

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

IVAN POZZONI,
*L'unità del Kosmos
come radice della narrazione
culturale senofanea*

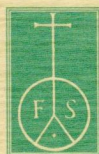
RAFFAELLA POZZI,
*Tra Husserl e Heidegger: la
tematizzazione del soggetto e dell'oggetto
nel ripensamento di Edith Stein*

ROSA ERRICO,
*Essenza ed esistenza: analisi del
principio di individuazione nel rapporto
tra materia e forma*

MAURIZIO COSENTINO,
*La fenomenologia dello spirito:
Hegel e l'interminabile odissea
della coscienza*

Rivista quadrimestrale
dell'Associazione Docenti
Italiani di Filosofia (A.D.I.F.)

Anno XXIV · N. 70
Maggio · Agosto 2007



FABRIZIO SERRA · EDITORE
PISA · ROMA

MAURIZIO COSENTINO

LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO:
HEGEL E L'INTERMINABILE ODISSEA
DELLA COSCIENZA

NELLA *Wissenschaft der Logik* (WL) che è, si può dire, il *continuum* speculativo della *Phänomenologie des Geistes* (PhG), è lo stesso Hegel a spiegare il ruolo teoretico della sua prima grande opera finita di scrivere nel 1806 e pubblicata nel 1807 e della quale cade oggi il secondo centenario. Nell'Entwicklungsgeschichte del suo pensiero, Hegel spiega:

Nella *Fenomenologia dello Spirito* esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione di sé e dell'oggetto fino al sapere assoluto. Questo cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto, ed ha come risultato il concetto della scienza. (HEGEL, *WL I B.*, in *Gesammelte Werke*, B. 11, Meiner Verlag, S. 20; *Scienza della Logica*, trad. it. A. Moni, rev. C. Cesa, Bari, Laterza, 1968², pp. 20-21).

Al «cammino» compiuto, o alla «meta», che culmina nell'approdo al «sapere assoluto», cui in queste righe della citata WL si accenna, si riferisce invece per espresso Hegel nella pagina conclusiva della PhG:

La *meta*, il sapere assoluto o lo spirito che si sa come spirito, ha a sua via la memoria degli spiriti com'essi sono in loro stessi e compiono l'organizzazione del loro regno. La loro conservazione secondo il lato del loro libero esserci apparente nella loro accidentalità, è la storia, ma secondo il lato della loro organizzazione concettuale, è la *scienza del sapere apparente*; tutti e due insieme, cioè la storia concettualmente intesa, costituiscono la commemorazione e il calvario dello spirito assoluto, l'effettualità, la verità e la certezza del suo trono, senza del quale esso sarebbe l'inerte solitudine. (HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960, II, p. 305. da ora PhG);

segue immediatamente, come sigillo la significativa citazione dalla schilleriana *Teosofia di Giulio*, o di quella che è la poesia *Die Freundschaft*:

*Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches,
aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches
schäumt ihm die Unendlichkeit.*

(L'essere supremo non trovò chi l'uguagliasse,
Dal calice di tutto il regno degli spiriti
Spumeggia a lui l'infinità)

(F. SCHILLER, *Theosophie des Julius*, in *SÄMTLICHE WERKE*, V B., Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1993, S. 353)

Ihm cioè «a lui», dice Schiller; e con «lui» indica, l'«essere supremo», Dio. Nel lessico di Hegel che cita Schiller, il «sapere assoluto», la «verità», come «fine», «scopo», «meta», significano l'uscita dal tempo, la fine della storia. Ed è ancora uno dei passi finali della PhG a illustrare questo significato:

Il regno degli spiriti, che in questo modo [cioè nel tempo, storicamente] si è foggiato nell'esserci, costituisce una successione in cui uno spirito ha sostituito l'altro e ciascuno ha preso in consegna dal precedente il regno del mondo. La meta di quella successione è la rivelazione del profondo. (HEGEL, PhG, p. 305)

Uno dei più noti studiosi e interpreti di Hegel in generale e della *Fenomenologia dello Spirito* in particolare, così commenta il passo sopra citato:

«Il passato temporale dell'Essere-eterno è dunque *umano*, e soltanto umano. Se si vuol parlare di «Dio» in Hegel, non bisogna dimenticare che il passato di questo «Dio» è l'uomo: è uomo diventato «Dio» e non un *Dio* diventato Uomo». ¹

Il «sapere assoluto», la «verità» appartengono così ad un uomo che si è fatto Dio, un uomo o un itinerario speculativo che uscendo dal tempo, andando oltre, pone un termine alla storia: dal sapere relativo al sapere assoluto, dal sapere dell'uomo al sapere di Dio, dalla storia alla metastoria, dal tempo all'eternità. Per Hegel è il sapere assoluto a giustificare il sapere relativo, il sapere di Dio (e dell'uomo che si fa Dio) a giustificare il sapere umano, è la metastoria a giustificare la storia, l'eternità a giustificare il tempo; e, in questo senso, si può anche aggiungere che: è l'essere a giustificare il divenire, la meta a giustificare l'inizio e il percorso, il «risultato» a giustificare il processo. Del resto, in una delle proposizioni più chiare della PhG è depositato il senso fondamentale del programma speculativo che conduce al vero: «Il vero è l'intero» (*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*) e l'«intero» è un «risultato che solo *alla fine* è ciò che è in verità». ² Il circolo è circolo solo quando è già compiuto ed è in questo compimento che hanno un senso l'inizio e il percorso, il cominciamento (*der Anfang*) e il processo. E, non diversamente, anche la conclusione della PhG suscita l'impressione che Hegel si lascia teoreticamente affascinare dalla compiutezza del circolo più che dal processo che porta invece al suo compimento. Impresione che permane perchè vi è la convinzione, decisamente dialettica, che «risultato» e «movimento», «quiete» ed «inquietudine» coincidono. Questa osservazione porta anche a ritenere che, per Hegel, il «bisogno della filosofia» (*Bedürfnis der Philosophie*), ³ il quale si avverte quando c'è la «scissione» (*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*) tra coscienza ed oggetto – bisogno che resta in questo modo non molto soddisfatto – assicura la più pacifica tranquillità alla coscienza anche quando essa non è più bisognosa di mettersi in rapporto con altro da sé.

È stato un grande storico, che si è confrontato anche con Schopenhauer e con Nietzsche, Jakob Burckhardt a mettere in evidenza questa inclinazione di Hegel a privilegiare il «risultato» rispetto allo «sviluppo», l'assolutezza del sapere rispetto alla relatività (o provvisorietà) di esso, o, se si vuole, l'eternità rispetto al tempo. Burckhardt ricorre ad un'argomentazione alquanto suggestiva dalla quale si può

¹ A. KOJÉVÉ, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Milano, Adelphi, 1996, p. 550.

² PhG, cit., p. 15.

³ HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* in: *Gesammelte Werke* Hrg. Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner Verlag, B. 4, S. 12 trad. it. in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, 1971, p. 14.

subito cogliere il nesso con la PhG nella misura in cui nell'opera di Hegel è possibile intravedere una sorta di *odissea della coscienza*. Per quanto si è finora accennato, Hegel fa finire (o esaurire come attività) questa coscienza, se alla fine c'è un'Itaca alla quale essa approda definitivamente, lasciandosi alle spalle la «successione» degli «spiriti» temporali, ossia storici:

E soprattutto: soltanto nelle favole – scrive Burckhardt nel suo *Über geschichtliches Studium* – passa per essere fortunata una condizione che resti sempre uguale a se stessa. La concezione infantile, che qui si fa sentire può essere di fissare il quadro di un benessere permanente e festoso (qualcosa di mezzo tra l'Olimpo e il paese di Cuccagna) [...]. Assai più vera invece è la chiusa dell'Odissea: le prove del paziente eroe continueranno e una dura peregrinazione è lì ad attenderlo (J. Burckhardt, *Sullo studio della storia*, Boringhieri, Torino 1958, p. 298).

Ulisse – ed è già un Ulisse dantesco – si rimette per l'ampio mare aperto, non termina la sua vicenda con l'approdo conclusivo a Itaca. La quiete non è per lui. Il movimento e solo il movimento, non il «risultato» è il suo «fine», il suo «scopo», la sua «meta», cioè è una «meta» che meta non è, se continua (ed il suo destino è continuare a muoversi) nel mare del tempo, nel mare della storia. Ci si pone adesso una domanda: è vero che per Hegel è proprio da questo mare che esce definitivamente la coscienza, dal momento in cui essa è destituita di ogni impulso a rapportarsi ad altro, ad un oggetto che cessi, una volta per sempre, di essere oggetto per sé e si faccia oggetto della coscienza? O in altri termini: è vero che Hegel ritiene di soddisfare, o di aver soddisfatto una volta per sempre, il «bisogno della filosofia», «togliendo l'opposizione della soggettività e dell'oggettività consolidate»?¹ O ancora, è vero che Hegel fa finire la storia e pone un termine al «cammino» della coscienza o al «cammino» dello stesso Dio nel mondo degli uomini e delle cose?

Sulla base degli interrogativi appena formulati si deve far presente che lo Hegel della stessa PhG, è già attento a far valere non meno le distinzioni che l'unità, le differenze che l'uguaglianza e non sembra pertanto meritevole dell'accusa secondo la quale egli è il filosofo più del «risultato» che del «movimento»:

Né l'io ha da irrigidirsi nella *forma* dell'autocoscienza in contrasto alla forma della sostanzialità e dell'oggettività, quasi che abbia paura della sua alienazione; – che anzi la forza dello spirito consiste nel restare uguale a se stesso nella sua alienazione e, come è *in sé* e *per sé* essente, nel porre l'esser-per sé nonché l'esser-in sé altrettanto come momento. (HEGEL, PhG, p. 302)

Ma quando si legge questa pagina della PhG che nella sua espressione appare impervia, si può maturare anche e ancora il sospetto che Hegel merita il titolo di «ciarlatano», assegnatogli, forse troppo incautamente, da Schopenhauer (e da Popper).² Non sono di quest'avviso e non nutrono né alimentano un tale sospetto alcuni filosofi veramente *philosophi additi philosophiae* i quali, proprio mentre assicurano che il «vivo» Hegel è là dove egli più chiaramente ritiene che il «bisogno della filosofia» è sempre da soddisfare, trovano e denunciano il «morto» in Hegel

¹ *Ibidem*, p. 15.

² Cfr. A. NEGRI, *Hegel nel Novecento*, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 5-6.

là dove egli più decisamente avverte come interminabile l'odissea della coscienza, non finita la storia, non terminato il «cammino» di Dio nel mondo degli uomini e delle cose.

I filosofi cui si accenna sono i neohegeliani d'Italia, soprattutto Benedetto Croce e Giovanni Gentile, ai quali fa da precursore, già nell'Ottocento, Bertrando Spaventa. Da questi filosofi non può prescindere l'analisi qui avviata e conducibile nell'ambito di una lettura approfondita ed efficace della PhG. Tali filosofi neohegeliani d'Italia denunciano anzitutto, il «morto» Hegel che verrebbe a corrispondere con l'interpretazione filosofica che privilegia e teorizza il primato del «risultato» rispetto a quello del movimento – o, se si vuole, della razionalizzazione assoluta della realtà rispetto alla realizzazione, che implica attività e quindi vita della coscienza, della ragione.

Un primo e significativo esempio che accomuna l'itinerario dell'odissea della coscienza nella PhG con la meta ultima della storia, ovvero del cammino dei popoli e di Dio nella storia dei popoli lo troviamo anche nelle pagine della *Philosophie der Geschichte*; verso la fine di questa sua opera Hegel scrive:

In queste lezioni abbiamo veduto come la coscienza sia giunta fino a questo punto [...] che la storia del mondo sia questo corso di sviluppo, che esso sia l'effettivo divenire dello spirito, sotto il mutevole spettacolo delle sue storie, questa è la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia. (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, B.12, Suhrkamp Verlag 1970, S. 540; *Lezioni sulla filosofia della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1963, vol. IV, pp. 219-220)

Non è difficile ammettere che il contenuto e il senso che queste righe citate della *Philosophie der Geschichte* possano spiegarsi con l'ultima pagina della *Phänomenologie des Geistes* almeno se il «mutevole spettacolo delle sue storie» (*wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten*), cioè delle «storie dello spirito» fa spontaneamente pensare alla «successione» dei diversi, subentranti l'un all'altro, «regni dello spirito». Anche in questa pagina, la coscienza è descritta e rappresentata come pervenuta alla «meta»: ad una meta oltre la quale non può e non potrebbe esserci ulteriore «mutevole spettacolo delle sue storie».

Le «conclusioni» di Hegel, in breve qui citate, non convincono l'hegeliano d'Italia Croce, che oppone le sue interpretazioni:

Bis hierher ist das Bewusstsein gekommen – diceva lo Hegel, al termine delle sue lezioni sulla *Filosofia della storia*; e non aveva il diritto di dirlo, perché il suo svolgimento, che dall'incoscienza della libertà andava alla piena coscienza di essa nel mondo germanico e nel sistema dell'idealismo assoluto, non ammetteva prosecuzione. Ma possiamo ben dirlo noi, che abbiamo ormai visto l'astrattezza dello hegelismo. (B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1948, p. 288)

La fondamentale obiezione del pur neohegeliano Croce si può riassumere così: la filosofia della storia di Hegel «non ammette prosecuzione», almeno se, per Hegel, la storia – in quanto in essa si può leggere il «cammino» della coscienza o di Dio – è pervenuta alla meta ed il tempo, anche quello più storicamente determinato, si esalta come la *plenitudo temporum*, la pienezza dei tempi o, senz'altro, l'eternità. D'altra parte la sua filosofia, l'idealismo assoluto, lo stesso Hegel presume sia l'ultima e conclusiva filosofia, la filosofia che si poteva avere e con Hegel si è avuta,

dacché «un continuo lavoro di duemila anni deve aver procurato allo spirito una più alta coscienza intorno al suo pensare e intorno alla sua pura essenzialità in se stessa». ¹ Così, con lo stesso tono e sul medesimo motivo, nella *Geschichte der Philosophie*, Hegel, riferendosi al suo «idealismo assoluto», con una certa fierezza, lo indicava come la «filosofia ultima», in quanto «totalità delle forme», ma con una necessaria e precisa aggiunta, quella di essere una «concreta idea» (*Diese konkrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geist*) e concludendo perciò in questi termini:

Questa idea concreta è la conclusione dei conati dello spirito, in quasi due millenni e mezzo di lavoro serissimo, per diventare oggettivo a se stesso, per conoscersi. (HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in *Werke*, B. 20, Suhrkamp Verlag 1971, S. 454; *Lezioni sulla storia della filosofia III*, Firenze, La Nuova Italia, 1944, p. 411)

È un'affermazione perentoria, questa di Hegel, fatta parafrasando Virgilio (*Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem*) e ricordando perfino l'Amleto di Shakespeare: «hai lavorato bene, brava talpa!». Dall'affermazione riesce, ancora una volta, privilegiato il «risultato» rispetto al «movimento»; ed il «risultato» è visto come «il pensiero ch'è presso di sé, ed ivi comprende a un tempo l'universo, lo converte in mondo intellettuale». ² A seguito della esposizione conclusiva che sembra voler privilegiare il «risultato», Hegel aggiunge ancora qualcosa che ci riporta alle proposizioni che chiudono l'ultimo capitolo della PhG:

Ho tentato di tratteggiare questo sviluppo delle forme spirituali della filosofia nel loro progresso, mettendone in rilievo i collegamenti, e di presentarlo al vostro pensiero, o signori. Questa serie è il *vero regno degli spiriti*, l'unico regno degli spiriti che esista, – una serie che non rimane pluralità, né una serie come successione, ma appunto nel conoscersi diventa i momenti dell'unico spirito, diventa lo spirito unico e a sé presente. (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, cit., S. 461-462; *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit. p. 418)

Si esagera se si afferma che, qui, si ripete, senza alcuna variazione teoretica, l'ultima pagina della *Phänomenologie des Geistes*? Se in realtà così era nella mente di Hegel ciò significa che egli già nella PhG «toglie» il divenire e consegna la coscienza e lo spirito alla quiete. In questo modo si privilegia, ancora una volta, il risultato ed anzi, il «risultato calmo» (*ein ruhiges Resultat*) più esplicitamente trattato nella WL:

L'equilibrio, in cui si pongono il nascere e il perire, è dapprima il divenire stesso. Ma questo si raccoglie anzitutto in unità quieta. L'essere e il nulla stanno nel divenire solo dileguatisi; ma il divenire, come tale, non è in forza della loro diversità. Il loro dileguarsi è quindi il dileguarsi del divenire, o il dileguarsi del dileguarsi stesso. Il divenire è una sfrenata inquietudine che precipita in un risultato calmo. (HEGEL, *WL, I B*, in *Gesammelte Werke*, B. 11, Meiner Verlag, S. 57; trad. it. *Scienza della Logica*, cit. p. 98);

Gli hegeliani d'Italia contestano a Hegel proprio il «risultato calmo», ritenendo che esso sia la cifra teoretica che, contraddittoriamente, colpisce al cuore una

¹ HEGEL, *Scienza della Logica*, cit., I, p. 33.

² HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Firenze, La Nuova Italia, 1944, III, p. 410.

filosofia che ha dentro di sé il demone di un divenire inesorabile. Se pertanto la filosofia dell'idealismo hegeliano dovesse «precipitare» in quel «risultato», la condizione che gli verrebbe immediatamente imposta sarebbe quella di rinunciare ad una visione drammatica del mondo, cioè ad una visione che non consente di immaginare il mondo degli uomini e delle cose destinato ad una quiete finale e, di conseguenza, nel suo aspetto e nella sua natura mortale. A contestare questo «risultato», contro Hegel ma per lo stesso Hegel, è, ancora in Italia, soprattutto il più intransigente riformatore della dialettica hegeliana: Giovanni Gentile il quale opera anche sulla base teorica del rovesciamento marxiano della stessa dialettica.

Anche qui, per ciò che riguarda Gentile, si esemplifica il risultato. Il contributo del filosofo siciliano che è il teorico dell'attualismo o idealismo attuale ci permette di provare come la lettura gentiliana della *Phänomenologie des Geistes* non si riduce solo ad in una interpretazione, bensì dà luogo ad una costruzione teoretica nuova in cui lo Hegel «riformato» o lo stesso Gentile non cristallizza la coscienza e la sua attività, ma gli garantisce e assicura un'odissea il cui protagonista – quell'Ulisse che è la coscienza stessa – non conosce alcun approdo definitivo a Itaca, alcun raggiungimento di una meta oltre la quale non ci sia più una sua ulteriore temporalità, una sua futura storia o, senz'altro, una sua attività, una sua vita.

L'obiezione di fondo che Gentile muove a Hegel, naturalmente anche allo Hegel della PhG è formulata in questi termini:

Orbene, qui ci vuol poco ad accorgersi (tenendo fermo il concetto dell'attualità dell'idea) che tutta questa deduzione contravviene al proposito essenziale della dialettica hegeliana; e infatti rende possibile quel concetto antidialettico per eccellenza, a cui essa subito mette capo, della neutralizzazione del divenire nel divenuto, per cui, come l'essere svanisce nel non-essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire: *Verschwinden des Verschwindenden*. Ed Hegel s'induce a dire che «*das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt*». Tutta la deduzione si risolve in un'analisi di concetti, per cui si tende a scoprire l'identità degli opposti al di sotto della differenza. (G. GENTILE, *Il concetto hegeliano del divenire*, in *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze, Sansoni, 1954, p. 19)

Ne deriva da quest'acuta analisi che Gentile conduce sul concetto hegeliano del divenire che: scoperta l'«identità degli opposti al di sotto della differenza», gli stessi opposti si sciolgono da ogni solidificazione. Nel caso specifico, identificati soggetto ed oggetto – o coscienza ed oggetto – è impossibile immaginare il tendere di un termine verso l'altro e pensare ad ogni ulteriore «cammino» che «passi per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l'oggetto» (come si è letto nella *wL*). La conseguenza di questo processo ci porta quindi a sostenere che: nel momento stesso in cui Hegel cancella, alla fine, ogni «differenza» tra coscienza ed oggetto, fa finire l'odissea della coscienza. Ammettere questo significa per lo meno che lo Hegel non si può accettare in blocco: quello della *wL* come della PhG, indifferentemente. Certo, Gentile sa bene che, per comprendere Hegel «conviene riprendere lo studio della *Logica*, e perciò della *Fenomenologia*, senza la quale quella è una sfinge di cui nessuno Edipo potrà mai svelare l'enigma».¹

¹ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 71.

Lo studio della PhG è indispensabile per comprendere la WL. Ma non solo indispensabile, se il rapporto di essa con la WL è, da ultimo, istituito così:

La *Fenomenologia dello spirito*, preposta alla logica come autocoscienza della verità, o processo dell'autocoscienza assoluta, importa tra autocoscienza fenomenologica e autocoscienza assoluta, tra pensiero e pensiero una distinzione analoga a quella delle due dialettiche platoniche, una delle quali è ascensione empirica alla seconda. Il processo dialettico della fenomenologia dunque non è un processo **dentro la verità**, ma un processo **alla verità**: la quale non è concepita perciò come identica al pensiero: ma soprannuotante ad esso, come le idee platoniche all'anima infiammata da Eros, e come l'intelletto attivo all'intelletto passivo di Aristotile. Una logica fuori della fenomenologia, che vi mette capo, è la dichiarazione della trascendenza della verità al pensiero, che deve sollevarsi fino ad essa per attingere il suo valore. (G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 227)

Se si legge attentamente questo testo si può individuare in che cosa consiste la gentiliana «riforma della dialettica hegeliana». Essa consiste nell'«inverare» – come si diceva in gergo una volta – ossia nel progettare una logica che non sia «fuori della fenomenologia», ma una logica dentro la fenomenologia in quanto «processo» non «dentro», ma «alla verità» cioè verso la «verità». Un processo, questo, inesauribile, almeno per chi è consapevole che il rapporto tra la coscienza e l'oggetto non si costituisce mai definitivamente, una volta per sempre.

Ora, inoltrandoci sempre più in questo ambito relazionale e comparativo tra PhG e WL, ci si può anche chiedere se la PhG non spieghi come Hegel – almeno quello che a cominciare da Marx e da Engels, si è detto il meno «sistematico» – lasci ampio posto al rapporto in questione, sempre da costruire da capo. E, sempre esemplificando, qui si ricorre al modo teoreticamente nitido di spiegare una delle pagine della PhG in cui Hegel è molto attento a non cadere nel trabocchetto intellettualistico della fondazione definitiva di tale rapporto. È un momento della PhG in cui c'è come reminiscenza il «bisogno della filosofia» teorizzato, come si è visto, in *Differenz*. Un bisogno, questo, che si fa sentire quando il soggetto e l'oggetto, l'io e l'altro restano distinti, differenti. Ma anche un bisogno che non si soddisfa se non «negando» l'oggetto, l'«altro» in quanto tale.

Spiega allora Hegel:

Il semplice Io è questo genere o l'universale semplice, per il quale le differenze sono nulle; ma lo è, soltanto quando esso stesso Io sia l'essenza negativa dei momenti indipendenti e figurati che vi son venuti formando. E l'autocoscienza quindi è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è *concupiscenza* o *appetito*. Certa della nullità di questo altro essa pone per sé questa nullità come verità propria, annienta l'oggetto indipendente e si dà con ciò la certezza di se stessa come certezza vera, come tale certezza che le è divenuta in guisa oggettiva. Ma in questo appagamento l'autocoscienza fa esperienza dell'indipendenza del suo oggetto. L'appetito e la certezza di se stesso, raggiunta nell'appagamento dell'appetito stesso, sono condizionati dall'oggetto; infatti l'appagamento sussiste mediante il togliere questo Altro, e affinché il togliere ci sia, ci deve essere anche questo Altro. L'autocoscienza, dunque, mediante il suo rapporto negativo, non è in grado di togliere l'oggetto; anzi non fa che riprodurre l'oggetto nonché l'appetito. In effetto, qualcos'altro dall'autocoscienza è l'essenza dell'appetito; e con tale esperienza alla stessa autocoscienza si è presentata una tale verità. In pari tempo tuttavia, l'autocoscienza è altrettanto assolutamente per sé, e lo è soltanto mediante il togliere l'oggetto;

e gliene deve derivare il suo appagamento, perch'essa è la verità. In forza dell'indipendenza dell'oggetto, l'autocoscienza può quindi giungere all'appagamento sol quando l'oggetto stesso compia in lui [*an ihm*] la sua negazione; e deve compiere in sé questa negazione di se stesso perché è *in sé* il negativo, e ciò ch'esso è deve essere per l'Altro. (HEGEL, PhG, cit. 1)

Ed ecco come il primo degli hegeliani di Napoli, Bertrando Spaventa, commenta:

Soggetto e oggetto sono, dunque, manchevoli, tutti e due: dirò così, l'uno di ciò che è nell'altro.

Questa relazione non è più semplice sapere, ma appetire (*cupiditas*). L'oggetto non è semplicemente ciò che è saputo; ma in quanto deve, come saputo, soggettivarsi (e soggetto qui vuol dire identità, Io = Io) è l'appetibile. E il soggetto non è più l'io che sa semplicemente, ma la certezza di sé stessa, che, vuota, deve oggettivarsi: l'appetente. (*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus determinata concipitur ad agendum. Appetitus hominis essentia. CUPIDITAS appetitus cum eiusdem CONSCIENTIA*: Spinoza, *Eth.*, III, prop. IX sch.)

Appetito, appetibile esprimono appunto quella doppia contraddizione che ho notato nel soggetto e nell'oggetto. Nel soggetto: certezza di sé come niente. Nell'oggetto: concretezza come niente. – non ho bisogno di avvertire, che l'appetito qui, che presuppone la coscienza, non si deve confondere col sensitivo, che è proprio della semplice anima.

La soluzione di questa contraddizione è la soddisfazione dell'appetito. L'appetito stesso non consiste in altro, che nel sentimento di questa contraddizione o, meglio, nella necessità della sua soluzione. Soddisfacendo l'appetito, io ho ciò che mi manca. In altri termini, non sono semplicemente, ma mi so (comincio a sapermi) realmente (per quanto si può qui) medesimo a me stesso. (B. SPAVENTA, *Logica e metafisica*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, III)

La soddisfazione del «bisogno della filosofia» – del bisogno di liberare dall'alterità assoluta l'oggetto e imprimere al soggetto il dinamismo di un'attività – corrisponde alla soddisfazione dell'appetito, di cui qui si parla. E a Spaventa (a Hegel, in particolare allo Hegel della PhG) interessa soprattutto l'attività del soggetto, dell'io, della coscienza. Quest'attività cesserebbe per sempre ove l'«appetito» del soggetto fosse così soddisfatto da «consumare» del tutto l'«indipendenza» dell'oggetto, ossia, l'«appetito» della coscienza, tale da risolvere in sé ed esaurire l'«altro».

Si tratta di un'attività senza la quale la distinzione, la differenza resisterebbe intatta. Ma non per questo motivo la stessa attività può esaltarsi fino a tal punto da rinnegarsi, sino a pretendere di aver fatto l'oggetto una volta per sempre, un oggetto della coscienza.

L'unità dei due termini contempla perciò la distinzione e la loro differenza.

L'esperienza ermeneutica del neoidealismo italiano, a cominciare per lo meno da Bertrando Spaventa, tutta vissuta sui testi hegeliani, soprattutto del testo della PhG, ha il suo senso fondamentale nella scoperta dell'attività infinita dello Spirito.

Tale attività è il progredire dello Spirito stesso ed Hegel ne era fermamente convinto. Ma tale attività non sorge né avanza se non c'è il bisogno, il bisogno della filosofia e perciò il presupposto della scissione, scissione tra coscienza e oggetto, tra un io e un altro da me, tra l'uomo e il mondo, tra lo spirito e la natura e, in dimensione più ampia, perché no, tra anima e corpo, tra uomo e Dio, tra tempo ed eternità, noto e ignoto, sapere e sapere del sapere... Di tutte queste tensioni dialettiche è cosuitto l'inizio, il processo e insieme il compimento della interminabilità dell'*odissea della coscienza*, della vita dello Spirito.