



HAL
open science

Hegel: language and Enlightenment: he passage from Verstand to Vernunft in the Phenomenology of Spirit

Laura Paulizzi

► **To cite this version:**

Laura Paulizzi. Hegel: language and Enlightenment: he passage from Verstand to Vernunft in the Phenomenology of Spirit. Philosophy. Université Paris sciences et lettres; Università degli studi di Roma "Tor Vergata" (1972-..), 2020. Italian. NNT: 2020UPSLE082 . tel-03687380

HAL Id: tel-03687380

<https://theses.hal.science/tel-03687380>

Submitted on 3 Jun 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE DE DOCTORAT
DE L'UNIVERSITÉ PSL

Préparée à l'École Normale Supérieure de Paris
Dans le cadre d'une cotutelle avec l'Università degli studi di
Roma "Tor Vergata"

Hegel: langage et Lumières
Le passage du *Verstand* à la *Vernunft* dans la
Phénoménologie de l'esprit

Hegel: language and Enlightenment

The passage from the *Verstand* to the *Vernunft* in the *Phenomenology of Spirit*

Soutenue par

Laura PAULIZZI

Le 16 décembre 2020

Ecole doctorale n° ED540

Lettres, arts, sciences
humaines et sociales

Spécialité

Philosophie



Composition du jury :

| | |
|--|---------------------------|
| Jean-François, KERVEGAN | <i>Président</i> |
| Professeur émérite, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne | |
| Alberto, POSTIGLIOLA | <i>Rapporteur</i> |
| Professeur émérite, Università di Napoli "L'Orientale" | |
| Stefania, ACHELLA | <i>Rapporteur</i> |
| Professeur associé, Università degli studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara | |
| Gabriella, BAPTIST | <i>Examineur</i> |
| Professeur associé, Università degli Studi di Cagliari | |
| Giorgio, CESARALE | <i>Examineur</i> |
| Professeur associé, Università Ca' Foscari di Venezia | |
| Jean-Claude, MONOD | <i>Directeur de thèse</i> |
| Directeur de recherche au CNRS (UMR 8547, Archives Husserl) École normale supérieure de Paris | |
| Paolo, QUINTILI | <i>Directeur de thèse</i> |
| Professeur associé, Università degli studi di Roma "Tor Vergata" | |

RÉSUMÉ

Les termes que cette recherche met en relation, comprennent, en premier lieu, le développement dialectique de la pensée hégélienne, concernant le rapport entre l'entendement (*Verstand*) et la Raison (*Vernunft*). Deuxièmement, l'analyse du langage dans la figure inaugurale de la Phénoménologie de l'esprit, la certitude sensible, pour montrer comment la *Sprache* se présente en tant que moment dialectique fondamental, où se réalise la première négation de soi de la conscience, donc, le premier dépassement d'une dimension ordinaire de connaissance. Enfin, l'analyse de la réception critique des Lumières, et son exposition dans le chapitre VI de la Phénoménologie de l'esprit, dédié à *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, où la figure du neveu de Rameau exprime, à travers le langage de l'extranéation, la logique d'un *Verstand* qui reflète la culture française du XVIIIe siècle.

Le passage du *Verstand* à la *Vernunft* ne veut pas élever la conscience au-dessus de la vie effective, mais assurer une pensée libre d'impositions de caractère culturel, et détachée de ce qui est traditionnellement transmis comme certain et connu. Dans cette transformation le rôle du langage est déterminant, car il est en mesure d'établir une dimension humaine intersubjective et d'assurer la scientificité du discours philosophique. Si le thème du rapport entre *Verstand* et *Vernunft* traverse l'ensemble du système philosophique hégélien, le passage de l'un à l'autre est assuré par la puissance du langage, en tant qu'expression de leur unité dialectique originale.

Le rapport entre Hegel et les Lumières montre, d'une part, la portée philosophique des instruments critiques fournis à Hegel par les Philosophes, de l'autre, le dépassement de la philosophie de l'*Aufklärung* en tant qu'expression d'un Entendement incapable d'aller au-delà de ses propres limites.

Les considérations conclusives suggèrent d'autres possibilités de recherche qui détachent le concept de Raison de celui de rationalité, afin d'inclure une pensée *autre*, mais aussi bien universelle et absolue.

MOTS CLÉS

Hegel, langage, Lumières, *Verstand*, *Vernunft*.

ABSTRACT

The research addresses the dialectical development of Hegelian thinking, in particular the relationship between intellect (*Verstand*) and reason (*Vernunft*). In the first section the analysis of the Hegel's concept of language in the opening figure of the Phenomenology of the Spirit, the sensitive certainty, will be carried out. This aims at showing how *Sprache* constitutes a fundamental dialectical moment in which first denial of self consciousness takes place, as the first overcoming of an ordinary dimension of knowledge. In the second section I explore the Hegel's critique on the Enlightenment, set out in Chapter VI of Phenomenology, dedicated to *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, where the figure of Rameau's nephew expresses, through the language of estrangement (*Entfremdung*), the logic of a *Verstand*, which reflects the French culture of the eighteenth century.

The passage from *Verstand* to *Vernunft* doesn't mean an elevation of consciousness above the actual life, but an emancipation from cultural impositions, from what is traditionally transmitted as certain and known. More tellingly in this transformation language is a possibility of establishing an intersubjective human dimension and of giving a scientific imprint to the philosophical discourse. Although the theme of the relationship between *Verstand* and *Vernunft* goes through the whole Hegel's philosophical system, the passage from the first to the second can only come from the manifestation of their original dialectical unity, which embodied by power of language. Hegel's relationship with the Enlightenment shows, on the one side, the philosophical importance that the philosophes' critical approach had on his thinking; on the other, the overcoming of the *Aufklärung*, which he intended as an expression of an Intellect incapable of exceeding its limits.

I conclude by suggesting other possibilities of research which detach the concept of reason from that of rationality, in order to include a universal and all-encompassing kind of thinking.

KEYWORDS

Hegel, language, Enlightenment, *Verstand*, *Vernunft*.



INDICE

I PARTE

Introduzione

| | |
|--|-----|
| §1 La dialettica hegeliana tra <i>Verstand</i> e <i>Vernunft</i> | 1 |
| §2 L'esperienza linguistica nel <i>Weg</i> della coscienza | 9 |
| §3 Le <i>Lumières</i> e l'alba di una nuova era | 12 |
| 1. <i>Verstand</i> e <i>Vernunft</i> nella dialettica hegeliana | |
| §1 Il cammino della coscienza tra intelletto e ragione | 18 |
| §2 Definizioni di <i>Verstand</i> e <i>Vernunft</i> nella "grande" e nella "piccola" <i>Logica</i> . | 23 |
| §3 Oltre la necessità dell'Intelletto | 27 |
| §4 <i>Verstand</i> e <i>Vernunft</i> nella <i>Differenzschrift</i> | |
| §5 Il <i>Verstand</i> nella <i>Prefazione</i> alla <i>Phänomenologie</i> . Hegel <i>contra</i> Schelling | 43 |
| 2. Il carattere eterodosso e normativo della <i>Vernunft</i> hegeliana | |
| §1 Hegel critico del proprio tempo | 59 |
| § 2 La legge della ragione | 71 |
| 3. L'avvento del linguaggio | |
| §1 La parola: certezza e negazione della coscienza comune | 85 |
| §2 Contraddizione e astuzia della ragione | 105 |
| §3 Il linguaggio come cominciamento | 115 |

II PARTE

| | |
|--|-----|
| 1. <i>Le neveu de Rameau</i> nella <i>Phänomenologie</i> e il linguaggio del <i>Verstand</i> | |
| §1 Hegel e la ricerca di un nuovo linguaggio | 122 |
| §2 Diderot/Hegel un confronto critico | 130 |
| §3 Diderot, <i>Lui e Moi</i> | 144 |
| §4 <i>Le neveu de Rameau</i> nell'interpretazione hegeliana | 149 |
| §5 Il mondo della cultura e l'estraniamento del Sé | 156 |
| §5.1 Nobiltà e viltà nella coscienza | 164 |
| §5.2 Il linguaggio della disgregazione | 169 |
| §6 Rameau e il discorso del cattivo intelletto | 179 |

| | |
|---|------------|
| §7 La battaglia dell'<i>Aufklärung</i> | 184 |
| Conclusioni | |
| §1 Considerazioni critiche | 189 |
| §2 Nuove prospettive di ricerca | 195 |
| Bibliografia | 199 |
| Indice dei nomi | 215 |
| Résumé | 220 |

I PARTE

Introduzione

§1 La dialettica hegeliana tra *Verstand* e *Vernunft*

I termini che questa ricerca mette in relazione, comprendono, in primo luogo, il pensiero teoretico-speculativo di Hegel, come si articola dialetticamente intorno al rapporto tra *Verstand* e *Vernunft*, tra Intelletto e Ragione. In secondo luogo, si tratterà dell'analisi del linguaggio nella figura inaugurale della certezza sensibile, per mostrare come la *Sprache* si configura quale momento dialettico fondamentale, in cui si realizza la prima negazione di sé della coscienza, dunque, il primo superamento di una dimensione intellettuale di conoscenza. Infine, sarà la volta della ricezione critica delle *Lumières* esposta nel VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato a *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, dove la figura del *neveu* di Rameau, mediante il linguaggio della disgregazione, esprime la logica di un *Verstand* riflesso della cultura francese del XVIII secolo, e incapace di andare oltre le contraddizioni che pone.

La scelta della *Fenomenologia dello spirito* come luogo privilegiato di indagine è dovuta a tre aspetti fondamentali, a cui si richiamano i termini chiave di questa ricerca. Essa è l'opera in cui si svolge in modo effettivo il cammino fenomenologico della coscienza, che consiste nel passare da una dimensione comune della conoscenza a una filosofica. Tale *Weg* esperienziale si realizza attraverso tappe determinate, scandite di volta in volta dal movimento dialettico che si innesca mediante il rapporto tra il soggetto conoscente e l'oggetto del sapere. Quest'opera accorda al linguaggio la sua centralità in relazione allo sviluppo teoretico e storico dello spirito. Infatti, il linguaggio nella *Fenomenologia dello spirito*

« Non è più indagato come una tappa del cammino che conduce dalla sensazione alla conoscenza, se vogliamo come un attributo di un soggetto psicologicamente o

antropologicamente inteso ; ciò che emerge qui è piuttosto il suo significato e il suo ruolo in relazione all'idea stessa di spirito »¹.

L'opera del 1807 è infine considerata come il dispiegamento del libero pensiero, della *Vernunft*, accogliendo la portata filosofica e politica del movimento culturale delle *Lumières*. Nel corso del tortuoso cammino della coscienza e nelle dense argomentazioni speculative che lo sostengono, sembrano ancora risuonare i bei versi di *Eleusi*, dedicati da Hegel al caro amico Hölderlin : « Viver solo per la libera verità, mai, mai, fare la pace col dogma che governa opinioni e sentimenti »², *Leitmotiv* illuminista che non ha mai smesso di animare l'incessante ricerca della verità in Hegel.

Per quel che concerne il primo punto, risulta fondamentale fare chiarezza sui concetti di *Verstand* e *Vernunft*, poiché è in relazione a essi che si scioglie la trama dell'esperienza della coscienza, e che la dialettica hegeliana trova la sua giustificazione. L'intera esposizione fenomenologica è sostenuta dall'inedito concetto di ragione come principio, sviluppo e compimento del processo di conoscenza. Il principio si manifesta nell'imprescindibile presenza di un soggetto, la coscienza, di fronte a un oggetto verso cui tende e a cui assegna una prima definizione. Lo svolgimento è il mutare di questo rapporto, il susseguirsi delle contraddizioni e negazioni che vive la coscienza nel comprendere il suo oggetto in maniera sempre nuova e più complessa, in cui il concetto stesso di coscienza acquisisce un nuovo significato. Il compimento di tale processo è l'acquisizione della verità come mediazione, tra soggetto e oggetto, tra il sé e l'altro.

Nell'unità di soggetto e oggetto si realizza il mutuo condizionamento dei due membri che dà vita a un rapporto dialettico di conoscenza e trasformazione : in questo

¹ F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 93.

² G.W.F. Hegel, *Eleusis*, in K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, trad. it di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 237. Cfr. anche G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, T. 36, p. 407 : « vivere solo per la libera verità, mai, mai venire a patti con la norma che regola opinione e senso ». Cfr. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, I, hrsg. von F. Nicolini und G. Schliler, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, p. 399.

reciproco mutamento si manifesta l'operare della ragione. Essa scuote il tradizionale rapporto tra conoscente e conosciuto, mantenuti ben distinti dall'intelletto, rendendo i due elementi inestricabili momenti di un identico sviluppo. Di questa nuova visione della realtà viene dato conto nella *Fenomenologia dello spirito*, attraverso l'esperienza che di essa ha la coscienza. All'interno di questo esperienziale processo di conoscenza il particolare e il determinato hanno un ruolo fondamentale, poiché offrono alla filosofia il materiale su cui intervenire costringendola a tornare sulla concretezza dei suoi concetti.

Tra intelletto e ragione emerge, sin dalla *Prefazione alla Fenomenologia*, una relazione non meramente oppositiva, ma di reciproca compenetrazione. L'agire dell'intelletto, che si manifesta proprio nel definire le determinazioni particolari nella loro separatezza, è funzionale al dispiegamento del pensiero che altrimenti resterebbe concluso in un'unità originaria. Ciò che appare, in prima battuta, intralciare il decorso della ragione, si rivela come un momento necessario alla sua realizzazione. Solo comprendendo all'interno del proprio svolgimento il lavoro dell'intelletto, la ragione può definirsi quale principio fondativo, articolazione del processo conoscitivo e risultato di esso, come unione dei suoi precedenti momenti :

« Scomporre una rappresentazione nei suoi elementi originari, infatti significa ridurla ai suoi momenti, i quali per lo meno non hanno più la forma della rappresentazione in questione, ma costituiscono l'immediata proprietà del Sé. Non c'è dubbio che tale analisi pervenga solo a pensieri che sono essi stessi determinazioni note, salde e ferme. Questo stesso elemento scisso e irreali, però, è un momento essenziale : il concreto, infatti, è automovimento solo perché si scinde e si fa irreali. L'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell'*intelletto*, della più straordinaria e più grande potenza, o meglio, della potenza assoluta. Il circolo che riposa chiuso in se stesso, e che, in quanto sostanza, sostiene i propri momenti, è il rapporto immediato che, perciò, non ha nulla di sorprendente. Ma il fatto che l'accidentale in quanto tale, separato dalla propria sfera, il fatto che ciò che è legato ad altro ed è reale solo in connessione ad altro ottenga

un'esistenza propria e una libertà separata, tutto ciò costituisce l'immane potenza del negativo : tutto ciò è l'energia del pensiero, dell'Io puro »³.

L'attività dell'intelletto non tiene conto del fatto che il separare non compromette l'unità degli opposti e la loro originaria connessione, di conseguenza, non comprende come tale connessione oltre a permanere nella distinzione, dà esistenza e libertà a ciò che è accidentale. L'errore dell'intelletto non risiede tanto nella modalità specifica del proprio agire, ma nel credere di farlo indipendentemente dalla ragione, dunque, dal movimento dialettico che ne scandisce l'incedere, come osserva Lebrun :

« Considérer isolément et pour elles-mêmes les déterminations qui ne se rencontrent qu'avec une autre ou dans une autre, telle est l'opération de l'Entendement, à la fois néfaste, puisqu'elle créera des difficultés arbitraires, et bénéfique, puisqu'elle révèle la *force* de la connaissance »⁴.

L'azione separatrice dell'intelletto è duplice, in quanto, opponendosi alla forza unificatrice della ragione, non fa che costituirsi come sua tappa. È grazie a esso che l'oggetto si rende accessibile alla coscienza, il *Verstand* determina il contenuto della cose e ne definisce i contorni, creando le condizioni per un primo grado di comprensione. In questo senso « L'entendement est la Raison sous le règne de la Représentation. S'interroger sur son statut et se demander en quoi il n'est encore qu'une Raison mutilée, c'est donc éclairer un peu plus la nature de la Représentation »⁵. Far chiarezza sui concetti di *Verstand* e *Vernunft* significa comprendere la natura speculativa della fenomenologia hegeliana e delle nozioni di cui si serve.

³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013, p. 85. Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, von W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980, p. 27.

⁴ G. Lebrun, *La patience du concept essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972, p. 76.

⁵ *Ivi*, p. 75.

Essendo l'intelletto necessario allo sviluppo della ragione, è lecito parlare di "errore", in riferimento alla sua attività? Lebrun sostiene che l'intelletto, fissando e separando le determinazioni, rappresenti un sapere *falsificante* ma non *falso*; esso non può essere ritenuto colpevole della sua conformazione conoscitiva, poiché non si tratta di un errore⁶. Qual è dunque il problema dell'intelletto? Žižek, nel suo *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, affronta il tema facendo dialogare diversi hegelisti contemporanei. Il filosofo sloveno attribuisce all'intelletto il limite di non riuscire ad andare oltre la sua potenza, di non liberarla fino in fondo per comprendere come la sua azione separatrice appartenga in realtà alla cosa stessa. Citando D. Henrich⁷, chiarisce questa impossibilità del *Verstand* in termini di immaginazione e realtà, specificando che l'intelletto « separa nella sua immaginazione ciò che in "realtà" è unito, così che la "potenza assoluta" dell'Intelletto è solamente il potere della nostra immaginazione, che non ha nulla a che vedere con la realtà della cosa analizzata »⁸.

Nel dividere ciò che nella realtà, e nella natura delle cose, è unito, l'intelletto, tuttavia, ci guida quotidianamente. Secondo F. Jameson⁹, esso rappresenta il nostro ordinario modo di rapportarci alla vita di tutti i giorni, mediante un'esperienza immediata e frammentaria di essa. In quanto tale, il *Verstand* non va tanto superato, ma compreso, è questo il compito della *Vernunft*. Essa, da una parte, deve chiarire che l'agire dell'intelletto è in realtà la potenza del negativo concernente la cosa stessa:

⁶ *Ivi*, p. 77: « [L'Entendement] ne s'offusque pas de laisser *autre chose* en dehors de lui. Savoir falsifiant, donc, et non faux. Que les contenus de pensée soient posés comme fixes et invariables, ce n'est pas du tout à fait une erreur. [...] L'Entendement n'est coupable de rien ».

⁷ D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge 2008, p. 313.

⁸ S. Žižek, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013, p. 399.

⁹ Cfr. F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso Books, London 2010.

« Passiamo dall'Intelletto alla Ragione non quando questa analisi, questo "fare a pezzi", viene superata in una sintesi che ci riconduce alla ricchezza della realtà, ma quando questo potere di "fare a pezzi" passa dall'essere "solamente nella nostra mente" alle cose in sé, come il loro inerente potere di negatività »¹⁰.

Dall'altra, questo passaggio non deve confondere sul ruolo dell'intelletto, ovvero, non può mettere in discussione la necessità del suo operare. L'agire della ragione non compromette quello dell'intelletto, ma illumina la vera natura della realtà e ci rende consapevoli dei limiti di un sapere disgregato :

« Questa "trasformazione" lascia intatta l'efficacia quotidiana dell'Intelletto, il suo ruolo formativo nella nostra esperienza ordinaria – tutto quello che la Ragione può ottenere è una delimitazione critica della sfera propria dell'Intelletto ; in altri termini, essa può solo renderci consapevoli di come, nella vita quotidiana, siamo vittime di illusioni "necessarie"»¹¹

Ciò che può essere definito come un errore dell'intelletto, è allora la sua incapacità di essere Ragione, di cogliere nelle cose nient'altro che divisione e negatività. Tuttavia, al contrario di quanto afferma Žižek, la ragione non può ridursi all' « intelletto considerato nel suo aspetto produttivo », o a « quello che l'Intelletto, nella sua attività, fa realmente, in contrasto con quello che vuole o intende fare »¹² ; tantomeno il lavoro della ragione può circoscriversi a « sottrarre dall'Intelletto la sua stessa illusione

¹⁰ S. Žižek, *cit.*, p. 399. Cfr. D. Henrich, *cit.*, p. 313

¹¹ *Ivi*, p. 574. Cfr. F. Jameson, *cit.*, p. 119.

¹² *Ivi*, p. 590.

costitutiva »¹³. La ragione non è un mezzo per cogliere il passaggio¹⁴, ma la trasformazione da una condizione di conoscenza, illusoria, a un'altra, inerente alla realtà : essa è la mediazione stessa. Pur comprendendo la natura delle cose, le loro interconnessioni e la realtà come totalità, l'intelletto resta un momento costitutivo del processo razionale, ma non può identificarsi *tout court* con esso. Anche quando il *Verstand* viene superato dalla *Vernunft*, tra le due dimensioni non vi è un allineamento, poiché l'intelletto andrà a costituire un assetto che sarà nuovamente superato. In accordo con Lebrun « Disons plutôt que l'invariabilité que l'Entendement donne aux concepts est prématurée [...] On voit alors en quoi sont critiquables les 'concepts' élaborés par l'Entendement : en tant qu'il revendiquent déjà le statut des essentialités concrètes »¹⁵.

A nostro avviso, parlare di errore relativamente all'attività dell'intelletto, confonde circa la natura del rapporto che esso intrattiene con la ragione. Fin dagli scritti giovanili¹⁶ di Hegel emerge la funzione fondamentale del *Verstand* nella formazione esperienziale della coscienza. Nel testo *Di alcuni vantaggi che ci procura la lettura degli antichi scrittori classici greci e romani*, Hegel esporrà il vantaggio che comportano lo

¹³ *Ivi*, p. 589.

¹⁴ Sul passaggio dall'intelletto alla ragione, Žižek (*cit.*, p. 510), riporta un accostamento esplicativo. Per meglio chiarire la natura del rapporto tra *Verstand* e *Vernunft* egli associa il primo alla società civile in Hegel, la seconda allo Stato : « La società civile è per Hegel lo "stato dell'Intelletto", lo Stato ridotto all'apparato poliziesco che regola l'interazione caotica tra gli individui, ognuno dei quali persegue i propri interessi egoistici. Questa nozione individualistica-atomistica di libertà e il concetto di un ordine legale imposto agli individui come una limitazione esterna alla loro libertà sono strettamente connessi. Sorge quindi il bisogno di passare da questo "Stato dell'Intelletto" all'autentico "Stato della Ragione", in cui le disposizioni soggettive degli individui siano armonizzate con l'Intero sociale, in cui gli individui riconoscano la sostanza sociale come propria ».

¹⁵ G. Lebrun, *cit.*, p. 78.

¹⁶ Per un'analisi del concetto di *Verstand* negli scritti giovanili di Hegel si rimanda a I. Testa, *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica (1785-1800)*, Il Poligrafo, Padova 2002, in particolare, pp. 85-94.

studio e l'apprendimento delle lingue straniere, in particolare di quella greca. In tale apprendimento interviene l'intelletto con la sua capacità di determinare : « Appare evidente quanto i concetti stessi guadagnino in determinatezza con questa ricerca sulle differenze delle parole, e quanto perciò l'intelletto ne venga acuito e esercitato »¹⁷.

Anche in questo contesto, l'errore dell'intelletto consiste nell'innalzare il proprio agire particolare e determinato, e spesso finalizzato a scopi egoistici, a concetti universali, cioè nel sostituirsi all'agire della ragione :

« All'intelletto infantile egli sembra operare immediatamente, nelle tempeste, nelle inondazioni, nella peste, nelle onde del mare, nelle minacce degli scogli ; [...] Questo senso infantile ha dato origine alle istituzioni, alle usanze e alle rappresentazioni religiose, che alla ragione appaiono spesso bizzarre e ridicole, spesso degne di disprezzo ; soprattutto quando essa vede che i cuori buoni degli uomini ne appaiono ingannati »¹⁸

Torna il tema dell'inganno e dell'illusione a cui l'uso dell'intelletto conduce se non si attiene al proprio terreno di azione, e si delinea, al tempo stesso, una prima distinzione tra *Verstand* e *Vernunft*.

Quella tra intelletto e ragione in Hegel si pone sin dagli esordi come un'opposizione consequenziale, in cui il primo è necessario allo svolgimento dell'altra, ma non ha la sua portata speculativa. Nonostante la superiorità della ragione, l'intelletto non vede modificare il suo operare, ma solo limitare i risultati a cui giunge. Al contrario della ragione l'intelletto non ha alcun potere su di essa, poiché la ragione è ciò che non può non avere luogo, pertanto, si manifesta in ogni ambito della vita umana e della realtà, *in primis* nel linguaggio.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili, op. cit.*, T. 7, p. 94. GW, I, pp. 52-53.

¹⁸ *Ivi*, T. 19, pp. 175-176. GW, I, pp. 123-124.

§2 L'esperienza linguistica nel Weg della coscienza

Si schiude il secondo cardine di questa ricerca, il tema del linguaggio¹⁹ come momento dialettico fondamentale per il manifestarsi dello spirito e, soprattutto, del passaggio dal *Verstand* alla *Vernunft*. Infatti, delineare i concetti di intelletto e ragione per chiarire la natura del loro rapporto, non conduce a comprendere il passaggio dall'una all'altra dimensione. Da una parte, vi è una conoscenza limitata a oggetti particolari che di volta in volta ha di fronte, dall'altra, un sapere circolare che non tiene conto solo di ciò che è immediato, ma vede quello che all'intelletto risulta invisibile. Come può la ragione mostrare agli occhi dell'intelletto ciò che, a causa dei limiti del suo *modus operandi*, non scorge e non ricerca ? Attraverso una prova evidente e incontestabile, che è l'esperienza linguistica.

Per tale ragione, il linguaggio inaugura la *Fenomenologia dello spirito* nella figura della certezza sensibile, mostrandosi uno strumento fondamentale per mettere in luce l'articolazione del passaggio da una conoscenza intellettuale a una razionale, e il succedersi dei diversi momenti dello spirito ; dunque, l'alternarsi delle diverse figure della coscienza.

Il linguaggio è la ragione stessa che si manifesta in ogni transizione conoscitiva della coscienza, come passaggio dal senso comune alla comprensione filosofica²⁰. *Sprache* e *Vernunft* formano un connubio che si esprime come negazione e contraddizione, ma anche come superamento e conciliazione. Il linguaggio, come continuo *passare in altro*, è

¹⁹ Per una esegesi critica del tema del linguaggio in Hegel, e per un aggiornato *status quaestionis* si rimanda a quattro recenti monografie : M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio : dialogo, lingua, proposizioni*, La Città del sole, Napoli 2001 ; J.P. Surber (a cura di), *Hegel and language*, State University of New York Press, New York 2007 ; G. Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel : du problème de la communication de la philosophie à celui des philosophies de la communication*, Hermann, Paris 2014 ; L. Pisano, *Lo spirito manifesto : percorsi linguistici nella filosofia hegeliana*, ETS, Pisa 2016.

²⁰ Su questo tema mi permetto di rimandare al mio saggio *Il passaggio dal senso comune alla conoscenza filosofica nel linguaggio hegeliano*, in *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, a cura di M. Moschini, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.

« un corpo leggero, etereo che svanisce così come ha preso forma ; [...] La sua apparenza è quella di questo legame immediato dell'apparire e del dissolversi »²¹.

Proprio per la sua natura duplice, la *Sprache* non si lascia afferrare come qualcosa di determinato e concreto. Per tale ragione essa verrà analizzata nel suo svolgimento fenomenologico, come appare alla coscienza, nella funzione fondativa ed epifanica descritta nella certezza sensibile. Il linguaggio nella *Fenomenologia dello spirito* « non è più indagato come una tappa del cammino che conduce dalla sensazione alla conoscenza, se vogliamo come un attributo di un soggetto [...] ciò che emerge qui è piuttosto il suo significato e il suo ruolo in relazione all'idea stessa di spirito »²². Questo emerge con rilevanza nelle pagine dedicate alla prima figura dello Spirito, in cui la parola svela alla coscienza la fallibilità di una propria immediata convinzione di fronte alla verità universale. *L'hic et nunc* particolari, si palesano alla coscienza, attraverso la parola scritta, come universali : questo passaggio dal particolare immediato all'universale mediato avviene nel linguaggio.

La *Sprache* consegna alla coscienza l'inizio effettivo della sua comprensione, il suo scopo è coestensivo a quello della ragione. Il linguaggio nega, in maniera tangibile per la coscienza, la verità del determinato, conservando come vera quella negazione che conduce alla natura universale del vero. Esso coincide con il movimento di negazione che consente alla coscienza di uscire dalla propria parziale visione della realtà, basata sulla credenza e sulla certezza immediata, per entrare in una dimensione intersoggettiva in cui le parole hanno senso, solo se esprimono un contenuto che abbia un significato comprensibile a tutti, dunque, universale. Il ruolo del linguaggio nella certezza sensibile, non è un semplice strumento di comprensione e comunicazione, esso,

²¹ G.W.F. Hegel, *Sistema dell'eticità*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2016, pp. 45-46. Cfr. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, *Schriften und Entwürfe* (1799-1808), hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, Düsseldorf 1998, p. 292.

²² F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, op. cit., p. 93.

« in quanto “istituita comunanza della coscienze”, viene fatto valere come implicita confutazione di ogni pretesa di solipsismo della ragione »²³.

Il linguaggio ci sembra esprimere in modo efficace la potenza della ragione, come manifestazione stessa dello spirito che si dispiega nella storia e nella cultura : « Lo spirito, che non si manifesta, non è »²⁴, diceva Hegel, nelle sue lezioni berlinesi.

In questo senso, linguaggio e ragione hanno uno scopo anche politico oltre che speculativo : liberare la coscienza dai limiti delle dinamiche restrittive dell'intelletto, cioè da autoritarismi interni ed esterni, come credenze, dogmi e superstizioni. La *Vernunft* costringe l'intelletto a non arrestarsi di fronte a ciò che gli è noto e familiare, turbando la sua univoca posizione rispetto all'olistica architettura del reale.

Nell'analisi della certezza sensibile, emerge un *Verstand* condotto ad andare oltre la propria conoscenza immediata, per inserirsi, mediante il linguaggio, nella dialetticità della ragione. Da questo primo momento di relazione si delinea l'immagine di un intelletto sano, disposto a compiere quel passaggio da una comprensione particolare a una universale, che darà avvio all'intera dialettica della *Fenomenologia dello spirito*.

Il linguaggio, tuttavia, non si manifesta solo in armonia con la conciliante efficacia della ragione, la sua « natura divina » resta celata alla coscienza comune, la quale si esprime mediante un parlare ben più determinato e, soprattutto, radicato nella cultura del proprio tempo. Questo aspetto del linguaggio, lungi dal contraddire la sua unione con la ragione, mostra, proprio alla luce della compenetrazione tra *Sprache* e *Vernunft*, il suo *altro* apparire come forma oppositiva, meramente negativa, come il discorso proprio dell'intelletto.

²³ *Ivi*, p. 94.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni di filosofia della religione*, 2 voll., a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2003, I, p. 95. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Bände, Teil 1. *Der Begriff der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg 1983, p. 37.

§3 Le *Lumières* e l'alba di una nuova era²⁵

La seconda parte di questo lavoro indagherà il linguaggio dell'intelletto nella sua scissione dalla ragione, quale espressione dell'individuo in un rapporto alienante nei confronti della cultura moderna. È sotto questo profilo che si approfondirà la critica all'*Aufklärung*, la quale, si sviluppa attorno a una complessa trama critica. La profonda ed elaborata concezione hegeliana del linguaggio, quale espressione dello spirito e della « cosa stessa » (*die Sache selbst*), arricchirà le celebri pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate allo spirito estraniato da sé (*Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*), restituendo al rapporto tra il pensiero di Hegel e le *Lumières* una rilevanza filosofica che spesso è stata trascurata in favore di un'analisi storica rivolta alla formazione del giovane filosofo.

Tra gli illustri interpreti del pensiero hegeliano, il lavoro di Jacques D'Hondt²⁶ si distingue proprio perché amplifica la portata speculativa dell'influenza della cultura illuminista sul sistema filosofico hegeliano *tout court*. D'Hondt mostra come il carattere *vivant* della dialettica hegeliana non viene meno con l'affievolirsi del fermento critico del giovane Hegel, ma nasce in quel contesto e attraversa l'intera opera, restando centrale anche negli scritti della maturità. Nel suo *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, indagando anche attraverso minuziose ricerche di archivio le fonti meno note della filosofia hegeliana, D'Hondt mette in luce come la poca conoscenza di alcuni aspetti della vita e del pensiero di Hegel, e l'oscurità²⁷ notoriamente assegnata al linguaggio del filosofo, siano in realtà frutto di un atteggiamento prudente e circospetto, che gli consentiva di sfuggire alle restrizioni

²⁵ Espressione di H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della « teoria sociale »*, trad. it. di A. Izzo, Mulino, Bologna 1997, p. 55.

²⁶ Per una esegesi critica del pensiero di D'Hondt si veda l'ampio lavoro di F. Li Vigni, *Jacques D'Hondt e il percorso della ragione hegeliana*, La città del sole, Napoli 2001.

²⁷ È ormai nota l'espressione di T. Haering (*Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Bd. I, B. G. Teubner, Leipzig 1929) « È un segreto di pulcinella che nessun interprete di Hegel sia in grado di spiegare, parola per parola, una sola pagina dei suoi scritti ». Traduzione riportata da V. Cicero, *Introduzione a G.W.F Hegel, Fenomenologia dello spirito, op. cit.*, p. 7.

dettate dalla censura prussiana del tempo. Tra le testimonianze riportate da D'Hondt, emergono quelle di alcuni suoi allievi, quali H. Heine o B. Bauer, detentori di uno *Schulgeheimnis*²⁸, un segreto di scuola, che il filosofo avrebbe condiviso con i discepoli più fidati, con l'intento di trasmettere l'immagine di uno Hegel che talvolta non voleva essere compreso²⁹, e riassegnando alla tradizione una filosofia hegeliana di stampo non reazionario. L'aspetto originale della proposta di D'Hondt è che elementi storici, come la formazione illuminista di Hegel e i suoi legami con i *philosophes* laici e con la cultura francese del tempo, vengono indagati alla luce della loro rilevanza filosofica, costituendo un'importante chiave di lettura dell'impostazione dialettica del suo sistema.

D'Hondt inoltre ha vissuto in prima persona la diffusione dell'esistenzialismo che, in chiave "teologizzante", ha segnato la ricezione francese del pensiero hegeliano agli inizi del XIX secolo ; ne è una testimonianza la celebre interpretazione di Wahl. Le acute analisi di D'Hondt hanno contribuito in modo determinante a superare la visione teologica del pensiero di Hegel, insistendo sul carattere critico e onnicomprensivo della sua filosofia formatasi a partire dal continuo confronto con la filosofia dei Lumi. Gli scritti di D'Hondt dedicati all'approfondimento del rapporto tra Hegel et le *Lumières*³⁰ hanno fornito gli strumenti critici per comprendere come, da una parte, la critica hegeliana dell'*Aufklärung* sia essa stessa frutto di quel movimento culturale-filosofico, dall'altra, in quale senso la filosofia di Hegel può essere letta come superamento di quella delle *Lumières*.

²⁸ Sul segreto di scuola della filosofia hegeliana W. Harich, *Heinrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie*, in « Sinn und Form », 8, 1956, pp. 27-59 ; K.H. Ilting, *Hegel Diverso. Le Philosophie Del Diritto Dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 173 ; M. Duichin, *Introduzione a Hegel segreto : ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, a cura di E. Tota, Guerini e associati, Milano 1989, pp. 7-44.

²⁹ H. Heine, *Sämtliche werke*, VI, Hoffmann und Campe, Hamburg 1890, p. 46.

³⁰ Oltre al celebre *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris 1986, rimandiamo ai due importanti lavori sul tema : Id., *Hegel et le siècle des lumières*, PUF, Paris 1954 ; Id., *Hegel et les français*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich-New York 1998.

Le ricerche di D'Hondt hanno ispirato la seconda parte di questo lavoro, dedicata all'analisi del VI capitolo della *Fenomenologia* e al confronto critico tra Hegel e il più importante esponente della filosofia del Lumi, D. Diderot. L'aver posto il tema delle *Lumières* in Hegel, alla fine e non all'inizio della nostra riflessione, è dovuto alla considerazione che, sebbene l'*Aufklärung* sia una presenza pregnante nello stile e nei contenuti delle *Jugendeschriften* (1785-1800), l'impronta critica dialettica sviluppatasi a partire dal confronto con la tradizione filosofica illuminista, è costante e attraversa l'intero *corpus* hegeliano. Lo spirito che animava gli scritti del giovane Hegel, pertanto, non va svanendo con l'affievolirsi del fervore giovanile verso la Rivoluzione francese, ma si conserva e si trasforma fino a costituirsi in un sistema della scienza.

Il circoscrivere al solo periodo giovanile, la riflessione sul rapporto tra Hegel e le *Lumières* è forse frutto di altre considerazioni, inerenti all'assenza di una trattazione sui filosofi esponenti dell'illuminismo all'interno delle *Vorlesungen* berlinesi. Non compaiono infatti, nei corsi dedicati alla storia della filosofia, né in quelli sulla filosofia della storia, nomi quali Rousseau, Diderot, e gli *Encyclopédistes*, nonostante l'importanza da Hegel accordatagli in passaggi significativi della sua opera. Tuttavia, tale constatazione non ha impedito il sorgere di studi e approfondimenti in questa direzione, come il lavoro di J.-C. Bourdin³¹, allievo di D'Hondt, sulla presenza del materialismo francese nella filosofia hegeliana. Secondo Bourdin anche se la teoria svolta nella *Scienza della logica* non sembra lasciar posto a filosofie come quella materialista del XVIII secolo, nel *régime* hegeliano, essa pare interamente ammissibile. Secondo Bourdin, la pratica effettiva di lettura del testo hegeliano, in particolare, le *Vorlesungen* mostra come la visione hegeliana della storia come spirito assoluto non si opponga alla visione della materialismo come filosofia a pieno titolo³².

³¹ J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français du XVIII^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris 1992. Bourdin dedica un capitolo del suo scritto all'assenza di Diderot e dell'*Encyclopédie* all'interno delle lezioni berlinesi Cfr. *Le silence sur Diderot*, pp. 198-201.

³² *Ivi*, p. 19.

Una possibile soluzione proposta da Bourdin per spiegare tali assenze, è che al tempo dei corsi tenuti a Berlino Hegel aveva perso interesse per tale filone filosofico, considerando un episodio del passato la lotta tra l'« intellezione » (*Einsicht*), intesa come nuovo strumento francese di ricerca e la superstizione, e si rivolgeva ormai ai *monuments systématiques*, lascito di tale lotta, ovvero, il *Système de la nature* di D'Holbach e il *De la nature* di Robinet³³.

Al di là della tangibile presenza dei *philosophes* nei corsi berlinesi, crediamo che queste belle parole pronunciate da Hegel ai suoi studenti nel corso delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, testimonino il debito, non solo della sua filosofia ma di tutto il pensiero occidentale, nei confronti delle *Lumières* :

« Da che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano intorno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovverosia sul pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero. [...] Fu una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca. Una commozione sublime dominò in quel periodo, un entusiasmo dello spirito che fece rabbrivire il mondo, quasi che si fosse giunti solo allora alla conciliazione reale del divino con il mondo »³⁴.

La preziosa eredità filosofica del secolo Lumi, che Hegel accolse e comprese nella sua rilevanza filosofica, fu determinante non solo per la formazione del giovane filosofo, ma per l'elaborazione di concetti quali *Bildung* e alienazione (*Entfremdung*), che rendono attuale il suo pensiero.

Quella del XVIII secolo, per Hegel, riflette una cultura estraniante, che si esprime in un parlare disgregato a cui dà voce *Le neveu de Rameau*, il capolavoro di Diderot che comunica al mondo lo spaesamento che vive. Il suo linguaggio è il parlare dell'intellettualismo, del cattivo intelletto che riflette la logica della cultura che il «

³³ Cfr. *Ivi*, p. 201.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003 p. 362. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Band 11, Frommann Holzboog, Stuttgart 1971, p. 535.

nipote » abita. Il dialogo satirico di Diderot, proprio alla luce dell'importanza che riveste all'interno della VI sezione della *Fenomenologia dello spirito*, verrà qui considerato nel contesto di un confronto bilaterale. Non ci si soffermerà solo sull'acquisizione dello scritto da parte di Hegel, ma anche sull'innegabile influenza di Diderot sul suo pensiero, come testimonianza della grande attenzione che Hegel non ha mai smesso di rivolgere alle *Lumières*. A questo scopo, la satira di Diderot sarà considerata al di là del contesto circoscritto dell'interpretazione hegeliana.

Il VI capitolo della *Fenomenologia* mostra l'andamento storico-filosofico dal periodo che va dall'impero romano alla rivoluzione francese, alla luce di un *fil rouge* dettato dal rapporto tra individuo e collettività, tra il cittadino e lo Stato. In questa sezione fondamentale, l'operare dell'intelletto torna a rappresentare l'agire individuale che si oppone a una ragione realizzata, incarnata mediante l'istituirsi dello Stato. In questo orizzonte culturale, vi è uno scollamento tra i due membri, in quanto, l'individuo non si riconosce come parte dello Stato ; esso non *sa*, non è consapevole della coappartenenza tra il suo *status* di singolo agente e la totalità sociale, è alienato rispetto a essa.

Il risultato dell'*Aufklärung* sarà la vittoria di un *Verstand* che nella lotta contro la superstizione religiosa, finisce per contraddire anche sé stesso, cadendo nell'abisso che separa due mondi, quello spirituale, regno della fede (*Glauben*), e quello reale, regno della pura intellesione (*reine Einsicht*), costringendo l'uomo a « vivere in un mondo e a pensare in un altro »³⁵.

L'errore delle *Lumières* risiede allora, secondo la lettura hegeliana, nel non aver compreso la scissione, la separazione tra scienza e fede, come una tappa necessaria dell'unico processo della ragione. Infatti, affermando il solo valore positivo della ragione, l'*Aufklärung* ha annullato l'elemento contraddittorio, che conduce a comprendere anche quello che sembra sottrarsi al dispiegamento della *Vernunft*. Ciò che per Hegel è da sottoporre a critica, non è soggetto a esclusione.

³⁵ J. Hyppolite, *Genesi e struttura della « Fenomenologia dello spirito » di Hegel*, a cura di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1972, p. 468.

Il presente lavoro si articolerà in due parti. Della prima, sarà oggetto la ricostruzione del rapporto tra *Verstand* e *Vernunft*, e la considerazione del linguaggio come motore dell'intera dialettica fenomenologica ; lo scopo è quello di far luce sulle dinamiche conoscitive proprie della coscienza comune, la quale, in costante relazione con il punto di vista filosofico, è costretta alla continua trasformazione di sé. Delineando i concetti di *Verstand* e *Vernunft*, si avrà una più chiara comprensione della critica hegeliana all'*Aufklärung* e alla cultura moderna, oggetto della seconda parte della nostra ricerca. Emergerà come alcuni concetti fondatori e costitutivi del pensiero hegeliano non avrebbero avuto l'attuale portata speculativa, senza quella comunanza di spirito con le *Lumières*, quei rapporti e letture, a volte clandestine, che hanno segnato la vita, prima ancora che il pensiero di Hegel.

1. *Verstand* e *Vernunft* nella dialettica hegeliana

§1 Il cammino della coscienza tra intelletto e ragione

La *Fenomenologia dello spirito* è un'opera radicale. Il lettore, costretto sin dalle prime battute a dubitare³⁶ delle proprie convinzioni, abbandona ogni iniziale punto di vista dell'opinare, *das Meinen*, per percorrere insieme alla coscienza i passi che compongono il tortuoso cammino (*Weg*) assegnatole dall'esperienza. Le vecchie credenze vengono sacrificate in vista di conoscenze inedite, le quali, divenute note, cambiano ancora assetto trasformandosi in contenuti più complessi. La ragione per cui questo reiterato "passare in altro" non degenera in un *progressus in infinitum* risiede nel ruolo determinante che occupa il critico connubio tra *Verstand* e *Vernunft*, la cui articolazione verrà messa in luce nel corso di questa prima parte.

Nell'*iter* fenomenologico che Hegel presenta, la formale ripetizione quantitativa e causale è rifiutata in luogo di un divenire sostanziale e dialettico, tale da rendere il cammino della coscienza un progresso necessario in quanto radicato nel dispiegamento stesso del pensiero. Le figure che si susseguono lungo il percorso profilano i diversi volti che la coscienza assume e costituiscono i momenti particolari di uno sviluppo universale che si concluderà con il sapere assoluto. Quest'ultimo, tuttavia, rischia di non essere compreso se l'intero cammino viene inteso come una lineare concatenazione di cause, o come un cieco vagare guidato da un altrettanto oscuro principio esterno. Al contrario, gli occhi della coscienza sono ben aperti, essa, seppur con resistenza, non aderisce alle nuove forme del sapere attraverso un atto di fede, bensì costretta dal rapporto con il mondo, con altre coscienze e con sé stessa. È un sentiero tracciato, di

³⁶ Sul ruolo metacategoriale dello scetticismo all'interno del cammino fenomenologico della coscienza si rimanda a I. Testa, *La Fenomenologia di Hegel come tropologia*, in *Giornale di Metafisica*, 25, 2, 2003, pp. 371-392. Inoltre sulla funzione dello scetticismo nella *Phänomenologie* cfr. Ch. Wild, *Philosophische Skepsis*, Hain, Königstein 1980 ; H. Röttges, *Dialektik und Skeptizismus*, Athenaeum, Frankfurt a.M. 1987 ; M.N. Forster, *Hegel and Skepticism*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1989 ; H.F. Fulda, R.-P. Horstmann (a cura di), *Skeptizismus und Spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.

fatto, dal dubbio e dalla disperazione³⁷ in cui le verità consolidate, lungi dall'essere definitive, contraddicono quelle precedentemente acquisite e si lasciano inesorabilmente contraddire dalle verità successive³⁸. In questo flusso esperienziale la costante diviene il mutamento³⁹ e la coerenza del discorso filosofico è data dalle contraddizioni che spingono la coscienza a comprendersi come *altro*. Ecco che diviene possibile concepire una « fenomenologia dello spirito » dove ciò che resta attraverso il cambiamento è la trasformazione stessa, incarnata da una coscienza la cui immagine riflette un sapere astratto, che si radica sempre più nella necessità della vita.

Quale orientamento possibile in questo inarrestabile circolo in cui il nuovo è già divenuto il vecchio, e ogni momento risulta autentico solo se trapassa nel proprio altro ? Come può la coscienza sottrarsi al senso di inadeguatezza e impotenza di fronte alla sua così mutevole condizione di esistenza ? Certamente questo accadrebbe qualora il procedere della coscienza fosse un mero vagare in cui ciò che essa è costretta ad abbandonare lasciasse un vuoto. L'elusione di tale rischio è permessa dal ruolo chiave del verbo *Aufheben*, il quale non significa solo annullare, sopprimere e porre fine, ma anche "togliere" nel senso di raccogliere e conservare. La coscienza non viene travolta dall'incessante perdita delle proprie certezze, al contrario essa conserva l'esperienza di ogni precedente realizzazione. Un simile conservare risulta possibile mediante due condizioni fondamentali a essa immanenti : il rapporto con altre coscienze e la funzione sintomatica del linguaggio. La relazione con l'altro elimina l'insidia di una

³⁷ Come viene annunciato nella *Einleitung* a G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 155, GW, 9, p. 56 : « È dunque lecito parlare di questo cammino come della via del *dubbio*, anzi, più propriamente, come della via della disperazione [...] il dubbio è la consapevole penetrazione della non-verità del sapere fenomenico ».

³⁸ J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses universitaires de France, Paris 1951, p. 127 : « Dès qu'elle [la conscience] a déterminé une chose, en effet, elle s'aperçoit qu'elle est bien plutôt le contraire de la chose qu'elle a déterminé [...] Ce renversement de la conscience, en même temps que son effort pour ce compléter dans ce renversement même, sera le processus essentiel de la Phénoménologie ».

³⁹ Cfr. O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. De Cieri, Guida Editori, Napoli 1986.

crystallizzazione del sé, di un soggetto destinato a una claustrale uniformità. Il linguaggio è il momento dialettico che consente il passaggio da una visione ordinaria della realtà a una filosofico-speculativa, esso è, in generale, lo strumento che induce la coscienza a cogliere la verità di un concetto non in un contenuto particolare ma in un movimento universale.

A scandire i tempi del processo conoscitivo della coscienza sono le esperienze che essa vive sulla propria pelle, e che si palesano quali manifestazioni dell'attività propria dell'intelletto. Esso, infatti, se da un lato tenta ostinatamente di arrestarsi sulle sue vecchie convinzioni, dall'altro è costretto a fare i conti con quel movimento che lo comprende e che di volta in volta lo conduce a pensare anche contro sé stesso⁴⁰ : questo ritorno, sempre nuovo poiché arricchito di tutte le tappe attraversate, è *l'enfant prodigue*⁴¹ dell'umana ragione. Il cammino fenomenologico esperienziale della coscienza si rivela dunque essere, nella sua integrità, lo svelamento della forza della ragione come emergere della vita stessa ; le fasi intermedie che compongono il *Weg* corrispondono alle diverse forme che la ragione assume, disegnate dall'errare dell'intelletto nel suo agire come potere determinante e selettivo.

Nell'analisi della compenetrazione di intelletto e ragione si chiarirà in primo luogo la posizione logica dei due elementi, che consentirà poi di indagarne l'articolazione all'interno del contesto fenomenologico implicante la relazione dialettica tra l'individuo che conosce e l'oggetto conosciuto. Verrà trattato preliminarmente il ruolo del *Verstand* rispetto alla funzione mediatrice della *Vernunft*, la quale, se da una parte ne fonda l'operare, dall'altra, proprio come la noddola di Minerva, mostra la sua integrità solo al calar del crepuscolo.

Come emerge già nella *Differenzschrift*, le diverse realizzazioni che l'intelletto compie sono frutto di un'attività separatrice che si oppone al movimento unificatore della

⁴⁰ Come ha ben osservato T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004, p. 128 : « Il pensiero non deve più accontentarsi della sua legalità ; è in grado di pensare contro se stesso senza buttarsi via ».

⁴¹ J. Wahl, *cit.*, p. 4.

ragione, e assumono al tempo stesso le sembianze di false sintesi. Questo andare contro è pertanto un tendere verso, poiché il voler sostare da parte dell'intelletto nella calma della propria condizione, che consente una comprensione quantomeno parziale della realtà, è una parte costitutiva necessaria del dispiegamento della ragione, in quanto essa include tutto ciò che apparentemente le si oppone. Se la sua attività può dirsi mediatrice e unificatrice, e il suo *status* sempre in divenire, è dovuto proprio al suo essere nella costante condizione di compiere il superamento delle opposizioni fissate gradualmente dall'intelletto : senza la necessità di una conciliazione non vi sarebbe alcun bisogno della filosofia⁴².

Com'è noto, è solo a partire da Kant che si può parlare di opposizione, dunque di rapporto, tra intelletto e ragione. Mentre l'intelletto⁴³ viene definito nella sua finitezza rispetto alla ragione⁴⁴, della *Vernunft*, al contrario, raramente viene discusso il concetto in quanto tale. Se la *Critica della ragion pura*⁴⁵ può considerarsi « un'analitica

⁴² G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* in *Primi scritti critici*, trad. it di R. Bodei, Mursia, Milano 2014, p. 13 : « la scissione è la fonte del bisogno della filosofia ». Cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Kritische Schriften*, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, in *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. IV, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 5-92, p. 12.

⁴³ I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1967, pp. 67-68 : « Io non conosco ricerche intorno ai fondamenti della facoltà che diciamo intelletto, nonché alla determinazione delle regole e dei limiti del suo uso, che siano più importanti di quelle che ho condotto, nel secondo capitolo dell'Analitica trascendentale, sotto il titolo di *Deduzione di concetti puri dell'intelletto* ; [...] La questione capitale resta infatti sempre questa : che cosa e quanto, intelletto e ragione possono conoscere a prescindere da ogni esperienza ? E non : come è possibile la facoltà di pensare in quanto tale ? ».

⁴⁴ Per una trattazione specifica sul rapporto tra intelletto e ragione si rimanda a M. Mori, *Intelletto e ragione da Cartesio a Kant*, Torino 2003 e E. Cafagna, *Ragione*, il Mulino, Bologna 2008.

⁴⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, §13-27, pp. 152-185.

dell'intelletto »⁴⁶, la ragione⁴⁷ è trattata in relazione alle verità empiriche : di essa viene messo in luce il ruolo fondamentale nell'indagine scientifica e i risultati positivi dell'apprezzarne i limiti. La *Vernunft* è il giudice dei nostri giudizi empirici e metafisici in quanto fornisce la legge che unifica tutti i giudizi legati a una stessa esperienza, e al tempo stesso è l'origine di alcuni concetti e principi⁴⁸. I principi, sotto il cui complesso la ragione unifica le regole di comprensione, non devono essere confusi con le affermazioni della coscienza⁴⁹. La critica della ragione e la messa in luce dei suoi limiti hanno lo scopo di comprendere quali affermazioni razionali possono essere giustificate :

« È pertanto indispensabile che la ragione si presenti alla natura tenendo, in una mano, i principi in virtù dei quali soltanto è possibile che i fenomeni concordanti possano valere come leggi e, nell'altra mano, l'esperimento che essa ha escogitato in base a questi principi ; e ciò al fine di essere sì instruita dalla natura, ma non in veste di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piace al maestro, bensì di giudice che nell'esercizio delle sue funzioni costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge »⁵⁰

La ragione è un giudice autonomo. Di fronte al suo tribunale, infatti, non sono solo sensibilità e intelletto ad agire come testimoni, ma essa stessa deve rendere conto di

⁴⁶ B. Cassin, *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2019, p. 352.

⁴⁷ Per una ricognizione del concetto di Ragione in Kant si veda la voce *Kant's Account of Reason*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <https://plato.stanford.edu/entries/kant-reason/>.

⁴⁸ Come precisa nella *Prefazione alla prima edizione della Critica della ragion pura*, *op. cit.*, p. 65, con l'espressione "critica della ragion pura" Kant allude « alla critica della facoltà della ragione in generale, rispetto a tutte le conoscenze a cui essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza ». Nell'introduzione alla *Dialettica trascendentale*, Kant ne dà poi una celebre definizione : « La ragione è la facoltà (*das Vermögen*) di dare unità alle regole dell'intelletto in base a principi » (*KdV*, ed. Colli, vol. 1, p. 366).

⁴⁹ Da qui la distinzione tra uso costitutivo e regolativo delle idee, cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1997, §42.

⁵⁰ I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, pp. 42-43.

sé⁵¹. La ragione *pratica*, dunque, non avrà come fine ultimo la conoscenza in generale, essa deve affrontare il nostro ruolo nel mondo. Prima di presentarsi agli esseri finiti in modo chiaro e incontrovertibile, tale da fornire verità trascendenti, la ragion pura deve giustificare innanzitutto sé stessa, nel processo di acquisizione di chiarezza sui suoi meccanismi, configurandosi così come autoriflessiva, giudice e giuria, avente dei limiti e un principio comune.

In Hegel ragione e intelletto non costituiscono due facoltà cognitive differenti, ma due diversi modi del conoscere : se l'una coincide con la natura universale del sapere, l'altro ne fissa i momenti particolari, tentando di dar loro una parvenza di universalità. Se l'opera della ragione si realizzasse parallelamente a quella dell'intelletto essa non si prospetterebbe alla coscienza come un cammino, ma come il quieto stazionare di un principio al di fuori di ciò che concretamente le accade.

§2 Definizioni di *Verstand* e *Vernunft* nella "grande" e nella "piccola" Logica.

Prima di individuare il rapporto *Verstand/Vernunft* così come esso si dispiega all'interno della *Differenzschrift*, per poi interpretarlo secondo la nostra lettura della *Fenomenologia dello spirito*, si affronteranno due luoghi dell'opera di Hegel, dedicati all'esposizione logica del suo pensiero, in cui questi termini ricevono una definizione volta a chiarire la loro posizione reciproca e rispetto alla realtà.

⁵¹ Nella *Disciplina della ragion pura in ordine al suo uso polemico* Kant sottolinea con forza l'obbligo della ragione di sottoporsi a critica : « In ogni sua impresa la ragione ha l'obbligo di sottostare alla critica e non può opporre alcun divieto al libero esercizio di essa, senza recar danno a se stessa ed esporsi a un sospetto dannoso. Nulla infatti vi è di così importante rispetto all'utile, di così sacro, che possa sottrarsi a un esame di questo genere, che ispeziona e indaga senza riguardo per nessuno. Su questa libertà ha il suo fondamento l'esistenza stessa della ragione, che non ha potere dittatoriale, poiché i suoi deliberati non prendono origine che dall'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter avanzare senza impedimento i propri dubbi e addirittura il suo veto », *Ivi*, p. 566.

La prima definizione presa in considerazione è presente nella *Prefazione* alla prima edizione della *Logica* di Norimberga⁵² :

« L'intelletto determina e tien ferme le determinazioni. La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell'intelletto. Essa è positiva, perché genera l'universale e in esso comprende il particolare. A quella stessa maniera che si suol prendere l'intelletto come un che di separato a fronte della ragione in generale, così anche la ragione dialettica si suol prendere come un che di separato a fronte della ragione positiva. Ma nella sua verità la ragione è spirito ; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell'intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione dialettica, quanto dell'intelletto ; — lo spirito nega il semplice ; e così pone la determinata differenza dell'intelletto. Ma insieme la dissolve ; e così è dialettico. Se non che esso non si ferma al nulla di questo risultato, ma in questo risultato stesso è parimenti positivo, ed ha così restaurato quel primo semplice, ma come un universale che è in sé concreto. [...] Questo movimento spirituale [...] che è perciò lo sviluppo immanente del concetto, è il metodo assoluto del conoscere, ed insieme l'anima immanente del contenuto stesso »⁵³.

L'intelletto per conoscere gli oggetti di cui si compone la realtà ne determina i contorni, separa gli uni dagli altri e crea tra loro connessioni di tipo causale, in termini di spazio e di tempo. Ogni oggetto, cioè, si trova in un determinato luogo, accanto ad altri oggetti, e in un determinato tempo, in base alla posizione che assume la coscienza rispetto a esso, ovvero secondo un prima e un dopo che si alternano rispetto al soggetto

⁵² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, II voll., trad. it di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2008. Cfr. (*WdL I*) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, erstes Buch, *Die Lehre vom Seyn* (1832), in *GW*, Bd. XXI, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985 ; (*WdL II*) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen* (1813), in *GW*, Bd. XI, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978 ; (*WdL III*) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik*. *Die Lehre vom Begriff* (1816), in *GW*, Bd. XII, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981.

⁵³ *Ivi*, pp. 6-7. *WdL*, I, p. 8.

che osserva. Il contesto spaziale e la successione temporale sono dunque le condizioni di una relazione estrinseca che dipende dalla prospettiva del soggetto che concepisce l'oggetto.

La ragione, nel suo operare dialettico e negativo, denuncia l'erroneità di tale dipendenza e come la relazione tra il soggetto e l'oggetto non sia una prerogativa del soggetto ; ma, nella sua valenza positiva, mostra come tutti gli oggetti particolari sono già parte di una relazione universale che li comprende e che esiste a prescindere dalla prospettiva del soggetto. Ora, come l'intelletto e la ragione non costituiscono due distinte facoltà, ma due diversi modi di rapportarsi del soggetto all'oggetto, allo stesso modo, il lavoro della ragione negativa non è nettamente separato da quello della ragione positiva. I tre momenti sono parte dello stesso spirito che li comprende e che si manifesta ora come intelletto, ora come ragione negativa, ora come ragione dialettica. La costante che permane in questo mutamento è "il negativo", il quale, da una parte, consente il movimento stesso, dall'altra mette in luce la compenetrazione di intelletto e ragione espressa dall'accostamento dei termini "ragione intellettuale" (*verständige Vernunft*) e "intelletto razionale" (*vernünftiger Verstand*).

Il secondo passaggio preso qui in considerazione concerne la trattazione più articolata e complessa presente nei paragrafi 80-82 della *Logica* dell'*Enciclopedia*⁵⁴. Ribadendo come il pensare intellettuale « si ferma alla determinatezza fissa e alla sua diversità da altre determinatezze »⁵⁵, Hegel sottolinea come l'atteggiamento conoscitivo proprio dell'intelletto costituisca l'abituale modo in cui ci si riferisce al pensare in generale. In prima istanza, infatti, il soggetto che conosce, non ha l'esigenza di andare oltre i limiti stabiliti dal *Verstand* e di comprendere che due concetti, quali l'universale e il particolare, non si definiscono solo secondo la loro opposizione (l'universale è tale in

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2010. Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in *GW*, Bd. XX, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992.

⁵⁵ *Ivi*, p. 246. *GW*, XX, p. 95

quanto non è particolare e viceversa) ma secondo la loro compenetrazione⁵⁶ (l'universale è tale proprio perché comprende il particolare ; il particolare è tale solo in quanto parte dell'universale).

Nell'*Aggiunta* che segue, in virtù della compresenza di intelletto e ragione, Hegel riconosce all'intelletto il merito di focalizzare l'attenzione su un oggetto o su un ambito particolare, evitando di disperdere le proprie capacità in ambiti sconfinati o troppo generali. Sarebbe impossibile, per la ricerca in generale, e per la filosofia⁵⁷ in particolare, riuscire nel proprio lavoro senza poter dapprima inquadrare i punti sostanziali : « Tanto in campo teoretico, quanto anche in campo pratico, senza l'intelletto non si giunge a nulla di solido e di determinato »⁵⁸.

Il porre dei limiti da parte dell'intelletto si rivela essere una risorsa fondamentale per la cultura e per l'uomo che non si muove destreggiandosi confusamente tra nozioni imprecise, ma pretende di giungere a quei principi fondamentali che danno un'idea chiara della natura delle cose :

« Un uomo colto non si accontenta di cose vaghe e indeterminate, coglie gli oggetti nella loro salda determinatezza, mentre l'incolto ondeggia qua e là incerto. [...] L'intelletto va quindi considerato come corrispondente a quello che si chiama bontà di Dio, nella misura in cui significa che le cose finite sono, che hanno una consistenza. Così, per es., nella natura si riconosce la bontà di Dio nel fatto che le diverse classi e i diversi generi, tanto degli animali, quanto delle piante, sono dotati di tutto ciò di cui hanno bisogno per

⁵⁶ *Ibidem* : « Quando si parla del pensare in generale [...] si ha l'abitudine di tener presente soltanto l'attività dell'intelletto. Ora, è certamente vero che il pensiero dapprima è pensiero intellettivo, ma il pensiero non si ferma a questo, e il concetto non è una semplice determinazione dell'intelletto. [...] l'universale posto dall'intelletto è un universale astratto che, come tale, viene saldamente contrapposto al particolare ».

⁵⁷ *Ivi*, p. 249, *GW*, *XX*, p. 96 : « Che, infine, anche la filosofia non possa fare a meno dell'intelletto, non merita quasi dirlo dopo tutti i chiarimenti dati sinora. La filosofia implica anzitutto che ciascuna nozione di pensiero venga intesa nella sua piena precisione e che non ci si accontenti del vago e dell'indeterminato ».

⁵⁸ *Ivi*, p. 247. *GW*, *XX*, p. 95.

conservarsi e per prosperare. [...] Inteso in tal modo, l'intelletto si manifesta in tutti i campi del mondo oggettivo e appartiene essenzialmente alla perfezione di un oggetto il fatto che in esso faccia valere i suoi diritti il principio dell'intelletto »⁵⁹.

Al *Verstand* viene dunque assegnata una doppia valenza. Da una parte emerge la sua posizione logica rispetto alla ragione, che ne inverte l'operare sciogliendo le rigide opposizioni stabilite tra un concetto e l'altro ; dall'altra esso è la condizione gnoseologica fondamentale di un sapere che non resti puramente rappresentativo. Il *Verstand* infatti, pur non comprendendo la cosa secondo la propria intima natura, dunque secondo il suo essere sempre in rapporto con altre cose, consente alla coscienza di stabilire quelle congiunture che la orientano in questa fase inaugurale di conoscenza del mondo.

§3 Oltre la necessità dell'Intelletto

Comprendere il ruolo dell'intelletto⁶⁰ all'interno del sistema filosofico hegeliano e nello specifico nella *Fenomenologia dello spirito*, ha, in prima istanza, lo scopo di ancorare l'idea di una ricerca filosofica anche al lato concreto e determinato della realtà, restituendo al contempo l'immagine di uno Hegel meno intento a riflettere al di là e al di sopra dell'umano, ma più preoccupato di ricongiungere i due aspetti dello spirito. Gli studi⁶¹ volti a sottolineare l'importanza del *Verstand* nella dinamica relazionale tra l'individuo e il mondo, hanno il merito di inquadrare teoricamente la rilevanza del

⁵⁹ *Ivi*, p. 248. *GW*, XX, pp. 95-96.

⁶⁰ Sul rapporto *Verstand/Vernunft* si rimanda a D.L. Rosenfield, *Entendement et Raison chez Hegel*, in *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 385-399 ; A. Burgio, *La ragione e l'intelletto. Per una ricostruzione storica* in *Il Pensiero*, XXX, 1-2, 1989-1990, pp. 15-40 ; L. Lugarini, *Giudizio e sillogismo* in *Il Pensiero*, LV, 2, 2016, pp. 8-38.

⁶¹ Cfr. A. Nuzzo, *La logica e la metafisica di Hegel*, Carocci, Roma 1993 ; Q. Meillassoux, *Dopo la finitudine : saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012 ; P. Giuspoli, *Idealismo e concretezza : il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano 2013 ; S. Žižek, *cit.* ; V. Vitiello, M. Donà, F. Valagussa, A. Gatto, F. Croci, *La logica non è tutto : Rileggendo Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2016.

conoscere intellettuale e parziale come momento di passaggio verso acquisizioni più generali : in altri termini, prima di attingere all'assoluto bisogna aver acquisito le sue parti, e tale acquisizione può aver luogo solo mediante l'attività separatrice e determinante del *Verstand*.

Sulla necessità dell'intelletto come si evince dall'analisi dei precedenti passaggi, lo stesso Hegel non lascia dubbi ; l'aspetto su cui ci preme far luce, dunque, è ciò che, rispetto alla posizione dell'intelletto e alla critica del suo operare, viene dato in un certo senso, per assodato anche dallo stesso Hegel, ovvero il suo superamento. L'Intelletto è, infatti, la « prima forma dell'elemento logico »⁶², esso « non è un elemento ultimo, ma piuttosto è un elemento finito e di tal specie che, spinto all'estremo, si rovescia nel suo opposto »⁶³. Ma come avviene un simile rovesciamento (*Aufhebung*) ? È ben noto come esso sia una delle forme in cui si manifesta l'attività della ragione, meno evidente è la natura stessa della ragione, il suo costituirsi all'interno dell'effettività della conoscenza umana. In altri termini, che cos'è la *Vernunft* e come avviene il passaggio dall'intelletto alla ragione ? È questa la domanda che guida la ricerca qui proposta, la cui possibile soluzione sarà elaborata seguendo le tracce del discorso hegeliano sulla costituzione logica dei due membri, per poi mostrarne la realtà fenomenica, cioè il loro senso all'interno di una dimensione relazionale, fondo e apice della *Wirklichkeit* umana. Per rispondere a questo interrogativo dobbiamo prima definire la fisionomia logica del *Verstand*.

Stabilito il primato logico della ragione, e compreso l'intelletto come l'abituale modo di pensare e di affrontare il discorso filosofico *tout court*, consideriamo ora l'importanza di tale messa a punto, in particolare rispetto alla critica delle filosofie della riflessione che impegnò Hegel lungo tutto il soggiorno jenesse. Il fatto che il *Verstand* debba essere compreso come parte di un sapere più ampio ed eterogeneo, afferma la necessità di

⁶² *Ivi*, p. 249. *GW*, XX, p. 96.

⁶³ *Ibidem*.

superare quei limiti imposti dalla positività della religione cristiana e dal criticismo kantiano che condurranno alla sua inedita elaborazione del concetto di dialettica.

Nel tracciare l'anatomia del « momento dialettico », infatti, il filosofo assume anche il punto di vista dell'intelletto, che inizialmente comprende tale momento come "scetticismo", poiché vi ritrova solo la negazione di ciò che aveva precedentemente conosciuto e distinto come determinazioni :

« Il momento dialettico è il superarsi proprio di tali determinazioni finite e il loro passare nelle determinazioni loro opposte. Il momento dialettico, preso dall'intelletto come per sé separato, costituisce, specialmente nel suo manifestarsi nei concetti scientifici, lo scetticismo ; lo scetticismo contiene la semplice negazione come risultato del momento dialettico »⁶⁴.

Il movimento dialettico non interviene sulle determinazioni fissate dall'intelletto, ma nasce dalla loro stessa natura ; in questo senso « ogni finito è il superare se stesso » e la dialettica è « l'anima motrice del procedere scientifico ed è il principio mediante il quale soltanto il contenuto della scienza acquista un nesso immanente o una necessità »⁶⁵. Le cose finite, infatti, sono già in relazione le une con le altre, la loro condizione di essere isolate e separate non è assoluta ma sempre accompagnata da un'altra condizione, quella che ne consente il reciproco rapporto pur mantenendo la loro singolare peculiarità. Ad andare oltre questa condizione di separatezza è dapprima la riflessione⁶⁶, mentre la dialettica « è questo immanente oltrepassare, in cui l'unilateralità e la limitatezza delle determinazioni dell'intelletto si espone per quello che è, cioè come la loro negazione »⁶⁷.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ivi*, p. 250. *GW*, XX, p. 96.

⁶⁶ *Ibidem* : « La riflessione è dapprima l'oltrepassare la determinatezza isolata e il metterla in relazione ; così questa determinatezza viene messa in rapporto e, per il resto, viene conservata nella sua validità isolata ».

⁶⁷ *Ibidem*.

La dialettica, più che essere considerata in termini di metodo, scaturisce dal già dato ; essa, come sottolinea Hartmann, non produce nulla, ma percorre ciò che il divenire ha già tracciato⁶⁸. È questo che permette al pensiero filosofico di soggiornare nelle trame dell'esperienza, la cui analisi ha permesso a Hegel di essere il grande pensatore critico rispetto alla storia e alla cultura del proprio tempo.

La dialettica appare come la ragione stessa che non coincide né con l'atto di separare, né con quello di unire le determinatezze tra loro, ma con entrambi i movimenti. Essa corrisponde all'intima essenza del finito, il quale è predisposto per sua natura ad andare oltre sé stesso proprio perché è sempre in relazione al diverso da sé. Tuttavia, la coscienza comune nel comprendere questo movimento non deve seguire l'atteggiamento dell'intelletto, lasciando sussistere l'una accanto all'altra le due condizioni, di unione e di separatezza, che la dialettica accoglie. In questo modo, infatti, sembra che a mettere in moto la reciproca relazione sia un principio esterno alle cose, mentre lo stare in relazione è l'attività dialettica stessa come condizione di esistenza delle cose. L'andare oltre le astrattezze dell'intelletto non deve risultare alla coscienza comune come un « "vivere e lasciar vivere", in modo che valga l'una cosa ma anche l'altra »⁶⁹, poiché appartiene alla natura propria del determinato la possibilità di essere al contempo un indeterminato, dunque, di passare, come ogni elemento finito, nel proprio contrario.

« Così per es., si dice che l'uomo è mortale, e si considera poi il morire come qualcosa che ha il suo fondamento soltanto in circostanze esterne ; secondo questo modo di considerare, l'essere vivente e l'essere anche mortale sono due proprietà particolari dell'uomo. Ma il vero modo di vedere sta nel comprendere che la vita come tale porta in sé il germe della morte »⁷⁰.

⁶⁸ N. Hartmann, *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 38, 3 (Juillet-Septembre), 1931, pp. 285-316.

⁶⁹ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, op. cit., p. 250. GW, XX, p. 96.

⁷⁰ *Ibidem*.

Come la morte è già nella vita, così la dialettica è già nella coscienza comune, « tutto ciò che ci circonda può essere considerato come un esempio della dialettica », essa si rivela « in tutti gli altri campi e in tutte le configurazioni particolari del mondo naturale e spirituale »⁷¹.

Se nel superare la fissità delle proprie determinatezze, l'intelletto vede solo una perdita di contenuto che lo conduce allo scetticismo, per la dialettica tale negazione costituisce solo uno dei suoi momenti, che proprio in quanto singolo va superato. Essendo, infatti, il negativo un risultato dell'atteggiamento scettico dell'intelletto, per la dialettica — dunque per il punto di vista della coscienza filosofica — esso è un insieme di mediazioni, risulta cioè da un processo di negazioni e superamenti che non hanno semplicemente annullato ciò che c'era prima, ma l'hanno condotto a un sapere positivo. In altri termini, se la negazione è concepita come privazione, ciò che ne risulta è la perdita di ogni contenuto ; se si scorge la natura più intima di questo risultato, ovvero il suo essere scaturito da un processo di mediazioni, allora emerge il lato positivo del conoscere. L'unione dei due momenti è lo speculativo che « coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione »⁷².

Ciò che è stato negato come determinatezza fissa nella sua absolutezza, è contenuto nel risultato a cui conduce questa operazione, il quale si configura come « unità di determinazioni distinte »⁷³. Questo terzo momento logico si pone al di sopra degli altri due in quanto li comprende come parti del suo sviluppo. Esso non risiede né nel punto di vista dell'intelletto né in quello dialettico negativo, poiché tutte le finitezze negate nel momento precedente sono conservate in lui come superate.

Nell'elemento logico speculativo risiede la definizione del concetto di ragione come unione di soggettivo e oggettivo, ma anche come loro differenza poiché « il soggettivo e

⁷¹ *Ivi*, p. 251. *GW*, XX, pp. 96–97.

⁷² *Ivi*, p. 253. *GW*, XX, p. 97.

⁷³ *Ivi*, p. 254. *GW*, XX, p. 97.

l'oggettivo sono non soltanto identici, ma anche distinti »⁷⁴. La ragione tutela la multilateralità del reale che deve riflettersi nello sviluppo logico dell'idea. Questa definizione dello speculativo risponde all'esigenza di cogliere il senso del concetto di ragione, più che l'importanza del ruolo dell'intelletto, il quale è ben radicato nella cultura umana e nel modo convenzionale di pensare la realtà. Se l'atteggiamento dell'intelletto va messo a fuoco come modalità conoscitiva propria del senso comune, il punto di vista della ragione va considerato come dovuta alternativa alle ristrettezze frutto di un pensiero unilaterale. Secondo Hegel, in passato l'intelletto non comprendendo il punto di vista della ragione lo ha concepito come « mistico »⁷⁵, classificando con questo termine tutto ciò che va al di là della comprensione umana. L'atteggiamento razionale, che si approfondirà attraverso la critica dell'intelletto, vuole al contrario restituire proprio al comune modo di pensare ciò che per troppo tempo è stato ritenuto inviolabile.

Dopo aver affrontato sul piano logico il senso dei concetti di intelletto e ragione all'interno del sistema, e la loro posizione rispetto al soggetto conoscente, è necessario inoltrarsi nella *Differenzschrift* e in seguito nella *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* per una ricostruzione storico-filosofica dei due concetti anche in rapporto al contesto socio-culturale di quegli anni.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 255-256, *GW*, XX, pp. 97-98 : « ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte. [...] Tutto il razionale quindi va definito al tempo stesso come mistico, il che significa soltanto che va oltre l'intelletto, ma per nulla affatto che debba essere considerato come inaccessibile e incomprensibile al pensiero ».

§4 *Verstand e Vernunft nella Differenzschrift*

Nell'intento di mettere in luce la differenza, non riconosciuta da Reinhold⁷⁶, tra la filosofia di Schelling e quella di Fichte, Hegel affronta per la prima volta in modo filosoficamente compiuto la relazione tra intelletto e ragione, assegnando al tempo stesso un ruolo inedito al *Verstand*. Il risultato di questa analisi lo condurrà, da una parte, al superamento dell'idealismo soggettivo di Fichte e del materialismo francese del XVIII secolo, dall'altra alla fine di ogni rapporto proprio con il suo amico Schelling.

Nelle pagine che fanno da premessa all'articolo del 1801, l'intelletto viene posto dalla speculazione, la quale, uscendo da sé si articola in un sistema. La speculazione abbandonando il suo stesso principio fondativo, ovvero l'intuizione trascendentale, « consegna la ragione all'intelletto e passa nella catena delle finitezze della coscienza »⁷⁷. In questo primo movimento la speculazione, riducendo la ragione a intelletto, consente all'assoluto di manifestarsi in figure particolari e determinate che l'intelletto, nel suo punto di vista limitato, riconosce come vere. Se da un lato questa riduzione circoscrive la potenza della ragione, dall'altro consente all'assoluto di svilupparsi come vita e di rendersi percepibile. Questo passaggio, rappresentabile come un momento dell'intero, è tanto fondamentale quanto l'intero stesso.

L'intero non è *altro* dalla filosofia, la quale esprime l'integrità del tutto. L'operare dell'intelletto, all'interno di questa totalità, si configura nei distinti momenti che nella storia corrispondono alle diverse posizioni filosofiche. Esse costituiscono le diverse forme di espressione del pensiero filosofico, le quali susseguendosi hanno edificato la

⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., p. 3, GW, IV, p. 5 : « Dalle poche pubblicazioni in cui si riconosce un sentore della differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling, traspare più lo sforzo di aggirare o di occultare tale differenza che la chiara consapevolezza di essa [...] Reinhold, per esempio, se ne è accorto così poco che, avendo data per scontata la completa identità dei due sistemi, anche il suo punto di vista su quello di Schelling ne è stato deformato. L'occasione del seguente saggio è più questa confusione di Reinhold che non la sua minacciata, o piuttosto "annunciata" come già avvenuta "rivoluzione della filosofia mediante la sua riduzione alla logica" ».

⁷⁷ *Ivi*, p. 5, GW, IV, p. 6.

storia di tale pensiero. In questo senso, prese nella loro singolarità tali forme non possono considerarsi razionali : « Come potrebbe il razionale essere peculiare ? »⁷⁸.

Se all'interno della molteplicità dei sistemi di pensiero emersi nelle diverse epoche storiche, non si scorgono quelle connessioni che consentono il costituirsi di una storia della filosofia, allora si aderisce al punto di vista dell'intelletto che crede di trovare in quella molteplicità la vera essenza della filosofia. Le diverse espressioni filosofiche, al contrario, non sono che le figure attraverso cui la ragione si è costituita per costruire s stessa⁷⁹.

Intelletto e ragione sono, dunque, due modi in cui la filosofia si mostra alla coscienza, ora come unitaria vita dello spirito, ora come moltitudine disgregata. La cultura moderna ha colto solo il lato disgregato dello spirito, consegnando alla ricerca filosofica un assoluto diviso dalle sue manifestazioni. In questo modo l'intelletto, la cui attività consiste nel fissare ulteriormente ciò che è separato, fortifica l'autonomia delle parti rispetto al tutto, credendo che sia questa la direzione per giungere all'assoluto. Così facendo tuttavia, esso si oppone non solo alla ragione, ma alla vita stessa che deve « strapparsi da esso »⁸⁰ per essere libera.

Nel fissare attraverso la modalità dell'opposizione gli elementi da conoscere, l'intelletto imita la ragione, poiché nel suo procedere crea quelle connessioni, basate su un principio estrinseco, che gli consentono di avere un quadro il più possibile unitario della realtà. La ragione, dal canto suo, necessita di questo agire limitativo per poter emergere come forza unificatrice. Infatti, com'è stato affermato, è la speculazione stessa che uscendo da sé dà avvio all'operare dell'intelletto, il quale non è che un prodotto della ragione. Inoltre è la vita stessa a manifestarsi mediante le sue opposizioni, che

⁷⁸ *Ivi*, p. 11. *GW*, IV, p. 10.

⁷⁹ *Ivi*, pp. 12-13, *GW*, IV, p. 12 : « La vera peculiarità di una filosofia è l'interessante individualità, in cui, con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura ; la ragione speculativa particolare trova qui lo spirito del suo spirito, la carne della sua carne e vi si intuisce e come una e medesima essenza vivente e come un'altra ».

⁸⁰ *Ivi*, p. 14. *GW*, IV, p. 13.

l'intelletto innalza ad assoluto, mentre la ragione le coglie nella loro relatività rispetto all'unitarietà del tutto. A essere assoluta, infatti, è solo l'identità originaria.

Tra le coppie di opposti fissate dall'intelletto, quella fondativa della modernità è il maggior lascito del pensiero francese del XVIII secolo, che Hegel individua nella separazione tra pensiero astratto e realtà concreta, la quale conduce proprio all'insidia che quella distinzione voleva allontanare⁸¹. Il concetto, infatti, se dissociato dalle relazioni vitali da cui emerge, perde la sua carica filosofica e diviene superstizione che pone un al di là inconoscibile e inaccessibile. La vita, tuttavia, trova sempre il modo di emergere e mostrare l'armonia attraverso le sue contraddizioni, anche quando lo sviluppo della cultura aderisce al punto di vista dell'intelletto che tende a distinguere nettamente il tutto dalle sue parti, e le parti tra loro.

A questo punto il rapporto tra intelletto e ragione si configura come una lotta in cui l'autenticità dell'uno è realizzabile solo a costo di annullare quella dell'altra. L'intelletto si oppone al lavoro della ragione in quanto, pur volendone assumere la parvenza, agisce attraverso una modalità conoscitiva differente, che tende a porre i suoi oggetti l'uno accanto all'altro, credendo che in quella giustapposizione risieda la loro relazione. Il ruolo della ragione in questo contesto è anche quello di smascherare la parvenza dell'intelletto che realizza false sintesi e di mostrare alla coscienza le autentiche connessioni che scaturiscono dalle cose stesse.

L'attività dell'intelletto, nel suo limitare gli oggetti da conoscere, è possibile, tuttavia, solo perché agisce su un terreno di illimitate connessioni. Se da un lato « La scissione è la fonte del bisogno della filosofia »⁸², dall'altro la fonte stessa è già assoluta identità come realtà in divenire. L'agire razionale, infatti, consiste nel liberare la coscienza dalle

⁸¹ Si fa qui riferimento alla lotta tra fede e intellesione pura (*reine Einsicht*) che Hegel affronta nella sezione dedicata all'*Aufklärung*, di cui tratteremo nella seconda parte di questo lavoro dedicata alle *Lumières*. Cfr. *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., pp. 709-769. GW, 9, pp. 286-312.

⁸² G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., p. 13. GW, IV, p. 12.

limitazioni del *Verstand* che corrono il rischio di cristallizzarsi in dogmi e pregiudizi avversi al libero sviluppo del pensiero.

In questo quadro il rapporto tra intelletto e ragione si è configurato in termini di imitazione e di lotta. Nel passaggio successivo interviene la riflessione⁸³, il cui ruolo nella *Differenzschrift* risulta decisivo per chiarire questo complesso rapporto e in particolare il passaggio dall'una all'altra dimensione. La riflessione è ciò che consente il trasformarsi del senso comune, ovvero il momento di accesso alla ragione. Essa può assumere una duplice forma : in quanto elemento isolato e opposto all'assoluto, è una facoltà limitata ; mentre se si determina mediante il rapporto con l'assoluto, è una manifestazione dell'operare della ragione.

« In una sola volta la ragione innalza l'intelletto sopra se stesso, lo sospinge verso un intero del suo stesso genere e lo induce a produrre una totalità oggettiva. Ciascun essere, poiché è posto, è un opposto, un condizionato e un condizionante ; l'intelletto completa queste sue limitazioni col porre le limitazioni opposte come condizioni ; queste hanno bisogno dello stesso completamento ed il compito dell'intelletto si estende all'infinito. La

⁸³ Sul concetto di riflessione nella filosofia hegeliana si rimanda a K. Düsing, *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in « Hegel-Studien », 5 (1969), pp. 95-128 ; ID., *Das Problem der Subjektivität*, Bouvier, Bonn 1995, pp. 96-102 ; W. Jaeschke, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, in « Hegel-Studien », 13 (1978), pp. 85-117 ; D. Henrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in « Hegel-Studien », 18 (1978) ; G. Dozzi, *La « riflessione » negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, in P. Badaloni (a cura di) *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 429-445 ; L. Lugarini, *Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hégélienne d'Iéna*, in K. Düsing e D. Henrich (Hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, in « Hegel-Studien », Beiheft 20 (1980), pp. 139-156 ; ID., *Prospettive hegeliane*, Janua, Roma 1986, pp. 35-54 ; B. Sandkaulen, *Hegel's First System Program and the Task of Philosophy*, in D. Moyer (ed. by), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 3-30, in particolare pp. 17-24 ; N. Merker, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961, pp. 98-140 ; F. Pitillo, *Riflessione e intelletto nella Differenzschrift di Hegel* in corso di stampa in un volume collettaneo edito dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2021.

riflessione sembra così solo un'attività dell'intelletto, ma questa direzione verso la totalità della necessità è la partecipazione e la segreta efficacia della ragione »⁸⁴.

Prima di approfondire il senso che Hegel assegna in quest'opera alla *Reflexion*, consideriamo la posizione della ragione com'è descritta nel passaggio appena citato. La ragione detta le fila dell'agire dell'intelletto ma la sua forza si rivela segretamente proprio attraverso l'errare del *Verstand*, un errare dunque necessario, scandito dalle dinamiche concrete della vita. La ragione è il motore ma anche il risultato di questo sviluppo, la sua vera natura non si manifesta che successivamente, come il volo della nottola di Minerva.

Anche l'intelletto nel suo operare lascia intuire la latenza del movimento razionale. Ponendo gli oggetti come coppie di opposti, finito e infinito, soggetto e oggetto, e lasciandoli sussistere nella loro indifferenza, l'intelletto genera un dualismo formale che si smentisce non appena ci si trova a dover definire uno dei due termini : non è possibile definire il positivo senza riferirsi al negativo e viceversa. È lo stesso tentativo di definire quell'opposizione, dunque, a mettere in crisi la reciproca indipendenza dei due termini e la posizione di estraneità dell'intelletto rispetto alla ragione. Il porre della ragione, infatti, è puro, privo di distinzioni statiche ; non è opponendo ma unificando che la ragione manifesta la sua forza. Grazie alla sintesi razionale la limitatezza degli opposti non ha più alcun valore e si realizza nella coscienza come sapere.

Come già nel *Systemfragment* di Francoforte⁸⁵, ad articolare il rapporto *Verstand/Vernunft* interviene la riflessione che assume la funzione di *medium*. Nello scritto sulla *Differenza*, alla luce del suo carattere ambiguo, se da una parte deve togliersi e

⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., pp. 18-19. GW, IV, p. 17.

⁸⁵ In questo breve manoscritto il ruolo della riflessione appare ancora strettamente connesso a quello dell'intelletto, tanto da non poter distinguerne il profilo.

autodistruggersi⁸⁶ per divenire razionale, dall'altra, in quanto attività stessa della ragione ha il compito di far divenire razionale il senso comune. Nella misura in cui non coincide con l'intelletto, la riflessione si realizza nel rapporto con l'assoluto ; tuttavia, è solo mediante il suo essere in rapporto con la totalità, che essa assicura a sé e al *Verstand* una comprensione autentica della realtà. Il valore del sapere razionale risiede, dunque, nel rapporto stesso ; in esso si annulla l'assoluta univocità di un elemento rispetto all'altro, o di una dimensione gnoseologica sull'altra, e si realizza un'immagine del sapere che giunge alla coscienza come « organizzazione di conoscenze »⁸⁷. Così il limitato può definirsi tale solo nel rapporto con un altro limitato, smascherando la possibilità dell'esistenza di un limitato in sé, come conoscenza isolata dalle altre, affermando come vero solo il rapporto mediante il quale esso si rende visibile alla coscienza.

La riflessione appare sotto il duplice aspetto di modo di trasformazione dell'intelletto e di forza agente della ragione ; essa sembra esprimere la natura stessa della contraddizione che conosce dapprima separando e opponendo, e in seguito mettendo in relazione gli opposti. La definizione della riflessione chiarisce il rapporto che genera il ruolo ambiguo della stessa ragione ; se da un lato essa deve sciogliere gli irrigidimenti posti dall'attività dell'intelletto, dall'altro consente tale attività, così da rendere necessaria la sua unificazione.

Nella *Differenzschrift* la *Reflexion* è la chiave di volta del discorso hegeliano. È ciò che consente il passaggio dall'intelletto alla ragione, ed è un modo con cui la ragione esercita la sua potenza sull'agire dell'intelletto. La presenza della ragione che segretamente agisce è in fondo ciò che consente all'uomo di orientarsi nel mondo e di comprendere di volta in volta non tanto la validità di una singola verità sull'altra, quanto la varietà delle mutevoli conoscenze di cui può servirsi. L'intelletto è il senso

⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., p. 20. GW, IV, p. 18.

⁸⁷ *Ivi*, p. 21. GW, IV, p. 21.

comune che per giungere a una conoscenza generale si affida alla conoscenza particolare erigendola a verità assoluta. Questa pretesa non permette all'intelletto di abbracciare l'eterogeneità della realtà senza scorgevi un principio contraddittorio.

Il *Verstand* lotta contro una *Vernunft* che restituisce alla conoscenza umana un sapere universale non lineare, la cui armonia risiede proprio nell'unione del dissimile. Allo stesso modo, il buon senso si scontra con la speculazione e conserva nella propria interiorità l'opposizione tra l'assoluto e le sue parti, incapace di elevare a conoscenza l'identità tra i due elementi. Questa dinamica di rapporto tra una dimensione universale e una particolare, se rifiutata dal *Verstand* rimane un sentire inespresso, non cosciente, il quale si configura in quanto *fede*, ovvero come un credere che non si riconosce parte di quel movimento speculativo che è la ragione. L'atto della ragione che sovverte, rendendo conoscibile il diverso attraverso l'unione con sé e riconsegnando l'assoluto al limitato, per la fede non è che distruzione del divino. Tolta l'opposizione tra un dio inaccessibile e la conoscenza umana, l'identità che ne risulta annienta il sacro su cui si fonda il *Glauben*. Un sistema filosofico che al contrario asseconda questa opposizione è sintomo di una cultura disgregante che rende dirompente il bisogno unificatore della ragione.

Al pari della *Reflexion*, nell'articolo del 1801, l'intuizione ha ancora un ruolo decisivo, in quanto ha la duplice funzione di unificare o di separare. Hegel distingue tra un'intuizione di tipo *trascendentale*, in cui vi è l'unità del soggettivo e dell'oggettivo, e una di tipo *empirico*, nella quale l'unità non viene riconosciuta, ma rappresenta al contrario una condizione non cosciente in cui l'intuizione opera in modo arbitrario. Il ruolo dell'intuizione è significativo non tanto nel generale passaggio dall'intelletto alla ragione, quanto nell'assegnare al filosofare l'onere di trasformare le cose in concetti, dunque di consegnare un senso universale alle cose particolari che altrimenti stazionerebbero cieche l'una accanto all'altra. Nella *Differenzschrift* l'intuizione contribuisce ad assicurare il passaggio dal particolare all'universale, il quale sarebbe

altrimenti un « salto non giustificato »⁸⁸. Se questo movimento si sviluppa in modo cosciente, allora il soggetto intuisce speculativamente la realtà come unione di ideale e reale.

L'intuizione che non accoglie l'idea nella cosa, l'infinito nel finito, è al contrario una forma di riflessione intellettuale. Il suo operare si limita alla forma superficiale in cui le cose si presentano nella loro separazione e reciproca indipendenza. Accogliere l'idea invece equivale a considerare anche l'opposto di ciò che di volta in volta ci si pone di fronte⁸⁹. Compito della filosofia, infatti, non è di affermare il finito e l'infinito come due elementi giustapposti secondo un prima e un poi, ma di pensare entrambi contemporaneamente. Il filosofare stesso sorge dalla loro identità, e il suo scopo coincide con il bisogno unificatore che la ragione realizza ogniqualvolta l'intelletto interviene a fare di quell'unità una separazione assoluta. Restaurando il rapporto tra le diverse molteplicità e l'assoluto, il sistema filosofico diviene « l'autoproduzione della ragione » in quanto « facoltà della totalità ». In questo senso la ragione è la « suprema sintesi razionale »⁹⁰ in cui non vengono ammesse idee singole, per poi instaurare tra di esse una qualche connessione, essa le pone entrambe nello stesso tempo poiché la sua forza conciliante non interviene in seconda battuta, ma è già compiuta come principio del movimento. La ragione manifesta in ogni fase del sapere la pretesa di ricreare l'iniziale atto unificatore.

Tra l'assoluto e le sue manifestazioni intercorre un rapporto necessario dettato dallo sviluppo della « cosa stessa » (*die Sache selbst*), la cui natura scandisce il metodo della

⁸⁸ *Ivi*, p. 32. GW, IV, p. 28.

⁸⁹ J.-F. Kervégan (*La science de l'idée pure*, in « Archives de Philosophie », 75, 2, (2012), pp. 199-215) esprime in maniera lucida come con idea Hegel intenda un « rempart contre le dualisme » non solo perché essa rifiuta le opposizioni fissate dall'intelletto, ma in quanto « elle est la règle immanente de constitution et de déconstruction de celles-ci », pp. 213-214.

⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., p. 35. GW, IV, pp. 30-31.

speculazione filosofica⁹¹. Un sistema che si oppone a questo movimento, arrestandosi all'iniziale comprensione intellettuale diviene « dogmatismo », dunque, incapacità di concepire la dimensione relazionale della realtà se non secondo rapporti di estrinseca causalità. Infatti, anche se l'originaria identità assoluta si rende evidente configurandosi di volta in volta attraverso l'opposizione delle sue parti, non significa che la natura ultima dell'assoluto sia di tipo oppositivo ; al contrario il suo movimento consiste nella costante ricreazione di quell'identità originaria proprio attraverso la connessione sostanziale delle sue diverse manifestazioni particolari. Quelli che all'intelletto appaiono come rapporti causali e arbitrari sono in realtà diverse espressioni dell'identità sostanziale della ragione. Il dogmatismo, pertanto, è ingannevole in quanto riconosce e distingue l'identità e la non-identità, ma non le mette in rapporto, dunque, non vive la necessità del superamento della loro opposizione. Esso è infine l'imperizia della coscienza che non coglie la realtà concreta come sviluppo della ragione, dove ragione è la forza motrice contraddittoria e unificatrice della filosofia che comprende in sé anche il proprio altro, ora come intelletto, ora come senso comune, ora come dogmatismo, quali momenti oppositivi ma essenziali al filosofare.

L'intervento della speculazione, nello sciogliere le rigidità poste tra questi momenti, non si realizza mediante un agire puntuale, ma attraverso una perpetua affermazione della dinamica di co-appartenenza tra tutte le coppie oppositive, quali finito e infinito, particolare e universale, *Verstand* e *Vernunft*.

Nel tracciare le fila dei differenti sistemi di pensiero, e nell'assegnare a Schelling il merito di aver compreso la vera natura dell'assoluto, Hegel in realtà stava già esponendo la sua filosofia⁹². Non trascorse molto tempo dallo scritto sulla

⁹¹ J.-F. Kervégan, *cit.*, riconosce nella definizione di *Sache selbst* l'identità tra l'oggetto della logica hegeliana e la sua causa, dunque il processo in cui si articola la verità : « Cette Chose n'est donc pas une chose externe au discours (*Ding*), mais la processualité logique elle-même, en tant qu'elle s'auto-engendre, c'est-à-dire déploie elle-même son propre contenu », p. 208.

⁹² J. Wahl, *cit.*, p. 65 : « en décrivant le système de Schelling, c'est son propre système qu'il décrit ».

Differenzschrift che Hegel aveva già elaborato la sua differenza da Schelling, di cui iniziava a delineare i contorni nelle sue lezioni jenesi. Di contro a un assoluto schellinghiano che ignorava la funzione del negativo, Hegel si era posto il compito di costruirne uno nuovo, inaugurando un edificio razionale che, proprio attraverso la potenza della contraddizione, distruggesse tutte le nozioni irrette dall'intelletto e le trasformasse in concetti, « Il faut donc tout recommencer »⁹³! È in questa realizzazione che Hegel si emancipa non solo dal sistema di Schelling ma dalla sua visione della filosofia e del mondo. Già durante il periodo jenesi⁹⁴, infatti, di fronte all'idea schellinghiana di una realtà indifferenziata e indeterminata Hegel ne aveva messa a fuoco un'altra che rendeva tale realtà non solo conoscibile ma distintamente determinata. All'alba della redazione della *Fenomenologia dello spirito*, riflessione e intuizione non servono più ad assicurare il passaggio dal regno dell'intelletto a quello della ragione, perché il concetto di negatività vive nella forza dell'*Aufhebung* presente sia nel *Verstand* che nella *Vernunft*. Dando corpo a un finito che è sempre in rapporto con l'infinito, Hegel portava a compimento l'opera che lo ha reso il massimo pensatore del proprio tempo.

⁹³ Ivi, p. 434.

⁹⁴ J. Wahl, *cit.*, p. 96 : « Dès la période de Iéna, Hegel avait vu qu'il fallait opposer à la "transcendance" du principe schellingien l'idée de l'immanence, qu'à la passivité de l'*Aufgehobensein*, il fallait substituer l'activité de l'*Aufheben*, inquiétude destructrice des réalités qu'elle laisse en un sens subsister ».

§5 Il *Verstand* nella *Prefazione alla Phänomenologie*. Hegel contra Schelling

Nel 1807, quando Hegel scrive la *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*⁹⁵, il suo sistema era giunto a compimento attraverso quelle immagini di cui la filosofia non farà più a meno. La coscienza ha assunto diversi volti attraversando il tortuoso vaglio critico dell'esperienza. Lo spirito si è svelato in tutte le sue forme e si è concesso alle indagini più spregiudicate. In questo mutato orizzonte il binomio *Verstand/Vernunft* risulta trasformato e ridefinito alla luce di un *iter* che mostra quanto il lato razionale e ideale del sapere sia radicato nella realtà del mondo.

All'interno della celebre *Vorrede* la trattazione sull'intelletto ha una triplice valenza : chiarire la sua posizione rispetto alla ragione, mostrare l'errato procedere dell'intuizionismo, polemizzando al tempo stesso contro il formalismo di Schelling. Questo terzo elemento è fondamentale per comprendere ciò che tra le righe veniva espresso in quelle pagine, le quali, se non lette alla luce di un confronto con Schelling e del senso della critica rivolta a lui e al romanticismo, rischiano di essere isolate dal contesto culturale da cui prendono vita.

Alla luce della suddetta concomitanza con cui è avvenuto il distacco tra Schelling e Hegel, il confronto tra i due non può fondarsi sul prevalere di una prospettiva sull'altra, si ridurrebbe in questo modo il valore filosofico che la loro collaborazione ancor oggi rappresenta. Nonostante questo intento, bisogna riconoscere che il ruolo dell'opera del 1807 è l'espressione fondamentale non solo del compimento del pensiero hegeliano di quegli anni, ma anche di ciò che ha condotto all'irreversibile fine di ogni rapporto tra i

⁹⁵ Tra i noti interpreti del pensiero hegeliano De Negri ci sembra aver meglio compreso ed espresso lo stretto legame che Hegel individua tra l'intelletto e la totalità umana, di cui la *Fenomenologia* è lo sviluppo. Secondo De Negri (*Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973, p. 255) « il collegamento scientifico sostanza-intelletto è un'impresa che solo lo Hegel, fin dalla sua giovinezza, si è addossata in tutta la fatica ch'essa richiede ». Per tale ragione, in questo paragrafo dedicato al nuovo *Verstand* che si andava delineando nella distanza dal pensiero schellinghiano, adottiamo la sua traduzione della *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito* : G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, II voll., La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967. Per distinguerla dall'edizione curata da V. Cicero indicheremo il nome e il volume in nota.

due filosofi. Si può dunque affermare, senza nulla togliere all'importanza di un mutuo riconoscimento, che anche in ciò che concerne la coppia Schelling/Hegel c'è un prima e un dopo *Fenomenologia dello spirito*. È della celebre *Prefazione* allo scritto che si ripercorrono qui i passaggi in cui, con attacchi più o meno espliciti, Hegel si esprimerà con disprezzo nei confronti del ruolo dell'intuizione intellettuale e del romanticismo che spaccia per scienza un sapere che è solo vuoto formalismo.

Nelle pagine iniziali, nel motivare al lettore l'inutilità di una prefazione a un contenuto filosofico, la filosofia viene nettamente distinta dalle altre scienze, in quanto in essa non vi è separazione tra lo svolgimento e lo scopo, tra il contenuto e il metodo. Se nell'anatomia, infatti, l'esposizione del contenuto, ovvero dell'aggregato delle parti considerato al di là del loro vitale rapporto, si distingue da quella dello scopo, nella filosofia questa separazione comprometterebbe l'indagine rendendola incapace di cogliere il vero. Il fatto che l'oggetto della filosofia sia l'universale, non significa infatti per Hegel che questo debba essere assunto come cominciamento della ricerca, e considerato come *altro* rispetto ai momenti particolari che lo formano, al contrario, l'inizio del sapere coincide con l'esperienza che noi facciamo di quei singoli momenti particolari. Il lettore che approccia il testo e lo stesso filosofo non devono mai dimenticare la centralità di questa multiforme e molteplice effettualità nella ricerca dell'uno.

Questa molteplicità, prosegue Hegel, appare tuttavia all'opinione come una diversità assoluta che si insinua tra i diversi sistemi di pensiero rendendoli antitetici gli uni con gli altri, mentre la verità di quei sistemi risiede proprio nell'essere in contraddizione nell'unico processo a cui appartengono ; la loro esistenza risiede cioè nell'accogliere la contraddittorietà come motore del loro sviluppo e non come proprio limite identitario : la contraddizione, infatti, è tale solo per la coscienza, ma mai per sé stessa. La separazione dello scopo dal divenire, cioè da quel processo che porta a realizzazione *die Sache selbst*, crea un vuoto universale che lascia emergere le differenze come un limite esterno al contenuto ; il concentrarsi del punto di vista limitato della coscienza sulle

differenze, allontana dal cogliere la sostanza della cosa stessa, ciò che permane nel suo progressivo determinarsi. L'inizio della cultura (*Bildung*) consiste allora nell'acquisizione di principi fondamentali in grado di sostenere la cosa stessa ma anche di confutarla, poiché la cultura in Hegel è la progressiva acquisizione di conoscenze che emergono attraverso l'esperienza, nelle quali si manifesta il dispiegarsi di quel sapere che nella vita pre-culturale esiste solo in forma embrionale. Ecco perché la filosofia deve ripercorrere questa progressione fino a costruire un sapere che possa costituirsi in un sistema scientifico, la sola forma che la verità possa assumere. La verità non è altro che il rapporto tra i diversi momenti particolari mediante il quale si giustifica il risultato. Su questo punto Hegel è molto specifico : la forma della verità coincide con la forma « nella quale un'età rappresenta l'esserci dei suoi momenti »⁹⁶ ; in altri termini, come chiarisce De Negri, « ogni età riplasma il modo di esserci dei momenti diversi costituenti la sua cultura, e conferisce loro una forma caratteristica, la quale, nell'età di H., è la scientificità »⁹⁷.

A queste parole di elogio della ricerca filosofica seguiranno asserzioni più pungenti rivolte allo stesso Schelling, che Hegel, nella celebre lettera del primo maggio del 1807, in attesa che Schelling ricevesse una copia della *Fenomenologia dello spirito*, cerca di attenuare sottolineando che non si tratta di un attacco diretto a lui, ma piuttosto ai suoi seguaci :

« Nella Prefazione non troverai che abbia esagerato contro la banale volgarità che in particolare si spinge in basso con le tue forme fino all'assurdo, degradando la tua scienza a un gretto formalismo. Del resto, non mi serve dirti che se approvi alcune pagine dell'insieme, ciò vale per me di più che se altri saranno contenti o scontenti dell'intero »⁹⁸.

⁹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, p. 5. GW, 9, p. 12.

⁹⁷ E. De Negri, *Hegel. I principi di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1949, p. 79.

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Epistolario*, II voll., a cura di P. Manganaro, Guida Editori, Napoli, 1983, I, p. 277. Cfr. *Briefe von und an Hegel*, Bd. I (1785-1812), hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, p. 162.

La prima nota polemica è di impronta metodologica. Il filo rosso che conduce dal vedere la separazione tra un universale trascendentale e i suoi molteplici momenti particolari, al comprendere quell'universale in armonia con i suoi momenti, tali in quanto manifestazioni della sua natura, viene spezzato da « una certa rappresentazione [...] non meno presuntuosa che desiderosa di notorietà »⁹⁹ diffusa tra i romantici irrazionalisti, il cui strumento privilegiato è l'intuizione. Secondo questa concezione :

« L'Assoluto deve venire non già concepito, ma sentito e intuito ; [...] per venire incontro a questo bisogno, la filosofia dovrebbe non tanto risolvere la compattezza della sostanza e innalzare la sostanza stessa all'autocoscienza, non tanto ricondurre la coscienza caotica all'ordine pensato e alla semplicità del concetto, quanto piuttosto rimescolare le distinzioni del pensiero, opprimere il concetto differenziante e restituire il sentimento all'essenza : garantire non tanto penetrazione quanto edificazione. Il Bello, il Sacro, l'Eterno, la Religione, l'Amore sono l'esca ritenuta adatta a stuzzicar la voglia di abboccare ; non il concetto, ma l'estasi ; non la fredda e progressiva necessità della cosa, ma il turgido entusiasmo devon costituire la forza che sostiene e trasmette la ricchezza della sostanza »¹⁰⁰.

Il pensiero filosofico, secondo Hegel, ha tentato di soddisfare la necessità di cogliere la sostanza « restituendo il sentimento all'essenza », dispiegandosi nei tre momenti storico-filosofici che hanno preceduto l'idealismo : il medioevo, l'illuminismo e il romanticismo. Quando si è rivolto lo sguardo al cielo per emanciparsi dai semplici bisogni materiali, da un appagamento immediato basato sul principio del piacere, non ci si è rivolti a *ciò che è*, alla sostanza stessa come armonia di uno e molteplice, di finito e infinito, ma alla ricerca di un divino che, non trovato, è stato posto al di là (cristianesimo), così che lo sguardo umano insoddisfatto e deluso si è rivolto di nuovo al terreno, sprezzante di tutto ciò che andasse oltre la dimensione dell'al di qua

⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, p. 5. GW, 9, p. 12.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 5-6. GW, 9, p. 12-13.

(Illuminismo). Con il romanticismo lo spirito è talmente svuotato che ora si accontenta della più misera manifestazione e sensazione del divino. Questo vano vagare si distanzia dal rigore scientifico e dalla fondatezza di una ricerca che comprenda l'eterogeneità del mondo e la contraddizione come forza motrice per lo stabilirsi di altri assetti, i quali saranno poi nuovamente scossi in vista di nuove unioni. Il romanticismo rappresenta per Hegel un ritorno al periodo medievale in cui il terreno, il sensibile e le determinatezze, vengono disprezzate in favore di conoscenze fatue. Il sapere diviene così l'antitesi di un concetto radicato nello sviluppo interno alla cosa. Coloro che si affidano a un tale sapere « imbavagliando la coscienza e rinunciando all'intelletto, si ritengono gli eletti ai quali, durante il sonno, Iddio infonde la saggezza »¹⁰¹.

La rinuncia all'intelletto comporta l'allontanamento dalla mediazione che sola può condurre al risultato ; in questo modo, non ci si fa carico delle difficoltà della ricerca e si finisce per accettare anche ciò che non si comprende fino in fondo. Anche stavolta il bersaglio è il filosofo dell'indifferenza, dell' $A=A$, il cui approccio statico al sapere e al contenuto si mostrerà come una speranza vana, poiché lo spirito non soggiorna mai in una quiete stabilita una volta per tutte, ma è portato a sovvertire le idee precedentemente costruite, creando altri concetti da cui prendere nuovamente avvio. Il nuovo concetto, a sua volta, apparirà nella forma di una semplice unità, risultato di un molteplice ; si tratta di un intero non ancora dispiegato nei suoi diversi momenti.

Se per quel che concerne il metodo, Schelling e romantici procedono senza presa sulla determinatezza della vita, dunque senza scientificità, per quanto riguarda l'oggetto trattato, a esso viene applicato lo stesso principio di identità che sopprime il suo carattere eterogeneo, la sua *effettiva* diversità, in favore di un'unica forma. È bene sottolineare che Schelling e Hegel partono dalla stessa esigenza, che si configura inizialmente come confutazione del sistema fichtiano, nel quale veniva posto un Io di fronte allo sconfinato territorio del non-Io. Per i due giovani intellettuali si trattava di risalire all'Assoluto senza che vi fosse, da parte del soggetto che compie questo

¹⁰¹ *Ivi*, p. 8. *GW*, 9, p. 14.

cammino, un progredire all'infinito su una molteplicità di materiale da cogliere in modo intelligibile. Ma la soluzione schellinghiana dell'Assoluto come identità indifferenziata, non era più soddisfacente per Hegel, che non esitò a definire quella filosofia come « formalismo monocromatico »¹⁰², il quale, al fine di identificare natura e spirito, sacrifica la varietà e la dinamicità delle determinazioni attraverso cui l'Assoluto si manifesta. Da qui la più citata e discussa definizione dell'Assoluto schellinghiano, paragonato all'immagine della « notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere »¹⁰³ ; quella stessa notte che nella *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* ospitava il regno della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, incapaci di scorgere nel loro cieco vagare il mezzogiorno della vita¹⁰⁴. È in quel meriggio che si compie il libero atto della ragione ; è in questo promiscuo orizzonte che si realizza la varietà dell'esistenza, delle singole manifestazioni del reale e delle loro connessioni.

Qual è, dunque, il modo corretto di pensare l'Assoluto, di esprimerlo secondo la sua propria natura ? Secondo Hegel l'Assoluto non è da comprendere solo come sostanza ma anche come soggetto ; se alla sostanza appartiene il carattere di immediatezza che riporta all'idea di un'unità indifferenziata, il soggetto si differenzia sempre da qualcosa, *in primis* dal predicato che lo definisce. Nell'intento di « esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto »¹⁰⁵, Hegel dimostra, da una parte, di voler ottemperare al compito che si era posto, quello di « non lasciare l'identità

¹⁰² *Ivi*, p. 12. *GW*, 9, p. 17.

¹⁰³ *Ivi*, p. 13. *GW*, 9, p. 17.

¹⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, *op. cit.*, p. 26, *GW*, IV, p. 23 : « Se per il buon senso si manifesta soltanto il lato distruttivo della speculazione, questo annientare non gli appare però in tutta la sua ampiezza. Se potesse comprendere l'estensione dell'annientare della speculazione, non la considererebbe un avversario ; perché la speculazione richiede nella sua più alta sintesi del cosciente e del non-cosciente anche l'annientamento della coscienza stessa : e così la ragione precipita nel suo proprio abisso e la sua riflessione dell'assoluta identità e il suo sapere e se stessa, e in questa notte della mera riflessione e dell'intelletto raziocinante, che è il mezzogiorno della vita, possono incontrarsi tutti e due ».

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, p. 13. *GW*, 9, p. 18.

Soggetto-Oggetto, alla quale l'idealismo si era sollevato con Schelling, come un semplice presupposto, bensì di mediare reciprocamente soggettività e oggettività (sostanzialità) »¹⁰⁶, ovvero di mostrare come quell'identità non sia indifferenziata, ma già in sé mediata ; dall'altra, vuole mostrare come la struttura unitaria della sostanza comporti un'uniformità che non esaurisce l'idea di Assoluto come totalità. Dietro l'incombenza di restituire l'Assoluto alla sua complessità, Hegel vuole eludere quella vuotezza e genericità in cui è caduto Schelling nel trattare le nozioni di identità e diversità senza farsi carico della effettiva diversità dei fenomeni, quindi della realtà intesa nella sua piena determinatezza¹⁰⁷.

La conciliazione, frutto dell'atto della ragione, non è dunque una mera ripetizione formale dell'unità originaria, né comporta l'eliminazione delle differenze, ma riassegna alla sostanza la sua vitalità come « movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso »¹⁰⁸. Ecco il senso più profondo della verità, nella sua determinatezza e assolutezza : divenire sé nell'essere il proprio altro. In questo senso, capire come dall'unità possa sorgere la scissione, sembra essere meno una pretesa della ragione, che un falso problema, un errore di prospettiva dell'intelletto. Infatti, ripensando il concetto di sostanza a partire dalla sua effettiva natura, si comprende come la scissione sia già nell'unità, come il negativo sia già nel positivo. L'in-sé, in quanto unità indifferenziata, dà vita al per-sé in quanto scissione. L'intero è l'unione dell'in-sé e del per-sé che l'attività del filosofo, il « per-noi » hegeliano, è in grado di cogliere. Le due dimensioni dell'intero perdono dunque la loro configurazione iniziale nel rapporto che instaurano nel movimento dell'intero, fuori dal quale perdono di senso. In questo modo « Lo H. varia il classico *omnis determinatio est negatio*, così : *omnis determinatio est relatio, omnis relatio est negatio*. — Come il rapporto a due divenga

¹⁰⁶ O. Pöggeler, *cit.*, p. 163.

¹⁰⁷ E. De Negri, *Hegel. I principi di Hegel, op. cit.*, p. 90.

¹⁰⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, p. 13, GW, 9, p. 18.

poi rapporto a tre »¹⁰⁹. I tre elementi costituenti il divenire dell'intero sono quindi la determinatezza, la negazione e la relazione. Non vi è più un binomio tra universale e particolare, tra finito e infinito ; la relazione stessa diviene parte del tutto, a testimonianza che la ragione non si svincola dagli elementi che la determinano di volta in volta, ma resta ben radicata in quella determinatezza. È la ragione che assicura il legame di tutte le parti, ed è in essa che si realizza la loro separazione.

Come spesso accade nei passaggi decisivi dell'opera hegeliana, a chiarire il senso dell'argomentazione appena esposta viene in aiuto il caso del linguaggio :

« Le parole : “divino”, “assoluto”, “eterno”, ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto ; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato. Ciò che è più di tali parole, e sia pure il solo passaggio a una proposizione, contiene un divenir-altro che deve venire riassimilato, ossia una mediazione »¹¹⁰.

Il passaggio dalla parola, come universale privo di effettualità, alla proposizione, come contesto di senso in cui la parola assume un significato specifico, rappresenta il divenir-altro, la mediazione presente nella natura stessa della parola¹¹¹. Detto in altri termini « Se, indubbiamente, l'embrione in sé è l'uomo, non lo è tuttavia per sé ; per sé lo è soltanto come ragione spiegata, fattasi ciò che essa è in sé ; soltanto questa è la sua effettuale realtà »¹¹². Il risultato finale del processo di mediazione a noi giunge come immediato ; il per-sé viene infatti percepito come qualcosa di semplice e unitario, mentre nel suo essere per-sé contiene la negazione che ha dato vita a quella mediazione,

¹⁰⁹ E. De Negri, *Hegel. I principi di Hegel, op. cit.*, p. 93.

¹¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, pp. 15-16. *GW*, 9, p. 19.

¹¹¹ Il linguaggio filosofico come espressione del concetto e unione di soggetto e predicato, è trattato da Hegel nelle pagine dedicate alla «proposizione speculativa» Cfr. *Ivi*, pp. 51-55, *GW*, 9, pp. 43-46. È bene sottolineare, che per mostrare il carattere essenziale del rapporto soggetto/predicato Hegel porterà come esempio di tale proposizione, proprio un enunciato schellinghiano «Dio è l'Essere», *Ivi*, pp. 52, *GW*, 9, p. 44.

¹¹² *Ivi*, p. 16. *GW*, 9, p. 20.

la quale permette all'oggetto di essere percepito come un tutto. Il contenuto che ci giunge, che sia il senso di una frase, ovvero il concetto, oppure l'uomo, ci appare come fisso e stabile, ma esso ha già percorso quel processo che lo ha reso tale. La quiete dell'apparente staticità e fissità del contenuto ha in sé il movimento che diviene scopo, risultato, nella forma del per-sé. Il risultato finale è cioè la conciliazione realizzata che conserva in sé il movimento relazionale degli elementi particolari inizialmente opposti.

La filosofia deve essere scienza dell'effettuale, comprendente in sé il processo e la mediazione che conduce al risultato ; ecco perché nel considerare la totalità essa non esclude la coscienza comune e individuale, al contrario ha il dovere di rendere chiaro ed esplicabile l'iter verso la costituzione di una coscienza filosofica. È questa responsabilità che toglie l'illusione di poter cogliere l'intero mediante l'intuizione. Una simile responsabilità non resta appannaggio della metodologia filosofica di Hegel, ma si traduce in una visione della storia e della società che assegna al contrasto con Schelling un'implicazione di stampo politico. Implicazione che, come chiarisce Lukács¹¹³, la letteratura critica reazionaria ha sempre accuratamente taciuto nel trattare la vicenda Hegel/Schelling. Nella critica all'illuminismo Schelling paragona la vittoria dell'intelletto alla « generale sollevazione della plebe »¹¹⁴ ; concezione questa in linea con l'idea che l'accesso all'assoluto non può avvenire se non in maniera immediata, tramite un'intuizione intellettuale che resta prerogativa di un'élite. La filosofia diviene dunque una forma aristocratica di conoscenza, riservata ai pochi eletti che vi partecipano grazie a un lampo di genio. Hegel è profondamente avverso a questo approccio gnoseologico, ingannevole sulla natura stessa del sapere filosofico. Già nelle sue lezioni jenesi teneva a sottolineare che la filosofia « come scienza della ragione, per la forma universale del suo essere è appunto secondo la sua natura per tutti »¹¹⁵, poiché

¹¹³ G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, II voll., trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1975, II, p. 593.

¹¹⁴ *Schellings Werke. Jubiläumsausgabe*, Bd. 5, hrsg. von M. Schröter, München, C.H. Beck und R. Oldenbourg, 1927-1928, p. 314.

¹¹⁵ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, p. 186 ; cfr. G. Lukács, *cit.*, p. 601.

tutti possono, attraverso il lungo processo che la fatica del concetto comporta, congedarsi da una visione approssimativa delle cose e del mondo per accoglierne una più autentica della realtà.

L'atteggiamento di Schelling secondo Hegel consiste proprio nel non farsi carico di ciò che è già dato come conosciuto, andando così a demolire l'edificio su cui si erge la filosofia, la quale « Non può accogliere in sé le opinioni prefilosofiche non esaminate senza distruggere se stessa »¹¹⁶. Nel non tener conto della mediazione insita in ogni nozione apparentemente immediata, la metodologia schellinghiana riposa su una quiete che, tuttavia, viene interrotta dall'intelletto che separando introduce il contingente, il particolare. Vedere il particolare ci obbliga allo stesso tempo a vedere la necessità dell'altro come condizione di realizzazione del sé. Ci rende chiaro come la determinatezza si nega nella sua singolarità per sussistere solo nella relazione con altre determinatezze, relazione che sola rende quel sussistere un esistere.

Nello specificare la natura mediatrice dello spirito, Hegel rivolge a Schelling un'altra critica. Ora, il quieto sostanzialismo schellinghiano viene turbato dall'attività negativa che esercita l'intelletto, il quale, introducendo divisione, crea nuovamente una tensione verso la relazione. In questo tendere-verso riposa la forza della libertà : solo ciò che è connesso ad altro ha una sua « propria esistenza determinata e una sua distinta libertà »¹¹⁷. La sostanza diviene dunque soggetto rapportante, la cui anima motrice è « l'immane potenza del negativo »¹¹⁸.

L'unità originaria, non dispiegata, in cui l'atto dell'intelletto non si è ancora imposto, sembra essere la condizione del feto prima della sua nascita. Nell'ambiente intra-uterino il feto è in perfetta unità con l'organismo materno, esso non ha esistenza propria ma è completamente dipendente dall'altro. Questa condizione umana è il momento in cui si realizza quella statica e incontaminata unità non dispiegata che precede la

¹¹⁶ O. Pöggeler, *cit.*, p. 135.

¹¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I, p. 26. *GW*, 9, p. 27.

¹¹⁸ *Ibidem.* *GW*, 9, p. 27.

scissione che condurrà alla vita vera e propria, cioè all'autonomia del singolo rispetto non solo all'altro, ma al mondo tutto. Negando la condizione precedente, in cui il feto riposava in una tacita armonia con un altro organismo, si genera una separazione che porterà all'affermazione identitaria di un altro organismo, che proprio grazie al suo essere diviso, separato e singolo, è in grado di stabilire altre connessioni, del tutto nuove, che lo porteranno a sentirsi parte di un tutto in modo inedito. L'unione non si realizzerà più come unità semplice e immediata con l'altro, ma come eterna e inestinguibile possibilità di stabilire un'infinita rete di connessioni col mondo e con l'Altro in senso assoluto. In questa sua possibilità, data da una precedente separazione, l'individuo è ora libero ; si tratta di una libertà dettata dalla necessità del movimento del divenire, che non procede al di fuori del sistema, della vita, ma è *conditio sine qua non* del suo realizzarsi.

La trattazione hegeliana prosegue con la critica alla matematica come scienza che considera l'esserci nella sua natura esteriore e non secondo il suo interno sviluppo, al contrario della filosofia che comprende entrambi i momenti. In Schelling i momenti del divenire, natura e spirito, si sottraggono a questa relazione dialettica, per essere oggetto di un metodo matematico che considera i diversi aspetti di quei momenti come dissolvendosi nella loro assoluta identità. In altri termini, l'oggetto del procedimento matematico e della filosofia schellinghiana, resta estraneo al processo stesso, mentre nella conoscenza filosofica la costruzione e la dimostrazione, intese come procedimento, sono necessarie e inerenti alla natura della cosa, non si susseguono arbitrariamente come semplici mezzi. Di conseguenza Schelling, attraverso il metodo matematico, il quale si pone esteriormente rispetto al contenuto che tratta, abbandona il rigore scientifico proprio del conoscere speculativo, il quale « può venir sostituito dall'antimetodo del presentimento e dell'entusiasmo »¹¹⁹, propri dei romantici irrazionalisti.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 40. *GW*, 9, p. 36.

Hegel non si limita a rivolgere le sue attenzioni al confronto tra il metodo matematico e quello filosofico, né a lasciare intendere che chi, come Schelling, tenta di “matematicizzare” il procedere speculativo sacrifica la vera scientificità. Per assicurarsi che al lettore risulti chiaro che il frammischiarsi di matematica e filosofia è inopportuno per un corretto procedere speculativo, muove a Schelling una delle più aspre critiche. Nella sua *Esposizione del mio sistema* Schelling aveva paragonato l’assoluto a un magnete¹²⁰, per rappresentarsi l’unità indifferenziata di due poli opposti che in quell’identità si annullano, applicando poi questo schema a tutti i fenomeni naturali :

« Aggiunta al paragrafo 151 : L’organizzazione può essere considerata perciò come magnete, tanto nel Totale quanto nel Singolo. §152 — *Proposizione ausiliare*. Riguardo al Totale la pianta rappresenta il Polo carbonio (§141), l’animale il polo azoto (*). L’animale è dunque Polo sud, la pianta Polo nord. Riguardo al Singolo questo Polo è designato dal sesso maschile, quello dal sesso femminile. (*) La pianta il polo dello speciale, l’animale quello del generale »¹²¹.

A questa giovanile esposizione Hegel risponde così : « Il formalismo della filosofia della natura può mettersi a insegnare che l’intelletto è elettricità, o che l’animale è azoto o che esso è uguale al sud o al nord ecc. o che li rappresenta »¹²² ; ma anche se questo procedere avrà la parvenza di un’esposizione scientifica « non appena scoperto, la sua ripetizione diverrà tanto insopportabile, quanto la ripetizione dell’apprezzata arte del prestigiatore »¹²³. A conclusione del paragrafo, la dose viene rincarata accostando il metodo schellinghiano a un « monotono formalismo » simile alla « tavolozza di quel pittore » avente a disposizione solo due colori, il che non può che generare una

¹²⁰ F.W.J. Schelling, *Esposizione del mio sistema*, a cura di E. De Ferri, Gius. Laterza & Figli, Bari 1923, p. 59 : « La materia nel totale è da considerare come un magnete infinito ».

¹²¹ *Ivi*, p. 122.

¹²² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, I vol., p. 41. *GW*, 9, p. 36.

¹²³ *Ivi*, p. 42. *GW*, 9, p. 37.

« pittura assolutamente monocromatica [...] scandalizzata dalle differenze dello schema, le affonda [...] nella vuotaggine dell'Assoluto, in modo che poi ne viene fuori la pura identità, il bianco senza forma. [...] Tutto è egualmente morto intelletto, tutto è conoscenza esteriore »¹²⁴.

L'invettiva si conclude con un fugace riconoscimento che Hegel accorda al suo amico : « Bisogna anche riconoscere il perfezionamento verso quella universalità e determinatezza di forma, nel quale la sua eccellenza consiste e che solo rende possibile che di questa universalità si faccia un uso superficiale »¹²⁵. È difficile prendere sul serio queste parole se si tiene conto di quelle che scandivano i paragrafi precedenti in cui questa perfezione formale equivaleva a mascherare il concetto, *die Sache Selbst*, dietro un'apparenza che ce ne allontana.

A conclusione di queste dense e significative pagine in cui prende corpo l'immagine di un intelletto che distinguerà il pensiero hegeliano da tutta la filosofia precedente e successiva, la presenza di Schelling risulta preponderante. La polemica contro i romantici e il loro metodo, considerato una « raziocinante presunzione di verità fatte », attraversa l'intero scritto fino a occuparne i paragrafi finali, dove viene ribadita la qualità del lavoro di coloro che si affidano al lento e tortuoso operare della ragione, che porta risultati non immediati ma durevoli, rispetto ad « altri » che « dopo il plauso dell'attimo fuggente, non avranno posterità alcuna »¹²⁶. Di posterità Schelling, al contrario, ne avrà molta, e in quegli anni il suo nome già risuona più considerevolmente rispetto a quello di Hegel. Di questo Hegel era ben consapevole, ma di certo dal suo amico attendeva un riscontro più appassionato rispetto a quello che lesse nella lettera ricevuta qualche mese dopo l'invio dell'opera, della quale Schelling, a causa di impedimenti e distrazioni dell'estate appena trascorsa, dichiarò di aver letto solo la

¹²⁴ *Ivi*, p. 43. *GW*, 9, p. 38.

¹²⁵ *Ibidem*, *GW*, 9, p. 38.

¹²⁶ *Ivi*, p. 60. *GW*, 9, p. 49.

Prefazione. In quella lettera, Schelling esordì invitando Hegel a leggere un suo discorso sulle arti figurative tenuto a Jena e destinato a un “pubblico più vasto”, per tale motivo, lo pregò di essere clemente nel giudizio. Riguardo alla *Prefazione*, si limitò a assicurare l’autore di non sottovalutarsi al punto tale da sentirsi colpito dal suo tono polemico ; mentre riguardo all’articolato contenuto egli aggiunse solo di non comprendere il senso con cui il concetto viene opposto all’intuizione, sottolineando che il concetto non è altro da ciò che entrambi hanno definito « idea », la quale se da un lato è concetto, dall’altra, insiste Schelling, è intuizione.

Dopo aver giudicato lo scritto incomprensibile e ridondante, poiché ciò che vi veniva espresso era, in modo diverso e meno chiaro per l’appunto, lo stesso contenuto su cui i due amici si confrontavano da sempre, Schelling tornò al suo discorso e si raccomandò con Hegel di farne pervenire una copia ai Liebeskind¹²⁷, dato che lui non ne aveva più. Non è poi così sorprendente leggere le parole di scherno con cui Hegel si burlò di quel discorso, che valse inoltre a Schelling molta fama, nella lettera a Niethammer dello stesso mese : « Il mare produce grano, il deserto arabico vino, il Gottardo arance, — mentre a Monaco prosperano pentametri ed esametri (come L. a Jena chiamava i distici a mo’ di definizione) e discorsi estetico-filosofici »¹²⁸.

A prescindere dalle divergenze di ordine speculativo, è bene ricordare che se è vero che Hegel giunto a Jena qualche anno prima, era una voce quasi ignota all’interno del dibattito filosofico — a cui prese parte soprattutto per merito della collaborazione con Schelling, di cui difendeva il pensiero con lo stesso impeto che nella *Prefazione* gli rivolse contro —, è altrettanto vero che il distacco tra i due giovani filosofi avvenne già nel periodo precedente la *Fenomenologia dello spirito*, come mostrano le lezioni del 1805-1806 in cui emerge un Hegel « completamente libero dalla terminologia

¹²⁷ Una coppia di intellettuali che Hegel frequentava assiduamente a Bamberg : Johann Heinrich Liebeskind, giurista e scrittore, e Sophia Margaretha Dorothea Liebeskind, scrittrice e traduttrice, sostenitrice della Rivoluzione.

¹²⁸ G.W.F. Hegel, *Epistolario, op. cit.*, p. 312. *Briefe*, I, p. 194.

schellinghiana »¹²⁹. Lo stesso mostra lo scritto *Filosofia e religione* in cui la « mistica divenuta religiosa »¹³⁰ di Schelling si profilava ormai come il carattere peculiare della sua filosofia. Il processo di separazione tra i due avvenne dunque in maniera graduale e simultanea. Nonostante la comune lotta contro l'idealismo di Kant, ma anche di Fichte, contro quell'idea di un assoluto inconoscibile, le divergenze sul metodo di accesso a tale conoscibilità si delineano già agli inizi del periodo jeneso.

Contrariamente a quanto afferma Dilthey, la durezza con cui Hegel si rivolge contro Schelling e i suoi seguaci non « può essere considerata come una prova del fatto che la volontà di potenza di Schelling aveva pesato molto su di lui, come su tanti altri uomini meno importanti »¹³¹. Questo ridurrebbe la profondità delle cause di tale ritorsione a circostanze meno filosofiche che intime e personali, misconoscendo in tal modo il tenace rigore con cui Hegel ha sempre messo in guardia dalla paura dell'intelletto, come se fosse il lato oscuro della ragione. Nel disprezzare la via che dall'intuizione conduce all'intelletto e poi alla ragione, non bisogna dimenticare che « La ragione senza l'intelletto è nulla, l'intelletto senza ragione è pur sempre qualcosa »¹³².

La concezione del *Verstand* in Hegel è significativa e inedita, non solo coerentemente all'elaborazione del suo sistema, ma anche nei confronti di quella tradizione filosofica¹³³ che, da Descartes a Spinoza e da Malebranche a Leibniz, ha pensato l'intelletto finito nella sua distinzione da, e dunque in riferimento a un intelletto infinito. È in Locke che si rintraccia la prima indagine sull'intelletto in quanto specificità umana, come sta a indicare il titolo del suo saggio ; lo stesso accadrà in Hume la cui nozione di intelletto concerne tratti decisamente umani. È sotto questo profilo di possibilità finita che

¹²⁹ G. Lukács, *cit.*, p. 589.

¹³⁰ *Ivi*, p. 591.

¹³¹ W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986.

¹³² K. Rosenkranz, *cit.*, p. 546.

¹³³ Per un'esegesi critica del concetto di intelletto dall'antichità ai giorni nostri, si rimanda alla voce *Entendement* di D. Thouard in B. Cassin, *cit.*, pp. 349-353.

l'intelletto sarà accolto nella filosofia tedesca, assumendo i tratti di una facoltà esclusivamente umana spesso qualificata come « gros bon sens »¹³⁴, mero buon senso. La specificità del tratto finito dell'intelletto condurrà all'apologia del senso comune, in particolare nei filosofi popolari tedeschi¹³⁵; siamo tuttavia ben distanti da quella *chose du monde la mieux partagée* a cui Descartes consacra l'esordio del suo *Discorso sul metodo*¹³⁶. Come abbiamo visto è in Kant che avviene una svolta significativa nella comprensione dell'intelletto in relazione alla *Vernunft*. Hegel lo ha reso un momento fondamentale al compimento del processo filosofico, e in quanto tale deve essere superato.

Oggi ci si rivolge a una concezione specificamente umana dell'intelletto, inaugurata da Schleiermacher, con l'accezione di intelletto ermeneutico come *Kunst des Verstehens*, e portata avanti da W. von Humboldt in cui l'intelletto schiude la dimensione di un comprendere storico-linguistico, legato alla possibilità di un fraintendere. Con Dilthey, passando per Gadamer, il *Verstand* viene ripensato alla luce di un *Verstehen* che si emancipa dalle strutture formali metodologiche della razionalità per difendere un approccio storicamente collocato e soggetto a continua revisione. Oggi l'intelletto è

¹³⁴ *Ivi*, p. 352.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris 1908, pp. 3-4 : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée : car chacun pense en être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent ; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses. Car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus ; et ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que ne font ceux qui courent et qui s'en éloignent ».

sempre più compreso e ripensato come *intelligenza*, accogliendo la terminologia propria delle scienze cognitive che incoraggiano l'interpretazione e il *Verstehen*.

2. Il carattere eterodosso e normativo della *Vernunft* hegeliana

§ 1 Hegel critico del proprio tempo

Dopo aver messo in luce il carattere logico-speculativo di *Verstand* e *Vernunft*, e come l'articolazione del loro rapporto costituisca la base del superamento hegeliano nei confronti della tradizione di pensiero che dichiarava l'inconoscibilità dell'assoluto, verifichiamo ora la prospettiva critica che fonda la nuova comprensione dello spirito come *Vernunft*. Con *critico* si intende l'approccio filosofico di Hegel nei confronti dello scenario politico e sociale, che egli ha espresso in modo radicale sin dai primi scritti.

L'impronta critica del pensiero di Hegel, si delinea nella presa di distanza da una concezione elitaria della filosofia ; l'articolazione di tale riflessione verrà tracciata specificando il senso del termine teologico, e il carattere vitale e concreto dello spirito. L'analisi del primo punto ci condurrà al secondo lasciando emergere come tra le idee del giovane Hegel e la loro matura elaborazione non vi è cesura ma continuità dialettica. La critica filosofica hegeliana consiste in un approccio essenzialmente laico alla realtà intesa come inestricabile connubio di spirito e materia ; ecco perché sbrogliare la matassa in cui molti interpreti hanno avvolto una parte della filosofia hegeliana, contrassegnandola come reazionaria e conservatrice, ci permette di delucidare meglio il senso storico e razionale assegnato al *Geist*.

Tra gli scritti del *corpus* hegeliano, le *Jugendeschriften* (1785-1800), pur essendo state tramandate da H. Nohl come « teologiche », si distinguono proprio per il loro stampo filo-rivoluzionario e anti-clericale. La formazione di Hegel — basata sulle letture di Mendelssohn, Lessing, Schiller, Hermes, von Hippel e Forster, ma anche di Voltaire, Diderot, D'Holbach, Rousseau e altri *philosophes* del tempo —, si riflette lucidamente sulle osservazioni critiche di quegli anni.

Il *Leitmotiv* di queste composizioni è l'aspra critica contro i dogmi della religione cristiana, che non solo minano l'autentica moralità (*Moralität*) insita nella natura umana,

ma si oppongono al messaggio originario di Cristo. In questa opposizione risiede il lato « positivo » del cristianesimo, contestato da Hegel mediante il confronto con il mondo antico che rappresenta la controparte utopica della sua riflessione. Se il cristianesimo, infatti, ha sottomesso e asservito gli individui con leggi e principi a essi estranei, creando un vuoto tra l'uomo e dio, tra privato e pubblico, nell'antichità l'armonia con il tutto era tutelata dalla libertà umana e dalla sua unione con il divino.

Il fatto che proprio a questi testi sia stato assegnato l'appellativo di "teologici" è indice della tendenza, radicata nella letteratura critica tradizionale, a non riconoscere il lato poco ortodosso della filosofia di Hegel, per tutelarne un'immagine moderata e conservatrice. La natura "teologica" identificativa degli anni della giovinezza, non è forse, per dirla con Lukács, « una leggenda storica di apologeti reazionari dell'imperialismo »¹³⁷ ? Che ancora oggi alcuni illustri hegelisti facciano fatica a invertire tale tendenza è un fatto manifesto ; basti citare l'ultima edizione delle *Jugendeschriften*, egregiamente curata da E. Mirri, il quale, nonostante l'audacia di aver sottratto al titolo l'attributo "teologici", si rivolge con severità alla spregiudicatezza di un Hegel intento a lottare contro le superstizioni del proprio tempo.

In accordo con quanto asserito da Koyré, proprio perché Hegel è « dénué de tout sens de la nature » e « de sens religieux »¹³⁸ ha potuto elaborare una *Filosofia della religione* e una *Fenomenologia dello spirito*. Il filosofo russo infatti, tacciando di ingenuità Lasson per non averlo notato e soprattutto per aver scorto in Hegel, al contrario di altri discepoli più intimi e più avveduti di lui a riguardo, un « bon et pieux protestant »¹³⁹, riscontra proprio in questa mancanza di senso religioso uno dei motivi che hanno consentito a Hegel di andare oltre il principio schellinghiano della vita e dell'amore, per elaborare un assoluto in grado di uscire da sé stesso e includente ciò che da esso si differenzia.

¹³⁷ G. Lukács, *cit.*, p. 43.

¹³⁸ A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 15, 5, 1935, pp. 420-458, p. 425, nota 3.

¹³⁹ *Ibidem*.

La scoperta delle *Jugendeschriften* ha certamente contribuito a generare il fraintendimento circa la natura delle tematiche trattate e la vera ragione per cui esse costituiscono agli occhi del giovane Hegel motivo di interesse e di fervido studio. La stessa confusione riguarda l'opinione, condivisa dallo stesso Koyré, che vede nel primo Hegel un amico dei romantici e nello Hegel più maturo un ideologo dello stato prussiano ; come se l'interesse verso il primo comportasse un misconoscimento del filosofo della *Logica*¹⁴⁰. Mentre è proprio nel rapporto tra le origini del suo pensiero e i concetti strutturati delle ultime opere che la dialettica dello spirito emerge nella sua trasversalità rispetto all'opera hegeliana *tout court*. Tuttavia, nonostante le rare rigidità dell'interpretazione del giovane Hegel di Koyré, egli concorda con Th. Hearing nel notare che è occupandosi di problematiche storiche che Hegel apprese a pensare, intuendo già nelle prime composizioni la storicità dello spirito e della vita umana : « Bien loin de voir l'esprit comme vie, c'est la vie qu'il interprète comme esprit »¹⁴¹.

È nel concetto di spirito che Koyré individua una continuità dialettica tra gli ideali della giovinezza e il concetto più maturo di Idea, al contrario di Marcuse che invece identifica nella nozione di vita la base ontologica del carattere storico del pensiero hegeliano¹⁴². A partire dalla centralità dello spirito e nel tentativo di comprendere tale continuità, Koyré insiste, in linea con Th. Haering, sul carattere irreligioso dell'approccio hegeliano il quale solo ha permesso a Hegel di poter concettualizzare le nozioni teologiche apprese durante gli anni della sua formazione. Ci sembra dunque che Koyré nello sforzo di dar ragione della differenza tra un primo e un secondo Hegel, colga proprio nella peculiarità degli interessi storico-religiosi le fondamenta del concetto di spirito frutto di un approccio critico alla realtà.

¹⁴⁰ *Ivi*, pp. 422-423.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 426.

¹⁴² *Ibidem*, nota : « Or, s'il y a - et très certainement il y a - dans la pensée hégélienne une continuité qui relie ses écrits de jeunesse aux oeuvres de l'âge mûr, ce n'est pas, à notre avis, dans le concept de la vie, mais dans celui de l'esprit qu'il faut la chercher ».

Anche Hartmann rintraccia nella vitalità dello spirito il fulcro di tutta la filosofia di Hegel, ribadendo che sin dagli esordi il suo pensiero fu teologico, storico e sociologico¹⁴³. Proprio nell'analizzare la derivazione della dialettica dallo spirito egli pone in luce due problemi fondamentali del sistema hegeliano, il rapporto tra logico e ontologico, e la giustificazione dello stesso metodo dialettico. La dialettica esiste solo in relazione a ciò che è dato, essa è « une méthode d'intuition ininterrompue des manifestations de la vie spirituelle. Voilà aussi pourquoi on ne peut pas la soumettre au scalpel logique d'une analyse anticipée, pourquoi encore on ne peut l'apprendre »¹⁴⁴. Si tratta per Hartmann di una dialettica che si nasconde non solo alle sue manifestazioni ma anche alla coscienza che ne fa uso, asserendo che le poche dichiarazioni di Hegel a riguardo sono più volte a confondere che a chiarirne la natura. Questo svelamento è reso ancor più complicato dal fatto che l'esperienza in Hegel non concerne solo la percezione sensibile, ma il rapporto stesso tra la coscienza e l'oggetto, dunque tutte le modificazioni esterne e interne che l'individuo vive nel conoscere l'altro e sé stesso. Non è, infatti, il pensiero filosofico che produce i momenti del divenire, esso « les parcours après coup, comme des étapes parcourues déjà par le devenir même de l'Esprit »¹⁴⁵; la dialettica, rispetto a questo movimento, è lo strumento mediante cui cogliere il divenire che essa stessa genera. È questo suo carattere anfibio che assicura al pensiero filosofico il suo radicamento nell'esperienza e nella vita¹⁴⁶.

Ora, lo svolgimento dialettico dello spirito è la ragione stessa che consegue il suo grado più elevato nella comprensione filosofica, come certezza della coscienza di «

¹⁴³ N. Hartmann, *cit.*, p. 287.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 290.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 296.

¹⁴⁶ Per due importanti recenti studi sulla centralità della vita nel pensiero hegeliano si veda S. Achella, *Pensare la vita : scienza, corporeità e storia in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2020 e K. Ng, *Hegel's concept of life : self-consciousness, freedom, logic*, NY Oxford University Press, New York 2020. Per un confronto su questo tema, tra Hegel e Ortega si veda anche C. Cantillo, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.

essere ogni realtà »¹⁴⁷. Che ne è di questo radicamento se trasponiamo la dialettica su un piano logico, dunque se essa viene svincolata dal fenomeno ? Hartmann solleva un problema significativo già posto da Croce, che, come vedremo nel prossimo capitolo, ci conduce al centro dell'emblematico passaggio dall'intelletto alla ragione. Quando la dialettica non ha più a che fare con fenomeni ma con concetti puri, perde quell'aderenza con la realtà e non risulta più credibile agli occhi dell'esperienza, in primo luogo perché è inattaccabile, in quanto non può essere sottoposta a critica. È infatti significativo che i due momenti più suggestivi della dialettica hegeliana sono esposti all'interno di due contesti relazionali specifici : il nesso servo-signore¹⁴⁸ e pena-delinquente¹⁴⁹ ; si tratta, da una parte, di una dimensione intersoggettiva che concerne il riconoscimento tra due individui determinati, dall'altra di un contesto giuridico e normativo che interessa uno specifico tessuto sociale. Essendo una dialettica del reale, essa non può che svolgersi « dans les domaines de la vie spirituelle, juridique et économique, dans ceux de l'art, de la religion et de l'histoire »¹⁵⁰. La dialettica hegeliana si legittima, dunque, all'interno della sua connessione con la concretezza della vita, piuttosto che nel suo, seppur perfetto, svolgimento logico, dove rischia di svincolarsi da quella dimensione umana, sociale e politica da cui prende forma.

Prima di considerare le implicazioni teoretiche dello stretto legame tra dialettica e fenomeno, vediamo come esso fa chiarezza sul senso dell'appellativo teologico assegnato al primo Hegel. Jean Wahl ha introdotto in Francia la filosofia di Hegel attraverso quell'inedita lettura, ormai celebre, della coscienza infelice, partendo dall'assunto che « La dialectique, avant d'être une méthode, est une expérience par

¹⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 331. GW, 9, p. 131.

¹⁴⁸ *Ivi.*, pp. 275-291. GW, 9, pp. 109-117.

¹⁴⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, §95-99, pp. 201-205. Cfr. *Die "Rechtsphilosophie" von 1820. Mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825*, von K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, II Bd in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, 4 voll.*, ivi, 1973-1974, pp. 19-23.

¹⁵⁰ N. Hartmann, *cit.*, p. 311.

laquelle Hegel passe d'une idée à l'autre »¹⁵¹. Alle origini dell'exkursus hegeliano Wahl pone a giusto titolo l'interesse storico, più che filosofico, verso problemi di natura morale e religiosa. Le opposizioni colte e fissate dall'intelletto vengono dunque trasposte da Hegel non « sur un plan abstrait, mais, au contraire, étudiées dans la façon dont elles sont senties, vécues par l'humanité. [...] La Phénoménologie n'est pas immédiatement une logique, mais la constatation d'une succession de phénomènes »¹⁵². In questo senso per Wahl la speculazione in Hegel non è mai lo scopo delle sue analisi ma uno strumento per colmare il vuoto creato da un'astrazione che separa la ragione come realtà dalla ragione come spirito, che porta a « non vedere il bosco per via degli alberi »¹⁵³. Tuttavia, l'originale identità hegeliana di ragione, realtà e spirito, e la speculazione come bisogno umano prima ancora che logico-filosofico, è da attribuirsi, secondo Wahl, al temperamento teologico che attraverserebbe l'opera hegeliana dagli inizi alla fine del suo svolgimento¹⁵⁴. In altri termini, è grazie alla visione teologica del mondo che Hegel avrebbe evitato l'errore delle filosofie della riflessione, di separare nettamente la fede dal sapere. Al contrario, secondo Hegel, niente per la filosofia risulta inconoscibile, dunque, indicibile, proprio perché la sua ricerca non aderisce a nessuna visione teologica del mondo.

La lettura di Wahl si inserisce in un periodo storico-culturale che vede in Francia il trionfo dell'Esistenzialismo ; il taglio teologizzante della sua lettura è coerente con tale filone interpretativo che dal punto di vista teoretico ha dominato l'inizio del XIX secolo. Al contrario, insistiamo sul carattere critico e onnicomprensivo della filosofia hegeliana.

Come ha colto Koyré¹⁵⁵, se Hegel elabora il concetto di ragione come conciliazione di sé e dell'altro, di uno e molteplice, è perché rispetto alla religione che risolve tali

¹⁵¹ J. Wahl, *cit.*, p. 5.

¹⁵² *Ivi*, p. 7.

¹⁵³ G.W.F. Hegel, *Prefazione a Lineamenti di filosofia del diritto, op. cit.*, p. 45, *Rph*, p. VII-IX.

¹⁵⁴ J. Wahl, *cit.*, p. 14.

¹⁵⁵ A. Koyré, *cit.*, p. 431.

contraddizioni ponendone l'unità in dio, dunque in qualcosa di altro da sé, la filosofia, come suprema espressione della *Vernunft*, realizza tale unione in modo cosciente ; essa non la consegna, mediante un atto di fede, a un principio esterno che dichiara inconoscibile, ma la pone in sé dimostrandone la necessità. Se lo stampo della concezione hegeliana fosse teologico, Hegel non avrebbe potuto elaborare la nozione di intelletto — né superare il dualismo tra *Verstand* e *Vernunft* posto da Kant — ma sarebbe rimasto nell'intuizionismo, ovvero nell'impossibilità di spiegare attraverso un processo graduale la natura dell'assoluto come sintesi originaria. In questo senso Hegel è il filosofo della ragione, in quanto oltre a porre all'interno della stessa *Vernunft* l'unione di fede e sapere, di spirito e realtà, l'ha illustrata mediante quelle categorie (negazione e *Aufhebung*) e quella mediazione di cui l'intuizionismo e la religione sono sprovvisti. La religione *crede* nell'unione delle contraddizioni, non la dimostra ; essa ammette una soluzione che non comprende, e in questa maniera non risolve in modo radicale il conflitto e la contraddizione, ma li traspone su un piano altro rispetto a essa. Il compito della filosofia è al contrario « quello di non assumere niente di extra-filosofico, senza averlo prima sottoposto ad analisi. Essa però è ogni volta rinviata a tradurre un impulso extra-filosofico in un'impostazione filosofica »¹⁵⁶. La ragione dialettica, ponendosi come il processo che genera e risolve il conflitto, comprende e dimostra ciò che il credente sente e che l'irrazionalista nega.

La riflessione sul carattere determinato e storico della dialettica di Hegel ha condotto eminenti studiosi a comprendere lo svolgimento metafisico del suo pensiero secondo la categoria del tempo. Koyré inquadrò molto distintamente l'importanza del *κρόνος* quale condizione di dispiegamento del divenire dialettico : « c'est seulement parce que l'esprit est temporel et le temps — dialectique, qu'une dialectique de l'esprit est possible »¹⁵⁷. Il carattere temporale dello spirito serve a Hegel per definire la finitudine dell'essere come movimento, come negazione di sé in quanto esser posto, dunque, nella

¹⁵⁶ O. Pöggeler, *cit.*, p. 136.

¹⁵⁷ A. Koyré, *cit.*, p. 435.

sua immanente opposizione rispetto ad altro. È in questo senso che Koyré interpreta la dialettica del finito/infinito come riflettente quella del tempo¹⁵⁸, mostrando come in Hegel il κρόνος non costituisce una vuota categoria ma esprime lo scandirsi della realtà vivente dello spirito¹⁵⁹. La dialettica dell'infinito, dell'inquietudine comprendente in sé la negazione di ogni finito, si realizza in quella di tempo. Ricordando come in Hegel il tempo è divenire, nascita e sparizione¹⁶⁰, Koyré sottolinea che il darsi del tempo non ci viene restituito dal passato ma è pensato in termini di avvenire. Questa comprensione del κρόνος, che costituirebbe la più grande originalità di Hegel¹⁶¹, delucida al tempo stesso la comprensione dell'umano : « c'est parce que le temps hégélien est humain qu'il est aussi dialectique »¹⁶². Questo legame profondo tra l'umano e la dialettica rende la *Fenomenologia dello spirito* « une description visionnaire de la réalité spirituelle, analyse des structures essentielles de l'esprit humain, de la constitution dans et par la pensée et l'activité de l'homme du monde humain dans lequel il vit »¹⁶³. Al tempo stesso la preminenza accordata all'avvenire si spiega attraverso un rifiuto dell'uomo verso il proprio presente : « C'est parce que l'homme dit non à son maintenant [...] qu'il a un avenir »¹⁶⁴.

Nel dibattito contemporaneo C. Bouton¹⁶⁵ ha colto in modo incisivo la preponderanza della dimensione temporale nell'impostazione metodologica dialettica

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 437.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 444.

¹⁶⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002, agg. §258, pp. 113-114.. GW, XX, p. 239.

¹⁶¹ A. Koyré, *cit.*, p. 447.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ivi*, p. 449.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 457.

¹⁶⁵ C. Bouton, *La dialectique du temps*, J.-M. Buée e E. Renault (a cura di) *Hegel à Iéna*, ENS Éditions, Lyon 2015 ; Id., *La conception hégélienne du temps à Iéna*, « Philosophie », 49, 1996, pp. 19-49.

di Hegel. Oltre a riaffermare il carattere temporale di ogni essere, Bouton insiste sulla razionalità di tale temporalità che sola consente di conoscere tutti gli esseri alla luce della loro storicità. Ecco che conciliando tempo e concetto la filosofia, lungi dall'essere pura ed eterna contemplazione dell'infinito, è conoscenza dell'essere nel proprio tempo. Lo spirito si dispiega secondo una successione anche temporale dei suoi momenti, i quali, proprio come fa l'uomo verso il proprio presente come *hic et nunc*, si negano e si dissolvono nella loro particolarità, dato che nessuno di loro detiene la verità, poiché essa è solo la totalità del processo. È la tesi della temporalità della verità che, secondo Bouton, fonda e sostiene il pensiero hegeliano della storicità, che caratterizza tutta la sua filosofia dello spirito e le diverse *storie* in cui si articola.

Bouton inoltre rintraccia proprio nella originale concezione hegeliana del tempo la differenza da quei filosofi, come Schelling, che ne denigrano l'importanza. Quest'affermazione per il nostro lavoro, e alla luce del legame che abbiamo appena visto tra temporalità e razionalità dello spirito, è determinante. Il recupero del *κρόνος* ci riporta al carattere non elitario della ragione, che delinea la profonda distanza tra i due ex *Stiffler*. L'aver compreso il carattere temporale della dialettica dello spirito proprio a partire dall'uomo come essere finito elude ogni discriminante nell'apprendimento filosofico. Ogni individuo, infatti, nega di continuo il proprio presente per proiettarsi nel suo avvenire e, mediante questo movimento, è in grado di comprendere sé stesso come trasformazione, non come stabile singolarità isolata da ogni contesto relazionale. La filosofia stessa è dispiegamento logico e storico della realtà, la quale, alla luce del suo carattere mediato e processuale, si rivela razionale e accessibile a tutti coloro in grado di compiere quel *rifiuto* di sé e del proprio presente finito. Se ogni essere finito nega l'assolutezza della propria condizione, proprio in quanto essere determinato di fronte a un altro determinato, allora ogni uomo può negare la propria peculiarità per comprendersi come continuamente altro rispetto a sé. Il finito partecipa così dell'infinito, e l'uomo di una comprensione di sé universale.

Ciò che spinge l'uomo a compiere quel movimento di negazione di sé per comprendersi come altro, dunque, a passare da una dimensione intellettuale a una razionale, sarà oggetto di studio del seguente capitolo. In conclusione del discorso appena svolto sul carattere non teologico ma marcatamente laico della critica hegeliana — che si articola già nei primi scritti come indagine sulla dialettica del reale — riportiamo due testimonianze che hanno reso, coerentemente con la concezione hegeliana dello spirito, il carattere concreto del suo pensiero giovanile detto impropriamente teologico. In primo luogo Pöggeler sostiene che :

« Il tentativo di porsi al servizio dei bisogni religiosi e politici del tempo rinvia al bisogno più alto, sovraordinato a tutti gli altri : chiarire innanzitutto i concetti, con i quali si opera nelle riflessioni religiose e politiche, condurre il pensiero al di là del mero separare e fissare il finito, di portarlo a compimento sulla base della sua profondità speculativa »¹⁶⁶.

Questa affermazione pone in luce due elementi. Anzitutto, è solo per adempiere quello che per Hegel era il bisogno più elevato, ovvero la comprensione speculativa e concettuale di ciò che è contingente, che egli rivolge un primo sguardo alle dinamiche religiose e politiche della storia dell'umanità e della modernità in particolare. In seconda battuta, dopo aver illustrato quali concetti hanno agito in quelle dinamiche, nasce l'esigenza di superare l'attività dissociativa dell'intelletto che ha creato una frattura tra l'individuo e il proprio tempo¹⁶⁷, assegnando così alla coscienza la sua forma più congrua, quella razionale conciliante.

In secondo luogo le parole di Lukács ci sembrano meglio chiarire il fraintendimento storico-filosofico che a tratti è presente ancora oggi nel taglio di alcune letture hegeliane. Anche se in Hegel manca quella forza « materialistica e ateistica » che animava la « lotta

¹⁶⁶ O. Pöggeler, *cit.*, p. 140.

¹⁶⁷ Non approfondiamo in questa sezione l'alienazione dell'individuo moderno. Essa sarà oggetto della seconda parte del lavoro, in cui verrà analizzata la trattazione hegeliana sulla *Bildung* in relazione alla critica delle *Lumières*.

antireligiosa » delle *Lumières* come in Diderot, d'Holbach e Helvétius, vi è tuttavia una profonda ricerca delle origini storiche e filosofiche della religione, in particolare del cristianesimo quale espressione spirituale della lacerazione dell'individuo moderno :

« Ed è precisamente in questo che risiede l'importanza degli scritti giovanili di Hegel. Con vero radicalismo, il giovane Hegel pone al centro della sua indagine il problema delle basi sociali del sorgere del cristianesimo. Egli vede nel cristianesimo [...] la causa in ultima istanza decisiva di tutti i fenomeni sociali e politici della vita moderna contro cui è diretta la sua lotta principale »¹⁶⁸.

L'indole teologica, se non religiosa, che una parte della letteratura tradizionale annette allo scopo della ricerca hegeliana, confonde, dunque, sul vero fine che essa persegue. Nella critica hegeliana, infatti, i termini religiosi sono piuttosto gli strumenti mediante i quali disseppellire un fondo più autentico e armonioso dell'umano, che proprio l'imporsi di credenze e superstizioni hanno reso malato. Lo stesso recupero di una *Volksreligion* non è per Hegel dettato tanto dalla necessità di colmare il vuoto che il cristianesimo ha innestato tra l'umano e il divino, quanto dal voler ricondurre all'interno e a partire dalla stessa dimensione umana un divino che non ha altra ragione d'essere all'infuori dell'individuo.

A partire dall'impostazione dialettica dello spirito, la filosofia si pone come prodotto e come realizzazione della ragione, il cui scopo è quello di mostrare tale dialetticità come conciliazione di spirito e materia e delle altre contrapposizioni frutto dell'intelletto. Abbiamo visto come, al contrario del sentimento religioso, la filosofia giunge all'unione delle contraddizioni in modo consapevole, non realizzando tale unione solo di fatto, ma in modo radicale, dimostrandone la necessità anche all'interno di sé stessa. In altri termini il ruolo della *Vernunft* nel sistema hegeliano non è solo di realizzare certe sintesi ma anche comprenderne il procedimento per mostrarne la necessità. L'intelletto passa dall'una all'altra opposizione, ma ciò che consente questo

¹⁶⁸ G. Lukács, *cit.*, pp. 39-40.

passare e che al tempo stesso rappresenta il vero è il movimento stesso, il quale è ragione. Per dirla con Wahl¹⁶⁹ gli elementi opposti restano degli elementi non soddisfatti, ecco il motivo per cui il primo Hegel chiamava amore e non ragione l'appagamento di quella insoddisfazione ; la coscienza infelice è allora quell'intelletto che avanzando per salti, vive il divario tra una tappa e l'altra del suo conoscere senza trovare soddisfazione. Solo il concetto che si definisce mediante il proprio contrario, infatti, può ritenersi vero, poiché « il concetto giustamente inteso viene dalla vita e ritorna alla vita »¹⁷⁰. La vita è ragione proprio perché coincide con il dispiegamento dello spirito dialettico. Hegel traduce in termini di *Aufhebung* e negazione quel mutamento già presente nell'organicità vitale :

« la gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata ; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità »¹⁷¹.

Separare in modo assoluto il concetto dalla vita, significa disprezzare la fonte di quell'ideale la cui identità con il reale è l'oggetto principale della comprensione filosofica, ciò che le conferisce scientificità e la distingue dal sentimento o dall'intuizione indimostrabile¹⁷².

¹⁶⁹ J. Wahl, *cit.*, p. 6.

¹⁷⁰ G. Lukács, *cit.*, p. 598.

¹⁷¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito, op. cit.*, p. 51. *GW*, 9, p. 10.

¹⁷² B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1907, p. 5.

§ 2 La legge della ragione

Nel fervido dibattito sul pensiero politico hegeliano, animato in particolare dall'attuale filosofia anglosassone¹⁷³, al concetto di *Vernunft* viene assegnato un valore normativo. Il carattere assoluto della ragione assume un significato universalmente condiviso all'interno del contesto socio-politico, che investe il rapporto tra individuo e collettività, tra società civile e stato.

Alla luce dello sviluppo storico-dialettico che contraddistingue la natura dello spirito, quale dispiegamento stesso della realtà, alla funzione dello stato Hegel attribuisce un primato logico ; esso costituisce l'universale rispetto al quale i gradi particolari che conducono alla sua istituzione, sono gli interessi privati e determinati che i singoli individui devono abbandonare, nella loro assolutezza, per partecipare della ragione universale che lo Stato incarna.

« Lo Stato, in quanto è la realtà della volontà sostanziale, ha questa realtà nell'autocoscienza particolare che si è elevata fino alla propria universalità. In tal senso, lo Stato è il Razionale in sé e per sé. Ora, questa unità sostanziale è autofinalità assoluta e immobile, nella quale la Libertà perviene al suo diritto supremo ; analogamente, questo fine ultimo ha il supremo diritto nei confronti dei singoli. I singoli, a loro volta, hanno il *dovere supremo* di essere membri dello Stato »¹⁷⁴.

Con « dovere supremo » (*höchste Pflicht*) Hegel non intende una vuota astrazione ma la pienezza del concetto che si configura come *Sollen*¹⁷⁵, quel dover essere alla cui mera idealità si sostituisce la concretezza dell'*Aufheben*. In Hegel il dover essere, così come il

¹⁷³ Per una esaustiva esegesi storico-filosofica del pensiero politico di Hegel in ambito anglosassone, in particolare sullo spirito soggettivo nella *Filosofia del diritto*, e per una bibliografia sul tema si veda G. Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano 2011.

¹⁷⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., §258, p. 417. *Rph*, p. 241.

¹⁷⁵ Sul concetto di *Sollen* in J. Wahl, *cit.*, p. 97, p. 153, pp. 184-186.

concetto, non va ad imporsi a una realtà già data, ma scaturisce da essa, ovvero, esprime la corrispondenza tra la realtà e l'ideale che il *Sollen* denota. A dire il vero, Hegel « Odia il *Sollen*, il dover essere, l'impotenza dell'ideale, che deve sempre essere e non è, e che non trova mai nessuna realtà a lui adeguata ; quando invece ogni realtà è adeguata all'ideale »¹⁷⁶. La critica alle filosofie della riflessione svolta nella *Differenzschrift* mostra precisamente come la difesa di un *Sollen* sradicato dalla concretezza della vita, rende loro impossibile l'« andare oltre il puro “anelito” verso l'assoluto, proprio in quanto incapaci di pensarlo come totalità concreta che vive nelle differenze »¹⁷⁷.

Croce e De Negri esprimono lucidamente la compenetrazione hegeliana tra il piano ideale e quello reale, di cui la *Fenomenologia dello spirito* è la massima realizzazione ; sul piano fenomenologico, infatti, la realtà appare nelle diverse forme storiche e psicologiche che la coscienza *vive* prima di riuscire a pensare. Ecco perché tale dialettica sul piano logico risulta meno incisiva, essa rischia di perdere ciò che del pensiero è vivo, per dirla con Croce¹⁷⁸, la sua aderenza alla vita e alla realtà.

Hegel, dunque, « non teme di macchiare la purezza dell'idea traducendola nel fatto »¹⁷⁹, al contrario ritiene che a creare uno scarto tra il singolo e la comunità, dunque tra la società civile e lo Stato, sia l'applicazione di concetti generali, quali dovere, libertà e volontà, a dinamiche particolari proprie di individui e popoli storicamente collocati. Stato e società civile non devono essere pensati come assolutamente scissi ma nemmeno essere confusi l'un l'altro :

¹⁷⁶ B. Croce, *cit.*, p. 60.

¹⁷⁷ L. Ventura, *Critica al dover essere e ruolo della determinatezza. Un percorso nella Scienza della logica di Hegel*, in « Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale », I, 1, 2006, pp. 187-197.

¹⁷⁸ Con la sua nota tesi Croce sostiene che Hegel non distingue tra la dialettica come teoria degli opposti e il nesso dei distinti, applicando lo stesso metodo a un contenuto, quello logico, in cui, sostituendo le categorie con i concetti, si perde quella necessità del susseguirsi delle parti che ne rende l'apprendimento meccanico e privo di vitalità.

¹⁷⁹ B. Croce, *cit.*, p. 60.

« Se lo Stato viene scambiato per la società civile, e se quindi la sua destinazione viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse dei singoli in quanto tali diviene il fine ultimo per cui essi sono uniti, e, a un tempo, il fatto di essere membro dello Stato finisce col dipendere dal capriccio individuale. - Lo Stato ha invece un rapporto completamente diverso con l'individuo. Lo Stato, infatti, è spirito oggettivo, e l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità solo in quanto è un membro dello Stato »¹⁸⁰.

Quella dell'individuo è una realtà determinata che, in quanto tale, acquisisce senso e legittimità solo come parte di una realtà universale, di un contesto relazionale implicante altri esseri finiti e determinati. L'esigenza hegeliana, posta in termini di unità sociale e politica ai fini dell'identità dialettica tra individuo e Stato, è quella di far emergere la precarietà della pretesa « che una qualsiasi determinatezza possa bastare a se stessa. Ogni determinatezza, incluso l'infinito "cattivo" dell'intelletto, è un "finito" e come tale deve rinunciare alla sua pretesa di essere assoluta »¹⁸¹.

Nel rapporto tra società civile e Stato si ripropone, sotto una nuova forma, quella dinamicità dialettica riscontrabile nel rapporto tra universale e particolare ; tale co-appartenenza, basata sulla preminenza logica dell'universale, dà luogo al rischio di vedere sacrificato l'individuale e annullate le differenze all'interno di una totalità in sé perfetta. Come si interroga Mure :

« Se in un sistema gerarchico ascendente per gradi di realtà e perfezione lo stadio finale è completamente reale e perfetto in sé, come potrà questo stadio finale non essere indifferente agli stadi precedenti della cui relativa realtà e perfezione esso è tuttavia postulato come un criterio ? Se esso è pura forma e attualità, possono gli stadi precedenti essere la sua materia prossima ? Ma se non lo sono, potrà esso mantenere qualche

¹⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto, op. cit.*, pp. 417-419. *Rph*, pp. 242-243.

¹⁸¹ L.Ventura, *cit.*, p. 187.

connessione con quelli ? E non vi sarà il pericolo di una analoga frattura fra ogni stadio e i suoi precedenti ? »¹⁸².

A escludere questo rischio è tuttavia, da una parte, il fatto che i momenti che precedono e che conducono alla realizzazione dello stadio finale, non vengono annullati di fronte a esso, ma ricompresi a partire dalla loro partecipazione a tale realizzazione ; dall'altra, è proprio la natura determinata dell'individuo, che, come ogni essere finito, è sempre determinata *da e rispetto ad altro*. È la finitezza del singolo, dunque, a mettere in moto quella rete di relazioni e connessioni che lo Stato suggella e garantisce, eludendo al contrario un pericolo maggiore : l'imporsi del primato dell'interesse privato e particolare che annulla la struttura intersoggettiva, fondativa dello Stato stesso e della dimensione pubblica che esso istituzionalizza. È nella *Fenomenologia* che Hegel ha assegnato alla filosofia l'onere di giustificare « argomentativamente alla coscienza la superiorità dell'assoluto rispetto ai punti di vista alternativi »¹⁸³.

Tra lo Stato e la società civile è presente la stessa continuità e compenetrazione che lega l'attività dell'intelletto a quella della ragione. La distinzione tra il singolo, come agire intellettuale, e la totalità, come compimento della ragione, non si configura come un abisso che sopprime tanto l'individuo — riducendolo a una parte insignificante rispetto al tutto — che le differenze — di cui la totalità si compone —, ma si pone in termini di auto-realizzazione e di interdipendenza. Lo Stato, infatti, sorge dall'individuo e dalla sua capacità di negare la propria assolutezza di singolo di fronte ad altri individui ; una volta istituito esso tutela tale diversità assicurando la preminenza della dimensione relazionale su quella dell'isolamento. Inoltre, il singolo, convergendo nell'universalità della dimensione statale non perde la sua realtà, ma la trasforma, come avviene per la coscienza, che, nell'attraversare il suo cammino, arricchisce la propria esperienza di tutte le tappe precedentemente percorse. Il

¹⁸² G.R.G. Mure, *Introduzione a Hegel*, trad. it. di R. Franchini, Ricciardi, Napoli 1954, p. 62.

¹⁸³ I. Testa, *Ragione e relazione. La Fenomenologia di Hegel come topologia*, op. cit., p. 381.

contenuto di verità di una conoscenza non concerne tanto l'oggetto particolare a cui, di volta in volta, il soggetto si rivolge, ma il movimento che si ricrea nella continua relazione tra soggetto e oggetto.

Allo stesso modo, nel delineare un margine di distinzione tra società civile e Stato, ridurre tale margine a una differenza di scopi che le due istituzioni si propongono di raggiungere¹⁸⁴, risulterebbe estraneo al movimento dialettico appena descritto. Come avviene nel rapporto tra *Verstand* e *Vernunft*, non è tanto nel contenuto che si può scorgere la differenza tra una dimensione e l'altra :

« C'è molto poco nello Stato che non sia già stato toccato nella società civile. L'unico modo per uscire da questa impasse resta allora, per noi, quello di attraversare il campo delle determinazioni formali dell'eticità, e cioè di indagare le modalità di disposizione categoriale che differenziano la società civile dallo Stato »¹⁸⁵.

Ciò che deve essere compreso nella sintesi di individuo e totalità sono, dunque, meno le loro reciproche strutture ontologiche che la modalità con cui tale sintesi si articola. Come si verifica per il finito e l'infinito, se pensati solo in termini di identità o di differenza restano incompresi¹⁸⁶. Riconoscere il costituirsi dello Stato come frutto di un'esigenza umana sorta a partire da una dimensione intersoggettiva, conduce a

¹⁸⁴ Su questa linea interpretativa si colloca Pelczynski sostenendo che mentre la società civile si occupa di garantire la realizzazione degli interessi privati e particolari, lo stato si rivolge a quelli dell'intera comunità ; cfr. Z.A. Pelczynski, *Introduction. The Significance of Hegel's Separation of the State and Civil Society*, in Id. (ed. by), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 11.

¹⁸⁵ G. Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, op. cit., p. 51 : « A nostro giudizio, infatti, la modalità – ispirata alla dottrina dell'essenza della Logica – con cui universalità e particolarità si articolano vicendevolmente all'interno della società civile è molto diversa da quella – ispirata alla dottrina del concetto della Logica – che vigoreggia all'interno dello Stato ». Su questo punto si rimanda a G. Cesarale, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009, in particolare al capitolo dedicato a *Società civile e dottrina dell'essenza*, pp. 81-127.

¹⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., II, pp. 466-467. *WdL* I, pp. 267-267.

pensare correttamente il ruolo che in esso assume la ragione, come unione di volontà soggettiva e volontà oggettiva. Una simile unione non può realizzarsi a prescindere da condizioni eticamente determinate, ma solo in un tessuto sociale in cui le azioni e i comportamenti di ogni singolo, hanno come « punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido »¹⁸⁷.

Ecco perché il filosofo, secondo Hegel, dovrebbe preoccuparsi meno della nascita e della modalità di sviluppo di uno Stato, che dell'aderenza della sua autorità con il contesto normativo sociale mediante cui si esprime :

« Ora, però, non concernono affatto l'Idea dello Stato le seguenti questioni : quale sia o sia stata l'origine *storica* dello Stato in generale, o piuttosto di ogni Stato particolare, dei suoi diritti e delle sue determinazioni ; se lo Stato sia sorto inizialmente da rapporti patriarcali, da paura o da fiducia, dalla corporazione ecc. ; in che modo, nella coscienza, il fondamento di tali diritti abbia colto e stabilito se stesso come diritto divino e positivo, oppure come contratto, consuetudine ecc. Nella prospettiva della coscienza scientifica, su cui unicamente verte qui la discussione, tali questioni sono di ordine storico, nel senso che si riferiscono ad aspetti meramente fenomenici. Riguardo invece all'autorità di uno Stato reale, nella misura in cui se ne ricercano i fondamenti, questi ultimi sono presi dalle forme del diritto in esso vigente. - La considerazione filosofica ha a che fare soltanto con ciò che è interno a tutto questo, cioè con il *Concetto pensato* »¹⁸⁸.

Tutto ciò che concerne l'origine, la modalità o le ragioni che hanno portato al sorgere di uno, o di tutti gli Stati, non riguarda la conoscenza filosofica. Essa deve rivolgersi allo Stato in quanto *concetto*, ovvero, inteso nella sua *Wirklichkeit* coerentemente con le « forme del diritto in esso vigente ».

¹⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto, op. cit.*, p. 419. *Rph*, pp. 242-243.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

Tra i noti interpreti del pensiero politico hegeliano¹⁸⁹ contemporanei, R.B. Brandom¹⁹⁰, R.P. Pippin e T. Pinkard¹⁹¹ hanno qualificato il concetto di ragione in senso normativo, mostrando come la valenza universale della *Vernunft* debba essere affermata all'interno di un contesto sociale, implicante non tanto il singolo rapporto tra l'individuo e la propria conoscenza della verità, o la verità astrattamente intesa, quanto l'agire di quel singolo rispetto alla totalità degli individui : « il nostro obbligo a essere razionali non è un obbligo verso la Verità o la Realtà, ma semplicemente un obbligo a giustificare le nostre credenze verso i nostri simili »¹⁹². A partire dalla tesi di Brandom, la razionalità deve, in prima istanza, tradursi in un comportamento collettivamente riconosciuto ; il riconoscimento condiviso consente allo status normativo di imporsi come responsabile e autoritario, ma soprattutto di potersi attuare all'interno di una cornice sociale. Lo spazio razionale è normativo in quanto spazio sociale. Tuttavia, non tutte le norme su cui si fonda l'autorità, condivisa e riconosciuta da tale spazio, sono razionali ; questo significa per Brandom che le ragioni sono piuttosto le premesse da cui trarre delle conclusioni, e, in quanto tali, si presentano come *inferenze*. Inoltre, le articolazioni inferenziali non solo definiscono un dato contenuto concettuale, ma si

¹⁸⁹ Su questo si veda anche R. Rorty, *Alcuni usi americani di Hegel*, L. Ruggiu e I. Testa (a cura di) *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 197-217.

¹⁹⁰ R.B. Brandom, *Reason in philosophy : animating ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2013 ; Id., *A spirit of trust : a reading of Hegel's Phenomenology*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2019. Per una recensione di quest'ultimo lavoro si rimanda a T. Pinkard, *A Spirit of Trust : A Reading of Hegel's Phenomenology*, by Robert Brandom, <https://philpapers.org/rec/PINASO-4>.

¹⁹¹ T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

¹⁹² R. Rorty, *cit.*, p. 207.

istituiscono in senso normativo anche sul piano linguistico : « La dimensione normativa del linguaggio viene istituita dalla pratica sociale »¹⁹³.

Gli importanti studi di Rorty e Cesarale hanno tracciato un *fil rouge* che individua, nella loro complessità, le implicazioni teoretiche e sociali che scaturiscono dalla lettura pragmatista della filosofia politica hegeliana. A nostro avviso, due punti fanno da premessa a questa analisi. In primo luogo, il passaggio da una conoscenza soggettiva e naturale a una oggettiva e spirituale, può avvenire solo nell'ambito di un ordinamento politico-sociale, dove le condizioni di sviluppo della dialettica oggettiva che lo Stato rappresenta, si sono già affermate. Cesarale sottolinea che se è vero, come sostiene Plant¹⁹⁴, che la politica è l'ambito di sviluppo oggettivo dell'autocoscienza, ospitante tanto l'alienazione che il suo superamento, dove la prima è la società civile e il secondo lo Stato, in Hegel,

« Accanto a questa dialettica corre parallela un'altra dialettica, quella delle istituzioni, che si svolge sul terreno oggettivo. Per intenderci : lo Stato non è soltanto rispetto alla società civile una migliore "piattaforma" per far crescere l'autocoscienza degli individui, ma anche una organizzazione istituzionale in se stessa più complessa e sofisticata della società civile »¹⁹⁵.

¹⁹³ C. Penco, *Ragione e pratica sociale : l'inferenzialismo di Robert Brandom*, in « Rivista di filosofia », 3 dicembre, 1999, pp. 467-486, p. 468. Questo punto verrà approfondito nei capitoli seguenti dedicati al linguaggio in Hegel. Sull'inferenzialismo linguistico di Brandom si veda anche P. Labinaz, *L'inferenzialismo semantico di Robert Brandom : tra prospettivismo e oggettività*, in « Esercizi Filosofici » 2, 2007, pp. 256-271. Per la costruzione di una semantica inferenzialista Cfr. R.B. Brandom, *Making it explicit : reasoning representing, and discursive commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994 ; un riassunto introduttivo di quest'opera è costituito da Id., *Articolare le ragioni*, trad. it. di C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁹⁴ R. Plant, *Hegel*, Allen & Unwin, London 1973.

¹⁹⁵ G. Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, op. cit., p. 63.

In secondo luogo, la dialettica oggettiva tra società civile e Stato conduce a comprendere in modo più chiaro, il momento che precede tale dialettica, quello che consente all'individuo di abbandonare la dimensione naturale scandita dagli eventi, per comprendersi come soggetto agente, responsabile e libero :

« È perché le categorie della natura diventano a un certo punto incapaci di render conto delle strategie di azione di certi tipi di esseri naturali, gli "organismi", che il filosofo si trova costretto a passare allo spirito, e cioè a una nuova forma di comprensione del sé normativa e socialmente conseguita »¹⁹⁶.

Gli strumenti conoscitivi forniti dalla natura si rivelano insufficienti quando l'individuo smette di cogliere sé stesso come mero essere naturale, ma si distingue come soggetto dotato di volontà, membro di una società ; in altri termini, quando egli passa da una dimensione naturale del proprio agire a una relazionale¹⁹⁷ che lo Stato riconosce, realizza e tutela nella sua assoluta universalità¹⁹⁸. Le leggi che scandiscono il carattere naturale degli eventi non sono in grado di sostenere una comprensione sociale e politica sia dell'umano in generale, che di *questo* individuo, figlio di un dato tempo storico, cittadino di un determinato Stato.

Il libero agire dell'individuo è garantito da un modello di razionalità basato sul concetto di volontà come « puro *pensiero* di se stessa », come riflessione « dell'Io entro sé

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 139 ; cfr. R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 16.

¹⁹⁷ Sulla realizzazione dello stato quale passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito, si rimanda al lavoro che ha introdotto in Francia il pensiero politico hegeliano : E. Weil, *Hegel et l'État : cinq conférences*, Vrin, Paris 2002.

¹⁹⁸ Karen Ng nella sua recente monografia, *Hegel's Concept of Life Self-Consciousness, Freedom, Logic, op. cit.*, ritiene la posizione di Pippin troppo radicale nell'opporre nettamente natura e spirito. A nostro avviso, al contrario, la lettura di Pippin ha reso ben esplicito come la realizzazione dell'umano, rispetto a una dimensione meramente naturale dell'esistenza, risieda proprio nel passaggio dalla natura allo spirito, mostrando al tempo stesso come tra le due dimensioni non vi sia rottura, ma possibilità di trasformazione mediante l'agire dell'individuo.

» in cui « è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente dato dalla Natura (bisogni, desideri¹⁹⁹, impulsi) oppure indotto e determinato da qualsiasi altra fonte »²⁰⁰. All'interno della *Sittlichkeit* pensiero e volontà coincidono, perché nel *volere* l'individuo non si dissocia dalla propria naturalità, ma realizza rispetto a essa l'indipendenza che gli consente di agire libero da cause naturali, e da condizionamenti esterni all'auto-realizzazione di sé come membro di una società²⁰¹, cessando così di essere un soggetto passivo rispetto alla processualità dei fenomeni naturali.

Quando un'azione può ritenersi razionale ? Cosa si intende con *ragione*, nell'atto di distinguere un evento da un'azione ? L'interpretazione di Pippin ci sembra rispondere in modo consono a questi interrogativi, mostrando anzitutto che il concetto di *Vernunft*, all'interno di un contesto sociale e politico, non può che essere adottato in senso radicale. Solo nell'ambito della coesione tra ragioni individuali e ragione universale una filosofia può dirsi pratica. Una filosofia che dichiara inconoscibile lo statuto « of our fundamental claim to respect as rational and thereby free agents » non è degna di chiamarsi filosofia ma può considerarsi una semplice fede o una specie di religione²⁰². Ciò che assegna alla ragione l'incontrovertibilità del suo valore pratico, è il suo operare in costante riferimento al *concetto*, ambito che si distingue dal mero esistere (*Dasein*) perché « gives itself actuality »²⁰³. La filosofia per essere pratica deve dar ragione di un concetto di azione che sia privo di ogni interesse empirico e particolaristico,

¹⁹⁹ Per una esauriente analisi del desiderio, quale momento necessario e fondativo della conoscenza filosofica e dunque della ragione, all'interno della *Fenomenologia dello spirito* si rimanda a J. Butler, *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, Laterza, Bari 2009.

²⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, op. cit., p. 89. *Rph*, pp. 15-16.

²⁰¹ Il mancato auto-riconoscimento dell'individuo come parte fondativa e integrante della società, e membro attivo dello stato, conduce all'alienazione di sé. È questa lacerazione che Hegel individua alla base della crisi della modernità, e che analizzeremo nella seconda parte di questo lavoro.

²⁰² R.B. Pippin, *Hegel's practical philosophy : the realization of freedom*, K. Ameriks (ed. by) *German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, p. 181.

²⁰³ *Ivi*, p. 184.

giustificando in termini di normatività il suo stesso agire. Nella *Fenomenologia* emerge come il sapere filosofico « non può non rispettare il 'diritto' della coscienza di essere convinta della legittimità dell'assoluto »²⁰⁴. Il ruolo della conoscenza filosofica è determinante affinché l'individuo comprenda come nascenti dalla propria interiorità, le ragioni che conducono il suo punto di vista particolare a negarsi, per divenire parte di un assoluto : « L'individuo, per converso, ha il diritto di pretendere che la scienza gli fornisca almeno la scala per giungere a questo punto di vista, mostrandogliela in lui stesso »²⁰⁵.

Prima Kant e poi Hegel hanno fatto emergere la problematicità dell'*effettualità* di un contenuto, dunque, della sua razionalità ; in ambito pratico, la questione del rapporto tra ragione e interesse privato, conduce a quella sulla legalità di un'azione, la cui oggettività costituisce la fonte del nostro essere vincolati a una norma circa ciò che dovremmo o meno giudicare²⁰⁶.

Secondo Pippin l'approccio di Hegel a differenza di quello kantiano non è di tipo deduttivo ma « *developmental* »²⁰⁷, evolutivo. Hegel dimostrando la parzialità dei tentativi di pensare in termini aprioristici il principio di autorità autoimposta, riformula quei tentativi fondando una nuova ricerca in grado di superare tale parzialità. È questo riesame in termini di sviluppo che ha permesso a Hegel di rielaborare le grandi invenzioni kantiane, esprimendone la natura storica e sociale : il soggetto moralmente « self-legislating » viene compreso alla luce del suo essere storicamente determinato. Ecco che la dimensione dello spirito si emancipa da quella della natura, in quanto il suo apparire fenomenico non è in grado di dare giustificazione dell'auto-darsi della *Wirklichkeit* dello spirito : « At a certain level of organic, and Hegel's practical

²⁰⁴ I. Testa, *Ragione e relazione. La Fenomenologia di Hegel come topologia*, op. cit., p. 381.

²⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 77. GW, 9, p. 23.

²⁰⁶ R.B. Pippin, *Hegel's practical philosophy : the realization of freedom*, K. Ameriks (ed. by) *German Idealism*, op. cit., pp. 185-187.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 188.

philosophy especially social, complexity the invocation of nature as a reason or warrant ceases to be “appropriate” or becomes practically impossible for any subject »²⁰⁸ .

Non si tratta di comprendere la realtà nella sua struttura ontologica, ma ciò che ha condotto all’istituirsi di precise condizioni normative all’interno dei nostri reciproci rapporti : lo spirito è una norma auto-imposta che noi stessi abbiamo istituito e sosteniamo ; è in questo senso che :

« the story of the development of subjective, objective, and absolute spirit would be understood as a collective historical achievement, a growing capacity by human beings to understand what is required by collective self-determination (or a decreasing dependence on nature and appeals to nature) »²⁰⁹.

Lo spirito non è l’emergere di una sostanza extra-naturale, esso, manifestandosi, si pone quale « crescente capacità » umana, che si sviluppa proprio a partire dal nostro essere naturalmente situati. Ecco che lo spirito in Hegel è realizzazione della libertà, nella misura in cui essa corrisponde a un’azione che risponda *a* e sia determinata *da* criteri razionali²¹⁰. Ora, « in quale senso una norma può dirsi “effettiva” e non meramente possibile ? »²¹¹. Secondo Pippin, Kant non ha saputo fornire una vera soluzione a questo interrogativo perché le sue considerazioni morali appaiono più come degli elementi sussidiari, « utili e motivazionali »²¹² rispetto alla vita di un individuo e non parti integranti del suo sviluppo. In Hegel, al contrario, relativamente al ruolo indispensabile che assume la comunità etica, la formazione di tale statuto normativo è « gradual, collective, and actually historical »²¹³. Un individuo può dirsi razionale solo in

²⁰⁸ *Ivi*, pp. 189-190.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 190.

²¹⁰ *Ibidem*.

²¹¹ *Ivi*, p. 192 : « in what sense can a norm be said to be “actual,” not merely possible ? ».

²¹² *Ivi*, p. 194.

²¹³ *Ibidem*.

quanto il suo agire si inserisce in una comune vita etica, le cui istituzioni si sono gradualmente e storicamente²¹⁴ formate sul riconoscimento collettivo. La sua azione per essere razionale deve avere un « contenuto sociale »²¹⁵, deve essere riconosciuta « all'interno di un intero complesso di pratiche e istituzioni entro le quali il "fare questo adesso" può avere un significato coerente »²¹⁶. Concludiamo con un esempio proposto da Pippin²¹⁷ che mostra quanto sia determinante, ancora oggi, individuare un principio comune normativo in grado di stabilire la distinzione tra un evento e un'azione : un padre che decidesse di attribuire una dote alla figlia, può considerare questa decisione un'azione ? Secondo Pippin no, poiché in base alle « forme del diritto in esso vigente », quell'azione non ha un contenuto sociale, non condivide cioè quei criteri di razionalità che assicurano e riconoscono a *tutti* un agire autodeterminato e libero.

La distinzione tra evento e azione richiama quella stabilita da Kant tra una massima e la legge. In Kant colui che vive in modo conflittuale la sua massima, ad esempio « quella di vendicarsi di ogni offesa »²¹⁸, e la legge, che deve essere « valida per la volontà di ogni essere razionale »²¹⁹, è un individuo la cui volontà è « affetta patologicamente »²²⁰. Un tale agire segue piuttosto i ritmi casuali presenti in natura, i cui principi non

²¹⁴ Cesarale pone giustamente in luce il fatto che « la storia – a esser più precisi la storia senza spirito assoluto – non possa essere eletta a unico criterio di giustificazione delle pratiche sociali della modernità », ricordando che il metodo hegeliano nella distinzione tra diritto privato e famiglia (§ 32 ann. della *Filosofia del diritto*) segue un andamento *logico* non storico, basato sul rapporto tra concreto e astratto : « il diritto privato è storicamente successivo alla famiglia, ma poiché logicamente il diritto privato è più astratto della famiglia, allora le deve essere anteposto. È il rapporto fra astratto e concreto, dunque, e non la pura forma della storicità, a comandare per Hegel la giustificazione della razionalità delle istituzioni moderne », G. Cesarale, *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, cit., p. 147.

²¹⁵ *Ivi*, p. 135.

²¹⁶ R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, *op. cit.*, p. 5.

²¹⁷ *Ivi*, pp. 5-6.

²¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pura*, *op. cit.*, p. 153.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ibidem*.

sono sufficienti a sostenere l'universalità dell'idea di libera volontà²²¹. In natura, infatti, il problema del libero agire non ha luogo : la libertà sorge quando un'azione deve dare conto di sé di fronte alla totalità di una realtà sociale eterogenea.

²²¹ *Ivi*, p. 167 : « Supponiamo che qualcuno affermi della propria inclinazione al piacere che si tratta di qualcosa di invincibile quando gli si offrono l'oggetto amato e l'occasione favorevole ; domandategli ora se, nel caso che fosse eretta una forza davanti alla casa in cui egli trova l'occasione, per impiccarvelo tosto che abbia goduto il piacere, vincerebbe o meno la propria inclinazione. Non è difficile indovinare la risposta che darebbe. Ma domandategli se, supposto che il suo sovrano, sotto minaccia della medesima pena di morte immediata, esigesse da lui una falsa testimonianza ai danni di un uomo retto che il sovrano si propone di mandare in rovina ricorrendo a pretesti, crederebbe o meno possibile vincere il suo amore per la vita, per grande che esso sia. Forse non oserà garantire di poterlo vincere, ma che sia possibile farlo, lo concederà senz'altro. Dunque egli ritiene di poter fare qualcosa perché è consapevole di doverlo fare e riconosce così in sé la libertà che altrimenti, senza la legge morale, gli sarebbe rimasta ignota ».

3. L'avvento del linguaggio

§1 La parola : certezza e negazione della coscienza comune

Nei precedenti capitoli abbiamo lasciato in sospeso alcuni interrogativi che nella presente trattazione, dedicata alla funzione del linguaggio nella conoscenza filosofica, e al senso che la sua posizione riveste all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, saranno sciolti a partire da un passaggio decisivo dell'opera hegeliana : la certezza sensibile. In ordine di argomentazione ci siamo domandati : come avviene l'*Aufhebung* ? Cosa spinge l'individuo alla negazione di sé, e del proprio presente, per comprendersi come altro e, dunque, a proiettarsi nel suo avvenire ? E last but not least, come avviene il passaggio dall'intelletto alla ragione ?

Croce, nella sua celebre interpretazione di Hegel²²², un secolo dopo la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*, ripropone il quesito di Rosmini :

« E tuttavia fosse anche vero, quanto è falso, che l'essere può negare sé stesso, tornerebbe in campo la domanda : che cosa il movesse a negare sé stesso ? qual ragione si potesse assegnare di tal vaghezza che l'essere avrebbe di negare sé stesso, di disconoscersi, di fare insomma questo pazzo tentativo di annullarsi ; poiché il sistema di Hegel non fa niente meno che far divenir pazzo l'essere, che introdurre la pazzie in tutte affatto le cose. Così egli pretende di dar loro la vita, il moto, il passaggio, il diventare »²²³.

La soluzione proposta da Croce risiede nel rintracciare nella vita stessa quella follia che la filosofia assegna all'essere²²⁴. Anche Wahl ha risposto a questa domanda affermando che l'inizio della filosofia consiste meno nell'*étonnement* che nell'insoddisfazione della coscienza *dechirée*²²⁵. Entrambe le osservazioni sono vere.

²²² B. Croce, *cit.*, p. 27.

²²³ A. Rosmini, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica : opera postuma*, Stamperia dell'unione tipografico-editrice, Torino 1883, p. 371.

²²⁴ B. Croce, *cit.*, p. 28 : « La realtà sembra folle, perché è vita : la filosofia sembra folle, perché rompe le astrazioni e vive col pensiero quella vita ».

²²⁵ J. Wahl, *cit.*, p. 8.

Infatti, per Hegel, da una parte, il movimento di conciliazione della ragione riflette la natura stessa delle cose, le quali hanno in sé sia l'opposizione che l'unità ; dall'altra, l'insoddisfazione spinge l'uomo a cercare altri mezzi e altre categorie per esprimere la sua essenza, andando oltre la sua mera esistenza naturale. Tuttavia, né lo svelamento dell'intima natura delle cose, né la ricerca di un soddisfacimento esistenziale conducono necessariamente alla conoscenza filosofica. Detto in altri termini, il fatto che sia la vita stessa a contraddirsi e che l'insoddisfazione conduca la coscienza a mutare la propria condizione, non garantisce l'abbandono della dimensione intellettuale e l'apertura verso quella razionale. È vero che « l'opposizione *pensata* è opposizione *superata* »²²⁶, ma non vi è superamento se tale pensare non viene *detto*. Hegel ha agito come filosofo nel non aver chiuso gli occhi di fronte alla contraddizione, nell'averla addirittura assunta come motore della sua ricerca e della filosofia in quanto tale ; ma il suo passo decisivo, rispetto alla tradizione filosofica precedente, è stato quello di aver compreso la conoscibilità dell'assoluto, in quanto tutto ciò che è è razionale²²⁷, dunque, dicibile. Egli ha così espresso la natura dialettica della ragione formulando l'assoluto prima come « unione di unione e non unione »²²⁸ e poi come « identità dell'identità e della non-identità »²²⁹ : dicendolo lo ha reso pensabile.

Non esiste, secondo Hegel, un pensiero che non possa essere espresso nel linguaggio, al contrario, lo spirito non può che manifestarsi. La dimensione linguistica e quella ontologica non possono essere pensate separatamente, non si può sostenere l'una senza ammettere anche l'altra, pena, l'impossibilità per il singolo di accedere alla conoscenza. Il linguaggio, come manifestazione dello spirito ed espressione della dialettica, attraversa tutta l'opera hegeliana, emergendo come motore e chiave di comprensione di

²²⁶ B. Croce, *cit.*, p. 30.

²²⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, *op. cit.*, p. 61, *Rph.* p. XXII : « La filosofia è comprendere concettualmente *ciò che è*, perché *ciò che è*, è la Ragione ».

²²⁸ G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, *op. cit.*, T. 63, p. 618.

²²⁹ G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, *op. cit.*, p. 79. *GW*, IV, p. 64.

ogni decisivo passaggio logico e fenomenologico²³⁰. Il linguaggio è il momento dialettico che consente al pensiero di articolarsi, e che trasforma continuamente la coscienza nel suo rapporto con l'altro e con il mondo. Mediante il linguaggio, nella coscienza avviene un movimento duplice, la negazione di una vecchia credenza e il riconoscimento di una nuova verità, dove il nuovo è l'universale e il vecchio è il *Mein*. Quel *Mein* la cui esistenza sensibile nei misteri eleusini non poteva essere detta, poiché ogni parola avrebbe profanato la sacralità dell'eterno :

Lo spirito si perde in questa contemplazione,
quel che chiamavo « mio » si dissolve,
io mi abbandono all'incommensurabile,
io sono in lui, sono tutto, non son che lui²³¹

Was mein ich nannte, schwindet, ciò che denominavo « mio » svanisce nell'indicibile. Nell'unità tra l'uomo e il dio, di cui il mistero eleusino è il simbolo, il voler dire *ciò che è mio* significa profanare la rivelazione del divino che non può che essere intuita, dunque, taciuta²³². Dell'impossibilità di dire il *Mein*, che in *Eleusis* viola la sacra unione di natura e spirito, di vita e morte, destinata pertanto a conservarsi nel mistero di Cerere e Bacco, nella *Fenomenologia* viene data ragione proprio attraverso il linguaggio. La parola non è più la profanazione di un mistero divino, ma ciò che per sua natura smentisce l'immediatezza dell'*hic et nunc*. È un passaggio determinante, in cui il linguaggio

²³⁰ L. Pisano nel suo *Lo spirito manifesto, op. cit.*, mette bene in rilievo questo aspetto, individuando nel linguaggio il filo rosso che connette i fondamentali passaggi dialettici dello spirito, la cui esistenza è sempre mediata dalla *Sprache*, tanto da metterne in discussione il carattere assoluto e avanzare l'ipotesi di una *Geistologia*.

²³¹ G.W.F. Hegel, *Eleusis*, in K. Rosenkranz, *Vita di Hegel, op. cit.*, p. 237 ; Cfr. Id., *Scritti giovanili, op. cit.*, T. 36, pp. 407-409, GW, I, p. 399.

²³² Sul rapporto tra dicibile e indicibile nella *Fenomenologia* e per un confronto tra il *Mein* del mistero eleusino e quello della certezza sensibile si rimanda a L. Pisano, *Alienazione e Linguaggio* in *Lo spirito manifesto, op. cit.*, pp. 27-29.

mostra la sua essenza anfibia : come mediazione stessa *del* pensiero, dove il genitivo non sta a indicare un possesso ma un'identificazione : la *Sprache* è l'apparire stesso della *Vernunft*, non un *tertium* mediante cui essa si svolge ; come negazione del particolare, dell'immediato, di ciò che non può essere detto, non a causa di un limite del linguaggio, ma perché il credere di poter esprimere il *Diese* particolare è un'illusione che nasce dalla pretesa e dai limiti dell'intelletto.

Nella misura in cui non può esservi uno spirito che non si manifesta, e, dunque, uno scarto tra il pensare e il dire, il linguaggio non poteva che fare la sua comparsa nel momento aurorale del *Weg* della coscienza, come esordio stesso di quel cammino. Nella certezza sensibile, figura più discussa della *Fenomenologia dello spirito*²³³, il linguaggio è la ragione che media sé stessa in virtù della negazione di una falsa credenza, e del riconoscimento di una nuova conoscenza. Esso impedisce alla volontà della coscienza di rendere universale un punto di vista particolare, la sua opinione²³⁴ (*Meinung*), anteponeandola alla natura universale di ogni verità. L'opinione è indicibile non per un deficit del linguaggio, al contrario, sarà proprio la parola a dimostrare che il credere della coscienza, ciò che essa intende dire (*meinen*) come immediato e particolare, si

²³³ Una dettagliata critica della certezza sensibile, cui faremo riferimento in seguito, è stata svolta da L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Giulio Einaudi Editore, Torino 1946, pp. 3-46. Cfr. M. Robitaille, *Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la certitude sensible*, in « Revue Laval théologique et philosophique » 59, 1, 2003, p. 115-135. anche E. Caramelli, *Destino e rappresentazione. Il linguaggio tragico nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in « Annali del dipartimento di filosofia » (Nuova Serie), XVI, 2010, pp. 55-82, qui pp. 55-59 ; G. Lejeune, *Le « vouloir » dans le « dire »*. *Remarques sur l'instanciation du discours hégélien*, in « Methodos », 14, 2014. URL <https://journals.openedition.org/methodos/4047>, DOI : [10.4000/methodos.4047](https://doi.org/10.4000/methodos.4047) ; L. Pisano, *Lo spirito manifesto, op. cit.*, pp. 22-31.

²³⁴ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 17, cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd I, in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Band 17, Frommann Holzboog, Stuttgart 1965, p. XIII : « Vi è poi da osservare che nella storia della filosofia non abbiamo a che fare con opinioni filosofiche ; si è ancora molto indietro sul piano della cultura se, con riguardo alla filosofia, si parla di opinioni. Le opinioni sono ciò che è mio, ciò che m'appartiene, ciò che appartiene al soggetto che io sono : e ciascuno ha le sue ».

rivela sempre mediato e universale. L'impossibilità che in *Eleusis* sembra derivare da un limite della parola, nel celebre passo che ora analizziamo dedicato a *La certezza sensibile*. *Ovvero, il questo e la mia opinione*, viene rivelato proprio dalla parola come limite della stessa *Meinung*.

Dell'oggetto che ha di fronte, la certezza sensibile sa solo che esso è, e crede che questa immediatezza esaurisca la natura del suo sapere, dell'oggetto, ma anche di sé come soggetto conoscente. Essa, infatti, non è che un puro Io :

« Io, questo, sono certo di questa Cosa, non perché Io mi sia sviluppato come coscienza e abbia messo variamente in moto dei pensieri, né perché la Cosa di cui sono certo avrebbe in se stessa, secondo una moltitudine di caratteri distinti, una ricchezza di rapporti, oppure perché sosterebbe un insieme di molteplici comportamenti verso le altre cose. Nessuna di queste due circostanze riguarda la verità della certezza sensibile. Io e la Cosa non hanno qui il significato di una mediazione multiforme ; Io non è un molteplice rappresentare o pensare, né la cosa significa molteplicità di caratteri distinti »²³⁵

La certezza della coscienza in questo stadio, non è, dunque, il risultato di un processo conoscitivo sviluppatosi a partire dal rapporto con l'oggetto, ma una mera constatazione dell'apparire della cosa : la cosa è, e, per la coscienza, in questa semplicità risiede la sua verità. Il soggetto è un Io singolare che sa un « questo » come oggetto singolare, questi due elementi segnano i contorni entro i quali si consuma la conoscenza della certezza sensibile. Una volta delineato questo primordiale orizzonte gnoseologico, Hegel esce per un breve momento dalla scena raffigurante il punto di vista della coscienza, servendosi di un esempio (*Beispiel*), espediente teoretico ricorrente nelle sue trattazioni. Accanto alla coscienza qui raffigurata nel suo sapere immediato, c'è, infatti, « una certezza sensibile reale », come « un gioco che si svolge a lato dell'immediatezza »²³⁶. È il punto di vista del *Noi* filosofico che, riflettendo sulla presunta condizione non

²³⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 169, GW, 9, p. 63.

²³⁶ *Ivi*, p. 171, GW, 9, p. 64.

dispiegata della coscienza, riscontra una differenza : « dal puro essere cadono subito fuori i due *Questi* già citati : un *Questo* come *Io*, e un *Questo* come oggetto »²³⁷. Ecco che di immediato non vi è né la realtà della coscienza, poiché « Io ho la certezza *mediante* un altro, cioè mediante la Cosa »²³⁸, né quella della cosa, che « a sua volta [...] è nella certezza *mediante* un altro, cioè mediante Io »²³⁹ ; già da queste prime battute si evince come il carattere di immediatezza appartiene solo all'opinione della coscienza, ed è questa che sarà confutata mediante il suo stesso dire.

Tuttavia, poiché la differenza tra i due *Diese* non è solo frutto della riflessione filosofica, dunque, della mediazione che l'esempio ha fatto emergere, ma è *in primis* presente nella certezza sensibile, ovvero nella sua essenza immediata, bisogna accogliere la forma di tale differenza così come essa si presenta all'interno della coscienza stessa. Hegel allora la interroga socraticamente, indagando il rapporto tra il concetto dell'oggetto e l'oggetto come viene saputo dalla coscienza. Secondo la certezza sensibile, infatti, l'oggetto è « l'essente semplice e immediato »²⁴⁰, è l'essenza che permane indipendentemente dal soggetto che *sa*, dunque, dal sapere. Al contrario, l'Io è il soggetto che detiene un sapere che svanisce non appena l'oggetto cessa di porsi di fronte a esso : « L'oggetto permane anche se non viene saputo, mentre il sapere non è se non è l'oggetto »²⁴¹. Qual è dunque l'oggetto che la certezza sensibile crede di conoscere ? Hegel non domanda alla coscienza di dire *Questo* in generale, ma il *Diese* secondo l'*Ora* e il *Qui*.

La nota dialettica dell'*hic et nunc*, generata dalla domanda sul *Questo*, muove dal valore speculativo di tale domandare ; esso non è uno dei possibili espedienti per confutare l'opinione della coscienza nelle sue inaugurali vesti di certezza sensibile, ma

²³⁷ *Ibidem.*

²³⁸ *Ibidem.*

²³⁹ *Ibidem.*

²⁴⁰ *Ibidem.*

²⁴¹ *Ibidem.*

L'unica confutazione che alla coscienza risulti incontrovertibile perché avviene mediante il suo stesso dire, « essa si tradisce proprio perché parla »²⁴². Questo è un passaggio fondamentale che dà origine al primo movimento del cammino fenomenologico che la coscienza sta per esperire, a patto però di abbandonare il terreno sul quale dimora. Quello che per la filosofia è l'esordio del suo svelarsi, la liberazione da credenze e opinioni che occultano la sua natura, per la coscienza è un momento conturbante, in cui le si chiede di assumere una posizione inedita, di « camminare a gambe all'aria »²⁴³. Per la certezza sensibile, infatti, la prima mossa da parte del filosofo deve essere probante. Da un lato, la dimostrazione deve scaturire dalla sua stessa esperienza, deve divenire una sua richiesta e non essere vissuta come un indottrinamento da accettare. Dall'altro, il movimento di mediazione e negazione che si innesca mediante il dire della certezza sensibile, permane, accompagnando tutte le altre figure della *Fenomenologia* ; esso è dunque il principio ma anche il motore di tutti gli altri movimenti che la coscienza realizzerà fino al compimento del suo cammino.

Prima di entrare nel vivo della confutazione della certezza sensibile e della sua *Meinung*, percorriamo brevemente le tappe della confutazione fondativa della logica occidentale, quella aristotelica del principio di non contraddizione²⁴⁴. Senza costringere l'argomentazione di Aristotele alla nostra interpretazione del passo hegeliano qui proposto, il rimando alla celebre *petitio principii* e il confronto tra i punti fondamentali attraverso cui si snodano entrambe le confutazioni, ci consentirà di mettere a fuoco il

²⁴² E. Caramelli, *cit.*, p. 56.

²⁴³ G.W.F. Hegel, *Prefazione alla Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, p. 79, *GW*, 9, p. 23 : per « la coscienza naturale [...] l'obbligo di mettersi e di muoversi in questa insolita posizione è una violenza che appare tanto improvvida quanto inutile, e a cui la coscienza peraltro non è preparata ». Questa asserzione richiama la metafora presente nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, *op. cit.*, dove trattando della Rivoluzione francese Hegel scrive che « non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa », p. 362. *SW*, IX, p. 926.

²⁴⁴ Nell'analizzare il noto passo aristotelico si aderisce alla originale ed esaustiva interpretazione proposta da P. Rodano, *Sull'« universalità del principio di non contraddizione »*. *A proposito di Metafisica IV, 4*, in « Novecento », 4, 1992, pp. 29-59.

senso che il linguaggio riveste, non solo nella figura inaugurale dell'opera del 1807 ma nel sistema filosofico *tout court*.

Aristotele vuole confutare coloro i quali intendono smentire il principio di non contraddizione, il quale non è « ipotetico » ma deve essere il « più noto » e « il più sicuro di tutti »²⁴⁵ (*Gamma 3*, 1005b, 5-10). I contestatori di tale principio — che è stato così formulato : « È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga a una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto »²⁴⁶ (*Gamma 3*, 1005b 19-20) — affermano non solo che « la stessa cosa può essere e non essere », ma che sia possibile pensare un essere che al tempo stesso è e non è. È questa visione dell'essere e del pensare che Aristotele ritiene contraddittoria, la quale appartiene a chi di fronte alla cosa che vuole conoscere, si pone come un « soggetto (“grammaticale”) qualsiasi »²⁴⁷, poiché « è impossibile, ad un tempo, che la stessa persona ammetta veramente che una cosa esista e, anche, che non esista : infatti chi si ingannasse su questo punto, avrebbe ad un tempo opinioni contraddittorie »²⁴⁸ (*Gamma 3*, 1005b 29-33) e sarebbe più simile a una *cosa* che a un soggetto cosciente. Chi non è in grado di scorgere l'incontraddittorietà insita nell'essere e nel pensare, non è in grado di conoscere veramente, ma si presenta piuttosto come un soggetto svuotato di ogni capacità di giudizio, in senso kantiano, dunque, privo di quelle caratteristiche che lo distinguono da un mero oggetto. Questo primo scenario così illustrato richiama il contesto hegeliano sopra descritto, in cui la certezza sensibile è un Io singolare che sa un oggetto singolare, senza che tra i due termini sia esistito un rapporto che abbia condotto la coscienza a tale conclusione. La certezza sensibile, infatti, non è un soggetto che scorge tra sé e la cosa quella mediazione che fonda la sua conoscenza di essa e ogni conoscenza in generale, ma crede l'oggetto esistere indipendentemente dal soggetto che lo sa, senza essere parte

²⁴⁵ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 143.

²⁴⁶ *Ivi*, pp. 144-145.

²⁴⁷ P. Rodano, *cit.*, p. 30.

²⁴⁸ Aristotele, *cit.*, p. 145.

integrante di quel sapere. In entrambi i casi siamo nell'orizzonte parziale del soggetto *prima* che questi inizi a conoscere in senso proprio, dunque, prima che il suo punto di vista venga smentito dalla confutazione.

Similmente all'intervento del *Noi* filosofico hegeliano, Aristotele precisa la natura del principio di non contraddizione, anticipando così il risultato della sua confutazione. Se Hegel, attraverso il *Beispiel*, sente l'urgenza di chiarire, prima ancora di darne dimostrazione, la vera costituzione del *Diese* — ovvero che non si tratta di un puro essere immediato ma di due *Questo*, l'Io e l'oggetto — Aristotele anticipa l'essenza del principio di non contraddizione come fondamento di ogni rapporto di conoscenza :

« Giacché quel principio che di necessità deve possedere colui che voglia conoscere qualsivoglia cosa non può essere una pura ipotesi, e ciò che necessariamente deve conoscere chi voglia conoscere qualsivoglia cosa deve già essere posseduto prima che si apprenda qualsivoglia cosa »²⁴⁹ (*Gamma* 3, 1005a 15-19).

Come giustamente mette in luce Rodano, nel passo appena citato assistiamo a un rovesciamento del rapporto tra l'essere e il pensare, dunque, tra il piano ontologico e quello logico. Rispetto a quanto precedentemente sostenuto da Aristotele, « che è impossibile che una cosa, nello stesso tempo, sia e non sia ; e in base a questa impossibilità abbiamo mostrato che questo è il più sicuro di tutti i principi »²⁵⁰ (*Gamma* 4, 1006a) — dunque che è impossibile pensare contraddittoriamente perché è l'essere stesso a non essere contraddittorio — vediamo ora imporsi la predominanza del piano logico su quello ontologico :

« Il principio che presiede ogni pensabilità e conoscenza deve "precedere", nella sua potenza di inibizione della contraddizione, "qualsivoglia cosa" si apprenda, e dunque in qualche modo sembra non dipendere da come la cosa che si conosce è in sé, ovvero da

²⁴⁹ *Ivi*, p. 143.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 145.

quale sia, *ontologicamente*, il nesso della cosa con l'essere [...]. Qui Aristotele, sia pure implicitamente, dice che non possiamo affermare l'incontraddittorietà dell'essere se non in quanto *già* si possiede una funzione logica assiomatica o principio logico che di per sé imponga la forma incontraddittoria a ogni proposizione, e dunque a ogni "conoscenza". [...] Il principio di non contraddizione è "il più sicuro" perché è condizione di ogni pensiero "vero" (ossia che una persona possa ammettere "veramente", rimanendo cioè "persona umana", e non essendo ridotta a soggetto "grammaticale" di un'asserzione predicativa altrui, come invece si è visto poco sopra) »²⁵¹.

L'impossibilità della contraddizione sembra infatti, derivare dal principio stesso, quale elemento logico fondamentale che precede e schiude ogni conoscere, e che assicura all'individuo il suo essere uomo e non un mero soggetto grammaticale. Nell'analisi sulla certezza sensibile l'irruzione del *Noi* filosofico che precede la confutazione stessa — come un *esempio*, si pone *a lato* della coscienza nel suo sapere immediato — sembra istituire un'analogia condizione logica di pensabilità. È il punto di vista filosofico che, anticipando il risultato della confutazione, risulta preliminare a ogni conoscere ; esso annuncia la negazione dell'immediato mediante l'introduzione *ex abrupto* della distinzione tra i due *Diese*, e afferma la mediazione tra soggetto e oggetto, quale condizione logica fondativa di ogni rapporto di conoscenza. Aristotele, nel sostenere che il principio di non contraddizione « deve *già* essere posseduto prima che si apprenda qualsivoglia cosa », sta annunciando, oltre al punto di vista di chi rifiuta tale principio, il presupposto logico che assicura l'incontraddittorietà dell'essere stesso. Tale condizione è ciò che consente ogni conoscere, ma che, prima della confutazione, resta preclusa al soggetto in quanto non si è ancora realizzata una delle due condizioni che *esibiscono*²⁵² il principio e la sua indubitabilità.

²⁵¹ P. Rodano, *cit.*, p. 32.

²⁵² Essendo il principio *conditio sine qua non* di ogni pensare, non può essere dimostrato, in quanto precede ogni dimostrazione, ma *esibito* : cfr. Rodano, *cit.*, pp. 33-34.

Prima di affrontare tali condizioni, soffermiamoci sulla distinzione tra le diverse configurazioni di rapporto tra logico e ontologico nei i due filosofi. Abbiamo visto come il rovesciamento che sembra emergere in Aristotele non sia da lui derivato, ma interpretato sulla base di quanto affermato in *Gamma* 3 (1005a 20 - 1005b 26). In Hegel, tale rovesciamento non è riconducibile ai due piani, logico e ontologico, ma emerge quale risultato dell'esperienza vissuta dalla coscienza nel passare da un sapere inessenziale intorno all'oggetto (il sapere del soggetto dipende dalla presenza fisica dell'oggetto) a uno essenziale (il sapere sull'oggetto dipende dalla presenza del soggetto che sa di esso). La mediazione che sorge tra il soggetto e l'oggetto, riflette una verità che non è appannaggio dell'essere o del pensare, ma nasce dall'instaurarsi di un rapporto dialettico in cui entrambi i termini risultano imprescindibili. La sintesi ontologica che ne deriva avrà come risultato l'affermarsi del vero come universale ; in luogo di un primato logico si realizzerà quel movimento di negazione che nasce dall'impossibilità di dire il *Mein* particolare. L'essere in Hegel è intriso di *das Logische*, e viceversa : si tratta di una logica che è anche ontologia e di un'ontologia che è logica. Essere razionali non significa essere dei meccanismi logici escludenti tutto ciò che apparentemente non rientra nel *Logische*. Il carattere logico che determina la natura dell'umano è integrale, e non attribuibile ad aspetti circostanziati della vita²⁵³ :

« Tanto è naturale all'uomo la logica, o, meglio, tanto è vero che questa è la sua stessa peculiare natura, che se la natura in generale vien contrapposta, come il fisico, allo spirituale, si dovrebbe dire che il logico è anzi il soprannaturale, che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno e ogni suo istinto, facendone in generale un che di umano »²⁵⁴.

²⁵³ Sul carattere panlogistico della ragione come linguaggio in Hegel si veda D. Sacchi, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991, in particolare pp. 10-11.

²⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, p. 10. *WdL* III, p. 10.

Il linguaggio è la manifestazione della natura logica dell'uomo, la prova di tale compenetrazione tra essere e pensare, in quanto, « Le forme del pensiero sono anzitutto esposte e consegnate nel linguaggio umano. [...] In tutto ciò che diventa per lui un interno, in generale una rappresentazione, in tutto ciò che l'uomo fa suo, si è insinuato nel linguaggio »²⁵⁵. È attraverso la parola, infatti, che la coscienza annuncia, già nel suo embrionale sapere, il legame tra sé e la vita.

Torniamo ora alla dimostrazione aristotelica per via di confutazione del principio di non contraddizione. Essendo tale principio ciò che precede ogni conoscenza, poiché « tutti coloro che dimostrano qualcosa si rifanno a questa nozione ultima, perché essa per sua natura, costituisce il principio di tutti gli assiomi »²⁵⁶ (*Gamma* 3, 1005b 30-35), in che modo si manifesta la sua evidenza ? Mediante « l'esistenza di un avversario e la necessità che questi parli »²⁵⁷. È bene sottolineare come ad Aristotele non interessa tanto che l'avversario ammetta il contenuto ontologico del principio, che "l'essere è oppure non è", evitando che egli cada in contraddizione, quanto mostrare come l'impossibilità della contraddizione « costituisce appunto quella petizione di principio che egli rifiuta di riconoscere »²⁵⁸. Del principio di non contraddizione si può, dunque, « dimostrare l'impossibilità in parola, per via di confutazione : a patto, però, che l'avversario dica qualcosa »²⁵⁹ (*Gamma* 4, 1006a 12-13). Nel caso in cui questo non accada, se « l'avversario non dice nulla, allora è ridicolo cercare un'argomentazione da opporre contro chi non dice nulla, in quanto, appunto, non dice nulla : costui, in quanto tale, sarebbe simile a una pianta »²⁶⁰ (*Gamma* 4, 1006a 13-15). Il linguaggio è la prima condizione di realizzazione del principio, quale elemento che rende evidente e

²⁵⁵ *Ibidem*.

²⁵⁶ Aristotele, *cit.*, p. 145.

²⁵⁷ P. Rodano, *cit.*, p. 39.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 44.

²⁵⁹ Aristotele, *cit.*, p. 147.

²⁶⁰ *Ibidem*.

indubitabile la sua verità, ma esso è anche ciò che fonda e costituisce l'essere dell'umano : « La condizione "minimale" della confutazione coincide dunque con la condizione trascendentale dell'essere uomini »²⁶¹.

Tuttavia, aggiunge Aristotele, il parlare dell'avversario non consiste nel dire semplicemente qualcosa, ma « qualcosa che abbia un significato e per lui e per gli altri »²⁶² (*Gamma* 4, 1006a 18-21). La seconda condizione fondamentale alla dimostrazione del principio specifica ulteriormente la natura del parlare e dell'umano²⁶³. Il linguaggio non consiste nel pronunciare semplici suoni, ma nell'esprimere un significato che può ritenersi tale solo in quanto riconosciuto e condiviso almeno da un altro soggetto. Il dire non prescinde da questa dimensione intersoggettiva di riconoscimento, esso è tale solo se rimanda a una rete di significati che stabiliscano un dialogo con più individui.

Nel domandare alla certezza sensibile che cos'è il *Diese*, Hegel non specifica questa seconda condizione, *che essa dica qualcosa avente un significato per sé e per gli altri*, ma sembra assumerla implicitamente nel momento in cui non spinge solo la coscienza a parlare, a dire il *Questo*, ma ad assegnargli un significato determinato nella forma dell'*Ora* e del *Qui* ; la coscienza è portata a esprimere un contenuto non più immediato, *la cosa è*, ma il risultato di una mediazione che si fonda sul rapporto tra sé, e il suo vedere, e un elemento specifico della realtà. Determinando il *Questo* come *Ora* e *Qui*, essa va oltre il semplice esistere della cosa, esteriore al suo sapere, e a vedersi implicata nella definizione del *Diese*, dunque responsabile del significato che gli assegna.

Rispondendo alla domanda la certezza sensibile deve giustificare la sua affermazione con dei termini, quali *giorno*, *notte*, *albero* o *casa*, che abbiano un significato per tutti, a partire da colui che domanda : parlare e dire divengono per la coscienza la possibilità di essere compresa e riconosciuta. Per dirla con Aristotele, « se l'avversario concede

²⁶¹ P. Rodano, *cit.*, p. 47.

²⁶² Aristotele, *cit.*, p. 147.

²⁶³ P. Rodano, *cit.*, p. 49 : « il "dire" allora, come condizione trascendentale dell'essere uomini e non piante, si specifica come "significare", e questo a sua volta è tale in quanto sia "intersoggettivo" ».

questo », che parli ed esprima un significato « per lui e per gli altri » allora il « responsabile della petizione di principio non sarà colui che dimostra, ma colui che provoca la dimostrazione »²⁶⁴ (*Gamma* 4, 1006a 26). La coscienza sente, infatti, come sua l'esigenza di farsi comprendere, in quanto deve rispondere a una richiesta che per essere soddisfatta non implica altro mezzo che la sua parola. Se in prima battuta è il semplice parlare che impone alla certezza sensibile di entrare in rapporto con il *Questo*, in secondo luogo, è il dire cosa *Questo* sia per lei, che la costringe a esprimere un significato coerente e condivisibile. Il sapere immediato della coscienza sull'oggetto, *prima* del suo parlare, si fondava, dunque, sull'assenza di rapporto con esso ; è la dimensione del linguaggio e dell'*altro*, in quanto oggetto da definire o soggetto a cui rispondere, a svelare la vera natura dell'essere, come *Io* e come *Cosa*, ma soprattutto a impedire che la verità filosofica — risultato della confutazione hegeliana che conduce all'impossibilità di dire il *mein* — le si imponga *positivamente*, ma sia frutto della sua essenza più intima, essere un soggetto dotato di linguaggio che non può sottrarsi all'altro e al suo dire.

Ora, la trattazione sulla certezza sensibile, a nostro avviso, alla luce della rilettura proposta a partire dai punti fondamentali della confutazione aristotelica del principio di non contraddizione, assumerà un taglio più netto ed efficace. Riprendiamo il filo. Hegel chiede alla coscienza di dire il *Questo* determinato come *Ora*. La risposta della certezza sensibile, ad es. l'*Ora* è la notte, tuttavia, per essere esaminata e resa evidente ai due membri del discorso confutatorio del *Mein* va scritta : « una verità, infatti, non può perdere nulla se viene messa per iscritto, e ancora meno se viene conservata »²⁶⁵. Se la prima condizione è che la coscienza *dica* qualcosa, nello specifico, che cos'è l'*Ora*, la seconda è che ciò viene che detto debba essere impresso nella scrittura. Nella messa in

²⁶⁴ Aristotele, *cit.*, p. 147.

²⁶⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, p. 173. *GW*, 9, p. 64.

opera dell'esperimento sul dire/scrivere²⁶⁶ proposto alla coscienza, Hegel raffigura il passaggio dall'oralità alla scrittura quale primo momento dialettico della *Fenomenologia*. Mediante il gesto dello scrivere si attua la realizzazione di un sapere sistematizzato, che può strutturarsi come scienza proprio perché materializzato. La trasmissione orale di una verità da soggetto a soggetto, non lascia quella traccia che consente di *ritornare* su una verità acquisita, per vederla trasformata, e per comprendere come a permanere sia proprio quella trasformazione. Il *ritorno a sé* della coscienza si compie, dunque, già nelle pagine iniziali del sistema della scienza, le quali si compongono intorno al momento epifanico dell'avvento del linguaggio orale e scritto, inaugurando tale sistema e risultando decisive per il suo intero svolgimento.

La coscienza può tornare sulla parola scritta e verificare la fondatezza della sua certezza in ogni momento. È nel rendere possibile questo movimento che lo scritto conduce al rovesciamento dell'immediato nel mediato — a prescindere dalle condizioni di verificabilità, in questo caso, dal susseguirsi del giorno e della notte. La scrittura è il permanere dell'idea che rimanda continuamente ad *altro*, dove l'altro è il mutare dei rapporti di conoscenza che di volta in volta si instaurano tra soggetto e oggetto. Tale mutamento viene svelato proprio da ciò che resta attraverso lo scritto, non essendo questi altro che il risultato della relazione tra il contenuto del sapere della coscienza e le condizioni a essa interne (i sensi) ed esterne (*Qui e Ora*). La verità determinata che la coscienza leggerà è, dunque, il frutto del rapporto tra i due membri, l'Io e la Cosa, l'esito di una mediazione.

Il credere della coscienza, ciò che essa intendeva dire (*meinen*), perde il carattere di certezza assoluta e diviene un momento iniziale del suo sapere. La parola è la

²⁶⁶ Sul carattere *paradossale* della scrittura dell'Assoluto si rimanda a L. Pisano, cit., in particolare al capitolo IV *Erscheinung dello spirito*, pp. 135-164. L'autrice rimanda a tre lavori che mettono in luce l'intervento della scrittura nel cammino della coscienza : K.S. Feldman, *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel and Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston-Illinois 2006, pp. 48-79 ; D. Cook, *Language in the philosophy of Hegel*, Mouton, The Hague-Paris 1973 ; pp. 44-59 ; A. Warminski, *Readings in Interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 97-191.

condizione materiale che realizza il passaggio dall'immediato al mediato, e assicura al tempo stesso la costante disposizione verso ciò che è *altro*. La scrittura, non ha il solo scopo di convincere la coscienza, ponendola davanti all'evidenza che la sua verità particolare non è immediata, ma anche quello di istituire un orizzonte intersoggettivo che è immanente al testo stesso. In una più complessa visione che abbraccia la storia della filosofia, l'attività della *Sprache* qui descritta, è ciò che consente l'alternarsi di tutti quei sistemi e quelle concezioni filosofiche che ne scandiscono la trama ; al contrario « l'opinione, scorgendo nella diversità unicamente la contraddizione, è incapace di concepire la diversità fra sistemi filosofici come lo sviluppo progressivo della verità ». ²⁶⁷

La risposta scritta permette alla coscienza di tornare sul contenuto immediato del suo sapere, l'*Ora* come notte, per constatare che a mezzogiorno non sarà più vero. Attraverso la sua parola, la coscienza non si trova costretta solo ad ammettere la non assolutezza di una verità particolare, dunque, a confutare il *Mein*, ma anche a riconoscere come vera la negatività del suo sapere — l'*Ora non* è la notte e *non* è il giorno — e del sapere *tout court*. Ecco la verità che la traccia scritta tiene in serbo per la coscienza : a conservarsi non è l'*Ora* particolare, ma l'*Ora* come *negativo* :

« Questo Ora che si conserva, dunque, non è un immediato, ma un mediato, esso, infatti, in quanto Ora che permane e si mantiene, è determinato *mediante* il fatto che altro — il giorno e la notte — non è. Con tutto ciò, l'Ora è rimasto semplice come prima, è *Ora*, e in questa semplicità è indifferente verso il gioco che gli si svolge accanto : come la notte e il giorno non sono l'essere dell'Ora, così neppure l'Ora è giorno e notte. L'Ora non è intaccato da questo suo esser-altro » ²⁶⁸.

La negazione che permane senza intaccare ciò che nega « è ciò che noi chiamiamo un *universale* » ²⁶⁹. La verità della certezza non si riduce all'*Ora* nel suo essere notte o giorno,

²⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 51. GW, 9, p.10.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 173. GW, 9, p. 65.

²⁶⁹ *Ibidem*.

ma si delinea come sapere negativo del particolare : l'Ora è « non-questo »²⁷⁰. Il linguaggio che svela la dimensione universale dell'essere²⁷¹, coincide con l'intero movimento di negazione ; esso dice il particolare ma nella sua universalità, smentendo l'opinione della certezza sensibile di poter dire l'immediato in quanto tale : « quando parliamo (primo cors. nostro) non esprimiamo affatto ciò che crede di esprimere l'opinione di questa certezza sensibile »²⁷². La potenza che Hegel assegna alla *Sprache* non ha lo scopo di negare una verità particolare, ma il carattere particolare della verità, mostrando come a far progredire il sapere della coscienza, sia proprio l'assenza di conoscenze particolari cristallizzate ed elevate a verità assolute : « il linguaggio costituisce una verità superiore. Nel linguaggio, infatti, noi confutiamo immediatamente proprio la nostra opinione »²⁷³. Il vero è l'universale come « divenire di se stesso »²⁷⁴, esso non è il presupposto del nostro sapere ma il risultato, « l'essenza che si compie mediante il proprio sviluppo »²⁷⁵. Grazie al proprio dire, la coscienza prende le distanze dallo statuto assoluto della sua certezza, per comprenderla come momento iniziale da superare in vista di un cammino che la condurrà, una volta compiuto, a riconoscere come vere le diverse mediazioni in cui la realtà si articola : « il linguaggio

²⁷⁰ *Ibidem.*

²⁷¹ Anche l'asino nel nome diviene qualcosa di spirituale cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese (1805-1806)*, trad. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 74-75 : « Asino è un suono, che è qualcosa di affatto altro che l'essere sensibile. Fin tanto che noi vediamo l'asino, ed anche lo tocchiamo e udiamo, siamo la stessa cosa, siamo immediatamente tutt'uno con lui. Ma venendo indietro come nome, esso è un che di spirituale, qualcosa di completamente altro ». Cfr. Hegel, *Gesammelte Werke, Systementwürfe, III*, Band 8, hrsg. von R.P. Horstmann, Meiner, Hamburg, 1976, p. 190. Per i frammenti sulla *Filosofia dello spirito jenese (1803-1804)* cfr. Hegel, *Gesammelte Werke, Systementwürfe, I*, Band 6, hrsg. von K. Düsing e H. Kimmerle, Meiner, Hamburg 1975.

²⁷² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito, op. cit.*, p. 173. GW, 9, p. 65.

²⁷³ *Ibidem.*

²⁷⁴ *Ivi*, p. 69. GW, 9, p. 18.

²⁷⁵ *Ibidem.* GW, 9, p. 19.

esprime solo questo vero, allora ci è del tutto preclusa la possibilità di dire un essere sensibile nel modo in cui lo *opiniamo* »²⁷⁶.

L'oggetto della coscienza non è più il *Questo* particolare ma il *Questo* come negativo, nel suo essere universale ; tuttavia, l'universale non coincide con ciò

« Che doveva essere essenziale per la certezza sensibile ; la stessa certezza, piuttosto, è adesso data nell'opposto dell'oggetto, cioè nel sapere, il quale prima era invece l'inessenziale. La verità della certezza sensibile è adesso nell'oggetto in quanto oggetto *mio*, cioè nella *mia opinione* : l'oggetto è perché *Io* so di esso »²⁷⁷.

Il rovesciamento che la coscienza vive, nel riconoscere come essenziale quel sapere che prima dell'avvento del linguaggio riteneva inessenziale, concerne tanto la sua natura quanto quella dell'oggetto. È in atto la prima manifestazione della dialettica hegeliana : il linguaggio è la prima forma di ritorno all'assoluto mediante l'unione dei due membri, soggetto e oggetto, e la verità che manifesta è l'universalità del proprio esistere particolare. Per la coscienza la cosa esiste in quanto viene *saputa*. Ora, tanto la verità del soggetto quanto quella dell'oggetto risiedono nel sapere della stessa certezza sensibile, nell'*Io*. Questa nuova fase di conoscenza implica la stessa dinamica dialettica della precedente, il trasformarsi del particolare in universale : infatti, se

« *Io, questo, vedo l'albero, e lo affermo come il Qui* ; un *altro Io* vede invece la casa [...] Le due verità hanno la medesima autenticazione, cioè l'immediatezza del vedere e la sicurezza assertiva di ciascuno dei due *Io* intorno al proprio sapere : l'una verità, però, dilegua nell'altra »²⁷⁸.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 175. *GW*, 9, p. 65.

²⁷⁷ *Ibidem.* *GW*, 9, p. 66.

²⁷⁸ *Ivi*, p. 177. *GW*, 9, p. 66.

L'esistenza di altri *Io*, il loro dire e vedere, sottrae alla certezza sensibile il carattere assoluto della propria verità. Il dileguare dell'una nell'altra delle diverse prospettive non conduce tuttavia all'annientamento delle verità particolari, ma alla loro conservazione nel concetto universale di *Io*. Ad essere smentito qui, mediante l'emergere di una dimensione intersoggettiva immanente all'uomo e al mondo, è il primato di un singolo sapere particolare su un altro, in favore di una concezione universale del soggetto che non ne sacrifica la particolarità, ma la ripensa a partire dalla propria appartenenza a una collettività di cui è parte fondante. L'esperienza del singolo non viene annullata in vista dell'affermarsi di un *Io* universale, al contrario, il riconoscimento di tanti *Io* particolari è possibile proprio in quanto il loro esistere è sempre universale, e il loro dire ha senso solo in quanto risulta comprensibile a sé e agli altri. Nella trattazione sull'*Io* si ripropone lo stesso passaggio dal particolare all'universale che ha implicato l'Ora e il Qui. A permanere come vero, dunque, non è l'*Io* singolare ma l'*Io* universale, infatti : come « non riesco a dire cosa intendo per Qui e Ora, allo stesso modo non riesco a dire cosa intendo per Io [...] dicendo *Io, questo Io singolare*, dico in generale *ogni Io* ; ciascun *Io*, infatti, è ciò che io dico : *Io, questo Io singolare* »²⁷⁹.

Quello che la coscienza non può dire dipende dunque dalla natura stessa di ciò che vuole dire, il *Mein*, il singolo *Questo* sensibile. Esso, infatti, esiste solo nell'opinione della certezza sensibile, non nell'universalità del linguaggio ; non appena si tenta di esprimere e descrivere un contenuto particolare, i termini utilizzati rimandano a categorie e concetti di cui si compone la realtà quale unione di essere e pensare. Il *non poter dire* non rinvia a uno scarto tra la dimensione ontologica e quella logica, in cui la seconda sarebbe inadeguata a dire la molteplicità del reale nella sua singolarità, ma rende l'idea del fatto che tutte le cose singole sono *una cosa singola* : « Quando dico : "*una cosa singola*", dico piuttosto *qualcosa di interamente universale*, in quanto ogni cosa è una cosa singola [...] Se poi la si determina più precisamente come *questo pezzo di carta*,

²⁷⁹ *Ibidem.*

allora *tutto* ciò che è carta è *un questo* pezzo di carta »²⁸⁰. Ciò che Hegel denomina la « natura divina » del linguaggio risiede da un lato nella capacità di mostrare alla coscienza, in modo incontrovertibile, l'impossibilità di dire ciò che opina come particolare, dall'altro di schiudere la natura universale della realtà e del linguaggio, alla luce della loro unione, e, dunque, di porre come vero l'universale come riflesso di tale sintesi : « L'animale non può dire : Io — ma soltanto l'uomo, perché l'uomo è il pensiero »²⁸¹. In questo senso ciò che è inesprimibile è falso, e a non poter essere detta è la scissione assoluta in quanto non esistente, poiché tutto ciò che esiste è manifestazione della ragione come unione dei contrari.

Mediante il procedimento confutatorio Aristotele e Hegel svelano la dimensione fondativa del linguaggio. Solo attraverso il proprio dire l'uomo smentisce e supera la condizione immediata del suo essere e del suo sapere, il quale, se nella dimostrazione aristotelica consiste nel pensare la non contraddittorietà dell'essere, in Hegel conduce l'individuo ad assumere la contraddittorietà delle cose, e a pensare l'essere sempre come sé e altro da sé. Alla luce di una considerazione critica della storia della filosofia, intesa hegelianamente come sviluppo spirituale del pensiero, non si può ignorare la contiguità delle due posizioni, l'una pone l'identità dell'essere, l'altra la sua non-identità con sé. Speculativamente la confutazione di Hegel comprende al proprio interno i risultati di quella aristotelica, mantenendo come *fil rouge* della trattazione la potenza del linguaggio, il vero protagonista delle due celebri argomentazioni. Non è, infatti, questo il luogo per un approfondimento del passaggio dalla logica aristotelica a quella hegeliana, né per una dettagliata analisi delle diverse implicazioni a cui conducono le due trattazioni ; ciò che emerge dal breve confronto appena svolto, e che ci preme con forza sottolineare, è il valore speculativo accordato al linguaggio quale condizione preliminare di ogni sapere, come ciò che prima di ogni esperienza dà avvio a qualsiasi processo conoscitivo.

²⁸⁰ *Ivi*, p. 185. *GW*, 9, p. 70.

²⁸¹ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica, op. cit.*, p. 156. *GW*, XX, pp. 30-32.

Ad affiorare in modo efficace è la co-appartenenza tra la dimensione umana e quella linguistica, e la conseguente impossibilità di pensare l'una senza l'altra ; la prima condizione necessaria a svelare l'intero procedimento logico è che l'avversario del principio e la certezza sensibile parlino : non si dà alcun ragionamento filosofico senza che qualcuno dica qualcosa. Aristotele, infatti, dimostra l'impossibilità che una stessa cosa al tempo stesso sia e non sia, ma solo sul piano logico proprio perché l'essere in sé non parla. Con Hegel il discorso si trasforma radicalmente. Alla luce della concezione aristotelica e contrariamente alla logica tradizionale da lui fondata, egli ha potuto affermare che ogni cosa è *anche* il proprio altro, rendendo conoscibile l'essere come contraddizione di sé. Partendo dall'organicità della vita²⁸² e dalla diversità che la attraversa senza disgregarla, Hegel riscontra nella cosa stessa (*die Sache selbst*) la capacità di negarsi per entrare in rapporto con un *altro* essere, dunque, di essere ciò che è, mediante ciò che non è : « Se noi chiamiamo un certo determinato essere A, e l'altro B, in sulle prime è B, che è determinato come l'altro. Ma anche A è a sua volta l'altro di B. Tutti e due sono in pari maniera altri »²⁸³. È dunque proprio la contraddizione, che il linguaggio rende irrefutabile, la chiave di volta del sistema hegeliano.

§ 2 Contraddizione e astuzia della ragione

In relazione al tema del rapporto tra *Verstand* e *Vernunft* la prospettiva hegeliana impone di pensare il *Logische* non più nella sola modalità conoscitiva dell'intelletto, ma nella sua interezza, nella sua unione con ciò che è altro da sé, precisamente a partire dalla propria non-identità con sé. La certezza sensibile si rivela essere il primo dei momenti in cui l'attività della ragione emerge come negazione dell'immediato, assegnando al passaggio dall'intelletto alla ragione quella complessità degna

²⁸² Si rimanda all'esempio già citato, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 51. GW, 9, p. 10. : « la gemma scompare quando sboccia il fiore, e si potrebbe dire che ne viene confutata ; allo stesso modo, quando sorge il frutto, il fiore viene per così dire, denunciato come una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità »

²⁸³ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, I, op. cit., p. 113. WdL I, p. 67.

dell'edificio dialettico hegeliano. Infatti, l'analisi della figura inaugurale dell'iter fenomenologico mostra come tale passaggio non avviene una volta per tutte, e non sia riscontrabile in un luogo specifico dell'opera hegeliana, ma indichi piuttosto un andamento che appartiene a tutti i momenti del sistema, ogni volta che la coscienza nega la propria posizione per progredire nel suo cammino. Contraddizione, *Aufhebung*, negazione, in quanto termini chiave in cui si esibisce l'opera della ragione, vanno dunque chiariti in funzione della loro appartenenza a essa.

La contraddizione non mina l'identità dell'essere, al contrario, la arricchisce rendendola pensabile e dicibile alla luce della sua diversità e relazione con l'altro. L'alterità non costituisce una frattura interna alla cosa, ma una condizione immanente alla sua natura ; la contraddizione diviene il termine con cui la ragione si manifesta in questa continuità tra identità e differenza. In questo senso il linguaggio è negazione e « il negativo è la relazione attraverso se stesso di ognuno con l'altro »²⁸⁴ ; esso, infatti, negando, non annulla ciò che nega, ma ne trasforma l'identità in funzione del suo costante rapporto con l'altro²⁸⁵, consentendo l'uscita dalla condizione di finitezza e fissità che la visione identitaria dell'intelletto impone. La negazione corrisponde, dunque, all'impossibilità di restare *ad infinitum* nell'immutabilità del proprio essere, e non all'annullamento di *ciò che l'essere è* ; al contrario, *ciò che è* risiede nella potenza dell'essere di divenire continuamente il proprio altro : « Nell'essere determinato la determinatezza coincide con l'essere e tale determinatezza, posta insieme come negazione, è *limite (Grenze), limitazione (Schranke)*. Perciò l'alterità non è qualcosa di indifferente al di fuori dell'essere determinato ma un suo proprio momento »²⁸⁶.

È necessario, a questo riguardo, gettar luce sui termini che, da una parte, scandiscono il lessico hegeliano sulla *Sprache*, dall'altra, vengono attribuiti, in seconda battuta, al

²⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse (1805-1806)*, op. cit., p. 77. GW, 8, p. 192.

²⁸⁵ Sul ruolo del negativo che genera alterità cfr. G. Dalmaso, *Chi dice io. Razionalità e nichilismo*. Jaca Book, Milano 2006, pp. 15-25.

²⁸⁶ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, op. cit., p. 273. GW, XX, pp. 108-109.

discorso di Hegel *sul* linguaggio, in particolare al suo carattere negativo. In base alla definizione di *negativo*, è dunque chiaro come in Hegel negare non corrisponde ad annullare ma a trasformare nel senso di *divenire altro* ; questo movimento interno all'essere coincide con l'apertura alla dimensione intersoggettiva che il linguaggio esige e garantisce. Già a partire dagli scritti jenesi, la *Sprache* ha una funzione decisiva, quella di verbalizzare l'oggetto del sapere, ovvero « *l'immagine, l'essere in quanto mio, in quanto tolto* »²⁸⁷, conservato nella notte *inconscia* dello spirito che l'uomo è. Attraverso il nome « l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente*. Questa è la prima forza *creativa* che lo spirito esercita »²⁸⁸. Nominare significa rendere manifesta quell'immagine interna che costituisce l'oggetto della coscienza prima dell'avvento del linguaggio. Attraverso il nome, l'immagine che soggiorna internamente al soggetto e indistintamente da esso, si articola esternamente assumendo un'esistenza determinata e oggettiva : « Adamo²⁸⁹ diede un nome a tutte le cose, questo è il diritto di sovranità sull'intera natura, la prima appropriazione di essa, ovvero la sua creazione da parte dello spirito ; λόγος : ragione, *essenza* della cosa e discorso, *cosa* e *parola*, categoria »²⁹⁰. L'atto linguistico non solo consente all'uomo di distinguersi in quanto tale, congedandosi dalla dimensione meramente naturale, ma è il *primo* movimento di creazione e di emancipazione dello spirito dalla natura²⁹¹. A partire da questo atto di

²⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi (1805-1806)*, op. cit., p. 70. GW, 8, p. 186.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 74, GW, 8, p. 190. Il testo hegeliano sembra dunque divergere da quanto ha interpretato C. Windgätter, *Medienwechsel : vom Nutzen und Nachteil der Sprache für die Schrift*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2006, p. 118 : « morire è il primo lavoro dello spirito. Solo chi si contraddice, può trasformare la certezza in sapere ».

²⁸⁹ Il riferimento alla figura adamitica, concernente la potenza del linguaggio ricorre anche nella *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, op. cit., p. 9, GW, IV, p. 9 : « come Adamo esprime il proprio dominio sugli animali dando loro un nome, esprimere il proprio dominio su una filosofia con l'invenzione di un nome ».

²⁹⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi (1805-1806)*, op.cit., p. 74. GW, 8, p. 190.

²⁹¹ Il passaggio da un momento all'altro scaturisce dal rifiuto dell'individuo verso la propria situazione naturale e particolare ; in questo senso Bourgeois sottolinea il carattere fondamentale del negativo come *decisione*, B. Bourgeois, *Études hégéliennes. Raison et décision*, PUF, Paris 1992.

esteriorizzazione del contenuto, è possibile un ritorno all'essere mediante l'instaurarsi di un dialogo con la coscienza naturale, che in Hegel prende le sembianze di una certezza immediata il cui sapere/dire consiste in una semplice affermazione : *Questo è*.

Ciò che ha permesso tale ritorno, attraverso il duplice movimento di negare l'indeterminatezza dell'oggetto come immagine interna inconscia, e di esprimerla rendendola manifesta come *questa cosa*, è la conservazione dell'oggetto e la sua trasformazione da immediato a mediato. L'*Aufhebung* è l'unione indissolubile di questi momenti : togliere, conservare ed elevare ; questi, all'interno del discorso hegeliano non costituiscono dei termini tra loro separati, pertanto, non possono essere colti e interpretati indipendentemente dall'unione che formano :

« Il conservare stesso racchiude già in sé il negativo, che qualcosa è elevato dalla sua immediatezza e quindi da un'esistenza aperta agli influssi estranei, affin di ritenerlo. — Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato »²⁹².

L'essere, una volta detto, perde la sua immediatezza ma non muore. Il legame tra il linguaggio e la morte²⁹³ è stato spesso attribuito alla potenza negativa del linguaggio che svela la natura contraddittoria dell'uomo, del divenire e delle cose ; tuttavia, a essere indissolubile è il rapporto di negazione, contraddizione e trasformazione proprio

²⁹² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, I, p. 100. *WdL III*, p. 94.

²⁹³ G. Agamben nel suo importante lavoro *Il linguaggio e la morte : un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008, secondo un'interpretazione ormai nota, associa l'essere parlante all'essere mortale ; su questo tema si veda anche W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den jener Schriften Hegels*, in « Hegel Studien », 16, 1977, pp. 42-80 ; P. Meier, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache*, Peter Lang Verlag, Bern 1999, p. 71 : « L'essere umano è innanzitutto questo fare : è morte che vive una vita umana ».

in quanto vitale²⁹⁴ : « Quel che è contraddittorio nel regno della morte non lo è nel regno della vita »²⁹⁵, affermava il giovane Hegel a Francoforte, nell'intento di esprimere il *Logos* divino come Ragione, in cui « Il singolo, il limitato come contrapposto, come morto, è insieme un ramo dell'infinito albero della vita »²⁹⁶.

Che il linguaggio non possa essere associato *sic et simpliciter* con la morte, emerge anche dal centrale ruolo che occupa nel VI capitolo della *Fenomenologia*²⁹⁷, dove, pur rappresentando il compimento dell'alienazione dell'individuo, esso « è una *forma positiva di alienazione* »²⁹⁸ che conduce il sé alla disperazione e all'abiezione, ma non all'annullamento. Anche nel contesto della critica alla *Bidung* moderna, segnata da una lacerante condizione umana e culturale, dunque, dove sembra emergere il nesso tra linguaggio e morte, il primo è sempre volto a garantire il superamento della seconda :

« *Morte e linguaggio* vengono qui equiparati in quanto *forme di alienazione del Sé*, ma mentre la prima è un'alienazione soltanto naturale che conduce all'annientamento dell'individuo, la seconda permette invece ad esso di conservarsi, realizzando inoltre l'obiettivo di veder riconosciuto l'universale come tale »²⁹⁹.

²⁹⁴ Come afferma a ragione Marmasse nel suo recente lavoro dedicato al negativo nell'opera hegeliana, l'originalità del pensiero hegeliano consiste proprio nell'associare intimamente, nell'idea di negazione, limite e progresso. La cosa che è, dunque, in Hegel, non si riduce a ciò che essa è in questo momento, ma è sempre in tensione verso la completezza : G. Marmasse, *Le négatif au travail. Hegel et la raison en devenir*, Hermann, Paris 2018, p. 17 : « En définitive, l'originalité de Hegel consiste en ce que, pour lui, la contradiction n'est aucunement *mortelle* ».

²⁹⁵ G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili, op. cit.*, T. 58, p. 580. GW, I, p. 308.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 578. GW, I, p. 306.

²⁹⁷ Sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito* Cfr. Li Vigni *cit.*, pp. 117- 146.

²⁹⁸ F. Li Vigni, *cit.*, p. 122.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 123.

Lungi dall'identificarsi con la morte, il linguaggio afferma con forza il suo legame con la vita, anche come contraddizione, poiché « Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie »³⁰⁰, è questo che concede loro verità e oggettività. In questo senso la *Sprache* è *Negativität* in quanto « principio di ogni muoversi, muoversi che non consiste se non in un esplicitarsi e mostrarsi della contraddizione »³⁰¹. Quando l'essere non scorge in sé tale principio e non giunge a cogliere l'unità della vita come identità e contraddizione « allora esso non è l'unità vivente stessa [...] ma soccombe nella contraddizione »³⁰²; ecco il *mortum* che appartiene al pensare dell'intelletto, ma non alla realtà come attività della ragione. La scissione dei termini mediante i quali la forza creativa del linguaggio si esprime, consisterebbe, dunque, dapprima, in un errore di traduzione dello stesso *Aufheben*, e in secondo luogo comporterebbe l'assunzione del punto di vista dell'intelletto, che, pur essendo un momento necessario, va superato in vista di una verità più complessa. Nell'enunciare il nesso tra linguaggio e morte, Hegel, infatti, non riduce l'attività negativa della *Sprache* ad annullamento dell'essere³⁰³ *tout court*, ma solo della sua immediata determinatezza : « Il linguaggio è la morte del mondo sensibile *nel suo essere determinato immediato* [cors. nostro], il suo essere superato

³⁰⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, II, p. 490, *WdL* I, p. 286. È in questa celebre pagina che Hegel critica in maniera esplicita il principio aristotelico di non contraddizione, sostenendo che non c'è alcuna precedenza ontologica tra identità e contraddizione, al contrario, se « si dovessero tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prendere la contraddizione come la più profonda e la più essenziale ».

³⁰¹ *Ivi*, p. 491. *WdL* I, p. 286.

³⁰² *Ivi*, p. 492. *WdL* I, p. 287.

³⁰³ La negatività ha piuttosto una funzione critica anche nel limitare cfr. G. Marmasse, *cit.*, p. 11 : « dans la mesure où elle désigne non pas seulement ce qui définit le moment considéré mais aussi ce qu'il n'est pas et qui lui manque ».

in un essere determinato »³⁰⁴ ; altrimenti il linguaggio non sarebbe la « prima forza creativa che lo spirito esercita »³⁰⁵, ma l'ultima.

Lo stesso agire, come mette bene in luce Kojève, è distruzione nel senso di trasformazione : « pour satisfaire la faim, par exemple, il faut détruire ou, en tout cas, transformer la nourriture »³⁰⁶. L'esempio del cibo che viene trasformato per poter essere mangiato e soddisfare un desiderio, è molto convincente in quanto fa emergere il carattere negativo del rapportarsi a un dato oggetto, il quale non viene semplicemente distrutto ma trasformato in qualcos'altro, in una realtà soggettiva che assimila e interiorizza la realtà dell'oggetto a essa esterna³⁰⁷. Ecco in che senso « toute "négativité-négatrice" par rapport au donné est nécessairement active », e non mortale.

La morte è solo un termine del discorso dello spirito, il quale non coincide con il negativo stesso ma con il momento che la negazione supera ; in quanto tale essa non costituisce lo scopo ultimo né dell'essere né del linguaggio. Alienazione³⁰⁸, contraddizione, negazione non significano morte, annullamento e distruzione, pertanto, non possono essere colti e utilizzati indifferentemente all'interno del discorso hegeliano sul linguaggio. Alla natura della *Sprache* non appartiene tanto la seconda triade, che descrive piuttosto l'assenza di movimento, di trasformazione e di vita, quanto la prima, in cui le determinazioni affermate implicano un divenire altro, un costante mutamento dell'essere e del sapere :

³⁰⁴ G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, trad. it. di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 255. Cfr. G.W.F. Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, in *Werke*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, p. 52.

³⁰⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse (1805-1806)*, *op.cit.*, p. 74. GW, 8, p. 190.

³⁰⁶ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947, p. 11.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 12.

³⁰⁸ Il tema del linguaggio come *alienazione* sarà oggetto dei capitoli successivi dedicati all'analisi della *Bildung* moderna.

« Il sapere, infatti, non conosce soltanto sé, ma anche il negativo di se stesso, cioè il proprio limite. E sapere il proprio limite significa sapersi sacrificare. Ora, questo sacrificio è l'esteriorizzazione in cui lo Spirito presenta il proprio divenire Spirito nella forma dell'*avvenimento libero e accidentale* »³⁰⁹.

Non si tratta del sacrificio in senso cattolico, come rinuncia a sé in vista di un principio superiore, ma di accogliere in sé il libero movimento dello spirito come divenire del proprio essere³¹⁰. Sapersi come altro, significa comprendersi come parte di quel tutto che è la Ragione e che mediante il termine *Aufhebung* si rivela all'individuo come *emancipazione da* e non *annullamento di* : questa seconda accezione crea il vuoto, mentre la prima genera trasformazione. Superare allora non è morire ma riconoscere la necessità di ciò che si supera.

Nella *Fenomenologia dello spirito* la morte è un momento universale solo come risultato di una guerra, in quanto realizzazione del bene comunitario di un popolo³¹¹ :

« Se la morte è stata questo risultato ciò è dovuto in parte al fatto che essa è la negatività *naturale*, è quel movimento del singolo come *essente* in cui la coscienza non ritorna entro sé e non diviene autocoscienza ; per esprimerci ancora meglio, possiamo dire che, mentre in generale il movimento dell'*essente* consiste nella rimozione dell'essente stesso e nel suo approdo all'*essere-per-sé*, la morte è invece il lato dello sdoppiamento in cui viene raggiunto un essere-per-sé che è un altro rispetto all'essente che aveva iniziato il movimento »³¹².

Com'è noto, è la famiglia che attraverso il rito della sepoltura fa della morte un atto spirituale, mentre la morte come tale è un fenomeno naturale che Hegel, mettendone in

³⁰⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 1061. GW, 9, p. 433.

³¹⁰ J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998, p. 60 : « Sé non è che questo : negarsi come in sé ».

³¹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 607. GW, 9, p. 244.

³¹² *Ibidem*. GW, 9, p. 244.

luce la ritualità come attività umana, sottrae alla natura. È solo l'agire del vivente ad assegnare un senso alla morte, e solo in quel senso, essa può configurarsi come un momento dello spirito :

« Il morto, infatti, avendo liberato il proprio *essere* dall'*attività*, cioè dall'Uno negativo, è la vuota singolarità, è solo un passivo *essere per altro*, lasciato in preda alla superiore potenza di ogni infima e irrazionale individualità vivente e della natura negativa di forze materiali astratte »³¹³.

L'individuo che muore non è lo stesso che nasce poiché morendo cessa di essere dotato di ragione e di linguaggio, per questo l'unico ritorno che gli è concesso è quello allo stadio di Io singolare, un puro io come puro questo, che caratterizzava la coscienza prima del suo parlare.

Nella *Filosofia della natura* la morte è un « *germe* innato »³¹⁴ che rende l'animale inadeguato, tuttavia, tale inadeguatezza può essere superata riconducendo all'universalità la sua singolarità : « Il superamento di questa inadeguatezza è a sua volta il compiersi di questo destino »³¹⁵. Abbiamo visto come il primo movimento, specificamente umano, che consente di elevare il singolare al particolare è il linguaggio, il quale, non appartiene più al morto, poiché esso è ciò che rende vivo l'essere. All'individuo la morte è certamente innata, ma come « dissoluzione per cui la serie dei processi diventa un processo vuoto che *non ritorna in se stesso* [cors. nostro] »³¹⁶. Se il linguaggio, mediante la parola, è l'inizio per la coscienza del suo cammino conoscitivo, la morte ne è la fine, un punto di non ritorno, un ricongiungimento con la dimensione naturale dell'essere, con la pura fenomenicità.

³¹³ *Ibidem.*

³¹⁴ G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, *op. cit.*, p. 538. GW, XX, p. 384.

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

Il linguaggio non fa morire il particolare, ma mostra, mediante la confutazione per parola della certezza sensibile, che il particolare in sé non esiste, infatti :

« Tutti i qualcosa sono questi, come sono anche altri. Quando si dice : Questo, si crede di esprimere qualcosa di perfettamente determinato ; si dimentica che il linguaggio, come opera dell'intelletto, enuncia soltanto l'universale, eccetto che nel nome di un oggetto singolo. Ma il nome individuale è privo di senso »³¹⁷

Il linguaggio non dice solo l'universale ma svela che universale è tutto ciò che esiste, come unione di particolare e universale, razionale e reale, finito e infinito. Ciò che non può essere detto, non esiste. La negazione è questo svelamento, il quale è al tempo stesso trasformazione del punto di vista immediato della coscienza. Torniamo, dunque, hegelianamente, al punto di partenza, all'identità di pensiero e linguaggio :

« Il pensiero è se stesso e il suo altro [...] In quanto il linguaggio è opera del pensiero non vi si può dire nulla che non sia universale. Quello che soltanto opino (*meine*) è mio (*mein*), appartiene a me in quanto sono quest'individuo particolare ; ma se il linguaggio esprime soltanto ciò che è universale non posso dire ciò che soltanto opino (*meine*) »³¹⁸.

L'impossibilità di dire il *mein* è riconducibile alla natura dell'essere e del pensiero, e alla loro unione, la quale si manifesta attraverso il linguaggio come divenire dello spirito : « Così pure quando dico : "Io", intendo (*meine*) me (*Mich*) come questo che esclude ogni altro ; ma quello che dico, ossia *Io*, lo è pure ciascuno, un *Io*, che esclude tutti gli altri da sé »³¹⁹. Nella *Prefazione* alla seconda edizione alla *Logica*, scritta a Berlino poco prima della sua morte, Hegel precisa questo concetto inaugurale del suo sistema della scienza : il nostro pensare individuale è sempre universale, in quanto è sempre nel

³¹⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, I, p. 113. *WdL I*, p. 67.

³¹⁸ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica, op. cit.*, p. 156. *GW*, XX, pp. 30-32.

³¹⁹ *Ivi*, pp. 156-157. *GW*, XX, pp. 31-32.

linguaggio, ecco che la *Sprache* fa la sua prima apparizione quando la coscienza assume la prima negazione di sé.

L'importanza di questo passaggio inaugurale del sistema filosofico hegeliano assegna un taglio decisivo alla questione del nesso intelletto e ragione. Il rapporto tra *Verstand* e *Vernunft* non può essere circoscritto a un momento dialettico particolare né del *Weg* della coscienza, né dello svolgimento logico del sistema, data la natura universale della ragione e il suo essere immanente a ogni attività dell'intelletto. Il passaggio dall'una all'altra dimensione non si realizza, dunque, in un momento specifico del divenire dello spirito, ma ne attraversa l'intero movimento : esso è il motore che permane in ogni momento dell'assoluto. Per tale ragione, pur non potendo considerare la certezza sensibile come *il* luogo in cui si manifesta il passaggio dal *Verstand* alla *Vernunft*, è certamente in questa figura che si compie il primo atto di emancipazione da un sapere primordiale, spoglio di quella complessità specifica dell'umano, verso un conoscere mediato e articolato che innesca l'intero processo filosofico. Quando la certezza sensibile parla, e il pensiero, mediante la scrittura, si imprime sulla materia, avviene qualcosa di decisivo e irreversibile che segnerà l'intera esperienza della coscienza : è il cominciamento della filosofia e della sua storia.

§3 Il linguaggio come cominciamento

L'inizio dello sviluppo critico della coscienza è nella parola : prima del linguaggio non vi è pensiero, ma il linguaggio esiste solo come espressione del pensiero. Se uno dei momenti cardine in cui si manifesta il passaggio dall'intelletto alla ragione, anche se in forma ancora embrionale, è riscontrabile in questo inizio, il nostro interrogativo sulla natura di tale passaggio ci conduce alla questione fondamentale sul *cominciamento* logico. Alla luce della nostra lettura della certezza sensibile, infatti, il tema del linguaggio in Hegel acquisisce una posizione cruciale non solo all'interno della *Fenomenologia dello spirito*, ma della filosofia *tout court*. In ragione di ciò, l'incipit del cammino fenomenologico è strettamente legato alla domanda preliminare della *Logica*

hegeliana : « Con che si deve incominciare la scienza ? »³²⁰. Ai fini di una ricerca sulla *Sprache*, quale momento decisivo dello sviluppo del *logos*, non possiamo sottrarre le considerazioni a cui siamo giunti a una considerazione conclusiva che tenga conto del rapporto tra *Anfang*, quale inizio soggettivo, e *Prinzip*,³²¹ il fondamento in senso oggettivo : ovvero, tra ciò che è « il Prius per il pensiero » e ciò che è « il Primo nell'andamento del pensiero »³²².

Nelle pagine iniziali della *Logica* dedicate al *Grund* Hegel assume nuovamente come punto di avvio della riflessione, il binomio immediato/mediato, per stabilire come né l'uno né l'altro possono costituire il cominciamento della filosofia³²³, precisando più avanti come « non v'ha nulla, nulla né in cielo né nella natura né nello spirito né dovunque si voglia, che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione »³²⁴. In secondo luogo, il fondamento non può ridursi a *principio*, in quanto verrebbe a costituire un contenuto determinato e oggettivo, al contrario, esso deve essere « una maniera accidentale di avviar la trattazione »³²⁵ ; in terzo luogo, « il principio ha da essere anche cominciamento »³²⁶, dunque, l'interrogativo sul cominciamento logico non esclude quello sull'inizio fenomenologico. Hegel, pertanto, afferma che la logica ha come « presupposto la scienza dello spirito che appare »³²⁷, la cui prima figura è la

³²⁰ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, I, pp. 51. *WdL* I, p. 74.

³²¹ Sull'analisi del tema del fondamento in tutta l'opera hegeliana si rimanda a due recenti lavori : M. Donà, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008 e L. Manfreda, *Il circolo e lo specchio. Sul fondamento in Hegel*, Il Melangolo, Genova, 2012.

³²² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, I, p. 52. *WdL* I, pp. 53-54.

³²³ *Ivi*, p. 51, *WdL* I, p. 53 : « Il cominciamento della filosofia è di necessità o un immediato oppure un mediato, ed è facile mostrare che non può essere né l'uno né l'altro ».

³²⁴ *Ivi*, p. 52, *WdL* I, pp. 53-54.

³²⁵ *Ivi*, p. 51, *WdL* I, p. 53.

³²⁶ *Ivi*, p. 52. *WdL* I, pp. 53-54.

³²⁷ *Ivi*, p. 53. *WdL* I, pp. 54.

certezza sensibile, « il vero e proprio sapere immediato »³²⁸. Tuttavia, in un sistema filosofico si dà inizio solo in base al risultato, dunque, l'andare avanti è piuttosto un « tornare addietro al fondamento »³²⁹ ; in questo senso, tutto ciò che viene detto sul cominciamento logico è una « semplice esposizione »³³⁰, tutte le riflessioni a esso inerenti devono essere considerate solo alla luce dell'intero discorso della scienza « cosicché, propriamente, occorrerebbe raccomandare pazienza finché non si sia giunti ad essa »³³¹. La certezza sensibile ha, dunque, come scopo del suo cammino il ritorno al *Grund*, al sapere assoluto : « Quest'Ultimo, il fondamento, è poi allora anche quello da cui sorge il Primo, quel Primo che dapprincipio si affacciava come immediato »³³².

Il Primo, l'immediatezza della coscienza, ha origine dal *Grund*, il fondamento logico della scienza che è presente già all'inizio del discorso filosofico e che si conserverà in ogni passaggio fino a manifestarsi come risultato³³³. Il fondamento ha, dunque, in sé il cominciamento fenomenologico del sapere, ovvero, il linguaggio come suo inizio effettivo. Infatti, rievocando la formula logica del divenire³³⁴ possiamo affermare che la verità, in questo caso, del *Grund*, non sta né nel mediato né nell'immediato ma nel passare dell'uno nell'altro e viceversa, e ciò che sul piano fenomenologico svela alla coscienza questo continuo passare in altro, smentendo l'immediatezza del suo *Mein* è la parola. La *Sprache* non solo consente tale passaggio, ma lo rende manifesto e inconfutabile all'opinione della coscienza.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ *Ivi*, p. 56. *WdL* I, p. 57.

³³⁰ *Ivi*, p. 55. *WdL* I, pp. 54

³³¹ *Ivi*, p. 56. *WdL* I, p. 57.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ivi*, p. 57 : *WdL* I, pp. 57-58 : « il cominciamento della filosofia è la base che è presente e si conserva in tutti gli sviluppi successivi, quel che rimane assolutamente immanente alle sue ulteriori determinazioni ».

³³⁴ *Ivi*, p. 71, *WdL* I, p. 72 : « Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, — non passa, — ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere ».

Il sapere del soggetto sull'oggetto si scandisce secondo un *prima* e un *poi*. Il κρόνος torna in questo passaggio fondamentale a segnare l'orizzonte entro il quale l'alternarsi del giorno e della notte rende evidente alla coscienza la falsità della sua certezza ; tuttavia, è in riferimento al linguaggio che l'elemento temporale scandisce la confutazione hegeliana. Infatti, se è vero che in Hegel il *Grund* logico fonda ogni altro cominciamento, è altrettanto vero che non vi è alcun primato del piano logico rispetto a quello ontologico : il *Logische* permea l'intera realtà e rende il soggetto umano. Ciò che è bene mettere in evidenza, e che a nostro avviso rende enigmatica la questione del cominciamento filosofico, è che al di fuori del linguaggio è impossibile scorgere *das Logische* che è all'uomo così naturale proprio perché parla : il linguaggio è l'elemento logico che non può non accadere. In altri termini, se il cominciamento deve essere assoluto, non può essere dimostrato, ma non può che mostrarsi, e il linguaggio è il suo primo apparire, quel fenomeno che segna l'inizio della filosofia.

Nella *Scienza della logica* il rapporto tra *Anfang* e *Grund* viene trattato alla luce della natura del discorso logico e segna un paradosso : da un lato, la logica pretende un inizio assoluto, privo di presupposto, dall'altro se il *Begriff der Wissenschaft* non necessita di essere giustificato, è perché quella giustificazione « l'ha ricevuta appunto dalla *Fenomenologia* »³³⁵. Non è questa la sede per approfondire tale nodo aporetico³³⁶, ciò che è bene mettere in luce è la coincidenza tra il piano linguistico e quello logico, tra l'inizio del discorso e l'inizio della *Wissenschaft*.

M. Biscuso, nella sua ampia opera dedicata al problema dell'inizio della filosofia in Hegel³³⁷, tratta la questione dell'*Anfang* indagandola da un punto di vista storico al fine di far emergere come per Hegel, anche quando la questione assume connotati storici, non si tratta di « stabilire chi per primo abbia filosofato », ma di comprendere « come il

³³⁵ *Ivi*, p. 30. *WdL* I, p. 32.

³³⁶ Su questo punto si veda L. Manfreda, *cit.*, pp. 105-164.

³³⁷ M. Biscuso, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini e associati, Milano 1997.

pensiero sensibile e rappresentativo abbia potuto fare origine al pensiero concettuale »³³⁸. L'inizio della storia della filosofia è sempre legato al rapporto tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e le manifestazioni dello spirito, in questo senso, lo sviluppo storico coincide con quello dell'idea stessa. Biscuso assume, dunque, come nucleo della ricerca le *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* per poi mostrare come l'indagine si dispiega negli altri ambiti del sapere, in particolare fenomenologico e logico.

Feuerbach è stato l'unico interprete di Hegel ad aver accostato nella sua critica i due luoghi dell'opera hegeliana, la certezza sensibile e il cominciamento logico, mettendone in luce il rapporto aporetico. In accordo con quanto abbiamo affermato sul ruolo fondativo del linguaggio Feuerbach afferma essere un *fatto* « che io non comincio a pensare solo quando metto i miei pensieri sulla carta »³³⁹ ; tuttavia, imputando ad Hegel lo stesso rimprovero che riguarda anche Descartes e Spinoza, ovvero « di aver compiuto una rottura, senza alcuna mediazione, con l'intuizione sensibile »³⁴⁰, sembra non aver considerato la *Sprache* nella funzione anfibia che riveste nel pensiero hegeliano, e con essa l'importanza che il *Verstand* ricopre non solo all'interno di quel pensiero, ma rispetto alla tradizione metafisica precedente. Secondo Feuerbach Hegel non avrebbe dato ragione dell'inizio fenomenologico, in quanto, nella certezza sensibile a essere confutato non è « il "qui", quale è oggetto della coscienza sensibile, a differenza del pensiero puro, ma soltanto il "qui" e "l'ora" della logica. [...] La fenomenologia non è altro che la logica fenomenologica »³⁴¹. Feuerbach non contesta la presenza di una rottura tra immediato e mediato, ma che della sua realizzazione Hegel non abbia mostrato il procedimento, dunque, la modalità con cui viene compresa dalla coscienza. Tra l'inizio logico e quello fenomenologico non emergerebbe dunque alcuna differenza, poiché la *Fenomenologia*

³³⁸ *Ivi*, p. 30.

³³⁹ L. Feuerbach, *cit.*, p. 10.

³⁴⁰ *Ivi*, p. 27.

³⁴¹ *Ivi*, p. 30.

« Non comincia [...] con ciò che è altro rispetto al pensiero, ma col pensiero dell'esser altro del pensiero, dove già il pensiero, com'è naturale, è certo in precedenza della vittoria sopra il suo avversario : onde il tratto umoristico con cui il pensiero si prende gioco della coscienza sensibile »³⁴².

La mediazione, cui la confutazione della certezza sensibile conduce, si imporrebbe alla coscienza *ex abrupto*, senza che vi sia per essa una convincente dimostrazione, e l'unico a beneficiare del risultato di quel processo sarebbe il filosofo, già certo della sua conoscenza, mentre alla coscienza il passaggio dal suo sapere immediato a uno mediato resterebbe oscuro. In questo senso Feuerbach ravvisa in Hegel l'assenza di una filosofia *genetico-critica*³⁴³ in quanto egli non è « risalito alle fonti, cioè al bisogno da cui queste rappresentazioni sono sorte [...] trascurando ciò che era veramente originario »³⁴⁴. La prima figura della *Fenomenologia* non descrive, dunque, il primo passo che la coscienza compie, ma un inizio ingiustificato già pregno di pensiero, del *Logische*, che dovrebbe al contrario costituire il punto d'arrivo della trattazione.

Nonostante la profondità degli interrogativi sollevati da Feuerbach, crediamo che essi debbano essere circoscritti non tanto alla riuscita della confutazione della certezza sensibile, quanto al cominciamento stesso. In altri termini, a dover essere messo in discussione è meno il passaggio dall'intuizione alla mediazione, che la questione specifica del cominciamento logico, di cui lo stesso Hegel non manca di marcare l'aporeticità. La rottura di cui parla Feuerbach riguarda il nesso tra separazione e continuità, che il linguaggio, tuttavia, rappresenta e mantiene, anche nelle successive figure. A nostro avviso, infatti, è la stessa *Sprache* a creare una frattura con ciò che è immediato, dando ragione di tale superamento nel movimento di mediazione che essa

³⁴² *Ivi*, p. 31.

³⁴³ *Ivi*, p. 37 « la filosofia ha in Hegel un significato critico, ma non un significato genetico-critico ».

³⁴⁴ *Ivi*, p. 38.

esibisce. Quell'originario di cui parla Feuerbach, e che Hegel avrebbe trascurato, nella *Fenomenologia* è già divenuto intelletto ; l'intuizione non viene perciò aggirata, né la coscienza ingannata, proprio perché nel *Verstand* è divenuta qualcos'altro. Ciò che è veramente originario nelle pagine aurorali del sistema della scienza è il linguaggio, supremo istinto logico³⁴⁵ dell'uomo, origine e scopo del suo agire. Nel linguaggio vi è tanto il primordiale bisogno umano di comunicare, di entrare in relazione con l'altro, quanto il soddisfacimento di tale bisogno, quel *Logische* che ne articola il senso in un sistema universale. È nella *Sprache*, che ha in sé l'elemento della separazione e della negazione, e al tempo stesso quello dell'unione e dell'affermazione, che agisce e si svela *l'astuzia della ragione*³⁴⁶.

³⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, §459, p. 322, *GW*, XX, p. 471. : « L'elemento *formale* della lingua è invece l'opera dell'intelletto, che in essa plasma le proprie categorie ; quest'istinto logico produce la parte grammaticale della lingua »

³⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, *op. cit.*, p. 30, *SW*, XI, p. 41 : « L'interesse particolare della passione è dunque inseparabile dall'attuazione dell'interesse universale ; infatti quest'ultimo è il risultato dell'interesse particolare e determinato, nonché della sua negazione. Sono gli interessi particolari a combattersi tra loro e, in parte, ad annientarsi. L'idea universale non si espone al pericolo, non si abbandona al dissidio e alla lotta ; essa si mantiene inattaccata e incolume sullo sfondo. Che l'idea faccia agire le passioni a suo vantaggio che lo strumento del quale si serve per darsi esistenza ci rimetta e patisca danno, è quel che possiamo chiamare *l'astuzia della ragione* ».

II PARTE

1. *Le neue de Rameau nella Phänomenologie e il linguaggio del Verstand*

§1 Hegel e la ricerca di un nuovo linguaggio

I concetti di *Sprache* e *Anfang* in Hegel sono strettamente connessi alla natura dialettica della realtà. La complessità che il discorso sul linguaggio implica, e soprattutto il carattere aporetico della nozione di *cominciamento*, derivano da una parte dalla natura fenomenica del loro essere, ovvero, dall'impossibilità che essi non abbiano luogo ; dall'altra, la loro fenomenicità implica un processo di trasformazione e conoscenza che ne svela l'andamento logico-razionale, il quale, tuttavia, appare solo dopo che quel processo ha preso avvio e si è compiuto. In altri termini, se il linguaggio, quale momento dialettico augurale della conoscenza umana, rende il problema dell'inizio profondamente radicato nell'esistenza effettiva di tale conoscenza, l'inizio stesso è quel *das Logische* che ha in sé, prima del suo apparire, l'intero processo di dispiegamento. La necessità del loro accadere è dunque, trascendente e immanente all'uomo, quale manifestazione dell'unione di pensiero ed essere, di realtà e razionalità che solo la dialettica fa sussistere in un'armoniosa discordanza.

Anche se la riflessione sul cominciamento non può esaurirsi nel solo discorso sul linguaggio, la *Sprache* è certamente il luogo in cui prende vita quel rapporto dialettico tra soggetto e oggetto, e in generale tra il sé e l'altro ; essa è la base su cui si edifica l'intera costituzione logica e ontologica della realtà : « Il principio motore del Concetto — in quanto principio che non soltanto dissolve, ma anche produce le particolarizzazioni dell'universale — io lo chiamo *dialettica* »³⁴⁷. Se la dialettica è l'inizio di tutto, il linguaggio ne è la manifestazione più certa ed evidente, è la traccia che resta nel mutare del suo sviluppo. Nel rapporto con il mondo, infatti, è l'oggettività del discorso a fondare quella della cosa, è il nostro parlare che imposta una visione della

³⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del Diritto*, op. cit., §31, p. 119. *Rph*, pp. 35-36.

realtà³⁴⁸ rendendo conto di quel rapporto e trasformandolo. In base alla lettura assegnata alla figura della certezza sensibile e al legame con la questione del cominciamento logico, vediamo ora, alla luce di una nuova prospettiva, in che senso l'*Anfang* nel linguaggio diviene *Prinzip*.

La *Sprache* finora considerata come linguaggio articolato ha un carattere specificatamente umano. Benché esso si attribuisca all'individuo in modo immediato e naturale, va compreso nel suo significato spirituale e mediato, in questo modo, non emerge solo il senso inedito che la *Sprache* riveste all'interno del pensiero hegeliano, ma anche l'importanza che essa assume per l'analisi di quel *mondo dello spirito estraniato da sé*, risultato della *Bildung* moderna, oggetto della presente trattazione.

Nella *Logica* dell'*Enciclopedia* Hegel afferma che l'inizio « ha soltanto una relazione al soggetto che vuole decidersi a filosofare, ma non alla scienza come tale »³⁴⁹. Ad una prima lettura, questa asserzione chiarisce la natura dell'*Anfang* nel suo nesso con il *Prinzip*, specificando come l'uno e l'altro non possano sussistere al di fuori non tanto del soggetto, quanto del rapporto tra il soggetto e il proprio sapere. Tuttavia, il senso di una simile affermazione può assumere una valenza meno logico-speculativa che sociale e politica. Infatti, se l'inizio del filosofare risiede nel passaggio dall'intelletto alla ragione, e se tale passaggio coincide con la capacità di negazione che l'individuo compie verso la propria condizione determinata e isolata, e lo fa precisamente nel linguaggio, allora tale inizio si realizza mediante un atto decisionale. Si tratta di una scelta che non coinvolge solo la dimensione teoretica dell'esistenza ma soprattutto quella pratica ; la disposizione alla filosofia non è appannaggio di pochi prescelti, ma frutto della volontà di superamento di una data situazione, la quale può sorgere solo in seguito a un processo di formazione e conoscenza. Prima di approfondire il passaggio che, a nostro avviso, riflette limpidamente la dinamica dialettico-linguistica descritta finora

³⁴⁸ Su questo punto si rimanda all'articolo di J. Reid, *Objectivité et discours chez Hegel*, « Philosophiques », 28, 2, 2001, pp. 351-367.

³⁴⁹ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, op. cit., p. 114. GW, XX, p. 24.

speculativamente, vediamo come la questione del linguaggio in Hegel va al di là di una ricerca meramente filosofica. Ripercorrendo brevemente le riflessioni giovanili sulla *Volksreligion* vediamo come la ricerca hegeliana, risponde a un'esigenza di carattere politico che sin dagli esordi assegna al suo pensiero un taglio fortemente anticonformista. Se per molti interpreti³⁵⁰ la presenza dell'elemento teologico negli scritti giovanili testimonia del profondo senso religioso che avrebbe spinto Hegel a tali riflessioni, è proprio a partire dall'uso del termine *Volksreligion* che vogliamo analizzare le origini della ricerca sul linguaggio, smentendo quella tradizione di pensiero che tende ad attribuire all'intero sistema hegeliano un'impronta teologico-religiosa, piuttosto che critico-politica.

Il primo a parlare di *Volksreligion* fu il filosofo massone Johann Erich Biester fondatore del periodico *Berlinische Monatsschrift*, maggiore organo di diffusione dell'*Aufklärung* in Germania, divenuta celebre per aver accolto i preziosi contributi dei maggiori studiosi del tempo in risposta all'interrogativo "*Was ist Aufklärung ?*", posta dal pastore Johann Friederich Zöllner in una nota a piè di pagina nel suo articolo contro l'istituzione del matrimonio civile³⁵¹. L'articolo di Zöllner replicava alla proposta di Biester, pubblicata anonimamente³⁵², di non far più celebrare i matrimoni agli ecclesiastici. In generale, Biester auspicava che la religione non avrebbe dovuto più sottostare al controllo della chiesa, bensì a quello statale in modo che « politica e religione, legge e catechismo siano un tutt'uno! »³⁵³.

³⁵⁰ Lo stesso E. Mirri nell'introdurre gli scritti di Stoccarda e Tubinga (G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, op. cit., p. 37) afferma che in essi « Una direzione "teologica", si ripete, con buona pace del Lukács, volta tuttavia ad una meditazione libera sull'essenza della religione e del cristianesimo in particolare ».

³⁵¹ J.F. Zöllner, *Ist es rathsam, das Ehegebundnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren ?*, in « *Berlinische Monatsschrift* », 2, 1783, pp. 508-517.

³⁵² J.E. Biester, *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen*, in « *Berlinische Monatsschrift* », 2, 1783, pp. 265-276.

³⁵³ *Ivi*, p. 272.

Il termine *Volksreligion* in Hegel fa la sua comparsa nel celebre *Frammento di Tubinga*, composto nella primavera del 1793. Il breve scritto si apre con una riflessione che dà ragione della costante presenza del tema della religione in questi primi scritti, facendo luce su alcuni fraintendimenti che ne hanno condizionato la ricezione :

« La religione è una delle questioni più importanti della nostra vita. Fin da bambini ci è stato insegnato a balbettare preghiere alla divinità, ci han fatto congiungere le manine per alzarle verso l'essere supremo [...] Divenuti adulti [...] Dedichiamo ad essa, oltre ad altre festività infrasettimanali, il primo giorno di ogni settimana [...] Ci vediamo intorno una classe speciale di persone destinata esclusivamente al servizio della religione ; a tutti gli eventi e azioni più importanti della vita umana, da cui dipende la nostra felicità privata, alla nascita al matrimonio, alla morte, ai funerali, si mescola sempre qualcosa di religioso »³⁵⁴.

Hegel comprende l'importanza che la religione riveste nella vita concreta degli uomini e quanto essa sia radicata nell'agire collettivo quotidiano, ed è a partire da tale consapevolezza che la rende parte integrante dei suoi studi critici. La considerazione del tema religioso è dunque subordinata all'esigenza speculativa che attraversa l'intero *excursus*, quella di rendere conto della realtà per come è, senza fare sconti su come essa appare. La trattazione sulla religione popolare si apre con una differenza tra religione oggettiva e religione soggettiva : la prima è « fides quae creditur »³⁵⁵, dominio delle facoltà dell'intelletto e della memoria, le quali « ricercano, rielaborano, conservano le conoscenze, o anche credono »³⁵⁶ ; la seconda « si estrinseca soltanto in sentimenti e azioni »³⁵⁷ essa « è religione vivente, è attività interiore, è operosità rispetto al mondo

³⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili, op. cit.*, T. 16, p. 121. GW, I, p. 83.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 124. GW, I, p. 85.

³⁵⁶ *Ibidem*.

³⁵⁷ *Ibidem*.

esterno »³⁵⁸. La religione soggettiva è religione propriamente intesa, « è affare del cuore, che spesso agisce inconsequentemente di fronte ai dogmi che il suo intelletto o la sua memoria accolgono »³⁵⁹ ; l'altra è teologia, ovvero astrae da quel sentire e si serve dell'intelletto, il quale pur conoscendo i principi e sistematizzandoli non può farli « diventare pratici »³⁶⁰ : « l'una è il libro vivente della natura [...] l'altra è il gabinetto del naturalista »³⁶¹. Alla religione popolare non si domanda di escludere la dimensione razionale dalla religione soggettiva, al contrario, proprio per eludere il rischio che quest'ultima diventi mera superstizione e che il *timor dei* si erga a guida dell'agire umano, bisogna comprendere « come deve essere in generale disposta una religione popolare perché a) dia il minor numero possibile di occasioni di dipendenza dalla lettera e dalle usanze, b) positivamente, il popolo sia condotto alla religione razionale e ne acquisti la sensibilità »³⁶².

Ecco che nel concetto di *Volksreligion* ripropone l'intento di Biester, di realizzare quel *tutt'uno* che solo l'istituzione statale ha il potere, dunque, il dovere di assicurare. La religione, infatti, non deve porsi come pura erudizione, al contrario « Ogni religione che voglia essere religione popolare deve necessariamente essere tale da impegnare il cuore e la fantasia »³⁶³. Allo stesso tempo essa non può circoscriversi alla sola dimensione emotiva, escludendo quei criteri che scansano il pericolo di dar vita a estremismi e fondamentalismi : « Come deve essere la religione popolare ? [...] Essa deve essere tale, che vi siano inclusi tutti i bisogni della vita e le azioni pubbliche della vita statale »³⁶⁴. Solo in quanto unione di cuore e ragione, la religione si manifesta come il frutto dello

³⁵⁸ *Ibidem.*

³⁵⁹ *Ivi*, p. 128. GW, I, p. 93

³⁶⁰ *Ivi*, p. 129. GW, I, p. 94.

³⁶¹ *Ivi*, p. 124. GW, I, p. 89.

³⁶² *Ivi*, p. 135. GW, I, p. 100.

³⁶³ *Ivi*, p. 141. GW, I, p. 106.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 138. GW, I, p. 103.

spirito di un popolo e si mostra in grado di collimare con esso in ogni passaggio del suo sviluppo³⁶⁵ ; i principi e le pratiche cerimoniali che costituiscono la struttura formale di una religione « non devono propriamente essere connesse con questa più che con lo spirito del popolo, anzi proprio da questo devono essere germogliate »³⁶⁶.

L'elaborazione del termine *Volksreligion* passa, com'è noto, per la critica hegeliana del cristianesimo, accusato di aver trasfigurato l'originario messaggio di Cristo in un'imposizione *positiva* della legge divina, di dogmi e autoritarismi che soggiornano in un'al di là inaccessibile alla conoscenza umana. Sosteniamo, dunque, che sia a partire da tale critica e dal rifiuto del vecchio linguaggio della teologia³⁶⁷, che Hegel abbia dato avvio alla ricerca di una nuova *Sprache*, di un nuovo modo di dire lo spirituale che sorga dalla propria interiorità e consapevolezza, e che non venga ricercato nelle sacre scritture, nei manuali di teologia o in compendi di morale. Di qui la polemica contro il formalismo di quegli atteggiamenti che testimoniano la dissociazione che il cristianesimo ha alimentato nell'umano e tra l'umano e il divino :

« Chi prende in mano il migliore trattato di morale viene a conoscenza delle più appropriate definizioni, sia sui principii generali che sui singoli doveri e le singole virtù ; ma se nell'agire effettivo si volesse pensare a questo cumulo di regole e di eccezioni, ne verrebbe fuori una maniera di agire talmente intricata che uno sarebbe sempre in angoscia ed in conflitto con se stesso. Colui che ha scritto un trattato di morale saprebbe che vi sia chi studi attentamente il libro, e in tutto ciò che fa, in ogni inclinazione che gli sorga, vada a consultare il suo trattato, per vedere se tale inclinazione è anche morale, se è permessa.

³⁶⁵ *Ivi*, p. 144, *GW*, I, p. 109 : « Essa deve comportarsi amichevolmente con tutti i sentimenti della vita, non deve voler imporsi loro ma essere al massimo ben accetta. [...] la religione popolare produce e nutre le grandi disposizioni d'animo. Proceede di pari passo con la libertà. [...] spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare non possono essere considerati separatamente ».

³⁶⁶ *Ivi*, p. 143. *GW*, I, p. 108.

³⁶⁷ Su questo tema l'interessante saggio di V. Raspa, *Linguaggio e comunità in Hegel*, in D. Losurdo e S.G. Azzarà (a cura di) *Die Philosophie und die Idee einer Weltgesellschaft* (Filosofia e globalizzazione), Millepiani Editori, Pisa 2009, pp. 299-329.

Ed è proprio questo quel che ad uno si richiede con un sistema di morale : ma che le cattive inclinazioni non affiorino, che non giungano ad alto livello, questo non lo otterrà nessuna morale stampata, nessun illuminamento dell'intelletto, — questo effetto negativo del "Teofrone" di Campe. L'uomo deve agire, operare, decidere da sé, non lasciare che altri agiscano per lui, se non è semplicemente una macchina »³⁶⁸.

Anche un buon trattato di morale come il *Teofrone di Campe*, che in questi testi Hegel associa all'indottrinamento della « morale stampata », può rendere più coltivati ma non assicura un autentico agire morale, proprio come « L'illuminamento dell'intelletto rende sì più avveduti, ma non migliori »³⁶⁹. Nella lotta hegeliana contro l'ortodossia dell'ambiente intellettuale tubinghese, divulgatore di una religione positiva, si delineano già i nuovi tratti di un *Verstand* che, nonostante la sua funzione determinante, si rivela insufficiente ad assicurare quell'unione tra l'azione e il precetto morale, tra la ragione e il sentire che solo la religione soggettiva garantisce.

Allo stesso modo il linguaggio assume una nuova fisionomia : con l'intento di opporsi alle vuote dottrine tramandate dalla tradizione stagnante, Hegel pretende che la lingua partecipi della dimensione spirituale del popolo da cui essa proviene : « *il linguaggio è solo in quanto linguaggio di un popolo, altrettanto intelletto e ragione. Solo in quanto opera di un popolo il linguaggio è l'esistenza ideale dello spirito, in cui quest'ultimo si esprime* »³⁷⁰. Il linguaggio, in particolare quello speculativo, non deve creare uno scarto tra il particolare e l'universale, tra il cittadino e lo stato, ma esprimere quella conciliazione che appartiene già all'essenza dell'uomo e della realtà : esso « deve essere tale da avvicinare intellettuali e popolo e, allo stesso tempo, fungere da collante per il popolo, favorire cioè l'identificazione degli individui con la comunità di appartenenza »³⁷¹. Fondamentale è dunque che i cittadini siano spinti a ricercare questa unione, e che

³⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili, op. cit.*, p. 130. GW, I, p. 94.

³⁶⁹ *Ivi*, p. 129. GW, I, p. 94.

³⁷⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse (1803-1804), op. cit.*, p. 55, GW, 6, p. 318.

³⁷¹ V. Raspa, *cit.*, p. 300.

siano loro forniti gli strumenti per poter conseguire quel cammino filosofico che li condurrà a tale realizzazione, in questo senso, « la filosofia deve riconoscere la possibilità che il popolo si innalzi ad essa, ma non ha bisogno di abbassarsi a essere popolare »³⁷².

Il linguaggio, essendo l'espressione della cultura di un popolo, manifesta al tempo stesso il grado di consapevolezza degli individui e della loro cultura, proprio in quanto ne esprime lo spirito. Nel capitolo precedente abbiamo affrontato l'aspetto linguistico dal punto di vista speculativo, scegliendo di mettere in luce il ruolo fondativo della *Sprache* nella sua unione con il pensiero. Affrontiamo ora l'analisi del linguaggio come elemento costitutivo del pensiero vedendo in che senso questa identificazione tra *Sprache* e *Bildung* assume la funzione di una denuncia politico-sociale, in particolare nel VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito, Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*.

Al tempo di Hegel si andava delineando, anche grazie agli importanti studi di J.G. Herder, l'idea secondo la quale il fattore linguistico e quello culturale formano una stretta associazione, a tal punto da individuare nell'assenza di cultura una corrispettiva carenza linguistica e viceversa. In Hegel questa idea non si realizza nella volontà di forgiare un nuovo lessico, o con l'intento di innalzare il popolo tedesco a una maggiore identità culturale, ma nella necessità di elaborare un concetto di linguaggio come *rapporto*, sia in senso intersoggettivo, che tra la collettività e la propria cultura. Ciò che conta, dunque, secondo Hegel, non è la lingua determinata che un dato gruppo di persone condivide, ma il rapporto che esse intrattengono con il linguaggio quale manifestazione del pensiero³⁷³ : « si deux communautés linguistiques ont une langue (*Sprache*) différente, elle partage un même rapport au langage (*Sprachlichkeit*) qui est

³⁷² G.W.F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, GW, 4, p. 125 : « so muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen ».

³⁷³ G. Lejeune, *Langage, langues et politique chez Hegel*, in « MOSAÏQUE », 7, 2011, pp. 93-115, p. 96 : « Hegel n'absolutise aucunement sa langue, il ne cherche d'ailleurs pas à forger une terminologie pour sa philosophie. Ce qui lui importe par contre, c'est le rapport que l'individu pensant entretient avec sa langue ».

celui d'être l'élément de la pensée »³⁷⁴. Com'è noto, infatti, in tedesco il termine *Sprache* esprime al tempo stesso *linguaggio* e *lingua*, la distinzione tra i due concetti, dunque, la coniazione della parola *Sprachlichkeit* è avvenuta successivamente, ad opera di interpreti e studiosi³⁷⁵ con l'intento dare maggior rilievo all'aspetto generale del linguaggio come relazione, piuttosto che alla determinatezza di una lingua che segna l'appartenenza specifica di un popolo a una nazione.

In Hegel l'unione di linguaggio e cultura, in continuità con le considerazioni giovanili che hanno condotto all'elaborazione del termine *Volksreligion*, diviene centrale nell'analisi della cultura moderna svolta nelle celebri pagine dedicate al *Mondo dello spirito estraniato da sé*, nelle quali tale nesso si delinea a partire dal concetto chiave di *Entfremdung*. Linguaggio, cultura e alienazione costituiscono i termini chiave del discorso sulla modernità, riflesso di una relazione estrinseca tra l'individuo e il proprio dire.

§2 Diderot/Hegel un confronto critico

La ricerca sulla realtà dello spirito e sul carattere spirituale del reale, conduce Hegel, sin dalle prime ricerche, alla scoperta della legge dialettica che vi è alla base di tale rapporto, e che dà ragione delle contraddizioni che attraversano le due dimensioni. Se tale ricerca coincide con l'elaborazione di un nuovo linguaggio, esso, prima di costituire un elemento di originalità dal punto di vista logico-speculativo, rappresenta un superamento delle condizioni culturali che segnavano la Germania al tempo di Hegel.

³⁷⁴ *Ivi*, p. 97.

³⁷⁵ *Ibidem*, in nota : « L'allemand ne fait pas la distinction entre le « langage » (faculté cognitive et communicative) et la « langue » (mise en œuvre de cette faculté par le biais d'un système de signes particulier). Pour insister sur le caractère générique de la langue comme faculté ou comme activité de l'esprit subjectif, certains commentateurs ont forgé le terme technique de *Sprachlichkeit*. La notion de *Sprachlichkeit* a ainsi été développé par Bruno Liebrucks dans son volumineux *Sprache und Bewusstsein*, dont l'enjeu est de montrer comment et dans quelle mesure l'homme peut se réappropriier son ancrage linguistique pour avoir véritablement conscience de lui-même et de sa finitude ».

La questione che sorge, da una prospettiva metodologica e contenutistica, è se la dialettica sia effettivamente accessibile, ovvero esperibile dalla coscienza, e in quale modo. Seguendo il testo hegeliano nella sezione dedicata allo spirito, tuttavia, siamo portati ad andare oltre una generale concezione del linguaggio inteso come punto di accesso, motore e sviluppo del processo dialettico, e a verificare le implicazioni effettuali di questa considerazione, dunque, ad approfondire la sua espressione più autentica : il dialogo. Dialogo e dialettica, oltre ad avere comuni origini etimologiche, sono legati da un rapporto sostanziale, in cui il primo è la primordiale manifestazione della seconda : « Le dialogue représente en effet comme une forme rudimentaire, et donc déficiente à certains égards, de la dialectique. Celle-ci y trouve une expression audible ou lisible, une illustration instructive »³⁷⁶. Tra le vie che conducono alla dialettica, il dialogo ha in sé l'elemento dell'universalità, in quanto radicato nella natura umana, sia come manifestazione della comune appartenenza degli individui a una data comunità, che nella sua primogenitura rispetto a qualsiasi esperienza linguistico-intersoggettiva. È in questa forza evocativa e fondativa del dialogo che individuiamo una delle ragioni che hanno condotto Hegel a introdurre *Le neveu de Rameau ou la Satire seconde* di Diderot nella sua *Fenomenologia dello spirito*, la quale, com'è noto, è priva di altre citazioni letterarie³⁷⁷. Prima di approfondire il senso speculativo che tale scelta rappresenta per l'opera del 1807, vogliamo evidenziarne la valenza politica,

³⁷⁶ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau*, a cura di E. Puisais e P. Quintili, L'Harmattan, Paris 2012, p. 48.

³⁷⁷ Come sottolinea G. Lukács, *cit.*, p. 686 : « Non è certo un caso che il dialogo di Diderot sia la sola opera moderna che viene citata nella *Fenomenologia* ».

ripercorrendo brevemente l'affascinante vicenda storica³⁷⁸ che contraddistingue il dialogo diderotiano.

A.W. Rehberg, critico di Kant e della Rivoluzione francese, in seguito all'uscita della traduzione tedesca di *Le neveu de Rameau* non si sorprende tanto del fatto che un Diderot abbia scritto un libro del genere, quanto che un Goethe abbia speso settimane a occuparsi di una simile opera³⁷⁹. La traduzione del dialogo da parte di Goethe alimentò inoltre i dissidi con Schlegel, che portarono in seguito, alla fine di ogni rapporto. Anche F. von Gentz in una lettera a A.H. Müller non mancò di esprimere il suo disprezzo per il lavoro di Goethe, definendo le sue note al dialogo a dir poco « triviali e piatte »³⁸⁰.

Le neveu de Rameau arrivò nelle mani di Goethe grazie a Schiller, che a sua volta l'aveva ricevuto dall'amico russo Maximilian Klinger, il quale ne aveva fatto una copia di sua mano dalla biblioteca di Caterina II. La traduzione del manoscritto è stata svolta da Goethe sotto dettatura³⁸¹ e con la continua revisione di Schiller che, nella sua ultima lettera a Körner, definirà la vicenda una « fortunata coincidenza » (*glücklicher Zufall*)³⁸².

³⁷⁸ Nelle pagine introduttive all'opera, nella nuova illustre edizione curata da P. Quintili e V. Sperotto, Quintili ricorda come esso fu attraversato da « vicissitudini tra le più complesse e bizzarre della storia letteraria, al punto che Maurice Tourneux, curatore ottocentesco della prima edizione critica delle *Ceuvres* (1775-1778) di Diderot, lo definì un "romanzo bibliografico", per evocare la straordinaria avventura dell'opera », Cfr. *La storia del Nipote di Rameau*, in D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, p. 2191. Cfr. *Ceuvres complètes*, éd. par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot et al., VII, Hermann, Paris 1976. (D'ora in avanti citeremo con DPV, XII e l'indicazione della pagina). Sulla storia di *Le neveu de Rameau* si rimanda a D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., pp. 2191-2194.

³⁷⁹ R. Mortier, *Diderot en Allemagne (1750-1850)*, PUF, Paris 1954, p. 278.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 281

³⁸¹ Secondo P. Péniisson questo spiegherebbe alcuni errori di traduzione presenti nel testo. Sull'analisi del modo in cui Goethe ha tradotto il dialogo di Diderot si veda P. Péniisson, *Goethe traducteur du « Neveu de Rameau »*, in « *Revue Germanique Internationale* », 12, 1999, p. 229-239.

³⁸² F. Schiller, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, a cura di O. Dann, et al., vol. 12 [Briefe II], Frankfurt/M. 2002, p. 740.

*Rameau's Neffe*³⁸³ venne pubblicato a Lipsia dall'editore Göschen nel 1805, ma non fu accolto con favore dal pubblico ; e in seguito alla battaglia di Jena, il progetto di Schiller di pubblicarne una riedizione con annessi altri testi francesi, dovette essere abbandonato. A causa dell'acuirsi dei rapporti tra Germania e Francia, e della natura irriverente dello scritto, il lavoro di Goethe fu considerato immorale, se non addirittura osceno. Noncurante dell'effetto che la *Satira seconda* sortì in quegli anni, Goethe, subì il fascino dell'esperienza letteraria che vi veniva narrata attraverso alcuni personaggi che dominavano la scena intellettuale e artistica parigina, esperienza resa ancora più avvincente dall'eccezionalità storica dello scritto rispetto al *corpus* diderotiano³⁸⁴. Il dialogo di Diderot rievocava un mondo, la realtà del tempo nella sua scabrosità riportata attraverso il dubbio accostamento di personaggi tra loro antitetici, e un linguaggio a tratti riprovevole ; per questo fu considerato un testo rivoluzionario, che lo stesso Diderot si astenne dal pubblicare³⁸⁵. È questo genere di scritto che Goethe accolse e interpretò, come riflesso multiforme di una società che si andava disgregando

³⁸³ *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot. Aus dem Manuskript übersezt und mit Anmerkungen begleitet von Goethe*, bey G.J. Göschen, Leipzig 1805.

³⁸⁴ P. Péniſson, *cit.*, p. 230 : « Et en ce sens c'est plus l'histoire – fût-elle celle des mœurs — qu'un genre littéraire – dialogue, satire, art de la conversation – qui semble pour lui ici être en jeu ».

³⁸⁵ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, *op. cit.*, p. 2194 : « Le vicissitudini storiche del testo sono eloquenti e ci dicono anzitutto una cosa : *Il Nipote di Rameau* appartiene alla lunga tradizione della letteratura clandestina, che dalla fine del Seicento ha prodotto un'innumerabile quantità di testi, circolati manoscritti, alcuni dei quali sono emersi alla luce della stampa, secondo vicissitudini analoghe ».

moralmente e socialmente, ed è su questa linea che si inserirono altri eminenti studiosi, primo fra tutti J. Janin³⁸⁶.

Nel suo commento alla traduzione di *Le neveu de Rameau* Goethe³⁸⁷ definisce il *neveu* come la creatura di una particolare cultura : « un uomo sociale, che vive ed esiste, si alza e cade nella società »³⁸⁸. Non è difficile scorgere in questa prima lettura il germe di quella che sarà la più ampia interpretazione hegeliana esposta nella *Fenomenologia dello spirito*, nonché una testimonianza di quanto la presenza di Goethe e Schiller abbia influito sul pensiero di Hegel sin dalla sua formazione³⁸⁹. Tuttavia, sembra che Hegel non si sia limitato a consultare la traduzione goethiana, ma abbia avuto l'occasione di riferirsi al manoscritto originale, come dimostrano i passi citati nel VI capitolo della *Fenomenologia* : come mette in luce D'Hondt³⁹⁰, infatti, il termine *brouillait* è stato

³⁸⁶ N. David, *Diderot, Denis (1713-1784). Auteur du texte. Le neveu de Rameau/ par Diderot. Précédé d'une Etude de Goethe sur Diderot. suivi de l'analyse de "la Fin d'un monde et du Neveu de Rameau" de M. Jules Janin*, Bibliothèque Nationale, Paris 1863 ; J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, pp. 147-191. Come osserva Quintili, la lettura di J. Janin e il suo successivo dialogo *La fin d'un monde et du Neveu de Rameau*, assume, tuttavia, un carattere piuttosto conservatore, P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau, op. cit.*, p. 2198 : « Perché conservatore ? Il Nipote è in Janin un personaggio-tipo che incarna il "veleno" rivoluzionario che si sarebbe andato diffondendo nella buona società, nobile ma dissoluta, della fine del secolo XVIII. E il nuovo dialogo di Janin doveva appunto costituirne il "contravveleno" ».

³⁸⁷ Sull'interpretazione di Goethe del testo di Diderot si veda J. Schmidt, *The Fool's Truth : Diderot, Goethe, and Hegel*, in « Journal of the History of Ideas », 57, 4, 1996, pp. 625-644.

³⁸⁸ *Goethes Werke*, (36 vol.), Bd. XXV, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1866-68, pp. 282-283 ; Cfr. anche *Nachtragliches zu Rameaus Neffe*, in *Ivi*, pp. 269-296.

³⁸⁹ L. Pozzi d'Amico, *Le neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in « Rivista Critica di Storia della Filosofia », 35, 3, *Studi hegeliani*, 1980, pp. 291-306, p. 295.

³⁹⁰ D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 73.

tradotto con *vermischte* (rimescolava)³⁹¹ e non con *verwirrte* (confondeva), significato scelto da Goethe.

Alla luce di queste considerazioni ci preme sottolineare quanto la scelta di Hegel, di inserire nella sua prima opera matura un dialogo sovversivo e rivoluzionario, fosse audace e anticonformista anche agli occhi di un pubblico che non aveva accolto di buon grado la traduzione goethiana, e di una critica complessivamente sfavorevole.

La scelta di Hegel di rifarsi alla dimensione dialogica, non in senso astratto, ma attraverso la concretezza della satira diderotiana, proprio nelle pagine decisive della *Fenomenologia dello spirito*, dedicate a *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, ha, a nostro avviso, delle radici che antecedono e sostengono il semplice accostamento tra i personaggi del dialogo, *Moi* e *Lui*, e le due figure del mondo della cultura, *coscienza onesta* e *coscienza disgregata*. Tali radici appartengono al terreno che ospita la funzione decisiva e concreta del linguaggio, il cui discorso si è svolto precedentemente mediante il confronto tra la confutazione hegeliana della certezza sensibile e quella aristotelica del principio di non contraddizione. È emerso infatti, come a innescare il processo di conoscenza, schiudendo la via verso il passaggio dal *Verstand* alla *Vernunft*, non sia non solo la necessità che la coscienza *parli* ma che dica qualcosa che abbia un significato determinato, rispondendo a una domanda, dunque, dialogando con l'altro. Affinché un dialogo si instauri, dunque, la prima condizione è che ci siano due membri, certamente differenti tra loro : « S'ils n'étaient pas deux et s'ils ne différaient pas, il n'y aurait pas de dialogue »³⁹². Ma è il verificarsi della seconda condizione che del dialogo determina la riuscita, ovvero, che i due membri siano disposti a parlare, malgrado e grazie alla loro differenza. « Che ci fate qui, tra questa massa di fannulloni ? Forse perdetevi il vostro

³⁹¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 701, GW, 9, p. 283 : « Questo discorso è il delirio di quel musicista che "affastellava e rimescolava trenta arie italiane, francesi, tragiche, comiche, d'ogni tipo e carattere" ».

³⁹² D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau*, op. cit., p. 49.

tempo anche voi a muovere i legni ? »³⁹³, chiede il *neveu* al *philosophe*, il *philosophe* risponde e il dialogo ha inizio.

In ogni battuta di *Lui* e *Moi* emerge la distanza dei due interlocutori rispetto alla situazione particolare che li ospita, il *café de la Régence*, dove, nel gioco degli scacchi, « si vedono le mosse più sorprendenti e s'ascoltano i discorsi più perversi »³⁹⁴, ma anche rispetto a questioni di ordine morale, come la possibilità di essere allo stesso tempo un uomo probo e un uomo di talento :

« Quale delle due cose preferireste ? Che fosse stato un uomo dabbene, identico, come Briasson, al suo bancone o al suo metro, come Barbier ; facendo regolarmente tutti gli anni un figlio legittimo alla moglie, buon marito ; buon padre, buono zio ; buon vicino, commerciante onesto, ma niente di più ; o che fosse stato furbo, traditore, ambizioso, invidioso, malvagio ; ma autore di *Andromaca*, di *Britannico*, di *Ifigenia*, di *Fedra*, di *Attalia* ? »³⁹⁵.

Binomio questo, che attraversa l'intero dialogo, palesando quella tensione dialettica tra la dimensione estetica e quella morale, che se da un lato acuisce la divergenza tra gli atteggiamenti dei due personaggi, dall'altro fa emergere la reazione contrastante del *philosophe* di fronte alle parole del *neveu* e della sua *franchise*. La contraddizione è presente sin dalle prime battute tanto nelle parole di *Lui* quanto nella risposta emotiva di *Moi*, ed è proprio tale antinomia, portata alla luce dalla *franchise*, a essere determinante per l'interpretazione hegeliana della *Bildung* moderna, segnata anch'essa da due opposte visioni del mondo.

Diderot ha saputo cogliere e mostrare, attraverso le voci di due uomini, diversi tra loro nell'attitudine morale e nello stile di vita, un comune orizzonte sociale e culturale, quello della Francia del XVIII secolo, che si stava dissolvendo, stava perdendo la sua

³⁹³ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2205 ; « et que faites-vous ici parmi ce tas de fainéants ? Est-ce que vous perdez aussi votre temps à pousser le bois ? », DPV, XII, p. 74.

³⁹⁴ *Ivi*, p. 2203, DPV, XII, p. 70.

³⁹⁵ *Ivi*, p. 2211, DPV, XII, p. 80.

vitalità e identità spirituale ; infatti, « Pour suivre et comprendre le dialogue, on doit se garder d'adopter l'un seulement des deux points de vue, et de négliger l'autre »³⁹⁶. Al contrario, la riuscita del dialogo è legata proprio alla capacità di tenere insieme le contraddizioni generate dai discorsi caotici del nipote, con il turbamento interiore del *philosophe* che esprime già nella sua iniziale descrizione di *Lui* :

« Un composto di altezza e di bassezza, di buon senso e di irragionevolezza. Le nozioni di onestà e disonestà devono essere assai imbrogiate nella sua testa ; perché egli mostra le buone qualità che la natura gli ha dato senza ostentazione e quante ne ha ricevute di cattive senza pudore. [...] Oggi, con la biancheria sporca, i calzoni a pezzi, coperto di stracci, quasi senza scarpe, se ne va a testa bassa, si nasconde, si avrebbe la tentazione di chiamarlo per fargli l'elemosina. Domani, incipriato, con belle scarpe, acconciato, ben vestito, cammina a testa alta, fa mostra di sé e lo prendereste più o meno per un galantuomo. Vive alla giornata, triste o allegro secondo le circostanze »³⁹⁷.

Attraverso le contraddizioni, dunque, si coglie il senso unitario che il dialogo rappresenta e che coincide con il punto di vista dell'autore : « Su ciascun tema il confronto tra Lui e Io è serrato e le "tesi" filosofiche di Diderot traspaiono non già nei semplici pronunciamenti del Filosofo, ma nella stessa dialettica dei due personaggi »³⁹⁸. Non è un caso che Diderot, per enfatizzare l'elemento antinomico, come genere compositivo sceglie la satira che, proprio grazie al suo carattere ambiguo, mette in moto un flusso di pensieri e immagini che assumono senso solo alla luce della duplice

396 D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau*, op. cit., p. 51.

³⁹⁷ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2202, DPV, XII, pp. 70-71.

³⁹⁸ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., p. 2196.

prospettiva espressa dal dialogo tra *Moi* e *Lui*³⁹⁹ : « Il dialogo fra i due protagonisti allora non è una contrapposizione fra due *Weltanschauungen* inconciliabili, ma *rappresentazione* estetica, dunque simbolica, di un intero sistema socioculturale alle soglie di una svolta epocale »⁴⁰⁰. Raccontando la crisi del proprio tempo Diderot dà voce a due discorsi antitetici ma convergenti ; entrambi sono volti a descrivere un'unica verità, il declino di una realtà politica, sociale e culturale, che di lì a poco avrebbe mutato radicalmente assetto. In questo senso Mortier afferma che Diderot non è « ni le révolutionnaire, ni l'immoraliste subversif [...] c'est le peintre objectif et pénétrant d'un état social pré-révolutionnaire, le lucide observateur d'une décomposition organique »⁴⁰¹ ; infatti, grazie al suo minuzioso lavoro di ricerca e alla diretta osservazione delle arti e dei mestieri del proprio tempo, Diderot lotta audacemente contro le superstizioni e le false credenze della cultura dominante, « En enlevant à la science le caractère ésotérique qu'elle avait conservé, elle entendait en faire un bien commun, et non plus l'apanage d'une élite restreinte »⁴⁰².

Le neveu de Rameau è la traduzione del contesto culturale di una Francia in crisi, preludio della Rivoluzione francese, di cui Diderot esprime il dramma e la consapevolezza morale e intellettuale, mediante lo scorcio di una determinata

³⁹⁹ Essendo la forma dialogica tipica del secolo dei lumi, secondo R. Galle il manoscritto di Diderot andrebbe interpretato come una *mise en dialogue* dell'intera dottrina delle *Lumières* : R. Galle, *Diderot - oder die Dialogisierung der Aufklärung*, in J. von Stackeiberg (a cura di) *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, 13, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1980, pp. 209-248 ; Cfr. L'originale ed esaustivo contributo di H.R. Jauss « *Le Neveu de Rameau* » *Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)*, in « *Revue de Métaphysique et de Morale* », 89, 2 (Avril-Juin) 1984, pp. 145-181. (Traduit de l'allemand par A. Sproede).

⁴⁰⁰ L. Zenobi *Il filosofo e il parassita « Le Neveu de Rameau » e la ricezione di Diderot in Germania*, in « *Studia theodisca* », XIV, 2007, pp. 73-98, p. 84.

⁴⁰¹ R. Mortier, *cit.*, p. 277.

⁴⁰² *Ivi*, p. 140. Su questo punto si veda il capitolo III *Diderot encyclopédiste et penseur « éclairé »*, pp. 139-181.

circostanza sociale⁴⁰³. È alla luce di una simile denuncia che ci proponiamo di rileggere le pagine hegeliane dedicate allo spirito estraniato da sé, e non il contrario. Solo comprendendo *Le neveu de Rameau* indipendentemente dalla lettura che ne darà Hegel, può emergere in tutta evidenza, la straniante realtà fatta di solitudine e bisogni inappagati che il nipote vive e comunica al mondo ; è tale realtà che in Hegel si delinea nel linguaggio dell'estraniamento, espressione di un *cattivo intelletto*.

In questo senso, più che mostrare fino a che punto Hegel abbia reso giustizia alla satira diderotiana, ci preme sottolineare quanto Diderot abbia ispirato Hegel nella composizione di uno dei passaggi più significativi del suo sistema filosofico. A questo scopo, prima di affrontare la dinamica messa in scena nel dialogo tra il *Moi* e il *Lui* e i rispettivi profili dei personaggi, ripercorriamo un altro aspetto che lega, in modi certamente diversi, gli atteggiamenti critici che i due filosofi hanno incarnato nell'affrontare un'impresa ragguardevole : il progetto enciclopedico⁴⁰⁴. Anche in questo caso, non si tratta tanto di rintracciare un'affinità di intenti, ma di mettere in rapporto l'elaborazione e la realizzazione di due opere uniche nel loro genere, che hanno occupato buona parte della vita dei loro creatori⁴⁰⁵.

Quando Hegel, nella sua introduzione alla prima parte dell'*Encyclopädie*, distingue l'enciclopedia filosofica « da altre enciclopedie, nel senso usuale del termine, in quanto queste ultime devono essere un *aggregato* di scienze recepite in modo contingente ed empirico »⁴⁰⁶, probabilmente si riferisce meno all'*Encyclopédie* di Diderot et D'Alembert che alle diverse enciclopedie che, a fini didattici, circolavano in Germania a partire dalla fine del XVIII secolo. È probabile che la specificazione hegeliana facesse riferimento al

⁴⁰³ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 52.

⁴⁰⁴ Sul confronto tra l'*Encyclopédie* di Diderot e l'*Encyclopädie* di Hegel si rimanda a *Ivi*, pp. 63-74 : *Le projet encyclopédique chez Diderot et Hegel*.

⁴⁰⁵ I 17 volumi dell'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* furono pubblicati dal 1751 e il 1772 ; Della sua *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* Hegel pubblicò tre edizioni nel 1817, 1827, 1830.

⁴⁰⁶ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica, op. cit.*, p. 142. GW, XX, p. 22.

dibattito che aveva preso avvio, proprio verso la fine del '700, sulle diverse concezioni e i vari significati del termine « enciclopedia » ; a destare un simile interesse fu certamente la comparsa della *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* che si distinse immediatamente per la sua eccezionalità. Soffermandoci su un passaggio della voce *Encyclopédie*, ci sono buone ragioni per affermare che Hegel non solo la conoscesse ma che da essa sia stato « incité à composer sa propre Encyclopédie »⁴⁰⁷ :

« L'univers soit réel soit intelligible a une infinité de points de vue sous lesquels il peut être représenté, et le nombre des systèmes possibles de la connaissance humaine est aussi grand que celui des points de vue. Le seul, d'où l'arbitraire serait exclu, c'est comme nous l'avons dit dans notre Prospectus, le système qui existait de toute éternité dans la volonté de Dieu »⁴⁰⁸.

Nell'« escludere l'arbitrario » da un simile progetto, i *philosophes* sperimentavano con un metodo inedito quello che poi Hegel avrebbe compiuto nel suo sistema enciclopedico. Se infatti, nel realizzare una *Encyclopédie* nella forma di dizionario ragionato, Diderot e D'Alembert hanno voluto conservare il significato etimologico del termine, nel senso di educazione o formazione in circolo, Hegel ha senz'altro mantenuto quell'intento, ribadito nell'*Introduzione* alla sua *Enciclopedia*, di restituire alla scienza la sua conformazione più propria, di costituirsi in un « circolo dei circoli »⁴⁰⁹. Alla base dei due progetti si scorge, dunque, una comune esigenza filosofica a cui certamente sono state date risposte differenti.

Tra la maestosa *Encyclopédie* e l'*Enzyklopädie* hegeliana, vi fu tuttavia un evento che segnò in modo decisivo il passaggio verso un sapere enciclopedico razionale, secondo cui la nuova enciclopedia che si andava delineando doveva essere *sistematica*, nel senso

⁴⁰⁷ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 73.

⁴⁰⁸ D. Diderot, article *Encyclopédie* in DPV, VII, p. 211.

⁴⁰⁹ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica, op. cit.*, §15, p. 142. GW, XX, p. 22.

che « tutte le scienze trovano la loro collocazione naturale e razionale necessaria in una totalità esaustiva, modellata [...] sui concetti dell'intelletto »⁴¹⁰, si tratta dell'*Enciclopedia filosofica* kantiana. L'insegnamento di Enciclopedia filosofica impegnò Kant durante dieci semestri, all'università dell'Albertina, dal 1767/68 al 1781/82 ; le sue lezioni miravano a delineare il concetto di Enciclopedia come sistema unitario dei saperi, a cui giungeva, tuttavia, « in modo cursorio, sinottico »⁴¹¹, sulla scia della concezione enciclopedica settecentesca. L'enciclopedia, secondo Kant, non costituiva una disciplina specifica del sapere, ma un sussidio alla filosofia e alla didattica ; essa doveva racchiudere la totalità delle conoscenze per fornire agli studenti una visione universale del sapere, il quale deve essere organizzato secondo una connessione sistematica : « Si ha un sistema quando l'idea del tutto precede le parti. Quando le parti precedono il tutto, si ottiene un aggregato »⁴¹².

Sulla base di questa definizione Kant distingue tra « scienze dell'erudizione » (discipline storiche) e « scienze del discernimento »⁴¹³ (filosofia e scienze matematiche) ; la filosofia si serve dei concetti, la matematica delle costruzioni⁴¹⁴, l'insieme delle conoscenze acquisite tramite concetti è la filosofia. Quest'ultima secondo Kant può essere un'enciclopedia se si presenta nella forma come un « breve estratto della scienza nel suo complesso ; la sua funzione è quella di dare un'idea di tutto l'insieme. Il suo scopo primario è quello di offrire una panoramica generale, e il beneficio che se ne ricava è importante »⁴¹⁵. L'importanza di un sapere sistematico e circolare è legata non tanto alla conoscenza dell'oggetto del filosofare quanto al filosofare stesso ; a differenza

⁴¹⁰ V. Verra, *Introduzione a G.W.F. Hegel, La scienza della logica, op. cit.*, p. 11.

⁴¹¹ G. Landolfi Petrone, *Saggio introduttivo a I. Kant, Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003.

⁴¹² I. Kant, *Enciclopedia filosofica, op. cit.*, p. 99.

⁴¹³ *Ibidem.*

⁴¹⁴ *Ivi*, p. 101.

⁴¹⁵ *Ivi*, pp. 102-103.

delle altre scienze che compongono il sapere enciclopedico, la filosofia non può essere imitata o imparata a memoria : « Non è tanto la conoscenza in sé, quanto il metodo per filosofare, che deve essere insegnato ; per far questo è però necessario che il maestro stesso sappia filosofare »⁴¹⁶. Lo stretto legame tra la filosofia, l'insegnamento e l'idea di enciclopedia, che Kant consegna alla tradizione accademica e filosofica, segnano un *tournant* nella concezione della ragione umana, non più intesa come facoltà che tende verso un'idea esterna di perfezionamento, ma come autorealizzazione di sé, simbolo illuminista dell'uscita dell'uomo dallo stato di minorità, quale « incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida d'altri »⁴¹⁷.

È sulla base della memorabile impresa di Diderot e D'Alembert e sulla svolta filosofica segnata dal criticismo kantiano, che Hegel può considerarsi come il grande enciclopedista del proprio tempo. *L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, secondo D. Souche-Dagues potrebbe essere accolta come l'eredità delle *Lumières*, in quanto in essa verrebbe alla luce ciò che di specificamente speculativo vi era nel progetto illuminista⁴¹⁸. Allo stesso modo, l'idea che il sistema filosofico hegeliano esprime, accoglie l'insegnamento di Kant sulla filosofia quale unità sistematica del tutto e le parti, e non come semplice aggregato di conoscenze.

Riprendendo la nostra trattazione sul legame tra Hegel e Diderot, e le loro Enciclopedie, vediamo emergere un altro elemento, di carattere non propriamente speculativo : un'inquietudine che li lascerà insoddisfatti di fronte alle loro opere compiute e pubblicate. Tale insoddisfazione, come ha ben osservato D'Hondt, sarà « plus accusé peut-être chez Diderot que chez Hegel, mais philosophiquement plus

⁴¹⁶ *Ivi*, p. 103.

⁴¹⁷ I. Kant, *Risposta alla domanda : che cos'è l'illuminismo ?* (1784) in *Che cos'è l'illuminismo ? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di A. Tagliapietra, Mondadori, Milano-Torino 2010, p.16.

⁴¹⁸ D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986, p. 81 : « *L'Encyclopédie* veut embrasser circulairement le tout de la Science en un Livre où chacune des parties de celle-ci puisse être aisément retrouvée et comprise, parce que sa relation au tout y est manifeste. En reprenant ce projet des philosophes des Lumières, Hegel veut le réaliser dans ce qu'il a de proprement spéculatif ».

significatif chez ce dernier »⁴¹⁹. Diderot, infatti, reagì negativamente di fronte ai “ritocchi” apportati da Le Breton su alcuni articoli dell’*Encyclopédie*, accusando di aver subito un sopruso di fronte a quella « grande e maledetta opera » che fu il « tormento » della sua vita, come scriverà a Mme Damilaville⁴²⁰. È ancora nei suoi scambi epistolari che Hegel denuncerà il carattere prematuro del suo lavoro enciclopedico, delle cui sezioni sulla *Filosofia della natura* e sulla *Filosofia dello spirito* lamentava la brevità già nella prefazione alla prima edizione : « avrei quindi potuto ritenere più vantaggioso, rispetto al pubblico, se le circostanze me l’avessero consentito, farla precedere da un lavoro più particolareggiato sulle altre parti della filosofia, del tipo di quello che ho pubblicato [...] sulla *logica* »⁴²¹. Un anno prima della pubblicazione della seconda edizione dell’*Encyclopädie*, in una lettera del 15 agosto 1826, Hegel confidò a Daub, il suo intento di rendere il testo più chiaro e preciso⁴²². Le circostanze che avevano spinto Hegel a pubblicare in anticipo l’opera erano dettate dalla necessità di consegnare ai suoi studenti dell’università di Heidelberg il materiale didattico per seguire i suoi corsi ; certamente diverso il contesto vissuto da Diderot, e le sue motivazioni di fronte all’amarezza e al rancore suscitati in lui dagli interventi di Le Breton, « il falchetto ostrogoto » che avrebbe « massacrato gli articoli »⁴²³. È curioso che nelle bozze della voce *Souveraineté*, in parte censurata da Le Breton, Diderot scrisse proprio questa frase : « Rira bien qui rira le dernier »⁴²⁴, celando, forse, dietro quelle parole di ammonimento,

⁴¹⁹ J. D’Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 63.

⁴²⁰ D. Diderot, *Correspondance*, 16 voll., par G. Roth, éd. Minuit, Paris 1955-1970, V, p. 46, 64, 92, 91, 119.

⁴²¹ G.W.F. Hegel, *La scienza della logica, op. cit.*, p. 85. GW, XX, pp. XXXIII-XXXV.

⁴²² G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel (1823-1831)*, Band 3, hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1954, pp. 125- 127.

⁴²³ Diderot si riferisce in particolare alla voce *Socratique*. Cfr. N.L.Torrey, H.D. Gordon, *The Censoring of Diderot’s Encyclopédie and the Re-established Text*, Columbia University Press, New York 1947, p. 37. Sulla vicenda tra Le Breton e Diderot si veda A.M. Wilson, *Diderot : l’appello ai posteri*, trad. it di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 133-137.

⁴²⁴ N.L.Torrey, H.D. Gordon, *cit.*, p. 84.

lo stesso tormento con cui Jean-François Rameau uscirà di scena, mettendo fine a uno dei dialoghi più discussi della critica filosofica.

§3 Diderot, *Lui e Moi*

Entriamo ora nel dettaglio della satira diderotiana e nel vivo della dialettica messa in moto dal confronto di due figure archetipe della società parigina di fine '700 : da una parte *Lui*, Jean-François Rameau, un cinico musicista fallito e *fainéant*, dall'altra *Moi*, un *philosophe* benpensante, voce narrante del dialogo. Attraverso un incontro casuale Diderot riproduce il contrasto tra due visioni del mondo, che riflettono, da un lato, la dissociazione dell'umano all'alba di una rivoluzione, dall'altro, il tentativo di conservare i residui di un'integrità morale ed estetica. L'uno non può esprimersi senza l'altro, in quanto entrambi testimoniano gli aspetti discordanti di un'unica realtà. Infatti, non è tanto la loro conversazione a generare un disaccordo, quanto quella stessa realtà a mostrarsi, mediante i discorsi dei due dialoganti, in tutta la sua contraddizione.

Il *neveu* è un personaggio realmente esistito, ma appare nel dialogo in chiave invertita, sia nel carattere che nel rapporto con lo zio Jean-Philippe Rameau, illustre compositore e musicista del XVIII secolo, teorico rivoluzionario, ma soprattutto, nemico storico degli enciclopedisti, in particolare di Rousseau⁴²⁵. Questa inversione è molto significativa, infatti, Jean-François, che nella realtà ammirava e stimava lo zio, nella satira non solo diviene un avversario del celebre artista ma anche un difensore della musica italiana all'interno della *Querelle dei bouffons*, aderendo così alla fazione opposta a quella sostenuta dallo zio⁴²⁶. Un simile *bouleversement* consente a Diderot di introdurre

⁴²⁵ I *philosophes* tuttavia apprezzarono la sua originale opera *Platée*, composta per celebrare il matrimonio di Luigi, Delfino di Francia, figlio di Luigi XV. L'opera comica era innovativa e stravolgeva il tradizionale rapporto tra parola e suono, uscendo dagli schemi convenzionali della musica francese.

⁴²⁶ Jean-François Rameau peraltro, non fu una semplice voce all'interno della *Querelle* ma uno dei maggiori esponenti del *coin du roi*, così veniva chiamata la fazione a cui appartenevano i difensori della musica francese, alla quale si opponeva il *coin de la reine*, il "partito" dei sostenitori della musica italiana.

già nella cornice dell'ambientazione un'impostazione antinomica che attraverserà l'intera narrazione, il cui ritmo è scandito dalle incongruenze espresse dalle parole del *neveu*, che, al tempo stesso, afferma e nega la propria coerenza : « io sono coerente »⁴²⁷, « io sono un incoerente »⁴²⁸. *Moi* non si arresta di fronte a tale confusione, nonostante tenti di trovare un fondo di discernimento di cui non vi è traccia nel discorso di *Lui*.

Nel *Lui* vigono al contrario sfrontatezza e provocazione che, spinte allo stremo si riversano in un commento poco felice durante una cena a casa di Bertin, dove viveva come ospite : « *qui siedo sempre come un maestoso cazzo tra due coglioni* »⁴²⁹. Battuta questa che causerà la rottura di ogni rapporto tra i due. Nel raccontare questo episodio al *philosophe*, il *neveu*, spiega lucidamente come, di fronte al risentimento dei commensali, egli non reagì affatto con rincrescimento, tutt'altro ; a Bertin che lo accusa di impertinenza Jean-François risponde : « Lo so bene e voi m'avete accolto a questa condizione. – Un furfante. – Come un altro. – Un pezzente. – Sarei forse qui se non lo fossi ? »⁴³⁰. In questo senso è *Lui* la voce narrante del dialogo, in quanto detta i tempi del discorso, e tiene le fila della situazione emotiva di *Moi*, non ne placa mai l'animo sconvolto dalle sue parole, non lo risolveva dalla sconforto di vedere un uomo, marito e padre, intento a sprofondare consapevolmente nella propria miseria e confusione : « Si distinguevano in esso la tenerezza, la collera, il piacere, il dolore. Si sentivano i *piano*, i *forte* »⁴³¹. A sconvolgere *Moi*, infatti, non è tanto la contraddizione che *Lui* incarna, quanto la consapevolezza con cui essa viene vissuta e detta ; *Lui* esprime con *franchise* il proprio sentire discordante e ne fa emergere con forza tutta la sua disperazione :

⁴²⁷ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2211 ; DPV, XII, p. 80.

⁴²⁸ *Ivi*, p. 2217, DPV, XII, p. 88.

⁴²⁹ *Ivi*, p. 2257, DPV, XII, p. 141 [in italiano nel testo di Diderot]

⁴³⁰ *Ibidem*, DPV, XII, p. 142.

⁴³¹ *Ivi*, p. 2225, DPV, XII, p. 99.

« Comunque stiano le cose, ecco il testo dei miei frequenti soliloqui che potete parafrasare a modo vostro ; purché comprendiate che io conosco il disprezzo di se stessi o quel tormento della coscienza che nasce dall'inutilità dei doni che il cielo ci ha distribuito ; il più crudele di tutti. E sarebbe quasi meglio che l'uomo non fosse mai nato »⁴³².

Al *neveu*, tuttavia, le parole non bastano più ; per esprimere il proprio temperamento discordante e dissociativo « ne fa "la smorfia", la "finta" »⁴³³. La pantomima svela l'incapacità di *Lui* di superare questo suo stato di lacerazione, e mostra come, al contrario, a dominare in lui sia proprio la sua precaria condizione psicofisica, il suo insaziabile appetito : « Come dice di se stesso, Rameau è sempre attaccato al presente, alla sua dimensione di corporeità immediata che s'esprime nell'"appetito", nella fame dello stomaco, come nella fame di vivere »⁴³⁴. La voracità che Diderot assegna al *neveu* non è un elemento marginale alla costituzione del personaggio, ma una determinazione sostanziale del suo *status*. Inoltre, questo aspetto patologico dell'identità del *neveu*, gli preclude ogni sana dinamica relazionale e intersoggettiva :

« Il legame fra le passioni e lo stomaco, il rapporto bulimico di queste figure con le proprie inclinazioni, si configura come tratto psicologico archetipico le cui conseguenze sembrano impedire un corretto sviluppo delle facoltà socioculturali dell'individuo. L'affermazione della propria soggettività all'interno di un gruppo non si realizza nell'interazione collettiva, bensì in un atto autoreferenziale e autodistruttivo dell'Io, un tratto malato della modernità che Diderot e Musil, con percorsi diversi, hanno raffigurato attraverso la "metafora gastrica" »⁴³⁵.

⁴³² *Ivi*, p. 2221, DPV, XII, p. 95.

⁴³³ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, *op. cit.*, p. 2195.

⁴³⁴ *Ibidem*.

⁴³⁵ L. Zenobi, *cit.*, p. 77. Zenobi associa Rameau a Leona di Musil : « Le caratteristiche fisiche e fisiologiche di Rameau sono simili a quelle della Leona musiliana, l'amante di Ulrich nella prima parte di *Der Mann ohne Eigenschaften* » ; sulla voracità patologica del *neveu* si veda anche R. Messori, *L'uomo ridotto a una sola posizione. Fame e asservimento ne Le neveu de Rameau di Diderot*, in « *Itinera* », 12, 2016, pp. 29-30.

Di fronte alla pagliacciata di *Lui*, *Moi* vive in sé quel contrasto che vedeva finora solo nella figura del *neveu*. Si tratta di un secondo *bouleversement* che manifesta la verità dialettica, oltre che dei due personaggi, anche del rapporto che essi vivono nei confronti della realtà storico-culturale che abitano, una realtà di crisi e mutamento. Se inizialmente è *Lui* a esternare, mediante il suo linguaggio irriverente e la sua teatrale gestualità, un'interiorità conflittuale e disfonica, in un secondo tempo, è lo stesso *Moi* a farne esperienza :

« Io ascoltavo ; e man mano che faceva la scena del ruffiano e della fanciulla che seduceva ; l'anima agitata da due moti opposti, non sapevo se mi sarei abbandonato alla voglia di ridere o al trasporto dell'indignazione. Soffrivo. Venti volte uno scoppio di risa impedì alla collera di scoppiare ; venti volte la collera che s'elevava dal fondo del cuore terminò in uno scoppio di risa. Ero confuso da tanta sagacia e da tanta bassezza ; da idee così giuste e alternativamente così false ; una perversione di sentimenti così generale, una turpitudine così completa e una franchezza così poco comune. Lui s'accorse del conflitto che si svolgeva dentro di me. "Che avete ? ", mi disse »⁴³⁶.

Può, dunque, il *philosophe*, considerarsi al di fuori della condizione alterata e dissociata che investe il *neveu* ? Se l'integrità di *Moi* comincia a vacillare non è tanto a causa di ciò che vede di *Lui*, quanto per la verità che inizia a riconoscere nelle sue parole, verità che egli fatica ad ammettere e a esprimere nel suo discorso, in quanto *Moi* tende a tener fermi quei principi e valori continuamente confusi e negati da *Lui*. Il *neveu*, infatti, con la sua risata spudorata si burla del mondo « lo svalORIZZA, gli toglie senza alcuna remora il titolo maggiore che gli si attribuisce, quello di essere un che di "in sé", di solido e immutabile, appunto nei suoi *valori morali essenziali*. Niente d'immutabile,

⁴³⁶ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2221. DPV, XII, p. 95.

nessun “valore” possibile nel cinismo del *Neveu* »⁴³⁷. La resistenza che il *philosophe* tenta di opporre di fronte a tale stravolgimento, diviene il suo tormento.

Ciò che *Lui* rende manifesto, non è più la sua particolare condizione malata, ma una verità oggettiva che riflette la realtà di un mondo in crisi, sul punto di collassare ; ora la sua malattia si rivela essere il prodotto di quell’organismo socio-culturale di cui *Lui*, all’inizio del dialogo, si sentiva partecipe e sostenitore. Ecco che al *philosophe* non resta che sfogare con rancore il disorientamento che vive nei confronti della nuova realtà che gli si schiude davanti : « Oh, pazzo, pazzo furioso, esclamai, com’è possibile che nella tua testa malata si trovino idee così giuste, mescolate con tante stravaganze »⁴³⁸. Ma il *neveu* fa della contraddizione la sua verità e della corruzione del mondo esterno la sua personale crisi : « Che il diavolo mi si porti se in fondo so davvero chi sono. In genere, ho lo spirito rotondo come una sfera e il carattere franco come un salice ; mai falso, per quanto abbia poco interesse a esser vero ; mai vero, per quanto abbia poco interesse a esser falso »⁴³⁹. La sua identità lacerata sembra essere più conforme al presente storico che vive, rispetto alla posizione del *philosophe* che resta immobile, con i suoi principi, di fronte a un mondo mutevole e contraddittorio. Il *neveu* mediante il proprio linguaggio esprime, dunque, meno un proprio disagio esistenziale, che la logica del mondo in cui vive, la stessa che Diderot racconta nella sua paradossalità attraverso la sua satira :

« Diderot compie attraverso la scrittura ciò che Rameau realizza attraverso la pantomima [...] Così molti termini legati alla sfera utilizzati già dal protagonista in maniera ambigua e metaforica, acquisiscono un ulteriore grado di significazione creando una polisemia semantica che, a livello del significato, diviene polisemia morale »⁴⁴⁰.

⁴³⁷ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., pp. 2198-2199.

⁴³⁸ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2229. DPV, XII, p. 104.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 2251. DPV, XII, p. 132-133.

⁴⁴⁰ L. Zenobi, *cit.*, p. 79. Nella sua originale lettura di *Le neveu de Rameau* Zenobi propone un interessante confronto con la teoria diderotiana del « *modèle idéal, ligne vraie* » esposta nel *Salon* del 1767.

La coesistenza nel dialogo di diversi registri linguistici, dimensioni allegoriche di ritratti esistenziali altrettanto vari e contrastanti, rendono *Le neveu de Rameau* uno scritto attuale, il cui contenuto, se si prescinde dal contesto storico-culturale in cui è stato concepito, risulta universale, poiché aderisce alla natura contraddittoria della realtà stessa. Diderot, infatti, nel descrivere la crisi di una data condizione umana alle soglie della Rivoluzione francese, narra un vissuto che appartiene all'umano *tout court*. Grazie ai soggetti scelti come interlocutori del dialogo, vengono messi in luce due speculari atteggiamenti nei confronti di una medesima realtà di radicale mutamento: differenti, ma entrambi insani. Da un lato il filosofo che vuole mantenere stabili quei valori etici non più appartenenti alla situazione che vive, dall'altra il *bohémien* che si lascia passivamente attraversare, nel linguaggio e nelle movenze, da tali circostanze degeneranti senza superarle; nessuno dei due, in fondo, risulta davvero partecipe del proprio tempo.

In questo senso, Diderot non è identificabile con la figura del *philosophe*⁴⁴¹, ma con la visione oggettiva e unitaria di quel tempo, che i membri, che l'autore lascia dialogare, non riescono a concepire se non parzialmente. Mediante l'incontro/scontro di due opposte prospettive sulla realtà, Diderot fa emergere come unica verità la legge dialettica universale che dà vita e governa tale realtà, con lo scopo di denunciare i sintomi particolari della malattia del proprio tempo, attraverso la dissociazione del *neveu*, incapace di rapportarsi a sé, alla società e alla propria cultura, e la cui unica certezza è la sua estraniamento verso il mondo.

§4 *Le neveu de Rameau* nell'interpretazione hegeliana

Il carattere universale del dialogo diderotiano è stato ben colto da Hegel, che lo ha reso un momento dialettico fondamentale della sua *Fenomenologia*, definendone la

⁴⁴¹ Siamo d'accordo con R. Messori nell'affermare che « Proprio a partire dalla enfaticizzazione hegeliana della funzione di mediazione del linguaggio, appare chiaro che Diderot non coincide sic et simpliciter con *Moi* ». Cfr. R. Messori, *cit.*, p. 22.

peculiarità storica e culturale. Alla luce dell'impatto critico di *Le neveu de Rameau*, sia per l'importante immagine collettiva di un presente storico che restituisce, che per il suo forte spirito di denuncia politico-sociale, siamo d'accordo con R. Laufer⁴⁴² nello scorgere nelle pagine hegeliane sull'estraniamento dello spirito della cultura, i frutti dei semi presenti nel dialogo di Diderot ; in un certo senso, *Le neveu de Rameau* contiene il materiale utilizzato da Hegel nella sua successiva elaborazione speculativa dello spirito estraniato da sé : « Tout ce que Hegel nous en dit est directement inspiré de sa lecture du *Neveu*, qu'il cite longuement et à diverses reprises »⁴⁴³. Non vi è nulla dell'interpretazione hegeliana della satira diderotiana che non sia già stato espresso da Diderot ; al tempo stesso, la forte incidenza di *Le neveu de Rameau* è legata in gran parte al riconoscimento accordatogli da Hegel. Certamente l'opera hegeliana non ha aggiunto nulla all'eccezionalità del dialogo di Diderot, ma « il faudra attendre Hegel pour qu'on veuille bien le comprendre, et encore! »⁴⁴⁴. È sulla scia di Hegel che un altro grande pensatore come Marx ha potuto apprezzarne la straordinarietà, scrivendo con entusiasmo all'amico Engels :

« Questo capolavoro, unico nel suo genere, ti sarà di nuovo un godimento. “Questa scissione della coscienza consapevole di sé e che esprime se stessa”, ne dice *old* Hegel, “è la risata di scherno sull'esistenza e sulla confusione del tutto e su se stesso ; è nel medesimo tempo l'ultima eco, ancora udibile, di tutta questa confusione.... È la natura di tutti i rapporti che scinde se stessa, e la consapevole rescissione di questi rapporti.... In quella pagina del ritorno nel se stesso la vanità di tutte le cose è la sua propria vanità, ossia è vana” »⁴⁴⁵.

⁴⁴² R. Laufer, *Structure et signification du Neveu de Rameau*, in « Revue des Sciences humaines », 100, 1960, pp. 399-423.

⁴⁴³ R. Mortier, *cit.*, p. 283.

⁴⁴⁴ *Ivi*, p. 277.

⁴⁴⁵ *Carteggio Marx-Engels (1867-1869)*, V, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti e S. Romagnoli, Edizioni Rinascita, Roma 1951, p. 356.

Le parole di Marx testimoniano l'universalità di *Le neveu de Rameau*, ne colgono il carattere rivoluzionario che consente al testo di sottrarsi a ogni pretesa di paternità, e di lasciarsi superare da chi ne riconosce l'unicità : « Hegel et Marx, chacun à sa manière, continueront cette avancée et affineront encore cette dialectique, allant plus loin que Diderot, grâce à Diderot lui-même »⁴⁴⁶. È prendendo « terribilmente sul serio »⁴⁴⁷ *Le neveu de Rameau* che Hegel è potuto andare oltre Diderot⁴⁴⁸, integrando all'interno dello sviluppo della storia universale, i risultati delle intuizioni e dell'indagine sociale esposti nel dialogo.

Non mancano le critiche rivolte all'interpretazione hegeliana della satira, tra le principali c'è quella di non aver considerato il *neveu* nelle sue vesti originali, in quanto « personaggio letterario » e di non aver colto la sua « essenziale dimensione corporea, espressiva e mimetica del suo essere figura »⁴⁴⁹. Hegel avrebbe trascurato l'aspetto concreto e materiale del linguaggio che nella satira « non si riduce all'aspetto verbale poiché viene pronunciato e "agito" da un soggetto corporeo »⁴⁵⁰. Secondo Messori, nell'esposizione del linguaggio della disgregazione, Hegel lascerebbe ingiustificato il salto che conduce a tale stadio di lacerazione, non tenendo conto di quelle che sono « le concrete modalità mediante cui il discorso di Rameau diviene brillante, pieno di spirito (*geistreich*). E come in definitiva l'estrinsecazione del sé raggiunga nel discorso brillante di Rameau il suo livello più alto »⁴⁵¹. Da una parte, Hegel non articola il rapporto tra il linguaggio e l'estraniamento del sé, dunque, il passaggio che conduce la coscienza alla propria estraniamento, dall'altra, trascurando il linguaggio nel suo elemento corporeo-

⁴⁴⁶ J. D'Hondt, *Diderot. Raison philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 39.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. 86 [trad. nostra].

⁴⁴⁸ J. Schmidt, *cit.*, p. 644 : « When Hegel read Rameau 's Nephew, perhaps he found something more than another picture for his gallery of images. In its creator he might well have recognized a kindred spirit ».

⁴⁴⁹ R. Messori, *cit.*, p. 17.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ivi*, pp. 21-22.

materiale, Hegel « non analizza, pur citandoli, gli aspetti non verbali del linguaggio stesso, decisivi per comprendere il personaggio Rameau »⁴⁵². Per far quadrare la sua concezione della *Sprache* Hegel avrebbe tralasciato, nell'analisi del dialogo diderotiano, il suo « aspetto formativo e figurativo »⁴⁵³.

Per quanto concerne il discorso sul linguaggio il problema è a nostro avviso facilmente superabile. Il concetto di estraniamento dello spirito è da considerare come un *momento* dello spirito stesso e non come una nozione puntuale che interviene di colpo dal di fuori del sistema. Esso si inserisce all'interno dello sviluppo dello spirito, e proprio in quanto linguaggio trova la sua giustificazione come parte di un movimento che ha preso avvio nel momento inaugurale di tale sviluppo, la certezza sensibile. Tale *incipit*, mantiene la sua forza motrice in ogni momento del sistema, non scompare in seguito alla prima figura. Allo stesso modo, il sopraggiungere del linguaggio dell'estraneazione non rappresenta una cesura, ma l'attività stessa della coscienza che nel particolare rapporto con la cultura moderna, si è sviluppata come estraneazione. Il linguaggio della coscienza estraniata, non solo non mostra uno scarto tra quest'ultima e la propria estraniamento, ma si pone quale realizzazione e manifestazione di tale condizione.

La seconda accusa rivolta a Hegel, di non aver reso giustizia al *neveu* così come rappresentato da Diderot nel dialogo, è legata al fatto « di non aver colto sino in fondo la concreta e materiale realtà della figura, concretezza e materialità che le vengono intenzionalmente conferite da Diderot »⁴⁵⁴ ; questo, significherebbe, tuttavia — ed è ciò che sostiene Messori — che « Sia l'opera sia il suo protagonista sono impensabili al di fuori del materialismo sensibile elaborato dal filosofo negli anni della maturità, in cui l'arte gioca indubbiamente un ruolo di primo piano »⁴⁵⁵. Di conseguenza *Le neveu de*

⁴⁵² *Ivi*, p. 22.

⁴⁵³ *Ibidem*.

⁴⁵⁴ *Ivi*, pp. 22-23.

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

Rameau non può essere interpretato al di fuori del contesto storico-culturale in cui è sorto, delle intenzioni dell'autore e dei caratteri specifici dei personaggi, dunque, del particolare orizzonte estetico di cui è l'espressione. Abbiamo appena visto, tuttavia, che la grandezza e l'importanza filosofico-culturale di *Le neveu de Rameau* risiede nel suo carattere universale, nell'essere riflesso non solo del proprio tempo ma anche della realtà storica e umana *tout court*. È questa la vera peculiarità di una simile opera ; ciò che la rende pensabile al di fuori della propria specifica derivazione.

Questa seconda critica, inoltre, dovrebbe valere, nel caso della *Fenomenologia dello spirito*, anche per la citazione al *Nathan* di Lessing, « come se [la verità] fosse una moneta »⁴⁵⁶, che nella *Prefazione* diventa « la verità non è affatto una moneta coniatata che, così com'è, sia pronta per essere spesa e incassata »⁴⁵⁷. L'accusa sarebbe quella di non aver tenuto conto che a pronunciare quella frase fosse il personaggio immaginario di un dialogo, ebreo, e che il dibattito sulla verità concernesse non tanto la *Wahrheit* difesa da Hegel nella prefazione, contro un approccio intellettualistico-matematico al sapere, ma la più autentica delle tre grandi religioni monoteiste.

Per quanto riguarda l'interpretazione hegeliana della satira diderotiana, un possibile fraintendimento che conduce a tali critiche è l'immediatezza con cui si identifica *Rameau* e la coscienza disgregata : non si può presupporre con disinvoltura tale associazione dal momento che lo stesso Hegel non cita lo scritto diderotiano, in particolare il personaggio *Rameau*, ma si limita a mettere tra virgolette alcune espressioni utilizzate da Diderot. La pretesa di identificare senza riserve il *neveu* con la coscienza disgregata, renderebbe la figura della fenomenologia carente, priva di quella complessità che appartiene al *neveu*, e Hegel incapace di aver tenuto conto di *Rameau* quale protagonista di un romanzo letterario, come pure della « differenza tra il piano della storia e il piano della finzione letteraria, cioè tra l'uomo realmente vissuto e il personaggio letterario » nonché « del rapporto tra teatralizzazione del discorso e

⁴⁵⁶ G.E. Lessing, *Nathan il saggio*, III, 6, trad. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2000, p. 151.

⁴⁵⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 93. GW, 9, p. 30.

funzione dell'esperienza dello spettatore »⁴⁵⁸ ; il lavoro di Diderot risulterebbe così appiattito dalla prospettiva hegeliana che, svuotando la figura del *neveu*, ne ha ignorato « l'importanza della figurazione corporea, cioè del processo figurativo-corporeo, mimico e gestuale del nipote di Rameau »⁴⁵⁹.

In primo luogo, l'intento hegeliano non è quello di riprodurre fedelmente i tratti costitutivi del personaggio diderotiano, né di restituire al dialogo, mediante il *neveu*, che non viene mai citato, la sua originale dimensione estetico-letteraria. Su questo punto, è interessante notare come a rendere peculiare l'interpretazione hegeliana, e a indicare l'importanza che Diderot ha assunto in Hegel, è proprio il fatto che il titolo del dialogo, e il nome di Rameau non vengano mai menzionati nella *Fenomenologia dello spirito* :

« il filosofo tedesco inserisce la citazione del romanzo nel suo testo senza nominare né autore né titolo, posizionandola semplicemente tra virgolette, quasi si trattasse di un elemento ormai universalmente acquisito dalla cultura dell'epoca e allo stesso tempo già parte integrante della propria storia trascendentale »⁴⁶⁰.

L'introduzione della satira diderotiana nella sezione dedicata alla *Bildung* moderna è « funzionale alla sua filosofia trascendentale che vede lo straniamento dello spirito da se stesso come una tappa decisiva nello sviluppo dello spirito umano »⁴⁶¹, ma è significativa anche per sua portata speculativa e politica. La presenza di *Le neveu de Rameau* nella *Fenomenologia* ha inciso il dialogo, retaggio non solo del genio Diderot ma di tutto il secolo dei lumi, nella memoria culturale collettiva :

« L'application hégélienne des emprunts au *Neveu de Rameau* interprète ce dialogue même dans une perspective nouvelle qui s'ouvrait seulement à un lecteur postérieur. La lecture

⁴⁵⁸ R. Messori, *cit.*, p. 23.

⁴⁵⁹ *Ivi*, pp. 24-25.

⁴⁶⁰ L. Zenobi, *cit.*, p. 87.

⁴⁶¹ *Ivi*, p. 86.

de Hegel interprète le texte de son prédécesseur dans des raccourcis lapidaires ; mais tout en le rajeunissant, elle découvre une signification du *Neveu de Rameau* que Diderot n'aurait certainement pas imaginée »⁴⁶².

Se si tiene presente la difficile vicenda che ha segnato la pubblicazione e la ricezione di *Le neveu de Rameau*, dunque, del fatto che nel 1807, anno dell'uscita della *Fenomenologia dello spirito*, non solo il dialogo era sconosciuto ma anche sgradito al pubblico e disprezzato dalla critica, risulta fuorviante leggere in un'ottica negativa le intenzioni interpretative hegeliane⁴⁶³. Incentrare il rapporto tra Hegel e Diderot sulla carenza interpretativa del primo, per non aver restituito la natura dei personaggi e del dialogo stesso in quanto componimento letterario significherebbe

« Oublier que, chez Hegel, *Le Neveu de Rameau* fait l'objet d'une "application" philosophique et que celle-ci ne veut ni ne peut se mesurer à une interprétation philologique ou à une reconstruction du sens que le texte aurait pu avoir dans son premier contexte historique »⁴⁶⁴.

Al contrario, è la trasformazione di alcuni momenti della satira diderotiana e non la sua mera riproduzione, ad averne messo in evidenza gli aspetti decisivi e ad aver consegnato alla posterità letteraria e filosofica l'originalità e il fascino di *Le neveu de Rameau* :

⁴⁶² H.R. Jauss, *cit.*, p. 169.

⁴⁶³ R. Mortier, *cit.*, p. 282 : « Il est possible que Hegel ait prêté à Diderot des intentions auxquelles il ne songeait pas, mais c'est le propre des très grandes œuvres de permettre des interprétations multiples et de conserver ainsi tout leur pouvoir stimulant et fécondant. Le tableau du développement de l'esprit que Hegel esquisse à grands traits dans sa *Phénoménologie* coïncide aussi avec celui de la France. La « culture », telle qu'il la définit, c'est la culture classique et universaliste du XVIIIe siècle français, où l'individu aliène son propre moi, renonce à être-pour-soi et ne vaut que dans la mesure où il s'intègre à une entité plus générale, l'espèce ».

⁴⁶⁴ H.R. Jauss, *cit.*, p. 168.

« Se l'opera di Diderot, riletta attraverso il rigido formalismo della costruzione hegeliana, subisce qualche deformazione, ne acquista in cambio una singolare pregnanza simbolica. Hegel seguì il testo in tutti i suoi labirinti, ponendone in luce con superiore chiarezza e precisione i nessi dialettici essenziali »⁴⁶⁵.

Il movimento dialettico, espresso nella satira su diversi livelli — mediante la struttura dialogica stessa, l'estetica dei personaggi e la dimensione espressivo-linguistica di Rameau — aderisce alla narrazione hegeliana della storia universale, e viene riscritto seguendo il *fil rouge* del cammino fenomenologico dello spirito, nello specifico, per tracciare i contorni del quadro culturale francese del XVIII secolo nella cui notte Hegel è immerso⁴⁶⁶.

§5 Il mondo della cultura e l'estraniamento del Sé

La problematicità che comporta l'accostamento immediato tra i personaggi del dialogo di Diderot, *Lui e Moi*, e le due figure del *Mondo dello spirito estraniato da sé*, coscienza disgregata e coscienza onesta, può essere sciolta a partire dall'analisi del testo hegeliano. Entriamo dunque nel vivo del mondo descritto da Hegel, tracciando l'evoluzione dei tratti salienti delle figure della coscienza che, mediante i linguaggi assunti, esprimono la natura di una *Bildung* contraddittoria ; nel contempo vediamo

⁴⁶⁵ P. Casini, *Diderot "philosophe"*, Laterza, Bari 1962, p. 338.

⁴⁶⁶ D'Hondt mette in evidenza il fatto che la vita e il pensiero di Hegel si siano svolti a cavallo tra due secoli, e di essi abbiano acquisito i diversi mutamenti culturali, filosofici e politici Cfr. Id., *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 42 : « Bien pis, il se perd dans la nuit du XVIIIe siècle auquel, puisqu'il est né en 1770, la moitié de son existence appartient. Ne pourrait-on avoir l'impression que ses idées se montrent sur les balcons du ciel en robes surannées ? Mais justement : puisqu'il est mort en 1831, il chevauche également deux siècles. Cette chronologie ne revêtirait pas une grande importance si elle ne coïncidait avec la rupture entre deux mondes. La fin du XVIIIe siècle, c'est la Révolution française et le début d'une histoire nouvelle. Hegel est le théoricien de cette rupture, d'un type jusqu'alors inédit ; le commentateur de cette crise qui marque la fin du monde féodal et l'ouverture d'un monde décidément bourgeois ».

come i riferimenti allo scritto diderotiano abbiano fornito allo spirito hegeliano, attraverso elementi estetici e filosofici inediti, un'immagine imponente.

Il mondo in questione, descritto nella sezione VI dedicata allo *Spirito*, è scisso in due dimensioni : quella della realtà, in cui lo spirito è estraniato da sé e in cui vige l'elemento del concetto ; e quella dello spirito, che in quanto « *contrapposto* a quella estraneazione »⁴⁶⁷ ne rappresenta l'altro lato, ed è caratterizzata dall'elemento della fede. Concetto e fede sono i termini contrapposti di uno stesso mondo, al quale, nonostante sia un prodotto della coscienza, quest'ultima vi si rapporta in modo estraneo, non lo riconosce come proprio e rinuncia ad appropriarsene, « proprio mediante tale rinuncia, l'autocoscienza s'impadronisce immediatamente della realtà »⁴⁶⁸. L'esistenza dell'autocoscienza in questo mondo consiste nell'essere un semplice « *Qualcosa* »⁴⁶⁹ estraneo a sé. Essa non si riconosce come un essere in sé e per sé, ma come parte di una *Bildung*, in cui la natura del singolo si manifesta come « *estraniazione* dell'essere *naturale*. [...] La sua realtà e la sua potenza sono direttamente proporzionali alla sua cultura »⁴⁷⁰. La condizione particolare che vive l'individuo in questo stadio dello sviluppo dello spirito è quella di una « *specie* che, nel tentativo di mettersi all'opera, si produce in sforzi vani e ridicoli : essa è la contraddizione di conferire realtà al particolare, mentre la realtà è immediatamente l'universale »⁴⁷¹.

Risuona in questo passaggio la lezione hegeliana annunciata ne *La certezza sensibile*, dove la pretesa di attribuire universalità a una particolare condizione esistenziale della coscienza, veniva svelata come opinabile e non effettivamente reale, poiché il reale è solo l'universale : « Il *contenuto dell'opinione* vale quindi per quello che è, cioè per una

⁴⁶⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 659. GW, 9, p. 266.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 661. GW, 9, p. 267.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

⁴⁷¹ *Ibidem*. GW, 9, p. 268.

Art, una specie »⁴⁷². Nello specificare il significato del termine *Art* Hegel introduce il primo riferimento a *Le neveu de Rameau* : « E per “specie”, qui non bisogna intendere affatto *l’espèce*, “il più tremendo di tutti gli epiteti, perché indica mediocrità ed esprime disprezzo al massimo grado”. Un grande mascalzone è un grande mascalzone, ma non è affatto una specie »⁴⁷³. Mediante questo termine preso in prestito da Diderot, Hegel esplica il concetto di *Bildung* come estraniamento dell’essere naturale, mostrando come l’unica via di accesso alla cultura per l’individuo sia mediante la « rimozione del Sé naturale »⁴⁷⁴. Tuttavia, come nota Jauss : « déjà chez Diderot la description de *l’espèce*, que la *Phénoménologie* réduira à la fonction du sobriquet le plus redoutable, implique bel et bien certains éléments qui entrent dans la définition hégélienne de la conscience vile et de la conscience déchirée »⁴⁷⁵.

Il termine *espèce* ricorre anche nella breve composizione polemica *Wer denkt Abstract ?*, scritta lo stesso anno della pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*. Qui il termine, rigorosamente in francese nel testo, indica « qualcosa di particolare, qualcosa mediante cui non ci si mette in mostra in società »⁴⁷⁶, e descrive l’atteggiamento del *bel mondo* che rifugge di fronte al pensiero astratto, o perché gli appare « troppo elevato »⁴⁷⁷ o al contrario « perché gli sembra essere una *espèce* »⁴⁷⁸.

⁴⁷² *Ivi*, p. 663. *GW*, 9, p. 268.

⁴⁷³ *Ibidem*. *GW*, 9, p. 268. Cfr. D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, *op. cit.*, p. 2280, DPV, XII, p. 173 : « c’est ce que nous appelons des espèces, de toutes les épithètes la plus redoutable, parce qu’elle marque la médiocrité, et le dernier degré du mépris. Un grand vaurien est un grand vaurien, mais n’est point une espèce ».

⁴⁷⁴ *Ivi*, p. 661. *GW*, 9, p. 267.

⁴⁷⁵ H.R. Jauss, *cit.*, p. 171.

⁴⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Chi pensa astrattamente ?*, a cura di F. Valagussa, ETS, Pisa 2014, p. 17. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wer denkt abstrakt ?*, in *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Band 20, Frommann Holzboog, Stuttgart 1930, p. 446.

⁴⁷⁷ *Ibidem*.

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

Prima di proseguire con l'analisi del presente capitolo, ci soffermiamo brevemente su questo breve scritto per un altro motivo. Hegel vi cita *Jacques et son maître* in relazione alla dialettica servo-padrone che vede subire quel rovesciamento, a cui dedicherà pagine magistrali nella *Fenomenologia dello spirito*, proprio nel contesto della cultura francese :

« Per venire alla domestica e al servitore, nessun servitore si trova in una condizione peggiore che presso un uomo di basso rango a livello sociale e di poche risorse ; al contrario sta tanto meglio quanto più il suo signore è aristocratico. L'uomo comune pensa ancor più astrattamente : fa l'aristocratico di fronte al servitore e con questo si comporta come un servitore ; e si attiene saldamente a questo unico modo di chiamarlo. Il servitore si trova benissimo presso i Francesi. L'uomo di rango elevato ha familiarità con il servitore, il francese gli è addirittura buon amico ; se sono soli, è il servitore che comanda, si veda *Jacques et son maître*⁴⁷⁹ di Diderot, il signore non fa nient'altro se non fiutare prese di tabacco e guardare l'orologio e in tutti il resto lascia fare al servitore »⁴⁸⁰.

In questa riflessione torna la critica a un pensare intellettuale che fissa gli elementi del proprio pensiero in termini stabili e immutabili, come la categoria del servitore. Hegel interpreta il testo diderotiano come un esempio di rovesciamento dialettico intorno alle nozioni di astrazione e concretezza, mostrando come a non comprendere la vera dinamica del rapporto servo-padrone, sia proprio il padrone, che nel servitore non vede che un servo, impossibilitato a divenire altro, e che non può che restare tale. Egli, rappresenta l'uomo comune e ordinario che, con il suo pensare astratto, « non vede il concreto che Jacques invece rappresenta, cioè il *divenire storico* che involge le due

⁴⁷⁹ Come sottolinea P. Quintili, *Nota introduttiva a Jacques il fatalista e il suo padrone*, in D. Diderot *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2313 : « Nell'edizione tedesca di *Jacques le fataliste*, intanto, cade il fatidico aggettivo : fataliste, come a esorcizzare, agli occhi del pubblico tedesco, la carica sovversiva del materialismo e dell'ateismo che vi erano implicati ».

⁴⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Chi pensa astrattamente ?*, op. cit., p. 26, SW, 20, p. 450.

individualità, del padrone e del servo, come due coscienze che si trovano in un rapporto di reciprocità indissociabile, di mutua *necessità* »⁴⁸¹.

Questo rovesciamento dialettico viene invece accolto, secondo Hegel, dai francesi che mostrano il loro carattere rivoluzionario facendo esprimere al servitore la sua opinione, la quale nasce proprio dal confronto con il padrone, richiamando il contesto dialogico tra Jacques e il suo padrone, che sostiene la trama letteraria dello scritto di Diderot :

L'aristocratico sa che il servitore non è soltanto un servitore, bensì conosce anche i pettegolezzi della città, conosce le ragazze, gli balzano in testa delle buone idee ; lo interroga su queste cose e il servitore può dire quello che sa riguardo a ciò che costui gli ha chiesto. Presso un padrone francese non soltanto il servitore può far questo, bensì porre sul tappeto anche alcune questioni, assumere e sostenere la propria opinione, e se il padrone vuole qualcosa, ciò non avviene tramite un comando, bensì costui prima di tutto deve esporre la propria opinione al servitore e poi dargli un buon motivo affinché la sua opinione abbia il sopravvento »⁴⁸².

Riprendiamo il filo della nostra trattazione. La condizione estraniata dell'individuo è in realtà un momento della sostanza, « cioè il passaggio immediato dell'universalità pensata della sostanza nella realtà »⁴⁸³ ; il processo di formazione della coscienza coincide con il « divenire del mondo reale »⁴⁸⁴, anche se la coscienza non riesce a scorgere questo passaggio, tra sé e il mondo, il quale appare ai suoi occhi come « qualcosa di immediatamente estraniato che ha la forma della realtà fissa », e cerca di appropriarsene attraverso la cultura. L'agire dell'individuo, anche se sembra opporsi al movimento della sostanza, e tenta di assoggettarla, in realtà converge con il compimento della sostanza : « La cultura e la realtà dell'individuo sono perciò la

⁴⁸¹ P. Quintili, *Nota introduttiva a Jacques il fatalista e il suo padrone, op. cit.*, p. 2313.

⁴⁸² G.W.F. Hegel, *Chi pensa astrattamente ? , op. cit.*, pp. 26-27. SW, 20, p. 450.

⁴⁸³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito, op. cit.*, p. 663. GW, 9, p. 268.

⁴⁸⁴ *Ibidem.*

realizzazione della sostanza stessa »⁴⁸⁵, i cui momenti, determinati e opposti tra loro, si definiscono mediante la loro reciproca opposizione.

Accanto agli elementi universali che compongono la parte naturale di questo mondo — aria, acqua, fuoco, terra — Hegel ne individua altri che chiama « masse spirituali »⁴⁸⁶ : la prima è l'essenza in sé e uguale a sé, e rappresenta lo spirito consapevole di sé, la seconda è « l'essenza *essente-per-sé*, divenuta intimamente *disuguale* che si *sacrifica* e si *disperde* »⁴⁸⁷ ; la terza massa è il soggetto autocosciente che sa sé stesso come « potenza reale di queste essenze »⁴⁸⁸. Nella coscienza pura, la prima essenza si configura come il *Buono* la seconda come il *Cattivo*⁴⁸⁹ ; nella coscienza reale invece, queste due essenze diventano momenti oggettivi : l'una è « il *potere dello Stato*, l'altra è la *ricchezza* »⁴⁹⁰. Mentre il primo rappresenta l'essenza degli individui, la certezza della loro universalità, la seconda è « il *risultato del lavoro e dell'attività di Tutti*, un risultato che, in continuo *divenire*, si risolve a sua volta costantemente nel *godimento di Tutti* »⁴⁹¹.

Anche se in rapporto alla ricchezza, l'agire singolo appare come egoistico, esso è in realtà in linea con quello collettivo in quanto il lavoro di ciascuno è sempre inserito in una dimensione universale, e il suo scopo particolare converge nella realizzazione del lavoro di tutti. In questo passaggio si manifesta l'*astuzia della ragione*, quella concezione secondo cui la comprensione del movimento dialettico consente una visione oggettiva dei singoli movimenti che lo compongono e che sembrano opporvisi ; anche se l'agire dell'individuo sembra muoversi in direzione contraria a scopi più universali, o svilupparsi in modo indipendente dalla totalità, dal punto di vista della *Vernunft* ogni

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ *Ivi*, p. 665. *GW*, 9, p. 269.

⁴⁸⁷ *Ibidem*.

⁴⁸⁸ *Ivi*, p. 667. *GW*, 9, p. 269.

⁴⁸⁹ *Ibidem*. *GW*, 9, pp. 269-270.

⁴⁹⁰ *Ibidem*. *GW*, 9, p. 270.

⁴⁹¹ *Ivi*, p. 669. *GW*, 9, p. 270.

azione determinata contribuisce allo sviluppo universale del *logos* : « in breve, il singolo non riesce a fare qualcosa che non torni a vantaggio di Tutti »⁴⁹². È in questo senso che la storia è l'espressione nel mondo della ragione dialettica :

« L'histoire humaine, non pas comme un chaos d'événements contingents et incompréhensibles, mais comme une œuvre véritablement humaine, l'œuvre d'êtres intelligents qui, malgré l'aliénation de leurs intentions immédiates, et même à cause d'elle, présente une intelligibilité que l'on peut mettre en évidence si l'on sait l'envisager d'une manière véritablement rationnelle. Chacune de leurs actions produit un surplus de résultats, involontaire et souvent inconscient, et c'est précisément ce surplus qui, du point de vue de la rationalité universelle, représente l'essentiel »⁴⁹³.

La coscienza pura e la coscienza reale non scorgono l'astuzia della ragione, né l'unione di essere-in sé ed essere-per-sé, dunque, quella tra potere statale e ricchezza ; solo l'autocoscienza riconosce tale unione, la quale non è altro che « il rapporto tra la coscienza pura e la coscienza reale »⁴⁹⁴, ciò che Hegel definisce giudizio. Se da un punto di vista determinato il potere statale coincide con il Buono e la ricchezza con il Cattivo, da un punto di vista spirituale ognuno dei due momenti ha in sé l'altro, « ciascun lato costituisce la compenetrazione di entrambi i momenti »⁴⁹⁵. In questo passaggio fondamentale della trattazione, che introdurrà al discorso sulle due coscienze, nobile e vile, emerge il termine medio che sorregge l'intera dinamica dialettica : il *rapporto*. Ciò che l'autocoscienza giudica buono o cattivo riflette il tipo di rapporto che essa intrattiene con la realtà oggettiva che ha di fronte, se il rapporto è di uguaglianza l'oggetto è giudicato buono, in caso contrario, esso formerà un giudizio negativo :

⁴⁹² *Ibidem.* GW, 9.

⁴⁹³ J. D'Hondt, *Diderot. Raison philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, pp. 56-57.

⁴⁹⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito, op. cit.*, p. 669. GW, 9, p. 271.

⁴⁹⁵ *Ivi.* p. 671. GW, 9, p. 271.

« Al tempo stesso, ciò che è buono e cattivo *per l'autocoscienza*, è buono e cattivo *in sé* ; proprio nell'autocoscienza, infatti, i due momenti dell'essere-*in-sé* e dell'essere-*per-sé* sono identici : essa è lo spirito reale delle essenze oggettive, e il giudizio dimostra la sua potenza su di esse, la sua potenza a *renderle* ciò che esse sono *in sé*. Il criterio e la verità di queste essenze oggettive non risiedono nella loro immediata *uguaglianza* o *disuguaglianza* interna [...] bensì in ciò che esse sono quando lo spirito vi si rapporta »⁴⁹⁶.

Si ripropone, in un grado di trasformazione differente, il movimento inaugurale di mediazione che smentisce la verità dell'immediatezza⁴⁹⁷, mostrando come il vero risiede nella relazione con l'altro, nel rapporto tra il soggetto e la propria realtà. La verità non risulta dall'una o dall'altra prospettiva, ma dal rapporto stesso, da un mutuo relazionarsi.

La coscienza, nel suo essere-*per-sé*, vede nel potere statale la negazione della propria individualità circoscritta a un rapporto di obbedienza, al contrario, la ricchezza rappresenta per il singolo la possibilità di godimento, rovesciando l'iniziale giudizio su Buono e Cattivo. Nel suo essere-*in-sé*, tuttavia, la coscienza riconosce nel potere statale l'espressione della propria essenza. Tale potere rappresenta « il comando che coordina i singoli movimenti dell'attività universale »⁴⁹⁸, e tutela al tempo stesso l'agire individuale e collettivo ; in questa seconda modalità di giudizio, la coscienza vede nella ricchezza la realizzazione di un godimento contingente, che non coincide con la sua essenza. La prima coscienza (essere-*per-sé*) intrattiene con lo stato un rapporto di disuguaglianza e, con la ricchezza, di uguaglianza rispetto alla propria essenza, mentre nella seconda coscienza (essere-*in-sé*) avviene il contrario : « Abbiamo così un duplice

⁴⁹⁶ *Ibidem.* GW, 9, p. 271.

⁴⁹⁷ *Ibidem.*, GW, 9, p. 272 : « La *mediazione* dello spirito, infatti, mettendo in movimento la determinatezza *immediata*, la rende qualcosa d'altro ».

⁴⁹⁸ *Ivi.* p. 673. GW, 9, p. 272.

trovare-uguale e un duplice trovare-disuguale, cioè un rapporto di segno opposto verso le due essenzialità reali »⁴⁹⁹

§5.1 Nobiltà e viltà nella coscienza

Ora, i rapporti di uguaglianza e disuguaglianza incarnano due diverse figure della coscienza, l'una è detta nobile, l'altra vile. Anche in questo passaggio emerge come a essere opposti non sono tanto il Buono e il Cattivo in sé, poiché nella coscienza reale sussistono entrambi, ma la diversa modalità con cui vi si rapporta a essi, lo stesso accade verso il potere statale e la ricchezza. La coscienza nobile si sente uguale al potere statale, vi si riconosce e « si mette al servizio di questo potere con obbedienza reale e con intimo rispetto »⁵⁰⁰ ; al contempo essa si rapporta alla ricchezza come ciò che permette il realizzarsi dell'altro lato della sua essenza, il suo essere-per-sé. La coscienza vile, al contrario, nel potere statale non vede che oppressione del suo essere-per-sé, sfogando questo sentimento nell'odio verso il sovrano ; così nel rapporto con la ricchezza scorge un « godimento fugace »⁵⁰¹ che non la conduce al compimento della propria essenza.

Queste due coscienze, che non sono ancora autocoscienze, rappresentano la separazione del giudizio spirituale nei due aspetti dell'estraniamento « vale a dire (a) dell'*In-sé* della coscienza pura — dei *pensieri* determinati di Buono e Cattivo —, e (b) dell'*esistenza* di questi pensieri come potere dello Stato e come ricchezza »⁵⁰². Nel successivo stadio dello sviluppo dello spirito questi rapporti devono unirsi e tradursi nel rapporto tra il pensiero e la realtà, « ciò accade propriamente quando il *giudizio*

⁴⁹⁹ *Ibidem.* GW, 9, p. 272.

⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 675. GW, 9, p. 273.

⁵⁰¹ *Ibidem.*

⁵⁰² *Ivi*, p. 677. GW, 9, p. 274.

diviene *sillogismo* »⁵⁰³, ovvero, quando i due giudizi precedenti vengono messi in relazione da un termine medio, il quale solo risulta come vero.

La coscienza nobile, nel rapportarsi al potere statale, riconosce in esso la propria essenza in senso assoluto, ma lascia da parte la sua esistenza particolare : « La coscienza nobile è così l'eroismo del *servizio*, è la *virtù* che sacrifica l'essere singolare all'universale e che, in tal modo, porta l'universale all'esistenza »⁵⁰⁴. Se finora i due momenti della sostanza non erano che predicati del giudizio della coscienza, nel passaggio verso la struttura sillogistica del discorso, il termine medio diviene l'alienazione della coscienza, mediante cui si realizza tanto il suo in-sé quanto la realtà dello Stato e della ricchezza, i quali cessano di essere dei predicati e divengono soggetti. La coscienza, in questa fase di rapporto con la sostanza, si riconosce e viene dagli altri riconosciuta solo come estraniata in sé, allo stesso modo, lo Stato diviene « l'universale *essente*, il potere reale »⁵⁰⁵ ; esso, tuttavia, non esiste in quanto « *volontà particolare* »⁵⁰⁶ ma solo come legge in vigore, poiché l'autocoscienza, pur riconoscendo allo stato il proprio potere e sacrificandosi a esso, ha, sì, rinunciato alla propria esistenza, ma non al proprio essere-in-sé. Tale autocoscienza viene riconosciuta solo nella propria *essenza* e non nel suo *essere individuale*, così essa, come un « vassallo *altezzoso e fiero* [...] agisce nell'interesse del potere dello Stato nella misura in cui tale potere non è una volontà personale »⁵⁰⁷.

Qualora il potere statale venisse incarnato da una volontà particolare, il vassallo vi si rapporterebbe mediante il linguaggio del consiglio. Il linguaggio rappresenta un livello di alienazione che va oltre il sacrificio della propria esistenza particolare ; tale sacrificio trova il suo massimo compimento nella morte : « sopravvivere alla messa a repentaglio della propria vita, lascia invece come residuo un'esistenza determinata, e quindi un *Per-*

⁵⁰³ *Ibidem.* GW, 9, p. 274.

⁵⁰⁴ *Ibidem.*

⁵⁰⁵ *Ivi*, p. 679. GW, 9, p. 274.

⁵⁰⁶ *Ibidem.*

⁵⁰⁷ *Ibidem.* GW, 9, p. 275.

sé particolare : questo residuo che rende ambiguo e sospetto il consiglio dato per il sommo bene universale »⁵⁰⁸ conduce a un ribaltamento del rapporto di uguaglianza dell'autocoscienza verso lo stato. La coscienza nobile ora si adegua « alla determinazione della coscienza vile, la quale è sempre pronta alla rivolta »⁵⁰⁹. La questione su cui Hegel si interroga è : come superare questa contraddizione tra una coscienza che muore e, dunque, né si riconcilia con il suo contrario né ritorna in sé, e una coscienza che sopravvive ma solo ribellandosi al potere statale che ora riconosce come disuguale a sé ? In altri termini, come raggiungere la completa estraniamento di sé senza morire ma conservandosi ? L'*Aufhebung* relativamente a tale estraniamento « accade unicamente del *linguaggio* »⁵¹⁰.

La *Sprache* torna in questo luogo dell'opera a consentire la realizzazione del passaggio dal parlare particolare del sé nell'universalità dello Stato, e viceversa. Il linguaggio è l'universale che diviene sé : « è la forza della parola che attua ciò che è necessario attuare »⁵¹¹. Solo il linguaggio esprime la natura del Sé e la fa esistere come unione di particolare e universale ; nel dire Io il soggetto non esiste più nella propria particolarità ma si esteriorizza come autocoscienza universale, in quanto viene riconosciuto dall'altro proprio mediante la negazione del suo essere particolare : « Il dileguamento dell'Io è dunque, immediatamente, anche la sua permanenza, è il suo proprio sapere di sé : è il suo sapere di sé come di un Sé che, passato in un altro Sé, è stato recepito ed è universale »⁵¹².

Nel delineare più precisamente i tratti del linguaggio dell'estraniamento e del suo ruolo in queste pagine della *Fenomenologia*, si chiarisce anche la critica, a cui abbiamo precedentemente accennato, sull'assenza di sviluppo che conduce alla concezione di

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 681. GW, 9, p. 275.

⁵⁰⁹ *Ibidem*.

⁵¹⁰ *Ibidem*. GW, 9, p. 276.

⁵¹¹ *Ivi*, p. 683. GW, 9, p. 276.

⁵¹² *Ibidem*.

tale linguaggio. La *Sprache* interviene in questa trattazione come unico mezzo in grado di far sussistere in unità i due momenti dello spirito, il sé della coscienza particolare e la realtà universale dello Stato, esso è « le verbe de l'esprit [...] il doit faire apparaître l'esprit comme unité consciente de soi des individus »⁵¹³. Questa funzione del linguaggio si era già manifestata nella prima figura della *Fenomenologia*, dove non si trattava ancora di *Entfremdung* ma di negazione : la dinamica che qui si riproduce è la stessa. Si tratta dell'alienazione del sé particolare per divenire sé universale. Il linguaggio è il momento effettivo in cui si realizza un grado di sviluppo in una forma nuova rispetto a quella compiutasi nella certezza sensibile. Il processo che si avvia in quelle pagine inaugurali non si è mai arrestato, in questo passaggio se ne coglie un senso critico-politico differente, in quanto non è più rivolto a una semplice coscienza ingenua in rapporto immediato con i singoli oggetti che ha di fronte, ma a una coscienza che è divenuta spirito, il cui mondo è quello della *Bildung*⁵¹⁴.

Il linguaggio è la « *mediazione* estraniante »⁵¹⁵ di un discorso sillogistico che ha come estremi due membri di un rapporto concreto e determinato, quello tra gli individui e lo Stato nella società moderna della Francia del XVIII secolo. All'interno di questo discorso il potere statale è ora divenuto l'« universale astratto a cui si obbedisce », e la coscienza nobile è « il *Sè puro* che, nel servizio, ha rinunciato alla propria coscienza »⁵¹⁶. I due momenti, tuttavia, non sono passati l'uno nell'altro, ma sussistono separatamente. La coscienza non vive ancora il potere statale come una sua decisione, ma vi si rapporta con il sentimento dell'onore : allo Stato manca il radicamento nell'esistenza individuale, alla coscienza manca il riconoscimento effettivo da parte dello Stato. Il linguaggio agisce qui come *medium* che realizza la nuova conformazione dei due elementi del rapporto, e

⁵¹³ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Editions Montaigne, Paris 1946, p. 390

⁵¹⁴ *Ibidem*.

⁵¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, p. 683. GW, 9, p. 277.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 685. GW, 9, p. 277.

la coscienza nobile è « la sorgente da cui scaturisce il *linguaggio* grazie al quale i lati del rapporto si danno la configurazione di totalità animate. L'eroismo del servizio silenzioso diviene l'*eroismo dell'adulazione* »⁵¹⁷. L'adulazione (*die Schmeichelei*) duplica il linguaggio come termine medio, dando un nuovo assetto tanto alla stessa *Sprache*, quanto al potere statale che, nella figura del monarca, viene innalzato a universalità :

« Conferendo al monarca il *nome* proprio, il linguaggio dell'adulazione eleva la singolarità — la quale, altrimenti, è solo qualcosa di *opinato* [...] solo nel nome, infatti, la *differenza* del singolo da tutti gli altri non è *opinata*, ma viene resa reale da tutti ; nel nome, il singolo *vale* come puramente singolare non più soltanto nella sua coscienza, ma nella coscienza di Tutti »⁵¹⁸.

Il linguaggio dell'adulazione trasforma la figura particolare del monarca in potere universale, il cui nome viene continuamente ripetuto e ricordato dalla nobiltà che lo circonda. Tuttavia, proprio come accadeva nel duplice rapporto tra signoria e servitù, il potere statale è trasferito nella coscienza nobile che lo riconosce in quanto tale e lo detiene : « il potere statale è *divenuto momento dell'autocoscienza*, vale a dire è soltanto come potere *rimosso*. [...] Adesso il potere dello Stato esiste solo come *ricchezza* »⁵¹⁹. Come mette in evidenza Hyppolite⁵²⁰, questa nuova relazione che si instaura tra l'autocoscienza e la ricchezza è simile a quella sviluppatasi precedentemente tra l'autocoscienza e il potere statale, poiché anch'essa è il risultato di un'alienazione.

L'autocoscienza ora non rifiuta più la sua alienazione, ma è pienamente riconoscente verso il proprio benefattore. Ponendosi sullo stesso piano della coscienza vile, si sente estraniata, tanto da sé quanto dal proprio oggetto : « la coscienza vede il proprio Sé in balia di una volontà estranea che decide se la coscienza stessa debba usufruirne o no

⁵¹⁷ *Ivi*, p. 687. *GW*, 9, p. 278.

⁵¹⁸ *Ibidem*.

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 689. *GW*, 9, p. 279.

⁵²⁰ J. Hyppolite, *cit.*, p. 395.

»⁵²¹. In questa unificazione tra coscienza nobile e coscienza vile la differenza che emerge è quella tra la « ricchezza benefattrice e lo spirito della coscienza che riceve il beneficio »⁵²² : la prima si rapporta all'altra con arroganza e non noncuranza. La coscienza reagisce ora con odio nei riguardi di una ricchezza che ignora il suo stato d'animo e « la sua avversione per ogni catena »⁵²³ ; consapevole ormai dell'accidentalità che segna il suo rapporto con il benefattore, il suo essere-per-sé diviene vuota essenzialità pronta a ribellarsi perché in fondo il sé è inalienabile : « Si on le nie, il peut nier à son tour ce qui le nie »⁵²⁴.

§5.2 Il linguaggio della disgregazione

È nell'impossibilità per il Sé di rendersi completamente alienato di fronte alla ricchezza, che esso esprime questa sua condizione lacerata, la quale è anche l'essenza del mondo della cultura. Attraverso il linguaggio della disgregazione (*Zerrissenheit*) la coscienza *dice* il rifiuto verso la « propria abiezione »⁵²⁵, per dirla con Hyppolite, la coscienza di tale alienazione si compie nel linguaggio⁵²⁶. Anche in questo passaggio Hyppolite scorge un silenzioso richiamo a *Le neveu de Rameau* : l'arroganza della ricchezza e l'abiezione del beneficiario sarebbero ispirate ai personaggi della satira diderotiana, in particolare dall'atteggiamento di Rameau che elemosina pranzi dal ricco padrone di casa, il quale a sua volta è lusingato dalla riconoscenza del proprio ospite, seppur dettata da una condizione di povertà e viltà d'animo. Il passo a cui fa

⁵²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 693. GW, 9, p. 280.

⁵²² *Ivi*, p. 695. GW, 9, p. 281.

⁵²³ *Ivi*, p. 697. GW, 9, p. 281.

⁵²⁴ J. Hyppolite, *cit.*, p. 396.

⁵²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 699. GW, 9, p. 282.

⁵²⁶ J. Hyppolite, *cit.*, p. 398 : « Tout ce devenir prépare une conscience de l'aliénation du Soi qui s'accomplira dans le langage ».

riferimento Hyppolite è la scena in cui *Lui* descrive a *Moi* la sua condizione nella casa del ricco, che non ne riconosce l'identità, lo ignora e lo avvilitisce :

« Voglio pure essere abietto, ma voglio esserlo senza costrizioni [...] È il modo d'essere del verme ; è il mio modo d'essere ; lo seguiamo entrambi quando veniamo lasciati a noi stessi ; ma ci ribelliamo quando ci pestano la coda. M'hanno pestato la coda e io mi ribellerò. E poi, voi non avete idea di quale babele sia quella casa. [...] Il mio ipocondriaco con la testa infilata in un berretto da notte che gli copre gli occhi, ha l'aria di una pagoda immobile alla quale sia stato legato un filo che scende dal mento fino alla poltrona. Occorre aspettare che si tiri il filo e il filo non si tira mai ; o se avviene che la mascella si apra a metà, è per articolare una parola avvilita, una parola che v'informa del fatto che non s'è nemmeno accorto di voi e che tutti i vostri scimmiettamenti sono andati sprecati ; quella parola è la risposta a una domanda che gli avevate fatto quattro giorni prima ; detta tale parola, il muscolo mastoide si distende e la mascella si chiude »⁵²⁷.

Emerge in questo discorso lo svilimento del cliente di fronte al suo padrone, verso il quale ora non prova riconoscenza ma rancore e disprezzo ; allo stesso tempo il raccapriccio di Rameau verso sé, la propria relazione con il ricco indifferente e la sua minaccia di insorgere, richiama la nuova configurazione di rapporto tra la coscienza e la ricchezza, e preannuncia il rovesciamento che sta per compiersi e che condurrà al sovvertimento di ogni rapporto, alla rivoluzione.

È nella consapevolezza della propria condizione che viene meno ogni differenza tra le due coscienze, nobile e vile, e tra i loro concetti, Buono e Cattivo : « Ora, proprio questa essenza priva del Sé e abbandonata a se stessa, proprio questo Sé divenuto cosa, costituisce tuttavia il ritorno dell'essenza entro se stessa : è l'essere-per-sé essente-per-sé, è l'esistenza dello spirito »⁵²⁸. Le precedenti determinazioni perdono la loro fissità, ciò che era vile diviene nobile e viceversa, ed è questa inversione a rappresentare la libertà dell'autocoscienza ; è nel perdere sé stessa, nel perdersi continuamente nel proprio altro

⁵²⁷ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, op. cit., p. 2243, DPV, XII, pp. 121-123.

⁵²⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 699. GW, 9, p. 283.

che essa si conserva : la propria verità e libertà consistono nell'estraniamento di sé. Lo spirito è ora l'unità di questi termini contrari, e la sua esistenza è « il *linguaggio* universale e il *giudizio* disgregante, il quale dissolve tutti quei momenti che devono avere il valore di essenze e di membri reali del Tutto : è dunque il gioco con se stesso in cui ogni cosa viene dissolta »⁵²⁹. La verità si mostra come parlare disgregato dello spirito, il quale esprime « ogni aspetto di questo mondo »⁵³⁰.

Questi aspetti vengono tenuti distinti tra loro dalla coscienza onesta, come fossero delle essenze da conservare nella loro stabilità ; la coscienza disgregata al contrario vede, e riconosce come vera, la dialettica che rovescia e inverte tutti quei concetti che la coscienza onesta separa, ecco perché il suo parlare coincide con il linguaggio dello spirito, e riflette la vera natura disgregata. Incontriamo in questo fondamentale passaggio la seconda allusione a *Le neveu de Rameau*⁵³¹ : il discorso della coscienza disgregata coincide con

« Il delirio di quel musico che "affastellava e rimescolava trenta arie italiane, francesi, tragiche, comiche, d'ogni tipo e carattere ; ora con voce da basso profondo scendeva fino agli inferi, ora invece, contraendo l'ugola, lacerava con il suo falsetto le altezze dell'aria, di volta in volta furioso, tenero, imperioso e beffardo" »⁵³².

Nel narrare questo scenario è bene notare che Hegel non attinge alle parole di *Lui* ma alla descrizione che *Moi* fa del suo interlocutore. È innegabile che, tanto nella satira di Diderot quanto in queste pagine hegeliane, la figura di spicco è il *neveu*, la coscienza

⁵²⁹ *Ivi*. p. 701. GW, 9, p. 283.

⁵³⁰ *Ibidem*.

⁵³¹ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, *op. cit.*, p. 2274, DPV, XII, p. 165 : « Il entassait et brouillait ensemble trente airs italiens, français, tragiques, comiques, de toutes sortes de caractères ; tantôt avec une voix de basse-taille, il descendait jusqu'aux enfers ; tantôt s'égosillant et contrefaisant le fausset, il déchirait le haut des airs, imitant de la démarche, du maintien, du geste, les différents personnages chantants ; successivement furieux, radouci, impérieux, ricaner ».

⁵³² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, pp. 701-703. GW, 9, pp. 283-284.

disgregata protagonista di un mondo che disprezza ma da cui non riesce a fuggire. Tuttavia, se è vero che nell'enfatizzare il ruolo di Rameau Hegel dà voce proprio al disprezzo che disprezza sé stesso⁵³³, non possiamo asserire con altrettanta certezza che Hegel sminuisce il ruolo del *philosophe* riducendone il discorso a un monosillabo⁵³⁴ ; Hegel, mediante il riferimento a *Moi* vuole mettere in evidenza il punto di vista quieto ma allo stesso tempo confuso di una coscienza che contrariamente a quanto accade in Diderot, non riveste la fondamentale funzione di voce narrante. Proseguendo con la metafora musicale, e assemblando una serie di passi distinti di *Le neveu de Rameau*, Hegel esplicita la prospettiva del *philosophe* ma nelle vesti di una coscienza onesta (*ruhigen Bewußtsein*) che nell'ascoltare il discorso della coscienza disgregata, lo percepisce come

« Un vaniloquio sospeso tra saggezza e follia, come un miscuglio di garbo e volgarità, di idee giuste e di idee false, di totale perversione del sentimento, dell'infamia più perfetta e, insieme, della verità più schietta. Non si potrà rinunciare ad attraversare tutti questi toni, a percorrere su e giù l'intera scala dei sentimenti, dal disprezzo e dall'abiezione più profondi fino alla più grande ammirazione e commozione ; e con questi ultimi sentimenti verrà a fondersi una venatura di ridicolo che li snaturerà »⁵³⁵ .

Nell'interpretazione hegeliana dello status di *Moi* di fronte a *Lui* affiora il carattere contraddittorio e caotico tanto di una coscienza, che assume su di sé tale dialetticità, quanto dell'altra che tenta di respingerla mantenendo un certo ordine. Mentre nel dialogo di Diderot sono le parole di Rameau a rivelare l'andamento decadente di una realtà sociale ormai al tramonto, in Hegel la verità non risiede nell'una o nell'altra posizione. È individuando « il livello ordinario del pensiero di *Moi* rispetto alla

⁵³³ J. D'Hondt, *Diderot. Raison philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 80 : « Aux yeux de Hegel, le Neveu [...] est le mépris qui se méprise ».

⁵³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito, op. cit.*, p. 703. GW, 9, p. 284.

⁵³⁵ *Ibidem*.

modernità sovversiva della lingua e della mimica di Rameau »⁵³⁶ che Hegel ha potuto affinare il profilo delle due figure della *Bildung* moderna. Se in Diderot la voce del *neveu* ha uno scopo sostanziale, quello di denunciare le inclinazioni malate a causa delle quali la società di quel tempo stava naufragando, in Hegel la coscienza onesta per un verso e quella disgregata per un altro, sono funzionali a far emergere, l'unica legge suprema di ogni realtà, la dialettica :

« Questa concezione hegeliana del modo in cui l'autocoscienza del processo etico-sociale sorge necessariamente come dialettica nella coscienza (e come un'intelligenza che appartiene alla vita stessa, e non ancora nella forma consapevole della filosofia) viene illustrata, nell'esposizione dell'illuminismo, proprio sulla base del dialogo di Diderot »⁵³⁷ .

Trasponendo teoreticamente l'assetto dialogico-letterario della satira diderotiana, Hegel può proseguire l'esposizione fenomenologica dello spirito nella sua impostazione dialettica. Non si tratta dunque, di un riadattamento deprezzante di un « capolavoro, unico nel suo genere » ma della capacità di un pensatore del proprio tempo di riconoscere la rarità espositiva di un dialogo, come traduzione critica di un momento storico irripetibile. La differenza formale tra l'assetto strutturale dei due testi, conduce a nostro avviso, a una corrispondenza meno serrata tra *Moi* come coscienza onesta e *Lui* come coscienza disgregata. Il rimando a Diderot e ai protagonisti del suo dialogo è certamente tangibile, tuttavia, lungi dall'essere una fedele illustrazione di quel contesto letterario-culturale, *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, è un'elaborazione paradigmatica della *Bildung* moderna, svolta mediante la *Sprache*.

Il vero debito di Hegel nei confronti delle *Lumières* consiste non tanto nell'aver preso in prestito i due protagonisti del dialogo diderotiano, quanto nell'aver riconosciuto la

⁵³⁶ L. Zenobi, *cit.*, p. 86.

⁵³⁷ G. Lukács, *cit.*, p. 688.

radicalità di quel movimento filosofico, assegnandogli un'identità inconfondibile⁵³⁸ proprio alla luce dell'analisi dello spirito come linguaggio. Nella *Fenomenologia dello spirito* i vaniloqui di Rameau si trasformano nel « discorso dello spirito della cultura »⁵³⁹, mediante il quale Hegel

« Conserva all'illuminismo [...] tutta la sua tensione negativa e dissacrante, tutta la sua carica dissocultante, quella stessa tensione e quella stessa carica che caratterizzano, per più versi, il pensiero contemporaneo, in questo veramente figlio dell'illuminismo, cioè nel fatto che detesta le involuzioni intellettualistiche e le cristallizzazioni metafisiche »⁵⁴⁰.

Quello della coscienza disgregata è il « linguaggio pieno di spirito » in quanto essa parla la lingua del proprio tempo e svela la logica della cultura in cui è immersa, la riflette e, al contrario della coscienza onesta, non se ne lascia ingannare. Ma l'inganno in cui sembra cadere la coscienza onesta porta a riflettere su un elemento critico interessante, circa il confronto tra gli interlocutori di *Le neveu de Rameau* e le figure del mondo della cultura, e tra i rispettivi membri di ciascuna coppia. Uno degli scopi della satira diderotiana è la critica della società borghese, la quale, attraverso l'irriverenza di Rameau vuole « portare alla luce contraddizioni e ipocrisie della società francese »⁵⁴¹ ; tale critica si svolge sempre nel rapporto con l'altro che, tanto nella satira quanto nella *Fenomenologia* incarna la controparte. Ora, nei confronti della realtà esposta dal loro avversario, il *philosophe* e la coscienza onesta condividono un medesimo atteggiamento di inconsapevolezza, che rende le due figure un po' stolte e ingenue. È proprio la presenza/assenza di consapevolezza, a tracciare una sottile linea che separa il carattere

⁵³⁸ A. Negri, *Hegel e il linguaggio dell'Illuminismo*, in « Giornale critico della filosofia italiana », IV, 1975, pp. 477-521, p. 477 : « È stato Hegel a procurare un'immagine dell'illuminismo, come momento della storia della filosofia specificamente francese e come categoria ».

⁵³⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 703. *GW*, 9, p. 284.

⁵⁴⁰ A. Negri, *cit.*, p. 478.

⁵⁴¹ L. Zenobi, *cit.*, p. 82.

ingenuo da quello ipocrita ; la differenza tra l'irriverente e l'ipocrita, non consiste tanto nell'essere o meno consapevoli rispetto a una data cosa, quanto che l'uno la sa e la dice schiettamente, l'altro pur vedendola, finge di non riconoscerla, e non la dice. Questo composto di ingenuità e ipocrisia, sembra distinguere il *philosophe* e la coscienza onesta dallo spirito conscio di sé che la coscienza disgregata e il *neveu*, con il loro dire, rendono manifesto. L'unico aspetto che i due perbenisti davvero ignorano è l'abiezione che hanno in comune con colui che rifiutano e disprezzano⁵⁴². Con queste parole *Lui* ammonisce *Moi* di fronte alla mutabilità e alla dissoluzione dei valori che egli ritiene incontrovertibili :

« Del resto, ricordatevi che a proposito di un argomento tanto variabile come i costumi, non c'è niente di assolutamente, di essenzialmente, di generalmente vero o falso, se non il fatto che bisogna essere ciò che l'interesse vuole che siamo: buoni o cattivi, saggi o pazzi, decenti o ridicoli, onesti o viziosi. Se per caso la virtù ci avesse condotti alla ricchezza, sarei stato virtuoso o avrei simulato la virtù, come chiunque altro. M'hanno voluto ridicolo e mi sono fatto così ; quanto al vizioso, lo sono per natura. E quando dico vizioso è per parlare il vostro linguaggio ; perché se riuscissimo a spiegarci, potrebbe accadere che voi chiamaste vizio quella che io chiamo virtù, e virtù quello che io chiamo vizio »⁵⁴³.

Parole di fronte alle quali *Moi* reagisce in modo confuso, tra il riso e l'indignazione, rifiutando la stessa contraddittorietà che vuole negare al mondo, ma che invece appartiene a esso come la sua più intima verità. Il vacillare del *philosophe*, nel mondo della cultura descritto da Hegel, diviene « l'incolta assenza di pensiero che non sa di fare proprio l'inverso di ciò che crede di fare »⁵⁴⁴. Nel tentativo della coscienza semplice

⁵⁴² D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2285, DPV, XII, p. 176 : « Ecco, in verità, la differenza più evidente tra il mio uomo e la maggior parte di coloro che ci circondano. Lui confessava i vizi che aveva, che gli altri hanno ; ma non era ipocrita. Non era né più né meno abietto di loro ; era soltanto più franco e più coerente ; e talvolta profondo nella sua depravazione ».

⁵⁴³ *Ivi.*, pp. 2255-57, DPV, XII, p. 139

⁵⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 703. GW, 9, p. 284.

di rifiutare questo mondo invertito dal parlare della coscienza disgregata, si palesa l'impossibilità di una simile pretesa, in quanto tale mondo costituisce la verità del presente storico a cui entrambe appartengono : « anche Diogene nella botte, infatti, ne è condizionato »⁵⁴⁵, dice Hegel, alludendo nuovamente a *Le neveu de Rameau*⁵⁴⁶.

È bene mettere in evidenza e sottolineare che la reazione della coscienza onesta non coincide incondizionatamente con quella del *philosophe* ; nel dialogo di Diderot *Moi* si lascia toccare dalle parole di Rameau, ne è sconvolto ma allo stesso tempo attratto, prova emozioni contrastanti, tra la pietà e l'ammirazione, tra il disgusto e il diletto. In Hegel, questo rovesciamento non fa parte della coscienza onesta, che resta ferma sulla sua posizione, ma si inserisce nell'unico processo di formazione che traccia l'intera *Fenomenologia*, il quale, proprio grazie alla tensione dialettica che si innesca in ogni suo momento, ha come scopo il passaggio dalla coscienza comune a quella filosofica. Se Hegel ha per primo riconosciuto l'importanza teoretico-speculativa del dialogo di Diderot è perché vi scorge la vera origine della dialettica. Hegel guarda con profonda ammirazione il fatto che Diderot « non trae la sua dialettica da astratte considerazioni filosofiche, ma da una vivente disamina dei problemi morali del suo tempo »⁵⁴⁷.

Un aspetto fondamentale del dialogo diderotiano che Hegel ha certamente assunto per rifinire i tratti della coscienza disgregata, è la *franchise* di Rameau. Se in Diderot la schiettezza del *neveu*, come suo carattere distintivo è funzionale a far emergere uno dei sintomi della malattia della società, in Hegel diviene « le franc-parler et la vérité de l'esprit devenu étranger à soi-même »⁵⁴⁸ ; essa non costituisce solo l'implicita specificità di un personaggio all'interno di un contesto argomentativo, ma la verità della cultura stessa che il personaggio esprime con il suo linguaggio : il parlare schietto della

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 705. GW, 9, p. 285.

⁵⁴⁶ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti, op. cit.*, p. 2207, 2297, DPV, XII, p. 75, 192, 193.

⁵⁴⁷ G. Lukács, *cit.*, p. 687.

⁵⁴⁸ R. Jauss, *cit.*, p. 174.

coscienza disgregata dice la verità del mondo in cui abita. Rispetto all'analisi di L. Trilling⁵⁴⁹, in cui è *Moi* a sostenere una sincerità che lotta per la virtù di un'epoca ormai al tramonto — tratto che, secondo lui, Hegel avrebbe ignorato e trascurato — Jauss sottolinea che è proprio nel temperamento franco del *neveu* che sorge « la forme nouvelle - négative - d'authenticité propre à la conscience déchirée (et au discours de cette confusion claire à soi-même) »⁵⁵⁰. Attraverso il concetto di *franchise* si chiarisce il legame tra *Bildung*, linguaggio e coscienza disgregata, i quali non sono che manifestazioni dello stesso spirito. La consapevolezza di *Lui* della propria abiezione è ciò che consente a Diderot di denunciare la società di cui lo stesso *Lui* è un prodotto ; questo emerge a chiare lettere proprio dalla celebre scena del banchetto presso la casa del benefattore. Mettere sul piatto la propria irriverenza significa trasporre sul piano pubblico ciò che convenzionalmente deve restare privato, taciuto : « l'egalitarismo nella abiezione è il termine ultimo della denuncia del suo parlare onesto e franco ».⁵⁵¹ Una simile trasposizione, da privato a pubblico, rende universale e collettivo quello che convenzionalmente è visto e deve restare come un tratto particolare, inerente al singolo.

La *franchise* rappresenta per l'individuo la possibilità di rivolta, in quanto, esprimendo la propria abiezione non ne resta vittima ignara, e porta allo scoperto non solo la propria degradazione ma quella dell'intera società, svelando « l'inganno universale di sé e degli altri » il quale « costituisce la verità più alta »⁵⁵². Allo stesso modo la coscienza disgregata vede la propria alienazione e la dice, esprimendo così anche la verità del mondo della cultura. Il linguaggio della coscienza è l'emancipazione stessa da tale disgregazione, poiché manifestandola, la fa esistere, dunque, la rende conoscibile :

⁵⁴⁹ Cfr. L. Trilling, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge - MA 1971, in particolare si veda il capitolo II.

⁵⁵⁰ R. Jauss, *cit.*, p. 175n.

⁵⁵¹ A. Negri, *cit.*, p. 501.

⁵⁵² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, p. 701. GW, 9, p. 283.

« Lo spirito ha già di fatto compiuto questa elevazione. La coscienza disgregata, che è consapevole della propria disgregazione e la esprime, è il riso sarcastico tanto sull'esistenza e sulla confusione del Tutto quanto su se stessa ; a un tempo, tale coscienza costituisce l'eco lontana di questa confusione totale, un'eco che mentre va scemando, ancora percepisce se stessa »⁵⁵³.

Il linguaggio si mostra nuovamente nella sua funzione epifanico-fondativa, quale momento dialettico in cui la presa di coscienza del singolo nei riguardi della propria disgregazione riflette quella della realtà stessa, così come il dialogo tra *Lui* e *Moi*, riflette la satira del mondo. La *franchise* è ciò che conduce all'allineamento tra la coscienza disgregata e lo spirito del mondo estraniato, e che genera il « *ressentiment des honnêtes gens* »⁵⁵⁴. Questa identificazione tra il soggetto e il mondo, come precisa Hyppolite⁵⁵⁵, è ciò che distingue la coscienza disgregata dalle coscienze scettica e infelice, proprio perché riflette in sé un mondo che volge al termine, del quale non resta che vanità⁵⁵⁶. La vanità che si realizza come « riflessione entro *questo Sé* della coscienza in quanto *questo Sé* particolare »⁵⁵⁷ avrà come fine il mondo della realtà ; mentre come « riflessione nell'*universalità* pura della coscienza »⁵⁵⁸, essa è la negazione del mondo reale, e volge lo sguardo verso il cielo e l'al di là. Prima di vedere le figure in cui si concretizzano questi due atteggiamenti nei confronti del mondo e, dunque, di giungere all'ultima allusione hegeliana a Diderot, approfondiamo la differenza tra i due linguaggi che segnano le

⁵⁵³ *Ivi*, p. 705. *GW*, 9, p. 285.

⁵⁵⁴ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, *op. cit.*, p. 2262, *DPV*, XII, p. 149.

⁵⁵⁵ J. Hyppolite, *cit.*, p. 401.

⁵⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, p. 705, *GW*, 9, p. 285 : « Questa vanità di ogni realtà e di ogni concetto determinato, questa vanità che percepisce se stessa, è la duplice riflessione del mondo reale entro se stesso ».

⁵⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁵⁸ *Ibidem*.

rispettive realtà, della coscienza onesta e del *philosophe*, della coscienza disgregata e del *neveu*, considerandone le implicazioni relativamente alla dinamica di rapporto che intercorre tra intelletto e ragione.

§6 Rameau e il discorso del cattivo intelletto

La duplice potenza della *Sprache* emerge all'interno della figura della coscienza disgregata, in quanto essa, da una parte, diviene cosciente della propria disgregatezza mediante il linguaggio, dall'altra è il suo stesso dire a condurla a tale stato lacerato di esistenza. La *Sprache* in questo senso si pone nuovamente come origine e processo del movimento di alienazione. In questo passaggio significativo della *Fenomenologia* i due linguaggi in cui lo spirito si manifesta possono essere trattati alla luce dei concetti di *Verstand* e *Vernunft*. Nell'esplicare il linguaggio della coscienza disgregata Hegel afferma che esso è pieno di spirito perché « al suo interno domina quel concetto che raccoglie i pensieri che per l'onestà si trovano a grande distanza gli uni dagli altri »⁵⁵⁹. In base all'analisi svolta nei capitoli precedenti, il linguaggio della disgregazione, proprio per la sua capacità di unire pensieri tenuti normalmente distanti, sembra apparentemente configurarsi come *Vernunft*. È stata forse questa osservazione ad aver condotto autorevoli interpreti come J. D'Hondt⁵⁶⁰ e A. Negri⁵⁶¹ a sostenere la tesi secondo la quale *Moi* e coscienza onesta esprimerebbero il punto di vista dell'intelletto, *Lui* e coscienza disgregata quello della ragione.

D'Hondt afferma, a ragione, che le determinazioni fisse dell'intelletto, nella sezione dedicata al mondo della cultura, si configurano come quei dogmi e tabù che stavano dissolvendosi. Essi erano come dei *grumeaux* utili e necessari in un dato momento nella vita dello spirito e della coscienza in particolare, ma che non possono permanere a

⁵⁵⁹ *Ivi*, p. 701. *GW*, 9, p. 283.

⁵⁶⁰ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, pp. 95-99.

⁵⁶¹ A. Negri, *cit.*, pp. 507-508.

lungo, la cui fissità è relativa al periodo storico e culturale da cui essi sorgono. Si tratta di quelle convenzioni, istituzioni e opinioni che se si cristallizzano, ovvero, se « persévèrent excessivement dans leur être, elles s'accrochent, elles s'obstinent, et elles finissent par engorger les canaux de circulation de la pensée active »⁵⁶². L'attività stessa del pensiero in quanto viva di fronte a tale cristallizzazione va in crisi e mette in discussione tutto ciò che di certo si era consolidato ; Rameau rappresenta il sovvertitore di quei valori, idee, principi, etc., che come un « anticoagulant spirituel »⁵⁶³ innesca il movimento della ragione dialettica che nella sua negatività dissolve le determinazioni fisse dell'intelletto : « Et voilà Rameau promu à la dignité de raison sublime! L'entendement des Lumières, le "Moi" philosophique, qui s'efforce de maintenir contre la tempête destructrice les balises familières »⁵⁶⁴. Il *philosophe*, anch'egli abietto e alienato ma non consapevole di esserlo, vede il mondo per come è ascoltando le parole di Rameau, e subisce quel contraccolpo in modo violento e confuso, proprio come l'intelletto che, di fronte all'attività della ragione, perde le sue certezze ma tenta di aggrapparsi ai vuoti che ne restano.

A. Negri nel suo originale lavoro rivolto a queste ricche pagine della *Fenomenologia dello spirito*, definendo *spiritoso* il linguaggio della coscienza disgregata, diversamente da quello serio della coscienza onesta, considera il primo in grado di ristabilire quella relazione vivente tra determinazioni che la seconda oppone in modo fisso e immutabile. Se il linguaggio pieno di spirito sa esprimere la sua irriverenza nei confronti di questa stabilità è perché coincide con il linguaggio della ragione. Secondo Negri, nei loro discorsi differenti, il linguaggio della coscienza onesta e quello della coscienza disgregata, si configurano come linguaggio del *Verstand* e linguaggio della *Vernunft*.

⁵⁶² J. D'Hondt, *Diderot. Raison philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, p. 96.

⁵⁶³ *Ivi*, p. 96.

⁵⁶⁴ *Ivi*, pp. 96-97.

Una terza ipotesi interpretativa è presentata da De Bortoli⁵⁶⁵ nel suo studio dedicato alla funzione del linguaggio all'interno del capitolo VI, *Lo spirito*. Anche se il linguaggio della disgregatezza sembra andare oltre il discorso limitativo dell'intelletto, esso non coincide con il linguaggio della *Vernunft*, ma è piuttosto associabile a una *geistreiche Reflexion*, una riflessione piena di spirito, la quale viene presentata nella *Scienza della logica* come quella riflessione acuta che

« Consiste al contrario in un cogliere ed enunciare la contraddizione. Benché certo non esprime il concetto delle cose e dei loro rapporti, e abbia per materiale e per contenuto soltanto delle determinazioni della rappresentazione, pur le mette in una relazione che ne contiene la contraddizione e per mezzo di questa ne lascia trasparire il concetto »⁵⁶⁶.

Secondo l'autrice, il discorso della coscienza disgregata esprime una *geistreiche Reflexion*, nel senso che confonde i concetti determinati che la coscienza onesta tiene fermi, come il Buono e il Cattivo, ma, pur mostrandone la contraddizione, non enuncia il concetto, *die Sache selbst*.

L'analisi di De Bortoli è molto acuta e chiarisce il fraintendimento legato alla contrapposizione tra il linguaggio della coscienza onesta e quello della coscienza disgregata, o meglio al fatto che se l'una esprime la fissità delle opposizioni, dunque, il dire dell'intelletto, l'altra, mettendole in relazione, coincide con il discorso della ragione. Tuttavia, la corrispondenza tra *die Sprache der Zerrissenheit* e *die geistreiche Reflexion* crea un terzo ordine di discorso che all'interno delle pagine dedicate alla *Bildung* moderna non è presente. A nostro avviso, infatti, tanto il linguaggio onesto e serio quanto il parlare disgregato e pieno di spirito esprimono il discorso del *Verstand*. Su questo punto, l'immagine di Rameau torna a riflettere la natura lacerata della coscienza

⁵⁶⁵ C. De Bortoli, « Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito* », in *Post filosofie*, 3, 2007, pp. 71-106.

⁵⁶⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, op. cit., II, p. 493. *WdL* II, p. 78.

disgregata e del suo linguaggio ; il confronto tra il personaggio letterario e la figura dello spirito motiverà, dunque, la nostra scelta interpretativa.

Il personaggio di Rameau rappresenta un « appetito insaziato »⁵⁶⁷ che si rivolta soltanto attraverso il suo parlare irriverente e la sua pantomima, annunciando quell'« inganno universale » che solo esprime la verità del mondo della cultura moderna. Ciò che rende possibile ed esplicita la denuncia del *neveu* è la consapevolezza della sua disgregatezza, la quale rende il discorso dell'altro, meno irriverente e audace, un monosillabo che non fa altro che ripetere, senza riuscire mai a dire, anche se lo crede, « qualcosa di nuovo e di diverso »⁵⁶⁸. Per tale ragione il discorso di *Lui* è il simbolo di una frattura tra l'individuo e la collettività, tra lo Stato e la ricchezza, la quale non esprime altro che l'orizzonte culturale di un dato momento storico ; all'interno dello sviluppo dello spirito, dunque, il *neveu* è « il momento della pura negazione [...] in cui "il travaglio del negativo" si concreta nell'esemplarità di un momento necessario nell'itinerario dalla coscienza comune alla coscienza filosofica »⁵⁶⁹, ma non coincide affatto con la ragione conciliante, compimento massimo di tale processo. Al contrario :

« Al Nipote non accade mai di mettere in unità le sue sensazioni disperse e confuse. Le fa uscire da sé stesso nel loro stato di dilacerazione, non riuscendo a giudicare del tutto, cioè a creare del bello. Ne fa "la smorfia", la "finta", ma non ha "la cosa". Anzitutto, Jean-François Rameau è anche lui, come le sensazioni che continuamente lo attraversano, un aggregato che non è mai uno »⁵⁷⁰.

La *franchise* dà al *neveu* consapevolezza della propria alienazione ma non ne assicura il superamento. Rameau « Scuote, agita ; fa approvare o biasimare ; fa uscire la verità ;

⁵⁶⁷ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., p. 2196.

⁵⁶⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 703. GW, 9, p. 284.

⁵⁶⁹ L. Pozzi D'Amico, *Le neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 300.

⁵⁷⁰ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., p. 2195.

fa riconoscere le persone per bene, smaschera i furfanti »⁵⁷¹, senza riuscire a costruire un nuovo mondo dove il vecchio viene ripensato alla luce di inedite relazioni. Esso non coincide con il punto di vista della ragione, ma con l'agire intellettuale che di fronte « alla percezione fisica della realtà corrisponde un'immediata reazione istintiva »⁵⁷². Questa impossibilità del personaggio del *neveu*, di andare oltre l'immediatezza dei suoi bisogni materiali, lo rende incapace di « "inventare" degli schemi sociali nuovi, che sappiano rinnovare radicalmente quelli convenzionali »⁵⁷³. Questo approccio alla realtà testimonia la specificità della ricerca diderotiana e la possibilità di un superamento di quella hegeliana. Diderot, infatti,

« Pour des motifs antithéologiques et irréligieux, il refuse l'idée d'une intelligibilité universelle et objective, bien qu'il fasse souvent contradictoirement allusion à une connexion intime de toutes les choses. Il n'évite pas ainsi, comme il le croit, la métaphysique, mais il se rallie à une métaphysique particulière, la "métaphysique d'entendement", caractéristique du XVIIIe siècle »⁵⁷⁴.

La scelta di Diderot, di dar voce all'universalità di un intelletto che illuminasse l'oscurantismo teologico-religioso e il conformismo culturale imposto dall'*ancien régime*, rappresenta un momento necessario all'interno dell'idea di uno sviluppo universale della storia e dello spirito della cultura, come Hegel l'ha successivamente interpretata. Il *neveu* non esprime affatto la conciliazione che la ragione compie come superamento di una negazione, ma la negazione che si ritorce su sé stessa ; nel mescolare le opposizioni e nel confondere i valori convenzionali, non ne mostra poi le necessarie connessioni. *Lui* e coscienza disgregata sono accomunati dalla « consapevolezza della contraddizione

⁵⁷¹ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2205, DPV, XII, p. 75.

⁵⁷² L. Zenobi, *cit.*, p. 82.

⁵⁷³ R. Messori, *cit.*, p. 26.

⁵⁷⁴ D'Hondt, *Diderot. Raison philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau*, op. cit., p. 69.

che travaglia l'epoca senza la certezza della mediazione »⁵⁷⁵. Ed è la mediazione che distingue il lavoro della ragione da quelle false sintesi realizzate dall'intelletto ; la mancanza della certezza di essa è ciò che rende impensabile il compimento di una conciliazione che consenta il ritorno a sé dello spirito. Esprimendo la dissoluzione e la corruzione dei saldi principi il *neveu* lascia il vuoto, non propone categorie in grado di sopperire a tale vuoto e di strutturare una nuova realtà. Rameau parla la lingua dell'intelletto, un cattivo intelletto che ricade su di sé, e che della negazione non vede che distruzione e vanità.

§7 La battaglia dell'*Aufklärung*

L'andare oltre la vuotezza della dissoluzione e il passare in altro dell'intelletto è invece ciò che si realizza in Hegel, una volta posta l'identità tra la cultura moderna e il discorso della coscienza disgregata, dove il linguaggio diviene il paradigma del movimento di estraniamento e il momento in cui quest'ultima si rivela alla coscienza. Di fronte a tale consapevolezza di sé e della « vanità di ogni realtà e di ogni concetto determinato »⁵⁷⁶, lo stesso Sé si rivela come vano e « sa che ogni cosa è estraniata da se stessa, conosce la separazione tra *l'essere-per-sé* e *l'essere-in-sé*, tra il fine opinato e la verità, tra questi due insieme e *l'essere per altro* [...] sa dunque esprimere ciascun momento insieme e il suo contrario »⁵⁷⁷. Attraverso il linguaggio brillante, il Sé esprime ora il suo possesso non solo nei confronti della propria condizione, ma anche di quelle essenze, come la ricchezza e il potere, da cui prima era schiacciato ; ora se ne distacca, apprendendo che esse in sé non sono nulla « e sa se stesso come loro potenza »⁵⁷⁸. Il Sé tuttavia, solo ribellandosi perviene a una simile conoscenza, dove, di fronte a « una tale

⁵⁷⁵ L. Pozzi D'Amico, *Le neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 306.

⁵⁷⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 705. GW, 9, p. 285.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 707. GW, 9, p. 285.

⁵⁷⁸ *Ibidem*. GW, 9, p. 286.

vanità, ogni contenuto diviene un negativo che non può più essere colto positivamente. L'unico oggetto positivo è lo *stesso Io puro* »⁵⁷⁹.

Oltre questo mondo, estraniato da sé, si erge un altro mondo, quello del pensiero : « Come la fede è la *coscienza* pura e quieta dello Spirito come *essenza*, così l'intellezione pura ne è l'*autocoscienza* »⁵⁸⁰. Il linguaggio pieno di spirito della coscienza diviene pura intellesione (*reine Einsicht*) strumento di conoscenza e di critica della coscienza effettiva, laica, che si oppone a una visione del mondo incentrata sull'al di là, qual è quella della coscienza pura, credente, che rifugge il mondo della cultura attraverso la fede (*Glauben*).

È il punto culminante dell'*Aufklärung*, riflesso di una modernità scissa in due forze opposte tra loro, che si definiscono nella loro singolarità proprio mediante tale reciproca opposizione ; si tratta di una lotta tra due visioni del mondo, tra due identità che non si riconoscono nel proprio altro⁵⁸¹, una lotta in cui gli avversari « parlano un medesimo linguaggio (il linguaggio della disgregazione), sono il prodotto della stessa cultura (la cultura dell'estraniamento) »⁵⁸². Non vi è conciliazione tra le due ideologie ma solo il perdurare di una logica dualistica che non permette il dialogo tra le due parti e non accresce né la conoscenza della fede né quella della pura intellesione.

Pur disprezzando e misconoscendo l'altro, la coscienza credente e quella effettiva necessitano dell'altro « per affermare la propria identità »⁵⁸³ : l'*utile* diviene così l'apice del movimento culturale illuminista. Nella sua lotta contro la superstizione l'*Aufklärung* si rivolge contro un nemico che forma e costituisce il suo contenuto, infatti, « L'intellezione pura sa la fede come ciò che le si oppone, e quindi la conosce come

⁵⁷⁹ *Ivi*, p. 709. GW, 9, p. 286.

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 721. GW, 9, p. 291.

⁵⁸¹ F. Menegoni, nella sua analisi del rapporto tra intellesione pura e fede, parla di un « caso di mancato riconoscimento ». Cfr. F. Menegoni, *Un esempio di mancato riconoscimento e i suoi esiti : il capitolo sull'illuminismo della "Fenomenologia dello spirito"*, in « Archivio di Filosofia », 77, 2/3, 2009, pp. 31-38.

⁵⁸² *Ivi*, p. 32.

⁵⁸³ *Ivi*, p. 33.

l'opposto della ragione e della verità. Secondo l'intellezione pura, la fede è un tessuto di superstizioni, pregiudizi ed errori »⁵⁸⁴. Al tempo stesso la fede considera l'illuminismo come « menzogna, irrazionalità e cattiva intenzione »⁵⁸⁵ non rendendosi conto del fatto che gli strumenti della sua critica le sono stati forniti proprio dal movimento culturale che rifiuta, e che la possibilità stessa di un tale confronto è il maggior frutto della fioritura intellettuale e filosofica che è l'*Aufklärung*. La *reine Einsicht*, vive un paradosso simile : « in quanto fiduciosa certezza di sé, essa stessa è una manifestazione di fede immediata »⁵⁸⁶.

In questa battaglia (*Kampf*) logorante, in cui le fazioni si combattono con lo stesso mezzo, la negazione dell'altro, sarà l'intellezione pura ad avere la meglio, ma si tratterà di una falsa vittoria, da cui la fede, sconfitta e svuotata del proprio contenuto, sarà come l'illuminismo ma « *insoddisfatto* »⁵⁸⁷. La diffusione dell'intellezione pura viene paragonata alla

« *Diffusione* di un vapore, di un miasma, in un'atmosfera che non oppone alcuna resistenza. È un contagio sottile e penetrante che, non essendosi manifestato inizialmente come opposto all'elemento indifferente nel quale si insinua, non può perciò essere combattuto. Solo quando la sua diffusione è già avvenuta, il *contagio* è tale *per la coscienza* che gli si era concessa senza riserve »⁵⁸⁸.

Ogni tentativo di combattere l'intellezione pura, di curare questo morbo ormai in circolo « non fa che peggiorare la malattia »⁵⁸⁹. L'immagine della malattia che contagia la società, rende l'idea di un movimento di diffusione, che non consente un'acquisizione

⁵⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 727. GW, 9, p. 294.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 735. GW, 9, p. 297.

⁵⁸⁶ F. Menegoni, *cit.*, p. 35.

⁵⁸⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 769. GW, 9, p. 310.

⁵⁸⁸ *Ivi*, p. 731. GW, 9, p. 295.

⁵⁸⁹ *Ibidem*. GW, 9, p. 295.

graduale del sapere, ma immediata e inconsapevole : « È una trasmissione involontaria, non una comunicazione in senso proprio, ed è in questo modo che il linguaggio contagia immediatamente le autocoscienze »⁵⁹⁰, le quali non sanno di partecipare a una conoscenza universale.

Si tratta della lotta degli enciclopedisti contro l'oscurantismo e la superstizione del proprio tempo, il cui sublime scopo — formare dei cittadini consapevoli, non più sudditi sottomessi a un potere esterno, ma detentori di un sapere universale e di un pensiero critico libero da costrizioni teologiche e politiche — rischia di divenire esso stesso imposizione, se tale processo di diffusione non nasce dagli individui stessi, e come il « dio straniero si piazza umilmente sull'altare accanto all'idolo del luogo, pian piano vi si afferma »⁵⁹¹, così il contagio della malattia penetra ovunque « e “*un bel mattino* dà un colpetto al gomito del camerata e — patatrac! — l'idolo è a terra” : *un bel mattino* il cui mezzogiorno, se il contagio ha pervaso tutti gli organi della vita spirituale, non è rosso di sangue »⁵⁹².

La scelta del passo diderotiano ci riconduce alla centrale tematica della positività di un sapere che si impone dall'esterno e non nasce dall'interiorità della coscienza, presente nelle ricerche di Hegel sin dalle sue prime composizioni. Nella satira di Diderot, il passaggio citato ha lo scopo di illustrare il modo in cui i Gesuiti « hanno impiantato il Cristianesimo in Cina e nelle Indie »⁵⁹³, il quale, proprio come il contagio dell'intellezione pura, « arriva al suo scopo senza rumore, senza effusione di sangue »⁵⁹⁴. Le parole di Rameau accompagnano ancora una volta una tappa decisiva dello sviluppo dello spirito nella sua fenomenicità, concludendo la complessa interpretazione

⁵⁹⁰ Li Vigni, *La comunanza della ragione*, op. cit., p. 133.

⁵⁹¹ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2275, DPV, XII, p. 165.

⁵⁹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 733. GW, 9, p. 296.

⁵⁹³ D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2275, DPV, XII, p. 165.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

hegeliana di un secolo, quello delle *Lumières*, che ha segnato il destino dell'uomo sotto il segno della modernità.

Il fenomeno della modernità si esprime attraverso il concetto hegeliano di *Bildung*⁵⁹⁵, il cui linguaggio dell'estraniamento è il parlare dell'intelletto che non superando la propria lacerazione, nega continuamente il proprio altro. Non si tratta di far emergere ciò che Diderot non sia riuscito a comprendere, ma di quanto Hegel sia riuscito a realizzare, proprio grazie all'opera di Diderot. Lo stesso processo di alienazione, latente in tutto il pensiero hegeliano, sembra aver trovato in seguito alla lettura di *Le neveu de Rameau* il suo contesto teoretico e il suo significato più proprio di *Entfremdung*⁵⁹⁶. Per dirla con Foucault, il dialogo di Diderot è l'immagine di « un rovesciamento che non poteva essere capito se non all'epoca di Hegel e di Hölderlin »⁵⁹⁷. Se Hegel ha per primo apprezzato e restituito la complessità teoretica di *Le neveu de Rameau* è perché ha riconosciuto nel dialogo diderotiano il paradigma di una dialettica il cui prodotto culturale era la dissoluzione di un dato mondo e dei suoi prototipi rappresentativi.

La presenza della satira diderotiana, all'interno della più importante e, ancora oggi, discussa opera hegeliana, comprova in definitiva, lo stretto legame e il riconoscimento di Hegel nei confronti dell'eredità filosofica e culturale delle *Lumières*, la cui rivoluzione ha segnato il volto dell'umanità.

⁵⁹⁵ Sull'esegesi di questo concetto in relazione all'interpretazione hegeliana di *Le neveu de Rameau* si veda J. Schmidt, *cit.*, pp. 630-631.

⁵⁹⁶ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique. Suivi du Neveu de Rameau, op. cit.*, pp. 87-88 : « Il semble que Hegel, ayant souvent pressenti auparavant le processus de l'aliénation dans des événements historiques et des doctrines théologiques, n'ait jamais désigné celle-ci, pour elle-même, par ce substantif *Entfremdung*, avant d'avoir rédigé la *Phénoménologie* et donc d'avoir lu *Le Neveu de Rameau* ». Cfr. P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel : liberté et aliénation*, Publications Universitaires, Louvain 1953, p. 133-135.

⁵⁹⁷ M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, a cura di F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, BUR, Milano 2005, pp. 289-290. Sul rapporto tra il pensiero di Foucault e il dialogo di Diderot cfr. F. Chapiro, J. Goldzink, *Le neveu de Rameau après Michel Foucault*, in « Raisons politiques », 17, 1, 2005, pp. 161-177, in particolare pp. 162-163.

CONCLUSIONI

§1 Considerazioni critiche

Lo scopo di questa ricerca è stato, in primo luogo, quello di far emergere il nesso speculativo tra tre concetti chiave della filosofia hegeliana, che ne scandiscono l'argomentazione : il passaggio dal *Verstand* alla *Vernunft*, il ruolo decisivo del linguaggio e la portata filosofica delle idee delle *Lumières* nel pensiero di Hegel. In secondo luogo, al fine di mostrare il carattere radicale della *Fenomenologia dello spirito*, accanto allo svolgimento teoretico dei temi trattati, si è voluta mettere in luce la loro rilevanza politica e sociale.

Nella prima parte del lavoro, oggetto di analisi è stato il rapporto logico tra *Verstand* e *Vernunft* nei diversi luoghi dell'opera hegeliana, con il fine di rilevarne le implicazioni critiche, tanto all'interno del processo di conoscenza dell'individuo, quanto nell'ambito filosofico-culturale del tempo. In ogni passaggio dell'indagine è stato messo in rilievo quanto, la comprensione della necessità di passare dalla dimensione del *Verstand* a quella della *Vernunft*, richiami la storica distinzione tra l'apparenza delle cose e la loro essenza, dunque, l'atteggiamento della coscienza di fronte alla possibilità di accogliere la realtà per come è e non per come appare. Tale possibilità è garantita dalla conoscenza filosofica, la quale, non essendo un atto di fede, implica una ricerca continua e mediata dall'esperienza che il soggetto fa del proprio oggetto. Ecco che la differenza tra *Verstand* e *Vernunft* ci conduce a quella più generale tra fede e scienza, dove l'una tende a fissare e a conservare ciò che viene tradizionalmente stabilito come inviolabile, l'altra, al contrario, rompe con ogni dogma e ha il dovere di dubitare anche delle verità convenzionalmente condivise. Sotto questo profilo, il procedere dell'intelletto risulta inadeguato non solo rispetto alla scientificità della ricerca, ma anche alla vita stessa, poiché i mezzi di cui esso si serve non sono sufficienti a comprenderne i mutamenti e le contraddizioni che la attraversano.

Nel primo stadio della ricerca abbiamo considerato le definizioni assegnate da Hegel ai concetti di intelletto e ragione, nella piccola e nella grande *Logica*. In questo quadro, si

è giunti a conclusioni di carattere speculativo, volte a stabilire la necessità del *Verstand*, ma solo conseguentemente al primato logico della *Vernunft*. Tale primato risulterà fondamentale in quanto implicherà, in ultima istanza, una preminenza normativa della ragione in ambito sociale e politico.

Già a partire dalla *Differenzschrift*, nell'espone la differenza tra l'intelletto e la ragione, per mostrare la vera natura del pensiero speculativo, Hegel consegue anche un altro scopo, la rottura con le filosofie della riflessione, dunque, con una tradizione di pensiero che raffigurava la realtà in termini dualistici e non mediante l'idea di unità dialettica. Allo stesso modo, è emerso come la critica al formalismo e all'intuizionismo nella *Prefazione alla Fenomenologia*, in favore di un'idea di sapere filosofico che riposasse sulla « fatica del concetto », piuttosto che sull'acquisizione immediata di esso, oltre a delineare meglio il concetto di intelletto rispetto alla conoscenza razionale, abbia comportato la fine di ogni rapporto con Schelling. Tale separazione rappresenta l'allontanamento da una visione elitaria della filosofia e dalla concezione di un Assoluto inconoscibile.

Nel capitolo *Il carattere eterodosso e normativo della Vernunft hegeliana*, si è dapprima ripercorso un filone interpretativo⁵⁹⁸ avente come oggetto la centralità del carattere storico e vitale della dialettica hegeliana, dunque, della concretezza dello Spirito, per poi rendere conto della valenza politico-normativa della ragione, discussa all'interno del vivo dibattito contemporaneo anglosassone⁵⁹⁹. In questa fase del lavoro è emerso in modo rilevante il carattere critico e laico del metodo hegeliano ; accanto a riflessioni sia di stampo apparentemente teologico, che logico-speculativo, risulta centrale il ruolo della Ragione come strumento di emancipazione dell'individuo, a tutela di un rapporto consapevole e partecipato tra l'individuo e il proprio Stato.

⁵⁹⁸ Cfr. in particolare G. Lukács, *cit.* ; A. Koyré *cit.* ; N. Hartmann *cit.* ; J. Whal *cit.* ; O. Pöggeler *cit.* ; B. Croce *cit.* ; K. Ng *cit.* ; S. Achella *cit.* ; C. Bouton *cit.*

⁵⁹⁹ Tra i maggiori studiosi citati : Cfr. R. Rorty *cit.* ; G. Cesarale *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri, op. cit.* ; L. Ruggiu *cit.* ; I. Testa *cit.* ; L. Ventura, *cit.*, R.B. Brandom *Reason in philosophy : animating ideas, op. cit.* e Id., *A spirit of trust : a reading of Hegel's Phenomenology, op. cit.* ; R.B. Pippin, *cit.* ; T. Pinkard, *cit.*

Pippin è, a nostro avviso, tra gli interpreti che ha meglio espresso il carattere radicale della *Vernunft* come garante di una comunanza sociale che consenta il libero agire del singolo, senza che esso entri in contrasto con la legge universale che lo Stato istituisce e tutela. L'importanza di tale dibattito, oltre a riabilitare un Hegel meno reazionario e conservatore di quanto una parte della letteratura critica abbia trasmesso, fa emergere l'attualità di alcuni dei temi fondamentali della filosofia hegeliana.

La centralità del rapporto tra intelletto e ragione nell'opera hegeliana risulta determinante per comprendere i termini del percorso conoscitivo della coscienza nel mondo e nel rapporto con l'altro. La dialettica che si svolge tra *Verstand* e *Vernunft* è l'immagine del processo di liberazione dell'individuo dai condizionamenti culturali del proprio tempo, senza tuttavia misconoscere la dimensione storica in cui il pensiero è radicato e si sviluppa.

Dopo aver messo in luce il dispiegamento teoretico e la valenza politica della dinamica dialettica che intercorre tra *Verstand* e *Vernunft*, abbiamo proposto un'ipotesi interpretativa concernente la modalità con cui il passaggio dall'uno all'altra ha luogo, individuando nel linguaggio tale possibilità. Il linguaggio risponde a un interrogativo aperto, circa le condizioni che assicurano alla coscienza il procedere da uno stato di conoscenza, ordinario e comune, a un altro, scientifico, filosofico. Da qui la scelta della *Fenomenologia dello spirito* come terreno di indagine più idoneo a mostrare come le categorie logiche di svolgimento del pensiero, siano al tempo stesso concrete e inerenti all'effettuale realtà dell'individuo. Tale opera narra la storia della coscienza che, con il corpo e con il pensiero, fa esperienza di sé nel mondo attraverso il mutevole e continuo rapporto con l'altro, rivelando come « anche i più astratti e metafisici concetti di Hegel sono saturi di esperienza »⁶⁰⁰. Quella descritta è una coscienza che parla ed esprime, in ogni tappa del suo percorso, le dinamiche del proprio tempo ; tutte le figure che illustrano il *Weg* fenomenologico, mostrano come il movimento dialettico che lo anima, si realizza di volta in volta nella storia e nella cultura.

⁶⁰⁰ H. Marcuse, *cit.*, p. 43.

Proprio in quanto dotata di linguaggio, la coscienza si rivela in grado di negare la propria posizione particolare basata su un'opinione (*Meinung*) immediata dell'oggetto, e di trasformare tale certezza in una comprensione universale, che non riguardi più il proprio esclusivo punto di vista, ma le cose in quanto tali, nella loro universale esistenza.

La trattazione hegeliana della certezza sensibile è una vera e propria confutazione, e per tale ragione, la si è esaminata alla luce di un confronto critico con la celebre *petitio principii* di Aristotele⁶⁰¹. La prima imprescindibile condizione che emerge da tale confronto è che l'individuo parli ; solo dicendo qualcosa, esso può rapportarsi ad altri, dare avvio al proprio processo conoscitivo, e non restare a uno stadio infantile di comprensione, anche se questo vuol dire, contraddire il proprio iniziale punto di vista. In entrambi i filosofi, il linguaggio si rivela non solo come lo strumento privilegiato della loro confutazione, ma l'unico in grado di schiudere e assicurare una dimensione intersoggettiva e universale del sapere.

Entrambe le confutazioni, pur avendo come obbiettivo l'affermazione di due opposti principi, identificano nel linguaggio la *petitio* di una visione solipsistica di conoscenza, svelando la natura conciliatrice della ragione umana. Ancora una volta, l'argomentazione logico-teoretica conduce a una dimensione di condivisione sociale, da cui l'individualità del singolo non può prescindere, senza la quale la stessa unicità dell'individuo resta esclusa da ogni dinamica di riconoscimento.

In definitiva, l'esperienza che la coscienza fa di sé e del mondo, non consiste nel raggiungimento di una verità specifica ; al contrario, essa consiste nel realizzare l'impossibilità, per ogni conoscenza raggiunta, di cristallizzarsi in una verità assoluta e immutabile. Tale comprensione avviene solo nel linguaggio, dunque, nel rapporto con l'altro, rapporto che, configurandosi sotto forme sempre inedite, non può dar vita a contenuti fissi e invariabili.

⁶⁰¹ Aristotele, *Metafisica*, op. cit., Gamma 3 e 4.

In altri termini, la verità che la coscienza conquista non è un principio trascendente lo sviluppo che conduce a esso, ma il passaggio stesso da una condizione quotidiana e ordinaria di conoscenza a una speculativa filosofica. Tale passaggio non vuole innalzare la coscienza al di sopra e al di fuori della concretezza della vita, ma assicurare un pensiero che sia libero da imposizioni di carattere culturale, svincolato da ciò che viene tradizionalmente trasmesso come certo e noto. Una simile trasformazione si realizza nella potenza del linguaggio, capace di istituire un « terreno comune della razionalità umanamente condivisibile che è alla base di ogni possibile dialogo, così come di ogni discorso scientifico »⁶⁰².

Il linguaggio svela, insomma, che la verità è nella contraddizione e nella negazione di quelle opinioni e credenze, figlie del pensiero dominante, e non universalmente condivise sulla base di una critica razionale delle condizioni che le hanno generate. Per meglio chiarire questo punto, è stato messo in luce il carattere vitale del linguaggio come negazione, in disaccordo con alcune interpretazioni che vogliono invece accostare *Sprache* e morte⁶⁰³. La negazione in Hegel è sempre fonte di vita, il morire del particolare e dell'immediato costituisce solo un momento all'interno del divenire, non il suo compimento ultimo : il linguaggio, negando, dà vita ad altro. Chi scorge solo morte nell'attività di negazione del linguaggio assume il punto di vista dell'intelletto, fraintendendo la vera natura tanto del linguaggio quanto della ragione. La morte al contrario, subentra quando non vi è più linguaggio, venendo al contempo meno, anche la condizione fondamentale motrice del processo di conoscenza. Il morire segna piuttosto il ritorno a uno stato di natura, grazie alla cui separazione l'uomo si distingue, come coscienza, dalla mera organicità della vita, a cui non appartiene la potenza del

⁶⁰² F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, op. cit., p. 125.

⁶⁰³ Cfr. C. Windgätter, *Medienwechsel : vom Nutzen und Nachteil der Sprache für di Schrift*, op. cit. ; G. Agamben *Il linguaggio e la morte : un seminario sul luogo della negatività*, op. cit. ; W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den jenaar Schriften Hegels*, op. cit. ; P. Meier, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache*, op. cit.

linguaggio come istituzione di un contesto di senso, ma solo come un insieme non articolato di segni e suoni.

Alla luce della proposta interpretazione del linguaggio come momento dialettico di realizzazione del passaggio dal *Verstand* alla *Vernunft*, abbiamo avanzato un'ulteriore ipotesi, che vede il linguaggio come fenomeno inaugurale della filosofia *tout court*. Essendo in Hegel, il cominciamento filosofico assoluto, esso non può essere sottoposto a dimostrazione, né presupposto, pertanto non può che apparire ; la sua prima manifestazione si presenta precisamente nel linguaggio, come dimostra la prima figura della *Fenomenologia*. In questo senso, l'aporeticità del fondamento in Hegel, così come si presenta nella *Scienza della logica*, è a nostro avviso dovuta proprio all'assenza del terreno fenomenico esperienziale, da cui la scienza prende effettivamente avvio.

Come rifiuto verso un'idea di verità statica e inerte, il passaggio dall'intelletto alla ragione non avviene una volta per tutte, ma si compie ciclicamente, implicando il graduale sovvertimento di convenzioni e valori vigenti, non più aderenti alla realtà umana e culturale che essi devono invece incarnare. Quando il mutamento filosofico non si accompagna a quello culturale-politico, si giunge alla rivoluzione. Il VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito*, con un magistrale esempio di esposizione dialettica, descrive proprio lo scollamento tra un movimento di pensiero e un immobilismo politico.

Nella seconda parte di questo lavoro, abbiamo analizzato l'interpretazione hegeliana delle *Lumières* alla luce di due prospettive : sotto il segno del riconoscimento di Hegel nei confronti della grande eredità filosofica dei Lumi, e il superamento di tale tradizione di pensiero, come mancata realizzazione di unità dialettica.

Per approfondire il primo punto si è scelto di indagare la significativa presenza del capolavoro di Diderot, *Le neveu de Rameau*, all'interno della *Phänomenologie*. Se da un lato, la satira diderotiana rappresenta per Hegel un'eccezionale testimonianza di dialettica, dall'altro, la scelta di dare rilevanza a un'opera che all'epoca era fortemente criticata e discussa, è segno di grande audacia da parte di Hegel, allora agli esordi della

sua carriera accademico-filosofica. Porre al centro di una delle sezioni fondamentali della *Fenomenologia* il dialogo diderotiano, è simbolo non solo del riconoscimento hegeliano verso la portata speculativa del pensiero del principale esponente delle *Lumières*, ma del rischio di assumere una posizione sconveniente rispetto alla critica filosofica e al *grand public* del tempo.

Il confronto tra Hegel e Diderot è stato pertanto presentato con l'intento di rendere conto di questi due elementi, l'uno teoretico-speculativo, l'altro sociale-politico. Nell'analisi del rapporto tra i protagonisti del dialogo di Diderot e le figure del *Mondo dello spirito estraniato da sé*, si è voluto dar voce alle critiche di cui è stata tacciata l'interpretazione hegeliana nel non aver restituito al dialogo l'importanza che gli spettava, dunque, nel non aver reso giustizia alle diverse dimensioni che attraversano l'immagine di Rameau, e, al tempo stesso, alla ricchezza estetico-espositiva dell'intera satira. Nel rispondere a tali critiche è emerso come la grandezza della lettura hegeliana consista proprio nell'aver colto l'intima dinamica dialettica che anima il dialogo in modo del tutto inedito, integrandola all'interno dell'opera del 1807, e rendendo così attuali i *topoi* che esso propone.

Il linguaggio torna in questo capitolo, nelle sue centrali vesti di espressione della natura del sé, e di possibilità di emancipazione, come presa di coscienza dell'individuo moderno alienato rispetto alla propria cultura. Alla luce della trattazione del nesso *Verstand/Vernunft* abbiamo considerato la *Sprache*, in questo luogo dell'opera hegeliana, come espressione di un *cattivo intelletto*, a cui danno voce il *neveu* di Rameau e la coscienza disgregata. Questo accostamento tra il linguaggio della *Zerrissenheit* e quello dell'intelletto, ci ha fornito la possibilità di ripensare la natura del rapporto tra intelletto e ragione, in relazione tanto alla questione della *Sprache*, quanto alla critica delle *Lumières*.

§2 Nuove prospettive di ricerca

Nonostante il tema del rapporto tra *Verstand* e *Vernunft* venga indagato alla luce della differenza tra l'una e l'altra modalità conoscitiva, Hegel intende rendere conto di tale

rapporto in termini di conciliazione. L'alta lezione hegeliana è la dimostrazione che il pensiero è irrefrenabile ; nemmeno i più ostili autoritarismi potranno mai impedirne lo sviluppo e la diffusione.

La libertà che si realizza nel pensiero rende l'umano tale, il linguaggio e il rapporto con l'altro ne sono la suprema manifestazione. La *Vernunft* come dispiegamento di tale libertà, nella sua lotta contro dogmi e false credenze, è la vera protagonista dell'opera hegeliana. Non vi è dubbio che intelletto e ragione non abbiano la stessa portata speculativa, sia sotto il profilo logico che nella valenza politico-normativa. Per quanto concerne il dispiegamento del pensiero, seppur come potenza negativa, l'intelletto non avrà mai la meglio sulla ragione, poiché esso non è autonomamente portato a superare i propri limiti ; al contrario, l'intelletto al di fuori della ragione che lo comprende come suo momento, non sembra poter sussistere.

In termini dialettici il *Verstand* non appare essere un degno avversario della *Vernunft*, in quanto non rappresenta il suo *altro*, come la notte per il giorno, o il positivo per il negativo. L'interrogativo che ci poniamo a conclusione di questo lavoro è, dunque, se la ragione, che tutto comprende, si costituisce rispetto all'intelletto come l'infinito per il finito, e l'universale per il particolare, oppure, accanto a essa possiamo considerare un altro pensiero, uguale, ma diverso da lei ? In altri termini, esiste un pensiero che non sia ragione, ma che allo stesso modo sia universale e onnicomprensivo ? Escludiamo la possibilità di accostare il movimento della ragione a quello dell'universale e dell'infinito, in quanto essi non costituiscono dei modi del conoscere, ma dei concetti mediante cui il sapere assoluto si manifesta. Per la *Vernunft* la questione si fa più complessa proprio per il suo essere, al tempo stesso, pensiero e movimento di pensiero.

In questa direzione un interessante spunto di riflessione ci è fornito dalla distinzione tra *Denken* e *Gedanken*⁶⁰⁴. Nel *Concetto preliminare*⁶⁰⁵ della *Logica* dell'*Enciclopedia*, Hegel

⁶⁰⁴ Su questo punto si rimanda a A. Nuzzo, *Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel* in « Hegel- Studien », 25, 1990, pp. 41-63 ; S. Soresi, *Denken, Nachdenken, Objektiver Gedanken* in « Verifiche », n. 36, 2007, pp. 61-91.

⁶⁰⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *La scienza della logica, op. cit.*, § 24. GW, XX, § 24.

chiarisce infatti la natura del pensiero oggettivo come la ragione che anima il mondo e lo abita. Il pensiero non concerne solo l'attività umana cosciente, ma anche il movimento che pervade la realtà delle cose ; ciò non significa che le cose abbiano una coscienza, ma che esiste un movimento che in modo inconscio permea il mondo. Nella *Prefazione alla seconda edizione della Scienza della logica*, Hegel chiarisce la natura del rapporto tra il soggetto, il pensiero e le cose, specificando come i pensieri non siano dei semplici mezzi tra noi e le cose, ma che le cose siano « esse stesse enti di ragione »⁶⁰⁶. Si tratta di ciò che Hegel definisce la « logica naturale », un'attività di pensiero che opera inconsciamente, « che c'intesse tutte le rappresentazioni, tutti gli scopi, tutti gli interessi e tutte le azioni »⁶⁰⁷.

A questo punto sorge un'altra questione : in che rapporto sta la suddetta « logica inconscia » che pervade il mondo, con il ruolo assegnato all'inconscio specificamente umano esposto nella *Filosofia dello spirito soggettivo* ? E come si configura la *Vernunft* rispetto a tale rapporto ? Nell'*Antropologia* Hegel tratta l'inconscio come *bewußtlos*, secondo diversi livelli⁶⁰⁸ di sviluppo, sostanzialmente legati alla concezione dell'anima, e, soprattutto, limitatamente alle conoscenze scientifiche del tempo ; si tratta di un'anima che non è ancora spirito ma che non coincide *sic et simpliciter* con l'irrazionale, legato a una concezione passionale e impulsiva dell'agire individuale, e usato per indicare le determinazioni immediate e naturali dell'individuo.

In definitiva, indagando il concetto di *Vernunft* non più limitatamente alla luce del rapporto con il *Verstand*, si schiudono necessariamente nuovi orizzonti interpretativi inerenti discipline quali l'antropologia e la psicologia, che, alla luce degli odierni progressi scientifici, offrono un fertile terreno di approfondimento filosofico, rendendo

⁶⁰⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica, op. cit.*, I, p. 15. *WdL* I, p. 15.

⁶⁰⁷ *Ibidem*.

⁶⁰⁸ Sui diversi usi del concetto di inconscio cfr. J. Mills, *The unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, SUNY, Albany 2002.

attuali molti punti cardine del pensiero hegeliano, fonte di ispirazione e di nuove ricerche.

Bibliografia

1. Opere di Hegel

Wer denkt abstrakt ? , in *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Band 20, Frommann Holzboog, Stuttgart 1930.

Briefe von und an Hegel, Band 1 (1785-1812), hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952.

Briefe von und an Hegel, Band 3 (1823-1831), hrsg. von J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1954.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band I, in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Band 17, Frommann Holzboog, Stuttgart 1965.

Jenaer Kritische Schriften, hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, in *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band. 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968.

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Band 11, Frommann Holzboog, Stuttgart 1971.

Die "Rechtsphilosophie" von 1820. Mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821-1825, von K.-H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, II Bd. in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, 4 voll.*, ivi, 1973-1974.

Systementwürfe, I, in *Gesammelte Werke*, Band 6, hrsg. von K. Düsing e H. Kimmerle, Meiner, Hamburg 1975.

Systementwürfe, III, in *Gesammelte Werke*, Band 8, hrsg. von R.P. Horstmann, Meiner, Hamburg, 1976.

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 3 Bände, Teil 1. *Der Begriff der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg 1983.

Frühe Schrlften, Band 1, hrsg. von F. Nicolin und G. Schlüler, in *Gesammelte Werke*, Band 1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989.

Phänomenologie des Geistes, in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in *GW*, Band 20, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992.

Texte zur Philosophischen Propädeutik, in *Werke*, Band 4, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996.

Gesammelte Werke, Band 5, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, Düsseldorf 1998 :

- (WdL I) *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, erstes Buch, *Die Lehre vom Seyn (1832)*, in *GW*, Band 21, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985 ;
- (WdL II) *Wissenschaft der Logik*, erster Band, *Die objektive Logik*, zweites Buch, *Die Lehre vom Wesen (1813)*, in *GW*, Band 11, hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978 ;
- (WdL III) *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band, *Die subjektive Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, in *GW*, Band 12, hrsg. von F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981.

2. Traduzioni in lingua italiana

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, II voll., La Nuova Italia Editrice, Firenze 1967.

Id., *Propedeutica filosofica*, trad. it. di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977.

Id., *Epistolario*, II voll., a cura di P. Manganaro, Guida Editori, Napoli, 1983.

Id., *Filosofia dello spirito jenesse (1805-1806)*, trad. it. di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984.

Id., *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000.

Id., *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002.

Id., *Lezioni di filosofia della religione*, 2 voll., a cura di R. Garaventa e S. Achella, Guida, Napoli 2003.

Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003.

Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

Id., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008.

Id., *Scienza della logica*, II voll., trad. it di L. Lugarini, Laterza, Roma-Bari 2008.

Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.

Id., *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Utet, Torino 2010.

Id., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013.

Id., *Primi scritti critici*, trad. it di R. Bodei, Mursia, Milano 2014.

Id., *Chi pensa astrattamente ?*, a cura di F. Valagussa, ETS, Pisa 2014.

Id., *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

Id., *Sistema dell'eticità*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2016.

3. Letteratura secondaria

AA.VV., *La logica non è tutto : Rileggendo Giovanni Gentile*, Inschibboleth, Roma 2016.

Achella Stefania, *Pensare la vita : scienza, corporeità e storia in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2020.

Adinolfi Massimo, *Quel che giunge alla parola : Hegel e la proposizione speculativa*, in « Il pensiero. Rivista di filosofia », XL, 2001/1, pp. 63-81.

Adorno Theodor Ludwig Wiesengrund, *Tre studi su Hegel*, a cura di G. Zanotti, F. Serra, Il Mulino, Bologna 1971.

Id., *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, trad. it. di P. Lauro, Einaudi, Torino 2004.

Id., e Horkheimer Max, *Dialettica dell'illuminismo*, R. Solmi, Einaudi, Torino 2010.

Agamben Giorgio, *Il linguaggio e la morte : un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 2008.

Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004.

Asveld Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel : liberté et aliénation*, Publications Universitaires, Louvain 1953.

Biester Johann Erich, *Vorschlag, die Geistlichen nicht mehr bei Vollziehung der Ehen zu bemühen*, in « Berlinische Monatsschrift », 2, 1783, pp. 265-276.

- Biscuso Massimiliano, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Guerini e associati, Milano 1997.
- Bloch Ernst, *Soggetto-oggetto : commento a Hegel*, trad. it. di Remo Bodei, Il Mulino, Bologna 1982.
- Bodammer Theodor, *Hegels Deutung der Sprache*, Meiner, Hamburg 1969.
- Bodei Remo, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014.
- Bonsiepen Wolfgang, *Der Begriff der Negativität in den jenen Schriften Hegels*, in « Hegel Studien », 16, 1977, pp. 42-80.
- Bourdin Jean-Claude, *Hegel et les matérialistes français du XVIII^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris 1992.
- Bourgeois Bernard, *Études hégéliennes. Raison et décision*, PUF, Paris 1992.
- Bouton Christophe, *La dialectique du temps*, J.-M. Buée e E. Renault (a cura di) *Hegel à Iéna*, ENS Éditions, Lyon 2015.
- Id., *La conception hégélienne du temps à Iéna*, « Philosophie », 49, 1996, pp. 19-49.
- Brandt Robert B., *Making it explicit : reasoning representing, and discursive commitment*, Harvard University Press, Cambridge 1994.
- Id., *Articolare le ragioni*, trad. it. di C. Nizzo, Il Saggiatore, Milano 2002.
- Id., *Reason in philosophy : animating ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusett 2013.
- Id., *A spirit of trust : a reading of Hegel's Phenomenology*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusett 2019.
- Burgio Alberto, *La ragione e l'intelletto. Per una ricostruzione storica in Il Pensiero*, XXX, 1-2, 1989-1990, pp. 15-40.
- Butler Judith, *Subjects of desire. Hegelian reflections in twentieth-Century France*, Columbia University Press 1999 ; trad. it. *Soggetti di desiderio*, trad. it. di G. Giuliani, Laterza, Bari 2009.
- Cafagna Emanuele, *Ragione*, il Mulino, Bologna 2008.

- Campogiani Marco, *Hegel e il linguaggio : dialogo, lingua, proposizioni*, La Città del sole, Napoli 2001.
- Canilli Adele, *Il linguaggio nella filosofia del primo Hegel*, in « Studi italiani di linguistica teorica e applicata », 1-2, 1973, pp. 125-189.
- Cantillo Clementina, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Caramelli Eleonora, *Destino e rappresentazione. Il linguaggio tragico nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in « Annali del dipartimento di filosofia » (Nuova Serie), XVI, 2010, pp. 55-82.
- Casini Paolo, *Diderot "philosophe"*, Laterza, Bari 1962.
- Cassin Barbara, *Vocabulaire européen des philosophies : dictionnaire des intraduisibles*, Seuil, Paris 2019.
- Cesa Claudio, *Hegel segreto ?*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 25, 4, 1970, pp. 414-427.
- Cesarale Giorgio, *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma 2009.
- Id., *Hegel nella filosofia pratico-politica anglosassone dal secondo dopoguerra ai giorni nostri*, Mimesis, Milano 2011.
- Chapiro Florence, Goldzink Jean, *Le neveu de Rameau après Michel Foucault*, in « Raisons politiques », 17, 1, 2005, pp. 161-177.
- Chiereghin Franco, *Dialettica dell'assoluto e antologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Verifiche, Trento 1980.
- Chiurazzi Gaetano, *Teorie del giudizio*, Aracne, Roma 2005.
- Cook Daniel, *Language in the philosophy of Hegel*, Mouton, The Hague-Paris 1973.
- Corti Luca, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014.
- Croce Benedetto, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Gius. Laterza & Figli, Bari 1907.

- D'Abbio Marcella, *Alienazione in Hegel. Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- D'Hondt Jacques, *Hegel et le siècle des lumières*, PUF, Paris 1954.
- Id., *Hegel : le philosophe du débat et du combat*, Librairie Générale Française, Paris 1984.
- Id., *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris 1986 ; trad. it. *Hegel segreto : ricerche sulle fonti nascoste del pensiero hegeliano*, a cura di E. Tota, Guerini e associati, Milano 1989.
- Id., *Hegel et l'hégélianisme*, PUF, Paris 1993.
- Id., *Hegel : biographie*, Calmann-Lévy, Paris 1998.
- Id., *Hegel et les français*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich-New York 1998.
- Id., *Hegel en son temps : Berlin, 1818-1831*, Éd. Delga, Paris 2011.
- Id., *Diderot. Raison, dialectique et philosophie. Suivi du Neveu de Rameau*, éd. par E. Puisais et P. Quintili, L'Harmattan, Paris 2012.
- Id., *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Éd. Delga, Paris 2013.
- Dalmasso Gianfranco, *Chi dice io. Razionalità e nichilismo*. Jaca Book, Milano 2006.
- David Nestor, *Diderot, Denis (1713-1784). Auteur du texte. Le neveu de Rameau/ par Diderot. Précédé d'une Etude de Goethe sur Diderot. suivi de l'analyse de "la Fin d'un monde et du Neveu de Rameau" de M. Jules Janin*, Bibliothèque Nationale, Paris 1863.
- De Bortoli Caterina, *Osservazioni sul ruolo del linguaggio nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*, in « Post filosofie », 3, 2007, pp. 71-106.
- Derbolav Josef, *Hegel und die Sprache*, in Id., *Impulse europäischer Geistesgeschichte*, Richarz, Sankt Augustin 1987, pp. 147-169.
- Derrida Jacques, *Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in Id., *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972, pp. 79-127 ; trad. it. a cura di M. Iofrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 105-152.
- Di Riccio Agnese, *I modi del conoscere. Intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, ETS, Pisa 2018.

- Diderot Denis, *Correspondance*, 16 voll., par G. Roth, éd. Minuit, Paris 1955-1970.
- Id., *Œuvres complètes*, éd. par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot et al., VII, Hermann, Paris 1976, trad. it. *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019.
- Dilthey Wilhelm, *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986.
- Donà Massimo, *L'aporia del fondamento*, Mimesis, Milano 2008.
- Dozzi Giovanni, *La « riflessione » negli scritti jenesi di Hegel (1801-1805)*, in Badaloni Piero (a cura di), *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Franco Angeli, Milano 1984, pp. 429-445.
- De Negri Enrico, *Hegel. I principi di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze, 1949.
- Id., *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1973.
- Descartes René, *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris 1908.
- Düsing Klaus, *Das Problem der Subjektivität*, Bouvier, Bonn 1995.
- Id., *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*, in « Hegel-Studien », 5, 1969, pp. 95-128.
- Feldman Karen S., *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel and Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston-Illinois 2006.
- Felicioli Paolo Riccardo, *Il linguaggio della « Zerrissenheit » nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in « Rivista di estetica », 22, 10, 1982, pp. 12-27.
- Ferrarin Alfredo, *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, in « Teoria », VII, 1, 1987, pp. 139-159.
- Id., *Logic, Thinking and Language*, in *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, hrsg. von Bubner R., Hindrichs G., Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 135-158.
- Feuerbach Ludwig, *Principi della filosofia dell'avvenire*, a cura di N. Bobbio, Giulio Einaudi Editore, Torino 1946.
- Forster Michael N., *Hegel and Skepticism*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.) 1989.

- Foucault Michel, *Storia della follia nell'età classica*, a cura di F. Ferrucci, E. Renzi, V. Vezzoli, BUR, Milano 2005.
- Fulda Hans Friedrich, Horstmann Rolf-Peter (a cura di), *Skeptizismus und Spekulative Denken in der Philosophie Hegels*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996.
- Gadamer Hans-Georg, *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Genova 1996.
- Galle Roland, *Diderot - oder die Dialogisierung der Aufklärung*, in J. von Stackeiberg (a cura di) *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, 13, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1980, pp. 209-248.
- Goethe Johann Wolfgang, *Goethes Werke*, (36 vol.), Bd. XXV, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1866-68.
- Giuspoli Paolo, *Idealismo e concretezza : il paradigma epistemico hegeliano*, Franco Angeli, Milano 2013.
- Gruppe Antäus, *ein Briefwechsel über speculative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*, Nauck, Berlin 1831.
- Id., *Between Kant and Hegel : Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge 2008.
- Habermas Jürgen, *Wege der Detranszendentalisierung von Kant zu Hegel und Zurück*, in Id., *Wahreit und Rechtfertigung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, trad. it. di M. Carpitella, *Percorsi di detranscendentalizzazione del soggetto*, in Id., *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Haering Theodor, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Bd. I, B. G. Teubner, Leipzig 1929.
- Harich Wolfgang, *Heinrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie*, in « Sinn und Form », 8, 1956, pp. 27-59.
- Hartmann Nicolai, *Hegel et le problème de la dialectique du réel*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 38, 3 (Juillet-Septembre), 1931, pp. 285-316.
- Heidegger Martin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Mazzarella E., Guida, Napoli 2000.
- Heine Heinrich, *Sämtliche werke*, VI, Hoffmann und Campe, Hamburg 1890.

Henirch Dieter, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in « Hegel-Studien », 18, 1978, pp. 203-324.

Heyse Karl Wilhelm Ludwig, *System der Sprachwissenschaft*, Dümmler, Berlin 1856.

Hyppolite Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Editions Montaigne, Paris 1946.

Id., *Logique et existence*, PUF, Paris 1953.

Id., *Structure du langage philosophique d'après la Préface de la "Phénoménologie de l'esprit"*, in *Figures de la pensée philosophique, Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*, PUF, Paris 1971, vol. I, pp. 340-352.

Ilting Karl-Heinz, *Hegel Diverso. Le Filosofie Del Diritto Dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1977.

Jaeschke Walter, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen*, in « Hegel-Studien », 13, 1978, pp. 85-117.

Jameson Frederic, *The Hegel Variations*, Verso Books, London 2010.

Jauss Hans Robert, « *Le Neveu de Rameau* » *Dialogique et dialectique (ou : Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)*, in « Revue de Métaphysique et de Morale », 89, 2 (Avril-Juin), 1984, pp. 145-181.

Kant Immanuel, *Critica della ragion pura*, trad. it. di P. Chiodi, Unione tipografico-editrice torinese, Torino 1967.

Id., *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Bari 1997.

Id., *Enciclopedia filosofica*, a cura di G. Landolfi Petrone e L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003.

Id., *Risposta alla domanda : che cos'è l'illuminismo ? (1784)* in *Che cos'è l'illuminismo ? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di A. Tagliapietra, Mondadori, Milano-Torino 2010.

Kervégan Jean-François, *La science de l'idée pure*, in « Archives de Philosophie », 75, 2, 2012, pp. 199-215.

Kojève Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris 1947.

- Id., *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, « Revue philosophique », CXII, 1931, p. 409-439 ; trad. it. *Nota sulla lingua e terminologia hegeliana*, in AA.VV., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980, pp. 29-53.
- Koyré Alexandre, *Hegel à Iéna*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 15, 5, 1935, pp. 420-458.
- Krüger Hans-Joachim, *Theologie und Aufklärung : Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel*, Metzler, Stuttgart 1966.
- Labinaz Paolo, *L'inferenzialismo semantico di Robert Brandom : tra prospettivismo e oggettività*, in « Esercizi Filosofici » 2, 2007, pp. 256-271.
- Laufer Laurie, *Structure et signification du Neveu de Rameau*, in « Revue des Sciences humaines », 100, 1960, pp. 399-423.
- Lauener Henri, *Die Sprache in der Philosophie Hegels mit besondere Berücksichtigung der Ästhetik*, Haupt, Bern 1962.
- Lebrun Gerard, *La patience du concept essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972.
- Lejeune Guillaume, *Langage, langues et politique chez Hegel*, in « MOSAÏQUE », 7, 2011, pp. 93-115.
- Id., *Sens et usage du langage chez Hegel : du problème de la communication de la philosophie à celui des philosophies de la communication*, Hermann, Paris 2014.
- Id., *Le « vouloir » dans le « dire »*. Remarques sur l'instanciation du discours hégélien, in « Methodos », 14, 2014.
- Lessing Gotthold Ephraim, *Nathan il saggio*, III, 6, trad. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2000.
- Li Vigni Fiorinda, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- Id., *Jacques D'Hondt e il percorso della ragione hegeliana*, La città del sole, Napoli 2001.
- Losurdo Domenico, *Hegel e la libertà dei moderni*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011
- Löwith Karl, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, Trad. it. di G. Colli, Einaudi Torino 1949.

- Id., *Hegel und die Sprache*, « Neue Rundschau », 76, 1965, pp. 278-298.
- Lugarini Leo, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo « La scienza della logica »*, Guerini e associati, Milano 1998.
- Id., *Giudizio e sillogismo* in « Il Pensiero », LV, 2, 2016, pp. 8-38.
- Id., *Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hégélienne d'Iéna*, in K. Düsing e D. Henrich (Hrsg.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, in « Hegel-Studien », Beiheft, 20, 1980, pp. 139-156.
- Id., *Prospettive hegeliane*, Janua, Roma 1986.
- Lukács György, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, II voll., trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1975.
- Manfreda Luigi, *Il circolo e lo specchio. Sul fondamento in Hegel*, Il Melangolo, Genova, 2012.
- Marcuse Herbert, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della « teoria sociale »*, trad. it. di A. Izzo, Mulino, Bologna 1997.
- Marmasse, Gilles *Le négatif au travail. Hegel et la raison en devenir*, Hermann, Paris 2018.
- Marx Karl, Engels Friedrich, *Carteggio Marx-Engels (1867-1869)*, V, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti e S. Romagnoli, Edizioni Rinascita, Roma 1951.
- Marx Werner, *Absolute Reflexion und Sprache*, Vittorio Klostermann, Stuttgart 1967.
- McCumber John, *The company of Words. Hegel, language and systematic Philosophy*, Northwestern University Press, Evanston Illinois 1993.
- Meier Philipp, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache*, Peter Lang Verlag, Bern 1999.
- Meillassoux Quentin, *Dopo la finitudine : saggio sulla necessità della contingenza*, a cura di M. Sandri, Mimesis, Milano 2012.
- Menegoni, *Un esempio di mancato riconoscimento e i suoi esiti : il capitolo sull'illuminismo della "Fenomenologia dello spirito"*, in « Archivio di Filosofia », 77, 2/3, 2009, pp. 31-38.
- Merker Nicolao, *Le origini della logica hegeliana*, Feltrinelli, Milano 1961.

- Messori Rita, *L'uomo ridotto a una sola posizione. Fame e asservimento ne Le neveu de Rameau di Diderot*, in « Itinera », 12, 2016, pp. 14-39.
- Mills John, *The unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, SUNY, Albany 2002.
- Monod Jean-Claude, *Sécularisation et laïcité*, PUF, Paris 2007.
- Id., *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris 2002.
- Mori Massimo, *Intelletto e ragione da Cartesio a Kant*, Torino 2003.
- Mortier Roland, *Diderot en Allemagne (1750-1850)*, PUF, Paris 1954.
- Moschini Marco (a cura di), *Il giovane Hegel. La dialettica e le sue prospettive*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- Mure Geoffrey Reginald Gilchrist, *A study of Hegel's Logic*, Clarendon Press, Oxford 1950.
- Id., *Introduzione a Hegel*, trad. it. di R. Franchini, Ricciardi, Napoli 1954.
- Nancy Jean-Luc, *La remarque spéculative : un bon mot de Hegel*, Galilée, Paris 1973.
- Id., *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998.
- Negri Antimo, *Hegel e il linguaggio dell'Illuminismo*, in « Giornale critico della filosofia italiana », IV, 1975, pp. 477-521.
- Ng Karen, *Hegel's concept of life : self-consciousness, freedom, logic*, NY Oxford University Press, New York 2020.
- Nuzzo Angelica, Nuzzo, *Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel* in « Hegel- Studien », 25, 1990, pp. 41-63.
- Id., *La logica e la metafisica di Hegel*, Carocci, Roma 1993.
- Pelczynski Zbigniew, *Introduction. The Significance of Hegel's Separation of the State and Civil Society*, in Id. (ed. by), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Penco Carlo, *Ragione e pratica sociale : l'inferenzialismo di Robert Brandom*, in « Rivista di filosofia », 3 dicembre, 1999, pp. 467-486.

- Pénisson Pierre, *Goethe traducteur du « Neveu de Rameau »*, in « Revue Germanique Internationale », 12, 1999, p. 229-239.
- Pinkard Terry, *La filosofia tedesca (1760-1860). L'eredità dell'idealismo*, trad. it. di M. Farina, Einaudi, Torino 2014.
- Id., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.
- Pippin Robert Buford, *Hegel's practical philosophy : the realization of freedom*, K. Ameriks (ed. by) *German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Id., *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- Pisano Libera, *Il noi prima dell'io. Sul linguaggio negli scritti jenesi di Hegel*, in « La filosofia tedesca dell'Ottocento », *Limina mentis* 2012, p. 161-178.
- Id., *Lo spirito manifesto : percorsi linguistici nella filosofia hegeliana*, ETS, Pisa 2016.
- Plant Raymond, *Hegel*, Allen & Unwin, London 1973.
- Pöggeler Otto, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. De Cieri, Guida Editori, Napoli 1986.
- Popper Karl, *La società aperta e i suoi nemici. Vol. 2 : Hegel e Marx falsi profeti*, D. Antiseri, R. Pavetto, Armando Editore, 2004.
- Pozzi d'Amico Lelia, *Le neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in « Rivista Critica di Storia della Filosofia », 35, 3, *Studi hegeliani*, 1980, pp. 291-306.
- Quintili Paolo, *La pensée critique de Diderot. Matérialisme, science et poésie à l'âge de l'Encyclopédie. 1742-1782*, Champion, Paris 2001.
- Id., *Illuminismo ed enciclopedia*, Carocci, Roma 2003.
- Racinaro Roberto, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Guida, Napoli 1972.
- Raspa Vincenzo, *Linguaggio e comunità in Hegel*, in D. Losurdo e S.G. Azzarà (a cura di) *Die Philosophie und die Idee einer Weltgesellschaft (Filosofia e globalizzazione)*, Millepiani Editori, Pisa 2009, pp. 299-329.
- Reid Jeffrey, *Objectivité et discours chez Hegel*, « Philosophiques », 28, 2, 2001, pp. 351-367.

- Ritter Joachim, *Hegel e la Rivoluzione francese*, trad. it. di A. Carcagni, Guida, Napoli 1977.
- Robitaille Mathieu, *Esprit et langage chez Hegel. Une relecture de la certitude sensible*, in « Revue Laval théologique et philosophique » 59, 1, 2003.
- Rodano Paola, *Sull'« universalità del principio di non contraddizione »*. A proposito di *Metafisica IV, 4*, in « Novecento », 4, 1992, pp. 29-59.
- Rosenfield Denis L., *Entendement et Raison chez Hegel*, in *Archives de Philosophie* 48, 1985, pp. 385-399.
- Rosenkranz Karl, *Hegels Leben*, Berlin 1844, trad. it., *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012.
- Rosmini Antonio, *Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica : opera postuma*, Stamperia dell'unione tipografico-editrice, Torino 1883.
- Röttges Heinz, *Dialektik und Skeptizismus*, Athenaeum, Frankfurt a.M. 1987.
- Ruggiu Luigi e Testa Italo (a cura di) *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003.
- Sacchi Dario, *L'istinto logico del linguaggio. Le radici hegeliane dell'ontologia ermeneutica*, Marietti, Genova 1991.
- Sandkaulen Birgit, *Hegel's First System Program and the Task of Philosophy*, in D. Moyar (ed. by), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 3-30.
- Schelling Friedrich Wilhelm Joseph, *Werke. Jubiläumsausgabe*, Bd. 5, hrsg. von M. Schröter, München, C.H. Beck und R. Oldenbourg, 1927-1928.
- Id., *Esposizione del mio sistema*, a cura di E. De Ferri, Gius. Laterza & Figli, Bari 1923.
- Simon Josef, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer, Stuttgart 1967.
- Id., *Sprachphilosophische Aspekte der neueren Philosophiegeschichte*, in « Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie », hrsg. von J. Simon, Alberg, Freiburg/München 1974, pp. 31-48.
- Soresi Sergio, *Denken, Nachdenken, Objektiver Gedanken* in « Verifiche », n. 36, 2007, pp. 61-91.

- Souche-Dagues Denise, *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986.
- Surber Jere Paul, *Hegel's Speculative Sentence*, in « Hegel-Studien », Bd. 10, 1975, pp. 211-230.
- Id., (a cura di), *Hegel and language*, State University of New York Press, New York 2007.
- Schiller Friedrich, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, a cura di O. Dann, et al., vol. 12 [Briefe II], Frankfurt/M. 2002.
- Schmidt James, *The Fool's Truth : Diderot, Goethe, and Hegel*, in « Journal of the History of Ideas », 57, 4, 1996, pp. 625-644.
- Tagliagambe Silvano, *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel*, Feltrinelli, Milano 1980.
- J. Taminiaux Jacques, *Le langage selon les écrits de Jena*, in Id., *Le regard et l'excédent*, Martinus Nijhoff, La Haye 1977, pp. 42-53.
- Testa Italo, *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica (1785-1800)*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- Id., *La Fenomenologia di Hegel come tropologia*, in *Giornale di Metafisica*, 25, 2, 2003, pp. 371-392.
- Theunissen Michael, *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie - Praxis - Diskussion im Anschluss an Hegel*, in « Philosophische Rundschau, 17, 6, 1970, 1-89.
- Torrey Norman L., Gordon Douglas H., *The Censoring of Diderot's Encyclopédie and the Re-established Text*, Columbia University Press, New York 1947.
- Tozzuolo Claudio, *Schelling e il « cominciamento » hegeliano*, La città del Sole, Napoli 1995.
- Trilling Lionel, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge - MA 1971.
- Valentini Francesco, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001.
- Ventura Lorella, *Critica al dover essere e ruolo della determinatezza. Un percorso nella Scienza della logica di Hegel*, in « Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale », I, 1, 2006, pp. 187-197.
- Verra Valerio, *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007.

- Id. *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma 2016.
- Vitiello Vincenzo, *Hegel : proposizione speculativa e riflessione ponente*, in « Il Pensiero. Rivista di filosofia », XL, 2001 / 1, pp. 83-90.
- Wahl Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Presses universitaires de France, Paris 1951.
- Warminski Andrzej, *Readings in Interpretation. Hölderlin, Hegel, Heidegger*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987.
- Weil Eric, *Hegel et l'État : cinq conférences*, Vrin, Paris 2002.
- Wild Christoph, *Philosophische Skepsis*, Hain, Königstein 1980.
- Wilson Arthur, *Diderot : l'appello ai posteri*, trad. it di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 1977.
- Windgätter Christof, *Medienwechsel : vom Nutzen und Nachteil der Sprache für di Schrift*, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2006.
- Wohlfahrt Günter, *Der speculative Satz*, de Gruyter, Berlin-New York 1981.
- Zenobi Luca, *Il filosofo e il parassita « Le Neveu de Rameau » e la ricezione di Diderot in Germania*, in « Studia theodisca », XIV, 2007, pp. 73-98.
- Žižek Slavoj, *Meno di niente. Hegel e l'ombra del materialismo dialettico*, trad. it. di C. Salzani e W. Montefusco, Ponte alle Grazie, Milano 2013.
- Zöllner Johann Friederich, *Ist es rathsam, das Ehegebundnis nicht ferner durch die Religion zu sancieren ?*, in « Berlinische Monatsschrift », 2, 1783, pp. 508-517.

Indice dei nomi

- Achella, Stefania 11n, 62n, 190n, 200, 201
Adamo 107
Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund 20, 201
Agamben, Giorgio 108n, 193n, 201
Aristotele 91-98, 104, 105, 192, 201
Asveld, Paul 188n, 201
Azzarà, Stefano G. 127, 211
Badaloni, Piero 36n, 205
Balbiani, Laura 141n, 207
Bauer, Bruno 13
Baum, Manfred 10n, 200
Bertin (personaggio di *Le neveu de Rameau*) 145
Biester, Johann Erich 124, 126, 201
Biscuso, Massimiliano 118, 119, 202
Bourgeois, Bernard 107n, 202
Bobbio, Norberto 88, 205
Bodei, Remo 2n, 21n, 201, 202, 212
Bonacina, Giovanni 15n, 200
Bonsiepen, Wolfgang 4n, 25n, 108n, 193n, 199, 200, 202
Bourdin, Jean-Claude 14, 15, 202
Brandom, Robert B. 77, 78n, 190n, 202, 208, 210
Buchner, Hartmut 21n, 199
Buée, Jean-Michel 66n, 202
Burgio, Alberto 27n, 202
Butler, Judith 80n, 202
Cacciatore, Giuseppe 57n, 205
Campogiani, Marco 9n, 203
Cantillo, Giuseppe 57n, 62n, 101n, 200, 203, 205
Cantimori Mezzomonti, Emma 150n, 209
Caramelli, Eleonora 88n, 91n, 203
Cafagna, Emanuele 21n, 202
Casalegno, Andrea 153n, 202
Casini, Paolo 156n, 203
Cassin, Barbara 22n, 57n, 203
Caterina II di Russia 132
Cesarale, Giorgio 71n, 75n, 78, 83n, 190n, 203
Chapiro, Florence 188n, 203
Chiodi, Pietro 21n, 207
Cicero, Vincenzo 4n, 12n, 43n, 63n, 201
Colli, Giorgio 22n, 208
Cook, Daniel 99n, 203
Croce, Benedetto 63, 70n, 72, 85, 86n, 190n, 203
D'Alembert, Jean-Baptiste Le Rond 139, 140, 142

D'Hondt, Jacques 12, 13, 14, 131n, 134, 135n, 137n, 139n, 140n, 142, 143n, 151n, 156n, 162n, 172n, 179, 180n, 183n, 188n, 204, 208
 D'Holbach, Paul Henri Thiry 15, 59, 68
 Dalmasso, Gianfranco 106n, 204
 Daub, Karl 143
 De Bortoli, Caterina 181, 204
 De Cieri, Antonella 19, 211
 De Ferri, Ettore 54n, 212
 De Negri, Enrico 43n, 45, 46n, 48n, 49n, 50n, 52n, 54n, 72, 200, 205
 De Toni, Gian Antonio 16n
 Descartes, René 57, 58, 119, 205
 Diderot, Denis 14-16, 59, 68, 130-140, 142-180, 183, 187, 188, 194, 195, 203-207, 210, 211, 213, 214
 Dilthey, Wilhelm 57, 58, 205
 Donà, Massimo 27n, 116n, 205
 Dozzi, Giovanni 36n, 205
 Duichin, Marco 13n
 Düsing, Klaus 36n, 101n, 199, 205, 209
 Engels, Friedrich 150, 209
 Feldman, Karen S. 99n, 205
 Ferrucci, Franco 188n, 206
 Feuerbach Ludwig 88n, 119-121, 205
 Fichte, Johann Gottlieb 21, 33, 35, 37, 38, 40, 48, 57, 86, 107
 Forster, Johann Georg 59
 Forster, Michael N. 18n, 205
 Foucault, Michel 188, 203, 206
 Fulda, Hans Friedrich 18n, 206
 Gadamer, Hans-Georg 58, 206
 Galle, Roland 138n, 206
 Gargiulo, Alfredo 22n, 207
 Gentz, Friedrich 132
 Giuliani, Gaia 80n, 202
 Giuspoli, Paolo 27n, 206
 Goethe, Johann Wolfgang 132-135, 204, 206, 211, 213
 Goldzink, Jean 188, 203
 Gordon, Douglas H. 143n, 213
 Haering, Theodor 12n, 61, 206
 Harich, Wolfgang 13n, 206
 Hartmann, Nicolai 29n, 30n, 61-63, 190n, 206
 Heede, Reinhard 4n, 199
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1, 2, 4, 5, 7-19, 21, 23-28, 30, 32, 33, 35-83, 85-93, 95, 97-116, 118-125, 127-131, 134-136, 138-143, 149-162, 166, 167, 169-179, 181-184, 186-214
 Heine, Heinrich 13, 206
 Helvétius Claude-Adrien 68
 Henrich, Dieter 5n, 6n, 36n, 209
 Hermes, Georg 59

Hippel, Theodor Gottlieb 59

Hoffmeister, Johannes 45n, 143n, 199

Hogemann, Friedrich 24n, 200

Hölderlin, Johann Christian Friedrich 2, 99n, 188, 214

Horstmann, Rolf-Peter 18n, 101n, 199, 206

Ilting, Karl-Heinz 13n, 63n, 199, 207

Izzo, Alberto 12n, 209

Jaeschke, Walter 11n, 24n, 36n, 199, 200, 207

Jameson, Fredric 5n, 6n, 207

Janin, Jules 134, 204

Jauss, Hans Robert 138n, 155n, 158, 176n, 177n, 207

Kant, Immanuel 5n, 21, 22n, 23n, 28, 57, 58, 65, 81-83, 92, 132, 141, 206, 207, 210

Kervégan, Jean-François 40n, 41n, 207

Kimmerle, Heinz 101n, 199

Klinger, Maximilian 132

Kojève, Alexandre 111, 207

Koyré, Alexandre 60, 61, 64-66, 190, 208

Labinaz, Paolo 78n, 208

Landolfi Petrone, Giuseppe 141n, 207

Laufer, Laurie 150, 208

Lauro, Pietro 20n, 201

Le Breton, André 143

Lebrun, Gerard 4, 7, 208

Lejeune, Guillaume 9n, 88n, 129n, 208

Leona (di *Der Mann ohne Eigenschaften*) 146

Lessing, Gotthold Ephraim 59, 153, 208

Liebeskind, Johann Heinrich 56

Liebeskind, Sophia Margaretha Dorothea 56

Liebrucks, Bruno 130n

Li Vigni, Fiorinda 2n, 10n, 12n, 109n, 187n, 193, 208

Losurdo, Domenico 127n, 208, 211

Lucas, Hans-Christian 25n, 2000

Lugarini, Leo 24n, 27n, 36n, 201, 209

Lukács, György 51, 56n, 60, 68-70, 124, 131, 173, 176, 180, 209

Manfreda, Luigi 116n, 118n, 209

Manganaro, Paolo 45n, 200

Marcuse, Herbert 12n, 61, 191n, 209

Marmasse, Gilles 109n, 110n, 209

Meier, Philipp 108n, 193n, 209

Meillassoux, Quentin 27n, 209

Meist, Kurt Rainer 10n, 200

Mendelssohn, Jakob Ludwig Felix 59

Menegoni, Francesca 185n, 186n, 209

Merker, Nicolao 36n, 209

Messori, Rita 146n, 149n, 151, 152, 154n, 183n, 210

Mills, John 197n, 210

Mirri, Edoardo 2n, 60, 124n, 201

Monod, Jean-Claude 210
 Montefusco, Willer 5n, 214
 Mori, Massimo 21n, 210
 Mortier, Roland 132n, 138n, 150n, 155n, 210
 Moschini, Marco 9n, 210
 Moyar, Dean 36n, 212
 Müller, Adam Heinrich 132
 Musil, Robert 146
 Mure, Geoffrey Reginald Gilchrist 73, 210
 Nancy, Jean-Luc 112, 210
 Negri, Antimo 174n, 177n, 179, 180, 210
 Ng, Karen 62n, 79n, 190n, 210
 Nicolin, Friedhelm 2n, 199
 Niethammer, Friedrich Immanuel 56
 Nizzo, Carlo 78n, 202
 Nohl, Herman 59
 Nuzzo, Angelica 27n, 196, 210
 Pelczynski, Zbigniew 75n, 210
 Penco, Carlo 78n, 210
 Pénisson, Pierre 132n, 133n, 211
 Petrucciani, Stefano 20n, 201
 Pinkard, Terry 77, 190n, 211
 Pippin, Robert Buford 77, 79n, 80, 81, 82, 83, 190, 191, 211
 Pisano, Libera 9n, 87n, 88n, 99n, 211
 Pitillo, Federica 36n
 Plant, Raymond 78, 211
 Pöggeler, Otto 19n, 21n, 49n, 52n, 65n, 68, 190n, 199, 211
 Pozzi d'Amico, Lelia 134n, 182n, 184n, 211
 Puisais, Eric 131n, 204
 Quintili, Paolo 131n-134n, 137, 146n, 148n, 159n, 160n, 182n, 204, 205, 211
 Rameau, Jean-François 1, 15, 122, 131-140, 143-156, 158, 162n, 169, 170-176, 178-184, 187, 188, 194, 195, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 214
 Rameau, Jean-Philippe 144
 Raspa, Vincenzo 127n, 128n, 211
 Reale, Giovanni 92n, 201
 Rehberg, August Wilhelm 132
 Reid, Jeffrey 123n, 211
 Reinhold, Karl Leonhard 33
 Renault, Emmanuel 66n, 202
 Renzi, Emilio 188n, 206
 Robinet, Jean-Baptiste 15
 Robitaille, Matthieu 88n, 212
 Rodano, Paola 91n, 92n, 93, 94n, 96n, 97n, 212
 Romagnoli, Sergio 150n, 209
 Rorty, Richard 77n, 78, 190n
 Rosenfield, Denis L. 27n, 212
 Rosenkranz, Karl 2n, 51n, 57n, 87n, 212
 Rosmini, Antonio 85, 212
 Roth, Georges 143n, 205

Röttges, Heinz 18n, 121

Rousseau, Jean-Jacques 14, 59, 144

Ruggiu, Luigi 77n, 190n, 212

Sacchi, Dario 95n, 212

Salzani, Carlo 5n, 214

Sandkaulen, Birgit 36n, 212

Sandri, Massimiliano 27n, 209

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 21n, 33-38, 40-45, 47-57, 60, 67, 86, 107, 190, 205, 209, 212, 213

Schiller, Johann Christoph Friedrich 59, 132, 134, 213

Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich 132

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 58

Schlüler, Gisela 199

Schmidt, James 134n, 151n, 188n, 213

Schröter, Manfred 51n, 212

Sichirollo, Livio 15n, 200

Soresi, Sergio 196n, 212

Sosio, Libero 143n, 214

Souche-Dagues, Denise 142, 213

Sperotto, Valentina 132n, 205

Sproede, Alfred 138n

Surber, Jere Paul 9n, 213

Tagliapietra, Andrea 142n, 207

Testa, Italo 7n, 18n, 74n, 77n, 81n, 190n, 212, 213

Thouard, Denis 57n

Torrey, Norman L. 143n, 213

Tota, Enzo 13n, 204, 207

Tourneux, Maurice 132

Trilling, Lionel 177, 213

Ulrich (di *Der Mann ohne Eigenschaften*) 146

Valagussa, Francesco 27n, 158n, 201

Verra, Valerio 25n, 66n, 141n, 200, 201, 213

Voltaire 59

Ventura, Lorella 72n, 73n, 190n, 213

Vezzoli, Vittore 188n, 206

Wahl, Jean 13, 19n, 20n, 41n, 42n, 63, 64, 70, 71, 85, 214

Warminski, Andrzej 99n, 214

Wild, Christoph 18n, 214

Wilson Arthur 143n, 214

Windgätter, Christof 107n, 193n, 214

Weil, Eric 79n, 214

Zenobi, Luca 138n, 146n, 148n, 154n, 173n, 174n, 183n, 214

Žižek, Slavoj 5-7, 17, 214

Zöllner, Johann Friederich 124, 214

RÉSUMÉ

Introduction

§1 La dialectique hégélienne entre *Verstand* et *Vernunft*

Les termes que cette recherche met en relation comprennent, en premier lieu, la pensée théorético-spéculative de Hegel qui s'articule dialectiquement autour de la relation entre *Verstand* et *Vernunft*. Deuxièmement, il s'agira d'analyser le langage dans la figure inaugurale de la certitude sensible, pour montrer comment la *Sprache* se présente en tant que moment dialectique fondamental où se réalise la première négation de soi de la conscience, donc, le premier dépassement d'une dimension intellectuelle de connaissance. Enfin, on abordera la réception critique des Lumières exposée dans le VI chapitre de la *Phénoménologie* dédié à *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, où la figure du neveu de Rameau exprime, à travers le langage de la désagrégation, la logique d'un *Verstand* qui reflète la culture française du XVIIIe siècle, incapable d'aller au-delà des contradictions qu'il pose.

Le choix de la *Phénoménologie de l'esprit* comme lieu privilégié d'étude est dû à trois aspects fondamentaux, auxquels se réfèrent les termes clés de cette recherche. Elle est l'œuvre dans laquelle se déroule de manière effective le chemin phénoménologique de la conscience, qui consiste à passer d'une dimension commune de la connaissance à une dimension philosophique. Ce *Weg* expérientiel se réalise à travers des étapes déterminées, rythmées de temps en temps par le mouvement dialectique qui s'amorce à travers le rapport entre le sujet connu et l'objet du savoir. Cette œuvre accorde au langage son caractère central par rapport au développement théorique et historique de l'esprit. Le langage dans la *Phénoménologie de l'esprit*

« n'est plus soupçonné comme une étape du chemin qui conduit de la sensation à la connaissance, si nous voulons comme un attribut d'un sujet psychologiquement ou

anthropologiquement compris; Ce qui ressort ici, c'est plutôt sa signification et son rôle par rapport à l'idée même d'esprit »⁶⁰⁹.

L'œuvre de 1807 est enfin considérée comme le déploiement de la libre pensée, de la *Vernunft*, qui accueille la portée philosophique et politique du mouvement culturel des Lumières. Au cours du chemin tortueux de la conscience et dans les denses arguments spéculatifs qui le soutiennent, semblent encore résonner les beaux vers d'Eleusis, dédiés par Hegel à son cher ami Hölderlin : « Der freien Wahrheit nur zu leben, Frieden mit der Satzung, Die Meinung un Empfindung regelt, [nie, nie einzugehn ! »⁶¹⁰, Leitmotiv des Lumières qui chez Hegel n'a jamais cessé d'animer la recherche incessante de la vérité.

En ce qui concerne le premier point, il est fondamental de faire la clarté sur les concepts de *Verstand* et *Vernunft*, car c'est par rapport à eux que se relâche l'intrigue de l'expérience de la conscience, et que la dialectique hégélienne trouve sa justification. L'ensemble de l'exposition phénoménologique est soutenu par le concept inédit de Raison comme principe, développement et accomplissement du processus de connaissance. Le principe se manifeste dans la présence incontournable d'un sujet, la conscience, face à un objet vers lequel il tend et auquel il attribue une première définition. Le déroulement est le changement de ce rapport, la succession des contradictions et des négations que vit la conscience dans la compréhension de son objet d'une manière toujours nouvelle et plus complexe, dans laquelle le concept même de conscience acquiert une nouvelle signification. L'accomplissement de ce processus est l'acquisition de la vérité comme médiation entre le sujet et l'objet, entre le soi et l'autre.

⁶⁰⁹ F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, Guerini e Associati, Milano 1997, p. 93.

⁶¹⁰ «Vivre seulement pour la vérité libre, jamais, jamais, faire la paix avec le dogme qui gouverne les opinions et les sentiments», Cf. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, I, hrsg. von F. Nicolini und G. Schliler, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, p. 399.

Dans l'unité de sujet et d'objet se réalise le conditionnement mutuel des deux membres qui donne vie à un rapport dialectique de connaissance et de transformation : dans ce changement réciproque se manifeste l'action de la Raison. Elle ébranle le rapport traditionnel entre celui qui connaît et ce qui est connu, que l'Entendement maintient distincts, en rendant les deux éléments des moments inextricables d'un développement identique. Cette nouvelle vision de la réalité est prise en compte dans la *Phénoménologie de l'esprit*, à travers l'expérience de la conscience. À l'intérieur de ce processus expérientiel de connaissance, le particulier et le déterminé jouent un rôle fondamental, car ils offrent à la philosophie le matériel sur lequel intervenir, en l'obligeant à revenir sur le caractère concret de ses concepts.

Dès la *Préface* à la *Phénoménologie*, entre Entendement et Raison émerge une relation non seulement d'opposition, mais de compénétration réciproque. L'action de l'Entendement, qui se manifeste précisément dans la définition des déterminations particulières dans leur séparation, est fonctionnelle au déploiement de la pensée qui autrement resterait concrétisée dans une unité originelle. Ce qui apparaît, en premier lieu, entraver le déroulement de la raison se révèle comme un moment nécessaire à sa réalisation. Ce n'est qu'en comprenant à l'intérieur de son propre déroulement le travail de l'Entendement que la Raison peut se définir comme principe fondateur, comme l'articulation du processus cognitif et le résultat de celui-ci, comme union de ses précédents moments:

« Décomposer une représentation en ses éléments originaux consiste à la réduire à ses moments qui n'ont plus du moins la forme de la représentation trouvée, mais constituent la propriété immédiate du soi. Sans doute cette analyse aboutit seulement à des pensées qui sont elles-mêmes bien connues, qui sont des déterminations solides et fixes. Mais c'est un moment essentiel que ce *séparé*, cette non-réalité effective; c'est, en effet, seulement parce que le concret se divise et se fait non effectivement réel qu'il est ce qui se meut. L'activité de diviser est la force et le travail de l'*entendement*, de la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments, est la

relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectivement réel seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée du pur moi »⁶¹¹.

L'activité de l'Entendement ne tient pas compte du fait que la séparation ne compromet pas l'unité des opposés et leur connexion originelle, par conséquent, il ne comprend pas comment une telle connexion peut se conserver dans la distinction, en donnant existence et liberté à ce qui est accidentel. L'erreur de l'Entendement réside moins dans la modalité spécifique de son action que dans la croyance d'agir indépendamment de la Raison, donc, du mouvement dialectique qui en scande l'avancée, comme le remarque Lebrun:

« Considérer isolément et pour elles-mêmes les déterminations qui ne se rencontrent qu'avec une autre ou dans une autre, telle est l'opération de l'Entendement, à la fois néfaste, puisqu'elle créera des difficultés arbitraires, et bénéfiques, qu'elle révèle la *force* de la connaissance »⁶¹².

L'action séparatrice de l'Entendement est double, car, en s'opposant à la force unificatrice de la Raison, elle ne fait que se constituer comme son étape. C'est grâce à lui que l'objet devient accessible à la conscience, le *Verstand* détermine le contenu des choses et en définit les contours, créant les conditions d'un premier degré de compréhension. En ce sens, « L'entendement est la Raison sous le règne de la Représentation. S'interroger sur son statut et se demander en quoi il n'est encore qu'une Raison mutilée, c'est éclairer un peu plus la nature de la Représentation»⁶¹³. C'est en

⁶¹¹ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, par J. Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris 1970, I, pp. 28-29; Cf. G.W.F. Hegel, *Pänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, von W. Bonsiepen e R. Heede, Hamburg 1980, p. 27.

⁶¹² G. Lebrun, *La patience du concept essai sur le discours hégélien*, Gallimard, Paris 1972, p. 76.

⁶¹³ *Ivi*, p. 75.

clarifiant les concepts de *Verstand* et *Vernunft* que l'on comprend la nature spéculative de la phénoménologie hégélienne et des notions dont elle se sert.

Étant donné que l'Entendement est nécessaire au développement de la Raison, est-il permis de parler d'"erreur"⁶¹⁴, par rapport à son activité ? Lebrun soutient que l'Entendement, en fixant et en séparant les déterminations, représente un savoir *falsifiant* mais non pas *faux* ; il ne peut être tenu coupable de sa conformation cognitive, puisqu'il ne s'agit pas d'une erreur. Quel est donc le problème de l'Entendement ? Žižek, dans son *Moins que rien. Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique*, aborde ce sujet en faisant dialoguer plusieurs interprètes contemporains de l'hégélisme. Le philosophe slovène attribue à l'Entendement la limite de ne pas pouvoir aller au-delà de sa puissance, de ne pas la libérer jusqu'au bout pour comprendre comment son action séparatrice appartient en réalité à la chose même (*die Sache selbst*). En citant D. Henrich⁶¹⁵, il clarifie cette impossibilité du *Verstand*, en termes d'imagination et de réalité, en spécifiant que l'Entendement, dans son imagination, sépare ce qui dans la "réalité" est uni, de sorte que la "puissance absolue" de l'Entendement consiste seulement dans le pouvoir de notre imagination, qui n'a rien à voir avec la réalité de la chose analysée.

Cependant, en divisant ce qui est uni dans la réalité et dans la nature des choses, l'Entendement nous guide tous les jours. Selon F. Jameson⁶¹⁶, il représente notre manière ordinaire de nous rapporter à la vie de tous les jours, à travers une expérience immédiate et fragmentaire de celle-ci. En tant que tel, le *Verstand* doit moins être dépassé que compris : c'est la tâche de la *Vernunft*. D'une part, elle doit clarifier que l'action de l'Entendement est en réalité la puissance du négatif concernant la chose elle-

⁶¹⁴ *Ivi*, p. 77: «[L'Entendement] ne s'offusque pas de laisser *autre chose* en dehors de lui. Savoir falsifiant, donc, et non faux. Que les contenus de pensée soient posés comme fixes et invariables, ce n'est pas du tout à fait une erreur. [...] L'Entendement n'est coupable de rien».

⁶¹⁵ D. Henrich, *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge 2008, p. 313.

⁶¹⁶ Cf. F. Jameson, *The Hegel Variations*, Verso Books, London 2010.

même. En ce sens, selon Žižek, le passage de l'Entendement à la Raison ne consiste pas dans un dépassement vers une synthèse qui nous montre la richesse de la réalité, mais en comprenant que le pouvoir de "déchirer" n'est pas seulement dans notre esprit, mais dans les choses en soi, comme leur pouvoir de négativité.

D'autre part, il ne faut pas confondre le rôle de l'Entendement et on ne peut pas remettre en cause la nécessité de son fonctionnement. L'action de la raison ne compromet pas celle de l'Entendement, mais elle illumine la vraie nature de la réalité et nous rend conscients des limites d'un savoir décomposé. En paraphrasant Jameson, Žižek⁶¹⁷ affirme que cette transformation que l'Entendement subit, laisse son efficacité quotidienne intacte, son rôle de formation dans notre expérience ordinaire ; tout ce que la Raison peut obtenir est une délimitation critique de la sphère propre à l'Entendement, en nous rendant conscients de la façon dont, dans notre vie quotidienne, nous sommes victimes d'illusions "nécessaires"⁶¹⁸.

Ce qui peut être défini comme une erreur de l'Entendement n'est autre que son incapacité à être Raison, soit à ne saisir dans les choses que la division et la négativité. Cependant, contrairement à ce qu'affirme Žižek, la raison ne peut se réduire à «l'Entendement considéré dans son aspect productif», ou à «ce que l'Intellect, dans son activité, fait réellement, contrairement à ce qu'il veut ou entend faire»; le travail de la raison ne peut pas se limiter à soustraire à l'Entendement sa propre illusion

⁶¹⁷ S. Žižek, *Moins que rien : Hegel et l'ombre du matérialisme dialectique*, par C. Vivier, Fayard, Paris 2015, cf. le chapitre dédié à *L'éloge de l'Entendement*.

⁶¹⁸ Cf. F. Jameson, *cit.*, p. 119.

constitutive. La raison n'est pas un moyen de saisir le passage⁶¹⁹, mais la transformation d'une condition de connaissance illusoire à une autre inhérente à la réalité : elle est la médiation même. Tout en comprenant la nature des choses, leurs interconnexions et la réalité comme totalité, l'Entendement reste un moment constitutif du processus rationnel, mais il ne peut pas s'identifier avec lui. Même lorsque le *Verstand* est dépassé par la *Vernunft*, il n'y a pas d'alignement entre les deux dimensions, car l'Entendement va constituer une structure qui sera à nouveau dépassée. En accord avec Lebrun «Disons plutôt que l'invariabilité que l'Entendement donne aux concepts est prématurée [...] On voit alors en quoi sont critiquables les 'concepts' élaborés par l'Entendement : en tant qu'il revendique déjà le statut des essentialités concrètes»⁶²⁰.

A notre avis, parler d'erreur vis-à-vis l'activité de l'Entendement prête à confusion sur la nature de la relation qu'il entretient avec la raison. Dès les écrits de jeunesse, chez Hegel émerge la fonction fondamentale du *Verstand* dans la formation expérientielle de la conscience. Dans le texte *À propos des avantages qui nous procure la lecture des auteurs classiques de l'antiquité grecque et romaine*, Hegel exposera l'avantage qu'impliquent l'étude et l'apprentissage des langues étrangères, en particulier le grec. Dans cet apprentissage, l'Entendement intervient avec sa capacité de déterminer : « Il apparaît évident combien les concepts eux-mêmes gagnent en détermination avec cette recherche sur les différences des mots, et combien donc l'Entendement en est aiguisé et exercé »⁶²¹.

⁶¹⁹ À propos du passage de l'Entendement à la Raison, Žižek présente un intéressant rapprochement explicatif. Pour mieux clarifier la nature du rapport entre *Verstand* et *Vernunft*, il associe le premier à la société civile, la deuxième à l'État : La société civile correspond chez Hegel au domaine de l'*Entendement*, à savoir l'État réduit à l'appareil policier qui régule l'interaction chaotique entre les individus, chacun poursuivant ses propres intérêts égoïstes. Cette notion individualiste-atomiste de la liberté et le concept d'un ordre légal imposé aux individus comme une limitation extérieure à leur liberté, sont étroitement liés. La nécessité de passer de l'"État de l'Entendement" à l'authentique "État de la Raison", coïncide avec une harmonisation des individus, où leurs dispositions subjectives participent de l'Entier social, en reconnaissant la substance sociale comme leur propre.

⁶²⁰ G. Lebrun, *cit.*, p. 78.

⁶²¹ G.W.F. Hegel, *GW*, I, pp. 52-53.

Dans ce contexte, également, l'erreur de l'Entendement consiste à élever son action particulière et déterminée, et souvent orientée vers des buts égoïstes, à des concepts universels, c'est-à-dire à se substituer à l'action de la raison. Hegel appelle *Entendement enfantin* l'illusion d'intervenir de façon immédiate, d'agir sans aucun procès de médiation, également dans la création des institutions politiques et religieuses, à tel point que l'activité de la Raison est souvent apparue comme bizarre et ridicule⁶²².

On revient au thème de la tromperie et de l'illusion à laquelle l'usage de l'Entendement conduit lorsqu'il dépasse son propre terrain d'action. Et c'est ici que se dessine en même temps une première distinction entre *Verstand* et *Vernunft*.

Le rapport entre Entendement et Raison chez Hegel se configure dès les débuts comme une opposition conséquente, où le premier est nécessaire au déroulement de l'autre, mais sans avoir sa portée spéculative. Malgré la supériorité de la raison, l'Entendement ne voit pas son fonctionnement se modifier, mais il voit seulement les résultats auxquels il parvient se limiter.

Contrairement à la Raison, l'Entendement n'a aucun pouvoir sur elle, car la Raison est ce qui ne peut pas ne pas avoir lieu, donc elle se manifeste dans tous les domaines de la vie humaine et de la réalité, en premier lieu dans le langage.

§2 L'expérience linguistique

On ouvre le deuxième pivot de cette recherche, à savoir le thème du langage⁶²³ comme moment dialectique fondamental pour la manifestation de l'esprit et, surtout, du passage du *Verstand* à la *Vernunft*. En effet, l'analyse des concepts d'Entendement et de Raison, dans l'optique de clarifier la nature de leur relation, ne conduit pas à

⁶²² *Ivi*, pp. 123-124.

⁶²³ Pour une exégèse critique du thème du langage chez Hegel, et pour le *status quaestionis* récent, l'on renvoie à quatre monographies: M. Campogiani, *Hegel e il linguaggio: dialogo, lingua, proposizioni*, La Città del sole, Napoli 2001; J.P. Surber (a cura di), *Hegel and language*, State University of New York Press, New York 2007; G. Lejeune, *Sens et usage du langage chez Hegel: du problème de la communication de la philosophie à celui des philosophies de la communication*, Hermann, Paris 2014; L. Pisano, *Lo spirito manifesto: percorsi linguistici nella filosofia hegeliana*, ETS, Pisa 2016.

comprendre le passage de l'une à l'autre dimension. Il y a, d'une part, un type de connaissance qui se limite aux objets particuliers qui de temps en temps se trouvent en face, et il y a, d'autre part, un savoir circulaire qui ne tient pas seulement compte de ce qui est immédiat, mais voit ce qui est invisible à l'Entendement. Comment la raison peut-elle montrer aux yeux de l'Entendement ce que lui-même n'est pas en mesure de voir ni de rechercher à cause des limites de son propre mode opératoire ? C'est grâce à une preuve évidente et incontestable, telle que l'expérience linguistique.

Pour cette raison, le langage inaugure la *Phénoménologie de l'esprit* dans la figure de la certitude sensible, apparaissant comme un instrument fondamental pour mettre en lumière autant l'articulation du passage d'une connaissance intellectuelle à une rationnelle que la succession des différents moments de l'esprit, et donc, l'alternance des différentes figures de la conscience.

Le langage est la raison elle-même qui se manifeste dans toute transition cognitive de la conscience, comme passage du sens commun à la compréhension philosophique. *Sprache* et *Vernunft* forment une union qui s'exprime comme négation et contradiction, mais aussi comme dépassement et conciliation. Le langage, en tant que *passage continu dans l'autre* est « un corps léger, éthéré qui disparaît comme il a pris forme ; [...] Son apparence est celle de ce lien immédiat d'apparaître et de se dissoudre »⁶²⁴.

Par sa double nature, la *Sprache* ne se laisse pas saisir comme quelque chose de déterminé et concret. C'est pourquoi elle sera analysée dans son déroulement phénoménologique, tel qu'elle apparaît à la conscience, dans la fonction fondatrice et "épiphaniq" décrite dans la certitude sensible. Le langage dans la phénoménologie de l'esprit « Il n'est plus considéré comme une étape du chemin qui conduit de la sensation à la connaissance, donc, comme un attribut d'un sujet [...] ce qui émerge ici est plutôt sa signification et son rôle par rapport à l'idée même d'esprit »⁶²⁵. Cela apparaît avec

⁶²⁴ G.W.F. Hegel, *Système de la vie éthique*, par J. Taminioux, Payot, Paris 1992; Cf. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 5, *Schriften und Entwürfe* (1799-1808), hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, Düsseldorf 1998, p. 292.

⁶²⁵ F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, op. cit., p. 93.

pertinence dans les pages consacrées à la première figure de l'Esprit, dans laquelle la parole révèle à la conscience la faillibilité de sa propre conviction immédiate face à la vérité universelle. Le *hic* et *nunc* particuliers se manifestent à la conscience, à travers la parole écrite, en tant qu'universels : ce passage du particulier immédiat à l'universel médiatisé se fait dans le langage.

La *Sprache* donne à la conscience le début effectif de sa compréhension, son but est cohésif à celui de la Raison. Le langage nie, de manière tangible pour la conscience, la vérité du déterminé, en conservant comme vraie la négation qui conduit à la nature universelle du vrai. Il coïncide avec le mouvement de négation qui permet à la conscience de sortir de sa vision partielle de la réalité, basée sur la croyance et sur la certitude immédiate, pour entrer dans une dimension intersubjective où les mots ont sens seulement s'ils expriment un contenu qui ait une signification compréhensible par tous, donc universelle. Le rôle du langage dans la certitude sensible n'est pas un simple instrument de compréhension et de communication, celui-ci « en tant qu'"institution commune des consciences", est invoqué comme réfutation implicite de toute prétention de solipsisme de la raison »⁶²⁶.

Le langage nous semble exprimer de manière efficace la puissance de la Raison, comme manifestation même de l'esprit qui se déploie dans l'histoire et dans la culture : « L'esprit, qui ne se manifeste pas, n'est pas »⁶²⁷, disait Hegel, dans ses leçons berlinoises.

En ce sens, le langage et la Raison ont un but aussi bien politique que spéculatif : libérer la conscience des limites des dynamiques restrictives de l'Entendement, c'est-à-dire des autoritarismes internes et externes, comme les croyances, les dogmes et les superstitions. La *Vernunft* force l'Entendement à ne pas s'arrêter devant ce qui lui est

⁶²⁶ *Ivi*, p. 94.

⁶²⁷ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Bände, Teil 1. *Der Begriff der Religion*, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner Verlag, Hamburg 1983-1985, p 37.

connu et familier, en perturbant sa position unique par rapport à l'architecture holistique du réel.

Dans l'analyse de la certitude sensible émerge un *Verstand* amené à aller au-delà de sa propre connaissance immédiate, pour s'insérer, grâce au langage, dans la dialectique de la raison. À partir de ce premier moment de relation se dessine l'image d'un Entendement sain, disposé à accomplir ce passage d'une compréhension particulière à une compréhension universelle, qui amorcera toute la dialectique de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Le langage, cependant, ne se manifeste pas seulement en harmonie avec l'efficacité conciliante de la raison. Sa «nature divine» reste cachée à la conscience commune qui s'exprime à travers une façon de parler bien plus déterminé et, surtout, enracinée dans la culture de son temps. Loin de contredire son union avec la raison, cet aspect du langage montre, précisément à la lumière de l'interpénétration entre *Sprache* et *Vernunft*, son *autre* aspect en tant que forme d'opposition, purement négative, tel que le discours propre de l'Entendement.

§3 Le Lumières et l'aube d'une ère nouvelle

La seconde partie de ce travail examine le langage de l'Entendement dans sa séparation de la Raison, tel que l'expression de l'individu dans une relation aliénante avec la culture moderne. C'est dans cette perspective que s'approfondira la critique de l'*Aufklärung*, qui se développe autour d'une trame critique complexe. La conception profonde et élaborée du langage hégélien, comme expression de l'esprit et de la « chose elle-même » (*die Sache selbst*), enrichira les célèbres pages de la *Phénoménologie de l'esprit* dédiées à l'esprit hors de lui-même (*Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*). À cet égard, on se penchera sur l'importance philosophique que le rapport avec les Lumières ont eu dans le développement du système philosophique hégélien, plus que sur l'analyse historique de la formation du jeune Hegel.

Parmi les illustres interprètes de la pensée hégélienne, le travail de Jacques D'Hondt⁶²⁸ se distingue précisément parce qu'il amplifie la portée spéculative de l'influence de la culture des Lumières sur l'ensemble système philosophique hégélien. D'Hondt montre comment le caractère vivant de la dialectique hégélienne ne disparaît pas avec l'affaiblissement du ferment critique du jeune Hegel. Au contraire, ce caractère vivant naît dans ce contexte, traverse toute son œuvre, et reste central dans les écrits mêmes de la maturité. Dans son *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, en enquêtant également à travers des recherches minutieuses d'archives sur les sources moins connues de la philosophie hégélienne, D'Hondt met en lumière le peu de connaissance de certains aspects de la vie et de la pensée de Hegel. D'ailleurs l'obscurité notoirement attribuée au langage du philosophe est en réalité le fruit d'une attitude prudente et circonspecte, qui lui permettait d'échapper aux restrictions dictées par la censure prussienne du temps. Parmi les témoignages rapportés par D'Hondt émergent ceux de certains de ses élèves, tels que H. Heine ou B. Bauer, détenteurs d'un *Schulgeheimnis*⁶²⁹, un «secret d'école», que le philosophe aurait partagé avec ses disciples les plus fiables, dans l'intention de transmettre l'image d'un Hegel qui parfois ne voulait pas être compris⁶³⁰, et en restituant à la tradition une philosophie hégélienne non réactionnaire. L'aspect original de la proposition de D'Hondt est que les éléments historiques, tels que la formation hégélienne sur la base des idées des Lumières et ses liens avec les philosophes laïcs et la culture française de l'époque, sont étudiés à la lumière de leur importance philosophique, constituant une clé de lecture nécessaire pour la compréhension de la configuration dialectique de son système.

⁶²⁸ Pour une exégèse critique de la pensée de D'Hondt voir le travail de F. Li Vigni, *Jacques D'Hondt et le parcours de la raison hégélienne*, L'Harmattan, Paris 2005.

⁶²⁹ Sur le *Schulgeheimnis* de la philosophie hégélienne cf. W. Harich, *Heinrich Heine und das Schulgeheimnis der deutschen Philosophie*, in «Sinn und Form», 8, 1956, pp. 27-59; K.H. Ilting, *Hegel Diverso. Le Filosofie Del Diritto Dal 1818 al 1831*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1977.

⁶³⁰ H. Heine, *Sämtliche werke*, VI, Hoffmann und Campe, Hamburg 1890, p. 46.

D'Hondt a en outre vécu en première personne la diffusion de l'existentialisme qui, dans son acception "théologisante", a marqué la réception française de la pensée hégélienne au début du XIXe siècle ; la célèbre interprétation de Wahl en est un témoignage. Les analyses aiguës de D'Hondt ont contribué de manière déterminante à dépasser la vision théologique de la pensée de Hegel, en insistant sur le caractère critique et compréhensif de sa philosophie formée à partir de la confrontation continue avec la philosophie des Lumières. Les écrits de D'Hondt consacrés à l'approfondissement du rapport entre Hegel et les Lumières⁶³¹ ont fourni les instruments critiques pour comprendre, d'une part, comment la critique hégélienne de l'*Aufklärung* est elle-même le fruit de ce mouvement culturel et philosophique, et, de l'autre, dans quel sens la philosophie de Hegel peut être lue comme un dépassement de l'esprit des Lumières.

Les recherches de D'Hondt ont inspiré la deuxième partie de ce travail, consacrée à l'analyse du VI chapitre de la phénoménologie et à la confrontation critique entre Hegel et le majeur représentant de la philosophie des Lumières, D. Diderot. Le choix de colloquer le thème du rapport entre Hegel et les Lumières à la fin et non pas au début de notre réflexion est dû à la considération que, bien que l'*Aufklärung* soit une présence prégnante dans le style et dans les contenus des *Jugendeschriften* (1785-1800), néanmoins l'empreinte critique dialectique développée à partir de la comparaison avec la tradition philosophique des Lumières est constante et traverse tout le corpus hégélien. L'esprit qui animait les écrits du jeune Hegel ne disparaît donc pas avec l'affaiblissement de la ferveur juvénile envers la Révolution française, mais il se conserve et se transforme jusqu'à se constituer en un système de la science.

Le fait de circonscrire la réflexion sur la relation entre Hegel et les Lumières à la jeunesse de Hegel est peut-être le fruit d'autres considérations, inhérentes à l'absence des philosophes des Lumières au sein des *Vorlesungen* berlinois. En effet, ni dans les

⁶³¹ Au côté du célèbre *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris 1986, voir ses importants études : Id., *Hegel et le siècle des Lumières*, PUF, Paris 1954; Id., *Hegel et les français*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich-New York 1998.

cours consacrés à l'histoire de la philosophie, ni dans ceux sur la philosophie de l'histoire ne figurent les noms de Rousseau, Diderot, et les Encyclopédistes, malgré l'importance que leur accorde Hegel dans des passages significatifs de son œuvre. Cependant, ce constat n'a pas empêché l'émergence d'études et d'approfondissements dans cette direction, comme le travail de J.-C. Bourdin⁶³², élève de D'Hondt, sur la présence du matérialisme français dans la philosophie hégélienne. Selon Bourdin, même si la théorie développée dans la Science de la logique ne semble pas laisser de place à des philosophies telles que le matérialisme du XVIIIe siècle, dans le régime hégélien, elle semble, cependant, entièrement admissible. Selon Bourdin, la pratique effective de la lecture du texte hégélien, en particulier les *Vorlesungen*, montre comment la vision hégélienne de l'histoire en tant qu'esprit absolu ne s'oppose pas à la vision du matérialisme comme philosophie à part entière⁶³³.

Une solution possible proposée par Bourdin pour expliquer ces absences, est qu'au moment des cours tenus à Berlin, Hegel avait perdu l'intérêt pour ce courant philosophique. Il considérait comme étant un épisode du passé la lutte entre l'«Intellection» (*Einsicht*), conçue comme un nouvel instrument français de recherche, et la superstition, pour s'adresser désormais aux seuls monuments systématiques hérités de cette lutte, à savoir le Système de la nature de D'Holbach et le De la nature de Robinet⁶³⁴.

Au-delà de la présence tangible des philosophes dans les cours berlinois, nous croyons que ces belles paroles prononcées par Hegel à ses étudiants au cours des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* témoignent de la dette, non seulement de sa philosophie, mais de toute la pensée occidentale, à l'égard des Lumières :

⁶³² J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français du XVIII^e siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris 1992. Bourdin dédit un chapitre au thème de l'absence de Diderot et de l'*Encyclopédie* dans les cours de Berlin Cf. *Le silence sur Diderot*, pp. 198-201.

⁶³³ *Ivi*, p. 19.

⁶³⁴ *Ibidem*.

« Depuis que le soleil est dans le firmament et que les planètes tournent autour d'elle, on n'avait jamais vu l'homme se mettre sur la tête, c'est-à-dire sur la pensée, et construire la réalité à la mesure de la pensée. [...] Ce fut une splendide aurore. Tous les êtres pensants ont célébré unanimement cette époque. Une émotion sublime domina à cette époque, un enthousiasme de l'esprit qui fit frémir le monde, comme si on n'était arrivé qu'alors à la conciliation réelle du divin avec le monde »⁶³⁵.

Le précieux héritage philosophique du siècle des Lumières, que Hegel accueillit et saisit dans son importance philosophique, fut déterminant non seulement pour la formation du jeune philosophe, mais pour l'élaboration de concepts tels que *Bildung* et l'aliénation (*Entfremdung*) qui rendent sa pensée actuelle.

Celle du XVIIIe siècle, pour Hegel, reflète une culture de l'extranéation, qui s'exprime dans le parler désagrégé auquel donne voix *Le neveu de Rameau*, le chef-d'œuvre de Diderot qui communique au monde le dépaysement qu'il vit. Son langage est la façon de parler de l'intellectualisme, du mauvais Entendement qui reflète la logique de la culture que le « neveu » habite. Le dialogue satirique de Diderot, précisément à la lumière de l'importance qu'il revêt à l'intérieur de la VI section de la phénoménologie de l'esprit, sera ici considéré dans le contexte d'une confrontation bilatérale. On ne s'attardera pas seulement sur l'acquisition du texte par Hegel, mais aussi sur l'indéniable influence de Diderot sur sa pensée, comme témoignage de la grande attention que Hegel n'a jamais cessé d'adresser aux Lumières. À cet effet, la satire de Diderot sera considérée au-delà du contexte circonscrit de l'interprétation hégélienne.

Le VI chapitre de la Phénoménologie montre l'évolution historique et philosophique de la période allant de l'Empire romain à la Révolution française, à la lumière d'un fil rouge dicté par le rapport entre individu et collectivité, entre le citoyen et l'État. Dans cette section fondamentale, l'œuvre de l'Entendement revient à représenter l'action

⁶³⁵ Trad. modifiée Cf. G.W.F. Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, in *Sämtliche Werke*, IX, Meiner, Leipzig 1920, p. 926.

individuelle qui s'oppose à une raison réalisée et incarnée par l'institution de l'État. Dans cet horizon culturel, il y a un décalage entre les deux membres, car l'individu ne se reconnaît pas comme faisant partie de l'État ; il ne sait pas, il n'est pas conscient de la cohabitation entre son statut d'agent individuel et la totalité sociale, il est aliéné par rapport à elle.

Le résultat de l'*Aufklärung* sera la victoire d'un *Verstand* qui, dans la lutte contre la superstition religieuse, finit par se contredire lui-même en tombant dans l'abîme qui sépare deux mondes, le spirituel, royaume de la foi (*Glauben*), et le royaume réel, royaume du pur Entendement (*reine Einsicht*), et qui oblige l'homme à « vivre dans un monde et à penser dans un autre », pour le dire avec Hyppolite⁶³⁶.

L'erreur des Lumières réside alors, selon la lecture hégélienne, dans le fait de ne pas avoir compris la scission, la séparation entre science et foi comme étant une étape nécessaire de l'unique processus de la Raison. En effet, en affirmant la seule valeur positive de la Raison, l'*Aufklärung* a annulé l'élément contradictoire qui permet de comprendre également ce qui semble échapper au déploiement de la *Vernunft*. Ce qui est à critiquer pour Hegel n'est pas à exclure.

Ce travail s'articulera en deux parties. La reconstruction du rapport entre *Vestand* et *Vernunft* et la considération du langage comme moteur de toute la dialectique phénoménologique fera l'objet de la première. Le but est ici d'éclaircir les dynamiques cognitives propres à la conscience commune, qui, en relation constante avec le point de vue philosophique, est contrainte à la transformation continue de soi. En esquissant les concepts de *Verstand* et *Vernunft*, on aura une compréhension plus claire de la critique hégélienne à l'*Aufklärung* et à la culture moderne, qui constitue la deuxième partie de notre recherche. Il émergera que certains concepts fondateurs et constitutifs de la pensée hégélienne n'auraient pas eu la portée spéculative actuelle sans cette communauté

⁶³⁶ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Editions Montaigne, Paris 1946.

d'esprit avec les Lumières, sans ces rapports et ces lectures, parfois clandestines, qui ont marqué la vie avant même que la pensée de Hegel.

PREMIÈRE PARTIE

1. *Verstand* et *Vernunft* dans la dialectique hégélienne

Dans l'analyse de l'interpénétration entre l'Entendement et la Raison, il sera clarifié en premier lieu la position logique des deux éléments. Celle-ci permet ensuite d'étudier l'articulation à l'intérieur du contexte phénoménologique d'où découle la relation dialectique entre l'individu qui connaît et l'objet connu. Le rôle du *Verstand* sera traité au préalable par rapport à la fonction médiatrice de la *Vernunft* qui, quoiqu'elle fonde son opération, ne montre son intégrité qu'au crépuscule.

Comme on le sait, ce n'est qu'à partir de Kant que l'on peut parler d'opposition, donc de rapport, entre Entendement et Raison. Alors que l'Entendement est défini dans sa finitude par rapport à la Raison, au contraire, le concept de *Vernunft* en tant que tel est rarement discuté. Si la *Critique de la raison pure*⁶³⁷ peut être considérée comme « une analytique de l'Entendement », la Raison est traitée par rapport aux vérités empiriques : Kant en souligne le rôle fondamental dans l'enquête scientifique et les résultats positifs. La *Vernunft* siège au tribunal de nos jugements empiriques et métaphysiques, car elle fournit la loi qui unifie tous les jugements liés à une même expérience et, en même temps, elle est l'origine de certains concepts et principes. Les principes, sous l'ensemble desquels la Raison unifie les règles de compréhension, ne doivent pas être confondus avec les affirmations de la conscience. La critique de la raison et la mise en lumière de ses limites ont pour but de comprendre quelles sont les affirmations rationnelles qui peuvent être justifiées.

Chez Hegel, la Raison et l'Entendement ne constituent pas deux facultés cognitives différentes, mais deux façons différentes de connaître : si l'une coïncide avec la nature

⁶³⁷ I. Kant, *KdV*, §13-27.

universelle du savoir, l'autre en fixe les moments particuliers, en essayant de leur donner un semblant d'universalité. Dans la *Préface* à la première édition de la *Logique* de Nuremberg, Hegel affirme que l'Entendement produit et maintient les déterminations. La raison est négative et dialectique, car elle ne dissout en rien les déterminations de l'Entendement. Or, elle est positive, parce qu'elle engendre l'universel et elle comprend le particulier⁶³⁸.

Dans la *Logique* de l'*Encyclopédie*, Hegel souligne que l'attitude cognitive propre à l'Entendement constitue la manière habituelle à travers laquelle on se réfère à la pensée en général. En même temps, il reconnaît à l'Entendement le mérite de se concentrer sur un objet ou un domaine particulier et d'éviter de disperser ses capacités dans des domaines trop généraux. La fixation des limites par l'Entendement se révèle être une ressource fondamentale pour la culture et pour l'homme qui ne se déplace pas en jonglant confusément entre des notions imprécises. Au *Verstand* est donc attribuée une double valeur: d'une part, émerge sa position logique par rapport à la raison car, en déliant les oppositions rigides établies entre un concept et l'autre, elle en inverse l'action; de l'autre, il est la condition gnoséologique fondamentale d'un savoir qui ne reste pas purement représentatif.

Hegel lui-même ne laisse aucun doute quant à la nécessité de l'Entendement, comme cela ressort de l'analyse des passages précédents. Il est l'une des formes dans lesquelles se manifeste l'activité de la raison ; or, moins évidente est la nature même de la raison, sa constitution dans l'effectivité de la connaissance humaine. En d'autres termes, qu'est-ce que *Vernunft* et comment se déroule le passage de l'Entendement à la Raison ? Telle est la question qui guide la recherche proposée ici, dont la solution sera élaborée à partir de la constitution logique des deux membres, pour ensuite en montrer la réalité phénoménique, c'est-à-dire, leur sens à l'intérieur d'une dimension relationnelle et politique de la *Wirklichkeit* humaine.

⁶³⁸ G.W.F. Hegel, *WdL*, I, p. 8.

L'analyse de l'Entendement dans la *Differenzschrift* conduira Hegel, d'une part, au dépassement de l'idéalisme subjectif de Fichte et du matérialisme français du XVIII^e siècle et, d'autre part, à la fin de toute relation propre avec son ami Schelling. Dans ce contexte, il est établi comment, en fixant par le mode de l'opposition les éléments à connaître, l'Entendement imite la raison qui, de son côté, a besoin de cette action limitative pour pouvoir émerger comme force unificatrice. Le rapport entre Entendement et raison se présente comme une lutte dans laquelle l'authenticité de l'un n'est réalisable qu'au prix d'annuler celle de l'autre. Le rôle de la raison dans ce contexte est également à la de démasquer l'apparence de l'Entendement qui réalise de fausses synthèses et de montrer à la conscience les vraies connexions qui jaillissent des choses elles-mêmes. La raison dicte les rangs de l'action de l'Entendement, mais sa force se révèle donc être secrètement, précisément à travers l'errance du *Verstand*, une erreur nécessaire et rythmée par les dynamiques concrètes de la vie. Comme dans le *Systemfragment* de Francfort, le rapport *Verstand/Vernunft* est articulé autour du concept de Réflexion qui assume la fonction de médium. La Réflexion apparaît sous le double aspect de mode de transformation de l'Entendement et de force agent de la Raison. Dans la *Differenzschrift* la Réflexion est la clé de voûte du discours hégélien: c'est ce qui permet le passage de l'Entendement à la Raison, et c'est ainsi que la Raison exerce sa puissance sur l'action de l'Entendement.

Ainsi que la Réflexion, dans l'article de 1801, l'Intuition a encore un rôle décisif, car elle a la double fonction d'unifier ou de séparer. Hegel distingue entre une intuition de type transcendantal et une intuition de type empirique, et il spécifie comment elle contribue à assurer le passage du particulier à l'universel, qui serait autrement un «saut non justifié». Toutefois, en traçant les rangs des différents systèmes de pensée, et en attribuant à Schelling le mérite d'avoir compris la véritable nature de l'absolu, Hegel exposait en réalité déjà sa philosophie. À l'aube de la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, Réflexion et Intuition ne servent plus à assurer le passage du royaume de

l'Entendement à celui de la Raison, parce que le concept de négativité vit dans la force de l'*Aufhebung* présente autant dans le *Verstand* que dans la *Vernunft*.

À l'intérieur de la célèbre *Vorrede* à la *Phénoménologie de l'esprit*, le traitement de l'Entendement a une triple valeur : celui de clarifier sa position par rapport à la raison et de montrer l'erreur de l'intuitionnisme, en exprimant ainsi la polémique contre le formalisme de Schelling. Ce troisième élément est fondamental pour comprendre ce qui était exposé entre les lignes de ces pages qui risquent d'être isolées de leur contexte culturel si elles ne sont pas lues à la lumière d'une comparaison avec Schelling, et du sens de la critique qu'Hegel adresse aussi bien à Schelling qu'au romantisme.

Dans ce cadre, il est établi que la philosophie doit être la science de l'accomplissement, comprenant en soi le processus et la médiation qui conduit au résultat. C'est pour cette même raison que, tout en considérant la totalité, la philosophie n'exclut pas la conscience commune et individuelle. Au contraire, elle a le devoir de rendre clair et explicable le cheminement vers la constitution d'une conscience philosophique. C'est cette responsabilité qui enlève l'illusion de pouvoir saisir l'ensemble à travers l'Intuition. Une telle responsabilité ne reste pas seulement l'apanage de la méthodologie philosophique de Hegel, mais elle se traduit par une vision de l'histoire et de la société qui assigne au conflit avec Schelling une implication politique. Implication sur laquelle, comme le précise Lukács, la littérature critique réactionnaire a toujours soigneusement gardé le silence en le traitant l'affaire Hegel/Schelling. Dans sa critique aux Lumières, Schelling compare la victoire de l'Entendement au « soulèvement général de la plèbe »⁶³⁹, cette conception est conforme à l'idée selon laquelle l'accès à l'absolu peut se réaliser uniquement de manière immédiate, par le biais d'une intuition intellectuelle qui reste la prérogative d'une élite. La philosophie devient donc une forme aristocratique de connaissance, réservée aux quelques élus qui y participent grâce à un éclair de génie. Hegel est profondément

⁶³⁹ *Schellings Werke. Jubiläumsausgabe*, Bd. 5, hrsg. von M. Schröter, München, C.H. Beck und R. Oldenbourg, 1927-1928, p. 314.

opposé à cette approche gnoséologique qui est trompeuse sur la nature même du savoir philosophique.

Déjà dans ses leçons d'Iéna, il tenait à souligner que la philosophie « comme science de la raison, pour la forme universelle de son être, est pour tous »⁶⁴⁰, puisque tous peuvent, à travers le long processus que comporte la fatigue du concept, prendre congé d'une vision approximative des choses et du monde pour accueillir une vision plus authentique de la réalité.

Après cette partie, nous nous penchons sur la critique hégélienne des mathématiques qui porte sur les idées exposées dans *l'Exposition de mon système de la philosophie* où la méthode schématique proposée par Schelling est comparé à un simple formalisme. À cette méthode Hegel oppose une notion de *Verstand*, en polémique contre les romantiques, à la signification inédite. Or, la conception hégélienne, d'une part est cohérente avec l'élaboration de son système, de l'autre, rompt avec la tradition philosophique qui, de Descartes à Spinoza et de Malebranche à Leibniz, a pensé l'Entendement fini dans sa distinction avec l'Entendement infini.

2. Le caractère hétérodoxe et normatif de la *Vernunft* hégélienne

Ce chapitre met en lumière la portée critique de la méthode hégélienne en clarifiant, d'une part, le sens qu'assume le terme théologique dans son système et, d'autre part, le caractère vital et concret de l'esprit en tant que *Vernunft*.

Bien qu'elles aient été transmises par H. Nohl comme des œuvres « théologiques », les *Jugendeschriften* (1785-1800) se distinguent parmi les écrits du corpus hégélien précisément pour leur profil pro-révolutionnaire et anticlérical. La formation de Hegel – basée sur les lectures de Mendelssohn, Lessing, Schiller, Hermes, von Hippel et Forster, mais aussi de Voltaire, Diderot, D'Holbach, Rousseau et d'autres Philosophes du temps – se reflète clairement sur les observations critiques de ces années-là. Le fait que ce soient précisément ces écrits qui aient reçu l'appellation de "théologiques", n'est-ce pas

⁶⁴⁰ K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin 1844, p. 186.

l'indice de la tendance, enracinée dans la littérature critique traditionnelle, à ne pas reconnaître le côté peu orthodoxe de la philosophie de Hegel, afin d'en préserver une image modérée et conservatrice ?

Selon Koyré, c'est précisément parce que Hegel est dénué de tout sens de la nature et « de sens religieux »⁶⁴¹ qu'il a pu élaborer une *Philosophie de la religion* et une *Phénoménologie de l'esprit*. En analysant les réflexions de penseurs comme A. Koyré, N. Hartmann, G. Lucács, O. Pöggeler, Th. Haering, B. Croce, l'on remarque qu'il a été avant tout établi la continuité entre le premier Hegel et le Hegel de la maturité, puisque le caractère dialectique de l'esprit traverse toute l'œuvre. Or, le caractère vital de l'esprit se montre comme union d'intérêts théologiques, historiques et politiques qui ont toujours lié la pensée hégélienne au caractère concret de la vie.

Selon J. Wahl, l'identité hégélienne originale entre raison, réalité et esprit, ainsi que l'idée selon laquelle la spéculation est un besoin humain avant même d'être une nécessité logico-philosophique, est à attribuer au tempérament théologique qui traverserait toute l'œuvre hégélienne, du début jusqu'à sa fin. Une telle lecture s'inscrit dans une période historico-culturelle qui voit en France le triomphe de l'Existentialisme, et l'empreinte théologique de cette interprétation est cohérente avec cette veine interprétative qui, du point de vue théologique, a dominé le début du XIXe siècle. À l'opposé de J. Wahl, nous insistons sur le caractère critique et global de la philosophie hégélienne.

Comme l'a saisi Koyré, si Hegel élabore le concept de Raison comme conciliation de soi et de l'autre, d'un et de multiple, c'est parce que, par rapport à la religion qui résout de telles contradictions en plaçant son unité en dieu, donc en quelque chose d'autre de lui-même, la philosophie en tant qu'expression suprême de *Vernunft* réalise cette union de manière consciente. Elle ne livre pas cette union par un acte de foi, à un principe extérieur qu'elle déclare inconnaissable, mais elle la place en soi en démontrant sa

⁶⁴¹ A. Koyré, *Hegel à Iéna*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 15, 5, 1935, pp. 420-458, p. 425, n. 3.

nécessité. Si la direction de la conception hégélienne était théologique, Hegel n'aurait pas pu élaborer la notion d'Entendement – ni dépasser le dualisme entre *Verstand* et *Vernunft* placé par Kant – mais il serait resté dans l'intuition, soit dans l'impossibilité d'expliquer par un processus graduel la nature de l'absolu en tant que synthèse originelle.

En ce sens, Hegel est le philosophe de la Raison, car en plus de mettre au sein même de la *Vernunft* l'union entre la foi et le savoir, entre l'esprit et la réalité, il l'a illustrée par les catégories de négation et de *Aufhebung*, tout comme par cette médiation dont l'intuitionnisme et la religion sont dépourvus. La religion croit en l'union des contradictoires, mais sans pour autant la prouver. En admettant une solution qu'elle ne comprend pas, la religion ne résout pas de manière radicale le conflit et la contradiction, mais elle se borne plutôt à les transposer sur un plan hors de sa portée. La tâche de la philosophie est au contraire de ne rien assumer d'extra-philosophique, sans l'avoir préalablement soumis à une analyse: elle est à chaque fois poussée à traduire une impulsion extra-philosophique en une approche philosophique. La raison dialectique, en tant qu'elle se pose comme le processus qui engendre et résout le conflit, comprend et démontre ce que le croyant ressent et ce que l'irrationaliste nie.

Dans le débat fervent sur la pensée politique hégélienne, animée en particulier par l'actuelle philosophie anglo-saxonne, le concept de *Vernunft* se voit attribuer une valeur normative. Le caractère absolu de la raison revêt une signification universellement partagée dans le contexte sociopolitique, qui concerne le rapport entre individu et collectivité, entre société civile et État.

À la lumière du développement historico-dialectique qui caractérise la nature de l'esprit, en tant que déploiement même de la réalité, Hegel attribue à la fonction de l'État une primauté logique. Il constitue l'universel par rapport auquel les degrés particuliers qui conduisent à son institution, correspondent aux intérêts privés et déterminés que les individus doivent abandonner, dans leur caractère absolu, pour participer à la raison universelle incarnée par l'État.

Dans le rapport entre la société civile et l'État se présente à nouveau, sous une forme nouvelle, la dynamique dialectique que l'on retrouve dans le rapport entre l'universel et le particulier. Cette co-appartenance, fondée sur la prééminence logique de l'universel, donne lieu au risque de voir sacrifier l'individu et annuler les différences au sein d'une totalité en soi parfaite. Entre l'État et la société civile sont présentes la même continuité et la même interpénétration qui lie l'activité de l'Entendement à celle de la Raison. La distinction entre l'individu, comme agir intellectuel, et la totalité, comme accomplissement de la raison, ne se présente pas comme un abîme qui supprime tant l'individu (en le réduisant à une part insignifiante par rapport au tout) que les différences (dont est composé la totalité). En revanche, il faut penser ce rapport en termes d'autoréalisation et d'interdépendance. En effet, l'État naît de l'individu et de sa capacité à nier son individualité absolue face à d'autres individus ; une fois que l'État est mis en place, il protège cette diversité tout en assurant la primauté de la dimension relationnelle sur l'isolement.

Le philosophe, selon Hegel, devrait se préoccuper moins de la naissance et du mode de développement d'un État que de l'adhésion de son autorité au cadre normatif social par lequel il s'exprime. Parmi les interprètes contemporains de la pensée politique hégélienne, R.B. Brandom, R.P. Pippin et T. Pinkard ont qualifié le concept de raison au sens normatif. Ces interprètes montrent comment la valeur universelle de *Vernunft* doit être affirmée dans un contexte social, car elle implique moins le rapport individuel entre l'individu et sa propre connaissance de la vérité, ou la vérité abstraitement comprise, que l'action de cet individu par rapport à la totalité des individus.

L'analyse des théories des penseurs contemporains a mis en lumière le passage d'une dimension naturelle de l'individu à une dimension spirituelle. Ce même passage qui ouvre le sens relationnel de l'action humaine, selon des lois qui permettent une compréhension sociale et politique tant de l'humain en général que de *cet* individu, fils d'un temps historique donné, citoyen d'un État déterminé.

À cet égard, on s'est interrogé sur la valeur rationnelle de l'action, c'est-à-dire : quand est-ce qu'une action peut-elle être considérée comme étant rationnelle et donc se distinguer d'un événement? La réponse la plus congrue nous apparaît celle donnée par Pippin : ce qui assigne à la raison l'incontestable de sa valeur pratique, c'est l'accomplissement de son action en constante référence au concept, domaine qui se distingue du simple exister (*Dasein*) parce que « gives itself actuality ». La philosophie pour être pratique doit donner raison d'un concept d'action qui soit dépourvu de tout intérêt empirique et particulariste, en justifiant en termes de normativité son action elle-même. Un individu ne peut être dit rationnel que parce que son action s'inscrit dans une vie éthique commune, dont les institutions se sont progressivement et historiquement formées sur la reconnaissance collective. Son action pour être rationnelle doit avoir un « contenu social », elle doit être reconnue « à l'intérieur d'un ensemble entier de pratiques et d'institutions dans lesquelles le "faire ceci maintenant" peut avoir une signification cohérente »⁶⁴².

3. L'avènement du langage

Chez Hegel, la dimension linguistique et ontologique ne peuvent pas être considérées séparément, on ne peut pas soutenir l'une sans admettre l'autre, sans encourir dans l'impossibilité pour l'individu d'accéder à la connaissance. Le langage, comme manifestation de l'esprit et expression de la dialectique, traverse toute l'œuvre hégélienne. Il représente le moteur ainsi que la clé de compréhension de chaque passage logique et phénoménologique décisif. Le langage est le moment dialectique qui permet à la pensée de s'articuler, et qui transforme continuellement la conscience dans sa relation avec l'autre et avec le monde. Grâce au langage, il y a dans la conscience un double mouvement : la négation d'une vieille croyance et la reconnaissance d'une nouvelle vérité, où le nouveau est l'universel, et l'ancien est le *Mein*, l'opinion.

⁶⁴² R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 5.

Dans la certitude sensible, la figure la plus discutée de la *Phénoménologie de l'esprit*, le langage est la Raison qui se déploie en vertu de la négation d'une fausse croyance et de la reconnaissance d'une nouvelle connaissance. Il empêche la volonté de la conscience de rendre universel un point de vue particulier, de placer son opinion (*Meinung*) au-dessus de la nature universelle de toute vérité. L'opinion est indicible non pas à cause d'un déficit du langage, au contraire, ce sera précisément le mot qui montrera que la croyance de la conscience, ce qu'elle entend par (*meinen*) comme immédiat et particulier, se révèle être toujours médiatisée et universelle.

Avant d'analyser la réfutation de la certitude sensible et de sa *Meinung*, nous avons parcouru brièvement les étapes de la réfutation fondatrice de la logique occidentale, celle aristotélicienne du principe de non-contradiction. Sans contraindre l'argumentation d'Aristote à notre interprétation du passage hégélien proposé ici, le renvoi à la célèbre *petitio principii* et la confrontation entre les points fondamentaux par lesquels se déroulent les deux réfutations, nous permettra de mettre au point le sens que le langage revêt, non seulement dans la figure inaugurale de l'œuvre de 1807, mais dans le système philosophique hégélien tout court.

Il a été remarqué que le savoir immédiat de la conscience sur l'objet, avant que la conscience parle, se fonde sur l'absence de rapport avec lui. C'est la dimension du langage, qui dévoile la véritable nature de l'être comme soi et *autrui*, à empêcher que la vérité philosophique - résultat de la réfutation hégélienne en conduisant à l'impossibilité de dire le *mein* - soit imposée positivement, mais repose sur le rapport entre le sujet, son langage et autres individus.

La croyance de la conscience, ce qu'elle entendait dire (*meinen*), perd son caractère de certitude absolue et devient un moment initial du savoir. La parole est la condition matérielle qui réalise le passage de l'immédiat au médiat, et assure en même temps la disposition constante vers ce qui est autre. L'écriture n'a pas le seul but de convaincre la conscience en la plaçant devant l'évidence que sa vérité particulière n'est pas

immédiate. Son objectif consiste également à établir un horizon intersubjectif qui soit immanent au texte lui-même.

Par le procédé de réfutation, Aristote et Hegel dévoilent la dimension fondatrice du langage. Ce n'est qu'à travers ses propres paroles que l'homme se contredit et dépasse la condition immédiate de son être et de son savoir. En effet, si dans la démonstration aristotélicienne, le résultat conduit à penser le caractère non contradictoire de l'être, en revanche, chez Hegel il guide l'individu à assumer la contradiction des choses, et à penser toujours l'être comme *soi* et *autre*. C'est donc bien la contradiction, clé de voûte du système hégélien, que le langage rend irréfutable.

La contradiction n'ébranle pas l'identité de l'être, au contraire, elle l'enrichit en la rendant pensable et dicible à la lumière de sa diversité et de ses relations avec l'autre. L'altérité ne constitue pas une fracture interne à la chose, mais une condition immanente de sa nature; la contradiction devient le terme par lequel la Raison se manifeste dans cette continuité entre identité et différence. En ce sens, le langage est négation et « le négatif est la relation, à travers lui-même, de chacun avec l'autre »⁶⁴³ ; en effet, en niant, le langage n'annule pas ce qu'il nie, mais il en transforme l'identité en fonction de son rapport constant avec l'autre. Le langage permet donc la sortie de la condition de finitude et de fixité imposée par la vision identitaire de l'Entendement. La négation ne correspond pas à l'annulation de ce que l'être est, mais il correspond plutôt à l'impossibilité de rester ad infinitum dans l'immutabilité de son être.

À cet égard, nous avons mis en évidence les termes qui, d'une part, scandent le lexique hégélien sur la *Sprache* et qui, de l'autre, sont attribués au discours de Hegel sur le langage, en particulier à son caractère négatif.

Une fois qu'il est dit, l'être perd son immédiateté, certes, mais il ne meurt pas. Le lien entre le langage et la mort a souvent été attribué à la puissance négative du langage qui révèle la nature contradictoire de l'homme, du devenir et des choses. Cependant, le rapport entre négation, contradiction et transformation est indissoluble précisément

⁶⁴³ G.W.F. Hegel, *GW*, 8, p. 192.

parce qu'il est vital. Le langage ne s'identifie pas avec la mort, au contraire, il manifeste le lien entre la vie et la contradiction, puisque toutes les choses en soi sont contradictoires. Quand l'être ne voit pas en lui-même ce principe et n'arrive pas à saisir l'unité de la vie comme identité et contradiction « alors il n'est pas l'unité vivante elle-même [...], mais il succombe dans la contradiction »⁶⁴⁴. Voilà le *mortum* qui appartient à la pensée de l'Entendement, mais non pas à la réalité comme activité de la Raison. En énonçant le lien entre langage et mort, Hegel, en effet, ne réduit pas l'activité négative de *Sprache* à l'annulation de l'être tout court, mais seulement à sa détermination immédiate. La mort n'est qu'un terme du discours de l'esprit qui coïncide avec le moment que la négation dépasse et non avec le négatif lui-même. En tant que telle, la mort ne constitue le but ultime ni de l'être ni du langage.

La question de la nature du passage du *Verstand* à la *Vernunft* nous amène à la problématique fondamentale sur le commencement logique. À la lumière de notre lecture de la certitude sensible, en effet, le thème du langage chez Hegel acquiert une position cruciale non seulement au sein de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais de la philosophie en général. Dans l'optique de mener une recherche sur la *Sprache*, comme moment décisif du développement du *logos*, nous ne pouvons soustraire les considérations auxquelles nous sommes parvenus du propos conclusif qui tient compte du rapport entre *Anfang*, comme début subjectif, et *Prinzip*, en tant que fondement au sens objectif : autrement dit, entre ce qui est « le Prieus pour la pensée » et ce qui est « le Premier dans l'évolution de la pensée »⁶⁴⁵.

Dans le langage, il y a autant le besoin primordial de communiquer, d'entrer en relation avec l'autre que la satisfaction de ce besoin, ce *Logische* qui en articule le sens dans un système universel. C'est dans la *Sprache*, élément de séparation et de négation, mais aussi d'union et d'affirmation, qu'agit et se révèle *la ruse de la raison*.

⁶⁴⁴ G.W.F. Hegel, *WdL* I, p. 287.

⁶⁴⁵ *Ivi*, pp. 53-54.

DEUXIÈME PARTIE

1. *Le neveu de Rameau dans la Phänomenologie et le langage du Verstand*

Le thème du langage chez Hegel est présenté dans le cadre d'une recherche sur de nouveaux termes aptes à exprimer la structure de la réalité dans son évolution dialectique. En ce sens, l'utilisation du terme *Volksreligion*, qui apparaît dans le *Fragment de Tubingen* (1793) représente la critique et le rejet de l'ancien langage de la théologie, pour donner le coup d'envoi à l'élaboration d'une nouvelle façon de dire le spirituel, qui naît de sa propre intériorité et conscience, et qui ne soit pas recherché dans les Écrits sacrés, dans les manuels de théologie ou dans des compendiums de morale. D'où la polémique contre le formalisme des attitudes qui témoignent de la dissociation que le christianisme a alimentée dans l'humain et entre l'humain et le divin.

Le langage doit exprimer la culture du peuple d'où il provient, et un exemple d'identification entre *Sprache* et *Bildung* est présenté dans le chapitre VI de la *Phénoménologie de l'esprit*, *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*. Afin d'exprimer cette compénétration dialectique, Hegel a choisi un modèle de dialogue : *Le neveu de Rameau ou la Satire seconde* de Diderot. Après avoir parcouru les vicissitudes qui ont marqué l'histoire du texte, ainsi que le courage de Hegel pour avoir introduit un écrit critiqué et peu apprécié par l'opinion publique de l'époque, on a reconnu un premier lien dans la confrontation entre les deux philosophes : les attitudes critiques qu'ils ont incarnées face à une entreprise remarquable, à savoir le projet encyclopédique. Là encore, il ne s'agit pas tant de rechercher une affinité d'intention, mais de mettre en relation l'élaboration et la réalisation de deux œuvres uniques en leur genre, qui ont occupé une bonne partie de la vie de leurs créateurs, en montrant en même temps l'influence qu'exerça l'Encyclopédie sur l'idée hégélienne du savoir en tant que système encyclopédique.

Entre la majestueuse *Encyclopédie* et l'*Enzyklopädie* hégélienne, il y eut cependant un événement qui marqua de manière décisive le passage vers un savoir encyclopédique

rationnel, selon lequel la nouvelle encyclopédie qui se dessine devait être systématique, il s'agit de l'*Abrégé de philosophie* de Kant. Le lien étroit entre la philosophie, l'enseignement et l'idée d'encyclopédie, que Kant livre à la tradition académique et philosophique, marque un tournant dans la conception de la raison humaine, non plus comprise comme faculté tendant vers une idée extérieure de perfectionnement, mais comme autoréalisation de soi, symbole des Lumières de la sortie de l'homme de l'état de tutelle.

À cette réflexion sur le rapport entre les visions encyclopédiques suit une comparaison détaillée entre les personnages du dialogue de Diderot, *Lui* et *Moi*, et les figures de la conscience dans le monde de la culture décrit par Hegel. Le langage joue à nouveau un rôle clé dans cet argument. Dans l'interprétation hégélienne du statut de *Moi* face à *Lui* apparaît le caractère contradictoire et chaotique d'une conscience, qui assume sur elle-même cette dialectique, et de l'autre qui tente de la rejeter en maintenant un certain ordre. Alors que dans le dialogue de Diderot ce sont les paroles de Rameau qui révèlent la marche décadente d'une réalité sociale désormais crépusculaire, chez Hegel la vérité ne réside pas dans l'une ou l'autre position. C'est en identifiant « le niveau ordinaire de la pensée de *Moi* par rapport à la modernité subversive de la langue et de la mimique de Rameau »⁶⁴⁶ que Hegel a pu affiner le profil des deux figures de la *Bildung* moderne. Si chez Diderot la voix du neveu a un but substantiel, celui de dénoncer les inclinations malades à cause desquelles la société de son temps faisait naufrage ; chez Hegel, par contre, la conscience honnête, d'un côté, et la conscience déchirée, de l'autre, sont fonctionnelles pour faire émerger la dialectique, seule loi suprême de toute réalité.

En transposant théoriquement l'organisation dialogico-littéraire de la satire didérotienne, Hegel peut poursuivre l'exposition phénoménologique de l'esprit dans son approche dialectique. Il ne s'agit donc pas d'une réadaptation dévalorisante d'un

⁶⁴⁶ L. Zenobi, *Il filosofo e il parassita «Le Neveu de Rameau» e la ricezione di Diderot in Germania*, in «Studia theodisca», XIV, 2007, p. 86.

« chef-d'œuvre unique en son genre », comme le définira Marx, mais de la capacité d'un penseur de son temps de reconnaître la rareté d'exposition d'un dialogue, comme traduction critique d'un moment historique unique. La différence formelle entre l'organisation structurelle des deux textes conduit, à notre avis, à une correspondance moins serrée entre *Moi* comme conscience honnête et *Lui* comme conscience désagrégée. La référence à Diderot et aux protagonistes de son dialogue est certes tangible, mais, loin d'être une fidèle illustration de ce contexte littéraire et culturel, *Die Welt des sich Entfremdeten Geistes*, est une élaboration paradigmatique de la *Bildung* moderne déroulée par la *Sprache*.

La véritable dette de Hegel vis-à-vis des Lumières réside moins dans l'emprunt des deux protagonistes du dialogue diderotien que dans la reconnaissance de la radicalité de ce mouvement philosophique. En effet, Hegel attribue au courant des Lumières une identité unique à la lumière de l'analyse de leur esprit en termes de langage. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, les balivernes de Rameau se transforment en « discours de l'esprit de la culture »⁶⁴⁷. Face à ce discours, la réaction de la conscience honnête ne coïncide pas inconditionnellement avec celle du philosophe : dans le dialogue de Diderot *Moi* se laisse toucher par les paroles de Rameau, il en est à la fois bouleversé et attiré, il éprouve des émotions contrastées, entre la piété et l'admiration, entre le dégoût et le plaisir. Alors que chez Hegel, ce renversement ne fait pas partie de la conscience honnête qui reste ferme sur sa position.

Il y a un autre aspect fondamental du dialogue diderotien que Hegel a certainement considéré pour affiner les traits de la conscience déchirée : il s'agit de la *franchise* de Rameau. Si chez Diderot la franchise du neveu, comme caractère distinctif, est fonctionnel pour faire émerger un des symptômes de la maladie de la société ; chez Hegel, celle-ci devient « le franc-parler et la vérité de l'esprit devenu étranger à soi-

⁶⁴⁷ G.W.F. Hegel, *GW*, 9, p. 284.

même »⁶⁴⁸. La franchise ne constitue pas seulement la spécificité implicite d'un personnage à l'intérieur d'un contexte argumentatif, mais la vérité de la culture même que le personnage exprime dans son langage : le franc-parler de la conscience déchirée dit la vérité du monde dans lequel habite.

À la lumière de cette analyse, nous pouvons affirmer que tant le langage honnête et sérieux que le parler désagrégé et plein d'esprit expriment le discours du *Verstand*. Le discours de *Lui* symbolise la fracture entre l'individu et la collectivité, entre l'État et la richesse, n'exprimant rien d'autre que l'horizon culturel d'un temps historique donné. Dans le développement de l'esprit, donc, le neveu est «le moment de la pure négation [...] où "le travail du négatif" se traduit par l'exemplarité d'un moment nécessaire dans l'itinéraire de la conscience commune à la conscience philosophique »⁶⁴⁹, et il ne coïncide nullement avec la raison conciliante, accomplissement maximal de ce processus.

Le choix de Diderot de donner voix à l'universalité d'un Entendement qui éclaire l'obscurantisme théologico-religieux et le conformisme culturel imposé par l'Ancien Régime, représente un moment nécessaire dans l'idée d'un développement universel de l'histoire et de l'esprit de la culture, comme Hegel l'a ensuite interprété. Le neveu n'exprime pas du tout la conciliation que la raison accomplit afin de surmonter une négation, mais la négation qui se retourne sur elle-même. En mélangeant les oppositions et en confondant les valeurs conventionnelles, il ne montre pas les connexions nécessaires. *Lui* et conscience déchirée sont unis par la « conscience de la contradiction qui tourmente l'époque sans la certitude de la médiation »⁶⁵⁰. C'est justement la médiation qui distingue le travail de la Raison des fausses synthèses réalisées par l'Entendement.

⁶⁴⁸ R. Jauss, *Le Neveu de Rameau* « Dialogique et dialectique (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot) », in «Revue de Métaphysique et de Morale», 89, 2 (Avril-Juin), 1984, pp. 145-181, p. 174.

⁶⁴⁹ L. Pozzi D'Amico, *cit.*, p. 300.

⁶⁵⁰ *Ivi.*, p. 306.

En conclusion, l'analyse du combat de l'*Aufklärung* contre la superstition, et l'opposition entre les deux mondes, réel et spirituel, reflète, selon Hegel, le phénomène de la modernité qui s'exprime à travers le concept de *Bildung*, dont le langage de l'aliénation est le parler de l'Entendement qui, ne dépassant pas sa propre déchirure, nie continuellement son autre.

Conclusion

§1 Considérations critiques

Le but de cette recherche a été, en premier lieu, de faire émerger le lien spéculatif entre trois concepts clés de la philosophie hégélienne qui en scandent l'argumentation : le passage du *Verstand* à la *Vernunft*, le rôle décisif du langage et la portée philosophique des idées des Lumières dans la pensée de Hegel. En second lieu, afin de montrer le caractère radical de la *Phénoménologie de l'esprit*, à côté du déroulement théorique des thèmes traités, on a voulu mettre en lumière leur importance politique et sociale.

Dans la première partie du travail, l'objet de l'analyse a été la relation logique entre *Verstand* et *Vernunft* dans les différents lieux de l'œuvre hégélienne, afin d'en relever les implications critiques, tant à l'intérieur du processus de connaissance de l'individu que dans le domaine philosophico-culturel du temps. Dans chaque passage de l'enquête, il a été souligné combien la compréhension de la nécessité de passer de la dimension du *Verstand* à celle de *Vernunft* rappelle la distinction historique entre l'apparence des choses et leur essence, à savoir l'attitude de la conscience face à la possibilité d'accueillir la réalité telle qu'elle est et non telle qu'elle apparaît. Cette possibilité est garantie par la connaissance philosophique qui, dans la mesure où elle n'est pas un acte de foi, implique une recherche continue et médiatisée par l'expérience que le sujet fait de son objet. Ainsi, la différence entre *Verstand* et *Vernunft* nous conduit à celle plus générale entre foi et science, où l'une tend à fixer et à conserver ce qui est traditionnellement établi comme inviolable, alors que l'autre, au contraire, rompt avec tout dogme, en ayant le devoir de douter même des vérités conventionnellement partagées. De ce point de vue, la démarche de l'Entendement est inappropriée non seulement par rapport à la

scientificité de la recherche, mais aussi par rapport à la vie elle-même, car les moyens dont il se sert ne sont pas suffisants pour comprendre les changements et les contradictions qui la traversent.

Au premier stade de la recherche, nous avons considéré les définitions attribuées par Hegel aux concepts d'Entendement et de Raison au sein de sa *Logique*. Dans ce cadre, des conclusions à caractère spéculatif ont été tirées, visant à établir la nécessité du *Verstand*, mais seulement en conséquence de la primauté logique de la *Vernunft*. Cette primauté sera fondamentale dans la mesure où elle impliquera, en dernier ressort, une prééminence normative de la raison dans le domaine social et politique.

Déjà à partir de la *Differenzschrift*, en exposant la différence entre l'Entendement et la raison, afin de montrer la vraie nature de la pensée spéculative, Hegel obtient également un autre but : la rupture avec les philosophies de la réflexion, autrement dit, avec une tradition de pensée qui dépeignait la réalité en termes dualistes et non pas selon l'idée d'unité dialectique. De même, il a été remarqué comment la critique du formalisme et de l'intuition dans la *Préface* à la *Phénoménologie*, en faveur d'une idée de savoir philosophique reposant sur la « fatigue du concept » plutôt que sur l'acquisition immédiate de celui-ci, outre à mieux définir le concept de l'Entendement par rapport à la connaissance rationnelle, a entraîné la fin de toute relation avec Schelling. Cette séparation représente l'éloignement d'une vision élitiste de la philosophie et de la conception d'un Absolu inconnaissable.

Dans le chapitre *Le caractère hétérodoxe et normatif de la Vernunft hégélienne*, on a d'abord passé en revue un filon interprétatif ayant comme objet la centralité du caractère historique et vital de la dialectique hégélienne, soit du caractère concret de l'Esprit, pour ensuite rendre compte de la valeur politico-normative de la Raison abordée dans le vif débat contemporain anglo-saxon. Dans cette phase du travail, le caractère critique et laïc de la méthode hégélienne est ressorti de manière significative; à côté de réflexions apparemment théologiques et logico-spéculatives, le rôle de la Raison

comme instrument d'émancipation de l'individu résulte central, afin de sauvegarder une relation consciente et participative entre l'individu et son État.

Pippin est, à notre avis, parmi les interprètes ayant le mieux exprimé le caractère radical de *Vernunft* comme garant d'une communauté sociale qui permette la libre action de l'individu, sans qu'il n'entre en contradiction avec la loi universelle que l'État institue et protège. L'importance de ce débat, tout en réhabilitant un Hegel moins réactionnaire et conservateur de celui qui nous a été transmis par une partie de la littérature critique, fait ressortir l'actualité de certains des thèmes fondamentaux de la philosophie hégélienne.

La centralité du rapport entre Entendement et Raison dans l'œuvre hégélienne est déterminante pour comprendre les termes du parcours cognitif de la conscience dans le monde et dans le rapport avec l'autre. La dialectique qui se déroule entre *Verstand* et *Vernunft* est l'image du processus de libération de l'individu des conditionnements culturels de son temps, sans pour autant méconnaître la dimension historique dans laquelle la pensée est enracinée et se développe.

Après avoir mis en lumière autant le déploiement théorique que la valeur politique de la dynamique dialectique entre *Verstand* et *Vernunft*, nous avons proposé une hypothèse interprétative concernant la manière dont le passage de l'un à l'autre a lieu, en identifiant cette possibilité dans le langage. Le langage répond à une question ouverte sur les conditions qui assurent à la conscience de passer d'un état de connaissance ordinaire et commune à un état scientifique et philosophique. D'où le choix de la *Phénoménologie de l'esprit* en tant que terrain d'investigation le plus apte à montrer la manière dont les catégories logiques du déroulement de la pensée sont à la fois concrètes et inhérentes à la réalité de l'individu. Cette œuvre raconte l'histoire de la conscience qui, avec le corps et la pensée, fait l'expérience de soi dans le monde à travers la relation changeante et continue avec l'autre. Ce faisant, elle révèle que les concepts mêmes les plus abstraits et métaphysiques de Hegel sont saturés

d'expérience⁶⁵¹. La conscience décrite par Hegel parle et exprime, à chaque étape de son parcours, les dynamiques de son temps; toutes les figures qui illustrent le *Weg* phénoménologique montrent comment le mouvement dialectique qui l'anime se réalise de temps en temps dans l'histoire et dans la culture.

En tant que douée de langage, la conscience se révèle capable de nier sa position particulière fondée sur une opinion (*Meinung*) immédiate de l'objet, et de transformer cette certitude en une compréhension universelle, qui ne concerne plus son propre point de vue exclusif, mais les choses en tant que telles, dans leur existence universelle.

Le traitement hégélien de la certitude sensible est une véritable réfutation, et pour cette raison, il a été examiné à la lumière d'une comparaison critique avec la célèbre *petitio principii* d'Aristote⁶⁵². La première condition incontournable qui émerge de cette comparaison est que l'individu parle ; rien qu'en disant quelque chose, il peut se rapporter aux autres, amorcer son propre processus cognitif, et ne pas rester à un stade enfantin de compréhension, même si cela signifie contredire son point de vue initial. Dans les deux philosophes, non seulement le langage se révèle comme étant l'instrument privilégié de leur réfutation, mais il est également le seul capable d'ouvrir et d'assurer une dimension intersubjective et universelle du savoir.

Tout en ayant pour objectif l'affirmation de deux principes opposés, les deux réfutations identifient dans le langage la critique d'une vision solipsistique de la connaissance afin de révéler la nature conciliatrice de la raison humaine. Encore une fois, l'argumentation logico-théorique conduit à une dimension de partage social, dont la particularité de l'individu ne peut faire abstraction, et sans laquelle l'unicité même de l'individu reste exclue de toute dynamique de reconnaissance.

En définitive, l'expérience que la conscience fait de soi et du monde ne consiste pas à atteindre une vérité spécifique; au contraire, elle consiste à réaliser l'impossibilité, pour

⁶⁵¹ H. Marcuse, *A note on dialectic*, in *The essential Frankfurt school readers*, ed. by E. Gebhardt and A. Arato, Continuum, New York-London 2007, pp. 444-445.

⁶⁵² Aristote, *Métaphysique*, Γ 3, 4.

toute connaissance atteinte, de se cristalliser en une vérité absolue immuable. Cette compréhension ne se fait que dans le langage, c'est-à-dire, dans le rapport avec l'autre, rapport qui, en se constituant sous des formes toujours inédites, ne peut donner naissance à des contenus fixes et invariables.

En d'autres termes, la vérité que la conscience conquiert n'est pas un principe qui transcende le développement conduisant à elle, mais le passage même d'une condition quotidienne et ordinaire de la connaissance à une philosophie spéculative. Ce passage ne veut pas élever la conscience au-dessus et au-delà du concret de la vie, mais assurer une pensée qui soit libre d'impositions de caractère culturel, détachée de ce qui est traditionnellement transmis comme certain et connu. Une telle transformation se réalise dans la puissance du langage, capable d'établir un « terrain commun de la rationalité humainement partageable qui est à la base de tout dialogue possible, ainsi que de tout discours scientifique »⁶⁵³.

Le langage révèle, en somme, que la vérité est dans la contradiction et dans la négation de ces opinions et de ces croyances, filles de la pensée dominante, qui ne sont pas universellement partagées sur la base d'une critique rationnelle des conditions qui les ont engendrées. Pour mieux clarifier ce point, on a mis en lumière le caractère vital du langage comme négation, en désaccord avec certaines interprétations qui veulent au contraire rapprocher *Sprache* et la mort⁶⁵⁴. La négation chez Hegel est toujours source de vie, la mort du particulier et de l'immédiat ne constitue qu'un moment à l'intérieur du devenir, non pas son accomplissement ultime : le langage, en niant, donne vie à l'autrui. Ceux qui ne voient que la mort dans l'activité de négation du langage, en réalité ils ne font qu'assumer le point de vue de l'Entendement, et ils ne saisissent pas la véritable nature tant du langage que de la raison. La mort, au contraire, survient lorsqu'il n'y a

⁶⁵³ F. Li Vigni, *La comunanza della ragione. Hegel e il linguaggio*, op. cit., p. 125.

⁶⁵⁴ Cf. C. Windgätter, *Medienwechsel : vom Nutzen und Nachteil der Sprache für di Schrift*, op. cit. ; G. Agamben *Il linguaggio e la morte : un seminario sul luogo della negatività*, op. cit. ; W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den jenen Schriften Hegels*, op. cit. ; P. Meier, *Autonomie und Souveränität oder das Scheitern der Sprache*, op. cit.

plus de langage, lorsque la condition fondamentale motrice du processus de connaissance disparaît. La mort marque plutôt le retour à un état de nature, dont l'homme se distingue en tant que conscience en se séparant de la simple organicité de la vie, à laquelle n'appartient pas la puissance du langage comme institution d'un contexte de sens, mais seulement comme un ensemble non articulé de signes et de sons.

À la lumière de l'interprétation proposée du langage comme moment dialectique de réalisation du passage du *Verstand* à la *Vernunft*, nous avons avancé une autre hypothèse, qui voit le langage comme phénomène inaugural de la philosophie tout court. Dans la mesure où, chez Hegel, le commencement philosophique absolu ne peut être soumis à aucune démonstration ni à aucun présupposé, celui-ci ne peut qu'apparaître; sa première manifestation se présente précisément dans le langage, comme le montre la première figure de la *Phénoménologie*. En ce sens, l'aporéticité du fondement chez Hegel, telle qu'elle se présente dans la *Science de la logique*, est due à notre avis, justement à l'absence du terrain phénoménologico-expérientiel, dont la science prend effectivement le départ.

En tant que rejet d'une idée de vérité statique et inerte, le passage de l'Entendement à la Raison n'a pas lieu une fois pour toutes, mais il s'accomplit de façon cyclique, impliquant le renversement progressif des conventions et des valeurs en vigueur qui n'adhèrent plus à la réalité humaine et culturelle qu'ils doivent incarner. Quand le changement philosophique ne s'accompagne pas du changement culturel et politique, on arrive à la révolution. Le chapitre VI de la *phénoménologie de l'esprit*, avec un exemple magistral d'exposition dialectique, décrit précisément le décalage entre un mouvement de pensée et un immobilisme politique.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous avons analysé l'interprétation hégélienne des Lumières à la lumière de deux perspectives : sous le signe de la reconnaissance de Hegel à l'égard du grand héritage philosophique des Lumières, et le dépassement de cette tradition de pensée, comme exemple de non-réalisation d'unité dialectique.

Pour approfondir le premier point, on a choisi d'enquêter sur la présence significative du dialogue de Diderot, *Le neveu de Rameau*, à l'intérieur de la *Phänomenologie*. Si la satire diderotienne représente pour Hegel un témoignage exceptionnel de dialectique, d'autre part, le choix de donner de l'importance à une œuvre qui à l'époque était fortement critiquée et discutée est signe d'une grande audace de la part de Hegel, aux débuts de sa carrière académique et philosophique. Le fait de vouloir placer au centre d'une des sections fondamentales de la *Phénoménologie* le dialogue diderotien, ce choix n'est pas seulement le symbole de la reconnaissance hégélienne envers la portée spéculative de la pensée du principal représentant des Lumières. Mais il montre bien qu'Hegel prend le risque d'assumer une position inappropriée vis-à-vis de la critique philosophique et du grand public de l'époque.

La comparaison entre Hegel et Diderot a donc été présentée avec l'intention de rendre compte de ces deux éléments, l'un théorique et spéculatif, l'autre social et politique. Dans l'analyse du rapport entre les protagonistes du dialogue de Diderot et les figures du monde de *L'esprit devenu étranger à soi-même*, on a voulu donner voix aux critiques qui ont été adressées à l'interprétation hégélienne, pour ne pas avoir restitué au dialogue l'importance qui lui revenait, donc, pour ne pas avoir rendu justice aux différentes dimensions qui traversent l'image de Rameau ainsi qu'à la richesse esthétique-descriptive de toute la satire. En répondant à de telles critiques, il a été remarqué que la grandeur de la lecture hégélienne consiste précisément à avoir saisi l'intime dynamique dialectique qui anime le dialogue de manière entièrement inédite, en l'intégrant à l'intérieur de l'œuvre de 1807 et en rendant ainsi actuels les topos qu'il propose.

Le langage revient dans ce chapitre, dans ses traits centraux d'expression de la nature du soi et de possibilité d'émancipation, comme prise de conscience de l'individu moderne aliéné à sa propre culture. À la lumière de la réflexion sur le lien *Verstand/Vernunft*, nous avons considéré la *Sprache*, dans ce lieu de l'œuvre hégélienne, comme l'expression d'un mauvais Entendement, à laquelle donnent voix le neveu de Rameau

et la conscience déchirée. Ce rapprochement entre le langage de *Zerrissenheit* et celui de l'Entendement nous a donné la possibilité de repenser la nature du rapport entre l'Entendement et la Raison, aussi bien par rapport à la question de la *Sprache* qu'à la critique des Lumières.

§2 Nouvelles perspectives de recherche

Bien que le thème de la relation entre *Verstand* et *Vernunft* soit étudié à la lumière de la différence entre l'une et l'autre modalité cognitive, Hegel entend rendre compte de cette relation en termes de conciliation. La grande leçon hégélienne est la démonstration que la pensée est irrépressible ; même les autoritarismes les plus hostiles ne pourront jamais empêcher son développement et sa diffusion.

La liberté qui se réalise dans la pensée rend l'humain tel, le langage et le rapport avec l'autre en sont la manifestation suprême. La *Vernunft* comme déploiement de cette liberté, dans sa lutte contre les dogmes et les fausses croyances, est le véritable protagoniste de l'œuvre hégélienne. Il ne fait aucun doute que l'Entendement et la Raison n'ont pas la même portée spéculative, tant du point de vue logique que du point de vue politico-normatif. En ce qui concerne le déploiement de la pensée, bien qu'il soit une puissance négative, l'Entendement ne l'emportera jamais sur la raison, car il ne peut pas dépasser ses limites de manière autonome; au contraire, l'Entendement, en dehors de la Raison qui le comprend comme son moment, ne semble pas pouvoir subsister.

En termes dialectiques, le *Verstand* ne semble pas être un adversaire digne de *Vernunft*, car il ne représente pas son *autre*, comme la nuit pour le jour, ou le positif pour le négatif. La question que nous nous posons en conclusion de ce travail est donc de savoir si la Raison, qui comprend tout, se constitue soit par rapport à l'Entendement comme l'infini pour le fini, et l'universel pour le particulier, soit à côté d'elle. Pouvons-nous considérer une autre forme de pensée différente ? En d'autres termes, y aurait-il une autre forme de pensée qui ne soit pas la raison, quoiqu'elle soit tout aussi

universelle et omniprésente ? Nous excluons la possibilité de rapprocher le mouvement de la raison de celui de l'universel et de l'infini, car ils ne constituent pas des modes de la connaissance, mais des concepts par lesquels le savoir absolu se manifeste. En ce qui concerne la *Vernunft*, la question devient plus complexe précisément en raison de son être à la fois pensée et mouvement de pensée.

Dans cette direction, la distinction entre *Denken* et *Gedanken*⁶⁵⁵ nous donne un point de réflexion intéressant. Dans le *Concept préliminaire*⁶⁵⁶ de la *Logique* de l'*Encyclopédie*, Hegel explique en effet la nature de la pensée objective comme étant la Raison qui anime le monde et l'habite. La pensée ne concerne pas seulement l'activité humaine consciente, mais aussi le mouvement qui imprègne la réalité des choses. Or, cela ne signifie pas que les choses ont une conscience, mais qu'il existe un mouvement qui imprègne inconsciemment le monde. Dans la *Préface* à la deuxième édition de la *Science de la logique*, Hegel clarifie la nature du rapport entre le sujet, la pensée et les choses, en précisant que les pensées ne sont pas de simples moyens entre nous et les choses, mais que les choses sont « elles-mêmes des entités de Raison ». Il s'agit de ce que Hegel appelle la « logique naturelle » à savoir une activité de pensée qui opère inconsciemment, « qui intègre toutes les représentations, tous les buts, tous les intérêts et toutes les actions »⁶⁵⁷.

Une autre question se pose alors : quel est le rapport entre la « logique inconsciente » qui imprègne le monde et le rôle assigné à l'inconscient spécifiquement humain exposé dans la *Philosophie de l'esprit subjectif* ? Par rapport à cette relation, comment se présente la *Vernunft* ? Dans l'*Anthropologie*, Hegel traite l'inconscient comme *bewußtlos*, selon

⁶⁵⁵ Sur ce point voir A. Nuzzo, *Begriff und Vorstellung zwischen Logik und Realphilosophie bei Hegel* in « Hegel- Studien », 25, 1990, pp. 41-63 ; S. Soresi, *Denken, Nachdenken, Objektiver Gedanken* in « Verifiche », n. 36, 2007, pp. 61-91.

⁶⁵⁶ G.W.F. Hegel, *GW*, XX, § 24.

⁶⁵⁷ G.W.F. Hegel, *WdL* I, p. 15.

différents niveaux de développement⁶⁵⁸ essentiellement liés à la conception de l'âme, et surtout limités aux connaissances scientifiques du temps. Il s'agit d'une âme qui n'est pas encore esprit, mais qui ne coïncide pas *sic et simpliciter* avec l'irrationnel — lequel est lié à une conception passionnelle et impulsive de l'action individuelle, et utilisée pour indiquer les déterminations immédiates et naturelles de l'individu.

En définitive, l'étude du concept de *Vernunft*, qui ne se limite plus à la relation avec le *Verstand*, ouvre nécessairement de nouveaux horizons d'interprétation inhérents à des disciplines telles que l'anthropologie et la psychologie. À la lumière des progrès scientifiques actuels, ces dernières offrent un terrain fertile d'approfondissement philosophique, et rendent tout aussi actuels plusieurs points pivots de la pensée hégélienne, en tant que source d'inspiration et de nouvelles recherches.

⁶⁵⁸ Sur les diverses acceptions du terme *inconscient* voir J. Mills, *The unconscious Abyss. Hegel's Anticipation of Psychoanalysis*, SUNY, Albany 2002.