

## Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo\*

Félix Duque

In un mondo come quello contemporaneo, in cui, almeno nella sfera sociale, la “verità” su qualsivoglia argomento è sancita dalle percentuali rilevate nei “sondaggi d’opinione”, in un mondo in cui ci si preoccupa molto di sapere se i risultati elettorali, in cui si esprime il popolo cosiddetto sovrano, siano in linea con quanto previamente pronosticato dai sondaggi elettorali, in un mondo che premia i programmi televisivi, che dovrebbero educare il pubblico, in base all’audience fornita dal pubblico stesso, ebbene in un mondo siffatto un’opera come la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel può trovare poco favore tra il pubblico (pubblico, appunto). Il fatto è che, proprio in un’epoca in cui la globalizzazione economica e il *soft power* della cultura americana, diffusi e mimetizzati fino alla noia, *urbi et orbi*, hanno fatto dell’individuo – cioè di ciascuno di noi – una sorta di trasduttore che archivia, registra e ritrasmette i dati ricevuti, addobbandoli con incipit stentorei del tipo «Io sostengo che...», «Io affermo con forza...», «La verità è che...», e via dicendo, or bene proprio in questo momento, i portavoce del potere mediatico si sono messi d’impegno per trasformare l’Individuo, *naturalmente* libero e padrone di sé, *naturalmente* autonomo e razionale (si legga: egoista e calcolatore) nel vertice più elevato, nel fine ultimo e nel fiore all’occhiello della cosiddetta democrazia liberale, che regna sovrana in quello che un tempo veniva chiamato Baluardo dell’Occidente, poi punta di diamante del Mondo Libero, del Primo Mondo, e adesso Unione Europea.

Quanto più l’individuo – cioè tutti e ciascuno di noi – si trasforma in una specie di clone, un “Mr. Smith”, come in Matrix, tanto più si cerca di lusingarlo dicendogli, dicendoci, che siamo unici e irripetibili, e che la nostra vita (finanche in embrione!), la vita di questo balbettante *ego homuncio*, è sacra, è il vertice supremo dell’esistenza. E così,

\* Traduzione di Ernesto Forcellino da Félix Duque, *Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo*, in «Eikasía. Revista de Filosofía», III, 2007 (<http://www.revistadefilosofia.com>).

ciascuno di noi va per il mondo pavoneggiandosi, stirnerianamente atteggiato, credendosi Unico e padrone di sé. Qualcosa come il commovente Buzzy Lightyear di *Toy Story* prima che entri nel negozio di giocattoli e si veda replicato *to the infinity and beyond* in pile di scatole ben chiuse, ordinate, pronte all'uso.

Di fronte a tanta fantasmagoria, che cosa può fare il pensiero filosofico in generale e la *Fenomenologia dello spirito* in particolare? La prima, e più immediata, risposta è decisamente scoraggiante: non può far nulla, il deserto cresce – come diceva quel tale –, e il nichilismo buddista si sposa bene con la società dello spettacolo, fino a pervenire alla fine della storia: un sogno (o un torpore) da cui si esce solo a malincuore grazie alle pesanti e tenaci zanzare venute dall'Oriente, quelle sì veramente “infedeli”, perché non credono nell'unica verità autentica a noi rimasta: il regno interminabile degli individui consumatori.

Ma è sufficiente rifletterci solo un po' per rendersi conto che tale affermazione presuppone una elitaria fuga in avanti, che ripete – certamente su un altro piano – il medesimo che i “formatori” dell'opinione pubblica vogliono farci credere: e cioè che l'opinione di ciascuno, se non vera (ma «cos'è la Verità?» ci si chiede oggi, imitando quel console romano confinato in un paese di pazzi), è comunque rispettabile e preziosa proprio in quanto unica e irripetibile, senza pensare che, in tal modo, quei portavoce (loro stessi élite, loro malgrado) la condannano, con la loro *tolleranza*, all'incomunicabilità e alla vacuità. Infatti, l'opinione di un individuo, ove fosse davvero individuale, sarebbe tanto ineffabile quanto l'individuo stesso; e ove, invece, fosse sommabile, in quanto identica a quella degli altri, cesserebbe di essere individuale per diventare una mera addizione alla percentuale di un'infima parte dell'“opinione pubblica” ossia, in questo caso: quella di coloro che criticano l'opinione pubblica e la rinnegano, credendosi superiori.

Da parte loro, questa élite di fini spregiatori, i fustigatori del nichilismo, osservano stupefatti siffatta *reductio ad absurdum* secondo la quale loro, nientemeno che loro, non sono che una parte qualunque – e per di più un'infima parte – di quel mostro ben pasciuto chiamato “opinione pubblica”. Oppure, quando il Potere lascia magnanimamente a qualcuno del gruppo un piccolo spazio nell'area delle informazioni o delle notizie (vada pure: nella così (mal) detta area della formazione), può approfittare di tale megafono per trasmettere con belle parole ciò che secondo lui – e i suoi padroni – affermerebbe l'opinione pubblica oppure, al contrario, approfittano del pulpito laico per chia-

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

rire altezzosamente che né lui né quelli come lui hanno nulla a che fare con quell'opinione pubblica che egli stesso – *sans le savoir*, come il borghese gentiluomo – sta di fatto contribuendo a formare, sia in positivo (vale a dire, guadagnando adepti, convertiti che si atteggiano a fini ed eleganti, ai quali concedere prebende pubblicitarie e giornalistiche in cambio di obbedienza e consenso), sia in negativo (ossia, rafforzando nel resto dell'opinione pubblica – la maggioranza – il generale sentimento di indignazione verso i cosiddetti “famosi” che per loro non sono nulla, ma che, ciononostante, devono essere osservati, esaminati e giudicati dalla “gente”, affinché questi vettori di “sano buon senso” diventino consapevoli che, in effetti, sono “comuni”, e che quindi la propria opinione, pur rimanendo in ogni caso inalienabilmente propria, è condivisa da tutti gli altri). Ne consegue che, per gli squisiti intellettuali, c'è da un lato la dozzinalità, la Massa, che dicono di servire o che denigrano: loro, che sono realmente Individui e rappresentano quel poco di decente che resta, costituendo così complessivamente una coscienza che ora riflette, ora critica e giudica severamente quella massa i cui identici componenti si limitano a fare, ciascuno, quello che fanno tutti gli altri, anche se nessuno lo capisce.

Mentre, d'altra parte, il comune mortale pensa che loro sì che sono individui, anzi, che sono loro quelli che formano, tra tutti, un unico e immarcescibile Individuo, ridondantemente chiamato “opinione pubblica”; un'opinione che consiste nell'opporli alle ingiurie di quegli eleganti fannulloni (cosa vuoi che ne sappiano loro?). Un'opinione che, in questo modo negativo, costituisce un Individuo collettivo e molto attivo: senza voce mediatica, verticale, sono voce della Strada, orizzontale, e trasmessa “di bocca in bocca”: una bocca che, a sua volta, si sente autorizzata a esprimere un severo giudizio negativo contro quegli intellettuali, contro quei fannulloni eleganti che, o si limitano a dire quello che loro invece fanno, o – quel che è peggio – non fanno altro che parlare, ma senza fare null'altro se non negare il valore e il significato dell'agire dei “molti”, cioè della gente comune. Entrambi i gruppi, come si è visto, si necessitano a vicenda per corroborare il loro status reciprocamente negativo, anzi ciascun gruppo è la negazione dell'altro, *la negazione della negazione*. Il primo gruppo, quello minoritario degli intellettuali “di grido”, si esprime solo negativamente (“Vedete come si comporta la massa? È il regno del nichilismo”), sicché parla (giudica) ma non agisce (non si sporca le mani, perché ha il terrore di mescolarsi con quel nichilismo di bassa lega, e se dipendesse da

lui manco scriverebbe, sarebbe un perfetto parlatore agrafico). Il secondo gruppo, quello degli “uomini della strada”, agisce (lavora) per il proprio interesse personale (l’individuo fa così, no?), senza rendersi conto che, così facendo, finisce per contribuire alla persistenza del Sistema, trasformandosi in un Signor Nessuno, mera gruccia del “si dice”, “si racconta” e amenità del genere. Agisce, infatti, ma non parla all’altro gruppo. Non ne ha bisogno, pensa, perché ciascuno degli uomini della strada («il loro nome è legione») ripete come un sol uomo il medesimo slogan, ovvero: noi lavoriamo e gli altri sanno solo criticare. Ma i più irrequieti tra loro si precipitano a vedere o a leggere tali critiche per rafforzare le loro ragioni di disprezzo verso le élites.

Bene, riepiloghiamo: da un lato, ci sono i fini e gli eleganti, i quali affermano di essere individui e giudicano gli altri come mera massa dozzinale, che produce e consuma; dall’altro lato, ci sono quelli che lavorano, si sforzano di essere individui, e giudicano quelli dell’altro gruppo come elegantoni buoni a nulla. Dopo tale riepilogo, dovrebbe essere chiaro che, a quanto pare, tutti vogliono essere Individuo, ma che *di fatto* nessuno lo è. E d’altra parte, dovrebbe anche esser chiaro che, ridendo e scherzando, ho in qualche modo già implicitamente risposto alla domanda su che cosa possono fare al riguardo la filosofia in generale e la *Fenomenologia dello spirito* in particolare. Quel che essa, la filosofia, può e deve fare (e lo fa da sempre) è rifiutare con precise *argomentazioni* tutta questa fantasmagoria fantasmatica intorno all’esistenza e all’esaltazione dell’individuo. E quel che essa, la *Fenomenologia*, ha appena fatto utilizzandomi come *medium* (o più modestamente: quel che io ho appena fatto attualizzando una lettura della *Fenomenologia*) è presentare quella lotta tra coscienze in lotta come l’inizio dell’ultima figura dello Spirito: quella che, partendo dal confronto tra l’“anima bella” – che afferma di ospitare nel proprio petto la verità e nient’altro che la verità, e proprio per questo non deve agire nel mondo, bensì criticarne le malefatte – e la “coscienza vile” – la quale afferma che, senza il suo lavoro, quell’anima bella critica non avrebbe già cessato di esistere, per cui, con buona ragione, la giudica come una coscienza non solo oziosa, ma altresì ipocrita, poiché letteralmente (nei due sensi del termine) si nutre di ciò che critica.

Che cosa fa la filosofia, e in particolare la filosofia di Hegel? Significativamente, non interviene nella contesa. Si limita a esperire una *pura contemplazione* di due modi umani di essere fanno di sé stessi prendendo *coscienza* di ciò che dicono e fanno, finché, rendendosi conto

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

della specularità della contrapposizione (o, il che è lo stesso, dell'identità fondamentale del loro antagonismo) non si riconoscono come costituenti, nella e per la loro inversione chiasmatica, di un'unica coscienza. Ora, la coscienza che sa di sé, è ovviamente *un'autocoscienza*. E può constatare che il contenuto di quella coscienza *immanentemente* contemplata, vale a dire il *lavoro* della gente è, in negativo, il medesimo della forma di quella coscienza, cioè: il *linguaggio critico* degli intellettuali è ciò che Hegel – sulla scia di Schelling – chiama *Selbst*, il *Sé-stesso*, ossia l'identificazione *soggettiva* di autocoscienza e coscienza (quella coscienza che ha smesso di essere duale, in guerra con sé stessa). A proposito, il lato dell'autocoscienza non è altro che il risultato del *perdono reciproco* per compenetrazione dell'anima bella – il linguaggio critico, utilizzato da un individuo illustre che si reputa rappresentare un'Umanità universale, collettiva (*Allgemeinheit*) – e della coscienza che opera, agisce – l'attività egoistica, individuale, che si vuole rappresentante di una Umanità intesa come somma totale di individui, distributiva (*Allheit*).

Anzitutto, però, dovremmo chiederci che cosa intendiamo quando diciamo "individuo". Al riguardo, potremmo ricordare, in maniera un po' pedante, che la sua origine va ricercata nel *tode ti* aristotelico, che definisce come "questo" e "sostanza prima" l'ineffabile soggetto ultimo di ogni predicazione, la quale, a sua volta, in quanto "sostanza seconda" sarebbe un *poiòn ti*: "una certa cosa" (cfr. *Categorie* 5; 3,10-23). Quanto poco convincente risulti essere una tale definizione è dimostrato precisamente dal fatto che, a meno di non osservare al riguardo un silenzio totale, dovremmo confessare – come fa implicitamente lo stesso Aristotele – che detto "individuo" è un esempio o istanza di una determinata classe (l'elemento di un insieme, in termini più attuali), e pertanto non è un individuo, bensì propriamente qualcosa di "segnato", anche se al momento non sappiamo esattamente quale sia il suo segno distintivo, il suo "esser-tale".

Ebbene, come è noto, la *Fenomenologia* inizia il cammino di esperienza della coscienza proprio dalla *certezza sensibile*, la quale afferma in effetti che qualunque cosa esista è un "questo", vale a dire qualcosa di *immediato, direttamente presente, esistente in sé e per sé*. Ma, come abbiamo già accennato, questo presunto immediato può essere *menzionato* unicamente (se vogliamo coglierlo nella sua originaria nudità) come un oggetto o una cosa assolutamente indeterminata, ossia come qualcosa che non è *propriamente* una tal cosa, o talaltra, ma che po-

trebbe ben esserlo, non appena proviamo a esser più precisi, cioè non appena parliamo e diciamo di *che* si tratti. È la ragione per cui Hegel afferma che, se il sensibile è “questo”, allora non è un *questo concreto* (cioè già affetto, segnato da una qualità o determinazione), bensì *das allgemeine Diese*, “l’universale questo”; oppure, ma è la stessa cosa: “è: cioè *l’essere in generale*”. Sicché, la cosa individuale, così come il suo essere *qui e ora* (di nuovo, dettagli liminali, indeterminati, cioè determinazioni indeterminate) è sfuggito alla nostra *menzione* (*Meynung*: «opinione, credenza soggettiva») proprio nel momento stesso in cui abbiamo *enunciato* (negativamente) di *che* si trattava, ovvero: di un niente che può esser tutto, di qualcosa che può essere qualsiasi cosa. Quell’elevazione non è certamente dovuta al *tode ti* stesso (con buona pace di Aristotele), ma proprio alla sua negazione astratta, che implica la sua estensione a *qualsiasi cosa determinabile*.

Quindi abbiamo cercato di nominare, di menzionare l’individuo e abbiamo invece *detto* l’universale (assolutamente astratto, peraltro). Nel linguaggio, quindi, si produce una *frattura* primeva, irrimediabile e inconciliabile, tra la “x” della predicazione possibile e la “F” della funzione predicativa. Sottolinea infatti Hegel: «Ma, come si vede, il più verace è il linguaggio (più verace, s’intende, del “questo” sensibile, F.D.): in esso noi confutiamo immediatamente perfino la nostra opinione [...] così è escluso che si possa dire quell’essere sensibile che noi opiniamo»<sup>1</sup>. Peraltro, quel “noi” (*Wir*) che vede (o vediamo) ciò che *accade* alla certezza sensibile costituisce il lato *riflessivo* del processo fenomenologico: l’autocoscienza che si limita a esaminare i disperati tentativi della coscienza di essere – almeno essa – un *individuo*, perfettamente adeguato alla sua figura, cioè alla sua determinazione o allo specifico “esser tale” (*poión ti*). Per cominciare, quando la coscienza sensibile è messa alle strette tra ciò che essa *vorrebbe dire* e non può far altro che *opinare/menzionare* e ciò che effettivamente *dice* o *enuncia*, diviene consapevole, riflette sul fatto che di fronte alla vacuità del *questo*, del *qui e dell’ora*, astratti, distanti da ogni possibilità di enunciazione, resta ancora il fatto indubitabile (cartesiano, se vogliamo) che in ogni caso si trattava “della nostra opinione” (*unsere Meynung*): l’unica cosa che resta. Dunque non si trattava di un oggetto qualsiasi, ma di *questo* oggetto, che è tale proprio e soltanto perché *io* lo nomino, lo menziono

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*), in *Gesammelte Werke* [= G.W.], 9, Meiner, Hamburg 1980, p. 65; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, I, p. 84.

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

(*meynt*) qui e ora. Gli è che, sebbene etimologicamente ciò non sia vero, sembra che la parola stessa - se detta in tedesco, ovviamente - alluda all'"io" individuale (*eine Meinung ist mein*, si dice).

Quindi questo mio inalienabile "io" sarebbe il vero individuo, e non le cose, presuntamente separate, ma in verità sempre mediate, linguisticamente correlate. Hegel, infatti, definisce l'opinione come «una soggettiva, arbitraria (*subjective, beliebige*) maniera di immaginare e pensare propria dell'individuo»<sup>2</sup>. Con questo, con l'individuo (o meglio, con un insieme indeterminato, con una *somma* di individui) noi ci eravamo misurati all'inizio del saggio: dunque siamo a casa, no? No, non lo siamo. L'illusione di poter essere veramente *individui*, vale a dire "questo" concreto, immediato, e al tempo stesso un esemplare o istanza di qualsiasi predicazione (e, pertanto, qualcosa di astratto), si rivela immediatamente alla coscienza come qualcosa di assolutamente inconsistente. Naturalmente, quando dico "io", quando lo "menziono" così, *presuppongo* che si tratti di qualcosa di *singolare*, inalienabile e personale come la mia stessa identità (cosa smentita con uguale immediatezza dal *documento di identità*, con il numero che ci è stato assegnato, in quanto appartenente alla specie "cittadino spagnolo", genere "cittadino europeo"). Lo presuppongo, ma *non* lo dico, perché quel che dico è che "io" (un *pro-nome* personale: un'introduzione alla persona, se vogliamo) vede questo o quello, mentre qualsiasi altro "io" vede qualcos'altro (si noti che qui Hegel elimina fin da subito qualsiasi tentazione solipsistica, dal momento che già si sta muovendo - *ça va sans dire* - sul piano del linguaggio e non su quello dei sensi). Di conseguenza quel che in nessun modo scompare non è il mio io singolare, individuale, bensì *qualsiasi io*, ossia, come prima, l'*universale*: «certo io intendo dire un *Io* *singolo*, ma quanto poco io posso dire ciò che intendo per ora e per qui, altrettanto poco posso dire ciò che intendo per Io»<sup>3</sup>. Quindi anche qui *noi* vediamo come ciò che è menzionato come singolare, sia inevitabilmente detto come universale: «il contrario di ciò che quella asserzione assicura essere esperienza universale»<sup>4</sup>. Il fatto è che "questo", il *presunto* individuo, «è *inattuabile* al linguaggio che appartiene alla coscienza, a ciò che è in sé universale»<sup>5</sup>. Che cosa

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in G.W., 12-14; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, II, Roma-Bari 1988, p. 655.

<sup>3</sup> G.W.F. Hegel, *Phä.*, p. 66; trad. it., p. 86.

<sup>4</sup> Ivi, p. 69; trad. it., p. 90.

<sup>5</sup> Ivi, p. 70; trad. it., p. 91.

resta allora, dopo una così dolorosa esperienza? Resta la coscienza stessa, cioè non qualcosa di individuale, ma il riferimento a una "x" che non dice *nulla* a una funzione o qualificazione che, per contro, dice *troppo*, dal momento che non si è ancora concretizzata, non inerisce ancora a un soggetto, contrassegnandolo. Sta in ciò la scommessa idealista hegeliana, lo squilibrio a favore della *coscienza dell'oggetto*, della coscienza *intenzionale*, a scapito *dell'oggetto* o del *fatto* di coscienza. Come se dicessimo: nonostante il suo carattere ancora manchevole e impreciso, l'"io" cartesiano (il soggetto che menziona e parla) è il protagonista del processo, non il *tode ti* aristotelico (il soggetto menzionato e di cui si dice qualcosa). E quel processo, quella serie di esperienze, avrà come obiettivo il fatto che questo "io" (l'unica cosa che menziona e viene menzionata, che dice ed è ridetto) *sappia ciò che egli stesso dice e ciò che in generale si dice*. Tale è, del resto, il significato ultimo della *Fenomenologia*, ovvero: pervenire al *sapere* di ogni opinione e di ogni affermazione<sup>6</sup>.

Alla fine del cammino dell'esperienza della coscienza, ossia alla fine del capitolo VI, dedicato allo Spirito, quella coscienza *saprà finalmente ciò che si dice*: saprà ciò che essa stessa è andata dicendo in lungo e in largo nella *Fenomenologia*. Perché ha già "riflettuto" su ciò che fa e dice: è diventata autocoscienza, e sa quel che il suo altro lato, cioè la coscienza del *presunto* individuo, dell'"io", è andata sperimentando *senza sapere* con certezza quanto *esso supponeva che gli stesse accadendo*; fino ad ora, fino alla fine del viaggio dello Spirito. Quel viaggio in cui, secondo le parole di Hegel: «ciascun "io" per sé, assume se stesso in se stesso proprio attraverso la contraddizione della sua universalità pura, che, allo stesso tempo, resiste ancora alla sua uguaglianza con l'altro e se ne separa. Con questa esteriorizzazione (vale a dire: che ogni coscienza esiste in e come la negazione dell'altra), questa conoscenza dispiegata nella sua *esistenza* (*Daseyn*: "esserci") ritorna all'unità del Sé-stesso». E questo Sé, costituitosi, come rilevato, median-

<sup>6</sup> Cfr. *Phä.*, p. 298. Schierandosi per un momento dalla parte della fede, che difende dalle accuse della critica illuminista contro la religione, Hegel afferma che: «la fede vive [questa critica] come un discorso che *non sa quel che dice* e non fa comprendere la cosa» (corsivo mio). Più precisamente, ed evidenziando i tre termini in questione (sapere, dire e opinare o supporre), Hegel fa notare, nella sua recensione del 1828 agli scritti di Solger: «Sapere quel che si dice (*Wissen, was man sagt*) è molto meno frequente di quanto si supponga (*als man meint*), di conseguenza credere che non sapere ciò che si dice sia la scusa meno perdonabile è la più grave ingiustizia» (*Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Frommann, Stuttgart 1958, 20, pp. 177 s.).



\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

te l'identificazione finale dell'autocoscienza – il “noi” filosofico – e della coscienza ordinaria (sdoppiata nei due “io”: il giudice ozioso – e, per questo, ipocrita – e il lavoratore alienato – e quindi vile –), è, continua Hegel: «l'io *effettuale*, l'universale saper *se stesso* nel suo *assoluto contrario*». Come è noto, ma forse proprio per questo poco conosciuto, il filosofo chiama questo “io” effettivo: «Il *sì* della conciliazione, in cui i due io dimettono il loro opposto *esserci* (*Daseyn*), è l'*esserci* dell'*io* esteso fino alla dualità che quivi (in questo esserci/esistenza) resta uguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso – è il Dio che appare in mezzo a loro, che si sanno come il puro sapere»<sup>7</sup>.

Ma ecco che, giunti a questo punto, a molti lettori di quanto sto faticosamente elaborando verrà in mente Orazio e il suo: *risum teneatis, amici?* C'è davvero qualcuno che crede oggi, in primo luogo, che le élite e le masse si siano riconciliate, riconoscendo di appartenere al Medesimo? E, in secondo luogo, che questo “*sì*” della riconciliazione sia niente meno che il Dio che si manifesta in mezzo – e come medium – «a loro, che si sanno come il puro sapere?» E, terzo, che il “noi” filosofico si riconosce (riconosce se stesso) come la verità e la risultante di entrambe le parti (e non più, come un tempo si immaginava), solo dell'elitario? e cioè come se il suo compito fosse quello di una *prassi teorica* o una *teoria della prassi* (un ossimoro in altri tempi molto in voga)? Chi mai potrebbe crederci oggi, dopo la caduta del cosiddetto “socialismo reale” e, di conseguenza, dell’“intellettuale organico”, al tempo stesso monaco e soldato, ossia intellettuale e operaio? A meno che non si voglia sostenere, con cupo sarcasmo, che, in effetti, tutto ciò che fu annunciato all'inizio di un bellicoso autunno del 1806 si è compiuto, ma in modo grottesco. Sicché dovremmo tornare all'inizio e accettare che l’“anima bella” si è trasformata in critico mediatico, sia in televisione sia in rete, attraverso giornali digitali o blog; che la “coscienza agente”, che lavora: la “brava gente della strada”, è l'unica che ormai offre materiale per la critica e che allo stesso tempo divora – con smancerie di compiaciuta indignazione – quella stessa critica, riconoscendovisi come in uno specchio colto; e, infine, che il “Dio” che si manifesta nel mezzo e come *medium* di critici e criticati, di “parlatori” e produttori-consumatori, di ipocriti e di mechini, è già *l'Impero* (l'impero dei mass media, dei medi, e il *medium*

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Phä.*, p. 362; trad. it., cit., pp. 195-196; trad. lievemente modificata).

in cui oggi gli imperi sorgono e tramontano). Allora, bisognerebbe riconoscere che noi tutti siamo già riconciliati col nostro destino. Tutti, compreso ovviamente il “Noi” filosofico, impegnato a non perdere le ultime briciole che gli restano in questa società informatizzata che, non a caso, si autodefinisce volentieri come la “Società della comunicazione”, e finanche – come ci insegna Hegel – la “Società del Sapere”. Ma essa *sa* che tale giustizia e tale punizione sono *immanenti*? *Sa* che non sarà un Dio a impartirle, bensì gli esseri stessi nel corso ordinato del tempo, in quanto società *umanistica*, società dell’uomo, o meglio, per dirla con Nietzsche, *dell’ultimo uomo*? In questa società, i cittadini-produttori-consumatori-(presuntamente)-individui, felicemente integrati attraverso la critica che li nega e in cui a loro volta si riconoscono negandola (come se si trattasse di una pozione lievemente venefica o di una piccola dose di droga stimolante), vedono quotidianamente confermata la loro convinzione secondo la quale «tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente, va da sé al manicomio». E questo dipende dal fatto che l’ultimo uomo si sente felicemente, intimamente hegeliano: «Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di scherno è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto – per non guastarsi la digestione»<sup>8</sup>.

Non è necessario insistere sul carattere ferocemente parodistico di questo brano; invertendo l’ordine, si rammenti il conflitto di prima, tra le successivamente riconciliate “anima bella” critica e “coscienza vile” lavoratrice e, in secondo luogo, si noti che il *sapere assoluto* in Hegel consiste proprio nell’identificazione del *Selbst* – del sé stesso come «scienza del sapere che si manifesta/appare», con la storia, interpretata a partire dalla religione, come una storia *sacra*, come il Calvario o la *Schädelstätte* dello Spirito. Un sapere assoluto che potrebbe ben esser visto come la perpetua “digestione” da parte dello spirito del lettore di questo tribolato “regno degli spiriti” raccolto nel “calice” della *Fenomenologia*, dal quale *anche* lui, eucaristicamente, beve<sup>9</sup>.

È meritata tale critica? E se è così, chi se la merita: Hegel, la nostra epoca, o quell’intellettuale miscredente, quel cinico “Noi” che, in modo umano, troppo umano, critica e se la ride dell’“ultimo uomo” nel

<sup>8</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, 4, Berlin 1988; p. 20; trad. it., *Così parlò Zarathustra*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1989, p. 12.

<sup>9</sup> Mi riferisco, ovviamente, alla celebre conclusione di *Phä.*, p. 434; trad. it., p. 305.

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

mentre riconosce in lui i propri stessi tratti? Sarebbe il colmo che *l'ego homuncio* autore di questo saggio si arrogasse il potere d'un giudice istruttore, dettando sentenze per gli uni e per gli altri. Onde evitare cotanta sfrontatezza dirò piuttosto che, invece di accingermi a un compito tanto improbo quanto insensato di individuare i "colpevoli" della dilagante deriva della Modernità, incentrata su di un Dio riconciliatore inteso come amorevole *atmosfera di pace sociale* in una comunità intessuta di religiosità cristiana (il *Gemeinde*), fino a una banale Globalizzazione incentrata sulla disastrosa costellazione "Dio-Media-Money", può bastare qui ricordare ciò che è già stato suggerito, e cioè che la filosofia in generale, e Hegel in particolare, si è sforzata strenuamente per/di "sgonfiare" l'individuo. Si noti al riguardo che *das Böse* proviene dalla stessa radice (idg. \**bhou-*) di *Bauch*, "ventre" e *Busen*, "petto, busto". L'individuo è malvagio *a radice* per il fatto stesso di crederci tale, cioè separato, distinto, unico; come se dovesse "gonfiare il petto" o magari il ventre per spacciare come tronfia indipendenza ciò che non è altro che fiato, flatulenza.

La condanna la si trova già all'alba della filosofia, là dove ancora si parla l'oscura lingua dei "maestri di verità" greci: «Da dove gli esseri hanno la loro origine (*génésis*), là è anche la loro dissoluzione (lett. la loro *decomposizione: phthorán*), secondo necessità; perché devono rendersi giustizia l'un l'altro e punirsi a vicenda per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo»<sup>10</sup>.

Oppure, se si vuole – e con questo ci avviciniamo alla fine della *Fenomenologia* –: "Dio" sarebbe quell'impersonale e necessario alternarsi di *generatione et corruptione*. Ma perché gli esseri dovrebbero soffrire? Quale sarebbe la loro "ingiustizia", se non proprio quella di crederci autonomi, separati gli uni dagli altri, *in-dividui*, come se nessuno avesse a che fare con gli altri, quando invece tutti scaturiscono *dall'apeiron*, dall'Infinito, e a esso devono ritornare? Non è evidente l'analogia tra quel reciproco impartire giustizia e punizione enunciato da Anassimandro il milesio e la *Schlachtbank* della storia mondiale, per Hegel un "mattatoio" che si riscatta solo – strana redenzione, peraltro – trascorrendo in *Schädelstätte*, in via crucis e calvario dello Spirito?

<sup>10</sup> Si tratta della celebre sentenza di Anassimandro (sua solo a partire da: «secondo necessità; *katà tó chreón*»), tradotta anche da Nietzsche nel suo manoscritto del 1873 su *La filosofia nell'epoca tragica dei greci*, come ci ricorda Heidegger nel suo saggio del 1946, *Il detto di Anassimandro* (in M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1989, pp. 299-348).

C'è bisogno di un'altra testimonianza decisiva, sempre risalente agli albori della filosofia? Così parlava Eraclito, che almeno in questo caso non merita il soprannome di "Oscuro": «Bisogna obbedire a ciò che è comune (*tò xynón*); tuttavia, pur essendo il *logos* in comune, i più vivono come se ciascuno avesse un proprio particolare intendimento (*idían phrónesin*)» (Diels-Kranz 22B2).

Molto più vicino a Hegel, Kant insisterà in tre modi (corrispondenti alle tre *Critiche*) per «sgonfiare qualsivoglia boria dell'individuo»: 1) Nella *Critica della ragione pura*, il soggetto empirico, individuale, rimane effettivamente *soggetto* (come fenomeno che è affetto da sé stesso nel senso interno) all'*Ich denke*, all'"Io penso" o soggetto trascendentale<sup>11</sup>, il quale, fuori dalla sua funzione unificatrice – analitica e sintetica – dei fenomeni e al tempo stesso di *appercezione* di quella stessa funzione in quanto *autocoscienza*, non ha altro contenuto che quello paradossale d'esser mera *forma*, puro veicolo logico (sebbene, senza di esso, nessun contenuto – empirico o trascendentale – ci sarebbe dato, né potremmo farci rappresentazione alcuna di cose o stati d'animo, finanche del mio stesso "io"). La determinazione di Kant a lasciare quel "soggetto" (nel senso di "substrato") completamente indeterminato, affrancandolo anche dall'"io", si apprezza, fra l'altro, in questo celebre passaggio: «Attraverso questo "io", o "egli", o "esso" (la cosa), che pensa, null'altro viene rappresentato che un soggetto trascendentale dei pensieri = *x*»<sup>12</sup>. 2) Nella seconda *Critica*, la definizione dell'imperativo categorico chiarisce che si tratta di ridurre i principi *soggettivi* di azione da parte dell'individuo a un *casus datae legis*, vale a dire: una sussunzione della *massima* particolare sotto la legge pratica universale. Ecco la nota formula: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale»<sup>13</sup>. Al riguardo, Kant non dice chi o cosa ordini qui di *agire* in questo modo. Naturalmente, non è l'individuo a formulare questo imperativo, ma la Legge, che, essendo *pratica*, ritor-

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg von R. Schmidt, Hamburg, Meiner, 1956 (= *KrV*), B 131s.: «L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; in caso diverso, si darebbe in me la rappresentazione di qualcosa che non potrebbe essere pensata; il che equivale a dire che la rappresentazione o sarebbe impossibile o, per me almeno, sarebbe nulla» (trad. it., I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1967, p. 162).

<sup>12</sup> Ivi, A 346 / B 404; trad. it. p. 334.

<sup>13</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (= *KpV*). Akademie Textausgabe, De Gruyter. Berlin 1970; V, p. 421 (trad. it., *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, rev. di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1982, p. 32).

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

na su sé stessa – autocoscienza morale o “voce della coscienza” – e, così, si riconosce nell'individuo e a sue spese. Da questa formulazione segue necessariamente che l'unico *sentimento* che può ricevere un valore strettamente morale sia quello del rispetto *verso la legge* medesima, che a sua volta implica una soggezione e persino un'umiliazione degli interessi particolari e anche delle pulsioni e passioni dell'individuo, tacciati di «patologico».

Come riconosce lo stesso Kant: «Dunque la legge morale umilia inevitabilmente ogni uomo, quando esso paragoni con tale legge la tendenza sensibile della sua natura»<sup>14</sup>. E 3) nella *Critica del giudizio*, poiché questa facoltà può congiungere gli ambiti della prima e della seconda *Critica* (natura e libertà, rispettivamente) solo in modo soggettivo, *riflettente*, è necessario postulare «un fondamento *dell'unità* tra il soprasensibile, che sta a fondamento della natura, e quello che il concetto della libertà contiene praticamente»<sup>15</sup>. È chiaro che Kant ha distrutto con forza invincibile (con troppa forza, più che altro) le illusioni del soggetto individuale, sottoponendolo ad una triplice sottomissione a Qualcuno o a Qualcosa che, come abbiamo visto, neppure nel caso della conoscenza teoretica può identificarsi tout-court con un “io”. D'altra parte, la tenebrosa dottrina del *male radicale* lascia intendere che esso non è dovuto né alle tentazioni del mondo (troppo debole, di fronte al rigorismo del libero adempimento del dovere) né a quelle del povero individuo mortale, ma piuttosto alla colpevole propensione dell'uomo, in quanto *essere duale*, a lasciarsi andare liberamente, volontariamente, ai mutevoli stati d'animo del suo “io” e relativi contenuti. Se ora ricordiamo che questo “io” si proponeva delle massime (principi soggettivi di azione) che *avrebbe dovuto* sussumere sotto una legge universale, saremo in grado di accostarci a un vero e proprio mistero, ossia che l'uomo, proprio perché agisce liberamente, non può non peccare, poiché è nella sua stessa “natura” la propensione a invertire tale ordine, ossia: subordinare l'universalità della legge a interessi egoistici, *naturali*. Kant definisce infatti la «natura umana» come il «fondamento soggettivo dell'uso della sua libertà in generale (secondo leggi morali oggettive); un fondamento che è anteriore a qualsiasi azione che ricada sotto i sensi»<sup>16</sup>. È ovvio, in base a ciò, che

<sup>14</sup> Ivi, p. 74; trad. it. p. 92.

<sup>15</sup> I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (Einl. II). Ak. V, 176 (trad. It., I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 15).

<sup>16</sup> I. Kant, *Die Religion, innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Ak. VI, VI, 21).

tale «fondamento soggettivo» imporrà necessariamente «principi soggettivi», cioè: massime, e che si atterrà ad esse come se fossero leggi universali. Questo vero e proprio sovvertimento non è dovuto affatto, come è già stato ricordato, al mio «io empirico», bensì a un amore – tanto «naturale» quanto inspiegabile – del mio essere morale verso un così debole ed effimero individuo. Come i suoi sodali idealisti, anche Hegel partirà da Kant, accettando ovviamente la sua crociata *contro l'individuo*, ma rifiutando con forza ancora maggiore l'idea che ciò presupponga un'imposizione esterna (per quanto Kant parli di «autonomia», quest'ultima riguarda la Ragione, la Legge o Fondamento che dimorano nell'individuo e lo obbligano), un assoggettamento che, in ultima istanza, presuppone la dissoluzione delle particolarità in un'universalità astratta.

Già negli abbozzi dello *Spirito del cristianesimo*, il giovane filosofo mostra chiaramente la via da seguire: «moralità è, secondo Kant, l'assoggettamento del singolare all'universale, la vittoria dell'universale sul singolare a lui contrapposto; piuttosto: innalzamento del singolare all'universale, unificazione, togliimento nell'unificazione dei due opposti»<sup>17</sup>. Conformemente a ciò, né l'universale (il Soggetto vuoto = x, la Legge morale, puramente formale) deve sussumere/assoggettare/sottomettere l'individuo, né l'individuo può pretendere (per un'insondabile propensione naturale) di contenere l'universalità sotto di sé e per sé, ma entrambi devono essere unificati per *Aufhebung*, assunti nella *particolarità*, che è la mediazione di entrambi gli estremi.

In base a tale prospettiva, l'intera *Fenomenologia dello spirito* si rivela come un doppio processo che sfocerà nel Medesimo, ossia: in questa *mediazione assoluta*. Dal lato della coscienza individuale (un itinerario *ascendente* che copre quasi l'intera opera, fatta eccezione per il capitolo VII), questa esperirà la vanità delle sue pretese di essere sé stessa, riconoscendosi in ogni singolo caso sotto una *figura*, essendo in tal modo *per sé stessa* e assimilando, conformando dentro di sé un contenuto immediatamente presente come qualcosa che ha un significato *in sé*.

Dal lato dell'autocoscienza spirituale, questo medesimo contenuto, rappresentato come la totalità dei significati (in termini metafisici, come *l'omnitudo realitatum*: l'essenza divina), discenderà dalla massima astrazione naturale (l'opposizione tra luce e tenebre) fino all'Incarna-

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida Editori, Napoli 1989, p. 567.

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

zione di Gesù Cristo, che Kant aveva “tradotto” in termini morali, formalmente astratti.

Tale Incarnazione presuppone che questo *individuo* concreto, Gesù di Nazareth, sia soggetto alla Volontà universale di Dio Padre: una volontà effettivamente astratta, pura negazione di ciò che è «naturale», secondo le dure accuse che il giovane Hegel formula contro il Dio di Abramo, identificato con il Padre della Trinità cristiana ... e con la Legge astratta di Kant.<sup>18</sup> E come nel capitolo VI della *Fenomenologia* solo il riconoscimento reciproco della colpa inflitta all'altro può condurre al perdono reciproco, ossia alla fusione delle due coscienze morali che si contrappongono e al loro «affondare» (*zu Grunde gehen*) nell'affermazione della riconciliazione, nel Dio-Spirito del legame sociale, così come alla fine del capitolo VII, quello dedicato alla religione, la morte in croce cancellerà la dura opposizione astratta tra quel vuoto concetto universale di Dio (il trascendente *deus absconditus*<sup>19</sup>) da un lato, e l'individuo particolare Gesù, dall'altro. Ciò che sorge da questa duplice morte è proprio lo Spirito... della Comunità, esattamente lo stesso Spirito cui si è pervenuto mediante la mortificazione delle coscienze riconciliate sulla croce. Questa identificazione *cruciale* costituisce il senso genuino del Sapere Assoluto.

Tra la mortificazione reciproca del perdono comunitario da un lato, e la duplice morte dell'Individuo Divino e del Dio astratto dall'altro, scorrono così in senso inverso il processo di *universalizzazione* della coscienza, che si libera dalla sua *presunta* opposizione concreta, *menzionata* come tale, e il movimento di progressiva *particolarizzazione* dell'essenza divina (*l'ens summum: Höchstes Wesen*), inizialmente in astratta opposizione alla propria esistenza (dapprima come Natura in generale – luce *versus* tenebre –, poi come piante e animali a fronte della rigidità delle forme geometriche dell'eccessivo mondo egizio, come dio, ma in figura d'uomo, in Grecia, fino alla mostruosa

<sup>18</sup> Ivi, p. 399: «Gli sciamani tungusi o i prelati europei che reggono Chiesa e Stato, i vogli o i puritani non differiscono da colui che ubbidisce ai propri imperativi morali per il fatto che i primi rendono se stessi schiavi mentre quest'ultimo sarebbe libero, ma solo per il fatto che i primi hanno il loro signore fuori di sé, mentre questo lo porta in sé, pur essendo sempre servo».

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Phä.*, p. 419: «La morte del mediatore (di Gesù Cristo, F.D.) non è soltanto la morte del suo lato naturale o del suo particolare esser per sé (l'individuo Gesù, F.D.), non muore soltanto l'involucro – in quanto sottratto all'essenza (*Wesen*), già morto –, bensì anche l'astrazione dell'essere divino (*Wesen*; ossia il Padre o il mero concetto di Dio, F.D.)» (trad. it., p. 282).

unione (*die ungeheure Paarung*, per dirla con Hölderlin<sup>20</sup>) del Dio eterno e dell'uomo mortale nella figura del Mediatore.

Insomma, ciò che la coscienza sperimenta nel primo processo, quello, in senso proprio, della *scienza dell'esperienza della coscienza*, è proprio la mortificazione della sua individualità quando cerca di esperire il valore per sé stessa, cioè di fissare il momento del suo essere-per-sé (la sua forma) a un contenuto in sé (la sua "materia", per così dire: ciò che la costituisce), fino a giungere alla purissima opposizione *formale* (secondo l'eredità kantiano-fichtiana) di due coscienze che sono certe di star perseguendo il dovere: l'una, l'"«anima bella», in estasi al cospetto del carattere astratto, *formalmente* universale del dovere, deve rinunciare interamente a ogni azione, poiché, essendo quest'ultima particolare, cioè incarnandosi nella natura, macchierebbe l'assoluta, immacolata libertà. Una libertà che si rivolge così contro l'individuo che la sostiene e che finisce per esserne consunto, quasi come in un processo tubercolotico. L'altra, non meno formale, afferma di adempiere scrupolosamente il *proprio* dovere di agire, poiché non è affatto interessata al contenuto della sua azione, ma esclusivamente all'esercizio della propria libertà. È quindi, come abbiamo visto, una coscienza *egoistica*, ma di un *ego* trascendentale, puramente vuoto, e che rimane ugualmente vuoto nella sua azione. Non essendo interessata, non compromettendosi in nulla di ciò che fa, tale coscienza rimane tanto vuota quanto quella dell'anima bella. La Natura, lasciata cadere di mano per l'intromissione dell'"io" in essa, diventa una prateria tanto variopinta quanto la molteplicità kantiana (la «materia della sensazione») e tanto indifferente all'uomo (e quindi, altrettanto indifferente al suo interno, nell'inerte varietà delle sue forme) da nullificarne l'azione: pura occasione *ironica* di uno spettacolo che già Friedrich Schlegel (il bersaglio romantico di questa critica) aveva definito «buffoneria trascendentale»<sup>21</sup>. Il riconoscimento dell'inanità di entrambi gli sforzi (quello dell'anima bella, ipocrita per la coscienza agente, e quello di quest'ultima, vile per la prima) presuppone la *base formale* della conciliazione.

<sup>20</sup> F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Ödipus*, in *Sämtliche Briefe und Werke*, a cura di M. Knaupp, WBG, Darmstadt 1998; II, 315; trad. it. F. Hölderlin, *Note all'"Edipo"*, in Id. *Sul Tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1989, p. 101.

<sup>21</sup> F. Schlegel, *Kritische Fragmente* [Lyceums-Fragmente, 1797], in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (ed. E. Behler). Munich/Paderborn/Viena/Zurich 1963; II.1, 152: «Ci sono poesie antiche e moderne dalle quali continuamente promana il soffio divino dell'ironia in tutto e ovunque. In loro vive una buffoneria davvero trascendentale».



\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

Ma quest'ultima, l'affermazione, il "sì" divino della riconciliazione, rimarrebbe qualcosa di meramente formale: un'atmosfera, nulla più di questo (dopotutto, tale è il significato originario di *spiritus*: un soffio d'aria), se non fosse per la discesa *fenomenologica* dello Spirito nella rappresentazione religiosa, che apporta il ricco contenuto di una natura carica di spiritualità, una natura in cui si manifesta progressivamente l'Essenza (l'astratto Essere Supremo della metafisica e della religione zoroastriana della Luce) fino ad esteriorizzarsi completamente in un uomo concreto, secondo la nozione giovannea e paolina di *kénosis* o «svuotamento», «annientamento», secondo la «forma di servo» che Dio assume nei riguardi della "forma" che, come tale, gli corrisponde (cfr. San Paolo *Epistola ai Filippesi* 2, 4-10).

Ne risulta forse distrutto l'individuo in questo doppio processo dell'esperienza della coscienza e della fenomenologia dello spirito? Evidentemente no. Da un lato, infatti, si potrebbe persino pensare a una sua rivalutazione, poiché solo attraverso una *particolarità* che egli fa propria (il mondo in cui vive, agisce e si sviluppa) può aspirare all'universalità. Ad essere ridicolizzata (soprattutto nella sezione B.b del capitolo V, intitolata appunto: «La legge del cuore e il delirio della presunzione»<sup>22</sup> è la pretesa dell'individuo – confidando in una presunta verità custodita nel suo petto – di cambiare il mondo a immagine e somiglianza del pathos che sente ardere dentro di sé, come se esso fosse il tabernacolo della Verità.

Solo che, come già sottolinea uno degli aforismi del periodo Jena: «Ciascuno vorrebbe essere e crede di essere migliore del mondo suo proprio. Ma chi è migliore non fa altro che esprimere il proprio mondo meglio degli altri»<sup>23</sup>. Questo è il compito, questo è il fardello dell'individuo: far sì, con abnegazione, che nella sua coscienza si costruisca ed esprima il sapere assoluto, ossia la piena compenetrazione chiasmatica del sapere (cioè della forma del sapere, come *Selbst*, sé-stesso: unione dell'autocoscienza e della coscienza intenzionale) e del saputo (cioè del contenuto del sapere, in quanto essenza spirituale: unione del concetto astratto della divinità e di un soggetto singolare concreto). Questa compenetrazione in cui sono *catturati congiuntamente*, come se fossero *unum et idem*, l'azione e il fatto, il soggetto e l'oggetto, la coscienza e il suo contenuto, è chiamata da Hegel «concetto», un ter-

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, *Phä.*, pp. 202-207; trad. it. p. 306.

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, *Aphorismen aus der Jenenser Periode*, In K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben (1844)*, WBG, Darmstadt 1977, p. 550.

mine che in italiano risulta ancora più appropriato dell'espressione originale: *Begriff*, che, con il suo prefisso, indica un referente "esterno". Ma nel concetto hegeliano (*cum-ceptus*) viene annullata ogni distinzione tra un fuori e un dentro, tra una determinazione atemporale e un'esistenza nel tempo. Anzi: era il Concetto, e non la coscienza (che subisce le esperienze, piuttosto che realizzarle), né ovviamente l'individuo, a muovere fin dall'inizio il processo fenomenologico.

Dunque: il «pensiero filosofico si mostra come l'attività del concetto stesso». E prosegue – è questo il punto: l'abnegazione del soggetto individuale, che ora val la pena evidenziare – : «Ad esso, però, appartiene lo sforzo di separare da sé le proprie vicende e le opinioni individuali, che cercano sempre di dar mostra di sé (di imporsi)»<sup>24</sup>. Orbene, *l'abnegazione*, l'autonegazione del soggetto individuale, finito, è già *l'auto-posizione* del soggetto universalmente concreto, infinito. L'unica cosa inizialmente necessaria dal punto di vista logico è accedere alla *connessione concettuale* (*Inbegriff*) di tutte le contingenze, cioè: degli eventi, accadimenti e opinioni dei diversi individui, e non alla somma empirica di questi, né alle percentuali di ciò che presumo sia vero. O altrimenti detto: l'autocoscienza è tale mediante il ritorno a sé stesso dell'"io", articolando tutte le determinazioni e vedendosi come quel plesso o *Inbegriff* in quanto *singolare*, sì, ma come un universale concreto. Se vogliamo, si può dire che esso (*l'Idea*) è l'unico ad essere realmente *in-dividuo*, *atomo*, che è il modo in cui il si rivelerà *compiutamente* il concetto alla fine del cammino logico: come *atome Subjectivität*<sup>25</sup>.

Ma se è così, che cosa è successo al nostro, nonostante tutto caro, *ego homuncio*, a questo particolare individuo che non solo *sa* di dover morire, ma anche che, *de jure*, è già morto in quanto *tode ti*, in quanto "io" concreto? Ebbene, se diamo ascolto a Hegel, egli (cioè io stesso) si sa, ma solo in quanto risolto e dissolto in quella «scienza genuina dello spirito», in quella scrittura letteralmente *automatica* in cui il *Concetto*, ritrovando sé stesso – il Sé o *Selbst* – nel contenuto suo proprio – lo Spirito divino –, «cancella [o annulla] il tempo» (*die Zeit tilgt*)<sup>26</sup>.

Qui, come in Spinoza: *sentimus experimentimurque nos aeternos esse*. Sapere quel che si dice significa allora, forse, *saper morire come Dio comanda?*

<sup>24</sup> *Enzyklopädie*, § 239, Z. in *Werke*, Suhrkamp. Frankfurt/M. 1970; 8, p. 390s.

<sup>25</sup> *WdL*, p. 236; trad. it. p. 935.

<sup>26</sup> *Phä.*, p. 429; trad. it. 468, modificato.

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

Le ultime parole della *Fenomenologia*, quelle con cui termina la *Prefazione*, mostrano senza dubbio che, se pure l'“io” individuale non è stato completamente annullato (come potrebbe esserlo, se non cessa di essere il soggetto, il supporto che sorregge l'intero percorso della coscienza?), è però da considerarsi come una quantità trascurabile, come un residuo tendente a zero. E questo non solo come conclusione del processo che approda al *Logico* (dove, come abbiamo sottolineato, non c'è più altro Individuo che l'Idea), ma anche secondo l'andamento del tempo. Sicché, alla fine, la filosofia non è altro che il proprio tempo, compreso in pensieri. Pertanto, conclude Hegel: «soltanto minima (*gering*) può essere la partecipazione all'intera opera dello spirito assegnata all'individuo». E minima per davvero: quello che l'individuo deve fare è piuttosto aprirsi all'esperienza dell'articolazione, vale a dire della scomposizione della coscienza dapprima nelle sue figure e poi della sua ricomposizione da parte del “noi”, secondo i momenti dello spirito.

Quindi, ciò che è richiesto dalla «natura della scienza» è che l'individuo «deve a maggior ragione obliare sé stesso [...] da lui si deve pretendere tanto meno, quanto meno egli può aspettare da sé e può per sé esigere»<sup>27</sup>.

Parola di Hegel: né l'individuo può dare molto di sé (per il semplice motivo che lui, in quanto tale, non è ancora il Sé-stesso: non ha coscienza di sé come ciò che al contempo è coscienza dell'altro) né tantomeno gli si può chiedere molto. Solo che, chi ci dice qui che c'è poco da chiedere all'individuo? Pare sia lo Spirito, per bocca del suo portavoce: Hegel. Lo spirito, ovvero: il legame, al contempo moralmente intimo e religiosamente esprimibile, dell'ecclesia, della comunità sociale. Una comunità composta da strani individui, poiché tutti i loro sforzi dovrebbero essere finalizzati alla mortificazione, alla rinuncia di sé stessi in favore degli altri, in vista di un'Idea, di un ideale di vita in comune. È questa la società in cui viviamo oggi? Sembra di no. È almeno la società che ci meritiamo, la società a cui dovremmo tendere, nonostante tutto? A me, a questo individuo mortale, finito, che tuttavia sa dell'infinito, almeno dell'infinito dei suoi desideri, e che sa quello che *ci viene detto* – non sembra proprio.

Da un lato, il mio parere (la mia *Meynung* o opinione) conta poco. Ma in questo “poco” mi rendo conto che questa società in cui mi

<sup>27</sup> *Phä.*, p. 49; 48, trad. it. p. 61.

è capitato di vivere somiglia molto a quella hegeliana, purché quel contenuto “divino”, religioso, sia inteso come l’insieme indefinito e sempre mobile di pettegolezzi, avvenimenti e opinioni che costituiscono *l’essenza della nostra comunità*, il cui riflesso autocosciente si esprime di fatto negli indici dell’*audience*, nelle statistiche e nei sondaggi, vale a dire: in tutto ciò che è più *Selbst*, più “sé-stesso” che ciascuno di noi: *interior intimo meo*. Ma, d’altra parte, questa stessa comunità (ora, tendenzialmente globale) cerca strenuamente di nascondere la deprimente realtà già svelata da Hegel, e cioè che qui non ci sono più individui di quelli *sacrificati*, sebbene non lo siano tanto per gli altri quanto per ciò che credono costituisca il loro interesse particolare, opinando qualcosa (in ogni caso, l’Unico e la sua proprietà), senza sapere cosa stanno dicendo. Giacché questo è il loro interesse: il loro io e le loro proprietà sono fin dall’inizio al servizio dello Spirito comune, cioè al servizio di un’autocoscienza collettiva, di uno Spirito *virtualmente incarnato*, sempre *online*, per il cui tramite si spostano, nascono e si scompongono infinite informazioni (come se si trattasse dell’*apeiron kath’exochén*), senza altro contenuto sostanziale oltre quello in cui ciascuno relaziona su come gli vanno le cose (allo stesso modo in cui, *mutatis mutandis*, la coscienza vile agiva per il solo piacere di vedersi agire, di sentirsi viva e superiore a ciò – la predisposizione naturale – su cui agiva), e senza altra forma universale che quella di trasmettere informazioni in generale, affinché la Cosa non decada (così come l’agire dell’“anima bella” si limitava a parlare e giudicare, senza altro obiettivo che quello di mantenere l’universalità astratta di ciò che *deve essere*). Insomma, la coscienza sociale non sarebbe altro che *l’autocoscienza generalizzata della cattiva coscienza individuale*, o viceversa: *la cattiva coscienza generalizzata dell’autocoscienza individuale*.

Ecco la nostra riconciliazione: insieme abbiamo creato un mondo in cui tutti sognano quello che sono, sebbene nessuno se ne renda conto. E lui non lo comprende perché non vuole (perché non voglio). Perché nessuno, in fondo, vuole davvero sapere quel che si dice e quel che si è. Ed è che, a mio parere, quello che si dice, quello che c’è, è che “io” non sono senza l’altro e tuttavia non è che noi due siamo un “noi”. Infatti, l’altro può benissimo essere un “io” per sé stesso, ma per me continuerà a essere l’altro in quanto tale: inassimilabile a me, inaccessibile a noi, indissolubile per un’Idea comune, comunitaria; e so che questa constatazione mi si ritorce contro di me e

\_\_\_\_\_ Felix Duque, Hegel. Elogio del sapere, disprezzo dell'individuo \_\_\_\_\_

mi rende anche altro, ma un altro assolutamente senza soluzione e senza assoluzione, un altro condannato senza remissione perché lui – questo altro che mi costituisce – è già la *remissione*, il rinvio a ciò che è *di troppo*: il rinvio, nell'opera, *actu*, a quanto eccede: impotente, irriducibile.

Tale sarebbe un sapere *mortalmente* assoluto: sapere che l'altro non potrà mai essere veramente il *mio* altro, né un altro "io" che mi cammina accanto; e sapere che ancor meno potrebbe essere – né lui, né io – l'altro del Concetto, ma piuttosto il resto, il residuo di ogni parola e di ogni concetto. Sapere, inoltre, che senza questo *resto* incancellabile la vita sarebbe un assurdo; assurda sarebbe quindi la vita degli altri che è, inseparabilmente, la mia *propria* vita così come la vita dell'altro che è in me, di questo altro che segna mortalmente il mio "io" e mi impedisce di avere la minima illusione: non l'illusione di essere un *individuo separato*, un atomo egoista e calcolatore, indipendente e indifferente a ogni alterità e alterazione, né l'illusione opposta, molto cristiana: l'illusione di essere un individuo che si *sacrifica, mortificato* in e per l'amore di un dio che appare quando "io" sono già "noi". Solo che oggi non mi pare possibile dire "Dio", né "io" né "noi" senza che la lingua avverta subito il sapore acre della menzogna. E questo, questo sentire indicibile, questo sì che è una verità incancellabile, *che resta*.

#### Abstract

Nell'attuale società della comunicazione si delinea sempre più fortemente un'opposizione tra élite intellettuale e opinione di massa. Sia i componenti della prima che della seconda, gli uni a dispetto degli altri, ritengono di incarnare l'individuo autentico. Muovendo da alcune celebri figure della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, il saggio dimostra come questa contrapposizione si fondi in realtà su una relazione dialettica, su una «negazione della negazione». Il mondo informatizzato della rete rappresenterebbe dunque il medium di questa conciliazione? O c'è qualcosa che nell'infinita trama di relazioni che costituisce la società virtuale, e sembra realizzare il Geist hegeliano – l'Io che è Noi e il Noi che è Io –, ne rivela la costitutiva menzogna? Cosa *resta* dello spirito, del noi e dell'individuo?

*In today's communication society, an opposition between the intellectual elite and mass opinion emerges ever more strongly. Both the components of*

*the former and the latter, one in spite of the other, believe that they embody the authentic individual. Moving from some famous figures of Hegel's Phenomenology of Spirit, the essay shows how this opposition is actually based on a dialectical relation, on a "negation of negation". Would the computerized world of the net then represent the medium of this conciliation? Or is there something that in the infinite web of relations that constitutes the virtual society, and seems to realize the Hegelian Geist – I that is We and We that is I – reveals its constitutive lie? What remains of the spirit, of the We and of the individual?*

Parole chiave: Hegel, individuo, opinione di massa, società

Keywords: Hegel, individual, mass opinion, society