

IL CONFRONTO TRA FEDE E RAZIONALITÀ PURA NELLA DIALETTICA DELL'ILLUMINISMO DELLA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO: UN CASO DI RICONOSCIMENTO MANCATO*

di Francesca Menegoni

1. *Introduzione*

La nozione di riconoscimento è da tempo un tema dibattuto nell'ambito degli studi sulla filosofia hegeliana e caratterizza, più in generale, la discussione sull'intersoggettività all'interno dell'idealismo tedesco. In alcuni contributi recenti Robert R. Williams sostiene ad esempio che l'idea hegeliana della lotta per il riconoscimento sta a fondamento del più ambizioso e globale progetto di ontologia sociale che l'occidente contemporaneo abbia mai elaborato¹. È una affermazione che accolgo come punto di partenza per le riflessioni che seguiranno, sia pur con alcune riserve. La prima è di ordine generale: non ritengo che, come scrive Williams, il concetto di riconoscimento sia un argomento trascurato dagli studiosi. Gli studi di

* Ho presentato una versione ridotta di questo testo al congresso internazionale «Il tema del riconoscimento a 200 anni dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel» con il titolo *Un esempio di mancato riconoscimento e i suoi esiti: il capitolo sull'illuminismo della Fenomenologia dello spirito*.

¹ Cfr. R. R. WILLIAMS, *The Concept of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit*, in A. Denker, M. Vater (eds.), *Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York 2003, pp. 59-92 e ID., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York 1992. Williams osserva che *anerkennen/Anerkennung* sono i termini mediante cui l'idealismo tedesco discute la questione dell'intersoggettività. Confutando le interpretazioni che riducono o negano uno spazio per l'alterità nella filosofia di Hegel, Williams afferma che, per essere cosciente della sua libertà, l'io dipende dal riconoscimento dell'altro e conclude rimarcando la rilevanza nella filosofia dello spirito hegeliana del concetto di una comunità universale fondata sul riconoscimento reciproco. Dello stesso Autore si veda anche *Hegels Ethics of Recognition*, Berkeley 1997, dove si ribadisce la tesi che alterità e differenza sono concetti centrali nella filosofia pratica hegeliana, che rinnova per questa via la tradizione classica su base postmoderna, intersoggettiva e sociale.

Ludwig Siep, Charles Taylor, Axel Honneth lo hanno sondato ampiamente in relazione alle strutture della filosofia pratica. Siep ha dedicato alla nozione di riconoscimento una serie di studi pionieristici², individuando nella teoria del riconoscimento il fondamento della filosofia pratica hegeliana. Taylor lo ha trattato in connessione con la questione della definizione dell'identità personale³. Honneth ha ripreso gli studi di Siep e di Taylor a partire da una prospettiva sociologica, che sottolinea l'importanza e l'attualità delle riflessioni hegeliane per la messa a fuoco, da un lato, dell'identità del singolo individuo e delle condizioni della sua autorealizzazione, e dall'altro, per la chiarificazione delle dinamiche del riconoscimento o dell'assenza di riconoscimento nella società contemporanea⁴.

² Cfr. L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen Zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg 1979. Di questo volume, a cui si affiancano numerosi saggi, abbiamo una recente traduzione italiana: *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, trad. it., cura e saggio introduttivo di V. Santoro, Lecce 2007. Attualmente l'impegno teorico di Siep, volto alla comprensione della relazione dell'uomo con la natura e alla sua posizione nel cosmo, lo ha portato a ridimensionare la portata del riconoscimento come principio sufficiente per l'intera filosofia pratica. Cfr. l'Introduzione dell'Autore all'edizione italiana (pp. 49-52), e i volumi *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992 e *Konkrete Ethik. Grundlagen der Natur- und Kulturethik*, Frankfurt am Main 2004.

³ Di C. TAYLOR ricordo *Hegel*, Cambridge 1975; *The Politics of Recognition*, in A. Gutmann (ed. by), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton 1994; J. HABERMAS - C. TAYLOR, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano 2005⁶. La posizione di Taylor è oggetto di un'interessante ripresa nel recente volume di P. MARKELL, *Bound by Recognition*, Princeton and Oxford 2003, che, all'interno di un'analisi delle dinamiche sociali e politiche del riconoscimento, distingue la nozione di *recognition*, che richiede reciprocità, da quella più ampia di *acknowledgment*, inteso come l'atto di ammettere qualcosa come esistente; per questo, secondo Markell, le principali questioni della politica del riconoscimento sono ontologiche. Essere oggetto di *acknowledgment* individua un concetto che, originariamente orientato verso l'alterità, non richiede reciprocità. Che la nozione di riconoscimento significhi, come scrive Taylor, che nessuno ha la sua identità solo in se stesso, ma attraverso la mediazione con l'altro, è enunciazione che si trova peraltro già in SIEP, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, p. 153.

⁴ Cfr. A. HONNETH, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M. 1992 (*Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, Milano 2002); ID., *Recognition* in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York 1998; ID., *Leiden an Unbestimmtheit. di Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart 2001 (*Il dolore dell'indeterminato: una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*,

La seconda riserva tocca una questione più specifica e complessa e riguarda il fatto che la nozione di riconoscimento stia a fondamento del concetto di spirito e che quest'ultimo sia essenzialmente quello trattato nel capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*. In questo Williams mostra di condividere una linea interpretativa, ampiamente rappresentata nella letteratura specialistica più recente, che legge la nozione hegeliana di spirito come un concetto fondamentalmente intersoggettivo e sociale⁵. Si tratta di una lettura che ha certamente il merito di difendere il pensiero di Hegel dall'accusa ingiustificata di solipsismo e di mancato riconoscimento dell'intersoggettività. Tuttavia, se si entra nell'ottica dell'intersoggettività come unica via d'accesso alla questione del riconoscimento o se ci si ferma a considerare solo le dimensioni della filosofia pratica e dello spirito oggettivo, si rischia di limitare le potenzialità ermeneutiche di una nozione, che a mio avviso, se presa al di là dell'uso tecnico che Hegel ne fa⁶, è presente anche in altre

Roma 2003). Honneth riprende la tesi di Charles Taylor, secondo il quale il riconoscimento non è una cortesia dovuta, ma un bisogno vitale per la definizione, lo sviluppo e la conservazione dell'identità di una persona (cfr. *Multiculturalismo*, cit., p. 10). *Self-confidence, self-respect e self-esteem* sono le condizioni di questa autorealizzazione.

⁵ Cfr. ad es., tra i contributi più recenti, F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge/MA 2000. Anche Siep pone una stretta corrispondenza tra il movimento del riconoscimento e quello dello spirito: «il 'riconoscimento' è lo spirito sotto l'aspetto delle autocoscienze in iterazione – interazione tra individui, così come tra individui e istituzioni» (*Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, cit. di , p. 128), però è deciso nel riconoscere una valenza ampia alla nozione di 'Geist': «Zum 'Geist' gehören nicht bloß soziale Verhältnisse und Ihren mantalen Korrelate, sondern immer auch ein Wissen von den Grundlagen und Grundgesetzen der geistigen und der natürlichen Welt. Dies kann eine Religion, eine Philosophie oder ein System von Wissenschaften sein» (L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 2000, p. 193).

⁶ Per quanto riguarda l'uso tecnico della nozione di *Anerkennung* non va dimenticato che Hegel ne tratta, a livello di esposizione sistematica del suo pensiero, principalmente in tre luoghi: nella *Fenomenologia dello spirito*, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Anche nell'*Enciclopedia* il concetto di riconoscimento è presentato nella sezione dedicata alla 'Fenomenologia' e, più in particolare, all'interno del momento 'Autocoscienza' (cfr. 'Das anerkennende Selbstbewußtsein': Enc. 1830, §§ 430-435). Interviene qui «il processo del riconoscimento» (Enc. § 430) che si dispiega come «dotta del riconoscimento» (Enc. § 432), mediante la quale ciascuna autocoscienza deve assoggettarsi alla dura disciplina che

dimensioni dello spirito, comprese quelle che per Hegel sono le sue manifestazioni più ricche – arte, religione, filosofia – che in parte si manifestano e si realizzano nella sfera pratica dei rappor-

la conduce a lasciarsi alle spalle naturalità e immediatezza per mettersi sulla via della vera libertà (Enc. § 431 *Aggiunta*). La sezione 'Fenomenologia' dell'*Enciclopedia* ripropone quindi la celebre dialettica della lotta per la vita e per la morte, lotta che ha luogo solo nello stato di natura, dove gli individui tentano di estorcere il riconoscimento con la forza; questa lotta è invece assente nelle istituzioni basate, secondo Hegel, sulla libertà – società civile e stato –, «perché là, ciò che costituisce il risultato di questa lotta – cioè il riconoscimento – è già presente» (Enc. § 432 *Aggiunta*; cito dalla trad. it. di A. Bosi, Torino 2000). Il processo del riconoscimento è pertanto materia che riguarda la coscienza naturale e va come tale distinto dal riconoscimento effettuale, che si dà tra liberi ed eguali, in contesti istituzionali fondati sul diritto: «La lotta per il riconoscimento e la sottomissione a un signore» sono infatti solo «il fenomeno dal quale è sorta la convivenza degli uomini ed hanno avuto inizio gli Stati», un cominciamento che per Hegel è esteriore e fenomenico, non sostanziale (Enc. § 433). La ripresa a questo livello del movimento del riconoscimento tra autocoscienze, che si manifesta nel rapporto tra signoria e servitù, una delle figure più note e dibattute della *Fenomenologia* (ricordo solo un nome per tutti, quello di A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit (1933-1939)*, réunis et publ. par R. Quenneau, Paris 1947, ed. it. a cura di G.F. Frigo, Milano 1996), ribadisce il fatto che il concetto del riconoscimento e il suo processo sono aspetti specifici della prospettiva fenomenologica, e obbediscono pertanto ai parametri interpretativi della coscienza naturale, non formata. Questo ci rende avvertiti del possibile rischio che si corre non solo nell'identificare la nozione hegeliana di 'spirito' con l'intersoggettività, ma anche nell'assegnare a determinazioni fenomenologiche un valore costitutivo (nella terminologia hegeliana: sostanziale). A questo proposito si può ricordare, ad esempio, che Hegel impiega il termine *Anerkennen* (riconoscere) solo per indicare il processo messo in movimento dalla coscienza non formata o dalla volontà esistente immediatamente per sé, infatti l'autocoscienza «è in sé e per sé solo quando e in quanto è in sé e per sé per un'altra autocoscienza, cioè solo in quanto è qualcosa di riconosciuto (ein Anerkanntes)» (PhG 109; 275). Hegel è esplicito nel ricordare come lessico e strutture fenomenici e lessico e strutture sistematici indicano per lui due piani diversi. Così nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (§ 35 Anm.) scrive: «Lo spirito essente in sé e per sé si distingue dallo spirito fenomenico [...]», e nell'annotazione al § 57 aggiunge che il «punto di vista della volontà libera, con cui comincia il diritto e la scienza del diritto, è già al di là del punto di vista non vero, nel quale l'uomo come verità naturale e soltanto come concetto essente in sé, è pertanto suscettibile di schiavitù. Questa primiera non vera apparenza concerne lo spirito che è soltanto dal punto di vista della sua coscienza; la dialettica del concetto e della coscienza soltanto immediata della volontà ha per effetto lì stesso la lotta per il riconoscimento e il rapporto della signoria e della servitù» (trad. it. di G. Marini, Bari 1987). Questo richiamo al significato tecnico che i testi hegeliani assegnano al termine '*Anerkennung*' non intende tuttavia negare la presenza nei testi hegeliani di argomentazioni sul tema che vanno oltre l'uso meramente tecnico del concetto. Nelle analisi che seguono si cercherà pertanto di sondarne le potenzialità ermeneutiche al di fuori dei contesti richiamati sopra per brevi cenni.

ti intersoggettivi, ma in parte travalicano questa dimensione⁷.

Per cercare di chiarire questo punto in relazione al tema del riconoscimento concentrerò la mia attenzione non sulla parte conclusiva del sistema, che richiederebbe un'analisi di ben altro respiro rispetto alle riflessioni che mi propongo di svolgere in questa sede, ma su un particolare passaggio dell'esposizione fenomenologica: lo scontro tra fede e intellesione pura e l'esito di questo confronto. Fede e religione, arte e filosofia entrano con ruoli da protagonisti nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* in cui è collocata la battaglia che mi accingo ad analizzare, che è battaglia di idee, che hanno pesanti ricadute sulla realtà sociale in una certa fase della storia europea.

In queste pagine sono tematizzate però, come vedremo, solo alcune espressioni della cultura artistica, solo certi comportamenti che hanno a che fare con la religione, solo alcuni movimenti di pensiero. Non viene messo in questione il concetto di arte, né quello di religione o di filosofia, i quali ruotano tutti intorno alla complessa dialettica di finito e infinito, una dialettica che non può certo essere compresa solo in base a determinazioni pratiche o a rapporti intersoggettivi e sociali.

Proprio per questa ragione, anche se lo scontro tra fede e razionalità pura è presentato a partire da una realtà storicamente determinata, quella espressa dall'epoca dei Lumi, pure propone spunti interpretativi, che vanno oltre il momento specifico che vede sorgere e propagarsi il loro scontro, e che risultano essere di sorprendente attualità, tanto che viene da chiedersi fino a che punto la nostra epoca si sia congedata dalla sua

⁷ Attente alla complessità e plurivocità della nozione di *Geist* sono, ad es., le letture di A.T. PEPPERZAK (*Modern Freedom. Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Dordrecht, Boston, London 2001), che sottolinea l'ambiguità del termine *Geist* e dedica ampio spazio alla nozione di *Anerkennung*, di M. WESTPHAL (*History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Bloomington and Indianapolis 1998³), che legge il riconoscimento come categoria centrale dello spirito, di M.O. HARDIMON (*Hegel's Social Philosophy: the Project of Reconciliation*, Cambridge/MA 1994), che ricorda come lo spirito sia nozione riferita tanto a individui, cultura e società umane, quanto a Dio. Sulla dimensione religiosa della categoria di spirito cfr. T. ROCKMORE, *Cognition. An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Berkeley, Los Angeles, London 1997, p. 111 ss.

matrice illuminista e, prima ancora, moderna, o quanto, invece, continui a muoversi in quest'alveo, continuando a utilizzare categorie concettuali di cui, duecento anni fa, la *Fenomenologia dello spirito* ha messo a nudo con grande lucidità potenzialità e limiti.

2. *Riconoscimento e assenza di riconoscimento*

È quasi superfluo ricordare che la nozione di riconoscimento esprime una sintesi di elementi teorico-conoscitivi e di attività etico-pratiche, che richiede reciprocità tra i soggetti in questione, siano essi singoli individui, gruppi, popoli o nazioni, e che dà luogo a strutture simmetriche: reciprocità e simmetria sono le condizioni per un effettivo e compiuto riconoscimento; là dove esse mancano, abbiamo a che fare con forme difettive di riconoscimento o con l'assenza di riconoscimento.

Sono sotto gli occhi di tutti le conseguenze deleterie dell'assenza di reciprocità che si dà tanto sul piano individuale, con conseguente mancata affermazione di sé, quanto su quello delle relazioni giuridiche, sociali, religiose e politiche⁸. Una condizione di mancato riconoscimento reciproco è facilmente individuabile in molte manifestazioni di radicalismo e integralismo che connotano tante realtà attuali, la cui tentata legittimazione costituisce uno dei problemi più complessi, delicati e controversi del nostro tempo. La domanda che mi pongo a fronte di questa constatazione è la seguente: siamo sufficientemente attrezzati quanto a strutture di interpretazione e argomentazione per esaminare questi fenomeni, senza che il nostro riflettere e discutere siano viziati in partenza dalle nostre più radicate convinzioni? E ancora: che cosa può aggiungere il filosofo sul tema riconoscimento e/o assenza di riconoscimento in questo contesto, che non sia già stato spiegato con abbondanza di dati dallo storico o dal sociologo?

⁸ Sul tema rinvio a B. HENRY, *Conflitti identitari e misconoscimento*, in A. Pirni (a cura di), *Comunità, identità e sfide del riconoscimento*, Reggio Emilia 2007, pp. 188-205.

Sono convinta che, in questo campo specifico, la tradizione filosofica europea abbia elaborato nei secoli un enorme patrimonio di conoscenze e riflessioni, che è tuttora vitale, e a cui potremmo attingere a piene mani, a condizione di averne un'adeguata conoscenza. Il problema è che questo patrimonio, che ha alimentato e alimenta la cultura occidentale, rischia anche di schiacciarla con il suo peso. Penetrare nelle pieghe di tutto ciò che questa cultura ha elaborato in quasi tremila anni di storia richiede una formazione che ha costi elevati e richiede tempi lunghi, tempi che la nostra onnivora civiltà sembra non potersi più permettere. Sempre più spesso si preferisce accantonare un fardello divenuto troppo pesante per rivolgersi a tradizioni di pensiero più recenti e per questo più accessibili, tradizioni che peraltro non temono di affrontare le grandi questioni del passato, e che riescono ad unire rigore scientifico ad autonomia di giudizio. Accade tuttavia non di rado, e negli ultimi tempi persino con una certa frequenza, che studiosi che si sono formati all'interno di questi movimenti di pensiero emergenti, particolarmente agguerriti quanto a diffusione delle loro linee teoriche, riconoscano quanto siano preziose indicazioni e strutture concettuali che provengono dalla cultura più tradizionale. Sono proprio loro a riscoprire le capacità euristiche e a rendere visibili le possibilità di sviluppo di modelli esplicativi che, elaborati in un certo contesto storico-culturale, valgono anche al di fuori di esso. Del resto questo ha funzionato e funziona per tutti i modelli concettuali di successo, che sono universalmente apprezzati per i loro caratteri di semplicità, bellezza ed efficacia.

Uno di questi modelli di successo è sicuramente costituito dalla nozione hegeliana della lotta per il riconoscimento. Relativamente a questo modello le pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla dialettica servo-padrone costituiscono un classico. Lo stesso si può dire a proposito della situazione di mancato riconoscimento, che Hegel descrive nel capitolo dedicato all'illuminismo e alla sua lotta con la superstizione. È una condizione i cui tratti ci sono familiari soprattutto attraverso la lettura che ne è stata data negli anni del secondo conflitto

mondiale da Horkheimer e Adorno⁹. La loro interpretazione – il tentativo dell'illuminismo di liberare il mondo dal dominio della mitologia e della superstizione si rovescia in una nuova forma di dominazione, tanto più insidiosa in quanto fondata sulla ragione – ha aperto un dibattito che ha attraversato tutta la seconda metà del secolo scorso. Per quanto ampiamente studiato, soprattutto in tempi recenti, il modello hegeliano del riconoscimento, esaminato nelle sue diverse manifestazioni, comprese quelle difettive, continua a offrire spunti di grande interesse. La suggestione che esso continua ad esercitare prescinde tuttavia, a mio avviso, dal significato che riveste per una storia delle idee ed è legato piuttosto alla strategia logico-argomentativa elaborata da Hegel.

In quanto segue intendo analizzare la strategia messa in atto nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate all'*Aufklärung* e alla lotta che in esso ha luogo tra intelletto puro (una particolare modalità di sapere) e fede. Mediante questa analisi tenterò di trarre allo scoperto i tratti generali dell'impianto teorico che sottende lo scontro radicale tra opposte visioni del mondo.

⁹ Cfr. M. HORKHEIMER, T. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 2004 (Amsterdam 1947¹). Sugli esiti scettici o dogmatici, anarchici o autoritari dell'*Aufklärung* cfr. F.C. BEISER, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge/Ma 1992. Sulle molteplici complesse radici del pensiero di Horkheimer, autore del *Concetto di illuminismo*, cfr. S. BENHABIB, W. BONB, J. MCCOLE (eds.), *On Marx Horkheimer. New Perspectives*, Cambridge/MA-London 1993. Un'interpretazione dell'illuminismo come risultato e culmine della modernità è stata proposta di recente da O.D. BRAUER, *Hegels Aufklärung der Aufklärung. Immanenter Widerspruch oder nicht aufhebare Ambivalenz?*, in K. Viewg, W. Welsch (Hg.) *200 Jahre Hegels Phänomenologie des Geistes* (in corso di stampa), il quale sostiene che il confronto di Hegel con le principali teorie dell'illuminismo non costituisce un capitolo definitivamente chiuso della sua filosofia e che deve essere letto insieme al suo giudizio sulla rivoluzione; Brauer propende, per altro, per una soluzione del conflitto tra fede e illuminismo a favore di quest'ultimo, identificato con l'apoteosi della ragione e contrapposto alla fede irrazionale.

3. *La lettura hegeliana dell' Aufklärung*

È noto che, nel descrivere la battaglia tra intellesione pura e fede e quella tra illuminismo e superstizione, la *Fenomenologia dello spirito* mette a fuoco con abbondanza di particolari la lotta fratricida che avviene tra due convinzioni contrapposte, e descrive le fasi evolutive di un conflitto che, inizialmente sotterraneo e incruento, condotto essenzialmente con le armi del dibattito ideologico, sfocia poi nel bagno di sangue del terrore giacobino.

Non si può tuttavia identificare l'illuminismo o rischiaramento tematizzato in queste pagine solo con l'epoca della rivoluzione francese e dei suoi esiti cruenti e nemmeno con quella della cultura francese del XVIII secolo. Di fatto Hegel considera l'*Aufklärung* come un momento particolare di un programma molto ampio tanto sotto il profilo storico quanto sotto quello concettuale. Questo programma coincide con il progetto, tipicamente moderno, che persegue il superamento del dualismo cartesiano tra essere e pensiero, certezza e verità, uomo e Dio, e che consegna questo superamento nelle mani di un soggetto universale, l'Io o il Sé, che viene così elevato a paradigma assoluto di tutto ciò che è¹⁰. La nozione di *Aufklärung* vale pertanto nella lettura hegeliana come una cifra o un simbolo, che consentono di abbracciare l'intera cultura occidentale, europea e d'oltreoceano, del XVIII secolo, dalla pubblicazione dei *Philosophiae naturalis principia mathematica* di Newton (1687), culmine della rivoluzione scientifica iniziata con Keplero e Galilei, alle rivoluzioni politiche in America e in Francia¹¹. Uno storico della filosofia attento alla complessità di questa nozione, James Schmidt, rileva come negli ultimi cinquant'anni la questione dell'illuminismo sia stata riaperta ad opera di storici, sociologi, filosofi della politica e formula alcu-

¹⁰ Cfr. L.P. HINCHMAN, *Hegel's Critique of the Enlightenment*, University Presses of Florida, Tampa/Gainesville 1984.

¹¹ Cfr. H. CHISICK, *Historical Dictionary of the Enlightenment*, Scarecrow Press, Lanham/Maryland, Toronto, Oxford 2005.

ne considerazioni che ci aiutano a inquadrare la questione. La prima è che l'illuminismo è un movimento complesso, che ha serie difficoltà a dare una definizione di sé. La seconda considerazione è che quella hegeliana è solo una delle letture possibili dell'*Aufklärung*, un'interpretazione di parte che si affianca ad altre, ad esempio a quelle, ben diverse, proposte da Edmund Burke o Friederich Nietzsche. La terza considerazione è che tutte queste interpretazioni sembrano ignorare l'impossibilità di chiudere l'illuminismo in una definizione univoca¹².

Se ci fermiamo alla lettura hegeliana del rischiaramento, possiamo dire che esso, ben lungi dall'essere espressione di liberazione individuale o sociale ad opera della conoscenza e di restaurazione della sovranità della ragione nei confronti dell'irrazionale, sintetizza il culmine di un processo di alienazione. Pagine suggestive sono state scritte a questo proposito da Stanley Rosen¹³, il quale osserva che la lettura hegeliana dell'*Aufklärung* non ne sottolinea affatto le caratteristiche più scontate, ossia scetticismo intellettuale e lotta al dogmatismo. Questa è semmai la lettura kantiana, che, com'è noto, riconosce nell'illuminismo l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità soprattutto in cose di religione¹⁴. Rosen individua proprio in Kant il paradigma dell'intrinseca complessità dell'illuminismo, che non è affatto un fenomeno unitario, ma si radica in una serie di dualismi, il più macroscopico dei quali è quello tra scienza newtoniana da una parte e sete di libertà individuale e politica dall'altra.

¹² Cfr. J. SCHMIDT, Introduzione a *What Is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed. by J. Schmidt, University of California 1996.

¹³ Cfr. S. ROSEN, *G.W.F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom*, New Haven-London 1974 (in particolare pp. 183 ss.); ID., *Hermeneutics as Politics*, New York-Oxford 1987; ID., *The Mask of Enlightenment. Nietzsche's Zarathustra*, New Haven-London 2004².

¹⁴ *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Akademie-Ausgabe Bd. VIII, p. 41; *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. di G. De Flaviis in *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari 1991, p. 11: «Ho posto segnatamente nelle cose di religione il punto decisivo dell'illuminismo, cioè dell'uscita degli uomini dallo stato di minorità di cui essi sono responsabili». Per l'analisi del complesso rapporto di Kant con l'illuminismo in relazione alla riflessione sulla religione mi sia consentito rinviare a F. MENEGONI, *Fede e religione in Kant (1775-1798)*, Trento 2005.

L'originalità della lettura hegeliana consiste nel considerare l'illuminismo come un momento di crisi, che tocca tanto la ragione quanto la fede. Ciascuna rigetta l'altra, perché in realtà ciascuna ignora la sua intrinseca identità con ciò che rigetta. La ragione e la fede considerate da questa prospettiva sono, di volta in volta, l'avversario da combattere o il nemico da abbattere, a seconda della maggiore o minore sensibilità e generosità dei contendenti.

Al rapporto di contrapposizione tra ragione e fede, un motivo costante in larga parte della cultura moderna, Hegel contrappone una concezione che punta sulla complementarità tra due diverse manifestazioni della soggettività umana, accomunate dal medesimo obiettivo: la ricerca del vero. Si tratta di una convinzione che troviamo ribadita in diversi momenti della sua produzione, dal saggio *Fede e sapere* (1802) alla Prefazione al saggio di H.F.W. Hinrichs sulla *Religion* (1822), alla recensione agli *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntniß* di K.F. Göschel (1829), per ricordare solo alcuni momenti di questo percorso, caratterizzati dall'intenzione di chiarire e difendere la propria posizione sulla questione. Fin dagli esordi della sua attività pubblicistica Hegel individua infatti il bisogno del suo tempo nella necessità di comporre le scissioni prodotte dal pensiero moderno, a cominciare proprio da quella più difficile da comporre, l'opposizione tra fede e sapere, che non vanno considerati come opposti che si negano reciprocamente, ma come due vie complementari, perché hanno un identico oggetto e scopo.

Le pagine della *Fenomenologia dello spirito* che descrivono la lotta dell'illuminismo contro la superstizione non contengono la *pars construens* della riflessione hegeliana sul rapporto ragione-fede, ma solo un aspetto specifico della loro opposizione, a partire dalla situazione di assenza di reciproco riconoscimento che viene a crearsi tra due partiti ferocemente avversi. Questa situazione, perfettamente simmetrica, presenta da un lato l'intellettuale illuminato che, in nome del principio secondo cui «tutto ciò che non è razionale o non ha consistenza o è falso»,

si scaglia contro fede e religione, accusate di oscurantismo reazionario. Sul versante opposto abbiamo una coscienza credente che, versata in molte forme di saperi (teologia dogmatica e naturale, ermeneutica e critica biblica), bolla la cultura dell'avversario come vanità, un insieme di chiacchiere prive di contenuto e significato, senza peraltro riflettere sul fatto che molte delle conoscenze e delle categorie interpretative di cui si serve sono in realtà il prodotto di quella stessa cultura che sottopone a critica. La ragione moderna produce infatti un gigantesco processo di assimilazione di tradizioni diverse, che vengono così messe in condizione di dialogare grazie a un linguaggio comune, ma, a causa di questo processo di assimilazione, corrono talvolta il rischio di perdere la loro identità particolare e distinta¹⁵.

La lettura hegeliana enfatizza ed esaspera l'unilateralità di entrambe le posizioni messe in campo. Probabilmente una delle ragioni per cui il modello offerto dallo scontro tra intelligenza e fede ha successo è data proprio da questa esasperazione. Il lato paradossale di questo conflitto consiste nel fatto che le opposte fazioni parlano un medesimo linguaggio (il linguaggio della disgregazione), sono il prodotto della stessa cultura (la cultura dell'estraneazione) e sono caratterizzate da un identico abito etico (l'ipocrisia), dietro cui si cela la vanità cosciente del proprio vuoto. Pertanto il conflitto che vede opposte fede e ragione non mette affatto in gioco né l'essenza propria di ciascuna e nemmeno la loro opposizione: ciò che viene criticato, e sottoposto a un giudizio fortemente negativo, è il modo in cui la cultura di un'intera epoca imposta il loro rapporto.

Viene così messo in scena sul palcoscenico di un teatro, in cui la coscienza di ciascun lettore della *Fenomenologia* è chiamata a fare da spettatore, un dibattito tutto interno alla cultura

¹⁵ La questione complessa del nesso, centrale nella cultura illuminista, tra assimilazione ed emancipazione, che – per quanto ne so – è stata studiata prevalentemente in relazione alla questione ebraica, costituisce in realtà un capitolo della storia concettuale ancora aperto e un argomento di estrema attualità per le sue ricadute su problematiche attuali.

moderna. Gli attori di questa *pièce* si chiamano intellesione pura e fede (o rischiaramento e superstizione), ma, conformemente ai canoni della drammaturgia classica, essi sono in realtà delle maschere. I veri protagonisti del dramma, recitato a vantaggio della formazione della coscienza individuale e collettiva, si celano dietro queste maschere e sono visioni del mondo che attraversano epoche storiche, culture, ideologie. Se si vuole proprio dare un nome a questi attori, strappando loro la maschera, viene da pensare a realismo e idealismo, considerati in questo caso specifico secondo alcune delle loro possibili declinazioni, quali, ad esempio, materialismo e spiritualismo¹⁶.

4. *La logica dell'assenza di riconoscimento*

Per arrivare a determinare la dialettica della lotta tra razionalità pura e fede e la condizione di assenza di riconoscimento che questa dinamica evidenzia, ritengo utile richiamare brevemente l'esposizione di questo tema, così come compare nel capitolo VI della *Fenomenologia*: «Lo spirito»¹⁷. Il capitolo è tripartito, così come tripartito è il suo momento mediano: la cultura (*Bildung*), nozione che, nel contesto che stiamo analizzando, non esprime affatto la realizzazione della ragione e della conoscenza, ma il momento di più acuta estraniamento dello

¹⁶ L'unilateralità di idealismo e realismo in quanto astrazioni e l'andare insieme in Hegel dei due momenti è puntualizzato da W. JAESCHKE in *Zum Begriff des Idealismus*, in *Hegels Erbe*, hrsg. von C. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP, Frankfurt am Main 2004, pp. 164-183. Il tema è affrontato sulla scorta della distinzione tra piano ontologico e piano epistemologico in C. HALBIG, *Objektives Denken. Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002.

¹⁷ Il capitolo che tratta 'Lo spirito' si articola in A. Eticità (*Sittlichkeit*), B. Cultura (*Bildung*), C. Moralità (*Moralität*). L'illuminismo costituisce il momento mediano del punto B, che procede dallo spirito estraniato da sé e culmina nella libertà assoluta e il terrore. Cito il testo della *Fenomenologia dello spirito* (PhG) secondo l'edizione dei *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, con indicazione del numero della pagina dell'edizione tedesca seguito dal numero della pagina della traduzione italiana a cura di V. Cicero, Milano 1995. Modifiche di lievi entità alla traduzione, quali ad esempio l'uso della maiuscola solo per indicare il riferimento alla denominazione dei capitoli, non vengono segnalate.

spirito da se stesso¹⁸. Come conseguenza di questa estraniamento, abbiamo a che fare qui con un mondo dello spirito (che non può essere quindi solo una costruzione sociale, poiché espone il punto di vista della riflessione su una certa realtà storica e la sua cultura), che risulta essere spezzato in due e duplicato nella sua condizione di estraniamento: da una parte sta la realtà effettuale (la *Wirklichkeit*), dall'altra il mondo spirituale che, secondo le parole di Hegel, si costruisce nell'etere della pura coscienza (PhG 266; 659). Questa coscienza è la prima volta nell'elemento del concetto che trova se stesso nella realtà, la quale risulta pertanto estraniata a se stessa; la seconda volta è in quello della fede, come fuga dal mondo ed estraniamento dello spirito a se medesimo. Hegel descrive così una condizione di doppia estraniamento, che coinvolge nella stessa misura il mondo materiale e quello spirituale.

L'opposizione tra realismo e idealismo è già prefigurata in questa contrapposizione e risulta pertanto costitutiva dell'intero spirito estraniato, ossia della cultura moderna, espressione di una coscienza che non è mai presso se stessa, perché ogni suo prodotto ottiene consapevolezza e realtà da qualcos'altro: «Niente ha qui uno spirito fondato su se stesso e immanente a se stesso, ma ogni cosa si trova fuori di sé in uno spirito estraneo» (PhG 265; 655). Nell'esposizione fenomenologica il rischiaramento (*Aufklärung*) esprime in maniera esemplare i dualismi di questa cultura, sintetizzando in un'unica categoria la complessità di un'epoca. Questo momento è infatti il prodotto della contrapposizione tra due realtà culturali o spirituali, la fede (*der Glauben*) da un lato e l'intellezione pura (*die reine Einsicht*) dall'altro. La loro dualità costituisce il presupposto su cui poggia l'illuminismo, di cui vengono analizzate due figure: la sua lotta contro la superstizione e la 'verità' di questa lotta.

In quanto momenti costitutivi dell'*Aufklärung*, considerati

¹⁸ Sul concetto di estraniamento come essenza del mondo moderno cfr. M. PAGANO, *Alle radici della modernità: la lotta dell'illuminismo contro la fede in Hegel e il Nichilismo*, a cura di F. Michelini e R. Morani, Milano 2003, pp. 57-84.

pertanto nell'ottica della cultura moderna, 'illuminata' dalla ragione, intellesione pura e fede danno vita a un rapporto ben determinato: non sono affatto indifferenti l'uno nei confronti dell'altro, né si impegnano in quello che oggi definiremmo un comportamento *politically correct*. Al contrario, danno vita a una feroce battaglia ideologica, caratterizzata da assenza di riconoscimento reciproco e simmetrico. Intellesione pura e fede costituiscono i due poli di un'opposizione radicale e sono fissati in quest'opposizione. La conseguenza è che il capitolo dedicato a questo momento della cultura non descrive un processo dialettico che va a terminare in un momento risolutivo e conciliativo, che toglie e conserva i precedenti¹⁹, perché lo spirito estraniato procede per opposizioni inconciliabili, e la cosiddetta verità dell'illuminismo, è da un lato l'esplosione del terrore giacobino e dall'altro la fuga nell'interiorità della coscienza morale individuale. Dalla battaglia dell'illuminismo contro la superstizione sorgeranno nuove visioni del mondo e diverse categorie atte ad esprimerne il concetto (tra queste, come vedremo in seguito, quando passeremo ad analizzare i momenti specifici dello scontro, l'utilitarismo e le teorie romantiche della soggettività). In questo modo la coscienza 'formata' consegue nuovi livelli di consapevolezza relativamente a sé e relativamente ai mondi culturali che sono sua produzione (PhG 266; 657).

In questa sede, considerato il tema prescelto, non prenderemo in considerazione il passaggio alla moralità, che segna il transito dalla modernità alle filosofie della riflessione della soggettività. Fermeremo invece la nostra attenzione sulla conclusione della sezione dedicata allo spirito estraniato, che non descrive l'esito di un processo liberatorio, in cui il confronto e lo scontro tra opposte visioni del mondo trova la sua composizione, ma lo sprofondare dello spirito nella estraniamento più

¹⁹ La conciliazione (*Versöhnung*) dell'intero si ha quando due soggetti dimettono il loro opposto esserci e lo ritrovano in un terzo, che con linguaggio teologico Hegel definisce «il Dio apparente in mezzo a loro». Cfr. a questo proposito P. CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Roma 1987, p. 156

radicale, la negazione di qualsiasi contenuto, l'annullamento di ogni significato e, prima ancora, di ogni realtà. È la situazione, tanto cruda quanto attuale, di una coscienza che nessuna realtà, nemmeno la più bieca o sanguinaria, riesce a scalfire, perché ha fatto la scorza a tutto, anche a considerare *routine* le esecuzioni capitali²⁰.

Se nella prospettiva hegeliana la sola possibile via d'uscita dai dualismi che penalizzano il pensiero moderno è la circolarità di un processo aperto, la logica dell'*Aufklärung* non accede a questa circolarità²¹. Si tratta di una logica dualistica, che contrappone spirito e materia, o di una logica dell'identità e della duplicazione, che presenta come antagonisti mondi spirituali solo apparentemente diversi. Il puro sapere (la *reine Einsicht*) è infatti in fondo una fede non consapevole e l'adesione a una fede (*Glauben*) avviene nell'ambito di una cultura che celebra la razionalità. Tra questi due mondi non c'è in realtà differenza e se questa viene propagandata come tale è solo per ignoranza (nel migliore dei casi) o per malafede (nel peggiore). Nel denigrare l'avversario, ciascuno di fatto abbassa se stesso: l'aspetto assurdo o tragico di questa situazione è che, per lo più, non lo sa. È per questo che la dinamica descritta nei termini della lotta tra fede e intellesione pura, o tra illuminismo e superstizione indica qualcosa di più di un movimento di pensiero circoscritto a una situazione storica determinata, proprio perché mette a fuoco i caratteri di un'esperienza universale dello spirito, fotografando una realtà che percorre trasversalmente luoghi ed epoche.

²⁰ La negazione, priva di mediazione, del singolare nell'universale è la morte priva di significato, «la morte più fredda e piatta, senza altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di bere un sorso d'acqua» (PhG 320; 793). Per la spiegazione in chiave politica di queste immagini, collegate al giudizio hegeliano sulle infamie compiute dai roberspierristi, cfr. J. SCHMIDT, *Hegel and His World. Cabbage Heads and Gulps of Water: Hegel on the Terror*, «Political Theory» 26, 1998, pp. 4-32.

²¹ Cfr. V. VERRA, *La circolarità del metodo assoluto in Hegel*, «Rivista di filosofia neoscolastica» 91 (1999), pp. 3-17, ora in ID., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Bologna 2007, pp. 199-216, e F. CHEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 1994, p. 170, che vede l'esemplificazione del processo speculativo messo in opera nella *Fenomenologia* in una particolare figura geometrica, quella della cicloide allungata.

Per questa ragione l'individuazione dell'identità dei contendenti, la comprensione delle ragioni del loro contendere, l'esplicitazione delle conseguenze del loro mancato riconoscimento hanno una validità che va ben oltre le pagine della *Fenomenologia dello spirito*, così come vanno oltre l'epoca a cui si riferiscono e il tempo in cui queste pagine sono state scritte.

5. *L'ipocrisia come espressione della cultura di un'epoca*

Una delle considerazioni da cui muovere, per intendere il fallimentare confronto tra intellesione pura e fede che Hegel denuncia in queste pagine, è data dalla coincidenza di due categorie concettuali: cultura (*Bildung*) ed estraniamento (*Entfremdung*)²².

La nozione hegeliana di cultura è cosa più complessa rispetto a concetti affini che compaiono in autori di cui pure Hegel raccoglie l'eredità²³. Se Schiller, ad esempio, affida all'educazione estetica la formazione del singolo e la missione di costituire il cemento di una società, pur anticipando nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* molti tratti della moderna società alienata²⁴, e Kant individua nella cultura (*Kultur*) un concetto complesso che tiene insieme lo sviluppo delle abilità tecniche, la disciplina degli appetiti e l'attitudine alla vita associata²⁵, la *Bildung* entra nel capitolo VI della *Fenomenologia dello*

²² Sull'andare insieme di cultura e civilizzazione da una parte e alienazione (*Entäusserung*) o estraniamento (*Entfremdung*) dall'altra cfr. J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Milano 2005, in particolare pp. 462, 471 e ss.

²³ Analizzano i tratti del concetto di cultura nel periodo jense R. BEUTHAN e R. LOOCK, *Zum Kulturbegriff des Jenaer Hegel*, in K. Vieweg und B. Bowman (Hg.), *Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext neuerzeitliche Wissenskonzeptionen*, Würzburg 2003, pp. 179-195.

²⁴ Cfr. H.-G. POTT, *La cultura come gioco, socievolezza e arte di vivere. Le Lettere sull'educazione estetica di Schiller e il programma di educazione umanistica dell'illuminismo*, in G. Pinna, P. Montani, A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Roma 2006, pp. 55-69.

²⁵ Cfr. G. MICHELI, *Natura, Ragione e storia: il § 83 della Critica del Giudizio*, in

spirito solo come sinonimo di estraniamento. Qui è in questione pertanto un'accezione molto particolare di questa nozione. Non abbiamo a che fare né con il significato ampio della nozione di formazione (che nell'opera costituisce la via attraverso cui la coscienza si innalza alla scienza), né con quelli più determinati che compaiono a diversi livelli nell'esposizione sistematica dello spirito soggettivo e oggettivo. Cultura ed estraniamento concorrono insieme a definire il mondo moderno, che culmina nell'epoca dei Lumi. La *Bildung* è infatti cultura intellettuale individuale, che risulta dall'alienazione del Sé naturale e dalla sua educazione all'universale, secondo un modello che attraversa tutta la storia della filosofia moderna fino a Rousseau: quanto più coltivato e civilizzato, tanto più l'individuo si fa estraneo a se stesso. Nel capitolo dedicato allo spirito estraniato la cultura è un fattore educativo, politico ed economico che riguarda l'individuo in quanto singolo e in quanto membro di una società: la *Bildung* viene così a coincidere con una categoria concettuale che ha una molteplicità di valenze e significati²⁶.

Il pensiero è indubbiamente il suo elemento: autori come Kant o Hegel avrebbero espresso questo concetto, dicendo che il pensiero è l'etere della cultura. Uno degli aspetti più ori-

Kant e la finalità della natura. A duecento anni dalla Critica del Giudizio, Padova 1990, pp. 101-138.

²⁶ Cfr. J. SCHMIDT (*The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel*, «Journal of the History of Ideas» 1996, 625-644), il quale ricorda che il termine *Bildung* nasce nella teologia pietista come sinonimo di coltivazione dei talenti e attitudini individuali e si trova in Paracelso, Böhme, Leibniz, Mendelssohn e Herder. Se si considera la storia di questo concetto, a partire soprattutto da quest'ultimo autore, si vede pertanto che esso non indica semplicemente formazione individuale, ma l'insieme di tutte le esperienze che danno a un popolo un'identità coerente e il senso dell'appartenenza a un destino comune. La valutazione critica della nozione hegeliana di *Bildung* è anticipata da Kant, che dedica alle nozioni di cultura e civiltà riflessioni che ne sottolineano il potenziale propedeutico allo sviluppo della razionalità e della moralità, ma anche gli aspetti deteriori: «noi siamo, per mezzo di arte e scienza, *acculturati* in alto grado. Siamo *civilizzati* fino all'eccesso, in ogni forma di cortesia e decoro sociale. Ma per ritenerci *moralizzati* ci manca ancora molto» (I. KANT, Akad. Ausg. Bd. VIII, 26; trad. it. di *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonelli, p. 38).

ginali dell'interpretazione hegeliana consiste nell'osservare che la coscienza moderna è talmente immersa in quest'etere, ossia è così presa dalle sue conoscenze e dai suoi pensieri, che non li pensa²⁷. La critica che Hegel rivolge alla cultura moderna nel suo complesso, una cultura che a suo dire si ferma al di qua della soglia costituita dalle filosofie della soggettività che si affermano tra la fine del '700 e l'inizio del secolo successivo, è che le manca il lato della riflessione su di sé e sulle proprie elaborazioni concettuali. Pertanto la *Bildung*, in quanto espressione dello spirito estraniato, non riflette sui propri pensieri, che come tali le si fanno presenti come pensieri oggettivati, fissati nella separazione rispetto al soggetto che li ha generati (PhG 286; 709). Questa oggettivazione e separazione è del resto caratteristica di entrambi gli indirizzi che attraversano la filosofia moderna, ossia realismo e idealismo. La cultura allo stato puro (*die reine Bildung*) è infatti posta sotto il segno dell'universale e assoluta opposizione tra realtà e pensiero, un'opposizione che si presenta qui come inversione ed estraniamento (PhG 282; 699).

Pertanto, leggendo le pagine della *Fenomenologia dello spirito* che trattano il confronto tra fede e intellesione pura, non apprendiamo nulla relativamente all'essenza della religione o sulla natura del conoscere, né, ovviamente, sul loro rapporto, perché fede e sapere sono guardate attraverso gli occhiali deformanti della *Bildung*. La strategia che Hegel mette in atto in questo capitolo è in parte analoga a quella che supporta la presentazione di figure quali la coscienza infelice o la fede nel mondo degli inferi. Anche in questi casi Hegel prospetta determinazioni che, pur avendo a che fare con la religione, si fermano ad esplorarne alcuni aspetti particolari, ma non ne toccano il complesso delle manifestazioni né, tanto meno, ne scoprono

²⁷ «Lo spirito estraniato da se stesso ha la sua esistenza nel mondo della cultura [...] Ora, proprio perché l'elemento di questo mondo è inizialmente il pensiero, la coscienza semplicemente ha questi pensieri, ma ancora non li pensa. In altri termini, la coscienza non sa che sono pensieri, ma li considera nella forma della rappresentazione» (PhG 286; 709).

il concetto speculativo²⁸. Questo concetto non emerge del resto neppure nel penultimo capitolo della *Fenomenologia* – La religione –, in cui pure Hegel analizza gli aspetti sostanziali e soggettivi delle religioni storicamente determinate, perché, come scrive Franco Chiereghin, «la ‘religione’ entra a far parte del cammino fenomenologico proprio in quanto ripropone al proprio interno la differenza e l’opposizione tra l’autocoscienza e la coscienza», per cui lo spirito sa se stesso nella forma dell’oggettivo²⁹.

Così come nei luoghi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* dedicati al *Gewissen* (§§ 136-140) Hegel non analizza affatto la coscienza morale autentica, ma solo quella formale, altrettanto avviene nel capitolo della *Fenomenologia* dedicato allo spirito estraniato e alla cultura, dove fede e ragione sono considerate dal punto di vista di una coscienza (laica o credente), imbevuta dei canoni culturali della modernità. È una coscienza la cui formazione, proprio perché non riflessa e di conseguenza non saputa, produce vedute deformanti dell’oggetto considerato, sia esso la realtà mondana o l’essenza assoluta. Per questa ragione, al fine di evitare fraintendimenti, d’ora in avanti indicherò i due termini fede e intellesione con il termine tedesco utilizzato da Hegel in questa parte della *Fenomenologia*, affinché sia chiaro che né il credere (*Glauben*) né il puro conoscere (*reine Einsicht*), di cui trattano queste pagine, descrivono l’essenza della fede o della religione compiuta o le caratteristiche del sapere concettuale. Una riprova di ciò è costituita anche dalla scelta semantica operata da Hegel, che in questo specifico contesto ricorre a termini che non usa altrove: *Glauben*, e non il più usato *Glaube*, per indicare la fede opposta al concetto, e *reine Einsicht*, non *Begriff* o *Idee*, per indicare l’attività della cono-

²⁸ «Quando la *religione* – è chiaro infatti che si tratta di essa – entra in scena come la fede nel mondo della cultura, essa non sorge ancora quale è *in sé e per sé*» (PhG 287; 711). Questo, del resto, non avviene nemmeno per figure quali la coscienza infelice o la fede nel mondo sotterraneo.

²⁹ F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall’ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Trento 1980, p. 430.

scienza intellettuale che si oppone al credere³⁰.

Poiché il *Glauben* indica una particolare accezione di fede religiosa e la *reine Einsicht* una particolare modalità del pensiero intellettuale, nessuno dei due antagonisti considera l'altro come un interlocutore meritevole di considerazione e rispetto, da conoscere e comprendere nella sua specificità³¹. Ciascuno dei due partiti messi a confronto è tanto certo di sé, quanto è convinto della pochezza o della falsità dell'altro, che viene liquidato senza tanti complimenti come menzogna dagli uni o come vacua banalità dagli altri. Nessuno dei due contendenti si fa carico del problema dell'altro, e tuttavia, paradossalmente, ciascuno ha bisogno dell'altro per affermare la propria identità. Di conseguenza ciascuno è utile all'altro, lo usa ai propri fini e viene a sua volta usato all'interno di un'ottica posta sotto il segno della strumentalità. Questo – riassunto per brevissimi cenni – è l'esito del falso confronto dialettico tra *Glauben* e *reine Einsicht* e della conseguente assenza di riconoscimento reciproco che lo caratterizza: annichilimento della posizione considerata avversa e perseguimento del proprio utile procedono di conserva, perché là dove nulla è portatore di un significato degno di essere riconosciuto e rispettato, tutto è ugualmente utilizzabile. Ciò che emerge da questo confronto è da un lato il reciproco annientamento dei contendenti, dall'altro la possibilità illimitata di fare un uso ideologico, nel senso di strumentale, dell'avversario.

Tutto il capitolo dedicato alle manifestazioni dello spirito

³⁰ *Der Glauben* è sinonimo di *Glaube* e indica la ferma convinzione che qualcosa esiste o è vero, per cui *Glaubensbekenntnis* indica la professione di fede e l'appartenenza a una comunità religiosa e *Glaubensfreiheit* è la libertà di scegliere il proprio credo e la libertà di culto.

³¹ Mi sembra interessante a questo proposito la tesi sostenuta nel recente saggio di N. ADAMS, *Habermas and Theology*, Cambridge University Press 2006. A fronte di coloro che propongono di sospendere le motivazioni religiose più proprie per favorire il dialogo interreligioso e interculturale, Adams suggerisce al contrario di esplicitarle e di fare spazio al riconoscimento dell'autorità di tradizioni diverse. E' significativo tuttavia per la nostra riflessione come anche questa proposta passi attraverso una forma di cultura, quella che Adams chiama '*scriptural reasoning*', la reciproca conoscenza e il reciproco confronto tra tradizioni scritturali diverse.

estraniato è caratterizzato da un movimento e da un ritmo ossessivo, che hanno in comune il rovesciarsi di ogni determinazione nell'opposta, senza che si esca da un palese circolo vizioso, per cui il rovesciamento e conseguente farsi altro di una determinazione non è saputo né dalla determinazione in questione né dalla sua antagonista. Nel suo commento alla *Fenomenologia dello spirito* Henry S. Harris esprime con chiarezza questa situazione: a ogni livello dello spirito estraniato c'è una buona quantità di ipocrisia consapevole e inconsapevole, poiché abbiamo a che fare con ideologie che possono essere cinicamente manipolate³². Hegel individua nell'irriverente vanesio nipote di Rameau, depravato e patetico protagonista dell'omonimo dialogo di Diderot, un simbolo efficace di quest'ipocrisia³³. Nel leggere le pagine dedicate a fede e intellettuale pura, rischiaramento e superstizione assistiamo allo svolgimento di un gioco delle parti tanto affascinante quanto perverso. In questo gioco gli attori assumono caratteri e ruoli di volta in volta diversi, ma la logica che determina regole e modalità dell'azione tragica è solo una: non la composizione dialettica delle opposizioni, ma l'eterno ritorno dell'uguale, la

³² Cfr. H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder: a commentary on Hegel's Phenomenology of spirit*, 2 voll., Indianapolis/Cambridge 1997, 2 voll., qui vol. 2, p. 262. La natura settaria della lotta tra tra fede e intellettuale è sottolineata anche da R. PIPPIN, *Idealism As Modernism*, Cambridge/New York 1997, p. 157.

³³ Una inusuale interpretazione del pensiero di Denis Diderot è quella proposta da T. KAITARO, *Diderot's Holism. Philosophical Anti-Reductionism and Its Medical Background*, Peter Lang 1997. Considerato da alcuni come rappresentante del materialismo francese settecentesco, da altri come evoluzionista avanti lettera, precursore di Darwin, Diderot sarebbe piuttosto, secondo questa lettura, un esponente dell'olismo biologico e un critico del riduzionismo e materialismo. Sulla ricezione hegeliana del *Nipote di Rameau* cfr. J. SCHMIDT, *The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel*, cit. Il manoscritto, cominciato nel 1761, fu portato a Jena nel 1804, dove fu letto da Schiller e Goethe, che lo tradusse in tedesco. La traduzione, pubblicata nel 1805, ebbe scarso impatto sul pubblico, con un'unica eccezione: Hegel. Di conseguenza, secondo Schmidt, il *Nipote di Rameau* della *Fenomenologia* non è quello di Diderot, ma quello della traduzione di Goethe, passato poi attraverso il filtro interpretativo hegeliano con il risultato che, se per Goethe l'abilità musicale del Nipote mitiga la sua depravazione morale (ivi, p. 635), per Hegel è la personificazione di una coscienza drammaticamente lacerata ed esprime la consapevolezza dell'inversione di ogni principio e realtà, la nientificazione di ogni verità, l'abbandono di ogni certezza.

ripetizione dell'identico in una molteplicità di variazioni che, come in un caleidoscopio, è suscettibile di continuare all'infinito.

Se andiamo a guardare questo gioco nel dettaglio, troviamo da una parte l'intellezione (*Einsicht*), che, in quanto pura (*reine*), rifiuta di compromettersi con l'oggettività ed è narcisisticamente ripiegata su se stessa, ossia di fatto non ha oggetto, posto che la caratteristica prima dell'oggetto è quella di essere altro rispetto al soggetto. Dall'altra parte c'è la fede, il *Glauben*, che si rapporta a un oggetto, che definisce essenza, ma lo accoglie in forma non riflessa. La prima pensa solo se stessa e non ha un contenuto, la seconda ha un contenuto, ma non porta questo contenuto a consapevolezza, nel senso che lo avverte, lo rappresenta, ma non lo pensa. Se vogliamo servirci di espressioni kantiane, che probabilmente non dovevano essere estranee a Hegel nel momento in cui descriveva il gioco tra fede e intellesione pura, la *Einsicht* è vuota di contenuto tanto quanto il *Glauben* è affetto da cecità concettuale.

In realtà però la loro differenza non è così marcata, perché è un'unica e identica cultura quella che si sdoppia in *Glauben* e *reine Einsicht*. La dimostrazione di questa identità è data dall'identico percorso che ciascuna compie. La *reine Einsicht*, che ha come contenuto se stessa e proclama con enfasi «siate voi stessi, siate razionali!», è affermazione di una soggettività che accoglie nel *mare magnum* della razionalità tutto o quasi tutto, perché è davvero difficile individuare qualcosa che sia assolutamente estraneo alla ragione³⁴. Poiché la *reine Einsicht*, in quanto chiacchiera o battuta spiritosa, linguaggio brillante dietro cui sta la vanità più assoluta (cfr. PhG 292; 725), è il sentimento penoso della perdita di tutto ciò che è stabile, essa non ha un contenuto proprio né una specifica attività: è attiva solo quando si rivolge contro il suo avversario, il *Glauben*. Privata del suo oggetto polemico, la pura intellesione è nulla. Avendo la sua

³⁴ H.S. HARRIS (*Hegel's Ladder: a commentary on Hegel's Phenomenology of spirit*, cit., vol. 2, p. 346) ha ragione nell'osservare che la logica della riduzione della fede a superstizione da parte dell'intellezione è quella del giudizio infinito, in cui il predicato vuoto accoglie qualsiasi contenuto.

identità in altro da sé, essa non ha identità. Questo significa non solo che, senza il confronto con la fede, essa è inattiva, ma anche che è priva di consistenza. La cosa si fa immediatamente evidente, quando si entra nelle pieghe del testo hegeliano e si passa ad analizzare nelle sue diverse fasi il confronto tra intelligenza pura e fede.

6. *Scetticismo e idealismo all'opera*

In questo gioco delle parti confluisce peraltro una pluralità di elementi che è arduo districare. C'è una ripresa di figure fenomenologiche già apparse nei momenti precedenti, così come sono anticipate *in nuce* le posizioni del pensiero di fronte all'oggettività che saranno trattate nelle edizioni berlinesi dell'*Enciclopedia*. Vi sono riferimenti al dibattito settecentesco tra idealismo e realismo e anticipazioni di quello tra idealismo e materialismo che caratterizzerà il secolo XIX. Il tutto è condito con riferimenti alla cultura letteraria del tempo, che sostanziano la lettura dell'intero capitolo VI della *Fenomenologia*. Poiché l'obiettivo che ci proponiamo è quello di verificare la fruibilità dello schema hegeliano in una realtà storica diversa da quella che ne ha visto la genesi, prescindere da questi elementi e cercheremo di trarre allo scoperto l'impianto teorico che sostiene questo schema.

In questo intento l'interprete incontra non poche difficoltà, perché questo impianto non sembra essere riconducibile a una sola chiave di lettura. Abbiamo già avuto modo di accennare alla presenza di una logica dell'identità o della duplicazione, che dà luogo all'eterno ritorno dell'uguale e alla ripetizione dell'identico. Se ci fermiamo però a queste definizioni, rischiamo di limitare la nostra analisi a un quadro ancora troppo generico. L'operazione hegeliana è complessa e procede secondo una dinamica che poggia su coppie di concetti che presentano un'opposizione all'interno di un medesimo genere. Certezza e verità, soggettivo e oggettivo, idealismo e realismo, identità e alterità sembrano essere le opposizioni principali, quelle che

meglio riflettono la condizione di lacerazione propria della cultura dello spirito estraniato.

Questi abbinamenti di concetti contrapposti vengono integrati da due elementi ulteriori, che sono direttamente chiamati in causa in questo contesto, quando Hegel scrive che scetticismo e idealismo (teoretico e pratico) sono figure subordinate rispetto alla *reine Einsicht* e all'*Aufklärung*³⁵. In questo modo ci dice che nell'intellezione pura e nel rischiaramento si trovano congiunti lo scetticismo e l'idealismo, i quali esprimono forme diverse del comportamento negativo della coscienza.

Nel percorso fenomenologico scetticismo e idealismo costituiscono figure concettuali attive nei momenti autocoscienza e ragione ed esprimono da un lato la libertà del pensiero, che si sa creatore dei propri mondi³⁶; dall'altro la consapevolezza che questo pensiero è finito e le sue creazioni sono chiuse entro limiti. In particolare lo scetticismo esprime l'inquietudine della coscienza e, come negazione consapevole di ogni determinazione, è davvero l'anima del pensiero moderno. L'autocoscienza scettica è infatti l'assoluta inquietudine dialettica (*absolute dialektische Unruhe*) che rincorre ciò che è empirico e accidentale per poi, smarrita, chiudersi in se stessa e ricondurre ogni differenza all'astratta uguaglianza con sé: «Nel complesso, dunque, la coscienza scettica è questo vaniloquio inconsapevole che oscilla continuamente da un estremo all'altro, dall'autocoscienza uguale a se stessa alla coscienza accidentale, confusa e ingenerante confusione. Essa non riesce a comporre insieme questi due pensieri di se stessa: *una volta*, conosce la propria libertà come innalzamento al di sopra di ogni confusione e accidentalità dell'esistenza, mentre, *la volta successiva*, confessa di essere ricaduta nell'inessenzialità e di essere impe-

³⁵ «Le diverse modalità del comportamento negativo della coscienza – da una parte lo scetticismo, dall'altra l'idealismo teoretico e pratico – sono figure subordinate rispetto alla figura dell'intellezione pura e a quella della sua diffusione, l'*illuminismo*» (PhG 293; 727).

³⁶ «L'intellezione pura, infatti, è stata partorita dalla sostanza, sa che il *Sé* puro della coscienza è assoluto e lo accoglie con la coscienza pura dell'essenza assoluta di ogni realtà» (PhG 293; 727).

gnata con essa. [...] Il suo fare e il suo dire, insomma, si contraddicono costantemente, e pertanto essa ha la doppia e contraddittoria consapevolezza sia dell'immutabilità e dell'uguaglianza, sia della completa accidentalità e disuguaglianza con sé [...], la sua chiacchiera non è altro che un litigio tra ragazzi ostinati e testardi, di cui l'uno dice A quando l'altro dice B, per poi dire B quando l'altro dice A; e in definitiva, entrando in contraddizione *con se stesso*, ciascuno si guadagna la soddisfazione di restare in contraddizione *con l'altro*» (PhG 120-1; 303-5). Per questo il risultato dello scetticismo è lo sdoppiamento della coscienza in due lati, in quanto coscienza libera, immutabile e uguale a se stessa, oppure posta nell'assoluta confusione e inversione di sé. Del resto casualità (*Zufälligkeit*), confusione (*Verwirrung*) e disordine (*Unordnung*) sono le note caratteristiche della coscienza scettica, che tiene insieme i due lati del padrone e del servo, che nella precedente figura dell'autocoscienza erano indipendenti.

Così come lo scetticismo esprime un aspetto dell'assoluta inquietudine della coscienza, altrettanto anche l'idealismo è un inquieto cercare (PhG 137; 345: *ein unruhiges Suchen*), le cui manifestazioni a livello teoretico e pratico sono anticipate già nella coscienza infelice, nelle figure dell'*Andacht*, il fervore devoto, «un pensiero musicale che non perviene al concetto» (PhG 125; 315), del desiderio (*Begierde*) e del lavoro (*Arbeit*), ossia figure che restano sempre al di qua dell'appagamento (*Genuß*). Dall'infelicità della coscienza, che ha il suo essere più proprio fuori e aldilà di se stessa ed è pertanto estraniata a se stessa, scaturisce l'espressione esplicita dell'idealismo, che si manifesta nel momento 'Ragione', quando la coscienza non si rapporta più negativamente a sé e al mondo, ma sicura di se stessa, ha la certezza di essere ogni realtà e, nel fare esperienza del mondo, è sicura di fare esperienza solo di sé³⁷. «Il concetto

³⁷ «Quando l'autocoscienza si considera come idealismo, è come se il mondo le si offrisse per la prima volta. In precedenza non lo ha compreso, ma lo ha desiderato e trasformato col lavoro; poi, ritraendosi da esso entro se stessa, lo ha annientato per sé e ha annientato se stessa come coscienza – ha annientato sia la consapevol-

della ragione espresso dall'idealismo è il seguente: la ragione è la certezza, da parte della coscienza, di essere ogni realtà [...] Io sono Io [...]: Io, dunque, è il mio unico oggetto, è ogni realtà e presenza» (PhG 133; 335). La formula «io sono io» indica la consapevolezza della ragione del non essere di qualunque altro oggetto. Solo che la ragione asserisce di essere ogni realtà, ma, avendo dimenticato il cammino che sta alle sue spalle, non è in grado di comprendere la sua asserzione. Così, quando inizia con l'asserzione «io sono ogni realtà», «io sono io», «suggella anche la verità dell'altra certezza, cioè di quella che asserisce: *per me c'è altro*» (PhG 134; 337). Con ciò l'idealismo si trova nella necessità di riempire il vuoto '*mio*', e lo fa ricorrendo a (o meglio: urtando contro) sensazioni e rappresentazioni sensibili (l'assenza di mediazione che caratterizza questa operazione di riempimento è espressa infatti come '*urto*'). L'idealismo è empirismo, non riesce a conciliare i propri pensieri fondamentali («quello sulla coscienza pura che è ogni realtà e quello sull'urto esterno, sulle sensazioni e rappresentazioni sensibili»: PhG 136; 343), e si trova in una contraddizione analoga a quella che travaglia lo scetticismo.

Scetticismo e idealismo sono pertanto accomunati dal fatto di dirigersi polemicamente contro l'indipendenza delle cose e dall'essere entrambi un inquieto cercare (*unruhiges Suchen*), che non si libera da una costitutiva ambiguità e non approda all'unità di soggetto e oggetto, pensiero ed essere³⁸. Il fatto che

za che il mondo costituisse la sua essenza, sia la consapevolezza della nullità del mondo. Solo più avanti, e cioè dopo aver perduto il sepolcro della sua verità, dopo aver annientato lo stesso annientamento della propria realtà, dopo aver colto la singolarità della coscienza, in sé, come essenza assoluta, solo allora l'autocoscienza scopre il mondo come il *proprio* nuovo mondo reale. Adesso nutre interesse verso il carattere permanente del mondo, mentre prima veniva attratta soltanto dal suo dileguare. Adesso, nella *sussistenza* del mondo, l'autocoscienza scorge la propria *verità* e *presenza*, e, nella sfera del mondo, è certa di fare esperienza unicamente di se stessa» (PhG 132-3; 335).

³⁸ «Per il fatto di indicare in ogni essere un puro *Mio* della coscienza e di enunciare le cose come sensazioni o rappresentazioni, questo idealismo crede di aver mostrato questo puro Mio come realtà compiuta. Ecco perché l'idealismo deve essere anche empirismo assoluto [...]. Questo idealismo, pertanto, diviene un'ambiguità contraddittoria analoga a quella dello scetticismo; l'unica differenza consiste

siano momenti subordinati della *reine Einsicht* e dell'*Aufklärung*, fa sì che la valutazione critica a cui sono assoggettati passi pari pari a intellesione pura e illuminismo, che indicano pertanto modalità difettive di rapporto all'oggettività. Per quanto apparentemente affannata in mille attività, la *reine Einsicht* è totalmente ripiegata su di sé e concentrata monoideticamente su se stessa. Essa è lo svanire di ogni contenuto oggettivo. Anche il *Glauben* ha un rapporto difettivo con l'oggettività, che avviene per il tramite della rappresentazione (*Vorstellung*). Di conseguenza l'oggetto del *Glauben* è il *Gedanke*, il pensiero oggettivato, non la processualità aperta del *Begriff*. In questo modo il *Glauben* è proiettato fuori di sé e anela a un'essenza soprasensibile che invano cerca di determinare, tende verso un oggetto che è sempre fuori della sua portata e questo è il suo aspetto scettico. La sua tensione dà comunque un senso alla sua attività, che si esprime sotto forma di saperi e scienze inerenti a cose di religione (idealismo teoretico) e attività pratiche (idealismo pratico).

Scetticismo e idealismo sono pertanto costitutivi tanto della *reine Einsicht* quanto del *Glauben*. Inquieto cercare, casualità, confusione caratterizzano entrambi, che esprimono così i due lati della medesima medaglia: è per questo che le determinazioni dell'una trascorrono immediatamente in quelle dell'altro³⁹. Ossessivamente abbarbicata a sé e convinta di essere la verità, la *reine Einsicht* considera il *Glauben* come il suo opposto e lo liquida come intreccio di superstizioni, pregiudizi ed errori, di cui sono vittime le masse, che per la loro ignoranza si

nel fatto che quest'ultimo si esprime solo negativamente, mentre quello si esprime positivamente. Per il resto, come già lo scetticismo, l'idealismo non riesce a conciliare i suoi pensieri fondamentali – quello sulla coscienza pura che è ogni realtà e quello sull'urto esterno, sulle sensazioni o rappresentazioni sensibili – in un pensiero su una realtà unica e uguale: esso viene sbalottato continuamente da un pensiero all'altro, e finisce così imbrigliato nella cattiva infinità, cioè nell'infinità sensibile» (PhG 136; 343).

³⁹ «Sotto questo aspetto, secondo cui intellesione e fede sono essenzialmente identiche e il rapporto dell'inteltesione pura avviene mediante ed entro il medesimo elemento della fede, la loro comunicazione è immediata, e il loro reciproco dare e avere è un flusso ininterrotto e indisturbato dell'una nell'altra» (PhG 295; 731).

lasciano ingannare da preti corrotti, gelosi custodi del proprio sapere e dispotico potere (PhG 294; 727). In questo gioco al massacro il *Glauben* non è più generoso dell'avversario e liquida la *reine Einsicht* e la cultura illuminista come «menzogna, irrazionalità e cattiva intenzione» (PhG 297; 735). Di fatto ciascuno è per l'altro il puro negativo. Il loro reciproco attaccarsi e corrompersi è descritto come un morbo che si diffonde in maniera subdola; il contagio si propaga senza trovare resistenza e, quando la malattia è evidente, è troppo tardi, l'infezione ha ormai intaccato tutti gli organi vitali. L'immagine è efficace e tuttavia esprime solo il lato silenzioso del loro scontro; l'altro aspetto di questo scontro è frastuono e violenza⁴⁰ e ha un impatto scenico che non è meno efficace di quello rappresentato dalla metafora del morbo che si propaga⁴¹.

In questo trascorrere di valutazioni, giudizi, incomprensioni, menzogne l'avversario è sempre presentato come l'*altro*: in realtà tanto la *reine Einsicht* quanto il *Glauben* si comportano negativamente non contro un reale antagonista, ma ciascuno contro se stesso; il problema è sapere fino a che punto siano consapevoli di questo o in che misura il loro atteggiamento sia

⁴⁰ «Tuttavia, questa silenziosa e continua tessitura dello spirito [...], questa attività che lo spirito nasconde a se stesso, costituisce solo un lato della realizzazione dell'intellezione pura. La sua diffusione, infatti, non consiste unicamente nel far accordare l'uguale con l'uguale, né la sua realizzazione si riduce soltanto a un'espansione lineare e priva di ostacoli. Fondamentalmente, piuttosto, l'attività dell'essenza negativa è anche un movimento che nel suo sviluppo si differenzia entro sé: tale movimento, in quanto attività consapevole, deve esporre i propri momenti nell'esistenza determinata e manifesta, deve presentarsi come un urlo sguaiato e come una violenta battaglia contro il suo opposto in quanto tale» (PhG 296; 733).

⁴¹ «Di conseguenza, la comunicazione dell'intellezione pura va paragonata a una quieta espansione, alla diffusione di un vapore, di un miasma, in un'atmosfera che non oppone alcuna resistenza. E' un contagio sottile e penetrante che, non essendosi manifestato inizialmente come opposto all'elemento indifferente nel quale si insinua, non può perciò essere combattuto [...], e proprio la battaglia contro l'intellezione pura è indice degli effetti del contagio. La battaglia giunge troppo tardi, e qualsiasi cura non fa che peggiorare la malattia, in quanto questa ha attaccato il midollo della vita spirituale» (PhG 295; 731). Sull'uso da parte di Burke e Tocqueville, prima che di Hegel, di categorie tratte dal vocabolario della medicina quali intossicazione e virus, cfr. D. LOSURDO, *Hegel and the Freedom of Moderns*, Durham and London 2004, p. 306.

ipocrita. Le due questioni sono difficilmente separabili. La prima possibilità, ossia il lato dell'assenza di consapevolezza, sembra emergere quando la *reine Einsicht* giudica il *Glauben* come menzogna e insensatezza, mancanza di verità e razionalità, senza avvedersi che, in quanto fiduciosa certezza di sé, essa stessa è una manifestazione di fede immediata. Quando però la certezza di sé, che riconduce a sé ogni oggettività, si unisce alla menzogna, che la spinge a rovesciare qualsiasi dato oggettivo e a contrabbandare ad esempio una battaglia perduta per una vinta, ecco emergere il secondo atteggiamento, l'ipocrisia, il cui fine è sempre il medesimo: denigrare l'avversario per affermare se stessi. In quest'operazione di denigrazione dell'antagonista, ciascuno rivela le proprie debolezze e finisce con il discreditarlo se stesso.

Quando, ad esempio, l'intellezione pura accusa la coscienza credente di venerare oggetti sensibili, come pietra, legno, pane, e di antropomorfizzare l'essenza, «rendendola oggettiva e rappresentabile» (PhG 300; 743), rivela di essere priva delle capacità di astrarre e universalizzare, che sono proprie del pensiero come tale. Quando la coscienza illuminata giudica il fondamento della fede «un sapere accidentale intorno ad avvenimenti accidentali», chiama in causa il problema dell'attendibilità della parola rivelata, della sua trasmissione e comprensione, tutte questioni di cui la critica biblica si occupa già a partire da Spinoza e relativamente alle quali il *Glauben* teologico dimostra di padroneggiare strumenti e metodi elaborati proprio dalla cultura moderna illuminata. Il livello più elevato di ingenuità o quello più raffinato di ipocrisia, a seconda dei punti di vista, si manifesta forse quando la *reine Einsicht* critica il lato pratico del rapporto della coscienza all'essenza assoluta e depreca la sua astensione dal piacere naturale, la scelta della povertà e del distacco dai beni materiali, salvo poi che «afferma a sua volta la necessità di elevarsi al di sopra dell'esistenza naturale e al di sopra dell'avidità che riguarda i mezzi di questa esistenza» e, «mentre predica ed esige un'elevazione *interiore*, giudica poi superfluo, insensato e ingiusto che tale elevazione venga presa sul serio, che la si traduca *realmente in opera* e se ne dimostri così la

verità» (PhG 302; 749). Quando la razionalità pura vede singole cose materiali (legno, pietra, ecc.) in ciò che il *Glauben* considera spirito assoluto, si comporta come scetticismo e regredisce così alla certezza sensibile, ossia la prima figura della coscienza non formata. È invece idealismo, quando vede l'essenza assoluta, l'aldilà del proprio avversario, ridursi a un concetto vuoto, un *vacuum* privo di determinazioni e predicati (PhG 303; 751).

Che cosa resta in questa confusione che vede fede e sapere in balia di determinazioni opposte? Resta il trionfo della finalità relativa, su cui Hegel riversa, non diversamente da quanto avevano fatto altri prima di lui, da Voltaire a Kant, la sua ironia: uscito dalla mano di Dio, l'uomo se ne va nel mondo come in un giardino fatto per lui; avendo mangiato il frutto della conoscenza del bene e del male, gode dei vantaggi che il sapere gli apporta, utilizza la ragione come un mezzo; usa e viene usato: cose e persone sono utili le une alle altre e di tutte le cose utili il rapporto all'assoluto, costitutivo della religione, si rivela come la cosa più utile (PhG 305; 755). L'utilitarismo più ingenuo, quello che Kant denuncia nella terza *Critica* come finalismo estrinseco, è, nella lettura hegeliana, uno dei risultati a cui approda la lotta del rischiaramento nei confronti del *Glauben*. Questo risultato si accompagna al sorgere di una nuova forma di *fede*, che ha come oggetto il vuoto *être suprême*. Entrambi i risultati – il finito e particolare elevato a verità suprema e l'essenza assoluta ridotta a vuoto – appaiono esecrabili al *Glauben*, che accusa l'*Aufklärung* di snaturare tutte le sue determinazioni, invertendole e alterandole.

Se la coscienza credente è la coscienza sdoppiata in un aldiquà e in un aldilà, sensibile e soprasensibile, e conduce un diverso tenore di vita in ciascuno dei due ordini in cui vive, dal canto suo l'illuminismo, così caustico nei confronti del *musikalische Denken* del *Glauben*, finisce per riporre l'essenziale nell'intenzione e nell'interiorità. *Glauben* e *Aufklärung* sono pertanto la stessa cosa, nel senso che entrambi sono la coscienza del rapporto del finito in sé essente a un assoluto sconosciuto, inconoscibile, privo di predicati (PhG 310; 769). Menzogna e ipocrisia sono di casa presso entrambi i contendenti, ciascuno

dei quali vive nell'epoca del rischiaramento, ma è assai poco illuminato sulla propria identità (PhG 306; 759). L'illuminismo fa dell'essenza assoluta un prodotto della coscienza, ma dice anche che questa essenza resta aldilà della coscienza, estranea e sconosciuta. «La stessa cosa accade alla fede: da un lato la fede ha fiducia nell'essenza e ha in essa la *certezza di se stessa*; dall'altro lato, invece, questa essenza le risulta imperscrutabile nelle sue vie e inaccessibile nel suo essere» (PhG 308; 763). Il conflitto tra i due partiti è peraltro cosa più seria del litigio tra ragazzi testardi messo in opera dallo scetticismo, perché ciascuno esercita la propria violenza contro l'avversario a partire da un diritto che questo gli concede.

È del tutto ininfluyente che l'illuminismo chiami l'assoluto, privo di predicati, essenza assoluta o materia. Anche l'unica differenza che sembra esistere tra le due coscienze – l'illuminismo è contento di sé, mentre la fede illuminata patisce le medesime frustrazioni della coscienza infelice – si dimostra presto apparente. Di fatto nessuno dei due partiti è vincitore e se l'illuminismo sembra esserlo, è solo perché, scindendosi in due, incontra al suo interno il principio che prima combatteva (PhG 312; 773). Esso considera infatti l'essenza assoluta ora come materia pura ora come pensiero puro. In entrambi i casi si tratta di nuovo della nozione di un assoluto indifferenziato e indeterminato, privo di predicati, l'aldilà negativo della coscienza finita⁴². È l'ennesima vittoria di Pirro che ricorre nella *Fenomenologia*⁴³. Il limite delle due culture è che ciascuna resta attaccata al proprio punto di vista particolare. «Se andassero

⁴² «Qui è essenziale notare che la *materia pura* è soltanto ciò che *resta* quando facciamo *astrazione* dal vedere, dal sentire, dal gustare, ecc.; ciò che viene visto, sentito, gustato, non è la *materia*, bensì il colore, una pietra, un sale. La materia pura è piuttosto l'*astrazione pura*, e perciò l'*essenza pura* del *pensiero*, cioè lo stesso pensiero puro, è data come l'assoluto internamente indifferenziato, non determinato, privo di predicati» (PhG 312; 773-5).

⁴³ F. CHEREGHIN osserva che nella *Fenomenologia* Hegel, «lascia il principio dell'età moderna apparentemente libero d'inseguire e di realizzare il sogno d'instaurare il soggettivismo più dispotico e al tempo stesso «lo costringe a produrre tutte le figure di cui è capace e a preparare così da se stesso e in se stesso il proprio superamento (*La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 177).

oltre questo limite, le due culture verrebbero a coincidere, e riconoscerebbero come identico ciò che l'una pretende di far passare per abominio e l'altra per stoltezza» (PhG 313; 775).

8. *Conclusion*

Al pari della forma più riuscita di riconoscimento, anche il mancato riconoscimento che caratterizza la dialettica tra intellettuale pura e fede, che costituisce l'anima dell'*Aufklärung*, presenta una struttura simmetrica, in cui ciascun attore è parimenti determinato a negare il valore dell'avversario per affermare se stesso. La causa del mancato riconoscimento sta, prima ancora che nell'intento con cui ciascuna coscienza mira a salvaguardare se stessa e il proprio utile, in un *deficit* conoscitivo: ciascun contendente non è in grado di conoscere la natura dell'avversario, perché non ha maturato una piena consapevolezza della propria identità e chi non conosce se stesso non è certo in grado di conoscere il proprio altro.

Questa mancanza di consapevolezza ha molteplici conseguenze: le più evidenti sono il rovesciamento di ogni determinazione nell'opposta e il conseguente trionfo della casualità, una lacerante crisi di identità, da cui si salva solo la categoria dell'utilità estrinseca. Là dove tutto è vanità o chiacchiera, ancorché arguta, o mistificazione e inganno, resta solo un principio su cui contare: la propria convenienza. Del resto questa è una costante che connota le epoche di decadenza o di transizione; l'identificazione del bene con l'utile e la discussione sulla differenza tra *utile* e *honestum* sono aspetti che Hegel ritrova ad esempio nell'etica stoica ed epicurea⁴⁴. Sul terreno del riconoscimento, nessuno dei due contendenti si fa carico del problema dell'altro, anche se ciascuno ha bisogno dell'altro per affer-

⁴⁴ È significativo che la nozione di utile compaia nella produzione hegeliana essenzialmente in due luoghi: nel capitolo della *Fenomenologia* sullo spirito estraniato e nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, che espongono i tratti caratteristici dell'etica stoica e, più in generale, le filosofie del mondo romano.

mare la propria identità. Ciascuno è utile all'altro, lo usa ai propri fini e viene a sua volta usato.

Se il riconoscimento dell'altro dà luogo alla serietà della tragedia nell'etico, il mancato riconoscimento dell'identità dell'avversario produce l'ironia terribile e devastante che pervade la comica miseria spirituale del mondo moderno e della sua cultura. Chi in questa commedia ha ancora la possibilità di recitare un ruolo, come il patetico nipote di Rameau, è un privilegiato: gli altri sono niente più che comparse, a cui si nega considerazione e rispetto persino nel momento della morte. Alla dialettica dell'illuminismo, che implode in se stessa, manca la capacità di riconoscere l'altro per ciò che è. Di conseguenza tutte le nozioni che per Hegel indicano la piena realizzazione del pensiero e della libertà, quali il ritrovarsi nell'altro come in se stesso, il sentirsi a casa propria nell'altro, ossia compresi, realizzati e liberi, in questo momento della *Fenomenologia dello spirito* sono di là da venire. Dove manca la conoscenza dell'identità dell'altro, manca la consapevolezza della propria identità.

Qual è la logica che sottende questa lettura? È una logica riconducibile a una pluralità di principi e determinazioni, che rendono difficile renderne ragione sulla base di corrispondenze con figure specifiche della logica in senso stretto. Identità e negazione, riflessione e duplicazione, eterno ritorno dell'uguale, affermazione di sé e denigrazione dell'altro sono le determinazioni più atte a esprimere la lacerazione del mondo della cultura che questa lotta mette a nudo. L'altro non è solo il diverso, è l'antagonista, l'avversario, il nemico da denigrare moralmente o da distruggere fisicamente.

La logica dell'identità e dell'inversione che caratterizza lo spirito estraniato e le sue manifestazioni ha conseguenze deleterie, perché non dà luogo a un confronto dialogico. La lotta tra illuminismo e superstizione termina infatti con la falsa conciliazione espressa dalla metafora del cielo che scende sulla terra per mettervi radici (PhG 316; 783). È un'immagine che indica il momento di più acuta lacerazione dello spirito, una lacerazione esemplificata dal terrore giacobino. La cosa più singolare è il risultato di questa logica, un esito costituito dal

trionfo dell'utilitarismo e del nichilismo, qui associati per descrivere la realtà dello spirito estraniato e per trarre allo scoperto i tratti costitutivi della cultura moderna.

È davvero difficile aggiungere qualcosa a questo quadro, che anticipa gli orrori che la cronaca sociale e politica fa scorrere quotidianamente sotto i nostri occhi. La dialettica dell'illuminismo descrive la malattia mortale di un'epoca, che per molti aspetti è ancora la nostra epoca, un'epoca in cui c'è ampio spazio per i deliri di onnipotenza di un soggetto che, assolutamente certo di sé, riempie tragicamente di se stesso astrazioni svuotate di significato, quali le nozioni di libertà assoluta o di être suprême, e nel nome di questi concetti ridotti a vuoti suoni fa scorrere il sangue.

L'unica alternativa per uscire dalla logica dell'identità e della ripetizione dell'identico è quella di mettersi sulla strada del riconoscimento dell'alterità. In questa ricerca si aprono varie possibilità. Una è quella che conduce al cuore della filosofia sociale e politica hegeliana e al suo impegno di formazione dei singoli a un compito comune. Accanto a questa possibilità, esplicitamente tematizzata da Hegel nelle opere sistematiche⁴⁵, credo sia possibile formulare ulteriori indicazioni, che in sede di conclusione possono essere solo accennate.

Una possibilità, che appartiene a un diverso ordine di riflessioni e valutazioni, è ad esempio quella che spinge a perseguire il riconoscimento dell'altro al di fuori della reciprocità, nel dono di un'attenzione che non attende né pretende contraccambio. Non credo ci sia alcun luogo negli scritti di Hegel dove sia enunciata quest'apertura; tuttavia le sue analisi su quanto avviene nello scontro tra razionalità pura e fede nell'illuminismo fanno comprendere con chiarezza che la prospettiva della reciprocità nel riconoscimento come nel mancato riconoscimento è esposta al rischio della caduta entro i parametri dell'utilità e della convenienza. Uscire dalla logica della simmetrica reciprocità conduce ovviamente oltre il quadro delineato

⁴⁵ Cfr. Enc. 1830 § 432 *Aggiunta*. Si veda in merito sopra, nota 6.

dall'analisi hegeliana e l'esito di questo percorso, tutt'altro che garantito, ripropone di fatto una nuova espressione di fiducia nelle potenzialità del genere umano, una nuova forma di fede razionale. Chi oggi si metta su questa via deve essere consapevole di restare entro i canoni e le categorie concettuali dell'illuminismo e questo fa comprendere quanto la nostra epoca sia ancora profondamente intrisa della mentalità che si è affermata nel secolo dei Lumi.

Se la lezione hegeliana, consegnata alla lettura della dialettica dell'illuminismo, trasmette oggi un messaggio forte, questo messaggio mi sembra essere affidato in ultima analisi all'invito a comprendere un'alterità che inquieta e mette a disagio, perché parla il linguaggio della disgregazione e produce mondi spirituali che sono posti sotto il segno dell'estraniamento. Questa è la via che porta a riconoscere se stessi nel proprio altro, per trovarsi presso se stessi in quest'altro, i cui tratti spesso ci piacciono poco. Chi si metta su questo cammino si renderà conto ben presto che in ognuno di noi si nasconde un piccolo nipote di Rameau, spesso assai meno dotato di quello pensato da Diderot e reso celebre da Hegel.