

ATTI DELL'ACCADEMIA
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE

SOCIETÀ NAZIONALE DI SCIENZE, LETTERE E ARTI IN NAPOLI

**ATTI DELL'ACCADEMIA
DI SCIENZE MORALI E POLITICHE**

VOLUME CXXI - ANNO 2011



GIANNINI EDITORE
NAPOLI 2011

Con il contributo della Regione Campania e del Ministero dei Beni Culturali

Direttore responsabile: accademico Aldo Trione

L'Editorial Board della rivista è composto da tutti i Soci ordinari delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

Il Comitato di lettura della rivista è composto da tutti i Soci corrispondenti e da tutti i Soci stranieri delle due sezioni dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche.

ISSN: 1121-9270

ISBN-13: 978-88-7431-568-0

Le memorie presentate per la pubblicazione sono preventivamente sottoposte a una procedura di *blind peer review*.

Verità senza certezza. Teoria della certezza e verità della prassi nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel.

Memoria di GIUSEPPE RACITI

presentata dal socio naz. ord. res. DOMENICO CONTE

(seduta del 1 luglio 2011)

τί ἐστὶν ἀλήθεια;

Abstract. The Hegelian philosophy exposed in the *Phenomenology of Spirit* implies a fundamental dichotomy: that of the “solid” and of the “liquid”. This dichotomy is deeper and more native than the triad thesis-antithesis-synthesis that constitutes the basic scheme of the dialectics. To the solid and the liquid respectively correspond the general categories of the Politics one and the Economics one (of the Apollonian and the Dionysian, of the Theory and the Praxis); in brief: of the Certainty and of the Truth. These categories don’t oppose each other in the dialectical sense of the term: when the solid and the liquid come into contact it happens the phenomenon of the revolution. The revolutionary moment occurs when the certainty takes precedence (periodically, ie historically) on the truth.

1. A sbarrare il cammino dal primo al secondo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel c’è una sola proposizione: «La coscienza immediata non prende il vero [*nimmt sich nicht das Wahre*], non lo fa suo»; alla lettera: la coscienza immediata (o “sensibile” o “teoretica”), a cui corrisponde il momento fenomenologico della *certezza*, non “prende-per-vero” [*wahr-nimmt*] alcunché; essa, piuttosto, «vuole prendere il *questo* [*das Diese*]»¹, che è sempre “distinto” dal vero. Prendere il *questo* significa attestarsi presso la “differenza”, o sia presso ciò che il vero, in quanto “universale”, non può ammettere al suo interno; come ha osservato G. Deleuze² in una pagina dedicata alla *Fenomenologia*, l’immediatezza sensibile è l’elemento costitutivo della “differenza”, è la consacrazione, sia pure temporanea (cioè soggetta alle leggi della temporalità,

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di H.F. Wessels e H. Clairmont, con una introduzione di W. Bonsiepen, Meiner, Amburgo, 1988 (d’ora in poi *Phän.*, seguito dal numero di pagina), p. 79; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, p. 81.

² Cfr. *Differenza e ripetizione* [1968], tr. it. di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna, 1971, p. 91.

che sono le stesse della storicità e della dialettica), dell'“alterità”. La certezza rivendica pertanto il proprio diritto di rimanere dalla parte del *Questo*, o sia: *da questa parte* — nell'immanenza o *Dies-seitigkeit*. La sua immobilità, anzi la sua inerzia, attesta il proposito di radicarsi *im Diesseits*, nell'*al di qua*. Lo sviluppo della certezza è di conseguenza uno sviluppo *citeriore*. Chiamiamo qui *citeriore* il pensiero che cresce sul versante della certezza e il cui statuto va distinto dal pensiero ulteriore o dialettico. Il pensiero *citeriore* designa e situa il pensiero teoretico; il suo contrassegno è il “dubbio”, ma nel senso etimologico della parola, cioè nel senso del “doppio”. Per semplificare: il pensiero *citeriore* sdoppia il soggetto e l'oggetto, li pone uno di fronte all'altro e lascia a entrambi piena e calma autonomia. Questo è il dominio teoretico. Il pensiero speculativo o dialettico fa in certo modo la stessa cosa, salvo però utilizzare l'altro significato, meno evidente, del verbo sdoppiare, che è “ridurre a unità” (come quando si dice, per es., *sdoppiare un filo*). Questo è il dominio della prassi. Secondo alcune indicazioni dello stesso Hegel, l'espansione storico-filosofica del pensiero *citeriore* può coincidere con l'orizzonte ontologico della greicità. Si tratterà di saggiarne la tenuta strutturale sotto l'inaudita pressione della dialettica.

L'atto di *prendere* il “vero” (formalmente l'atto percettivo) si dilata come un'ombra alle spalle del “certo”. Dietro il certo, il vero. Dietro l'essere, il divenire. Dietro Apollo, Dioniso. Il divenire *aggira* il momento dell'essere, lo mette *in circolo*. Dioniso aggira e raggira Apollo: l'*Apollo raggirato* è il tema drammatico della *Fenomenologia dello spirito*³. Curiosamente, Hegel pronuncia i nomi degli dei — *Bacchus*, *Ceres*⁴ — mentre prende commiato dalla sensibilità greca; Questo è strano; gli dei sono infatti parte integrante di questa sensibilità; gli dei sono figurazioni o prosopopee di questa sensibilità. A ben vedere, però, le divinità evocate sono quelle che presiedono alle trasformazioni e più ancora, lo vedremo anche dopo, alle “trasmutazioni”. Non sono divinità della forma, ma del movimento e del mistero alchemico che lo avvolge. Sono le divinità che abitano il lato più oscuro del pantheon greco; perciò Dioniso entra in scena insieme all'Animale.

Gli animali conoscono «nella maniera più profonda» la «verità delle cose sensibili», e tale conoscenza si ricava anzitutto dal fatto che essi «non sostano di fronte alle cose sensibili come se queste fossero per sé sussistenti, ma, dispendendo della loro realtà e nella piena certezza della loro nullità, vi si protendono

³ Si pensi, in sott'ordine, al tema della sfortuna in amore del dio, a cui fa riscontro la fama di gran seduttore di Dioniso. Alle disavventure di Apollo corrisponde lo scacco teoretico della certezza.

⁴ *Phän.*, p. 77; tr. it. cit. p. 77.

senz'altro e le consumano»⁵. Ritroviamo questa bizzarra immagine dell'animale "disperato" in tutte le versioni del testo che abbiamo consultato, compresa quella benemerita di Hyppolite⁶. Posto in questi termini, tuttavia, l'assunto può riuscire fuorviante. Tutti i lettori della *Fenomenologia* sanno che la prosa di questo libro è programmaticamente etimologica e il passo in questione non fa eccezione. L'animale, in effetti, non cade in preda alla disperazione [*Verzweiflung*] e poi divora la sua preda. L'uno e l'altro momento sono simultanei, convergenti, a segno che la disperazione, considerata sotto questo aspetto, non è che l'enfasi della consumazione. Cerchiamo ora di capire perché.

Nella consumazione della preda l'animale annulla ogni distanza tra sé e l'oggetto, incorpora la preda, o sia sopprime drasticamente il "dualismo" [*Zweiheit*] che sempre si associa all'atto di sostare pacificamente di fronte a qualcosa o a qualcuno. Hegel iscrive questo movimento entro il campo semantico della *Verzweiflung*. Il prefisso *ver*, in particolare, riproduce la violenza dell'animale nello spessore della parola, che è il corpo stesso del pensiero. Si tratta di un prefisso negativo o comunque di un segno di sottrazione. Esso deve sottrarre spazio al dualismo nello stesso modo in cui l'animale incorpora la preda. «Il linguaggio» per usare le parole di Hegel, «è l'uccisione del mondo sensibile nella sua esistenza immediata»⁷. C'è un'implicita correlazione tra la funzione del linguaggio e la nutrizione materiale, nel senso che la prima riproduce la seconda sul piano dello spirito. Si può indovinare una corrispondenza tra l'atto assimilativo dell'animale e il carattere universalistico del linguaggio. L'universale è l'elemento in cui lo spirito elabora i suoi complessi processi digestivi: parlare significa divorare la natura.

La "disperazione" indicherà di conseguenza il ripristino o la costruzione dell'unità impliciti nella consumazione materiale e in quella spirituale. Ma essa indica anche la violenza (economica) sottesa a ogni progetto di unificazione mediante il "consumo". Qui, forse, cade in taglio un testo di Antonin Artaud, oggi dimenticato:

«Avoir le sens de l'unité profonde de choses, c'est avoir le sens de l'anarchie, — et de l'effort à faire pour réduire le choses en les ramenant

⁵ *Ibidem* (versione modificata).

⁶ Garelli (cit., p. 77), de Negri (*Fenomenologia dello spirito* [1933], La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 91), Cicero (*Fenomenologia dello spirito* [2000], Bompiani, Milano, 2004, p. 183), Hyppolite (*Phénoménologie de l'Esprit* [1941], vol. I, Aubier, Parigi, 1992, p. 91).

⁷ G.W.F. Hegel, *Philosophische Propädeutik* (1808-1811), in Id., *Werke in 20 Bänden*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Francoforte s.M., 1970, vol. IV, § 159, p. 52: «Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein [...]».

à l'unité. Qui a le sens de l'unité a le sens de la multiplicité des choses, de cette poussière d'aspects par lesquels il faut passer pour les réduire et les détruire»⁸.

Questa accezione dell'anarchia entra in risonanza con la «frenesia bacchica in cui non v'è membro che non sia ebbro»⁹ e schiude un accesso laterale al nuovo contesto finanziario in cui Hegel, in aperto contrasto con la politica apollinea della certezza, dispiega il senso stesso del «vero». Verità e certezza rimandano con ciò al dissidio mai placato tra economia e politica. Il marxismo erediterà senza residui la gestione di questo dissidio.

Lo stato inerziale in cui il soggetto sosta di fronte al soggetto è uno stato senza durata e senza verità, è uno stato mitico. Ontologicamente è il momento della certezza; dialetticamente è il momento del dubbio. Nella nostra lingua come in quella di Hegel il dubbio, *Zweifel*, rimanda alla dualità o *Zweiheit*. Ogni teoria è affetta dal dubbio e più precisamente dal *dualismo*. Dualistica o teoretica è l'inerziale contemplazione della cosa. La contemplazione è visione senza consumo — visione divina e apollinea anziché umana (animale) e dionisiaca. Orbene, il passaggio dallo *Zweifel* alla *Verzweiflung*, o sia il passaggio dal dubbio alla disperazione circa l'esistenza della cosa esterna, corrisponde alla trasmutazione della teoria in prassi. Senza la prassi economica della consumazione tutto il movimento della dialettica sarebbe in effetti incomprensibile. La dialettica mette a nudo e in certo modo "rivela" la natura *pratica* dello spirito. Questo genere di rivelazione non è meno importante, per Hegel, di quella religiosa. È infatti in questione un principio antidualistico che mette in discussione la stessa distinzione tra spirito e prassi. La rivoluzione idealistica insegna che la prassi è l'essenza stessa dello spirito, esattamente come il fenomeno è l'essenza del soprasensibile — tutto sta, dice Hegel, a sovrapporre il punto di vista della verità a quello della certezza: «Il soprasensibile è il sensibile e il percepito, posti per come essi sono *in verità* [in Wahrheit] [...]»¹⁰. Spirito e prassi, fenomeno e noumeno convergono nella realtà del consumo: realtà economica, non politica. La struttura dell'apparenza è dualistica, ma essa, *in verità*, tende al monismo come il regime concorrenziale tende al monopolio.

2. Il «passaggio pericoloso»¹¹ dalla certezza alla verità è lo stesso che dalle fi-

⁸ A. Artaud, *Héliogabale ou l'anarchiste couronné* (1934), Gallimard, Parigi, 1979, p. 45.

⁹ *Phän.*, p. 35; tr. it. cit. p. 33.

¹⁰ *Phän.*, p. 103; tr. it. cit. p. 105.

¹¹ Il "passaggio pericoloso" per eccellenza, come ricorda A. Seppilli sulle tracce di Freud

losofie della coscienza (le filosofie teoretiche o pre-idealiste), porta alla filosofia dell'autocoscienza (la filosofia della prassi o idealista). Le filosofie della certezza o filosofie ceteriori sostano al di qua della linea della "disperazione", esse si arrestano, per esprimerci così, al confine tra mito e storia. «Nei modi della certezza [*Weisen der Gewißheit*] finora trattati, spiega in un punto Hegel, la coscienza considera il vero qualcosa d'altro [*etwas anderes*] da se stessa»¹². A queste latitudini l'esposizione all'alterità "appare" permanente. Ma si tratta appunto di un'apparenza, anzi dell'apparenza. *L'apparenza è l'illusione circa la permanenza e la stabilità dell'alterità*. E questo, a ben vedere, è un altro modo per significare la condizione mitica. Il mito è la *rappresentazione* dell'alterità. Più precisamente, il mito pone il problema dell'alterità come prodotto della rappresentazione. Torneremo tra poco su questo aspetto.

Ripartiamo dalla struttura del testo: il lettore sa che i «modi della certezza» presidiano i primi tre capitoli della *Fenomenologia dello spirito*. Sensibilità, percezione e intelletto esprimono altrettante strategie di elusione della verità. A partire dal quarto capitolo l'«oggetto mostra [...] di non essere in verità [*in Wahrheit*] qual era immediatamente in sé», si rivela cioè diverso sia dall'«essente della certezza sensibile», sia dalla «cosa concreta della percezione», sia dalla «forza dell'intelletto»¹³. Tecnicamente questa diversità è l'effetto del movimento logico che dall'«oggetto» volge al «concetto dell'oggetto»; mentre cioè la coscienza tematizza l'oggetto, lo osserva e lo lascia *essere*, l'autocoscienza ne svolge invece il concetto, cioè lo consuma. La storia dell'autocoscienza inizia quando «la prima rappresentazione immediata», o sia lo stile di conoscenza che si avvale della modalità teoretico-gnoseologica, viene «levata nell'esperienza»; inizia quando lo schermo della rappresentazione cede all'urto della prassi. L'esperienza o *praxis*, che qui va distinta classicamente dalla *poiesis*, intesa come "produzione" o attività volta a un fine determinato¹⁴, è propriamente l'elemento in cui la certezza «è andata perduta»¹⁵. Il lavoro globale e autopoietico neutralizza la certezza della produzione. La verità della produzione, cioè l'universalizzazione o globalizzazione della produzione, è la certezza della disoccupazione.

(*Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti. Persistenza dei simboli e dinamica culturale*, Sellerio, Palermo, 1977, pp. 222 sgg.), è il «trauma della nascita». Qui il trauma è rappresentato dalla nascita della moderna nozione di verità: la verità senza certezza.

¹² *Phän.*, p. 120, tr. it. cit. p. 121.

¹³ *Ibidem* (versione lievemente modificata).

¹⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 4, 1140 a 1-9.

¹⁵ *Phän.*, p. 121: «[...] die erste unmittelbare Vorstellung [hebt sich] in der Erfahrung [auf], und die Gewißheit ging in der Wahrheit verloren».

3. È stato soprattutto Martin Heidegger a far luce sull'importanza di questo spartiacque. «La prima sezione della *Fenomenologia dello spirito*», si legge nel testo del seminario friburghese del 1930-31,

«aveva per titolo: *A. Coscienza*. Facciamo bene attenzione: questo titolo non viene ulteriormente determinato. Vediamo di contro: *B. Autocoscienza. La verità della certezza di se stesso*. [...] Non è un caso. In *A* non abbiamo ancora in generale nessuna verità, e dunque non ne può esser fatto cenno. [...] In *A* il *sapere* non è ancora affatto il vero [...]. Si raggiunge la verità *del sapere*, cioè il sapere in quanto il vero, solo dove il sapere stesso diviene oggetto per *esso*, dove il sapere è tale per *esso*, dove la certezza non è più sensibile, bensì “certezza di se stesso”. [...] Solo dove il sapere, la certezza, *sa se stesso* sussiste in generale la *possibilità* di verità [...]»¹⁶.

La desensibilizzazione della certezza — Heidegger tocca qui un punto nevralgico — è una conseguenza dell'affioramento della verità. In effetti, la verità non ha niente di sensibile e di rimando il sensibile non ha niente di vero. Ma il quadro va precisato in questo modo: la perdita di sensibilità della certezza è frutto del commercio della coscienza con la propria immagine. Si tratta evidentemente del fenomeno della *riflessione*. In questo senso, l'espressione contraddittoria: *verità della certezza*, che si trova nella intitolazione del quarto capitolo della *Fenomenologia*, sta a significare che la certezza ha *perso di vista* il proprio oggetto (l'alterità) e vi ha sostituito o sovrapposto un'immagine — la sua. L'unificazione della realtà, vale a dire l'assorbimento dell'alterità, sortisce da questo sdoppiamento immaginifico della coscienza. La conseguenza di ciò è che sul piano della verità l'immediato si rivela *mediato* e l'in sé si rivela *per un altro*. Questo rapido chiasmo speculativo è già forse sufficiente a chiarire che qui la coscienza non ha a che fare con un semplice meccanismo proiettivo e che l'immagine della coscienza non è più la mera coscienza; la riflessione, si vuol dire, non è un raddoppiamento, piuttosto è una *trasmutazione*. L'autocoscienza è una coscienza trasmutata, essa ha cioè assunto al suo interno il tema dionisiaco del movimento.

La coscienza di Apollo tematizza l'oggetto, l'autocoscienza di Dioniso svolge il concetto dell'oggetto. Ma in che modo? Se per es. intendiamo l'autoco-

¹⁶ M. Heidegger, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di E. Mazzarella, tr. it. di S. Caianiello, Guida, Napoli, 1988, p. 189.

scienza, secondo la nota espressione hegeliana, come il «regno in cui la verità è di casa»¹⁷, non per questo essa riuscirà più rassicurante o più affidabile della semplice coscienza. Anzi, l'alterità si è spostata adesso in seno alla coscienza stessa, vi ha preso dimora, e questa, per conseguenza, ne è stata internamente (e interamente) alterata. La familiarità della coscienza con la verità cela per certi versi un'insidia analoga a quella messa in luce da Freud nel celebre saggio del 1919 dedicato al tema del "perturbante" [*Das Unheimliche*]. Nel rapporto alla propria immagine, dunque nel nesso riflessivo, la coscienza sperimenta la contiguità e addirittura la convergenza di due significati di norma antitetici, onde ciò che è familiare e domestico può diventare, secondo l'ipotesi di Freud, fonte di orrore. «Nel perturbante» osserva un sagace analista, «mistero e rivelazione si annodano nel punto in cui ciò che è familiare diventa estraneo»¹⁸. In termini hegeliani, il mistero dell'alterità non esclude in nessun caso la rivelazione dell'autocoscienza. L'autocoscienza *rivela* il mistero dell'alterità: rivela che l'alterità è la coscienza stessa. Del resto la capacità di scorgere il punto in cui *l'in sé* diventa *altro da sé* e viceversa, è un'esperienza tipicamente perturbante; anzi l'esperienza stessa, intesa come simultaneità di elementi incomponibili (*occultus e familiaris*), diventa il *luogo* del perturbante. A farne le spese è in primo luogo la struttura della soggettività. L'hegelismo non rompe i ponti con la sensibilità greca per sostanziare il paradigma cartesiano. La crisi della certezza non prelude all'ipostasi del soggetto. Al riparo dal sole della certezza germoglia, nell'oscurità, il seme della prassi.

La coscienza muove dalla cosa alla casa, fa ritorno a casa dopo il soggiorno nella cosa: compie cioè la sua odissea speculativa — resiste alle sirene dell'ontologia, e a questa condizione *diventa* autocoscienza; si fa pragma. Tuttavia il soggiorno presso la cosa non sarà stato meno decisivo del ritorno a casa. L'autocoscienza è «la riflessione a partire dall'essere del mondo sensibile [...] ed è essenzialmente il ritorno dall'essere-altro»¹⁹. Il testo è chiaro e stabilisce che il ritorno è concepibile solo grazie al soggiorno; che il ritorno è una conseguenza del soggiorno e che *l'essenza* del ritorno va cercata nel soggiorno. Il paradosso consiste qui nel fatto che l'eliminazione della cosa è ascrivibile al lavoro della cosa stessa e che ciò che diciamo autocoscienza non è che l'effetto di questo processo, anzi di questo "lavoro" di autoeliminazione. Senza il timbro materiale del soggiorno l'autocoscienza sarebbe «solamente l'immota tautologia

¹⁷ *Phän.*, p. 120; tr. it. cit. p. 120.

¹⁸ J.-M. Vajsse, *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*, Gallimard, Parigi, 1999, p. 468.

¹⁹ *Phän.*, p. 121; tr. it. cit. p. 122.

dell'“Io sono Io”»²⁰. Non solo, bisogna spingersi oltre e concepire il momento del soggiorno come il momento dell'alterità o della differenza; bisogna condurre il ragionamento fino alle sue estremità logiche e constatare, con Hegel, che se la differenza «non ha anche la figura dell'essere [*Gestalt des Seins*], l'autocoscienza non è tale»²¹. La «figura dell'essere» è con ciò la traccia ancora visibile del soggiorno; è una traccia che appartiene al passato, certo, ma nel senso che l'essere [*sein*] è il passato [*gewesen*] dell'essenza [*wesen*]²². *Il soggiorno nell'alterità è dunque il soggiorno nell'essere*. Il problema ontologico diventa adesso il problema dell'alterità.

Ciò non è privo di conseguenze sul piano generale della *Weltgeschichte*. Poiché sui quadranti della filosofia della storia la visione ontologica corrisponde alla fase “greca” del pensiero occidentale, il problema dell'alterità diventa adesso il problema stesso della grecità. Il problema della grecità riguarda lo statuto teoretico della politica, mentre il problema della modernità riguarda la prassi economica del “consumo” e il suo rapporto al pensiero del divenire. Tracce esplicite del primo approccio di Hegel alle *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni* di Adam Smith risalgono al periodo jenense, e segnatamente al «manoscritto per le lezioni di *Realphilosophie* del semestre invernale 1803-4»²³. La concezione filosofica del problema economico sosta con ciò al centro dell'officina fenomenologica. Spetterà a Marx porre una questione diversa, la questione della comprensione dell'economia *iuxta propria principia*.

4. *In seno al pensiero moderno la grecità rappresenta l'alterità*²⁴. Ciò è da intendersi anche in senso tecnico o logico: la grecità rappresenta l'alterità perché l'alterità si annida nel meccanismo stesso della rappresentazione. La rappresentazione è infatti la modalità della conoscenza attiva entro l'orizzonte fisso dell'ontologia classica. L'obiettivo principale della *Fenomenologia* è mobilitare questo orizzonte, e ciò equivale a mobilitare (e smobilitare) l'essere. Questa “riforma” ontologica è ostacolata dal dispositivo della rappresentazione; essa, infatti, non concerne la verità — il suo campo di azione è la sensibilità, cioè il mondo delle cose. Le cose non sono vere: sono sensibili, immediate, singolari,

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (1812), tr. it. di A. Moni, revisione di C. Cesa, con una introduzione di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari, 1984, vol. I, p. 433.

²³ Cfr. D. Borso, *Hegel politico dell'esperienza*, prefazione di M. Dal Pra, Feltrinelli, Milano, 1976, p. 103, nota 103.

²⁴ Intesa come fenomeno oggettivo (tipologico anziché psicologico) la “follia” di Hölderlin si inquadra in questo contesto storico-filosofico. Un contesto tutt'altro che lineare: la fase classica o greca non cessa di riproporsi a ogni svolta di questa storia filosofica occidentale.

apparenti. Queste caratteristiche favoriscono la produzione di immagini, ma inibiscono l'articolazione linguistica. Lo strumento mediante il quale la rappresentazione cede il posto al concetto è infatti il linguaggio. Prima di ogni soggetto parlante, parla la verità. In questo senso, *si dice sempre la verità*. La verità riguarda tutti, ma nessuno in particolare. Dunque nessuno può pronunciare la cosa nella sua immediata datità²⁵; o più precisamente — è il punto di approdo del lavoro dialettico —, dire la differenza è affermare il falso. Qui non si tratta dell'idealismo che nega l'esistenza delle cose, del mondo esterno ecc., bensì dell'idealismo che svincola il linguaggio dal dominio del sensibile, libera l'enunciazione dalla rappresentazione, la scienza dall'arte, emancipa la filosofia dal dominio dell'estetica. È l'idealismo che getta le fondamenta della modernità. Nella sua trascrizione hegeliana, il pensiero occidentale compie il massimo sforzo per perdere definitivamente i contatti con le origini greche²⁶. Il distacco si compie quando la certezza si *trasmuta* nella verità dell'ontologia, quando cioè la certezza è mobilitata in direzione della verità. È uno snodo decisivo. Il passaggio dalla certezza alla verità sottende lo stesso movimento che dall'ontologia porta alla dialettica. Eppure non si tratta di *liquidare* l'essere; si tratta semmai, letteralizzando l'assunto, di renderlo liquido, di fluidificarlo. La fluidificazione dell'essere è perfettamente funzionale alla prassi economica del consumo, la sola a cui la *Fenomenologia* concede diritto di realtà. È sintomatico che gli esiti di questa ontologia del consumo non abbiano cessato di sollecitare la riflessione occidentale. Il pensiero logico, scrive per es. Nietzsche, è la prerogativa di «creature [*Wesen*] incapaci di vedere in modo preciso», cioè incapaci di vedere che le cose si presentano in realtà «“allo stato fluido” [*im Flusse*]»²⁷; sicché «un intelletto [...] che vedesse il flusso di ciò che accade [*den Fluss des Geschehens*]», rigetterebbe *in toto* ogni forma di condizionamento logico²⁸. Oltre mezzo secolo dopo, il quadro interpretativo non cambia. Quando Günther Anders legge la modernità in base al «principio di liquidazione» [*Prinzip der Liquidierung*]²⁹ e coerentemente afferma che ci troviamo sulla soglia di uno stadio in cui non esiste più la «forma della cosa» [*Dingform*], in quanto la «cosa è

²⁵ *Phän.*, pp. 71-72; tr. it. cit. p. 72.

²⁶ Hegel non è affatto un “classico”. Averlo considerato tale è verosimilmente all'origine di tutte le incomprensioni che hanno inficiato la lettura marxista di Hegel.

²⁷ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), in Id., *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, de Gruyter, Berlino-New York, 1999, vol. III, p. 472.

²⁸ Ivi, p. 473.

²⁹ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980), Oskar Beck, Monaco, 1987, pp. 55-56.

fluidificata»³⁰, egli, come Nietzsche, analizza la situazione prendendo le mosse da premesse hegeliane.

5. Il trauma della nascita della verità si ripresenta nel modo più drammatico all'interno delle singole autocoscienze: esse ingaggiano una lotta reciproca per la vita e per la morte, il cui scopo è quello di «elevare a verità [*zur Wahrheit erheben*] [...] la certezza che esse hanno di sé»³¹. Ogni autocoscienza deve combattere l'immediatezza che la pervade, deve sopprimere la propria vocazione ontologica, la quale adesso "appare" sotto l'aspetto di un'altra autocoscienza. L'altra autocoscienza "rappresenta" l'alterità. Ma questa rappresentazione dell'alterità non rivela nient'altro che l'alterità della rappresentazione. È questo il segreto dell'apparenza. Per uscire da questa paralisi concettuale, il pensiero invoca il trattamento dialettico. Sappiamo che dal punto di vista della verità la coscienza non riflette sull'essere (era il compito della certezza), ma piuttosto *si* riflette sull'essere. Ora, se pensiamo l'essere come un riflesso della coscienza, dobbiamo anzitutto rinunciare alla distanza *spaziale* implicita nel nesso gno-seologico; dobbiamo rinunciare, in una parola, alla rappresentazione. Che significa? L'autocoscienza pone l'essere *in effigie*. *Effigies* è da *fingere*, nel senso di modellare, di configurare (*l' imago ficta* è la statua); ma *effigies* è notoriamente anche il simulacro usato nel mondo antico per comminare le condanne in assenza dell'imputato. In Hegel i due significati della parola si fondono. La *Fenomenologia* non è soltanto il processo in cui prendono forma le figure della coscienza, è anche il processo *alle* figure della coscienza, un dibattito senza fine, in cui il solo imputato, in figure sempre diverse, è l'essere.

6. "Si vive di certezze" – perciò il passaggio alla verità implica la critica del *vivente*. È il genere di critica più estremo, ma essa non sarebbe neppure immaginabile senza l'esercizio di una libertà altrettanto radicale: solo «mettendo a repentaglio la vita si dimostra la libertà»³². Questo connubio di critica e libertà si fonda su un dato speculativo, o sia che «l'essenza [*das Wesen*] dell'autocoscienza non è l'essere [*das Sein*]», e che questa, pertanto, non «entra in scena in modo *immediato*»³³. L'essenza, infatti, non è l'essere, ma «la *prima negazione dell'essere*»³⁴; nel nostro contesto questo significa che l'autocoscienza costituisce

³⁰ Ivi, p. 57.

³¹ *Phän.*, p. 130; tr. it. cit. p. 130.

³² *Phän.*, p. 130; tr. it. cit. p. 131.

³³ Ivi, p. 131; tr. it. cit. p. 131.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 435.

il superamento della coscienza e del quadro ontologico in cui essa, fatalmente, *appare*. Tale superamento si esprime anzitutto nell'intento di volgere ogni cosa in un «momento che dilegua» [*verschwindendes Moment*]³⁵, vale a dire nella capacità di leggere l'apparente stabilità del mondo in termini *temporali*. La capacità di leggere il mondo in termini temporali è la caratteristica fondamentale dell'occhio economico.

Secondo il detto della *Enzyklopädie*, il tempo è «la verità dello spazio»³⁶. Si tratta dunque di pensare l'essere in chiave temporale o veritativa, poiché tempo e verità sono termini speculari. La speculazione inizia precisamente a partire dalla reversibilità del tempo e della verità. Il tempo è con ciò il lato sensibile del concetto di verità, o anche: *il tempo è il lato politico del concetto di verità*. La nota affermazione della *Logica*, secondo cui «la verità dell'essere è l'essenza»³⁷, sta pertanto a significare che il compito dell'essenza mira a due obiettivi fondamentali: sul piano speculativo si tratta di mobilitare l'essere; sul piano politico si tratta di smobilitarlo. Alla base di ciò resta il fatto che la libertà *essenziale* di cui parla Hegel, è la libertà di criticare la vita e il fondamento che ne detta le condizioni di possibilità, cioè l'essere.

Torniamo al testo: «L'individuo che non ha osato rischiare la vita, può bensì venire riconosciuto come *persona* («au sens juridique et abstrait du terme», rileva J. Hyppolite³⁸); ma non ha raggiunto la verità di questo riconoscimento come autocoscienza autonoma»³⁹. Rischiare la vita vale qui “rischiare l'essere”, metterlo in circolo, *consumarlo*. L'eliminazione fisica dell'altro individuo – la consumazione della persona come conseguenza della spoliciticizzazione dell'essere – è preceduta e preparata dalla neutralizzazione della certezza a opera della verità.

Si profilano con ciò due specie di riconoscimento, la prima è assicurata dalla certezza, la seconda dalla verità. La prima specie di riconoscimento si esaurisce nell'apparenza, la seconda si scioglie nella prassi. Ad esse corrispondono due mondi incomponibili, quelli di Apollo e Dioniso. Ora finché l'essenza si presenta *in specie peregrina*, cioè come “maschera” (o “persona”) di una «coscienza dotata di essere» [*seiendes Bewußtsein*], la verità «deve perseguire la morte dell'altro»⁴⁰. Questo intento delittuoso risponde alla necessità logica

³⁵ *Phän.*, p. 131; tr. it. cit. p. 131.

³⁶ G.W.F. Hegel., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), in Id., *Werke in 20 Bänden*, cit., vol. IX, tomo II, p. 48, *Zusatz* [aggiunta] al § 257.

³⁷ Id., *Scienza della logica*, cit., vol. I, p. 433: «La verità dell'essere è l'essenza».

³⁸ *Phénoménologie de l'Esprit*, cit., vol. I, p. 159, nota 16.

³⁹ *Phän.*, p. 131; tr. it. cit. p. 131.

⁴⁰ *Ibidem*.

di superare l'apparenza in cui domina la certezza della morte. A ben vedere, infatti, la morte estende il suo dominio solo nel mondo dell'apparenza. La morte riguarda Apollo, non Dioniso; riguarda la forma, non il divenire. Nel superare la certezza e la molteplicità delle forme che la connotano, la verità supera anche la morte; o più esattamente: la rende produttiva, ne mette a frutto l'enorme e proverbiale potenza. L'economia della verità (la verità dell'"economico") si basa sul "lavoro del negativo".

7. *L'essenza* del programma hegeliano trova ricetta in una frase come questa: la coscienza deve «levare l'altra essenza autonoma, allo scopo di divenire, in questo modo, certa *di sé* come dell'essenza»⁴¹. Si annuncia qui una direttrice concettuale il cui adempimento è però già dato nella stoffa dell'enunciazione: "divenire certi", infatti, è già lasciare la staticità della certezza, è già "storicizzare" la certezza. La certezza *diventa* verità: questo significa che il suo punto di riferimento non è più l'essere, ma l'essenza; non è più lo spazio, ma il tempo. *L'essenza sta al tempo come l'essere allo spazio*. Il tempo deve eliminare l'apparenza di staticità che affetta la concezione classica dell'essere. Il tempo deve eliminare la staticità dell'apparenza. Il tempo è dunque responsabile dello stato di liquidità dell'essere. Come s'è detto, la liquidità dell'essere è il presupposto del consumo ontologico.

«Il mondo», osserva ai giorni nostri Günther Anders, «ci viene servito allo *stato liquido* [*in liquidem Zustand*], e ciò avviene in modo «così diretto, che esso può essere *usato* e insieme *consumato* senza indugio»⁴². In quanto *prodotto*, il mondo è «diventato liquido, e tosto sparisce mediante lo stesso consumo, o sia viene *liquidato*»⁴³. L'espressione "liquidazione del mondo" designa in termini filosofici il concetto di "prassi finanziaria". A partire da Hegel è possibile illuminare in senso filosofico la genesi della prassi finanziaria. Essa è frutto di uno stesso movimento, ma distribuito su diverse quote di spiritualità; è frutto del passaggio dalla coscienza all'autocoscienza, dall'essere all'essenza, dallo spazio al tempo. Coscienza e autocoscienza, essere e essenza, spazio e tempo sono così altrettanti aspetti del mobile rapporto tra certezza e verità. L'intreccio di questi aspetti va a formare la materia viva della storicità. Materia viva, drammatica: la storicità "dispera" di ogni certezza. *Le verità della storia sono verità senza certezza*.

Una conseguenza di ciò è che la verità economica si radica sull'incertezza politica. Dai totalitarismi storici ai sistemi comunistici residui, l'essenza del

⁴¹ Ivi., p. 128; tr. it. cit. p. 128.

⁴² G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, cit., p. 254.

⁴³ *Ibidem*.

profitto implica la mobilitazione dell'essere e la smobilitazione dell'orizzonte politico in cui esso è tradizionalmente iscritto. L'orizzonte politico dell'essere è ciò che diciamo ormai impropriamente *democrazia*. Alle dinamiche della prassi finanziaria non corrisponde alcun orizzonte politico. Nessuna teoria si situa all'altezza della prassi finanziaria. Ma il nesso del tema economico e del tema politico può essere esplorato sul piano mitico, come rapporto tra l'elemento dionisiaco e quello apollineo.

8. Una dopo l'altra affiorano le insegne del pensiero occidentale: essere, apparenza, essenza, verità; ma nel contesto hegeliano esse allacciano nuove e sorprendenti connessioni. Cade anzitutto la distinzione tradizionale tra essere e apparenza. L'oggetto che appare sensibilmente «in tutta la sua compiutezza»⁴⁴, cioè l'oggetto della certezza, è l'«essere della cosa»⁴⁵. Fin dalla prima pagina della *Fenomenologia* apprendiamo così che la scienza dell'essere si dipana senza residui sotto il sole della certezza, cioè entro il dominio della sensibilità. In questa prospettiva, l'ontologia non è che un riflesso dell'estetica, — si tratta indubbiamente della visione greca. «La vérité de [la] certitude» chiosa Hyppolite, «n'est pas autre chose [...] que l'être de Parménide»⁴⁶.

Inerzia e atrofia contrassegnano lo statuto della certezza: non tanto perché essa non aspiri alla verità, ma perché il suo sviluppo, come si diceva, è “solo” apparente. L'ambito della certezza trova allora riscontro nella «sfera rappresentazionale dell'elemento mitico e intemporale», ovvero nella sfera in cui si dispiega «un'esistenza affetta da simultaneità e separatezza». Queste parole di Thomas Mann, strappate ad altro contesto⁴⁷, s'acconciano senza sforzo al quadro hegeliano. In effetti, nell'orizzonte fisso della certezza la cosa e la coscienza appaiono radicalmente *separate*, e potremmo anche dire: platonicamente separate. Cosa e coscienza instaurano in senso letterale e letterario, in senso tecnico e metaforico, un *rapporto platonico*. Tra cosa e coscienza, se il passo non è falso, insiste il *chorismos*.

Il *chorismos* affetta anche il regime separato della verità. Per definizione la verità si situa altrove, le sue coordinate restano indeterminate; è la logica a offrire un corpo temporaneo o temporale alla verità, e lo fa mediante la dia-

⁴⁴ *Phän.*, p. 69; tr. it. cit. p. 68.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Phénoménologie de l'Esprit*, cit., vol. I, p. 81, nota 2.

⁴⁷ Th. Mann, *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde* (1947), Fischer, Francoforte s.M., 2008, p. 616.

lettica del vero e del falso. Questa dialettica è inscritta nella natura stessa del linguaggio, o meglio nell'artificio mediante il quale la verità del linguaggio si oppone alla certezza dell'essere naturale. In una pagina giustamente celebre, Hegel afferma l'impossibilità (logica) di pronunciare l'essere facendo a meno della verità che abita nella parola:

«Quel che stiamo dicendo è: *questo*; vale a dire, enunciamo il *questo universale*. Oppure diciamo: *esso è*; cioè enunciamo l'essere in generale. In tal modo non ci *rappresentiamo* [vorstellen] certamente il questo universale o l'essere in generale, bensì *enunciamo* l'universale; ovvero parlando non ci esprimiamo affatto secondo quanto *intendiamo* in questa certezza sensibile. È il linguaggio però, come vediamo, a essere più veritiero [das Wahrhaftere]; in esso siamo noi stessi a confutare immediatamente [unmittelbar] il nostro intendere, e poiché l'universale è il vero della certezza sensibile [das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist], e il linguaggio non esprime che questo vero [die Sprache nur dieses Wahre ausdrückt], non c'è assolutamente mai la possibilità di dire un essere sensibile per come lo intendiamo [ist er gar nich möglich, daß wie ein sinnliches Sein, das wir meinen, je sagen können]»⁴⁸.

«L'essere che crea la parola», sintetizza un brillante filosofo del linguaggio, «non è un essere di carne, è un essere di ragione [...]»⁴⁹. *Lessere di ragione*, cioè l'essenza, parla la lingua della verità. È una lingua per così dire sovranazionale, che trova un adeguato corrispettivo solo nella vocazione globale del capitale. Ma proprio perché il linguaggio articola il vero e dipana la rete dell'universale, la singola cosa *rappresenta* il falso. Un falso problema (l'enunciazione dell'essere) si trasforma così nel problema del falso. Dire l'essere significa pronunciare il falso⁵⁰. Anche in questo caso è in atto una trasmutazione. Per suo tramite la logica della verità si insinua entro i confini della certezza, vi prende posizione e vi si radica. Lo scopo è quello di affiliare la certezza alla verità, di trasformare la certezza in un sottoprodotto della verità. Il suo scopo, in sintesi, è quello di assorbire "storicamente" la patologia greca.

⁴⁸ *Phän.*, pp. 71-72; tr. it. cit. p. 72.

⁴⁹ B. Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (1942), Gallimard, Parigi, 1972, p. 47.

⁵⁰ L'essere è dicibile solo in senso storiografico, come storia dell'ontologia classica. In prospettiva storica il *falso* cede il passo al *negativo*: la verità, dice Hegel, «include in sé anche il negativo, cioè quello che si chiamerebbe il falso [das Falsche], se lo si potesse considerare come qualcosa da cui si debba fare astrazione (*Phän.*, p. 35; tr. it. cit. p. 33).

Nel cedere alla logica, la certezza accede alla verità. Ma l'accesso alla verità segna contestualmente il recesso della teoria. Hegel ci insegna infatti che la verità non abita la teoria ma la prassi. E questo significa che la natura della verità non è politica ma economica. Per cercare di ricostruire questo spostamento o per meglio dire questo "smottamento" del luogo classico della verità, bisogna tornare rapidamente al primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. L'«inizio della *Fenomenologia*», ha scritto a questo riguardo G. Deleuze, «è il tocco finale della dialettica hegeliana»⁵¹.

9. Giunti sull'estremo limite della certezza, «io affermo che il Qui è l'albero, e non mi volto [*wende mich nicht um*]⁵²; così facendo, lascio sussistere l'oggetto in piena indipendenza dai movimenti *temporali* del soggetto — non ha cioè più importanza se il Qui, cangiata l'Ora, non è più albero ma casa, o qualsiasi altra cosa — e «sono puro intuire» [*ich bin reines Anschauen*]⁵³. Due elementi non trascurabili ci confermano che il limite logico della certezza segna anche il confine storico-filosofico della classicità: in primo luogo il riferimento alla pura intuizione e più letteralmente allo spirito della contemplazione o θεωρία; in secondo luogo il cenno all'immobilità fisica e mentale del soggetto della certezza [*ich wende mich nicht um*], una condizione che rimanda quasi certamente, come una specie di cripto-citazione, alla prescrizione imposta a quella particolare specie di prigionieri di cui narra Platone nel celebre mito della caverna.

In *Resp.* VII, 514a sgg. leggiamo che i prigionieri sono chiusi nella caverna «con le gambe e il collo incatenati così da dover restare fermi e da poter guardare solo in avanti [*προσθεν μόνον ὄραν*], giacché la catena impedisce loro di girare la testa [*κυκλῶ (...) τὰς κεφαλὰς περιὰγειν*]⁵⁴. Platone, è noto, allestisce questo spettacolo ipogeo allo scopo di denunciare la povertà ontologica del così detto mondo visibile. Ma ora Hegel capovolge l'assunto: l'impossibilità di adattare il corpo e la mente alle mutevoli esigenze dell'autocoscienza, come dire alla logica economica della verità, è in certo modo il segno materiale, il "sintomo" della persistenza di una condizione ontologica (e patologica) di cui occorre liberarsi. Il punto, cioè, non è quello di spezzare le catene che ci separano dalle idee, ma di spezzare la catena delle idee e di scioglierne la ferrea sostanza nel mare universale della prassi.

⁵¹ Cfr. *Differenza e ripetizione*, tr. it. cit. p. 91.

⁵² *Phän.*, p. 74; tr. it. cit. p. 74.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Si cita dalla versione di M. Vegetti, Rizzoli, Milano, 2008².

Il soggetto della certezza deve *voltarsi* in direzione della verità. Detto in termini logici: deve assecondare il divenire. *Deve imprimere all'essere il carattere del divenire*. Com'è noto, il programma di Nietzsche era stato invece quello di «imprimere al divenire il carattere dell'essere»⁵⁵. L'incompatibilità tra i due assunti è però solo apparente, vige nel territorio dell'apparenza. Sul piano della verità l'hegelismo sopravvive nell'opzione dionisiaca annunciata da Nietzsche alle soglie della modernità. Anzi la vitalità della *Fenomenologia* si rivela proprio in questo, nel fatto che la restaurazione della greicità, malgrado il riferimento alla forma apollinea, commercia fin dall'inizio, e nel modo più ambiguo, con il principio dionisiaco della "liquidazione". Non è solo un paradosso quello che sovrappone all'hegeliana «via della disperazione»⁵⁶ *l'incipit tragoedia della Gaia scienza*.

10. Lungo questa via un'altra pagina di Thomas Mann può servirci da guida. Nel romanzo *Der junge Joseph* (1934), il figlio biblico di Giacobbe torna a subire l'aggressione dei fratelli invasati. Fuori, nel mondo, la torbida ebrezza nazi-fascista celebra i suoi baccanali. Ma ecco il corpo trascinato sull'orlo della fossa; l'anima è in preda al terrore, lo spirito però, e questo è sorprendente, prende a espandersi lungo una linea laterale, comincia a scavarsi uno spazio del tutto avulso dalla concitazione del momento. Nel cuore del dramma Giuseppe comprende che quanto accade e sta per accadere è già accaduto. Tutto un mondo di «allusioni» si dispiega sotto i suoi occhi, le quali cennano, da punti di vista sempre diversi, a una «realtà superiore», una realtà che reca «il conio dell'origine» [*urgeprägt*]. Questa pluralità di versioni di un unico testo, «si dava a conoscere» conclude Mann, «come un presente che volge in senso rotatorio, in breve: un presente astrale [*als Gegenwart im Umschwung, kurz als gestirnhaft*]»⁵⁷.

Il moto rotatorio e astrale che interessa questo tipo di presente — nella fattispecie il presente biblico, ma più in generale il presente "antico" —, tira in gioco il concetto di rivoluzione. Anzitutto nel senso astronomico del termine. Sulla scorta degli studi di Karl Griewank, Hannah Arendt ha posto l'accento sul paradosso insito nell'uso moderno, per intenderci da Copernico in poi, del termine rivoluzione. L'idea di un «mondo nuovo», implicita in ogni processo rivoluzionario, è quanto di più lontano si possa immaginare «dal significato originario

⁵⁵ F. Nietzsche, *Nachlaß 1885-1887*, in Id., *Kritische Studienausgabe*, cit., vol. XII, p. 312: «Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht».

⁵⁶ *Phän.*, p. 61; tr. it. cit. p. 60.

⁵⁷ Th. Mann, *Der Junge Joseph*, Fischer, Francoforte s.M., 1991, p. 194.

della parola “rivoluzione”⁵⁸. In effetti, come osserveranno di lì a poco G. de Santillana e H. von Dechend, «nella conoscenza astronomica e nel mito», il termine rivoluzione «indica ciò che ritorna sempre allo stesso punto»⁵⁹. Il Grande Mutamento, a cui si riallaccia in modo equivoco la nostra percezione storica del fenomeno rivoluzionario, implica in realtà la regressione a una condizione originaria (*aetas aurea*), a cui il mondo fa ciclicamente ritorno. In questa prospettiva, il momento della rivoluzione è anche il momento dell’azzeramento del tempo. Thomas Mann allude a questa esperienza quando parla di una realtà che reca «il conio dell’origine». Il presente antico ruota attorno a questa realtà originaria. Il presente antico ruota attorno a una *presenza* originaria. Non per caso gli autori del *Mulino* introducono già nel titolo del loro libro il concetto di *frame of time*, che non significa *struttura* del tempo, ma piuttosto *cornice* del tempo. Il tempo è incorniciato nel presente inteso come presenza. Il tempo è incorniciato entro il perimetro della certezza, che scorre come $\Omega\kappa\epsilon\alpha\nu\omicron\varsigma$ attorno al campo greco della sensibilità. È abbastanza evidente che all’origine dell’hegelismo e della modernità c’è invece l’intento – opposto o dialettico – di pensare la presenza come presente, di pensare lo spazio all’interno di categorie temporali. Detto con le nostre parole: l’intento di mobilitare e smobilitare l’essere.

Il frammento di Mann iscrive il tema del Grande Mutamento nella sfera semantica di *Umschwung*, che abbiamo reso con “rotazione”, ma che significa anche “mutazione” [*Veränderung*], “trasformazione” [*Umgestaltung*]⁶⁰. Sicché l’espressione *Gegenwart im Umschwung* allude anche alla *trasformazione del presente*. Si tratta però di una trasformazione che va letta all’interno di una cornice astrale [*gestirnhaft*], in cui il solo movimento previsto è quello circolare. Ora, la circolarità incarna in certo modo l’aspetto dinamico dell’immutabile. L’immutabile muta circolarmente: è su questa base che si è potuto parlare a buon diritto di una «legale scadenza ciclica delle rivoluzioni»⁶¹. Il tempo che volge circolarmente non spezza i sigilli della forma, semmai li ribadisce: «Non è forse vero che la quiete si cela nel centro segreto della ruota?»⁶². Sotto questo

⁵⁸ H. Arendt, *Sulla rivoluzione* (1963), tr. it. di M. Magrini, con una introduzione di R. Zorzi, Einaudi, Torino, 2009, p. 41.

⁵⁹ G. de Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* (1969), a cura di A. Passi, Adelphi, Milano, 2003, p. 389.

⁶⁰ Ricaviamo i dati dalla versione in rete del *Wörterbuch* dei Grimm: http://urts55.uni-trier.de:8080/Projekte/WBB2009/DWB/wbgui_py, s.v.

⁶¹ K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung* (1955), a cura di I. Horn-Steiger, con una postfazione di H. Hempel, Europäische Verlagsanstalt, Amburgo, 1992, p. 145.

⁶² E. Jünger, *Sizilischer Brief an den Mann im Mond* (1930), in Id., *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stoccarda, 1979 sgg., vol. IX, p. 19.

rispetto il noto concetto politico di *rivoluzione conservatrice* diventa non solo plausibile, ma anche intelligibile. Esso è plausibile e non contraddittorio. La contraddizione si annida invece nella storicizzazione del concetto di rivoluzione, vale a dire nel dispositivo posto alla base della *Fenomenologia dello spirito*. Una volta collocata sul piano inclinato della storia, la forma apollinea della certezza, che è il «centro segreto», ὄνφαλος dell'ontologia classica, non cessa di opporsi alla verità bacchica, «in cui non v'è membro che non sia ebbro»⁶³.

11. L'ombra della rivoluzione si addensa in un celebre passaggio dell'introduzione alla *Fenomenologia*. La coscienza «perde la propria verità»⁶⁴ durante il cammino verso il concetto che dovrà illuminarla dall'interno e dall'esterno. Ma dato che il punto di vista in questione è quello della «coscienza naturale»⁶⁵, la verità perduta si chiama tecnicamente *certezza*. Il cammino verso la verità in cui la coscienza naturale perde la propria certezza, può essere «visto come la via del dubbio [*Weg des Zweifels*], o più propriamente come la via della disperazione [*Weg der Verzweiflung*]]»⁶⁶. Come si è detto più sopra, i termini utilizzati qui da Hegel hanno un significato etimologico. La via del dubbio allude alla separazione [*chorismos*] che insiste tra la coscienza e il suo oggetto. È la via gnoseologica, la via teoretica che connota l'ontologia classica. La via della disperazione è invece la via verso la ricomposizione del «dualismo» [*Zweiheit*] che affetta la posizione della certezza: tutto sta a intendere il prefisso tedesco *ver* come un prefisso intensivo o al contrario come un prefisso privativo. Nel termine *Ver-zweiflung* si può leggere allora tanto una drammatizzazione che un superamento del dualismo teoretico. Ma c'è anche una terza via. Il passaggio dallo *Zweifel* alla *Verzweiflung* ha soprattutto un significato storico. Non perché tale passaggio dipenda da fattori storici o «strutturali», ma perché esso è il segno caratteristico del movimento della storia e del flusso temporale che la vivifica: a rigore, la storia e il tempo passano e ripassano solo da qui. Il tempo storico nasce e rinasce dalla frizione tra dubbio e disperazione, cioè tra certezza e verità. La certezza atemporale e teoretica deve sciogliersi nella verità della prassi temporale; la solida costruzione della *polis* deve tornare a sfaldarsi sotto l'azione erosiva del capitale.

⁶³ *Phän.*, p. 35; tr. it. cit. p. 33.

⁶⁴ *Ivi*, p. 61; tr. it. cit. p. 60.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

Nel passaggio da una figura all'altra della coscienza, e sia pure in contesti storici genericamente differenziati, si ripete sempre lo stesso schema: si tratta dell'opposizione tra certezza e verità. Certezza e verità non cessano di opporsi a ogni snodo cruciale della *Weltgeschichte*. Questa opposizione non è un evento tra gli altri, e non riguarda, poniamo, il transito concettuale dal terzo al quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito*; è invece un dispositivo preciso e fatidico, il cui effetto, quasi un *terminus technicus*, si chiama "rivoluzione". In senso filosofico, la rivoluzione nasce dall'opposizione tra certezza e verità, dal contatto dell'essere col divenire, dallo scontro della teoria con la prassi. Certezza essere e teoria riprendono periodicamente (storicamente) il sopravvento con un effetto rivoluzionario. È il momento in cui, per servirci delle parole di un attento studioso, «il circolo perde la forza di arcuarsi»⁶⁷. Rivoluzionario è questo irrigidirsi del circolo del presente nel cerchio della presenza. Tosto il fuoco della storia darà nuova flessibilità alla materia.

12. *La rivoluzione non è la perdita, bensì il ritorno d'ogni salda certezza.* Le acque della verità dovranno tornare a coprire e impregnare questa saldezza, farla apparente. L'apparente saldezza della certezza è l'inizio della verità. L'apparente saldezza della natura è l'inizio della storia. L'apparente saldezza della politica è il principio dell'economia.

Sappiamo ormai che la certezza sosta da sempre nell'ambito ontologico della greccità. È la potenza contro cui la ricerca della verità non cessa di lottare. Questo lottare implica così l'eterno ritorno dei Greci — della teoria, dell'essere, della politica. Il momento della rivoluzione è lo stesso in cui la verità torna a confrontarsi col suo doppio immoto e sensibile; è la fonte eternitaria, "parmenidea", a cui la storia, che è storia del dominio della verità, delle verità, attinge nelle fasi cruciali. La storia ricomincia, "ritorna" a ogni avvicinarsi delle *Gestalten* della coscienza. L'azzerramento improvviso del tempo storico nella formazione del capitale dell'autocoscienza — l'evento rivoluzionario — è, *in verità*, un momento di recupero e di rinascita. In termini icastici, esso annuncia lo sfruttamento economico del "blocco eleatico". Al pari del capitale, anche la storia rinasce dalle sue solidificazioni ontologiche e patologiche.

⁶⁷ E. de Negri, *Interpretazione di Hegel* (1943), Sansoni, Firenze, 1969, p. 131.

ELENCO E RIPARTIZIONE DEI SOCI
PER ORDINE DI ANZIANITÀ

CONSIGLIO DIRETTIVO

VILLANI Pasquale, *Presidente*

TESSITORE Fulvio, *Vice Presidente*

ASSANTE Franca, *Segretario*

MASSIMILLA Edoardo, *Tesoriere*

SOCI EMERITI (posti 4)

- 1) TESSITORE Fulvio, prof. emerito di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Santo Strato, 14 - 80123 Napoli (tel. 081.5755411).
- 2) VILLANI Pasquale, prof. emerito di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Via F. Cilea, 183 - 80127 Napoli (tel. 081.5604368).

SEZIONE DI SCIENZE MORALI

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI (posti 14)

- 1) GUARINO Antonio, prof. emerito di Diritto romano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Aniello Falcone, 403/ter - 80127 Napoli (tel. 081.667729).
- 2) MASULLO Aldo, prof. emerito di Filosofia morale nell'Università di Napoli "Federico II" - Viale Michelangelo, 21 - 80129 Napoli (tel. 081.5568328).
- 3) DEL TREPPO Mario, prof. emerito di Storia medioevale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Manzoni, 228 - 80123 Napoli (tel. 081.7691432).
- 4) CASAVOLA Francesco Paolo, Presidente emerito della Corte Costituzionale - Via Vincenzo Padula, 2 - 80123 Napoli (tel. 081.5756522).
- 5) AJELLO Raffaele, prof. emerito di Storia del Diritto italiano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Napoli, 63 - 80078 Pozzuoli (NA) (tel.

081.5262554).

- 6) VENDITTI Antonio, prof. emerito di Diritto commerciale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Petrarca, 40 - 80122 Napoli (tel. 081.5755436).
- 7) CANTILLO Giuseppe, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via San Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno (tel. 089.790821).
- 8) LISSA Giuseppe, prof. ord. di Filosofia morale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via A. Trucillo, 34 - 84100 Salerno (tel. 089.230853).
- 9) DI VONA Piero, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Salita Arenella, 19 - 80129 Napoli (tel. 081.366107).
- 10) TRIONE Aldo, prof. emerito di Estetica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Pietro Castellino, 141G - 80131 Napoli (tel. 081.5451035).
- 11) VITOLO Giovanni, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Annunziata, 45 - 80142 Angri (SA).
- 12) RAO Annamaria, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Vico Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5648805).
- 13) LOMONACO Fabrizio, prof. ord. di Storia della Storiografia filosofica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Pietro Giannone, 33/a - 80141 Napoli (tel. 081.457603).
- 14) DI MARCO Giuseppe Antonio, prof. di Filosofia della Storia nell'Univ. di Napoli "Federico II" - Piazza Matteotti, 2 - 80133 Napoli. email: dimarco@unina.it

SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) FEDERICI VESCOVINI Graziella, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Parma - Via dei Renai, 11 - 50122 Firenze (tel. 055.243019).
- 2) VEGETTI Mario, prof. ord. di Storia della Filosofia antica nell'Università di Pavia - Via Giambattista Bassoni, 6 - 20123 Milano (tel. 02.4694384).
- 3) COTRONEO Girolamo, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Messina - Via Maffei, 15 - 98100 Messina.
- 4) CESA Claudio, prof. emerito di Storia della Filosofia nella Scuola Normale di Pisa - Via Martiri di Scalvaia, 19 - 53100 Siena (tel. 0577.283687).
- 5) NUZZO Enrico, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno - Piazza Porta Rotese, 18 - 84100 Salerno.
- 6) LEVRA Umberto, prof. ord. di Storia del Risorgimento nell'Università di Torino - Via Casale, 143/2 - 10099 S. Mauro Torinese (TO).
- 7) LENOCI Michele, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università Cattolica di Milano - Corso Genova, 16 - 20123 Milano.

- 8) GAMBARO Antonio, prof. ord. di Diritto civile nell'Università di Milano - Piazza A. Mondadori, 3 - 20122 Milano (tel. 02.5465456).

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) LABRUNA Luigi, prof. emerito di Storia del Diritto romano nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Chiaia, 149/A - 80121 Napoli (tel. 081.425885).
- 2) DE LORENZO Renata, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Mosca, 4 - 80129 Napoli (tel. 081.5564464).
- 3) FIGLIUOLO Bruno, prof. ord. di Storia medioevale nell'Università di Udine -Parco Carelli, 62 -80123 Napoli.
- 4) VITI CAVALIERE Renata, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Donizetti, 1/e - 80127 Napoli (tel. 081.5789878).
- 5) MONTANO Aniello, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Salerno -Via Montessori, 19 - 80011 Acerra (NA) (tel. 081.5201483).
- 6) PELLEGRINO Bruno, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Lecce - Via delle Bombarde, 20 - 73100 Lecce (tel. 0832.309410).
- 7) D'AGOSTINO Guido, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Parco Comola Ricci, 23 - 80122 Napoli (tel. 081.642217).
- 8) MUTO Giovanni, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Ligorio Pirro, 20 - 80129 Napoli (tel. 081.5783609).
- 9) MUSI Aurelio, prof. ord. di Storia moderna nell'Università di Salerno - Via Canalone all'Olivella, 21 - 80135 Napoli (tel. 081.5496170).
- 10) RAMBALDI FELDMANN Enrico, già prof. ord. di Storia della Filosofia morale nell'Università di Milano - Viale Argonne, 41 - 20133 Milano.
- 11) GIUGLIANO Antonello, prof. ord. di Storia della Filosofia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Strada Gianturco Emanuele, 36 - 80055 Portici (Na) - (tel. 081.471053).
- 12) VERDE Giovanni, già prof. ord. di Diritto processuale civile nell'Università Luiss Roma - Via T. Angelini, 21/c - 80129 Napoli.
- 13) D'ANDREA Giampaolo, già prof. ass. di Storia contemporanea nell'Università della Basilicata - Via Sanremo, 39D - 85100 Potenza - (tel. 336-858146).
- 14) VERCELLONE Federico, prof. ord. di Estetica nell'Università di Torino - Via S. Agostino, 17 - 10122 Torino.

SOCI STRANIERI

(posti 7)

- 1) NOWICKI Andrej, prof. di Storia della Filosofia nell'Università di Lublin-

Sowinskięo 7 m. 25 - 20040 Lublino (Polonia).

- 2) TRINIDADE Santos José Gabriel, prof. di Filosofia nell'Università Nova di Lisbona - Rua Soeiro Pereira Gomes, Ed. America, Bloco A, ap. 405 - 1600 Lisboa (Portogallo).
- 3) WUNENBURGER Jean-Jacques, prof. di Filosofia nell'Università Jean Moulin Lyon 3 (Francia) - 33bis, Rue Vaubecour - 69002 Lione (Francia)

SEZIONE DI SCIENZE POLITICHE

SOCI NAZIONALI ORDINARI RESIDENTI

(posti 13)

- 1) GALASSO Giuseppe, prof. emerito di Storia medievale e moderna nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Napoli, 3/d - 80078 Pozzuoli (NA) (tel. 081.5262947).
- 2) ABBAMONTE Giuseppe, prof. emerito di Diritto amministrativo nell'Università di Napoli "Federico II" - Viale Gramsci, 6/a - 80122 Napoli (tel. 081.663383).
- 3) VILLONE BETOCCHI Giulia, prof. emerito di Psicologia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via dei Mille, 61 - 80121 Napoli (tel. 081.415741).
- 4) CACCIATORE Giuseppe, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via L. Cassese, 12 - 84100 Salerno (tel. 089.222848).
- 5) CASERTANO Giovanni, già prof. ord. di Storia della Filosofia antica nell'Università di Napoli "Federico II" - Salita Sant'Antonio a Tarsia, 28 - 80135 Napoli (tel. 081.5445089).
- 6) ASSANTE Franca, già prof. ord. di Storia economica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Manzoni, 132 - 80123 Napoli (tel. 081.7145844).
- 7) MAZZARELLA Eugenio, prof. ord. di Filosofia teoretica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Orazio, 27 - 80122 Napoli (tel. 081.666279).
- 8) ACOCELLA Giuseppe, prof. ord. di Etica sociale nell'Università di Napoli "Federico II" - Via S. Giovanni Bosco, 47 - 84100 Salerno.
- 9) MASSIMILLA Edoardo, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Matteotti, 18 - 80078 Pozzuoli (NA).
- 10) CONTE Domenico, prof. ord. di Teoria e storia della storiografia nell'Università di Napoli "Federico II" - Traversa Antonio Pio, 64 - 80126 Napoli (tel. 081.7281122).
- 11) DONADIO Francesco, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Castiello, 20 - 80024 Cardito (NA) (tel. 081.8321387).

SOCI NAZIONALI ORDINARI NON RESIDENTI (posti 8)

- 1) GIARRIZZO Giuseppe, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Catania - Via Orto dei Limoni, 60 - 95125 Catania.
- 2) BERTOLINO Rinaldo, già prof. ord. di Diritto ecclesiastico nell'Università di Torino - Via Verdi, 8 - 10124 Torino.
- 3) ROSSI Pietro, prof. emerito di Filosofia della Storia nell'Università di Torino - Via Carlo Alberto, 59 - 10123 Torino.
- 4) SASSO Gennaro, prof. emerito di Filosofia teoretica nell'Università di Roma "La Sapienza" - Via Sant'Alberto Magno, 1 - 00153 Roma.
- 5) GRAZIANI Augusto, già prof. ord. di Economia Politica nell'Università di Roma "La Sapienza" - Via Ascensione, 5 - 80121 Napoli (tel. 081.418329).
- 6) SCARCIA AMORETTI Bianca Maria, già prof. ord. di Islamistica nell'Università di Roma "La Sapienza", Via Cameria, 3 - 00179 Roma.
- 7) PIACENTINI FIORANI Valeria, prof. ord. di Storia e istituzioni dei paesi islamici nell'Università Cattolica di Milano - Corso Porta Romana, 108 - 20122 Milano.

SOCI CORRISPONDENTI NAZIONALI (posti 14)

- 1) RASCIO Raffaele, prof. emerito di Istituzioni di Diritto privato nell'Università di Napoli - Parco Comola Ricci, 21 - 80122 Napoli (tel. 081.660632).
- 2) SAVIGNANO Aristide, già prof. ord. di Istituzioni di Diritto pubblico nell'Università di Firenze - Corso Mazzini, 15 - 50132 Firenze (tel. 055.2476301).
- 3) BARBAGALLO Francesco, prof. ord. di Storia contemporanea nell'Università di Napoli "Federico II" - Riviera di Chiaia, 207 - 80121 Napoli (tel. 081.408346).
- 4) GAETANI D'ARAGONA Gabriele, già prof. ord. di Economia agraria nell'Università di Napoli Parthenope - Piazza S. Maria degli Angeli, 1 - 80132 Napoli (tel. 081.7645732).
- 5) MAZZACANE Aldo, prof. ord. di Storia del diritto italiano - Via Orazio, 22 - 80122 Napoli.
- 6) DI COSTANZO Giuseppe, prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Girolamo Santacroce, 25 - 80129 Napoli (tel. 081.5563963).
- 7) PAPULI Giovanni, già prof. ord. di Storia della Filosofia nell'Università di Lecce - Via Vecchia Manifattura Tabacchi, 34 - 73100 Lecce.
- 8) SCOCOZZA Antonio, prof. ord. di Lingua, cultura e istituzioni dei paesi di lingua spagnola nell'Università di Salerno - Via Delle Filande, 24 -

84080 Pellezzano (SA) (tel. 089.274189).

- 9) MASCILLI MIGLIORINI Luigi, prof. ord. di Storia moderna nell'Università "L'Orientale" - Via A. D'Isernia, 31 - 80122 Napoli (tel. 081.661334).
- 10) RUSSO Luigi, prof. ord. di Estetica nell'Università di Palermo - Via Giovan Battista Lulli, 4 - 90145 Palermo.
- 11) MAZZETTI Ernesto, già prof. ord. di Geografia politica ed economica nell'Università di Napoli "Federico II" - Piazza Donn'Anna, 9 - 80123 Napoli (tel. e fax 081.7646467).
- 12) SANTONI Francesco, prof. ord. di Diritto del lavoro nell'Università di Napoli "Federico II" - Riviera di Chiaia, 264 - 80121 Napoli (tel. 081.7611341).
- 13) JOSSA Bruno, prof. emerito di Economia politica nell'Università di Napoli "Federico II" - Via G. Pisciscelli, 77 - 80121 Napoli (tel. 081 668326).
- 14) CAMBI Maurizio, prof. di Storia della Filosofia nell'Università di Napoli "Federico II" - Via Rota, 33 - 80067 Sorrento (tel. 081.8073723).

SOCI STRANIERI

(posti 6)

- 1) STEIN Peter, prof. ord. di Storia del Diritto romano nel Queen's College di Cambridge - Queen's College, Cambridge CB3.9ET (Gran Bretagna).
- 2) VOVELLE Michel, prof. emerito di Storia moderna nell'Università di Paris-Sorbonne - 3 avenue Villemus, 13100 Aix en Provence (Francia).
- 3) KAUFMANN Matthias, prof. di Etica nell'Università di Halle-Wittenberg-Burgerstrasse, 57 - D91054 Erlangen (Germania)
- 4) SEVILLA FERNÁNDEZ José Manuel, prof. ord. di Filosofia nell'Università di Siviglia - c/ Ganado, 20, 2ºA - 11500 - El Puerto de Santa Maria (Cádiz) (Spagna) (tel. 0034 666745878).

INDICE

STEFANIA ACHELLA, L'idea hegeliana di religione negli anni di Norimberga	5
GIUSEPPE AUTERI, Sull'incidenza di Hegel. Filosofia della prassi e critica del metodo dialettico hegeliano nell'analisi di Pietro Piovani ..	23
EMMA FLEURY, L'analogia tra individuo e Stato in Hegel e il confronto con Platone.....	43
GIOVANNI MORRONE, I modi del caso. Intorno al primo scritto di Wilhelm Windelband	63
FEDERICA DE FELICE, <i>Patientia e potentia</i> nell' <i>Ethica</i> di Spinoza.....	95
GIUSEPPE RACITI, Verità senza certezza. Teoria della certezza e verità della prassi nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel...	125
LUCA SCAFOGLIO, Il potere della produzione. Sulla nozione francofortese di dominio	145
LORELLA VENTURA, Il pensiero di Hegel nel mondo arabo: il caso della Siria	167
ROBERTA VISONE, La ricezione della nozione spenceriana di libertà negli Stati Uniti a cavaliere tra Otto e Novecento	187
Elenco e ripartizione dei soci per ordine di anzianità.....	211

