

Universa. Recensioni di filosofia, volume 10 (2021), numero speciale

Dieci anni di *Universa*, dieci anni di ricerca

Prolegomeni hegeliani al pensare la vita.
Perché è necessario guardare il mondo
dialetticamente?

Alessandro Esposito

Doi: 10.14658/pupj-urdf-2021-3-12

Prolegomeni hegeliani al pensare la vita

Perché è necessario guardare il mondo dialetticamente?

Alessandro Esposito

Is it possible to reduce the world to a set of laws? Can our view of reality be limited to pure observation? Starting from György Lukács' critique of the contemplative and alienated attitude of the human being in capitalist society, this article attempts to answer these questions through Hegel's analysis of the chapter of the *Phenomenology of Spirit* devoted to the figures of "force" and "understanding". To the limits that consciousness shows in reducing the world to a pure appearance governed by laws Hegel opposes the need to look at the totality of life and its contradictions.

Introduzione: uno spunto lukácsiano

C'è un filo diretto che collega quella condizione dell'essere umano contemporaneo, che György Lukács chiamava di "reificazione", con il modo immediato attraverso il quale guardiamo il mondo e attraverso il quale cerchiamo di comprenderlo. Proprio Lukács metteva in risalto questo connubio nel suo celebre *Storia e coscienza di classe*. Nel parlare della società borghese come di una società fondata sul principio della "calcolabilità", egli scriveva:

L'atteggiamento contemplativo di fronte ad un processo regolato secondo leggi meccaniche che si svolge indipendentemente dalla coscienza, sul quale l'attività umana non ha alcun influsso e che si manifesta perciò come un sistema definito e concluso, modifica anche

le categorie fondamentali del rapporto immediato dell'uomo con il mondo¹.

Il metodo scientifico moderno, fondato sull'osservazione e sul calcolo, rappresenta quindi per Lukács l'espressione di un atteggiamento puramente contemplativo rispetto al mondo. Come si lega tale modello fondato sul calcolo alla denuncia lukácsiana nei confronti della società capitalista? In che senso l'atteggiamento contemplativo rappresenta lo stato di alienazione del soggetto rispetto al proprio mondo? Tale atteggiamento è direttamente legato all'imporsi del modello calcolatorio?

Nella società capitalista la condizione di pura passività rispetto alle leggi del mondo esterno si riproduce all'interno del rapporto del proletariato rispetto al sistema di profitto. Il sistema capitalista - afferma Lukács - ha il proprio fondamento nella scarna razionalità del calcolo e nella legalità imposta dall'esterno su ogni evento: «Il movimento delle merci sul mercato, il sorgere del loro valore, in una parola l'ambito in cui opera ogni calcolo razionale non è soltanto sottoposto a leggi rigorose, ma presuppone come base del calcolo la rigorosa legalità di ogni accadimento»². Il soggetto contemporaneo, di fronte a una tale rappresentazione razionale del mondo, si trova quindi in un rapporto di alienazione ed è continuamente assorbito da una visione del mondo ridotta puramente a leggi e calcoli riguardanti il profitto e le merci. L'essere umano della società capitalista è intrappolato nella sua falsa convinzione di poter conoscere il mondo in modo assoluto e dall'esterno³.

A tale condizione di reificazione del rapporto intercorrente tra il soggetto e il proprio mondo, Lukács oppone con forza la necessità di uno sguardo dialettico sul mondo. Con sguardo dialettico egli intende uno sguardo capace di afferrare ogni accadimento non in base a uno schema di leggi precostituito e fondato sulla pura osservazione e descrizione del fatto singolo, ma in rapporto alla totalità nella quale esso è calato.

Sebbene enunci tale necessità e la colleghi al processo fondamentale di acquisizione della coscienza di classe da parte del proletariato, Lukács non giustifica fino in fondo la pretesa di una visione dialettica del mondo, fondata sulla comprensione della totalità. È tuttavia possibile collegare tale rivendicazione alla forte influenza esercitata dal pensiero hegeliano sul filosofo ungherese.

¹ G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Sugarco, Milano 1991, p. 116.

² Ivi, p. 119.

³ Per un approfondimento della critica lukácsiana allo sguardo scientifico moderno e, nello specifico, alla descrizione della natura di veda A. FEENBERG, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso, London 2014.

In questo articolo cercherò di aggiungere elementi di solidità alla pretesa avanzata da Lukács a partire proprio da una parte specifica della filosofia di Hegel. Nel primo paragrafo presenterò brevemente il percorso che precede il darsi del momento *Forza e intelletto* all'interno della *Fenomenologia dello spirito*. Sulla base di questo riassunto preliminare potrò infatti analizzare l'esigenza dalla quale prende spunto la coscienza nel suo porsi rispetto al mondo percepito da un punto di vista esterno e puramente intellettuale.

Il secondo paragrafo proseguirà l'analisi del capitolo *Forza e intelletto*, mettendo in risalto come la nozione di "legge" divenga agli occhi della coscienza elemento centrale per la descrizione del mondo. Quanto risulta interessante ai fini della nostra analisi è la capacità hegeliana di mostrare la limitatezza dello sguardo intellettuale sul mondo. La legge non riesce infatti ad afferrare la molteplicità del mondo fenomenico e tende irrimediabilmente a ridurre tale molteplicità a un'unità astratta e incondizionata. L'attività dello "spiegare" diviene quindi l'emblema della critica hegeliana a un *modus operandi* convinto di cogliere, attraverso la pura descrizione scientifica e la formulazione di leggi, la complessità e contraddittorietà della realtà effettiva.

Il terzo paragrafo presenterà allora quell'inversione fondamentale interna alla coscienza che permette una frattura decisa rispetto al modello puramente descrittivo del mondo. Alla quiete statica del mondo delle leggi scientifiche Hegel fa seguire l'introduzione dell'elemento negativo agli occhi della coscienza. Il "mondo invertito" spinge verso una visione del mondo basata sul calcolo e sulla sua capacità di cogliere anche la contraddizione. Nonostante Hegel mostri come tale modello, fondato sul puro calcolo, non riesca comunque ad assolvere agli occhi della coscienza alla necessità di pensare la vita e il mondo, esso introduce comunque agli occhi dello spettatore fenomenologico l'elemento dell'infinito e del suo permeare le contraddizioni.

L'ultimo paragrafo analitico del contributo sarà allora dedicato a questo nuovo orizzonte aperto dalla coscienza. Il superamento del momento "intellettuale", la critica al modello descrittivo fondato sulla "legge" e l'introduzione del calcolo come tentativo di afferrare l'infinito e le sue contraddizioni conducono a un nuovo posizionamento della coscienza rispetto al mondo esterno. L'infinito viene ora mostrato da Hegel nella sua complessità inafferrabile in termini puramente scientifici e astratti. Al contrario, esso ci viene presentato come eccedente lo sguardo contemplativo del singolo essere umano e, in questo senso, fortemente orientato a una processualità dialettica e vivente ben più profonda.

Tale analisi permetterà anche di mostrare in modo più evidente come la posizione lukácsiana sia più o meno esplicitamente figlia del modello hegeliano. Le annotazioni del filosofo ungherese appena riportate non

solo sembrano pienamente in linea con la critica hegeliana al dualismo tra soggetto e oggetto, ma sviluppano tale critica esattamente a partire da quella posizione del soggetto puramente contemplativa ed estranea rispetto a quel mondo delle leggi che governa in modo astratto la realtà.

1. Pensare la realtà sensibile e pensare il suo concetto

In un articolo pubblicato sugli *Hegel-Studien* e intitolato *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens* Annette Sell pone alla base della sua analisi delle figure hegeliane di “forza” e “intelletto” la domanda riguardante la possibilità di pensare una “cosa”, se si ritiene che essa si componga di un’unità, cioè la cosa stessa, e della sua molteplicità⁴. Ciò coglie nel segno il problema fondamentale alla base della riflessione hegeliana nel capitolo *Forza e intelletto* della *Fenomenologia dello spirito*. Allo stesso tempo, però, non pone l’accento in modo adeguato su quello che abbiamo già detto essere il nostro intento principale. Potremmo infatti modificare la domanda chiedendoci: «In che modo la coscienza pensa il mondo e la molteplicità che lo compone?». È infatti questa la traccia che segna tutto il percorso nel momento *Forza e intelletto*. La riflessione sulla cosa esterna si contamina ai nostri occhi – gli occhi dello spettatore – del divenire stesso della coscienza del soggetto. Non è un caso che Hegel ponga immediatamente in chiaro la questione nei primi passi del capitolo: «per noi, attraverso il movimento della coscienza, questo oggetto è ormai divenuto tale da coinvolgere la coscienza nell’intreccio del suo divenire»⁵.

Prima di dare inizio all’analisi del capitolo in questione, è però necessario un breve riepilogo di quelli che sono i primi momenti del percorso fenomenologico che la coscienza si trova ad affrontare. Come un bambino che muove i suoi primi passi nel mondo che lo circonda, così la coscienza naturale, ovvero la coscienza nella sua quotidianità, affronta il porsi dell’oggetto esterno senza alcuna mediazione. La singola cosa che essa osserva viene posta immediatamente come il lato essenziale della

⁴ Cfr. A. SELL, *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens*, in *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, hrsg. von T. S. Hoffmann, «Hegel-Studien», Beiheft 50, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 89-100.

⁵ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 3, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, S. 108; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi Torino, 2008, p. 95. Da qui in avanti si utilizzerà l’abbreviazione *PhdG* seguita dal numero di pagina dell’edizione italiana e dal numero di pagina dell’edizione tedesca.

relazione tra il soggetto e l'oggetto. Tale cosa è presa nella sua immediatezza e semplicità come un semplice «questo». A partire da tale condizione naturale, la coscienza, durante tutto il capitolo *Certezza sensibile*, cerca di rendere ragione della certezza con la quale il suo oggetto le si pone. Ogni tentativo di descrizione della singolarità e semplicità dell'oggetto termina però inevitabilmente in un'affermazione della sua universalità, come totalità indistinta delle sue determinazioni immediate.

Nel momento successivo alla «certezza sensibile», proprio la modalità dell'oggetto di darsi come «universale sensibile» lo determina agli occhi della percezione come «cosa dalle molte proprietà». La coscienza non ha più un rapporto semplice e immediato con l'oggetto esterno, ma, al contrario, lo riceve come un'unica «cosalità» dalle molteplici proprietà. Ma proprio il rapporto tra molteplicità e unità diviene quanto la coscienza non comprende, ma, al contrario, scopre come contraddittorio. La cosa si scinde infatti nella singolarità – ovvero nelle proprietà particolari che la coscienza accidentalmente le associa – e nell'universalità – ovvero nella vuota assenza di determinazioni.

La coscienza ha compreso quindi con il momento della «percezione» quanto quest'ultima sia limitata e incapace di risolvere la contraddizione tra l'unità e la molteplicità senza cadere nella negazione assoluta e nell'astrazione vuota. Per questo motivo la coscienza si fa *Verstand*. Essa comincia così a comprendere come la contraddizione non possa essere risolta se non pensandola, ovvero riflettendo su un'unità a livello concettuale e intellegibile. Tale unità non le appare però come diretta espressione di se stessa. Sebbene l'oggetto sia ritornato in sé e si sia determinato come concettuale e universale, l'intelletto, nella sua limitatezza, lo vede ancora come qualcosa di separato: «al cospetto della coscienza l'oggetto, uscendo dalla relazione con un'alterità, è ritornato entro di sé ed è perciò divenuto *in sé* concetto; ma la coscienza non è ancora, per se stessa, il concetto e pertanto non si riconosce in quell'oggetto riflesso»⁶. In questo senso l'intelletto è, come ci spiega Chiereghin, «il protagonista della filosofia e delle scienze moderne ed è anche il più antico obiettivo polemico di Hegel, nei confronti del quale egli riporta le prime durevoli vittorie speculative»⁷. Nella misura in cui non è domato dalla ragione, esso è, infatti, la pura astrazione. È la tendenza della soggettività moderna alla separazione e alla dualità del soggetto rispetto a un oggetto puramente esterno da osservare.

⁶ Ibidem.

⁷ F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980, pp. 332-333.

Che cosa è allora l'oggetto per l'intelletto? Il carattere sensibile e percettivo dell'oggetto non viene immediatamente abbandonato. Al contrario, quanto ispira nel profondo l'osservazione ancora passiva dell'intelletto è proprio la necessità di sussumere la relazione instabile tra il soggetto che percepisce e l'oggetto che viene percepito sotto l'unità concettuale di una «universalità incondizionata». La molteplicità delle materie reali deve trovare la possibilità di risolvere le sue differenze nell'unità del concetto puro. In questo senso dobbiamo quindi intendere le parole di Hegel quando scrive: «Si tratta di vedere in che modo questi momenti – l'essere per un altro e l'essere per sé – si presentino nell'universalità incondizionata, che è la loro essenza»⁸.

Il concetto, che l'intelletto pone come movimento del porsi delle differenze e del loro trapassare nell'unità, è quello di «forza». Analizzare il significato di esso implica analizzare la possibilità di comprensione della realtà materiale e sensibile in quanto espressione di un concetto universale e interno. Ma proprio per la sua necessità di presentarsi in questo doppio movimento la «forza» viene descritta da Hegel immediatamente come scissa in una duplicità di momenti:

uno dei momenti di essa, ossia la forza in quanto espansione delle materie autonome nel loro essere, è la sua *estrinsecazione*, mentre la forza intesa come l'essere-dileguato di tali materie è quella che dalla sua estrinsecazione viene *ricompressa* entro di sé, ossia la *forza vera e propria*⁹.

Proprio in quanto la forza ha la necessità di estrinsecarsi, ovvero non può essere solo l'interno, ciò che è alle spalle del mondo sensibile, ma deve trovare applicazione nella realtà esterna, l'intelletto, dal suo punto di vista, riconosce una seconda forza capace di sollecitare la prima ad estrinsecarsi. Così facendo quella che sembrava poter essere l'unità della forza vera e propria si scopre in realtà come divisa in una forza sollecitante e in una forza sollecitata: «Nel contempo però le forze presenti ora sono due; il concetto di entrambe è certamente lo stesso, ma esso è uscito dalla propria unità ed è passato nella dualità»¹⁰.

Lo sdoppiamento della forza in due forze autonome e in continua relazione sollecitante-sollecitato mostra però all'intelletto come sia tautologico pensare la realtà effettiva attraverso il loro alternarsi. L'analisi compiuta sino a questo punto ha condotto proprio all'identificazione del primo grande fallimento dell'intelletto: quello di imbrigliare le differenze proprie dei movimenti reali

⁸ *PhdG*, p. 97; S. 109.

⁹ *Ivi*, p. 97; S. 110.

¹⁰ *Ivi*, p. 99; S. 112.

in un concetto che mantenga contemporaneamente la sua intellegibilità, universalità e unità da una parte, e la sua capacità di estrinsecazione dall'altra. Nella loro realtà le due forze opposte si mostrano invece solo come «*poste-tramite-l'altro*» e per questo vanificantesi l'un l'altra. Quanto rimane ai *nostri occhi* è esclusivamente il concetto di «forza» come pensiero della forza stessa. Un concetto astratto rispetto alla realtà fenomenica che cerca di descrivere.

2. Pensare il mondo soprasensibile come quieto mondo delle leggi

L'intelletto comprende quindi come la relazione percettiva della molteplicità sia impossibile da considerare immediatamente come unità. Attraverso il porsi del *gioco delle forze* come medio, esso pensa allora il mondo sensibile come “apparenza fenomenica”. In questo modo, lo relaziona al suo interno e ne determina il piano intellegibile.

Si può comprendere meglio il concetto di “apparenza fenomenica” attraverso le parole dello stesso Hegel:

Il termine medio che congiunge in una conclusione sillogistica i due estremi, l'intelletto e l'interno, è l'essere della forza che si è venuto sviluppando; essere che, per lo stesso intelletto, è ormai *dileguare*. È per questo che esso prende il nome di *apparenza fenomenica*¹¹.

È proprio attraverso la forma sillogistica che la funzione dell'apparenza fenomenica è più chiara ai nostri occhi di spettatorē. Se infatti consideriamo come estremi l'intelletto e l'interno del mondo, l'elemento che media – ovvero il gioco delle forze o l'apparenza fenomenica – permette la conclusione sillogistica nell'identità dei due estremi.

Il mondo interno è adesso anche agli occhi dell'intelletto qualcosa di “concettuale”. Esso assume un carattere diverso a seconda della prospettiva fenomenologica dalla quale lo si intende. Agli occhi dell'intelletto esso è infatti *l'interno del mondo*, ovvero quanto si cela alle spalle dell'apparenza fenomenica e ne costituisce il carattere intellegibile. L'interno del mondo costituisce in altri termini quello schema razionale che come uno scheletro muove l'apparenza fenomenica senza essere palesemente visibile all'osservatore. Allo stesso tempo, questo «mondo interno» è anche, ai nostri occhi, *l'interno dello stesso intelletto*, ovvero l'espressione della costruzione intellettiva del mondo esterno che il soggetto ha. Lo scheletro

¹¹ Ivi, p. 102; S. 116.

che muove l'apparenza è quindi diretta proiezione e costruzione dell'attività dell'intelletto nella coscienza.

L'intelletto non riconosce quindi la natura di «mondo interno», ma si limita a pensarlo come il vero. È con questo passaggio che Hegel introduce il nuovo oggetto dell'intelletto nella sua determinazione universale, ed è questo oggetto che cercheremo di comprendere nella sua validità strutturale. Hegel scrive:

In questo *vero* che è *interno*, inteso come *l'assolutamente universale*, che è depurato dall'*antitesi* tra l'universale e il singolare e che è divenuto *per l'intelletto*, per la prima volta si dischiude ormai – al di là del *mondo sensibile*, in quanto *mondo dell'apparenza* – un mondo *soprasensibile* inteso come il mondo *vero*; oltre l'*aldiqua* dileguante, si dischiude cioè l'*aldilà* permanente; un in-sé che è la prima, e pertanto ancora imperfetta, manifestazione fenomenica della ragione, ossia che è soltanto l'elemento puro nel quale la verità ha la propria *essenza*¹².

Questo mondo *soprasensibile* è la forma sotto la quale viene pensato il mondo dall'intelletto. Se la contraddizione tra la molteplicità e l'unità non può essere risolta a livello di relazione con il sensibile, allora l'intelletto concentra la sua attenzione su l'unica cosa che può considerare in quanto vera e universale, poiché interna a se stesso. Ma quali implicazioni ha una tale posizione? Il mondo *soprasensibile* deve essere adesso interpretato come ciò che agli occhi dell'intelletto appare come il *mondo vero*. Il mondo percettivo non è stato negato, ma ha trovato la sua espressione in qualcosa che può essere considerato “alle sue spalle”. Questo movimento, però, porta con sé la dissoluzione stessa del medio dell'apparenza fenomenica, che si leva nell'universalità del concetto, ovvero nell'ordine della natura. Ma se il legame col sensibile, come è stato detto, è dissolto, che cosa resta di questo mondo vero? Quale struttura esso presenta che possa avanzare pretese di validità?

L'intelletto, arrivato a questo punto, si trova infatti con un oggetto che è puro *aldilà*. Il mondo *soprasensibile* ha perso il proprio contenuto levando l'apparenza fenomenica e l'intelletto si trova a pensare qualcosa di vero, ma del tutto vuoto nel suo interno. Ancora una volta, come già è accaduto nei momenti precedenti della *Fenomenologia*, il legame relazionale con il sensibile è insuperabile. Sebbene sia stato tolto attraverso il movimento sillogistico, esso incide nella formazione dello stesso mondo *soprasensibile*, in quanto «sorto» proprio dall'apparenza. «Il *soprasensibile* – scrive Hegel – è il sensibile e il percepito, posti come essi sono *in verità*; ma la *verità* del

¹² Ivi, p. 103; S. 117.

sensibile e del percepito è quella dell'*apparenza fenomenica*. Il soprasensibile è dunque il *fenomeno* in quanto *fenomeno*» (*PhdG*, 105; 118).

Come fa notare Harris, il discorso hegeliano spinge sempre di più verso una determinazione del carattere scientifico e moderno del metodo adoperato dall'intelletto per pensare il mondo. L'apparenza, nella sua concettualità, nel suo essere ormai del tutto teorica, lascia da parte l'attività pratica dello sperimentare in laboratorio. Harris nota come la moderna discussione del metodo scientifico solitamente enfatizzi il fatto che si possa tornare in laboratorio e ripetere l'esperimento¹³. Quanto però non è messo in evidenza è il fatto che, una volta conseguito un determinato risultato scientifico nella ricerca, non si torna nuovamente in laboratorio, ma, per il completamento dell'insieme delle evidenze, si utilizza esclusivamente la ripetizione delle stesse procedure, e non degli stessi esperimenti. Questo porterebbe, sempre secondo Harris, alla critica del metodo di Keplero, legato esclusivamente all'applicazione della teoria procedurale. In questo senso l'intelletto, che non è ancora ragione, ma solamente osservatore distaccato, sta pensando adesso il mondo attraverso un'apparenza che nella sua teoreticità si svincola dalla verifica della sua validità.

In funzione di una maggiore comprensione del discorso hegeliano rivolto all'apparenza fenomenica possiamo riferirci, come esempio, a Kant e alla sua teoria della percezione. L'intelletto infatti interpreta adesso i dati della sua percezione esclusivamente nell'apparenza e attraverso le categorie che esso possiede. È a questo punto che l'opposizione qualitativa presente nel gioco delle forze, ovvero l'opposizione tra una forza sollecitante e una sollecitata, lascia il posto all'imporsi del paradigma della "quantità". L'intelletto, nella sua osservazione dell'interno, scopre che l'opposizione tra le due forze particolari è soggetta allo scambio immediato. In tale opposizione non sussiste cioè alcuna differenza qualitativa, ma soltanto il puro scambio degli estremi. L'apparenza per questo motivo viene adesso osservata dall'intelletto in quanto "differenza universale". Quest'ultima è la negazione come «momento essenziale dell'universale» ed ha la sua espressione «nella *legge* intesa come immagine *costante* dell'instabile apparenza fenomenica»¹⁴.

È con questa affermazione che Hegel introduce il concetto fondamentale di «legge» in quanto tentativo intellettuale da parte della coscienza di mantenere nell'unità il distinto. La legge è *Bild*, e in quanto tale è solo una rappresentazione non veritiera dell'instabilità della molteplicità apparente. La legge è insomma lo stratagemma che l'intelletto applica per stabilire uno

¹³ Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of the Reason*, vol. I, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge 1997, pp. 276-278.

¹⁴ *PhdG*, p. 106; S. 120.

schema fisso per qualcosa che altrimenti si manterrebbe sempre nel continuo alternarsi delle differenze¹⁵.

Il mondo soprasensibile, in quanto «quieto regno delle leggi», è copia immediata e calma del mondo percepito. La singola legge necessita infatti di mantenere il suo riferimento al movimento caotico della realtà per poter essere legge di qualcosa. Essa deve essere insomma espressione statica e universale di una realtà, che, in quanto apparenza fenomenica, si mostra sempre come diversa ed eccedente. «La legge – scrive Hegel – è presente nel fenomeno, ma non costituisce la totalità della sua presenza; sotto condizioni sempre diverse, la legge ha una realtà effettiva sempre diversa»¹⁶. Non è difficile notare, per *noi* spettatorə, la rinnovata incapacità da parte della coscienza di pensare il proprio mondo interno come separato dal mondo della percezione sensibile, ricadendo così nella contraddizione tra molteplicità reale e unità concettuale.

Per poter risolvere nell'unità il presentarsi di una molteplicità indefinita di leggi, l'intelletto pone allora una legge unica sotto la quale sussumere l'intero insieme delle leggi particolari, che non si curi delle differenze che tra esse sussistono. Tale legge è pensata per questo motivo esclusivamente come «*mero concetto della legge stessa*»; essa è nello specifico l'«*attrazione universale*», che afferma che «*ogni cosa ha una costante differenza rispetto ad altro*». Allo stesso tempo, come ogni momento sino ad ora affrontato, anche questo concetto puro della legge rivendica il riferimento delle leggi alla realtà effettiva – «Ogni realtà effettiva è *in se stessa* conforme a legge»¹⁷.

Il passaggio cruciale dell'argomentazione hegeliana è quello immediatamente successivo. Poiché ogni legge descrive una determinazione della realtà attraverso il porsi di differenze, allora il concetto puro della legge supera la legge stessa, poiché esprime la necessità interna di ricondurre tali differenze all'unità semplice. Proprio come è accaduto precedentemente alla forza, anche la legge si trova adesso scissa: da una parte «come legge in cui le differenze sono espresse come momenti autonomi»; dall'altra «nella forma del *semplice* esser-ritornato entro di sé»¹⁸. Questi due momenti della legge assumono allora un senso particolare alla luce degli esempi che Hegel presenta immediatamente dopo.

¹⁵ Per un'analisi generale del concetto di "legge" all'interno della filosofia hegeliana della natura e della descrizione scientifica del mondo si veda L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995; Id., *Il problema delle leggi di natura nella Naturphilosophie*, in *La legge di natura*, a cura di G. Boniolo e M. Dorato, McGraw-Hill, Milano 2001, pp. 155-180.

¹⁶ Ivi, p. 107; S. 121.

¹⁷ Ivi, p. 108; S. 121-122.

¹⁸ Ivi, p. 108; S. 122.

Questo concetto della legge ha infatti alle sue spalle l'intera tradizione scientifica moderna. I paradigmi, che Hegel prende in considerazione come espressione dell'attrazione universale, sono la gravità e l'elettricità. Attraverso la critica a essi Hegel non cerca una semplice dimostrazione della loro contraddittorietà. Al contrario, egli cerca di dimostrare la loro incapacità e inadeguatezza nel cogliere la totalità del mondo in quanto tale. Tali paradigmi sono la dimostrazione di come le categorie statiche e universali dell'intelletto, attraverso le quali esso cerca di afferrare il mondo, non siano capaci di 'pensare' realmente mondo. Ma quali sono nello specifico le insufficienze di tali leggi? In che modo esse si sottraggono al compito di render possibile la pensabilità unitaria del mondo?

Come abbiamo detto, la legge ha in sé due momenti. Essi costituiscono sia il fenomeno dell'elettricità, sia quello della gravità.

Così, per esempio, l'elettricità *semplice* è la *forza*, mentre l'espressione della differenza ricade *nella legge*; questa differenza è l'elettricità positiva e negativa. Nel caso del moto della caduta, la *forza* è il semplice, cioè la *gravità*, la cui *legge* è: le grandezze dei differenti momenti del moto di caduta – il *tempo* trascorso e lo *spazio* percorso – stanno nello stesso rapporto reciproco che sussiste tra la radice e il quadrato¹⁹.

Il duplicarsi delle forze è qui una «necessità» vuota, posta esclusivamente dalla legge. In quanto differenze basate sulla quantità, il *continuum* che cercano di spiegare, ovvero la forza semplice, è indifferente rispetto al porsi della loro legge.

Allo stesso tempo, i momenti differenti, come quelli del moto di caduta, sono indifferenti alla forza semplice. Essi sono infatti considerati, in quanto spazio e tempo, del tutto indipendenti tra loro – «lo spazio viene rappresentato come se potesse stare senza il tempo, il tempo senza lo spazio»²⁰. La critica hegeliana, per Harris, è ancora una volta indirizzata alla concezione newtoniana di spazio e tempo come dimensione assoluta dell'essere, e a quella kantiana di spazio e tempo come «forme dell'intuizione». In entrambe le posizioni criticate i due elementi sarebbero infatti logicamente non relazionati²¹.

Quanto Hegel ha esposto sino a questo momento ha un fine ben chiaro. Egli sta cercando di mostrare come l'intelletto, nel suo tentativo di pensare il mondo come unità intellegibile, sia portato al costruttivismo. Con costruttivismo si intende nello specifico la tendenza dell'intelletto all'astrazione e alla

¹⁹ Ivi, p. 109; S. 123.

²⁰ Ivi, p. 110; S. 124.

²¹ Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder*, cit. pp. 287-288.

strutturazione intenzionale non solo delle leggi, ma anche delle condizioni stesse che tali leggi dovrebbero poter risolvere nell'unità.

L'intelletto non riesce a pensare la dinamicità del mondo, ma al contrario cerca di fissarne il movimento relazionale e differenziale attraverso rapporti semplici. Dietro alla critica ai modelli newtoniano e kantiano si cela infatti una messa in discussione del matematismo moderno, convinto di poter misurare l'ordine naturale attraverso l'unità del quanto. Chiereghin fa notare come l'analisi che Hegel ha compiuto nella *Logica e metafisica di Jena* tra il 1804 e il 1805 del concetto di rapporto come quantità trovi la sua applicazione proprio nei passi che abbiamo considerato della *Fenomenologia*. Scrive Hegel nella *Logica e metafisica di Jena*: «la grandezza secondo la sua natura è un accidentale, un escludere che tuttavia in verità non esclude, un limite che tuttavia in verità non è alcun limite»²². La grandezza, insomma, è un accidentale che cerca di ergersi a misura non-accidentale della differenza, ma che ricade continuamente nella tautologia.

Scopriamo allora che i tentativi che l'intelletto ha compiuto di trovare un'universalità per la molteplicità accidentale della percezione sono stati continuamente viziati dall'intrinseca tendenza di esso alla valutazione quantitativa. L'intelletto ha la differenza in se stesso e stabilisce tale differenza come sua necessità, poiché essa non appartiene alla cosa. Per questo motivo egli cerca di «spiegare» (*erklären*) attraverso il porsi della legge i momenti della forza semplice, ma, facendo questo, revoca all'unità la differenza tra la forza e la legge stessa. In questo divenire tautologico della spiegazione scientifica essa dimostra di essere inadatta a cogliere il senso dell'attività del 'pensare' il mondo. La legge non può essere la modalità di comprensione della totalità differente, poiché le differenze che istituisce sono interne solo all'intelletto e svaniscono nella loro artificialità e astrattezza.

Lo "spiegare" rappresenta quindi l'atteggiamento del soggetto, chiuso nella sua necessità di dare uno schema fisso al mondo. Nello spiegare si concretizza la posizione della coscienza alienata rispetto alla totalità del mondo. La razionalità dell'intelletto si mostra da subito nel percorso fenomenologico come una razionalità rinchiusa nella sua gabbia astratta. Per essa il mondo si dà come un qualcosa da descrivere e da ridurre a uno schema di calcolo e di prevedibilità. Tale razionalità giunge ora, nell'esposizione hegeliana della genesi della coscienza, alla constatazione della sua insufficienza e della necessità di pensare le contraddizioni interne alla totalità del mondo.

²² G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede, 1971, S. 18; trad. it. delle pp. 3-178, *Logica e Metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Quaderni di Verifiche 4, Trento 1982, p. 21.

3. Pensare il mondo invertito

Ai *nostri* occhi si palesa immediatamente come il movimento interno all'intelletto, questo continuo porre le differenze per toglierle, sia in realtà l'espressione stessa dello scambio assoluto. «Si dà qui anzi – scrive Hegel – questo movimento, tramite il quale *viene comunque stabilita una differenza, che però, non essendo davvero una differenza, viene a sua volta levata*»²³. Lo scambio puro diventa allora agli occhi dell'intelletto una seconda legge. Esso diventa la legge dell'interno in quanto espressione della rottura delle posizioni statiche di identità e differenza in favore dell'affermarsi del movimento come essenza della relazione tra l'intelletto e il suo mondo. Harris descrive efficacemente la legge della differenza e della repulsione come una legge della “permanenza dell'instabilità”²⁴.

L'intelletto sembra qui comprendere come la possibilità della conciliazione della molteplicità con l'unità dipenda proprio dalla libertà dello scambio tra questi due termini. La «legge dell'interno» viene enunciata nel modo seguente:

Si tratta così di una *seconda legge*, il cui contenuto è opposto a quanto in precedenza veniva chiamato legge, cioè alla differenza che rimane costantemente uguale a se stessa; infatti questa nuova legge esprime piuttosto il *divenire-diseguale dell'uguale*, e il *divenire-uguale del diseguale*²⁵.

In questo modo l'oggetto dell'intelletto diventa ora un «mondo invertito» che è il rovesciamento del primo mondo soprasensibile, ma che comprende quest'ultimo e la sua apparenza fenomenica all'interno. Ciò è quanto di più prezioso guadagna l'intelletto nella sua relazione con il mondo. Esso non osserva più quest'ultimo come qualcosa di esclusivamente positivo, ma pensa invece in esso la negazione e l'inversione. Se elettricità e gravità sono stati i paradigmi di riferimento della prima legge, questa seconda legge trova applicazione nel magnetismo. In esso, infatti, la differenza è pensata nell'attrazione dei poli contrari e nella repulsione di quelli uguali. Il rapporto non è più staticamente quantitativo, ma comprende in sé la possibilità della contraddizione.

Si può comprendere meglio la portata della critica hegeliana alla struttura della legge se si declinano i risultati dell'inversione appena descritta non solo sul piano naturale, ma anche su quello della discussione etica. Le mancanze

²³ *PhdG*, p. 112; S. 126.

²⁴ Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder*, cit., p. 292.

²⁵ *PhdG*, p. 112; S. 127.

del *Gesetz* non dipendono infatti solo da una mancanza di corrispondenza tra unità normativa e molteplicità apparente. Esse sono invece legate alla stessa struttura della legge, che dimostra, nella misura in cui si pone come *necessità*, la sua inadeguatezza nella varietà delle sue applicazioni, siano esse dirette all'ordine naturale o a quello etico.

In ragione di ciò, il mondo invertito è soprattutto il mondo della libertà. Se infatti il primo mondo soprasensibile è regolato dalla necessità, adesso è la *possibilità* a garantire la realizzazione del mutamento continuo. L'esempio che Hegel propone è quello della regolamentazione della punizione. Se con la prima legge al delitto si risponde immediatamente con la vendetta sul nemico e con l'infamia, nel mondo invertito la punizione acquisisce il carattere della possibilità della grazia e della restituzione all'onore. Scrive Hegel:

la punizione *effettiva*, infine, ha in sé l'*inversione* della propria realtà effettiva, perché essa dà effettuazione alla legge in modo tale per cui l'attività che la legge esercita, in quanto punizione, *leva se stessa*; la legge, da attiva, diviene nuovamente *quieta* e vigente: e il movimento dell'individualità contro la legge, e della legge contro l'individualità, è estinto²⁶.

Pensare il mondo invertito diventa allora per l'intelletto pensare il puro scambio in quanto differenza interna, abbandonare la rappresentazione sensibile per riflettere esclusivamente sul movimento interno. «Si tratta – scrive Hegel – di *pensare* il puro scambio, ossia l'*opposizione entro se stessa, la contraddizione*»²⁷.

La critica al matematismo moderno si riafferma come punto focale della riflessione hegeliana, attraverso il quale essere coscienti della portata del discorso sin qui condotto. Come in *Logica e metafisica*, anche nella *Fenomenologia* il paradigma del rapporto quantitativo è rotto dalla contraddizione. Quest'ultima ha luogo nel passaggio dall'uguale al diseguale e non nella possibilità di convivenza dei due termini. Allo stesso modo, in matematica il calcolo infinitesimale rappresenta la possibilità di un'unità di misura «né uguale né diversa da zero», ma che è in realtà «la contraddizione che consente l'esattezza del calcolo e della determinazione»²⁸.

Nel giungere alla concezione del “mondo invertito” e alla necessità di pensare le differenze rispetto alla totalità la coscienza supera la pura opposizione del soggetto al mondo esterno sensibile. Quest'ultimo non viene più considerato in un rapporto alienato rispetto al soggetto, ma apre

²⁶ Ivi, p. 115; S. 130.

²⁷ Ibidem.

²⁸ F. CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, cit., p. 345.

la strada alla necessità dell'autocomprensione della coscienza all'interno di una comprensione della totalità.

4. Pensare l'infinito e pensare la vita

Quanto Hegel sta qui introducendo come critica al paradigma moderno fondato sul calcolo è il concetto di infinito. Quest'ultimo è infatti proprio la differenza interna, in quanto movimento del togliersi del finito. Chiereghin vede nel presentarsi di questo concetto un modo, da parte dell'intelletto, di eliminare il pericolo di una cattiva infinità, nella quale la legge della differenza non sarebbe altro che un infinito succedersi di differenze particolari. La legge del differire che regola il mondo invertito è invece il continuo movimento di porsi della differenza e del suo levarsi²⁹.

L'analisi sin qui condotta si trova finalmente a poter considerare il pensare il mondo come una possibilità effettiva. Attraverso lo stabilirsi dell'infinito come differenza interna si trova infatti un modello capace di realizzare l'unità della totalità attraverso il suo movimento di porre e togliere la molteplicità delle differenze. L'infinità ha, nel mondo invertito, preso il posto che era della forza semplice nel primo mondo soprasensibile. Essa supera la stessa legge e si mostra a *noi spettatorē* come il concetto assoluto.

Questa infinità semplice – scrive Hegel –, ossia il concetto assoluto, deve essere chiamata l'essenza semplice delle vita, l'anima del mondo, il sangue universale, il quale, ovunque presente, non viene intorbidato né interrotto da alcuna differenza, e che anzi è esso stesso tutte le differenze, così come il loro essere-levate: il sangue universale, dunque, entro di sé pulsa senza movimento alcuno, trema senza alcuna inquietudine³⁰.

Il passo appena riportato, che può essere considerato a ragione uno dei picchi della prosa hegeliana, stabilisce l'identità dell'infinito con la vita stessa. In *Forza e intelletto* è ricostruita infatti la struttura stessa della vita come automovimento, ovvero come opposizione alla struttura statica del meccanismo. L'infinito è l'essenza concettuale di essa e ne esprime il carattere di fluidità, capace di comprendere in sé le relazioni differenziali e allo stesso tempo di dissolverle nell'unità del processo vitale³¹.

Ma che significato ha tutto ciò per l'intelletto? Quest'ultimo è adesso capace di pensare l'infinito in quanto concetto assoluto e in quanto vita? Sebbene

²⁹ Cfr. *ivi*, p. 347.

³⁰ *PhdG*, pp. 116-117; S. 132.

³¹ Cfr. a riguardo A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013.

l'infinito sia ormai l'oggetto privilegiato dell'intelletto, esso ha come risultato non quello di essere compreso come concetto assoluto, ma di permettere il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza.

Dato che oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è dunque coscienza della differenza, come d'una differenza nondimeno *immediatamente* levata; la coscienza è *per se stessa*, è *differenziare di ciò che è indifferenziato*, ossia *autocoscienza*. Io *mi differenzio da me stesso*, e mentre lo faccio, è *immediatamente per me che questo differenziato non è tale*³².

In questo modo l'intelletto ha perso di vista il suo ruolo di osservatore del mondo e si è invece rinchiuso nella sua dimensione interna. Se a *noi* è stato garantito, attraverso l'infinito, l'ingresso al mondo della verità, per la coscienza la totalità della vita reale è ancora qualcosa di diverso e separato.

È allora possibile pensare la vita? Hegel sembra volerci suggerire che è impossibile nella misura in cui il soggetto si ponga su un livello esclusivamente intellettuale. La vita non va pensata attraverso la legge, poiché in tal modo l'infinito, che ne è la struttura essenziale, non viene pensato come assoluto, ovvero come mondo della verità. Il mondo che sembra invece essere pensato è un mondo solo tautologico, incapace di fuggire dal circolo costruttivista dell'intelletto, che cerca di edificare lo schema delle differenze a partire da una unità concettuale. La critica a Schelling, che caratterizza tutto il percorso di scrittura della *Fenomenologia*, ha qui rinnovato senso, poiché dimostra ancora una volta la viziosità di una posizione che cerchi lo stabilirsi delle differenze a partire dall'unità indistinta. La vita, allo stesso tempo, non può essere pensata come meccanismo, ma deve essere automovimento di unità e molteplicità. Proprio come l'intero processo fenomenologico, anche la vita non può essere solamente 'costruita', ma, come direbbe Giuseppe Varnier, deve essere invece 'ricostruita' attraverso un processo che non può esimersi dalla relazione pratica che la coscienza intrattiene con il movimento infinito e fluido del mondo vivente³³.

Conclusioni: la necessità di guardare il mondo dialetticamente

Il rapporto tra il soggetto e il mondo assume rinnovata profondità alla luce delle riflessioni hegeliane analizzate. Hegel mostra infatti come la coscienza

³² *PhdG*, p. 119; S. 134-135.

³³ Cfr. G. VARNIER, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990.

si trovi in una condizione di sostanziale alienazione rispetto al proprio mondo fintantoché essa assume nei confronti di quest'ultimo un atteggiamento puramente osservativo e mirato alla spiegazione. Il puro calcolo razionale e la convinzione di poter ridurre il mondo a un insieme di leggi scava un solco profondo tra la coscienza e la comprensione delle contraddizioni che pervadono la totalità della vita.

Il mondo va invece pensato come vita, ovvero come totalità in continuo movimento, permeata da contraddizioni, non riducibili a un meccanismo astratto. Il superamento dell'alienazione del soggetto rispetto al proprio mondo può essere quindi letto, sulla base della riflessione hegeliana, come il superamento necessario dell'alienazione del soggetto rispetto alla vita in quanto totalità. Il pensare la vita diviene quindi il pensare dialetticamente il mondo in un rapporto non statico e passivo tra il soggetto e il proprio oggetto.

Per Lukács questo superamento equivale all'abbandono della condizione di reificazione dell'essere umano e alla lettura del mondo non più attraverso le lenti del calcolo astratto, ma attraverso una visione dialettica della totalità. La critica hegeliana all'intelletto e al suo modo di osservare il mondo offre quindi una base concettuale forte all'assunzione lukácsiana riguardante l'unilateralità della visione capitalista fondata sul calcolo del profitto e sulla riduzione del rapporto con il mondo a un puro rapporto governato da leggi astratte. Hegel ci mostra come il discorso scientifico sull'osservazione del mondo sia un discorso che va ben oltre la pura spiegazione di esso, ma che riguarda invece da vicino la totalità dei rapporti che l'essere umano intrattiene con la vita e con le sue contraddizioni interne.

Bibliografia

- F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980
- A. FEENBERG, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso, London 2014
- H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder. I: The Pilgrimage of the Reason*, vol. I, Hackett Publishing Company Inc., Indianapolis/Cambridge 1997
- G.W.F. HEGEL, *Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Tiede, 1971; trad. it. delle pp. 3-178, *Logica e Metafisica di Jena (1804/05)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M.

- Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, *Quaderni di Verifiche* 4, Trento 1982
- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 3, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008
- L. ILLETTERATI, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, *Verifiche*, Trento 1995
- L. ILLETTERATI, *Il problema delle leggi di natura nella Naturphilosophie*, in *La legge di natura*, a cura di G. Boniolo e M. Dorato, McGraw-Hill, Milano 2001, pp. 155-180
- G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. it. G. Piana, Sugarco, Milano 1991
- A. SELL, *Vom Spiel der Kräfte zur Bewegung des Lebens*, in *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*, hrsg. von T. S. Hoffmann, «Hegel-Studien», Beiheft 50, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, pp. 89-100
- A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G. W. F. Hegel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2013
- G. VARNIER, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990