

PREMESSA

Questo libro, pur nella sua autonomia, è la continuazione di un confronto con Hegel intrapreso con la pubblicazione del mio precedente studio *Lo spirito in figura*, uscito nel 2010 per le edizioni de Il Mulino di Bologna. In quella sede, la mia proposta di lettura della *Fenomenologia dello spirito* era volta a sottolineare l'irriducibilità dell'elemento estetico nel progetto dialettico hegeliano, apparentemente orientato verso la spiritualizzazione del reale, e con ciò anche del senso («mirabile parola» di inestimabile valore speculativo, dice Hegel, perché oscilla appunto tra «significati opposti»). Quella prima ricognizione tuttavia si interrompeva di proposito al momento del confronto con il sapere assoluto, vale a dire proprio sul più bello, come qualche lettore, benevolo ma giustamente esigente, mi ha fatto notare.

Il cominciamento e l'esito dell'opera hegeliana del 1807, insieme con la loro problematica relazione, costituiscono dunque il tema portante e il filo conduttore del presente volume. La ricerca da cui è nato è stata condotta nell'intento esplicito di lasciar emergere una virtualità interpretativa senz'altro oggi minoritaria (almeno rispetto al *mainstream* delle letture di Hegel), volta a sottolineare la permanente tensione, nella *Fenomenologia*, fra manifestazione e trascendenza dello «spirito»: tensione che si traduce nell'altra, fra continuità e discontinuità del senso. Tale proposta non ha alcuna aspirazione di originalità a tutti i costi – essendo anzi notoriamente il cammino del «dubbio» un esplicito portato hegeliano. Essa non è che lo sviluppo, spero coerente e non del tutto velleitario, d'un confronto ormai lungo con la *Fenomenologia*, che nel tempo è venuto assumendo agli occhi di chi scrive, se è consentito dire così, una configurazione ermeneutica sempre più definita. Sono consapevole della natura in parte problematica della prospettiva qui assunta, in ragione della sua permanente refrattarietà a certi aspetti del sistema. A scanso di equivoci, si aggiunga tuttavia che proprio con il sistema vorrei di tentare di cimentarmi in un terzo volume hegeliano, che ho in corso di preparazione per l'editore Einaudi di Torino.

Per quanto riguarda il presente lavoro, dirò solo che esso è stato concepito in tempi relativamente rapidi, ma ha poi richiesto un periodo non breve di decantazione e sedimentazione: e ciò proprio a motivo della prudenza con cui ho dovuto sorvegliarne la scrittura negli snodi interpretativi più delicati. In occasione di giornate di studio, convegni e seminari (Università di Firenze, Dipartimento di Filosofia, 3 aprile 2008; Università del Piemonte Orientale, Vercelli, Dipartimento di Studi Umanistici, 19 maggio 2010; Università di Torino, Facoltà di Lingue e Letterature straniere, 22 febbraio 2011; Università di Pisa, Dipartimento di Filosofia, 29 marzo 2011; Università di Bologna, Scuola Superiore di Studi Umanistici, 17 dicembre 2011) ho avuto peraltro modo, in corso d'opera, di esporne e limarne alcune parti, pubblicando in forma provvisoria qualche risultato parziale delle mie ricerche:

– il cap. III (che di fatto costituisce la cellula originaria dell'intero lavoro) è comparso in veste lievemente diversa, con il titolo *Fede e Wahrnehmung nella Fenomenologia dello spirito*, sul numero di esordio della rivista «estetica. studi e ricerche», 1/2011, pp. 125-147;

– il cap. V è una versione riveduta del testo che, con il medesimo titolo, è uscito sull'«Annuario Filosofico», 26, 2010, Mursia, Milano 2011, pp. 293-310;

– il cap. VI, infine, è in gran parte inedito, ma nei §§ 2-5 contiene materiali da me utilizzati separatamente per il saggio *Il servo, Nietzsche, l'apocalissi. Note a uno scritto di Jacob Taubes su Hegel*, in F. Cattaneo-S. Marino (a cura di), *Da quando siamo un colloquio. Percorsi ermeneutici nell'eredità nietzschiana – Studi in onore di Carlo Gentili*, Aracne, Roma 2011, pp. 119-138; mentre nel § 7 riproduce in parte e amplia il contenuto della relazione *Il «sapere assoluto» e un versetto di Marco (ora e per sempre, Offenbarung)*, presentata al seminario torinese di studi «Arte e terrore. In dialogo con Félix Duque», i cui atti sono usciti a cura di A. Martinengo su «τρόπος. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», IV/1, 2011, pp. 91-99.

Ringrazio i curatori e gli editori dei volumi in questione per avermi consentito di restituire questi *excerpta* al loro contesto più organico, riproponendoli qui.

Nel dare alle stampe queste pagine, desidero esprimere infine il mio più sentito ringraziamento al Prof. Alessandro Pagnini, la cui sollecitudine mi ha permesso di trovare ospitalità presso l'Editore ETS; al Prof. Adriano Fabris, che ha accolto il volume nella collana da lui di-

retta; e al Prof. Maurizio Pagano, cui debbo una guida sapiente e amichevole nell'universo hegeliano. Sono grato anche al Dott. Luca Corti per alcune indicazioni bibliografiche, preziose in particolare nella preparazione del primo capitolo.

Torino-Firenze, gennaio 2012

G.G.

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Opere di Hegel:

- AJ* *Aforismi. Il quaderno d'appunti di Jena*, a cura di C. Vittone, premessa di R. Bodei, Vittone Editore, Monza 2006.
- Enc* *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 1989.
- Est* *Estetica*, a cura di N. Merker-N. Vaccaro, Prefazione di S. Givone, Einaudi, Torino 1997.
- FSJ* *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008.
- GW* *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften e della Deutsche Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 ss.; in particolare:
- IV* *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner-O. Pöggeler, 1968;
- VI* *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di K. Düsing-H. Kimmerle, 1975;
- VIII* *Jenaer Systementwürfe III*, a cura di R.-P. Horstmann-J.H. Trede, 1976;
- IX* *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen-R. Heede, 1980;
- XX* *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, a cura di U. Rameil-W. Bonsiepen-H.C. Lucas, 1992;
- XXI* *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die Objektive Logik. Erstes Buch: Die Lehre vom Sein (1832)*, a cura di F. Hogemann-W. Jaeschke, 1984.
- HW* *Werke*, 20 voll., a cura di E. Moldenhauer-K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970.
- LSF* *Lezioni sulla storia della Filosofia*, a cura di E. Codignola-G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1985.
- PhdG* *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Goebhardt, Bamberg e Würzburg 1807; trad. it. *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008 (l'edizione italiana riporta la paginazione originale, che è quella qui citata, ed è condotta sulla base del testo stabilito in *GW IX*).
- PSC* *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990.
- SG* *Scritti giovanili I*, a cura E. Mirri, Guida, Napoli 1993.

SL *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1988.

Altri classici della filosofia moderna di frequente citazione:

AP I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, a cura di O. Külpe, in *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, vol. VII, G. Reimer Verlag, Berlin 1917², pp. 117-333 e 354-417; *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, trad. it. di G. Garelli, Introduzione di M. Foucault (trad. it. di M. Bertani), Einaudi, Torino 2010.

KRV, A/B I. Kant, *Critik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, 1787²; *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967. Dopo A e B segue la paginazione delle due edizioni originali, quindi quella della traduzione italiana.

KdU, B I. Kant, *Critik der Urtheilskraft*, Lagarde & Friedrich, Berlin-Libau 1790, 1793²; *Critica del Giudizio*, a cura di A. Bosi, Utet, Torino 1993. Dopo B segue la paginazione dell'edizione tedesca del 1793, quindi quella della traduzione italiana.

PhU F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (1809), in *Schellings Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A., Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1860; vol. VII, pp. 333-416; *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, trad. it. di S. Drago Del Boca, in F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1990, pp. 77-140.

Le traduzioni menzionate, così come quelle delle altre opere citate in nota, hanno subito talora qualche ritocco, per ragioni di uniformità al contesto, di aderenza all'originale, o di resa in lingua italiana.

Nella citazione di testi in lingua originale, si è adottata sempre la grafia (e l'ortografia) delle edizioni di riferimento.

πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα;

Giovanni 14,9

Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*; qui a ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Introduzione
«ADESSO È LA NOTTE».
UNA MEDITAZIONE HEGELIANA

1. Nei frammenti redatti a Jena negli anni 1805-1806, Hegel allude con un linguaggio molto suggestivo alla dimensione inconsapevole da cui affiora l'attività immaginativa dello spirito: quell'unità indeterminata, oscura e originaria che precede la distinzione fra l'io e l'essente, e che solo grazie alla filosofia potrà divenire «per lo spirito stesso», cioè farsi consapevole¹. Dapprima, è come se la coscienza sentisse oscuramente che queste immagini le appartengono in modo profondo; ma essa ancora non ha avviato quel processo tramite cui, grazie alla sua «inteltezione [*Intelligenz*]», potrà mettere ordine nell'abisso caotico della *notte dello spirito*. Una dimensione costitutiva dell'umano, e nondimeno abitata da immagini ancora informi, il cui affiorare, quando non sia addomesticato, diviene muta e inquietante presenza di contenuti spaventosi, nella loro ineffabile singolarità:

L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni e immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un *puro Sé*; in fantasmagoriche rappresentazioni tutt'intorno è notte, improvvisamente balza fuori qui una testa insanguinata, là un'altra figura bianca, e altrettanto improvvisamente scompaiono. Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo – si penetra in una notte, che diviene *spaventosa*; qui a ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo².

Alla coscienza stessa, e dunque alla filosofia, spetta il compito di mettere ordine in questo caos di immagini sensibili non ancora ricon-

¹ «Nell'intuire lo spirito è l'immagine – per lo spirito in quanto coscienza esso stesso è un *essere*, separato dall'io; per noi invece è l'unità di entrambi. Ciò diviene per lo spirito stesso: esso è *in sé* e *per sé*. Nell'intuire esso è dapprima solo *in sé*, integra questo mediante il *per-sé* – mediante la negatività, la scissione dell'*in-sé* – e ritorna in sé, e il suo primo Sé è a lui oggetto: l'*immagine*, l'*essere* in quanto *mio*, in quanto levato» (GW VIII, p. 186; FSJ, p. 70).

² GW VIII, p. 187; FSJ, pp. 70-71.

dotte al discorso e al suo universale. Attraverso il logos, lo spirito può e deve gettare luce su queste tenebre, sconfiggere il timore di tale oscurità e infine dominarne le rappresentazioni, riconoscendole come proprie: «Questa immagine appartiene allo *spirito*, esso ne ha il possesso, ne è il signore; l'immagine è conservata nel suo *tesoro*, nella sua *notte* – essa è *inconscia*, cioè senza essere posta davanti alla rappresentazione come oggetto. [...] In questa notte è ritornato l'essente. Ma è altrettanto posto il movimento di questo potere»³. Inserendo un'annotazione ellittica sul margine di questo foglio, Hegel sembra quasi voler enunciare lapidariamente il compito della dialettica nell'alternativa drammatica *pro* o *contra* la coscienza, che diviene qui opzione per la vita o per la morte dello spirito stesso: «Potere di trarre fuori da questa notte le immagini, oppure di lasciarle sprofondare»⁴.

L'elemento oscuro e inconsapevole, cioè *unbewußt*, non ancora addomesticato dalla coscienza, costituisce in tutta la *Fenomenologia dello spirito* una sorta di costante residuo estetico, che – intenzione di un far-segno ancora muto, nella figura iniziale della certezza sensibile – riaffiora con tutta la sua irriducibilità ogniqualvolta torni a profilarsi l'istanza dell'immediatezza, e la sua resistenza a lasciarsi neutralizzare dalla dialettica. Così, consapevole o meno che sia, la simulazione mentale del *nachschreiben* («mettiamo per iscritto» una determinata verità, dice Hegel; poiché «una verità non perde nulla se viene messa per iscritto, e tantomeno se la conserviamo»⁵) si basa, guarda un po', proprio sull'annotazione «l'«*adesso*» è la notte», che di notte descrive uno stato reale, ma già all'alba del giorno successivo appare *schaal*, «stantia». Con ciò, il «semplice esperimento» che fornisce una prova decisiva contro la presunta certezza della *Sinnlichkeit* si rivela anche, silenziosamente, una conferma della polemica rivolta nella Prefazione contro quell'oscurità in cui tutti i gatti sono grigi (Friedrich Schlegel), tutte le differenze si fanno indistinguibili (Jean Paul)⁶ – insomma, contro una filosofia dell'intuizione che è come la «notte in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere»: immagine dell'«ingenuità dovuta alla vacuità di conoscenza»⁷.

³ *GW VIII*, pp. 186-187; *FSJ*, pp. 70-71.

⁴ *GW VIII*, p. 187; *FSJ*, p. 71 (nota).

⁵ *PhdG*, p. 25.

⁶ Sugli ispiratori di questa celebre immagine hegeliana, cfr. la nota dei curatori in G.W.F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. 12-13.

⁷ *PhdG*, p. XIX.

Ma la notte avrà molti «adesso», nel cammino fenomenologico, e altrettante volte cercherà di affermarsi per poi essere negata dal profilarsi aurorale di nuove figure e di nuovi mondi. Hegel parlerà così della «vuota notte dell'aldilà soprasensibile»⁸ come luogo in cui la coscienza avrà finalmente abbandonato il proprio monismo per farsi *autocoscienza* nell'incontro con l'altro, a lei simile in tutto, anche nel desiderio (e dunque rivale nella lotta a morte). Più avanti, insisterà sull'importanza del passaggio «dalla notte della possibilità al giorno della presenza» che avviene finalmente con la «trasposizione dell'*in-sé astratto* al significato dell'essere *effettivo*»⁹. Presentando lo spirito sul piano etico-religioso, poi, si soffermerà a descrivere la «fede nella terribile notte ignota del *destino* e nell'Eumenide dello *spirito dipartito*», che ancora non riesce a venire in chiaro di sé¹⁰; per approdare finalmente (ma in una fine che non pare affatto obbligatorio interpretare come una fine cronologica, come si vedrà più avanti) alla «notte in cui la sostanza fu tradita, e si fece soggetto»¹¹. È lo *Itzt* del tradimento di Giuda (Matteo 26,20). Qui lo spirito, lasciando «la notte cupa e il trasporto estatico proprio della coscienza»¹², dovrà attraversare la *kéno-sis* e l'abbandono: «il sentimento doloroso della coscienza infelice, secondo cui *Dio stesso è morto* [...] la profondità della notte [...] che non fa più differenze, né sa nulla più all'infuori di sé»¹³, per conservare infine, introiettato e «immerso nella notte della sua autocoscienza», il «ricordo» del proprio «esistere dileguato», e inaugurare il nuovo mondo del sapere assoluto¹⁴.

2. «Meditazioni hegeliane» è l'espressione con cui Wilfrid Sellars definiva *Empiricism and the Philosophy of Mind*¹⁵: il testo che aveva pubblicato per la prima volta nel 1956, e che sarebbe stato destinato a trasformare profondamente non solo la filosofia americana, o più

⁸ *PhdG*, p. 113.

⁹ *PhdG*, p. 341.

¹⁰ *PhdG*, p. 626.

¹¹ *PhdG*, p. 654.

¹² *PhdG*, p. 707.

¹³ *PhdG*, p. 737.

¹⁴ *PhdG*, p. 764.

¹⁵ Cfr. W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente* (1956), *Introduzione* di R. RORTY con una *Guida al testo* di R. BRANDOM (1997), trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.

in generale il movimento analitico, ma anche i rapporti fra le due tradizioni che – con un'espressione fortunata, anche se non so quanto felice – si è soliti da tempo definire «analitica» e «continentale». A sancire autorevolmente questa possibilità di dialogo, o se si preferisce: ad auspicare una nuova stagione per la filosofia, è stato poi Richard Rorty, introducendo per Harvard University Press il capolavoro sellarsiano, nell'edizione del 1997. «L'agile e libera transizione tra filosofia del linguaggio e della mente, da un lato, e visione storica, dall'altro», quale può trovarsi nel testo di Sellars, suggerisce a Rorty che un «approccio improntato alla “pratica sociale” [...] nei confronti dei temi tradizionali della filosofia analitica potrebbe contribuire a ricongiungere tale tradizione filosofica con la cosiddetta tradizione “continentale”»¹⁶. I campioni dei due schieramenti sarebbero Sellars e Brandom da una parte, Gadamer e Habermas dall'altra. La critica al radicale antistoricismo proprio della matrice analitica potrebbe così concludersi, sempre a detta di Rorty, con la concreta speranza nella possibilità di un dialogo:

I filosofi di paesi non anglofoni riflettono, in genere, molto profondamente su Hegel, mentre il misero addestramento in storia della filosofia della maggior parte dei filosofi analitici li porta, sovente, a saltare direttamente da Kant a Frege. Sarebbe bello immaginare un futuro in cui si potesse guardare alla sgradevole “frattura tra analitici e continentali” come a una temporanea e sfortunata interruzione della comunicazione¹⁷.

A qualche anno di distanza, ogni bilancio rispetto all'ottimismo di queste parole sarebbe senz'altro fuori luogo e ancora affrettato. È comunque un fatto che la filosofia di Hegel, negli ultimi decenni, è uscita dagli interessi esclusivi (e talora un po' angusti) delle ricerche filologiche e storico-filosofiche, per tornare al centro del dibattito teorico e sistematico¹⁸. Quasi un secolo e mezzo dopo la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*, Sellars aveva ammesso in effetti che a ispirare il suo lavoro era stato il desiderio molto hegeliano di «uccidere un mito – il Mito del Dato»¹⁹; e a queste parole, intese come un programma, è anzitutto da ricondurre il grande interesse del pensiero

¹⁶ R. RORTY, *Introduzione*, cit., p. XIV.

¹⁷ *Ivi*, p. XV.

¹⁸ Per un'ampia panoramica su questa vicenda si può vedere la raccolta di saggi L. RUGGIU-I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003.

¹⁹ W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, cit., p. 87.

post-analitico delle ultime generazioni per il capitolo iniziale della *Fenomenologia*, dedicato alla certezza sensibile.

3. Ora però, una delle ragioni della difficoltà dello studio di Hegel consiste probabilmente nel fatto che il vortice della dialettica esercita un enorme potere attrattivo su chiunque si muova entro il suo campo d'azione. Il che significa: da una parte è molto difficile argomentare intorno a Hegel senza sorprendersi, presto o tardi, a farlo in una maniera in qualche modo *immanente*; dall'altra, pare tuttavia non meno arduo e velleitario pretendere di fare un uso per così dire occasionale e insieme convincente di argomenti (o di parti di argomenti) estrapolati dalle pagine hegeliane, sostenendone la validità in un contesto del tutto differente ed estraneo a quello originario.

Pur con i limiti della generalizzazione e senza dimenticare la varietà delle posizioni in essa espresse, sembra appunto che parte della cosiddetta "seconda generazione analitica" si avventuri in un'operazione coraggiosa, a partire da un assunto di questo tipo: una volta liberatici del «mito del dato», potremo finalmente riconoscere che è il linguaggio – nel suo articolare lo spazio dell'esperienza e del sapere – a conferire alla conoscenza il suo carattere o la sua parvenza di immediatezza. Tale affermazione suona in effetti piuttosto hegeliana. Eppure, già le ultime parole di *Empirismo e filosofia della mente* lasciavano trapelare la persistenza (e dunque anche la pertinenza) di una questione che riporta in prossimità delle considerazioni tentate in apertura. Scriveva Sellars:

Ho usato un mito per uccidere un mito – il Mito del Dato. Ma è davvero un mito il mio? O il lettore non [...] riconoscerà forse [...] l'Uomo stesso nel bel mezzo del suo viaggio dai grugniti e dai lamenti della caverna fino al discorso sottile e articolato del salotto, del laboratorio, dello studio, al linguaggio di Henry e William James, di Einstein e di quei filosofi che, nel loro sforzo di trascendere il discorso per pervenire a un'*arché* trascendente il discorso, hanno fornito quella che, in assoluto, è la dimensione più curiosa?²⁰

Nella sua disarmante franchezza, questa domanda mi sembra andare più a fondo di ogni irenico ottimismo programmatico *à la* Rorty, per spingersi al di là delle estreme propaggini storiche del cosiddetto *linguistic turn* e – non senza una certa fresca ingenuità – *indicare* la le-

²⁰ *Ibidem.*

gittimità di un'interrogazione diversa, più radicale, e certamente non meno filosofica. Potenza e impotenza del far segno e della deissi, come si vedrà nei capitoli successivi. Ma il fatto che una simile domanda sia logicamente non formulabile e criticamente irricevibile (proprio al modo in cui, nella prospettiva kantiana della prima *Critica*, tale era per esempio ogni questione intorno alla natura della «cosa in sé»), ovvero che su di essa sia necessario tacere (per parafrasare anche troppo liberamente il Wittgenstein del *Tractatus*), non ne pregiudica affatto il senso – cosa che sarebbe perfino politicamente pericolosa – né soprattutto l'efficacia come centro di inquietudine per il pensiero.

4. Se ci si sofferma sulla ormai immensa bibliografia relativa agli studi dedicati alla certezza sensibile (in chiave storica o sistematica), non è difficile rilevare che la ricerca più recente²¹ – anche sulla scorta della nuova linfa alimentata dagli studi americani di cui sopra – ha insistito in maniera preponderante sulle implicazioni epistemologiche della questione del sentire, sforzandosi in ogni modo di ricondurla alla tradizione empiristica, o nel migliore dei casi alle declinazioni del criticismo, e arrivando a sostenere talvolta l'opportunità di rileggere Hegel addirittura attraverso Kant. Tutto ciò non costituisce tuttavia soltanto la fonte di un possibile equivoco storiografico (posto che davvero, su questi temi, sia lecito e sensato postulare una distinzione tra storia della filosofia e teoresi). A scapitarne piuttosto – e in questo senso andrebbero lette anche le pagine dei frammenti jenesi citate in apertura – sono virtualità implicite nella stessa *Fenomenologia dello spirito*: occasioni ermeneutiche che forse non seguono la moda né strizzano l'occhio all'ubriacatura neohegeliana della filosofia d'oltreoceano degli anni novanta (anche se non ne ignorano la pervasività né l'importanza), ma ripropongono la questione circa il senso profondo e ancora non sufficientemente indagato, nonostante l'apparenza, di altre componenti silenziosamente all'opera nella riflessione dello Hegel jenesi: in primo

²¹ Per una ricognizione bibliografica generale sul tema della certezza sensibile nella *Fenomenologia dello spirito* rimando, oltre che agli studi citati nelle note di questo lavoro, alle appendici bibliografiche contenute nei saggi di A. GRAESER, *Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit*, in D. KÖHLER-O. PÖGGELER (a cura di), *G.W.F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 50-51; e di K. WILLE, *Die Unhintergebarkeit des Unterscheidens. Über den Beitrag der «Sinnlichen Gewißheit» zum Gesamtprogramm der Phänomenologie des Geistes*, in «Synthesis Philosophica», 1/43, 2007, pp. 124-125.

luogo, i rapporti fra filosofia, filologia e teologia, nonché i suoi interessi per la nascente economia politica. In qualche caso, si tratta di virtualità che lo stesso Hegel finì in seguito per sottovalutare, ovvero addirittura per abbandonare in modo consapevole ed esplicito – è il caso, soprattutto, della teologia. Esse nondimeno costituiscono un tesoro sedimentato nello spessore del testo, nella sua oscurità: una ricchezza che vale la pena di interrogare, per verificare se questo non abbia ancora qualcosa da dire precisamente a proposito di ciò che Sellars chiamava «*arché* trascendente il discorso», e addirittura «dimensione più curiosa» di un interrogare filosofico non ancora rifugiatosi nelle certezze del discorso stesso.

Al di là di ogni presa di distanza, da parte di Hegel, dai suoi cattivi maestri di Tübingen, ovunque nella *Fenomenologia* si lasciano intanto riconoscere le vestigia della sua formazione teologica. Nel ricostruire almeno in parte queste tracce, si potrà allora scoprire per esempio che il problema della spiritualizzazione del senso, quale anima l'intero movimento dello spirito dalla prima all'ultima delle sue figure (il sapere assoluto), ritorna esplicitamente tutte le volte che la questione della *sinnliche Gewißheit* riemerge, al modo di un torrente carsico, nell'opera del 1807. Il che accade sempre e puntualmente quando è in gioco la pretesa di verità della religione cristiana, fino alla resa dei conti dialettica con la giovannea Incarnazione del Logos: una vicenda che – come si vedrà – richiede di essere indagata nel duplice versante *a*) del rapporto fra logica pagana e *verbum* cristiano e *b*) della relazione fra «fede» (concepita in senso lato) e razionalità.

I capitoli che seguono indagano dunque, in prima istanza, i luoghi privilegiati della *Fenomenologia dello spirito* in cui Hegel riformula il tema della certezza sensibile. Si comincia naturalmente dalle pagine iniziali dell'opera, ove la *sinnliche Gewißheit* costituisce la prima figura della coscienza, e in essa riceve sistematizzazione e articolazione ulteriore quella sorta di matrice presentata in termini quasi formali nell'[Introduzione]²². Si prosegue prendendo in esame l'analisi hegeliana del materialismo sensista elaborato dal secolo dei lumi in Francia, con la sua ancora inconsapevole dialettica, e quindi mettendo in questione – nella trattazione della *offenbare Religion* – la fede nella risurrezione di Cristo, e più in generale, sulla scorta di Paolo, il rappor-

²² Le parentesi quadre («[Introduzione]») in cui si racchiuderà sempre il titolo della cosiddetta *Einleitung* non sono un refuso né un vezzo: ricordo che l'intestazione di questa sezione della *Fenomenologia* non risale all'autore, le cui perplessità circa il valore

to fra lo spirito e la carne. Al termine del Venerdì Santo speculativo, con il manifestarsi del sapere assoluto, ci si interroga quindi sull'affermazione hegeliana secondo cui l'autocoscienza, concludendo il proprio cammino, dovrà ricominciare la sua generosa ascesa ritornando *con spirito nuovo* alla dimensione della sensibilità. Si cerca infine di vagliare la possibilità di una concezione del tempo diversa da quella cattiva teleologia cui spesso sono assimilate le pagine finali della *Fenomenologia*, e proporre una revisione ermeneutica e speculativa del *senso*. Ricostruire un simile percorso di lettura all'interno della *Fenomenologia dello spirito* non significa, naturalmente, rivendicarne l'esclusività, o men che meno negare le significative ambiguità ovunque latenti nel testo. Al contrario, sono proprio queste ambiguità a rivestire qui il massimo interesse. Quasi ad affermare: se è vero che la *Fenomenologia* venne concepita originariamente quale «parte prima» di un *Sistema della scienza* (secondo quanto recitava il titolo originario), non per questo il capolavoro del 1807 va inteso come semplice prolessi di un sistema che ha nelle opere successive il proprio inevitabile compimento; esso può anche venire letto come un *sistema interrotto* (e poi certamente ripreso, riarticolato, altrimenti riscritto), del quale vale la pena di indagare, innanzitutto, appunto le ragioni dell'interruzione.

5. In questi appunti di lettura – in questi tanti *adesso* in cui la notte dell'oscurità testuale si alterna senza posa al giorno di un λόγος dispiegato – non è in questione tuttavia solamente la completezza nell'interpretazione di un classico, fondativo quant'altri mai della moderna coscienza occidentale²³. In questione, mi sembra, è anche un ripensamento non confessionale di ciò che si sente chiamare (spesso a sproposito) le «radici cristiane» della cultura europea. Che non sono le uniche, e che sono pure – e fortunatamente – le profonde radici laiche di una filosofia della libertà di ispirazione anche cristiana, nonostante quanto siano soliti affermare (non senza pesanti residui ideologici, da una parte e dall'altra) i sacerdoti, consacrati o meno, di tutti i partiti impegnati nella polemica. Nelle pagine che seguono, con tutta la mo-

in lato senso *introduttivo* dei paratesti, in un'opera filosofica, sono peraltro anche espresse nell'apertura della *Vorrede* (cfr. *PhdG*, pp. I-IV).

²³ Una lettura condotta in questa direzione costituisce il filo conduttore dei saggi raccolti in K. VIEWEG-W. WELSCH, *Hegels «Phänomenologie des Geistes». Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008.

destia del caso, questo obiettivo è perseguito in una dimensione (preferisco ripeterlo, a scanso di equivoci) saldamente non confessionale, e del pari estranea a quelle polarizzazioni estreme che – nell’odierno dibattito pubblicistico e mediatico, probabilmente anche in ragione della particolare storia civile e politica italiana – sembrano fare tutto fuorché favorire effettivamente il dialogo, qualche volta addirittura riproponendo a più di due secoli di distanza le esasperanti unilateralità dipinte da Hegel nelle pagine dedicate alla lotta dell’illuminismo con la superstizione²⁴. Sotto questo rispetto, il presente studio altro non è se non un invito a rileggere Hegel in nome dell’attualità delle sue pagine *per noi*. Un «per noi» tutt’altro che assoluto, però; al contrario, si tratta proprio di un particolarissimo «per noi *qui e adesso*», nella notte talvolta sconfortante dell’ora. In questa prospettiva, le considerazioni intorno non solo al destino della religione nel mondo moderno, ma anche al ruolo svolto dall’economico e dall’utile nel suo *double bind* con il sacro, ripropongono temi ai quali Hegel dedica pagine fondamentali, che sono classiche proprio perché capaci di dare da pensare, in un presente in cui si sente sempre più spesso parlare del destino (e magari del fallimento) della cosiddetta secolarizzazione.

Anche a questo proposito – ho cercato di scriverlo sopra – il lettore sperimenta come sia molto difficile argomentare sulla base di Hegel in una maniera che non sia immanente, cioè che non si faccia assorbire dall’andamento implacabile del suo discorso. Un po’ come se Hegel avesse già capito (quasi) tutto in anticipo: e di questa tentazione è bene pur sempre diffidare, in un mondo e in un tempo che sono certo incomparabilmente più complessi di quelli abitati dal filosofo di Stuttgart. E tuttavia, penso che non sia poi così terribile rassegnarsi alla consapevolezza che ci sono molte cose che Hegel aveva capito – o cominciato a capire – davvero in profondità, e che continuano a riguardarci; anche se noi spesso duriamo fatica a comprenderle, proprio come faticiamo a orientarci nella notte della nostra eredità culturale.

La proposta di questo libro potrebbe pertanto, in ultima analisi, ridursi a questo: rileggere alcune figure della *Fenomenologia dello spirito* prima che sia troppo tardi. Prima che il buio le inghiotta del tutto e le renda pressoché incomprensibili. È in gioco ancora, né più né meno, quell’alternativa che Hegel, annotando i margini dei suoi frammenti jenesi, chiamava il «*Potere di trarre fuori da questa notte le immagini, oppure di lasciarle sprofondate*».

²⁴ Cfr. *PbdG*, pp. 488-522.