

# Tempo e/è concetto

Storia degli effetti di una virgola

SAŠA HRNJEZ\*

ENGLISH TITLE: *Time and/is Concept. The Effective History of a Comma*

ABSTRACT: This article examines the relation between time and concept in Hegel, with a particular attention to the final pages of *Phenomenology of Spirit* where the cancellation of time is discussed. The main objective of our analysis is to delineate two possible identifications of time and concept in the context of Italian translation of the sentence: “Time is the concept itself that exists there” (*Zeit ist der Begriff, der da ist*). The problematization begins with the question whether omission of the comma in Italian translation leads to the ontological radicalization of Hegel’s thought. Having firstly taken into consideration Kojève’s reading of the identity between time and concept, and secondly Vattimo’s translation of Gadamer’s sentence “Das Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache”, the paper points out that “translating without a comma” introduces a hermeneutical dimension of Hegel’s absolute knowing through which there is no conceptuality beyond temporality. On the other side, this conclusion will shed new light on the theme of cancellation or annihilation of time: what is annihilated is not time as such, but a certain modus of time, allowing exactly the passage to the history and its constitution as *begriffene Geschichte*. In that regard the paper also deals with Heidegger’s critique of the vulgar conception of time and with Derrida’s readings as well.

KEYWORDS: time, concept, spirit, history, comma.

## 1. Introduzione al problema: le due possibili identificazioni tra tempo e concetto

In apertura del suo saggio *Ousia e grammé*, Jacques Derrida, affrontando i compiti e i propositi di *Essere e tempo* di Heidegger, riconosce che il cosiddetto concetto volgare del tempo è stato sempre il bersaglio primario nella distruzione dell’ontologia classica, la quale non si può distruggere se

\* Ricercatore presso il Philosophisches Seminar, Heidelberg University (shrnjez@gmail.com).

non «ripetendo o interrogando il suo rapporto col problema del tempo» (Derrida 1997: 61). La storia dell'ontologia è dunque da sempre governata da una certa concezione del tempo che determina il senso dell'essere. In questo stesso testo Derrida affronta questo argomento prendendo in esame le letture di Heidegger, il quale pensava che da Aristotele (anzi, già da Parmenide) fino a Hegel ha prevalso una certa determinazione dell'essere, quella dell'*ousia*, che trae origine da una certa determinazione del tempo, quella della presenza (*Anwesenheit*) e del presente (*Gegenwart*). Il privilegio del presente dunque determina l'essere come *ousia*, sostanza, cioè come ciò che rimane e persiste nella sua presenza. La temporalità che ne sta a fondo è quella coerentemente esplicitata da Aristotele nella sua *Fisica* come tempo cosmico, il tempo della natura. Anche Hegel, secondo Heidegger, dunque, non ha fatto altro che far derivare la propria concezione del tempo dal contesto dell'ontologia della natura di Aristotele — semplicemente una parafrasi della trattazione aristotelica del tempo (cfr. Heidegger 1976: 537). Ciò che fa Derrida con la sua analisi potrebbe riassumersi come “andare in un'altra direzione”, cioè cercare e rintracciare, a partire dal testo di Aristotele stesso, quei luoghi e quelle tracce dove viene in superficie un'idea del tempo che non è dominata dal presente. In altri termini, la questione è se all'interno della storia dell'ontologia ci sono già delle tracce della sua distruzione lasciate per di più dagli stessi maestri dell'ontologia. La medesima questione possiamo porre nei confronti di Hegel: il tempo hegeliano è davvero quello omogeneo basato sul dominio del presente (eterno), oppure in tutto ciò c'è qualcos'altro? Se Derrida partiva da una nota di Heidegger rapportata sulle ultime pagine di *Sein und Zeit*, noi possiamo partire da una nota di Derrida dove egli ammette che il tempo hegeliano non può essere ridotto al tempo della filosofia della natura (cfr. Derrida 1997: 78). Anzi, potremmo aggiungere che prendere Hegel come sinonimo della *vulgäre Zeitvorstellung* e della metafisica della presenza ha più a che fare con le letture volgarizzate di Hegel che non con Hegel stesso.

La frase di Hegel più citata e più ripetuta quando si tratta di inserire Hegel nella storia delle concezioni volgari del tempo è quella che si trova alla fine della *Fenomenologia*. È il passo dove si parla della distruzione o dell'eliminazione del tempo. Ciò che faremo è dunque nient'altro che tornare a questi passi per ripetere e interrogare, come spiegava Derrida, il rapporto di Hegel col problema del tempo:

Die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, das heißt, nicht die Zeit tilgt. Sie ist das *äußere* angeschaute vom Selbst *nicht erfaßte* reine Selbst, der nur angeschaute Begriff; indem dieser sich selbst *erfaßt*, hebt er seine Zeitform auf, begreift das Anschauen, und ist begriffnes und begreifendes Anschauen. (Hegel 1986: 584)

Il tempo è il concetto stesso, che c'è, cioè esiste e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota; è per questo che lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo fino a quando non coglie il suo puro concetto: vale a dire, fino a quando appunto non cancella il tempo. Il tempo è il puro Sé esteriore intuito, ma non colto dal Sé, è il concetto solamente intuito; quando il concetto coglie se stesso, leva la propria forma temporale, concepisce l'intuire, ed è quell'intuire che è concepito e concepisce. (Hegel 2008: 525)

Ciò che innanzitutto balza agli occhi è l'esordio del brano, cioè l'equiparazione tra tempo e concetto (*Die Zeit ist der Begriff selbst. . .*)<sup>1</sup>. Dunque con Hegel non si tratta soltanto di delineare il concetto del concetto dal punto di vista del tempo, e così di inserire la dimensione concettuale (del sapere, del pensiero, della coscienza) nel flusso temporale mettendola in moto, ma anche di far convergere concetto e tempo. Proviamo ora a individuare e scandire i punti analitici del brano citato:

- a) il tempo è uguale al concetto stesso, però non a qualsiasi concetto, non a questo o a quel concetto, bensì il concetto stesso esistente, che c'è e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota;
- b) lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo finché non elimina il tempo, e il tempo sarà eliminato e cancellato (*getilgt*) quando lo spirito giunge a cogliere il suo puro concetto;
- c) inoltre, il tempo è il puro Sé esteriore che non concepisce (ancora), non coglie se stesso, per cui è solo intuito;
- d) allo stesso modo, il tempo è il concetto soltanto intuito;
- e) e quando questo concetto coglie se stesso esso leva (*aufheben*) la propria forma temporale e diventa l'intuire concepito che concepisce.

Questi cinque punti sviluppano in modo denso il rapporto tra tempo, concetto, spirito e il Sé (soggetto). Insomma, tutte queste asserzioni potrebbero suggerire una concezione fortemente metafisica del tempo e dello spirito, oppure ciò che Heidegger chiamerebbe una “comprensione volgare

1. La traduzione citata della *Fenomenologia* è quella di Gianluca Garelli. Le altre traduzioni italiane presentano non poche differenze. Nella traduzione di De Negri: « Il tempo è il concetto medesimo che è là e si presenta alla coscienza come intuizione vuota » (Hegel 1973: 298). Nella traduzione di Cicero: « Il tempo è il Concetto stesso che, nella sua esistenza, si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota » (Hegel 1995: 1063). Nella traduzione di Pagano: « Il tempo è il concetto stesso che esiste in modo determinato e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota » (Hegel 1996: 149). Come si vede, mentre sulla seconda parte della frase i traduttori comunque sembrano esser d'accordo, ciò che si lascia interpretare diversamente è l'inizio della frase, proprio il concetto del *Begriff selbst der da ist*.

del tempo”, anzi la sua più radicale formulazione (cfr. Heidegger 1976: 511)<sup>2</sup>.

Sofferamoci innanzitutto sul primo punto, quello che riguarda l’equiparazione del tempo col concetto: « Il tempo è il concetto stesso, che c’è, cioè esiste e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota »<sup>3</sup>. Se scriviamo la frase di Hegel in un altro modo, con un ordine delle parole diverso, il suo senso sarà forse messo meglio in risalto: *Der Begriff selbst, der da ist, ist die Zeit*; e la corrispondente traduzione in italiano sarebbe: il concetto stesso, che c’è, è il tempo. Scritto in questo modo, dunque con due virgole le quali specificano sotto forma di apposizione il significato del termine “concetto” identificandolo con il tempo, il senso della frase si lascia interpretare come un’identificazione relativa tra concetto e tempo. In altri termini, le virgole indicano che *solo* quel concetto, che appunto c’è, si può uguagliare al tempo, per cui rimane in sospeso (“dietro le virgole”) che ci sarebbe un altro tipo di concetto (non *daseiende*) che sfugge al tempo. Dall’altra parte, l’omissione delle virgole potrebbe indicare un’identificazione di concetto e tempo senza residui: il tempo è il concetto stesso che c’è. Hegel scrive la sua sentenza proprio secondo questo ordine delle parole, però con una virgola, seguendo le regole della sintassi tedesca. Si può allora parlare di un’identificazione relativa e un’identificazione assoluta, cioè chiara e univoca: tempo = concetto esistente? E quali conseguenze interpretative avrebbe questa identificazione?

## 2. L’uomo e la morte naturale del tempo (lettura di Kojève)

Uno dei primi che ha messo in evidenza l’identificazione tra concetto e tempo è stato Kojève nelle sue celebri lezioni su Hegel<sup>4</sup>. La frase sul tempo-concetto dalle ultime pagine della *Fenomenologia* è per Kojève un riassunto efficace di tutta la filosofia hegeliana: l’identificazione di tempo e concetto è la garanzia ontologica della storicità al punto da affermare che senza una tale equiparazione non è possibile spiegare la storia umana<sup>5</sup>. La lettura kojè-viana, assai antropologizzante, nonostante i suoi ovvi limiti, ci lascia però in eredità delle conclusioni interessanti che bisogna affrontare. Innanzitutto, dire che il tempo è il concetto non è lo stesso come dire che il concetto

2. In altri luoghi Heidegger è ancora più severo, dicendo che dalla concezione hegeliana del tempo non c’è nulla da aspettarsi e nulla da imparare (cfr. Heidegger 1976a: 257).

3. La stessa riflessione si trova anche nella Prefazione alla *Fenomenologia*: « Quanto al tempo [...] esso è il concetto stesso nel suo esistere [*so ist sie der daseiende Begriff selbst*] » (Hegel 2008: 33). Potremmo dunque dire che il circolo fenomenologico si apre e si chiude con questa definizione insolita e di primo acchito impenetrabile.

4. Cfr. KOJÈVE, 1996.

5. « [I] filosofi che non identificano Concetto e Tempo non possono render conto della Storia, cioè dell’esistenza dell’uomo che ciascuno di noi crede di essere, cioè dell’individuo libero e storico » (Kojève 1996: 454).

è temporale (tra l'altro, limitarsi a dire che il concetto è temporale vuol dire negare la possibilità dell'*episteme*, nel senso aristotelico, del sapere, e rimanere nel dominio della *doxa*, dell'empirismo e del realismo *naïve*). Lo schema storico della caratterizzazione del concetto rispetto al suo rapporto con il tempo/l'eternità serve a Kojève per illustrare e interpretare tutta la storia della metafisica occidentale da Platone fino a Hegel. Non ci addentriamo in tutte le sfumature di questo schema kojèviano, ma ci limitiamo solo alla conclusione che, con Hegel, il concetto viene finalmente sganciato dall'eternità (e dunque il concetto non è né l'eternità stessa, come in Parmenide e Spinoza, né una relazione eterna con il temporale — cioè con l'esperienza — come in Kant). L'identificazione tra Concetto e Tempo (Kojève preferisce la scrittura con le maiuscole) è dunque senza precedenti e va esaminata alla luce della grande scoperta hegeliana che pone i fondamenti per una prospettiva storica dell'ontologia, e in fin dei conti pone i fondamenti ontologici della storia stessa. Il tempo che è il concetto vuol dire che fuori dell'uomo non c'è un Dio, o un'eternità come garante ontologico dell'esistenza umana. Nella lettura antropocentrica di Kojève il concetto che c'è (*der daseiende Begriff*) è lo stesso uomo, l'esistenza umana nel mondo, determinata e concreta. In questa prospettiva il tempo di cui si parla deve essere solo la storia, cioè il tempo dell'uomo come tempo del desiderio e del lavoro, della negazione della natura e del reale. Il concetto può esistere soltanto se esiste il tempo che c'è (*die daseiende Zeit*), e il tempo che c'è è il tempo determinato dall'attività creatrice dell'uomo. Non senza notevoli influenze heideggeriane questo tempo è contrassegnato dal primato della dimensione del futuro<sup>6</sup>. Kojève ammette che la figura del desiderio e la figura del lavoro, come proprie dell'esistenza umana, sono determinate dal futuro in modo tale che non si potrebbero spiegare senza di esso. Se è così, allora il tempo in quanto tale è radicalmente sganciato dalla sua naturalità e consegnato al dominio dello spirito (a dire il vero, Kojève rimprovera a Hegel di essere molto meno radicale in altri suoi scritti, perché riconosce l'esistenza di un tempo cosmico). Ciò che caratterizza il tempo in quanto storia è il movimento dal futuro verso il presente, attraverso il passato (la differenza tra un atto o una decisione storica e il puro sognare è che l'atto storico viene mediato dal passato, e dunque ha un rapporto concreto con tutto ciò che è già successo). Il merito di Kojève sta nell'attirare l'attenzione a questa struttura "umana" del tempo, per cui l'identificazione tra il concetto e il tempo ha proprio questo senso: il tempo è umano e si esprime in un progetto (*Entwurf*) del futuro affinché il presente sia negato. Anche se questa lettura non è del tutto sbagliata, ci sono dei punti che vanno sottoposti a critica: Kojève troppo frettolosamente identifica il tempo con la storia

6. Sull'emergere dell'ora presente dal futuro in Hegel si veda TRAWNY 2000: 17; KOYRÉ 1980: 157.

e non riconosce il fatto che il tempo in Hegel non è univoco e, per di più, che il testo hegeliano offre all'interpretazione diversi livelli della temporalità nel percorso fenomenologico, come se ogni stadio del percorso dello spirito avesse un suo proprio tempo<sup>7</sup>. Se non si riconosce ciò, la fine della *Fenomenologia* può veramente sembrare come fine del tempo (e dunque della storia). E poi risulterebbe anche che l'identificazione del tempo con il concetto, se da una parte porta all'ulteriore affermazione della dimensione umana, e dunque finita, del concetto, dall'altra prevederebbe un punto fermo, la chiusura del tempo. Questo punto fermo si collocherebbe allora nel sapere assoluto, ossia nel momento in cui l'opposizione tra oggetto e soggetto viene abolita. Kojève — e proprio qui si vedono i limiti della sua lettura “antropologizzante”, che poi rimane anche metafisica — interpreta questa opposizione (estrapolando le figure del desiderio e del lavoro per poi generalizzarle) come opposizione tra uomo e natura. Finché c'è il tempo c'è la lotta, e c'è l'attività del desiderio e della negazione della natura da parte dell'uomo. Una volta terminata l'opposizione tra natura e uomo, non c'è più né desiderio, né lavoro, e dunque lo stesso tempo (cioè la storia) termina. Perciò agli occhi di Kojève la fine del tempo è anche la fine dell'uomo. In Hegel invece accade proprio il contrario: eguagliare il concetto e il tempo vuol dire che anche lo stesso tempo deve diventare, perché esso ha un suo sviluppo, delle fasi e diverse dimensioni (concettuali).

Alla fine della *Fenomenologia*, proprio con lo spirito assoluto, si arriva finalmente alla piena coscienza del tempo storico (e in tal senso alla piena autocoscienza). Questo in nessun modo significa la fine del tempo in quanto tale; significa invece la fine del tempo della natura e l'apertura *della* e *alla* storia. Dunque non basta dire, come fa Kojève, che il tempo è negazione dello spazio, e dunque negazione della natura, ma che la storia anche è una sorta della negazione, una *Aufhebung* del tempo. E le righe sulla “cancellazione” del tempo vanno intese proprio in questo senso: affinché l'apertura della storia accada, il tempo, inteso come ordine lineare omogeneo e indifferente, va cancellato. Dunque: non morte naturale del tempo, per rivelare l'eternità, come in Kojève, bensì una sorta di “uccisione” del tempo ogni volta che accade qualcosa di storico<sup>8</sup>. Ciò che nell'idea della “fine del tempo” giunge a

7. Nella sua acuta analisi della temporalità nella *Fenomenologia* Roberto Morani individua tre modalità della *Zeitlichkeit*: il tempo della natura, il tempo escatologico e il tempo concepito del sapere assoluto (cfr. Morani 2007: 331–364). La determinazione del tempo è tutt'altro che univoca. Solo la prima modalità, quella quantitativa, composta dalla successione di “punti-ora” si attaglia alla critica di Heidegger. Alle altre due Heidegger semplicemente non arriva e così non può vedere che il tempo del sapere assoluto è il *tempo etico*, « caratterizzato dalla libertà imprevedibile, dallo slancio verso il nuovo, dall'apertura alla soluzione della continuità, dall'azzardo dell'interruzione del corso storico consolidato, dal rischio del fallimento » (Morani 2007: 364).

8. Se identifichiamo unilateralmente tempo e storia, da una parte, e poi tempo–storia con concetto, dall'altra, ciò che rimane inspiegabile è proprio la seconda parte della frase in cui Hegel

termine è dunque la sua astrazione e il valore esterno del tempo rispetto alla coscienza. E proprio in quel momento comincia la storia. Il sapere assoluto, dunque, non è l'ultimo momento del tempo con cui si raggiunge l'eternità — ancora un pregiudizio che da Kojève sarà trasmesso ed ereditato da molti altri —, ma l'ultimo momento di una certa modalità del tempo, e dunque del tempo astratto e omogeneo, per raggiungere poi l'autocoscienza storica: il sapere è finalmente in grado di guardare a se stesso nel suo sviluppo storico.

### 3. Radicalizzazione e legittimazione ontologica: la virgola nella traduzione vattimiana di Gadamer

Questa breve esposizione della lettura kojèvia ci serve a capire l'importanza della formula tempo=concetto, ma anche a ravvisare i limiti delle letture che fanno un salto precoce al problema della storia, come esattamente fa Kojève. Ciò che va elaborato è proprio il *divenire* della storia dall'identità di tempo e concetto: in altre parole, per una prospettiva storica non basta identificare tempo e concetto dicendo che nel concetto si tratta dell'uomo e che nel tempo si tratta della storia delle attività umane. Bisogna eseguire e legittimare *ontologicamente* il passaggio alla storia e al concetto della storia *concettualmente intesa*.

Ciò che invece prendiamo in prestito dalla lettura kojèvia è proprio l'identificazione tra tempo e concetto senza residui, dunque quel che possiamo chiamare "identità senza virgola". In Kojève cerchiamo il sostegno per l'idea che la frase di Hegel dovrebbe essere scritta (in italiano) nel modo seguente: il tempo è il concetto stesso che c'è. Riconoscendo questo fatto, comunque, bisogna fornire altri argomenti e andare avanti con la nostra interpretazione.

Riassumiamo il discorso che abbiamo iniziato a proposito del modo di scrivere e tradurre la frase di Hegel. In italiano, se la scriviamo con una virgola, l'identità tra concetto e tempo non è totale, e dunque lascia la possibilità che ci sia concetto senza tempo, che forse potrebbe sfuggire alla determinazione temporale. Se invece eliminiamo la virgola, trasfigurando la

segue questa identificazione: il tempo si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota. E proprio questo momento crea non pochi problemi a Kojève, perché se Hegel parla del tempo come intuizione vuota (il riferimento a Kant non è casuale) non si può dire così facilmente che qui si tratta della storia. Kojève ne esce dicendo che il tempo è sempre astratto (e dunque la storia è sempre astratta), perché essenzialmente legato alla posizione della coscienza e della sua opposizione alla realtà. Finché c'è questa opposizione, c'è tempo, e dunque c'è tempo, finché esso è astratto. Sebbene sia vero che il tempo è legato alla coscienza, e porti decisamente in sé i caratteri dell'astratto, questa è soltanto una parte del senso della riflessione hegeliana: va detto anche che per la storia non vale lo stesso ragionamento. La storia non è astratta, e anzi si fonda proprio su azioni concrete e su un altro rapporto tra soggetto e oggetto.

frase in una formula del tipo “il tempo uguale al concetto esistente”, ciò che si mette in evidenza è il fatto che non esiste concetto al di fuori del tempo, perché appunto il concetto che c’è è il tempo, *esiste* come tempo. In altri termini il concetto è *sempre* determinato, collocato, nella propria dimensione esteriore, e in quanto tale irrevocabilmente ha a che fare con la temporalità. Inoltre, non sarebbe nemmeno possibile esprimere il fatto che qualcosa sia *sempre* determinato, senza chiamare in causa una determinazione temporale, quella dell’essere *sempre*.

L’argomentazione concernente la virgola e i due modi di tradurre Hegel in italiano si dimostra decisamente analoga al discorso che Vattimo fa riguardo alla sua traduzione della frase di Gadamer: « *Das Sein, das verstanden werden kann, ist die Sprache* » (Gadamer 1986: 478). Secondo Vattimo, questa frase, se scritta in tedesco senza virgole, non dimostra il peso ontologico della sua traduzione in italiano. Tradotta in italiano senza virgole essa rivela una direzione verso la “radicalizzazione ontologica e nichilistica” del pensiero di Gadamer. O come scrive Vattimo: « Se dico “l’essere che può essere compreso è linguaggio” faccio un’affermazione relativamente pacifica, identifico l’ambito degli enti che si offrono alla comprensione con quello del linguaggio; se dico: l’essere, che può essere compreso, è linguaggio, l’espressione in italiano significa: l’essere è linguaggio, e tra le sue caratteristiche c’è quella di poter essere compreso » (Vattimo 2000: 322). A tal proposito Vattimo rimprovera a Gadamer di aver mantenuto un insuperato residuo metafisico, perché voleva salvare l’essere dalla sua totale immersione nella dimensione linguistica, cioè salvare l’essere come qualcosa di esterno, come un oggetto dato, contrapposto alla coscienza, e dunque al linguaggio. Le virgole “salvano” l’essere, o salvano per lo meno la sua dimensione metafisica, perché nascondono la possibilità di un essere fuori del suo darsi nel linguaggio. Il peso ontologico della traduzione vattimiana, senza virgole, consiste dunque nella dissoluzione dell’essere nel linguaggio, cioè nell’affermazione della sua ulteriore e irrimediabile linguisticità. L’aspetto marginale di una virgola viene dunque valorizzato come centrale per una lettura “non-realistica” di Gadamer, che rifiuta l’idea dell’essere come datità o oggettività indipendente.

Di conseguenza, il linguaggio non può essere più uno strumento di cui ci avvaliamo per trovare la parola adeguata che rispecchia qualche cosa esterna da descrivere. Ciò che qui viene a cadere è anche la stessa idea dell’adeguatezza, che viene sostituita con una sorta di coerenza all’interno del proprio progetto (*Entwurf*) e della propria tradizione. Ciò a cui si cor-risponde<sup>9</sup> non è dunque una realtà al di fuori, che va adeguatamente descritta o espressa,

9. Sulla teoria della corrispondenza, e sulla verità come *adequatio*, in una prospettiva ermeneutica, rimandiamo a Chiurazzi 2011.



bensi una molteplicità di voci del passato in quanto *proprio* passato mediato linguisticamente (cfr. Vattimo 2000: 327). Dunque non c'è un salto fuori dal linguaggio, perché davanti al linguaggio non sta una realtà pura e indipendente. L'interpretazione/traduzione delle virgole, cioè più precisamente la loro omissione, accentua la dissoluzione di questa contrapposizione tra il linguaggio e l'essere, e dunque afferma, come abbiamo detto, l'irriducibile linguisticità dell'essere<sup>10</sup>. Detto hegelianamente, il sapere assoluto come sapere riferito a se stesso e alla propria storia — il sapere che finalmente toglie ogni opposizione con l'oggetto, perché lo vede nella sua genesi concettuale riferita al processo dell'autocoscienza — è proprio quel sapere in grado di esprimere un'identità come quella tra linguaggio ed essere. Per il sapere assoluto non c'è nessun oggetto fuori di se stesso, perché l'oggetto è diventato concetto; per il sapere ermeneutico non c'è nessun oggetto fuori del linguaggio, perché l'oggetto non si dà se non attraverso il linguaggio. Se — dicendolo con Paul Redding<sup>11</sup> — raggiungere lo stadio dello spirito assoluto vuol dire diventare l'Io parlante autocosciente, allora possiamo aggiungere che questo parlare dell'Io parlante non è semplicemente un discorso *sul* mondo al di fuori, ma è costitutivo del mondo; per di più, è l'autocoscienza del mondo stesso, reso accessibile a se stesso proprio attraverso il parlare, cioè attraverso il linguaggio.

Bisogna spingere i *claims* di Gadamer oltre gli esiti di Gadamer stesso, scriveva Vattimo nel suo articolo (Vattimo 2000: 330)<sup>12</sup>. Ciò significa anche intraprendere (e sviluppare) il confronto tra Gadamer e Heidegger. Vattimo continua questo dialogo tra i due filosofi leggendo la tesi gadameriana sull'essere-linguaggio alla luce dei passi di *Sein und Zeit* dove Heidegger dice che « C'è [*gibt es*] essere, non ente, soltanto in quanto la verità è [*ist*]. Ed essa è soltanto in quanto e fin tanto che l'Esserci è » (Heidegger 1976: 281–282). La differenza ontologica, sottolineata da un decisivo *non* in questa frase (essere e *non* ente), introduce la dimensione linguistica attraverso il nesso: essere — verità — esserci. Come spiega Vattimo: « L'essere è costitutivamente comprensibilità e linguaggio perché non è *Seiendes*, non è, anzitutto autenticamente, ente » (Vattimo 2000: 331). La tesi di Gadamer si può dunque riformulare dicendo che l'essere può essere compreso perché

10. Tra le varie interpretazioni della frase di Gadamer si stagliano quelle che vedono in essa un "coerente realismo" oppure un "realismo prospettivista" (cfr. Wachterhauser 1994), poi quelle che leggono come una sorta di nominalismo antiontologico (cfr. Rorty 2001), o ancora come una tesi epistemologica con una minima implicazione metafisica (D'Agostini 2005), nel senso che l'essere si dà (a comprendere) nel linguaggio e non che l'essere sia linguaggio. Si potrebbe obiettare che queste interpretazioni, in un modo o nell'altro, non riconoscono pienamente proprio l'aspetto ontologico che richiede l'equiparazione tra essere e linguaggio. Si rimanda anche all'articolo di Marino 2013; e anche a Di Cesare 2001.

11. Cfr. Redding 1996: 142.

12. Cfr. Bernstein 1983: 150.

è linguaggio e dunque si dà nel linguaggio. Per concepirsi però come linguaggio l'essere deve mostrarsi nella sua differenza (ontologica) dall'ente. Oppure detto in altri termini: l'essere si dà nella misura in cui l'ente si nega (cfr. Vattimo 2000: 331) e l'ente si nega non nel senso che sparisce in quanto tale, ma nel senso che rimanda a qualcos'altro oltre se stesso, cioè rimanda alla possibilità della propria trasformazione. Perciò, sia la formula di Gadamer sull'essere–linguaggio sia l'ermeneutica che prende le mosse da Heidegger sfociano per Vattimo in una progettualità d'impronta senz'altro etica e politica. "Oltrepassamento del reale" è la vocazione che dipende dalla differenza ontologica: l'essere non è l'ente, e dunque c'è uno scarto tra l'essere e l'ente stesso (ma anche tra l'ente e l'ente). Ossia: "il destino" delle cose e della cosiddetta realtà potrebbe essere diverso perché non si esaurisce nella loro ovvietà e nella loro presenza immediata. Per Vattimo, la vocazione dell'oltrepassamento del reale, come "la vocazione dell'essere vero", significa innanzitutto assumere radicalmente la propria storicità (vedere la propria eredità piuttosto come trasmissione storica, come accadimento dell'essere e non come tradizione pietrificata) e prendere la decisione nella situazione effettiva. È proprio in virtù di questa decisione che l'essere accade: l'essere dunque non è l'oggetto di una descrizione, ma l'apertura di una nuova possibilità che oltrepassa il reale (nega l'ente), cioè lo apre verso determinazioni storicamente diverse. Nell'interpretazione vattimiana, l'assimilazione di tutto l'essere al linguaggio in ultima istanza conduce, sulla scia di Heidegger, alla comprensione dell'essere come *Seinsgeschichte*, cioè come un evento che accade di volta in volta, e accade soprattutto in virtù di un certo atteggiamento decidente dell'esserci. Solo in questo senso si riesce a capire perché la differenza tra *Seiendes* e *Sein* per Vattimo implichi uno « sforzo verso l'essere » (cfr. Vattimo 2000: 333). Se l'essere è "la meta" di uno sforzo, vuol dire che anche la stessa differenza ontologica non va intesa come descrizione di che cosa l'ente e l'essere sarebbero "veramente" (Vattimo invece parla di un'indicazione teleologica; cfr. Vattimo 2001: 59). Per certi versi la differenza ontologica richiede di essere sempre e di nuovo riaffermata all'interno di un progetto decidente dell'esserci. Lo sforzo verso l'essere è dunque necessariamente uno sforzo verso il linguaggio, non come ricerca della parola adeguata nella descrizione giusta della cosa, ma come sforzo di interpretare e dunque di trasformare la realtà, a partire dall'appello che arriva dalla propria trasmissione storico–culturale (*Überlieferung*): *Weltverstehen* è *Weltverändern*. Così intesa, l'ontologia ermeneutica, secondo Vattimo, si può illustrare anche come erede legittima della miglior tradizione della filosofia classica tedesca (Vattimo 2011: 59): comprensione, linguaggio o spirito (cfr. Vattimo 2000: 334) sono i fondamenti ontologici per una nozione diversa della realtà (dunque, ripensamento e non rifiuto della realtà, come tra l'altro fraintendono e interpretano superficialmente i co-

siddetti neorealisti)<sup>13</sup>. Questo vuol dire che anche l'ermeneutica stessa non si può ridurre a una teoria dell'insormontabile finitezza (*unüberwindliche Endlichkeit*) della comprensione, ma, se assunta autenticamente e radicalmente, essa è anche la fondamentale rivoluzione dell'ontologia (cfr. Vattimo 2001:53).

#### 4. Cancellazione del tempo e costituzione della storia

La domanda che ci chiediamo ora è se anche il testo hegeliano possa ricevere la stessa radicalizzazione ontologica, proprio a partire da una possibile traduzione italiana della sentenza di Hegel di cui ci siamo occupati sopra. La marginalità di una virgola riveste anche qui un ruolo centrale: togliendo le virgole facciamo emergere una dimensione ontologica ed ermeneutica di Hegel che a prima vista sembra esclusa. La domanda dunque si ripete: quale sarebbe la differenza tra “il tempo è il concetto stesso che c'è” e “il tempo è il concetto stesso, che c'è” (oppure nella sua versione invertita: “il concetto, che c'è, è il tempo”)?

Nel primo caso il tempo è identificato col concetto, il quale *intrinsecamente* c'è, ed esiste attraverso una determinazione che lo colloca a un certo posto (il significato della particella *da*)<sup>14</sup>. È un concetto finito, potremmo dire, e, come abbiamo già sostenuto, non si tratta di questo o di quel concetto, ma della concettualità in quanto tale e dunque della sua finitezza. Il concetto è dunque il tempo. Sullo sfondo di questa definizione però non è lasciata nessuna possibilità che ci sarebbe un'altra concettualità non identificabile col tempo. In altri termini, il tempo è il concetto che c'è perché il concetto si dia sempre nel tempo (non si tratta soltanto della finitezza ma anche del suo *Grund*, affinché la finitezza sia tale). D'altronde, il tempo che si dà è il concetto, e dunque non ci sarebbe un'altra dimensione temporale che starebbe fuori della portata concettuale. Ciò che il concetto può afferrare e comprendere è nel tempo, dunque finito, determinato, perché lo stesso concetto è il tempo. Però il concetto può afferrare anche questo stesso afferrare delle “cose finite”, e proprio per questo esso non può essere ridotto alla sua

13. È più che chiaro che la frase “l'essere è linguaggio” non vuol dire in nessun modo che tutto è il linguaggio, cioè che ogni cosa esistente sarebbe un elemento linguistico, oppure che ogni cosa espressa linguisticamente esiste (le critiche “realiste” dunque si ostinano contro un nemico inesistente, o per lo meno banalizzato, per essere criticato facilmente). La differenza ontologica ci insegna di non confondere i due piani: il piano dell'essere e il piano dell'ente. Nonostante ciò questi due piani interagiscono nel senso che l'essere-linguaggio è la condizione per cui l'ente è accessibile, e anche trasformabile. Il linguaggio è dunque la condizione anche della sua storicità, nella quale la realtà composta da una pluralità di enti potrebbe assumere diverse figure e configurazioni.

14. Secondo Meulen in questo “da” (qui) risiede il momento della negazione e della differenza, e dunque un rapporto all'altro (Meulen 1953: 90).

dimensione temporale (come qualcosa nel tempo), perché d'altronde ne sta a fondo come la sua potenza (cfr. Hegel 2002: 113).

Nel secondo caso o modo di scrivere la traduzione usando le virgole abbiamo una restrizione, una definizione specifica del concetto stesso (*Begriff selbst*), e solo all'interno di una tale restrizione è possibile parlare del tempo. Questa restrizione comunque lascia una possibilità, ed è quella che indica un'altra concettualità, non assimilabile alla temporalità: se il tempo è *quel* concetto, che c'è, che esiste, allora il tempo non è la concettualità in quanto tale, ma una certa determinazione del concetto, per cui ci sarebbero altre determinazioni del concetto che non coincidono col tempo, e presumibilmente stanno fuori di esso. Dunque le virgole "salvano" il concetto dalla sua totale immersione nel tempo. Già da questa spiegazione, che partiva dal caso marginale di una virgola, è facile notare perché tra le due possibili interpretazioni la prima si presti facilmente a una lettura più ermeneutica della identificazione tra tempo e concetto.

Tuttavia Hegel dice che il tempo va eliminato, e ciò nel momento in cui lo spirito che appare nel tempo comprende il suo concetto. Se il tempo deve essere cancellato, allora la dimensione concettuale perde la sua finitezza lasciandosi superare nell'ambito dell'eternità e del fuori-tempo? Quando il concetto coglie se stesso non è che, come dice Kojève, il tempo (e per lui anche il tempo storico umano) termini e si produca un'eternità del *logos* e dell'autocoscienza piena? Le letture che in Hegel vedono il supremo atto della metafisica occidentale insistono su questo punto dove il tempo (e dunque la fenomenologia dello spirito) termina per lasciare lo spazio al *logos* eterno<sup>15</sup>.

Un'altra interpretazione, però, si fa avanti se il brano di Hegel viene letto insieme ad alcuni altri dell'*Enciclopedia*<sup>16</sup>, e anche dell'*Estetica*<sup>17</sup>. In questi brani viene ancora sottolineato ciò che già era presente nella *Fenomenologia*: oltre all'identità tra tempo e concetto, c'è anche quella tra tempo e autocoscienza. Il tempo è il principio dell'autocoscienza nella sua exteriorità, ovvero, il Sé nella sua forma esteriore, intuibile. Va notato che Heidegger nel suo *Kantbuch* dimostrava, a proposito dell'appercezione trascendentale, pro-

15. E secondo Heidegger, infatti, il tempo volgare, cioè il tempo determinato da una successione formalizzata e livellata degli "ora", ha la sua verità soltanto nell'idea dell'eternità, come il vero presente intemporale (Heidegger 1976: 514)

16. « Il tempo è il medesimo principio dell'Io=Io della pura autocoscienza; ma è il medesimo principio o il concetto semplice ancora nella sua intera exteriorità e astrazione — come il *divenire* soltanto intuito, il puro essere in sé come semplicemente un venire fuori di sé [...] Ma il concetto, nella sua identità esistente liberamente per sé, Io=Io, è in sé e per sé l'assoluta negatività e libertà, e quindi il tempo non è la potenza a cui esso soggiace, né il concetto è nel tempo o qualcosa di temporale, ma è piuttosto la potenza del tempo, che è soltanto questa negatività come exteriorità » (Hegel 2002: 112–113).

17. « L'io è nel tempo e il tempo è l'essere del soggetto stesso » (Hegel 1978: 1196).

prio questo: il tempo è la più profonda radice del soggetto trascendentale e dunque la forma sia dell'autocoscienza che dell'immaginazione. Rimane da chiedersi perché Heidegger non si sia accorto della prossimità della propria analisi con quella di Hegel<sup>18</sup>. Sulla dialettica tra tempo e concetto, e tra Sé–autocoscienza e tempo si è espresso anche Manfred Riedel (cfr. Riedel 1973), sostenendo che solo attraverso questa dialettica diventa possibile introdurre il principio della libertà nella storia. Altrimenti la storia ci appare o come destino o come un insensato campo di casualità caduche, altrettanto invariabili.

Dunque, il concetto, il Sé, coglie il tempo come ciò che prima era *solo* intuito, dunque come *solo* il proprio esserci esteriore, “naturale”, e *attraverso* questo cogliere riflettente leva la propria forma temporale. Da notare che “levare” è una delle traduzioni italiane per l'*Aufhebung* hegeliana, e dunque il tempo stesso subisce questo processo di trasformazione: il tempo si libera dalla propria formalità e dunque dalla datità esteriore alla quale funge da forma. Ciò che si raggiunge così, però, non è l'eternità extra-temporale di stampo metafisico, bensì qualcos'altro. Anche Koyré, nel suo influente saggio *Hegel a Jena*, dice che la cancellazione del tempo non deve essere intesa come se il tempo cessasse di esistere:

[è] la 'nozione', vuota e astratta, del tempo che Hegel cerca di distruggere mostrandoci e descrivendoci come si costituisce il tempo nella realtà vivente dello spirito. Deduzione del tempo? Costruzione? Entrambi i termini sono impropri [...] Non si tratta affatto, lo ripetiamo, di un'analisi della nozione (astratta) del tempo (astratto), di quel tempo esibito dalla fisica, tempo newtoniano e kantiano, il tempo in linea retta delle formule e degli orologi. Si tratta di ben altro: del tempo stesso, della realtà spirituale del tempo (Koyré 1980:155–156).

Dunque, abbiamo a che fare con una critica e con il superamento di Kant e della sua estetica trascendentale: il tempo smette di essere pura forma, pura intuizione vuota, ma non smette di esistere in quanto tale, perché si rivela come una sorta di tempo riempito<sup>19</sup>, cioè come esperienza storica, e in ultima istanza come *begriffene Geschichte* (storia concettualmente intesa,

18. Lo nota però Derrida (Derrida 1997: 76). Sulle altre prossimità tra Hegel e Heidegger (come ad esempio quella tra *Aufhebung* e *Destruktion*), messe in risalto da Derrida, nonché sul ruolo che il pensiero hegeliano ha avuto per Derrida negli anni Sessanta (Hegel come lente attraverso cui Derrida legge Heidegger, rifiutando le letture che Kojève ha dato sia di Hegel sia di Heidegger), si veda Gratton 2015.

19. Nella sua *Filosofia dello spirito* jenesi del 1805–1806 Hegel dice perfino che prima del tempo riempito, cioè prima della storia, il tempo in quanto tale non esiste: « Il tempo è il concetto puro — il vuoto Sé intuito nel suo movimento, così come lo spazio [è il vuoto Sé intuito] nella sua quiete. Prima di essere il tempo riempito, il tempo non è affatto. Il suo riempimento è il reale ritornato in sé dal vuoto tempo — la sua intuizione di se stesso è il tempo — il non–oggettivo. Ma se noi diciamo: prima del mondo (noi intendiamo:) tempo senza riempimento — il pensiero del tempo, appunto il pensante, il riflesso in sé. È necessario trascendere questo tempo [...] » (Hegel 2008a: 175).

secondo la traduzione di Garelli e De Negri, oppure la storia compresa concettualmente, secondo la traduzione di Cicero). Il concetto della storia concepita, cioè compresa concettualmente, viene fuori proprio nelle ultime righe della *Fenomenologia*, nel punto dove lo spirito ha raggiunto il proprio concetto, cioè non c'è più nessun contenuto che gli sta davanti, come datità, o come sostanza, perché ora è in grado di vedere se stesso in un qualsiasi contenuto esterno, il quale viene colto come *propria* esteriorizzazione.

La lingua italiana ci permette un gioco di parole che in altre lingue forse non sarebbe possibile (non almeno in tedesco): la storia concepita è la storia iniziata, generata nel e con il concetto (per il doppio significato del verbo “concepire”, che significa generare, creare, dare il germe di una nova vita, ma anche cominciare a sentire, provare). La storia concepita, dunque, si genera col concetto che coglie se stesso e così leva la propria forma temporale *cominciando a esperire* il tempo non più come forma esteriore ma come propria storia colma di esperienze dove ciascuna è un momento del concetto<sup>20</sup>. È nient'altro che il divenire dello spirito nel tempo; e allorché esso si sa come spirito *nel tempo*, ossia quando sa se stesso come libertà temporalizzata, esso è pronto a costituirsi *come* storia. Dunque la cancellazione del tempo non è la “rivincità” della staticità e dell'eterno che finalmente prevale sulla dinamicità terminando il movimento, ma è un cambiamento nel carattere del movimento stesso (nonché dell'eternità stessa), che ora possiede un contenuto concettuale, un senso, oppure una profondità storica. Perciò il concetto che sa se stesso come tale, e non vede più il tempo come qualcosa al di fuori da intuire e misurare, è costitutivo della storia. Sarebbe forse opportuno notare che il termine “storia concettualmente intesa” è quasi un pleonaso, ovvero una ridondanza: non c'è storia che non sia *begriffene*. È necessaria la mediazione del senso, del *logos*, del pensiero, che nella serie degli eventi non vede soltanto « un movimento greve e una lenta successione di spiriti » (Hegel 2008: 530), ma anche un lavoro dello spirito, ossia un prodotto della libertà. La storia è perciò il tempo cancellato come necessità o come “destino” e affermato come libertà. Lo spirito appare comunque nel tempo, ma non è, potremmo dire, sottomesso al tempo. Il tempo non è il suo destino. È solo la forma esteriore sotto la quale lo spirito appare, ma quando esso coglie il suo concetto, cioè quando lo spirito coglie se stesso come concetto del tempo<sup>21</sup>, il tempo passa alla storia, cioè diventa l'orizzonte della libertà. Questo processo va illustrato come disalienazione

20. « La coscienza filosofica cancella il tempo solo nel senso che raccoglie il frutto delle esperienze fatte e le trasmuta in momenti del Concetto, o della scienza » (Dottori 2007: 268).

21. L'idea dello spirito come tempo (*Der Geist ist Zeit*) viene esplicitamente espressa negli scritti jenesi (Hegel 1976: 5): la natura è *nello* spazio, e tutto ciò che è successo rimane presente, mentre lo spirito è il tempo, e ha annientato il suo passato.

del tempo<sup>22</sup>: finché rimane naturale, il tempo è il tempo alienato; in seguito, il tempo viene soppresso nella sua esteriorità, come tempo-forma del corso naturale delle cose, come una serie lineare dei casi singoli e indifferenti. Con la sua soppressione è inaugurato il passaggio dalla natura alla storia. Gli atti e i fenomeni dello spirito non si danno come figure naturali determinate da qualche legge universale, che si susseguono l'uno dopo l'altra nella successione temporale, ma come formazioni storiche suscettibili di trasformazioni profonde e soggette sempre a un cambiamento radicale.

Insomma, tutto il discorso sul levare (*Aufhebung*) del tempo va interpretato come costituirsi della storia: il tempo è *aufgehoben*, superato, divenuto storia, per cui smette di essere formale e vuoto, kantiano, potremmo dire. La temporalità che si toglie in questo modo è un certo tipo di temporalità, o un certo modo di intenderla, il che è, potremmo dire, proprio il modo volgare di intendere il tempo: il tempo della natura, il tempo lineare, intuito, misurabile ecc<sup>23</sup>. Alla fine, il tempo divenuto storia è il tempo divenuto un mondo, determinato culturalmente, storicamente e politicamente — un mondo che è sempre nel divenire, dunque sempre aperto alle possibilità del suo cambiamento.

## 5. La differenziazione del tempo: il riemergere di una virgola?

Abbiamo visto che nella lettura di Vattimo la sentenza gadameriana si spiegava attraverso la differenza ontologica tra essere ed ente: l'essere è linguaggio, proprio perché non è ente. Potremmo affermare che anche in Hegel, con l'identificazione tra concetto e tempo, e poi attraverso l'*Aufhebung* del tempo, entra in gioco una differenza — e non è azzardato dire “differenza ontologica” — tra storia e tempo. La storia non è il mero tempo in cui una contingenza si perde lasciando il posto a un'altra contingenza successiva, senza nessun rapporto reciproco e nessuna determinazione interiore; la storia non è una tale temporalità (tra l'altro dominata dal Presente), perché il tempo è già concetto, e tutto il suo sviluppo (e anche la sua *Aufhebung*) si svolge nel *medium* del concetto e dell'autocoscienza. Dunque c'è una differenza tra storia e tempo che va portata avanti prendendo le mosse

22. Che nel sapere assoluto si tratti di un superamento del “tempo di alienazione” lo afferma Catherine Malabou (Malabou 2005: 128).

23. In una nota del suo saggio *Ousia e grammé* Derrida sostiene che « sarebbe molto frettoloso e semplicatorio dire che il concetto hegeliano di tempo è preso a prestito da una “fisica” o da una “filosofia della natura”, e che esso passa così senza modifiche essenziali in una “filosofia dello spirito” o in una “filosofia della storia”. Il tempo è anche questo passaggio stesso » (Derrida 1997: 78). La critica è chiaramente rivolta a Heidegger (cfr. Heidegger 1976: 537; e anche Heidegger 1988: 208).

dalla loro identificazione col concetto<sup>24</sup>. E anch'essa non è descrittiva, non è la differenza *fattuale* tra storia e tempo; anzi essa va sempre ribadita e riaffermata nella prassi concreta storica: cioè, la differenza tra storia e tempo assume la forma di un oltrepassamento del reale e del presente nella prassi. Potremmo dire che ogni atto storico, o per lo meno ogni grande evento, come ad esempio la Rivoluzione francese, è una ripetuta cancellazione del tempo naturale e formale e altrettanto la riaffermazione dell'apertura alla storia, al possibile e al nuovo. La storia dunque si costituisce come una rottura, una discontinuità, rispetto alla mera successione temporale e all'immediatezza del dato, per cui ogni dato si rivela un *fatto* storico: ciò che è fatto, prodotto, mediato dall'attività di un soggetto, e pertanto anche concretizzato nel contesto che determina il suo senso. Questo vuol dire anche che il senso degli eventi storici non risiede fuori, in qualche trascendenza, sia essa divina o no, oppure in qualche piano della natura. Il senso della storia è immanente alla storia stessa e dunque si può dispiegare soltanto a partire dalla prassi storica e mediante l'autocoscienza che essa porta avanti: è la storia stessa che si dà il proprio senso, o meno. L'identità hegeliana tra tempo, concetto e autocoscienza, all'interno dell'orizzonte della *Geschichtlichkeit*, va interpretata anche come affermazione dell'assoluta immanenza della storia e del senso della storia.

La differenza tra storia e tempo è analoga dunque alla differenza *ontologica*: affinché ci sia la storia, il tempo va negato, cancellato e superato, al pari dell'essere che si dà nella misura in cui l'ente si nega (cfr. Vattimo 2000: 331). Però in Hegel questo movimento della negazione si struttura piuttosto come autonegazione. Il piano dell'immanenza così viene affermato ulteriormente: è il tempo stesso che deve tornare a se stesso dalla sua forma alienante ed esteriore del tempo lineare e omogeneo. Dunque la storia non esiste accanto alla natura, ma si costituisce in seno alla natura (e infatti, l'essere umano diventando storico non perde tutti i caratteri del suo essere naturale). Analogamente alla costituzione dell'autocoscienza in Hegel, il quale è il movimento della stessa coscienza oggettiva che torna a sé dalla sua immersione nell'oggetto esteriore, il costituirsi della storia è automovimento del tempo stesso, che si autonega attraverso la mediazione dello spirito nell'atto del sapere. La storia è dunque l'autocoscienza del

24. Anche quelle letture di Hegel — come ad esempio tra alcuni autori della scuola jugoslava *Praxis* —, che comunque insistevano sull'apertura dell'orizzonte storico in Hegel e sulla linea Hegel-Marx, sorvolavano sul fatto che il rapporto tra tempo e storia è molto più complesso e non si può ridurre a una semplice identificazione tempo=storia, accanto alla quale c'è spazio=natura (Cfr. Kangrga 1984). Tra l'altro, queste affermazioni contravvengono a Hegel stesso, il quale dice che soltanto ciò che è naturale è sottoposto al tempo (cfr. Hegel 2002: 113). E dunque l'identificazione unilaterale tra tempo e storia comporterebbe dei problemi nella direzione di una "naturalizzazione" della storia stessa.



tempo, il tempo che sa se stesso nella sua identità con il concetto che c'è. La differenza — ontologica — tra storia e tempo è di tipo speculativo; vale a dire, non esclude la loro identità. La storia è il tempo, però, nella sua dimensione interiore, spirituale (umana, direbbero Kojève, nonché i marxisti jugoslavi della scuola *Praxis*). Dunque, c'è un'identità, ed è in seno a questa identità che si sviluppa la differenza tra storia e tempo. In altri termini, come abbiamo già detto, questa differenza va prodotta, portata avanti: la storia si crea nella sua discontinuità con il mero tempo omogeneo e neutrale<sup>25</sup>. Il lavoro dello spirito è sempre *nel* tempo *contro* il tempo e *come* tempo; possiamo aggiungere anche *verso* il tempo<sup>26</sup>. La differenza importante che viene fuori è anche quella tra il tempo e il concetto del tempo<sup>27</sup>: il concetto del tempo è un risultato del processo del tempo concepito, ma anche il processo stesso, cioè lo spirito storico.

L'identità di tempo e concetto, quindi, potrebbe essere soltanto l'inizio del processo di differenziazione e di produzione della storia e non l'intera verità riassunta in una formula (come per Kojève). Abbiamo proposto di scrivere "il tempo è il concetto che c'è" senza virgola, per ribadire tale identità, e per affermare ulteriormente l'impossibilità di un *ché* al di fuori del concetto che si dà. Però questo non vuol dire che il concetto rimanga uguale a se stesso. Anzi, ciò che gli manca è l'aspetto dell'autocoscienza, dell'autoriflessione: il concetto che solo c'è non riflette se stesso, e dunque non coglie se stesso, per cui il tempo gli appare come esteriore. D'altronde, tutto questo non significa nemmeno che il tempo, nella sua identità col concetto, debba rimanere uguale a se stesso. Il tempo va eliminato, per essere elevato al livello della storia. Ciò che l'identità tra concetto e tempo innesca è proprio il percorso della loro differenza nell'identità.

Se ci atteniamo ancora all'interpretazione "per via di una virgola", viene da chiederci: non è che la differenziazione tra storia e tempo faccia riapparire la virgola in un altro luogo? Abbiamo a che fare con una cancellazione e poi con un ritorno della virgola? Questa sarebbe la virgola che definisce non il concetto, bensì il tempo nel dire: il tempo, che è naturale, esteriore e formale, è il concetto che c'è, ma esso non coglie ancora se stesso. E dunque c'è un'*altra* temporalità che corrisponde meglio alla natura del concetto stesso, anzi essa sarebbe il concetto stesso che si riflette e coglie se stesso.

25. Kojève, nella sua ottica antropologica, direbbe: « L'uomo non emerge dalla natura come un risultato della sua evoluzione 'naturale', ma si *crea* liberamente creando il mondo storico » (Kojève 1980: 288).

26. Dunque non ci si può limitare a dire che lo spirito arriva alla sua essenza attraverso il tempo (*durch die Zeit*, cfr. Dubsky 1961: 78), di modo che una volta arrivato si sbarazza dal tempo. Il rapporto col tempo include tutta una serie delle determinazioni relazionali (contro il tempo, verso il tempo, come il tempo), grazie alle quali lo spirito riesce a concepirsi come storia.

27. Per di più, per Meulen il *concetto* del tempo hegeliano corrisponde alla *Zeitlichkeit* in Heidegger. Si veda Meulen 1953: 89–91.

Anziché dire che c'è un'altra concettualità oltre il tempo (e qui si collocano diverse letture metafisiche o le letture della insuperabile metafisicità di Hegel), bisogna dire che c'è un'altra temporalità, che esprime meglio il movimento del concetto. E questa è la *Geschichtlichkeit*, la storia, che Hegel definisce anche come tempo del concetto, non più la sua estensione (*Nachfolge, Jetztfolge*), ma la sua profondità.

Questo “movimento di una virgola” rispecchia per certi versi la dialettica speculativa che intercorre tra tempo, concetto e storia. Siccome il tempo è il concetto, l'orizzonte della comprensibilità del mondo, cioè il concetto, è temporalizzato. Però questa dialettica non può non influire sulla struttura del tempo stesso, per cui il tempo non è univoco, e non può avere un solo significato. Dire che il tempo è il concetto equivale a dire che anche il tempo va inteso nel suo divenire e nel suo movimento<sup>28</sup>. “Il riemergere della virgola” che delimita il tempo è dunque la conseguenza dell'omissione della virgola che lascia identificare tempo e concetto senza residui. “Il tempo è il concetto stesso che c'è” va integrato con “il tempo, che è il tempo della natura”, “il tempo, che diventa la storia” e così via. La differenziazione del tempo o dei diversi orizzonti temporali (dal tempo naturale al tempo storico) è inseparabile dalla sua identità col concetto che c'è. Anzi, l'unico modo coerente di interpretare il tempo è di intenderlo come qualcosa a sua volta di temporalizzato e storicizzato. E uno degli esiti ontologico-ermeneutici del sapere assoluto in Hegel, oltre a una sorta di *Verflüssigung der Gegenständlichkeit* che viene finalmente riportata all'autocoscienza, è anche questa “maturazione” del tempo fino a diventare tempo storico.

Che cosa allora significherebbe la chiusura della *Fenomenologia* — se, seguendo le tracce del testo di Derrida, citato all'inizio di questo articolo, diciamo che non si può dare un altro concetto del tempo che non sia metafisico, perché il tempo appartiene alla concettualità metafisica, e il sistema della metafisica offre già le risorse per il suo rovesciamento? Non è forse la costituzione della storia concettualmente intesa proprio quest'altra temporalità — apparentemente altra, perché garantita e sostenuta dallo stesso sistema della metafisica? Cioè: nonostante tutto, il gesto hegeliano rappresenta la conferma della diagnosi derridiana della natura metafisica

28. Ma tutto ciò non è quella temporalizzazione della temporalità di cui parla Heidegger alla fine del paragrafo 82 di *Essere e tempo*? E se lo è, queste conclusioni contraddicono Heidegger stesso nel suo corso su Hegel del 1930–1931: « E se ora Hegel parla del tempo nel contesto della problematica della storia e persino dello spirito, ciò avviene ogni volta in una traslitterazione, formalmente estesa a questi ambiti, del concetto di tempo della filosofia della natura » (Heidegger 1988: 208). Il nostro articolo si proponeva proprio di dimostrare che non c'è alcuna traslitterazione, ma trasfigurazione in quanto temporalizzazione, o meglio, modalizzazione del tempo. D'altronde, sulle congruenze tra Hegel e Heidegger in vista della *Scienza della logica* (la medesimezza tra l'oggettività hegeliana e la *Weltzeit* heideggeriana) rimandiamo a Vitiello 1979: 15–43. Per altri versi anche cfr. Meulen 1953: 92–124.

del concetto di tempo? La sua diagnosi era rivolta soprattutto a Heidegger e alla sua distruzione del tempo volgare in *Sein und Zeit*, la quale comunque si appoggiava sulla differenza tra un tempo originario, autentico, e tempo derivato. E quindi Derrida si chiede giustamente: l'opposizione di derivato e originario non è ancora metafisica? (cfr. Derrida 1997: 99). A tal proposito dobbiamo dire che nel discorso sulla storia concettualmente intesa, nel sapere assoluto, non si tratta né di autenticità né di qualche progetto autentico o della temporalità originaria: lo spirito non è caduto e non si è perso nel tempo come nella sua inautentica esistenza da cui deve emanciparsi. Lo spirito è il tempo stesso, è il movimento della *sua* esteriorizzazione sotto la forma del tempo. « Il negativo è il negativo di se stesso », scriveva Hegel (Hegel 2008: 526), per cui la negatività non può essere vista come *Verfallen* nell'inautenticità da cui si libera con un progetto di esistenza autentica. Il ritorno a se stesso dalla propria esteriorizzazione (svolgendosi nel tempo) deve essere inteso come autoriflessione dell'esteriorizzazione, del negativo che si sa come *negativo di se stesso* e dunque si sa come autonegazione<sup>29</sup>. In altri termini, lo spirito torna a se stesso quando si coglie come tempo (*als Zeit*) e non più nel tempo (*in der Zeit*). Il passaggio dall'*in der Zeit* all'*als Zeit* è fondamentale per comprendere l'autodeterminazione dello spirito, non come un ritorno all'autenticità, ma come — semmai potremmo dire — un unico percorso dell'inautenticità, dell'errore, del negativo, della contingenza, che alla fine si rivela non diverso dal percorso dell'autenticità, della verità. Non c'è né salto né caduta dall'uno nell'altro. È quel percorso che c'è, in cui siamo coinvolti, e tutte le differenziazioni, le discontinuità e le rotture sono legittimate al suo interno. È quindi difficile vedere qui uno spostamento intrametafisico: sì, si tratta del passaggio da una temporalità a un'altra, ma solo se questo passaggio viene visto come una trasfigurazione della temporalità e produzione della storia. E la differenza dell'una dall'altra riguarda soprattutto la prassi, il momento della decisione<sup>30</sup>, della nascita del nuovo — per dirla con il giovane Lukács (cfr. Lukács 1977: 392).

Se, per così dire, spingendo le tesi di Hegel oltre gli esiti di Hegel stesso,

29. Il tempo è infatti permeato dalla logica della negazione. Il tempo contiene la determinazione del negativo, dice Hegel in *Die Vernunft in der Geschichte* (cfr. Hegel 1930: 133). E infatti ciò che permette l'identità tra tempo e concetto è la loro comune struttura negativa. Anche il cosiddetto tempo ordinario, definito attraverso l'irreversibile successione lineare, è dominato dalla negatività (ogni momento, ogni 'ora' nega il momento precedente e sarà negato da quello successivo). Il tempo è la negatività assoluta per cui il concetto gli appartiene intrinsecamente come sua potenza. E il ruolo del sapere assoluto sta proprio nel *sapere* questa negatività come propria, togliendo la sua esteriorità, il che corrisponde esattamente al passaggio al tempo storico.

30. Questo tempo storico, concreto, riempito, il tempo della prassi, che si basa sulla decisione che apre verso il nuovo potrebbe essere ricondotto al *Kairos* greco (cfr. Wohlfahrt 1982: 70-73). Allora non è forse la cancellazione del tempo e il passaggio dall'*in Zeit* all'*als Zeit*, e alla storia concettualmente intesa, in effetti il passaggio da *Kronos* a *Kairos*?

la nostra indagine si appoggiava a quella di Vattimo rispetto all'ermeneutica gadameriana, allora non perdiamo l'occasione di ribadire: al pari della tesi sull'essere che è linguaggio, il che non si può ridurre al fatto che l'essere si dà nel linguaggio, cioè si esprime e comprende attraverso il mezzo linguistico, così nemmeno possiamo accontentarci di dire che il concetto è nel tempo. In questo modo si rimane su un piano soggettivistico e anche gnoseologico della questione, perché il linguaggio/il concetto si intendono solo come il tramite della comprensione o dell'esperienza. Bisogna dire che un'interpretazione *ontologica* coerente deve giungere sia all'identità tra essere e linguaggio sia all'identità tra tempo e concetto. Dire che l'essere si manifesta nel linguaggio, e anche che il concetto si manifesta nel tempo, potrebbe essere fuorviante, perché così il carattere stesso dell'essere/linguaggio e del tempo/concetto viene eluso (se ci si limita alla "manifestazione di qualcosa in qualcos'altro" rimane infatti inspiegabile *perché* l'essere si dia nel linguaggio e *perché* il concetto si dia nel tempo). Una tesi ontologica deve adentarsi nei punti di identità e di differenza tra essere e linguaggio/tempo e concetto. E per di più, essa è necessaria per articolare, in modo soddisfacente, la storia e la possibilità della storicità, e quindi il rapporto dialettico tra storia e tempo.

### Riferimenti bibliografici

- BERNSTEIN R., *Beyond Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983.
- CHIURAZZI G., *L'esperienza della verità*, Mimesis, Milano–Udine 2011.
- D'AGOSTINI F., *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2005.
- DERRIDA J., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
- DI CESARE D., "Essere e linguaggio nell'ermeneutica filosofica", in *L'essere, che può essere compreso, è linguaggi. Omaggio a Hans–Georg Gadamer*, a cura di D. Di Cesare, il Melangolo, Genova 2001, pp. 7–27.
- DOTTORI R., *Che cosa è il sapere assoluto?*, Il cannocchiale, 2007, n. 3: 245–282.
- DUBSKY I., „Über Hegels und Heideggers Begriff der Zeit“, 1961, «Hegel–Jahrbuch»: 73–83.
- GADAMER H.G., *Wahrheit und Methode. Gesammelte Werke, Band 1*, Tübingen 1986, Mohr (Siebeck).
- HEGEL G.W.F., *Die Vernunft in der Geschichte: auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials neu herausgegeben von Georg Lasson, Felix Meiner*, Leipzig 1930.

- , *Fenomenologia dello spirito*, Vol II, trad. di E. De Negri, La nuova Italia, Firenze 1973.
- , *Jenaer Systementwürfe I. (Gesammelte Werke; Bd. 6)*, hrsg. von K. Düsing u. H. Kimmmerle, Meiner, Hamburg 1976.
- , *Estetica*, trad. di N. Merker e N. Vaccaro, Feltrinelli, Milano 1978.
- , *Phänomenologie des Geistes. Werke 3 (Werke in 20 Bänden)*, redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1986.
- , *Fenomenologia dello spirito*, trad. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- , *Fenomenologia dello spirito. Prefazione–Introduzione–Il sapere assoluto*, a cura di M. Pagano, SEI, Torino 1996.
- , *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. La scienza della natura*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2002.
- , *Fenomenologia dello spirito*, trad. di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.
- , *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma–Bari 2008a.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe Band 12*, hrsg. von W. Biemel, Klostermann, Frankfurt 1976a.
- , *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988.
- KANGRGA M., *Praksa, vrijeme, svijet*, Nolit, Beograd 1984.
- KOJÈVE A., “Hegel, Marx e il Cristianesimo”, in *Interpretazione hegeliana*, a cura di R. Salvadori, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 283–309.
- , *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996.
- KOYRÉ A., “Hegel a Jena”, in *Interpretazione hegeliana*, a cura di R. Salvadori, La nuova Italia, Firenze 1980, pp. 133–167.
- LUKÁCS G., *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Luchterhand, Darmstadt 1977.
- MALABOU C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality and Dialectic*, Routledge, London, New York 2005.
- MARINO S., *Hans–Georg Gadamer: idealismo linguistico o realismo?*, « Rivista di Estetica », n. 17: 122–127, 2013.
- MEULEN VAN DER J., *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Hain, Meisenheim/Glan 1953.
- MORANI R., “Dalla natura allo spirito. Il tempo nella Fenomenologia dello spirito”, *Annuario Filosofico*: 331–364, 2007.
- GRATTON P., “The Spirit of the Time Derrida’s Reading of Hegel in the 1964–65 Lecture Course”, « The New Centennial Review », Volume 15, Number 1: 49–65, 2015.

- REDDING P., *Hegel's hermeneutics*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1996.
- RIEDEL M., *System und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M 1973.
- RORTY R., "L'essere che può venir compreso è il linguaggio", « Iride », n. 30: 313–322, 2001.
- TRAWNY P., "The Future of Time: Reflections on the Concept of Time in Hegel and Heidegger", « Research in Phenomenology », XXX, pp. 12–39, 2000.
- VATTIMO G., "Storia di una virgola. Gadamer e il senso dell'essere", « Iride », n. 30: 323–334, 2000.
- , "Weltverstehen–Weltverändern" in *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache: Hommage an Hans–Georg Gadamer*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2001, pp. 50–60.
- VITIELLO V., *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979.
- WACHTERHAUSER R.B., "Gadamer's Realism: The 'Belonginess' of Word and Reality", in *Hermeneutics and Truth*, a cura di B. Wachterhauser, University Press, Evanston: Northwestern 1994, pp. 148–171.
- WOHLFART G., *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Alber, Freiburg 1982.