

«*Un popolo civile senza metafisica*»  
*Zeitlosigkeit e Zeitlichkeit nella Scienza della logica  
di Hegel*

Beatrice Monti\*

In apertura alla *Scienza della Logica*, opera dedicata all'esposizione del puro pensiero speculativo, Hegel non può esimersi dallo spiegare le ragioni storiche che rendono, ai suoi occhi, necessaria una tale impresa filosofica. La prefazione appare come una protuberanza, un'eccedenza di fronte allo sviluppo speculativo dell'opera, dove il cominciamento deve essere un «cominciare subito dalla cosa stessa, senza riflessioni preliminari»<sup>1</sup>. Ma è proprio in queste pagine introduttive che si rende palese come la Logica sia, non solo una risposta a una questione propriamente etica, ma anche il terreno entro il quale il piano del divenire storico e quello dell'intemporalità del concetto giungono a collisione. La possibilità stessa di una filosofia speculativa si apre in un complesso rapporto tra divenire storico concreto e immanenza ontologica del concetto entro ogni determinatezza storica. D'altra parte la dimensione storica costituisce un momento necessario per la Logica almeno secondo due lati: la Logica è inserita entro una lunga

\* Dipartimento di Scienze Umanistiche, Università degli Studi di Palermo.

1. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, tr. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, intr. di L. Lugarini, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 2021, vol. I, p. 23.

tradizione di pensiero, «il bisogno di occuparsi di puri pensieri presuppone un lungo cammino, che lo spirito umano deve aver percorso»<sup>2</sup>; il suo bisogno sorge a partire dalla concretezza delle condizioni di esistenza proprie della modernità e, proprio in virtù di questo ancoramento nei bisogni effettivi dell'uomo storico, il puro pensiero è a sua volta chiamato a rendersi effettuale nel mondo. In questo contesto, la filosofia è innanzitutto il sorgere del bisogno della filosofia entro la concreta esistenza ed è dunque a questa concretezza che il pensiero, dopo essersi innalzato alla purezza logica, deve fare ritorno<sup>3</sup>. Più nello specifico, nel caso hegeliano, l'urgenza a cui la filosofia speculativa è chiamata a rispondere si trova nell'incontro, entro la modernità, di due specifiche condizioni storiche: da un lato, il mondo moderno caratterizzato dal darsi di scissioni entro le quali l'esistente umano si trova a vivere in uno stato di alienazione; dall'altro, il progressivo sradicamento della metafisica a cui corrisponde l'impossibilità di superamento delle scissioni stesse. Così, nella prefazione alla prima edizione dell'opera, Hegel descrive il suo tempo come «il singolare spettacolo di un popolo civile senza metafisica, – simile a un tempio riccamente ornato, ma privo di santuario»<sup>4</sup>. È a partire da questa considerazione hegeliana che si vuole evidenziare tanto la portata etica della Logica quanto il complesso rapporto che si apre, a partire dalla considerazione del suo valore eminentemente etico, tra il piano del divenire storico concreto e la *Zeitlosigkeit* del concetto. Si tratta, allora, in prima istanza, di indagare come possiamo intendere da un lato la civiltà di un popolo e, dall'altro, l'ambito metafisico, secondo

2. Ivi, p. 12.

3. Si veda a questo proposito, H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, tr. it. di E. Arnauld, La Nuova Italia, Firenze 1969.

4. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 4.

la formula hegeliana che associa la civiltà agli ornamenti e la metafisica al santuario.

Il primo piano – «il popolo civile» – è il piano degli ornamenti. Questo ha il suo senso solo in rapporto al santuario, la cui funzione è cerimoniale, religiosa, di modo che è questa funzione a giustificare l'esistenza degli abbellimenti esteriori. A loro volta, quest'ultimi possono essere più o meno ricchi, assumere forme differenti, sono così il piano della contingenza storica. Ogni momento storico, possiamo dire, ha una sua specifica fisionomia ornamentale. Come si rende evidente dalle considerazioni che precedono questa metafora hegeliana<sup>5</sup>, la civiltà di un popolo si presenta come dimensione dell'utile storicamente determinato, di ciò che rende profitto nell'immediato; ambito entro il quale si muovono le scienze empiriche, ma anche la vita pubblica e politica. Quest'ultime possono essere particolarmente avanzate, ma, a ogni modo, se prive della dimensione speculativa – della funzione cerimoniale del santuario – non sono che morti ornamenti. Il progresso in questo ambito non significa una soluzione dell'urgenza etica; l'ampliamento degli ornamenti non è che un'accumulazione senza sviluppo. Questi, infatti, appaiono come immobilizzazioni del divenire storico, cristallizzazioni, se privati del loro senso cerimoniale, della dimensione speculativa.

Il secondo piano – la metafisica – è il santuario che, se pure costituisce la ragione d'esistenza degli ornamenti, è ciò che nel presente storico non si dà, non si mostra. Ed è proprio in ragione della sua mancanza che non si può dare nel primo piano – quello degli ornamenti – un reale sviluppo, ma piuttosto

5. «[...] l'urgente necessità dei tempi, che drizza lo sguardo al bisogno immediato, proclamando che come per il conoscere è l'esperienza il primo, così per le attitudini e l'abilità nella vita pubblica e privata il considerare le cose teoricamente riesce addirittura dannoso, doveché nell'esercizio e nell'educazione pratica sta l'essenziale, quello che unicamente profitta» (*ibidem*).

una stasi, un noioso avvicinarsi del medesimo<sup>6</sup>. Se il piano dell'immediato e dell'utile appare così come una dimensione statica dove il movimento non è che un movimento apparente, se vogliamo parlare di sviluppo e non di semplice accumulazione, dobbiamo reintrodurre in questa immediatezza la dimensione dell'intemporalità del concetto. La funzione del santuario, l'atto cerimoniale, appare così necessaria. Questa necessità sta a indicare la contraddizione che permette di pensare il movimento temporale a partire da un'istanza intemporale, ossia come effettualità di un movimento di senso che non si lascia ridurre alla molteplicità storica degli ornamenti. La *Zeitlosigkeit* concettuale è, infatti, come si tratterà di mostrare, ciò che non può essere ricondotto entro un tempo spazializzabile; la ragione del movimento temporale come ciò che non può essere convertito in geometria; il residuo ineliminabile di ogni traduzione della temporalità secondo il prima e il poi tramutati in uno accanto all'altro. Lo sviluppo, dunque, si ha solo per mezzo di un ritorno al fondamento come ciò che manca nell'immediatezza storica. Questa mancanza è ciò che impedisce al presente di potersi cogliere e, dunque, operare secondo il suo senso. Viceversa, il retrocedere come reintroduzione del movimento entro il piano statico degli or-

6. Si veda a questo proposito la nota critica che Hegel muove, all'interno della *Dottrina dell'Essere*, alla cattiva infinità, ossia all'infinità quantitativa. Di fronte al progresso infinito quantitativo «il pensiero soccombe, si finisce colla caduta e colle vertigini. Ciò che fa soccombere il pensiero, e produce la sua caduta e le vertigini, non è altro che la noia della ripetizione, la quale lascia che un limite scompaia e poi si ripresenti e di nuovo scompaia, e che quindi perpetuamente l'uno sorga e di nuovo perisca per l'altro, [...] dando soltanto il sentimento dell'impotenza di questo infinito o di questo dover essere, che vuol sottomettersi il finito, e non può. [...] Questo cosiddetto orrido sorpassare come un che d'infruttuoso è vano [...], solo col rinunciare a questo vuoto progresso all'infinito si rende appunto presente [...] il vero infinito» (ivi, p. 251).

namenti è il piano proprio della metafisica divenuta ora logica speculativa.

Nella modernità, la metafisica, ci dice Hegel, è estirpata fin dalla radice, scomparsa tra le scienze<sup>7</sup> e, per questo, gli ornamenti stanno, ma stanno senza santuario. Essi, dunque, permangono ma nel modo della menzogna che sancisce la loro fissità. Tra le scienze non vi è spazio per il pensiero speculativo e ciò significa, per Hegel, che è andato perduto «lo spirito reale che si occupa della sua propria pura essenza»<sup>8</sup>. La

7. «Quello che prima si chiamava metafisica è stato, per così dire, estirpato fin dalla radice, ed è scomparso di fra le scienze. [...] È un fatto che l'interesse, sia per il contenuto, sia per la forma, sia infine per il contenuto e la forma insieme dell'antica metafisica, è andato perduto» (ivi, p. 3). A partire da qui, possiamo notare come a essere andato perduto non è unicamente l'interesse per il contenuto proprio dell'interrogazione metafisica (ontologia, psicologia razionale, cosmologia, teologia naturale), ma, proprio a causa dell'abbandono dei temi specifici della metafisica, è cessata, di pari passo, quella forma specifica di interrogazione che qualifica l'interrogazione propriamente filosofica: la dimensione propriamente speculativa della metafisica; «il contenuto e la forma insieme».

8. «[...] quando un *popolo* perde la *sua* metafisica, quando presso di esso non ha più alcun *reale esistere* lo *spirito* che si occupa della *sua propria pura essenza*» (*ibidem*; corsivi nostri). Prestando attenzione al seguente passo hegeliano – a come il termine metafisica è qualificato come *proprio di un popolo*; a come l'esigenza della logica è messa in rapporto al *reale esistere* dello *spirito*; a come l'*essenza* che si tratta di ritrovare è detta allo sesso tempo *pura e propria di un popolo* – si può notare la correlazione tra la centralità del problema eminentemente etico-pratico e la necessità di un ripensamento della dinamica storico-temporale: la centralità del tema etico, infatti, non si traduce unicamente nell'ancoramento hegeliano della filosofia entro i bisogni concreti degli uomini, ma, più radicalmente, impone un pensiero della temporalità, e, dunque, un effettiva messa in moto, affinché si dia un reale accesso al piano etico: per accedere al luogo di proferimento presso il quale il dire etico abbia un *effetto* nel reale e dunque possa qualificarsi come *etico* – per accedere là dove la *verità* dell'etica sia tale, ossia sia *operativa nel reale* –, è necessario adottare una logica di pensiero, una grammatica

rinuncia al pensiero speculativo ha così il significato dell'impossibilità del pensiero di conoscere se stesso. Se da un lato lo svilupparsi delle scienze che si occupano del puro dato fa sì che il sapere si esaurisca in un impegno unicamente speso nella dimensione della datità immediata, del bisogno contingente, dall'altro tutta la dimensione propriamente metafisica cade nell'irrazionale, nel sentimentalismo: la spinta oltre l'immediato, oltre la dimensione "patologica" (in senso kantiano) dell'uomo, non ha più spazio nel sapere. Se la metafisica risulta completamente dissolta, la logica – lo studio delle categorie del pensiero – non si trova entro la modernità in una situazione migliore. In ambito logico, sostiene Hegel, non si fa che ripetere la tradizione, dove la logica rimane una logica puramente formale. Mentre l'utilizzo delle categorie logiche entro la logica naturale, ossia nel linguaggio quotidiano, non solo è totalmente asservito al dominio dei beni, abbassato all'utilità della vita, ma è per di più incosciente, non sa se stesso. Anche in questo ambito, dunque, lo sviluppo concreto ha lasciato posto a una sterile ripetizione, alla vertigine dell'infinito ripresentarsi dello stesso.

A questa scomparsa della metafisica si accompagna così l'idea di un pensiero sempre più connesso all'utile, mentre la dimensione propriamente etica è piuttosto collocabile interamente nel sapere speculativo, in quel piano entro il quale il pensiero può sapere se stesso istituendosi così come Autocoscienza Universale. La logica speculativa come risposta al bisogno della filosofia si presenta così come: *a)* risoluzione del problema storico delle scissioni e delle lacerazioni per mezzo del pensiero della totalità contraddittoria; *b)* risoluzione del problema storico, che sempre e di nuovo si può ripresentare,

del dire, che consideri non solo il rapporto tra temporale e intemporale, ma che lo consideri in modo propriamente dialettico.

di un pensiero che non sa se stesso, che ha rinunciato a questa sua possibilità più propria; c) risoluzione della problematica strutturale della logica naturale per cui usiamo categorie logiche senza avvedercene, siamo abitati da un pensiero che ci muove e neanche sappiamo dove e come<sup>9</sup>.

Essa è così, in quanto pensiero che sa se stesso, una pratica di liberazione tanto dall'alienazione in cui la coscienza si trova in quanto irretita in opposizioni statiche e irrisolte, quanto dal giogo di un pensiero sottomesso al dominio dei beni e ai dati di fatto. Non, dunque, un mettersi al di sopra del pensiero, una sua appropriazione quasi fosse possibile rendere il pensiero uno strumento umano, ma un farsi essere abitati da un pensiero liberato<sup>10</sup>. La libertà assume qui la portata di una categoria ontologica, è la qualificazione propria del movimento concettuale. Questa pratica di liberazione ha poi come sua condizione il superamento della concezione del tempo quantitativo ed estrinseco e l'autocostituzione della temporalità propria del concetto come specifico movimento dell'Autoco-

9. «Ma mentre così gli oggetti logici, come le loro espressioni, sono un che di universalmente noto, nella cultura, quello che è noto, come dissi altrove, non è già perciò conosciuto. [...] E che cosa è più noto che le determinazioni del pensiero, delle quali facciamo uso in ogni occasione, e che ci vengono alla bocca in ogni proposizione che pronunciamo?» (ivi, p. 12). Si tratta allora di riportare a conoscenza, di analizzare, l'uso *inconscio* delle categorie logiche, categorie immanenti a ogni nostro proferire.

10. «[...] è che meno che mai possiam credere che quelle forme di pensiero, le quali si estendono attraverso a tutte le nostre rappresentazioni [...], servano a noi; che cioè siamo noi, che le abbiamo in nostro possesso, e non piuttosto quelle, che hanno in possesso noi. Che cosa rimane a noi di fronte a esse? Come potremmo noi, come potrei io mettermi al di sopra di esse come più universale, al di sopra di esse, che sono appunto l'universale come tale?» (ivi, p. 14). Sulla necessità di una interpretazione non umanistico-antropologica del *Logos* hegeliano si veda J. Hyppolite, *Logica ed Esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, tr. it., con testo a fronte, a cura di S. Palazzo, Bompiani, Milano 2017.

scienza, del sapersi del pensiero. La realizzazione dell'Autocoscienza Universale come preciso compito etico ha così il senso dell'inversione temporale, dal tempo orizzontale del sapere empirico alla circolarità del concetto. Poiché il problema del progresso in ambito etico non può ridursi a un progresso nel piano dei saperi empirici e neppure nel dominio dei beni, nel miglioramento delle condizioni storiche, sociali, economiche e neppure giuridiche, come evidenzia Jean Hyppolite in *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*<sup>11</sup>, la storia non è intesa da Hegel secondo il modello ottimistico della filosofia dei lumi; la storia non è il progresso lineare di un'umanità che diventa sempre più soddisfatta di sé. La questione della libertà non può essere compresa secondo il piano di un progresso orizzontale: l'apertura dello spazio etico si dà solo nel campo della temporalità concettuale.

L'accesso all'etica implica un superamento tanto della metafisica della presenza quanto di un intendimento del tempo meramente quantitativo ed estrinseco. L'intendimento dialettico del tempo è quindi, innanzitutto, una critica alla verità della presenza in quanto la verità non è riducibile alla dimensione dell'immediatezza. Il presente non è esaustivo della verità

11. J. Hyppolite, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*, in Id., *Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968*, 2 voll., vol. I, PUF, Paris 1971, pp. 150-157. Qui Hyppolite insiste sull'ambiguità dell'intendimento della storia in Hegel e propone una lettura dell'hegelismo al di là della sua possibile interpretazione umanistico-antropologica. Il problema diventa così quello di pensare al rapporto dialettico tra concretezza storica e piano logico del Sapere Assoluto; piano, quest'ultimo, che impedirebbe di intendere il problema etico dell'alienazione in termini meramente antropologici. «*Qu'en est-il alors de l'homme, et quels rapports existent entre l'anthropologie et l'ontologie ? Que devient l'histoire dans la perspective du savoir absolu ? Ce sont là les questions fondamentales qui se posent quand on se refuse à suivre la première direction de l'hégélianisme, celle qui aboutit à l'humanisme marxiste, ou même à l'humanisme sartrien*» (ivi, p. 157).

dell'ente. Nel suo manifestarsi iniziale ogni cosa è ingiustificata. Per questo, il cammino del sapere ha il suo inizio nel dubbio e nella disperazione: ci troviamo gettati in un inizio, già sempre iniziato, in una accidentalità storicamente determinata di cui non cogliamo le ragioni. Lo stesso sorgere del pensiero, nel suo sorgere, è sovrabbondante, ossia il suo senso sarà espresso solo a seguito del suo sviluppo. Dal momento che il presente non mostra le sue ragioni, il superamento dell'immediatezza non va però ridotto a una comprensione del tempo come presentazione seriale dei fatti. Ciò che si deve evitare è un formalismo del tempo come processo vuoto entro il quale la specifica collocazione dei fatti storici nel tempo non incide sul loro contenuto. Il tempo sarebbe, in questo caso, quantità pura, molteplicità indifferente. La critica alla mera rappresentazione cronologica è così critica all'intendimento comune del tempo come serialità orizzontale in quanto temporalità alienata, ossia meramente esteriore e per questo inadeguata a cogliere il movimento autentico del pensiero.

Il superamento della cronologia orizzontale è così necessario per l'istituzione della temporalità concettuale. Quest'ultima, però, intesa in senso dialettico, non è situabile al di là della storia, non è da intendere come un mondo di forme eterne dietro il mondo storico. In questo senso, la ripresa della dimensione metafisica ha, piuttosto, in Hegel, il senso di un superamento della metafisica in logica speculativa. Se rispetto alla temporalità orizzontale dei fatti il concetto si presenta come un movimento verticale – *zeitlos* – questa verticalità non va intesa in senso trascendente, contrapposta al tempo, essa è, piuttosto, un movimento di internamento che invoca un movimento di fuoriuscita: il retrocedere al fondamento è un dirigersi verso il passato come ciò che nell'immediato non si mostrava e, insieme, un estrinsecarsi dell'intemporale nella temporalità storica, un farsi particolare dell'universale. La necessità di questo doppio movimento, in avanti e indietro, è indice della porta-

ta etica del problema del concetto in Hegel: la necessità per il concetto di farsi effettuale nel mondo risponde all'esigenza etica di farsi carico del proprio tempo. L'universale che non passa per la sua esteriorizzazione è semplicemente astratto e ineffettuale. Sono note, a questo proposito, le critiche hegeliane alla legge morale kantiana e all'astrazione alienante in cui si trova irretita la figura dell'anima bella all'interno della *Fenomenologia*; figura che sta a indicare quella specifica postura nei confronti del mondo entro la quale il soggetto sfugge alla sua alienazione ossia al suo divenire effettuale e, a causa di questo rifiuto, è condotto a un vero e proprio «delirio della presunzione», insomma, cade nella follia<sup>12</sup>.

Al fine di meglio specificare il rapporto tra *Zeitlosigkeit* e *Zeitlichkeit* è necessario fare riferimento alla parte della Logica dedicata alla *Dottrina dell'Essenza*, dove, appunto, viene esposta la loro dialettica. L'essenza viene qui presentata come l'essere passato, ma l'essere passato senza tempo (*zeitlos*)<sup>13</sup>: l'essenza è il già accaduto che non passa. Se nella serialità orizzontale il precedente svanisce là dove sorge il successivo, l'essenza apre a una dimensione di permanenza come il passato che non passa. Essa è infatti ciò da cui l'essere immediato, l'ente che incontriamo nell'esperienza sensibile, è venuto fuori. In questo senso, la sezione della Logica dedicata all'Essenza è, di fatto, una distruzione dell'ontologia del presente, una serrata critica alla presunta autosussistenza dell'immediato.

12. A questo proposito, si vedano rispettivamente i capitoli della *Fenomenologia* dedicati alla legge del cuore e all'anima bella; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, pp. 306-315; vol. II, pp. 162-196.

13. «[...] il sapere, muovendo dall'immediato essere, s'interna, trova per via di questa mediazione l'essenza. – La lingua tedesca ha conservato l'essenza (*Wesen*) nel tempo passato (*gewesen*) del verbo essere (*Sein*); perocché l'essenza è l'essere che è passato, ma passato senza tempo» (G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., p. 433).

L'essere immediato si mostra di fatti come un essere posto da parte dell'essenza, come il risultato del movimento negativo. L'immediatezza è già da sempre mediazione, unità di essere e pensiero, soggetto e oggetto. Ma questo è vero soltanto poi, ossia l'essenza si mostra come ciò che stava prima dell'essere solo a partire dal movimento del sapere. Per questo, l'essenza, come fondamento e passato dell'essere, è ciò che non poteva mostrarsi all'inizio. L'essenza è così il futuro dell'essere, il risultato del suo sviluppo logico. Il rapporto tra piano temporale e l'eternità del concetto è dunque da intendersi secondo un doppio movimento: interiorizzazione, retrocedere dell'essere al fondamento, dal presente al passato; exteriorizzazione, concretizzarsi del fondamento per mezzo dell'esposizione nella temporalità storica, dal passato al presente. Come doppio movimento di internamento e fuoriuscita, il tempo si mostra come circolarità dialettica.

Se il passato è l'essenza come fondamento dell'essere e il futuro il mostramento dell'essenza entro il sapere speculativo, il presente si mostra come l'esteriorizzazione immediata e, dunque, non saputa o, anche, astratta, del concetto. Dal momento che il reale è da intendersi in Hegel come identità di essere e sapere e il sapere implica sempre un certo tempo per svolgersi, risulta che il reale è tale solo alla fine. Il reale è tale solo entro l'esposizione logica del sapere speculativo: solo il Sapere Assoluto come espressione del movimento concettuale è autentica concretezza, effettualità. Ciò significa che il piano dell'essere immediato, il susseguirsi empirico degli eventi, si caratterizza per il fatto di essere non-ancora-sapere. Vi è dunque propriamente una sola struttura temporale, quella invertita, la circolarità concettuale. Ma, questa si può, o meglio, si deve presentare *prima* nella forma del non-sapere, dell'immediatezza priva di ragioni, e solo *poi* nella forma del sapere sé. In questo senso, la temporalità naturale e orizzontale altro non è che oblio del fondamento, un pensiero che non sa se stesso.

Così il carattere invertito della temporalità è immanente alla temporalità stessa. Ossia, la circolarità concettuale altro non è che l'autofondarsi negativo di quella temporalità dove il primo è svelato solo poi, dal momento che il primo altro non è che la sua auto-negazione, il suo movimento di inversione, il suo proprio capovolgimento, negazione di una negazione. Ogni accadere è un accadere dell'assoluto (unità di essere e senso). Ma, nell'immediato, il carattere assoluto dell'accadere è ciò che non si mostra. Per questo, l'immediato è sempre astratto e mai concreto. E se il concetto come movimento dell'assoluto è ciò che non si mostra è perché l'assoluto, proprio in quanto è *Sapere Assoluto*, sapere che sa se stesso, non è sostanza, ma movimento, ossia implica un passaggio dal non-sapere al sapere. Il sapere è sempre una certa transizione, spostamento: l'assoluto non si dà, non accade nel presente puntiforme, si spiega. Esso non è altro che la continua mancata soddisfazione rispetto alla presenza immediata. In virtù di questa particolare forma di immanenza dell'assoluto in ogni particolarità – l'assoluto è, allo stesso tempo, ciò che sempre accade ma nella forma della mancanza, della mancata soddisfazione, della necessità dello sviluppo – ogni esistente è di più rispetto alla sua momentanea determinatezza. Questa struttura della mediazione come sottolinea giustamente Rametta in *Il problema dell'esposizione speculativa in Hegel*, implica che

persino l'ora dell'*Ewigkeit* speculativa viene a mancare a se stesso, trascinato per così dire in un vortice che lo risucchia nel passato, e sempre di nuovo lo disloca dal piano della presenza che pure in esso dovrebbe compiutamente realizzarsi – da tutto ciò risorge il movimento, riemerge il flusso di una temporalità, che benché non abbia più nulla a che fare con la cronologia della rappresentazione o della visione "ordinaria" pure ripristina la processualità di uno svolgersi diveniente entro il concetto stesso dell'eternità. Per generare se stessa, quest'ultima deve continuamente riprodurre la dialettica delle dimensioni [temporali], da cui proviene. La realizzazione

del tempo nell'eternità origina sempre di nuovo il movimento che la produce, che ricostituisce simultaneamente il momento del suo inizio. Ecco perché in Hegel l'eternità non si contrappone al tempo.<sup>14</sup>

L'eternità costituisce il fondamento della temporalità, la forza motrice del tempo; e questo in ragione del fatto che l'eternità non è data nell'immediato, essa è piuttosto ciò che nel presente storico non appare, ciò che per mostrarsi necessita del lavoro del pensiero. E così, «proprio in quanto l'eternità si trova inscritta entro il circuito dell'esposizione, essa cessa di designare uno stato sussistente, cessa di indicare l'immutabilità e l'immobilità»<sup>15</sup>.

In conclusione, la dialettica tra tempo e intemporale, in una lettura che mostri il carattere decentrante del movimento del sapere verso il passato e, simultaneamente, verso il futuro in quanto produzione, consente di evitare di intendere il problema del progresso in Hegel in termini meramente lineari e, insieme, consente di non ridurre la questione del Sapere Assoluto a una presunta fine della storia<sup>16</sup> o al raggiungimento di una definitiva quiete e soddisfazione. La stretta correlazione tra piano etico e storicità nella logica hegeliana non solo sta a indicare la necessità di una rimessa in movimento del piano statico degli ornamenti per mezzo di un'interrogazione retroflessa che interroghi il processo storico di produzione del reale; non solo, indicando la filosofia come risposta al bisogno di unificazione, consente, a chi voglia, di tentare l'applicazione della dialettica alle scissioni che caratterizzano la contemporaneità; ma – più radicalmente – situando il problema dell'unifi-

14. G. Rametta, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Insichibboleth Edizioni, Roma 2020, pp. 129-130.

15. Ivi, p. 146.

16. Cfr. J. Hyppolite, *Ruse de la raison et histoire chez Hegel*, cit.

cazione e il campo dell'etica entro il piano dell'Autocoscienza Universale pone alla contemporaneità una domanda circa le conseguenze di una impostazione che, a partire dai bisogni concreti degli uomini, dal desiderio umano nella sua particolarità, si risolve nel sapere.

Sempre e di nuovo l'accadere del tempo è l'accadere innanzitutto di un immediato che non mostra le sue ragioni; è l'accadere del sonno della coscienza, il darsi della sua alienazione e il suo viversi nella scissione. Tale accadere è dunque sempre insieme il risorgere del bisogno della filosofia come bisogno di risoluzione della scissione, di uscita dall'oblio. Bisogno che sorge per la coscienza innanzitutto come bisogno di affermare se stessa, di rendersi effettuale nel mondo, di potersi cogliere nell'alterità. Dal momento che la coscienza, nella sua immediatezza, altro non è che oblio del movimento negativo dell'Autocoscienza Universale, essa, proprio perché astratta, collocata in un'originaria, nel senso di strutturale, mancanza di conoscenza, si troverà sospinta dalla forza motrice dell'inquietudine del negativo a operare nel reale secondo il potere della negazione, potere dell'universale che, negando il particolare, allo stesso tempo, lo svela come un essere già da sempre posto da parte del movimento negativo dell'universale. Così mossa nel suo operare, però, se si arresterà alla staticità delle distinzioni intellettuali, se indietreggerà di fronte alla necessità della sua alienazione, se misconoscerà la mediazione che denuncia la sua impossibilità di sussistere da sé sola, non solo permarrà in un radicale misconoscimento di se stessa<sup>17</sup>, ma questo misconoscimento le imporrà condizioni concrete di vita caratterizzate da una insolubile lacerazione, da una vuota ripetizione. Poiché, «l'uomo che non ha imparato a pensare,

17. A questo proposito si rimanda a J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, tr. it. di G.A. De Toni, intr. di V. Cicerò, Bompiani, Milano 2005, in part. p. 464.

che non esce dalle brevi, solite connessioni delle rappresentazioni, cade in ciò che è l'eterno ieri. Egli ripete quello che altri hanno ripetuto, egli segue passivamente una frase»<sup>18</sup>. Si ripresenta così la stretta connessione tra temporalità, sapere e piano etico. L'Autocoscienza Universale, come risulta evidente a partire dalla *Fenomenologia* hegeliana, non costituisce il punto di inizio del viaggio verso il Sapere Assoluto, ma, piuttosto, il punto di arrivo come dispiegamento di ciò che fin dall'inizio operava nell'oblio. Essa non è data all'inizio se non come ciò che manca. Ma affermare che è data come ciò che manca significa che in qualche modo essa è presente o, meglio, immanente, anche solo nel senso di una mancanza, di un bisogno, di un desiderio che preme verso la sua soddisfazione. Il non-sapere-sé della coscienza altro non è che il desiderio come traccia dell'operare negativo del Sapere Assoluto. Citando Ernst Bloch, il lungo calvario della coscienza può essere tradotto in questa espressione: «Io sono. Ma non mi possiedo. Per questo innanzitutto diveniamo»<sup>19</sup>. Frase particolarmente felice perché permette di comprendere il primo tempo dell'individualità immediata ancora astratta e priva di ragioni – l'«io sono» – ; il secondo tempo come tempo della mancanza, ossia il desiderio di sapersi come desiderio di possedersi, secondo tempo che denuncia l'astrazione e, dunque, l'insoddisfazione del primo tempo – il «ma non mi possiedo» –; infine, il carattere universale del sapere come superamento dell'individualità e dell'immediatezza astratta – il «diveniamo» – al plurale. Se, dunque, la coscienza particolare vuole riappropriarsi del proprio io per mezzo del sapere, ciò che alla fine avrà tra le mani sarà un plurale. Dove, evidentemente, il passaggio del verbo

18. E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, tr. it. di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1962, p. 13.

19. E. Bloch, *Tracce*, tr. it., a cura di L. Boella, Coliseum, Milano 1989, p. LXXVII.

dal singolare al plurale può essere compreso solo là dove si riconosca in questo passaggio l'operare negativo dell'universale. Il sapere entro il quale la coscienza ricercava l'unità tra certezza e verità della sua esistenza non sarà allora una demistificazione del suo originario desiderio di possedersi per mezzo del sapere, o anche, del possedersi in quanto soggetto che sa? La *Fenomenologia* di Hegel inizia con una coscienza infelice – insoddisfatta – che vuole affermare nel mondo la certezza della sua esistenza e si conclude con un'Autocoscienza Universale, con il felice discorso dell'Essere, discorso che mostra alla coscienza che ciò che in realtà spingeva in avanti il suo movimento non era ciò che essa credeva. La coscienza non sapeva il suo desiderio, nel senso che non conosceva la causa del suo desiderare. Perché quella certezza di sé che voleva ritrovare nel mondo non poteva essere la certezza e la verità della sua singolare esistenza, ma la negazione di ogni particolarità determinata come ciò che nell'esistente umano costituisce il momento dell'universale, l'inquietudine dello Spirito. Per questo, il suo desiderio la porta in inganno. Ciò che credeva di desiderare trova in realtà soddisfazione, sempre che la possa trovare, in un sapere che nega la legittimità, la verità, dell'intendimento iniziale che la coscienza aveva del suo desiderio. La liberazione del pensiero ha così il senso della liberazione innanzitutto dalla nostra presunta possibilità di padroneggiamento di quest'ultimo. Il desiderio di possedersi è traccia di un radicale spossessamento, dal momento che la coscienza come desiderante<sup>20</sup> non avrebbe altro luogo di insorgenza se non appunto il sapere come movimento negativo

20. Sul problema della coscienza come desiderio si veda J. Hyppolite, *Genesi e struttura*, cit.; A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello Spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études raccolte e pubblicate da Raymond Queneau*, tr. it., a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996; J. Butler, *Soggetti di desiderio*, tr. it. di G. Giuliani, Laterza, Roma-Bari 2009.

dell'universale. Il punto, allora, pare quello di domandarsi a quale pensiero si sta prestando servizio, per quale sapere siamo messi all'opera. E, infondo, è proprio questa l'operazione che la logica speculativa rende possibile: una interrogazione sul sapere di modo che il suo operare invisibile e silenzioso si possa mostrare.