

SANDRA VIVIANA PALERMO
Università degli Studi di Pavia, Italia
svsur@yahoo.it

Recibido: 10/09/2022
Aprobado: 21/11/2022
DOI: 10.24310/Studiahegelianastheg.v%vi.15348

“Un contagio penetrante”. **Hegel e la dialettica dell’Illuminismo**

“A Penetrating Contagion”. **Hegel and the Dialectic of the Enlightenment.**

RESUMEN: Il testo analizza tre diverse declinazioni del concetto di Illuminismo nella riflessione hegeliana e cerca di mostrare che l’intento di Hegel è quello di dispiegare un nuovo concetto di ragione, nei confronti del quale la ragione illuminista si presenta come istanza necessaria, ma al contempo incompleta. L’Illuminismo rappresenta un’esperienza storica di negazione dell’esistente che si diffonde come una malattia infettiva che distrugge il corpo collettivo che la ospita, ma che non può e non deve essere arrestata. Piuttosto, l’unico modo di produrre gli anticorpi necessari per superare quel contagio dilagante è attraversare il baratro in cui esso fa sprofondare il legame tra io e mondo, tra particolare e universale.

PALABRAS CLAVE: ILLUMINISMO; RAGIONE; MODERNITÀ

ABSTRACT: The text analyzes three different conjugation of the notion of Enlightenment in Hegel’s reflection. It aims to show that Hegel’s goal is the unfold of a new notion of reason, in comparison to which the enlightened reason proves to be a necessary, yet incomplete instance. In Hegel’s view Enlightenment becomes an historical experience of negation of the existence which spreads out as an infectious disease destroying the collective body that hosts it. However it cannot and must not be stopped. Rather, the only way to produce the antibodies necessary to overcome that unrestrained contagion is to undergo the abyss into which Enlightenment plunges the link between the I and the world, the particular and the universal.

KEYWORDS: ENLIGHTENMENT; REASON; MODERNITY

I. ILLUMINISMO, ANTI-ILLUMINISMO ED ESIGENZA
DI UN NUOVO CONCETTO DI RAGIONE

Sul carattere illuminista della formazione di Hegel ci sono pochi dubbi. Non solo il prestigioso *Gymnasium* di Stuttgart dove il padre decide di iscriverlo fornisce al giovane Georg un'educazione basata su Modernità e umanesimo rinascimentale, ma pure la voracità intellettuale del ragazzo, che è solito trascorrere i pomeriggi rinchiuso nella biblioteca ducale della sua città, lo porta ben presto ad incontrare gli esponenti più importanti dell'illuminismo tedesco. Sappiamo infatti dell'immensa devozione svegliata in Hegel da Lessing e dal suo *Nathan*, la cui lettura, dice Terry Pinkard, lo indirizza verso la conciliazione di convinzione religiosa e ragione illuminista.

È vero che il seminario protestante di *Tübingen* rappresenterà un passo indietro rispetto al sogno del giovane filosofo di diventare un moderno "uomo di lettere", dominato com'è, il seminario, da un'ideologia tanto ortodossa nella scelta degli autori studiati, quanto severa e rigida nella gestione disciplinare. Eppure, com'è noto, sono proprio gli anni dello *Stift*, insieme all'incontro con Hölderlin e Schelling, a spingere Hegel a intraprendere la strada della filosofia. È di questo periodo, anche, l'entusiasta partecipazione a distanza agli eventi rivoluzionari francesi, la lettura appassionata delle opere di Rousseau, di Montesquieu, e di Schiller; nonché la riscoperta di Kant e la convinzione, condivisa con i suoi giovani amici, che la morale del pensatore di Königsberg, fondata su ragione e libertà, rappresenti l'aurora di un nuovo mondo dello spirito.

Sono questi, infine, gli anni della prima appropriazione del cosiddetto *Spinozismusstreit* che sconvolge la mappa culturale della Germania di fine secolo, e dietro al quale, com'è noto, non c'è soltanto la questione del presunto spinozismo di Lessing o la disputa sull'interpretazione più adeguata della dottrina di Spinoza, quanto, come ha ben messo in evidenza Frederick Beiser¹, lo statuto e il destino della ragione illuminista e, potremmo aggiungere, della ragione come tale. La novità della provocazione di Jacobi, in effetti, non risiede nell'accostamento di spinozismo, ateismo e fatalismo, e neanche, per quanto pungente possa sembrare, nella promozione dell'idea che la negazione spinoziana di Dio, di un Dio persona che crea il mondo liberamente dal nulla, comporti la negazione della consistenza ontologica del mondo. Il *punctum dolens* degli interventi jacobiani è nell'incorporazione di questa lettura di Spinoza entro un quadro di filosofia della storia in virtù del quale la filosofia della sostanza unica diviene compimento coerente e radicale dell'intera filosofia e con ciò della Ragione, sicché affermare che la filosofia spinoziana è negazione di Dio,

[1] BEISER, F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge-London: Harvard University Press 1993, pp. 44 e ss.

negazione della libertà e negazione dell’individualità o del mondo, equivale a sostenere che la ragione come tale è ateismo, fatalismo e nichilismo.

Dunque Illuminismo, ma anche antiilluminismo, nel percorso di formazione del giovane Hegel². Non è un caso infatti che nei duecento anni che ci separano da lui si siano sostenute le tesi più contrapposte al riguardo: se Dilthey, all’inizio del secolo scorso poteva parlare di uno Hegel antiilluminista, romantico e finanche mistico³, incontabili sono invece le voci che lo hanno fatto passare, per utilizzare un’espressione di Jon Stewart, per “l’ultimo degli *Aufklärer*”⁴, basando la loro lettura sulla presunta fiducia hegeliana nell’onnipotenza della ragione, la cui astuzia dovrebbe renderla capace di dispiegarsi e imporsi nella storia, a dispetto di tutto il dolore e il male che questa possa procurare.

Soltanto negli ultimi decenni la letteratura critica ha iniziato a rivolgere uno sguardo più attento alla specifica lettura hegeliana dell’Illuminismo, cercando di metterne in evidenza tanto la logica interna quanto l’importanza per la comprensione del concetto hegeliano di ragione⁵. Il percorso che propongo parte da queste recenti acquisizioni della *Hegelforschung*, in cui si è cercato di vedere nella critica di Hegel all’Illuminismo il tentativo di approdare ad un nuovo criterio di razionalità⁶. Sostengo infatti che sia la critica all’Illuminismo

[2] Per una lettura di Hegel come illuminista, cf., PINKARD, T., *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press 2001, pp. 18-38.

[3] DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus in Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Stuttgart/Goettingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft-Vandenhoeck & Ruprecht. Traduzione italiana di G. CACCIATORE e G. CANTILLO, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Napoli: Guida 1986.

[4] STEWART, J., “Hegel and the Myth of Reason” in *The Owl of Minerva* 1995, 26.2, p. 188.

[5] Ancora nel 2009 Stolzenberg sottolineava come il rapporto di Hegel con l’Illuminismo non avesse ancora ricevuto la dovuta attenzione da parte della *Hegelforschung* (cf., STOLZENBERG, J., “Hegel’s Critique of the Enlightenment in ‘The Struggle of the Enlightenment with Superstition’”, in WESTPHAL K.R. (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford: Blackwell 2008, pp. 190-208). Sulla lettura hegeliana dell’Illuminismo si possono ricordare il testo di BRAUER, D., “Hegels Aufklaerung der Aufklaerung”, in WELCH, W.-VIEWEG, K. (Hsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2008, pp. 474-488; il testo di HINCHMANN, L.P., *Hegel’s Critique of the Enlightenment*. Tampa: University Presses of Florida, 1984. Si vedano pure RACINARO, R. (ed.), *Hegel e l’illuminismo*. Milano: Guerini & Associati 2001 e NEGRI, A., “Hegel e il linguaggio dell’illuminismo” in *Giornale critico della filosofia italiana* 1975, 6, pp. 447-529.

[6] Si veda il testo di Dieter HÜNING che sostiene che la filosofia speculativa può essere pensata come un *Aufklärung der Aufklärung* (“Hegels Kritik der Aufklärungsphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*”, in BERGER, M.-REICHARDT, T.-STAEDTLER, M. (Hrsg.), *Der Geist geistloser Zustände. Religionskritik und Gesellschaftstheorie*. Muenster: Verlag Westfälisches Dampfboot 2012); si veda anche il lavoro di Jürgen Stolzenberg che afferma che in gioco, nel

durante il soggiorno di Frankfurt e nei primi anni di Jena, quanto il suo superamento nella *Fenomenologia dello spirito* rispondono all'esigenza di dispiegare un nuovo concetto di ragione, nei confronti del quale la ragione illuminista si presenterà come un'istanza necessaria, ma al contempo incompleta o insufficiente, tenendosi ferma alla quale la cultura non potrebbe evitare quella precipitazione nel nulla che Jacobi vaticinava come destino del Moderno. Da questo punto di vista, il confronto di Hegel con il secolo dei Lumi è inseparabile dalle dispute su spinozismo, ateismo e nichilismo che agitano la discussione filosofica della Germania di fine Settecento e nelle quali, come si è detto prima, ciò che è in gioco è il destino stesso della razionalità moderna. Anzi, vale la pena rammentare che la stessa presentazione di Hegel come illuminista poggia su un'identificazione senza residui di Modernità, Illuminismo e ragione che è propria dell'orizzonte culturale tedesco di quel periodo e che lo stesso Hegel contribuisce a delineare come plesso unitario⁷.

Qui si tratterà di sottolineare che nel discorso hegeliano l'Illuminismo viene declinato in almeno tre modi diversi: vi è un Illuminismo in senso storico, e qui esso indica un movimento di pensiero appartenente, secondo Hegel, quasi esclusivamente al pensiero francese e tedesco della seconda metà del diciassettesimo secolo e della prima metà del diciottesimo. Hegel parla di Illuminismo in questi termini sia nelle *Lezioni di storia della filosofia* sia in quelle di *filosofia della storia*, distinguendo, del resto, tra Illuminismo francese e Illuminismo tedesco; vi è, in secondo luogo, un Illuminismo in senso generico, reso "figura" di un determinato mondo storico, caratterizzato dall'estraneazione e dalla scissione. Questo è l'Illuminismo che Hegel presenta nella *Fenomenologia dello spirito*, nella quale si tratta di mettere in evidenza non solo che questo l'Illuminismo è espressione di un mondo della *Bildung* contraddistinto da disgregazione ed *Entfremdung*, ma soprattutto che tale movimento, appunto perché anch'esso caratterizzato dalla lotta e dalla scissione, non è in grado di garantire alcuna riunificazione e culmina ineluttabilmente in uno svuotamento ontologico del mondo che tanto si compiace nella calma scivolosa dell'utile quanto si condensa in una pila di teste mozzate.

Tuttavia, nonostante quest'esperienza di pensiero, che erode ogni istituzione consolidata per porre la legittimità soltanto nella ragione, sfoci nella "furia

capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato all'illuminismo, è il tentativo di rischiarare l'immagine che l'illuminismo ha di se stesso, con l'obiettivo di fondare un nuovo criterio di razionalità; STOLZENBERG, J., *op. cit.*, p. 190.

[7] Si pensi ad esempio all'identificazione di Ragione e mondo moderno nella *Fenomenologia dello spirito*. Su questa identificazione e sulle ragioni che avrebbero portato Hegel ad essa, cf., LANDUCCI, S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla "Fenomenologia dello spirito"*. Firenze: La nuova Italia 1976, pp. 148-149.

del dileguare”, Hegel sembra riconoscerne la necessità. E non solo dal punto di vista storico-culturale. Infatti, allorché dal punto di vista logico-metodologico, egli introduce l’esigenza, per il pensiero genuinamente filosofico, di astrarre dal dato, di esser negazione e critica del senso comune e di ciò che è consolidato, riconosce come imprescindibili, nell’attività logico-speculativa, quei valori che l’Illuminismo incarna invece dal punto di vista storico. Si potrebbe così parlare di un momento illuminista del pensare filosofico. E in questo senso crediamo vi sia un’ulteriore declinazione del concetto di Illuminismo, per cui esso viene ad indicare il lato critico o scettico della ragione come tale.

Nell’articolazione di queste tre dimensioni – storica, fenomenologico-figurale e speculativa – dell’Illuminismo si gioca la specificità della filosofia hegeliana che, come nel titolo di un bellissimo testo di Remo Bodei, risiede per l’appunto nell’esigenza di coniugare sistema ed epoca, pensiero e storia⁸. Dopo una breve presentazione della trattazione dell’Illuminismo in senso storico, mi soffermerò sulla sua trasfigurazione quale *reine Einsicht* nella *Fenomenologia dello spirito*, cercando di mostrare continuità e discontinuità rispetto all’immagine hegeliana dell’*Aufklärung* nei primi anni di Jena. A partire da qui cercherò di mostrare che l’Illuminismo rappresenta un’esperienza storica di negazione e corrosione dell’esistente che benché si diffonda come una malattia infettiva che distrugge il corpo collettivo che la ospita, per Hegel non può e non deve essere arrestata. In questo caso, l’unico modo di produrre gli anticorpi necessari per superare quel contagio dilagante è attraversare il baratro in cui esso fa sprofondare il legame tra io e mondo, tra particolare e universale.

II. “IL CIELO DELLO SPIRITO SI RISCHIARA PER L’UMANITÀ”. L’ILLUMINISMO DAL PUNTO DI VISTA STORICO

La restaurazione delle scienze che dà seguito al “principio del ‘questo’”, il fiorire delle belle arti, dovuto all’esigenza di spiritualizzare la mera materialità del sensibile, e la scoperta dell’America, nella quale si è realizzato il desiderio dell’uomo di conoscere la sua terra, schiudono, secondo Hegel, un nuovo mondo dello spirito; esse “sono da paragonare all’aurora, che, dopo lunghe tempeste, annunzia per la prima volta un bel giorno. Questo giorno è il giorno dell’universalità, che finalmente spunta dopo la lunga, terribile, gravida di conseguenze, notte del Medioevo”⁹. Finalmente “il cielo dello spirito si rischiarerà per l’umanità”¹⁰.

[8] BODEI, R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il Mulino 2014.

[9] TWA, 12, p. 491; *Lez. Fil. St.*, p. 139.

[10] TWA, 12, p. 486; *Lez. Fil. St.*, p. 135.

Ora, questo processo di rischiaramento dell'umanità, che Hegel fa coincidere con la libertà intesa nel senso del superamento della naturalità dell'uomo attraverso la spiritualità interiore, e che avrà il suo apice nell'Illuminismo come movimento culturale, non si sviluppa né diffonde in tutta l'Europa allo stesso modo. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, fondamentale diventa, in questo senso, la Riforma protestante, quale "sole che tutto trasfigura"¹¹ e che segna la netta differenza tra l'illuminismo francese e quello tedesco. Non poteva che prodursi nel mondo germanico, la riforma, perché solo "l'intimità dello spirito tedesco", che non pensava né alla scoperta né all'espansione territoriale, poteva acquisire chiara coscienza che vera realtà ce l'ha non ciò che è materiale e presente in modo esteriore, ma ciò che ha entità spirituale; non la "tomba terrena in pietra", ma quella più profonda "dell'assoluta idealità di ogni cosa sensibile ed esteriore, nello spirito"¹². Più ancora di quanto non avvenga nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, dunque, in quelle di filosofia della storia Hegel sottolinea che solo con la riforma si schiude il regno dello spirito, perché solo essa ha attinto il principio della verità come soggettività, che è di tutti gli uomini, ma che ognuno ha da compiere in se stesso. E la riforma protestante è anche dietro al diverso esito delle idee illuministe in Francia e in Germania, per cui, com'è noto, se presso i tedeschi l'esclusione di ogni autorità e l'esigenza della conformità di tutto ciò che è esteriore alla ragione rimane "pacata teoria", presso i francesi la medesima esigenza porta alla dissoluzione di tutto quanto nell'esistente è in contrasto con la determinazione universale del pensiero, ovvero con la libertà¹³.

La rivoluzione, scrive Hegel, può avvenire solo nei paesi romanici; non in quelli protestanti, che hanno compiuto la loro rivoluzione con la Riforma. Perché grazie alla riforma la chiesa, in Germania, è stata migliorata e non è più fonte di corruzione e vizi; ma soprattutto perché la dissoluzione, da parte della riforma, della gerarchizzazione tra laici e sacerdoti, così come l'acquisizione secondo cui la verità non è qualcosa di bello e fatto, ma deve essere accolta dallo spirito, che ve la deve far abitare, pone la chiesa luterana sulla strada della conciliazione, che per essa la certezza soggettiva è tanto necessaria quanto l'oggettività della verità. La Riforma ha modellato dunque un rapporto diverso sia tra fede e sapere che tra realtà e pensiero, poiché la religione protestante non ammette due coscienze, come invece capita nel mondo cattolico, in cui "da un

[11] *TWA*, 12, p. 491; *Lez. Fil. St.*, p. 146.

[12] *TWA*, 12, p. 494; *Lez. Fil. St.*, p. 147.

[13] "La rivoluzione francese ha avuto la sua genesi e il suo inizio nel pensiero. Il pensiero, che accoglie determinazioni universali come la realtà suprema, e che trova l'esistente in contrasto con esse, si è rivoltato contro queste situazioni esistenti. Il supremo principio, che il pensiero può trovare, è quello della *libertà del volere*"; *TWA*, 12, pp. 527-528; *Lez. Fil. St.*, 197.

lato sta il sacro, e dall'altro c'è l'astrazione contro la religione, cioè contro la sua superstizione e la sua verità¹⁴.

A dispetto delle distinzioni tra la Francia e la Germania, tuttavia, in entrambi i casi l'Illuminismo viene presentato come “dominio della ‘ragione’”, d'ora in poi unico *Maßstab* di giudizio e fonte di ogni legittimità. L'Illuminismo implica così l'esclusione di ogni autorità esterna e la necessità da parte dell'uomo di trovare in se stesso il vero contenuto; ché la verità deve farsi viva in lui. Al contempo, in entrambi i casi, la ragione in gioco è soltanto formale, volge appunto in intelletto e per questo non riesce ad afferrare il contenuto speculativo della religione. Vi sarebbe forse da sottolineare qualche differenza tra i testi. Mi sembra infatti che nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* al pensiero francese si riconosca più spirito, dinamismo e vivacità. Di esso si dice che è “concetto assoluto” ed “attività idealistica” che riconosce come in sé valido soltanto ciò che è “nell'autocoscienza”, mentre l'Illuminismo tedesco appare scialbo e sciatto e di esso si dice che allorché prende a prestito le idee dai Francesi, queste perdono “quella genialità viva, quell'energia, quell'originalità” che avevano presso di loro. E anche se si riconosce alla Riforma la capacità di anticipare quella rivoluzione spirituale che il pensiero rischiarato comporta, qui sembra venir elogiato il fatto che i francesi non si sono fermati, come Lutero, all'animo e al sentimento, ma hanno proclamato il principio universale della libertà dello spirito e vi si sono attenuti: “La libertà diventa condizione generale del mondo, si congiunge con la storia universale, e vi crea un'età; è la libertà concreta dello spirito, una concreta universalità, sono principi circa il concreto, che ora subentrano all'astratta metafisica di Cartesio”¹⁵.

Tuttavia, come detto, vivace o tedioso, arguto o scialbo, l'Illuminismo è, in entrambe le sue versioni, un movimento di pensiero fermo al buon senso e alla sana ragione, incapace dunque di accogliere la dimensione speculativa del vero che invece la religione comporta e che la coscienza non astratta dovrebbe poter attingere. Da questo punto di vista, astrattezza e unilateralità sono la cifra di questo movimento e la violenza cui esso ha dato luogo, nella fattispecie in Francia, non è che la conseguenza di un pensiero rimasto fermo alla scissione:

[14] TWA, 12, p. 527; *Lez. fil. St.*, 202.

[15] TWA, 20, p. 292; *Lez. St. fil.*, p. 244. Nelle *Lezioni di storia della filosofia*, inoltre, Hegel non sembra riscontrare così tanta differenza nel rapporto tra pensiero e religione nei due percorsi illuministici in questione, se scrive che tale pensiero “si è volto contro il lato religioso: da un lato e soprattutto come filosofia francese contro la religione cattolica, contro i ceppi della superstizione e della gerarchia; dall'altro, in forma più sciatta, come *illuminismo tedesco*, contro la religione protestante, in quanto anch'essa ha un contenuto derivato dalla rivelazione, da determinazioni ecclesiastiche in genere” (TWA, 20, p. 293; *Lez. St. fil.*, 245).

“Si è detto che la Rivoluzione francese sia scaturita dalla filosofia, e non senza motivo si è dato alla filosofia il nome di *Weltweisheit*, ‘sapienza mondana’, perché essa è non solo la verità in sé e per sé, come pura essenza, ma anche la verità in quanto acquista vita nella realtà del mondo. Non si deve quindi fare opposizione, quando si sente dire che la rivoluzione ebbe il suo primo impulso dalla filosofia. Ma questa filosofia è ancora solamente pensiero astratto, non comprensione concreta della verità assoluta: nel che è un’incommensurabile differenza”¹⁶.

Se è vero dunque che l’Illuminismo rappresenta l’apice di quel movimento di rischiaramento dell’umanità che comincia con la filosofia cartesiana, è anche vero che tutto questo percorso, da Descartes alla filosofia a lui contemporanea, si muove, secondo Hegel, sotto il segno della metafisica dell’intelletto. Di certo l’*Aufklärung* ha il merito di essere giunta al concetto ed è in questo senso che Hegel le riconosce anche “attività idealistica”. Qui non vi è nulla di valido al di fuori di ciò che l’autocoscienza stabilisce come tale, e questo significa che il concetto deve penetrare e comprendere la realtà. Eppure, si tratta sempre di un concetto affetto da formalismo; di un concetto astratto, fermo ad una logica meramente intellettuale: “l’illuminismo pone con ciò il contenuto come finito, e da tutte le cose umane e divine bandisce ed elimina, distruggendolo, ogni elemento speculativo”¹⁷. L’universalità cui esso giunge non rende soddisfazione allo spirito vivente; essa è legge o addirittura cosa, che non sopporta nulla che superi la mera identità della logica formale. Da qui la sua incomprensione della religione:

“In quanto l’intelletto si ferma a questo elemento naturale, considerandolo come l’assoluta verità, la religione non può reggersi contro di esso. Essa ha un contenuto speculativo; è razionale, e inconseguente a paragone dell’intelletto. Ché la ragione è appunto questo comprendere come uno e concreto ciò che è distinto; l’intelletto, invece tien ferme le distinzioni. Esso dice: - il finito non è infinito-; ed ecco che tutto l’elemento misterioso, cioè speculativo, della religione, gli si riduce nullità”¹⁸.

III. “LA LIBERTÀ ASSOLUTA ASSURGE AL TRONO DEL MONDO”.

L’ILLUMINISMO RESO “FIGURA” DELLA *FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*

È proprio questo volto intellettuale, formale ed astratto dell’Illuminismo che Hegel tratteggia nella *Fenomenologia dello spirito*. Qui l’*Aufklärung* come movimento culturale subisce una stilizzazione in virtù della quale viene iden-

[16] *W*, 12, pp. 527-528; *Lez. Fil. St.*, 203.

[17] *Lez. fil. st.*, 192.

[18] *Lez. Fil. St.*, 193.

tificato con “*die reine Einsicht*”¹⁹. Nessuna eccezionalità, beninteso. Come lo stesso Hegel sottolinea sia nella *Prefazione* che nell’*Introduzione* del testo, qui si ha a che fare soltanto con “figure” (*Gestalte*) della coscienza, ovvero sistemi coerenti di comprensione della realtà, fondati su un principio che li organizza secondo una determinazione particolare²⁰. Non di fenomeni psicologici, né di dottrine filosofiche propriamente dette, parliamo, dunque. Piuttosto, come scriveva Sergio Landucci in un bel testo di alcuni decenni orsono, proponendo di definirle “formazioni ideologiche”, si tratta di “organizzazioni di modi complessi di guardare alla realtà e di vivere in essa”²¹, che non hanno carattere individuale o solitario, ma significato “epocale e collettivo”²². Figure, per l’appunto; e, a livello dello spirito, “figure di un mondo”²³, ché in esse si riflette un intero *Zeitalter*, sia nel senso di esprimerlo, sia nel senso di reagire ad esso²⁴. Le figure fenomenologiche non sono dunque un “tipo ideale”, come espressione di un’universale possibilità intellettuale o psicologica; esse rappresentano la trasfigurazione concettuale di un intero spettro di visioni, comprensioni e vissuti propri di un’epoca. E in questo senso in esse si racchiude quell’intreccio di storia e speculazione che caratterizza la *Fenomenologia dello spirito*; e forse tutta la filosofia hegeliana.

In questa declinazione trasfigurata, l’Illuminismo esplicita la figura propria del mondo dello “spirito estraniato da sé” (*die Welt des sich entfremdeten Geistes*), ovvero di quel mondo spirituale in cui il sé, scrive Hegel, è “lo assolutamente discreto” ed “ha il proprio contenuto di fronte a sé al modo di una realtà effettiva altrettanto coriacea, e il mondo ha qui la determinazione di qualcosa di esteriore, il negativo dell’autocoscienza”²⁵. Nonostante sia opera dell’autocoscienza, il mondo appare ora a questa come estraneo, come una realtà effettiva in cui quella “non si riconosce”. Ecco l’esito del mondo della *Bildung*, in cui la compenetrazione immediata di sostanza e coscienza – di comunità ed individualità – come *ethos* che caratterizzava il mondo antico è venuta meno, e

[19] *Phän.*, p. 348; *Fen.*, p. 350.

[20] *cf. Phän.*, p. 22; *Fen.*, 21.

[21] LANDUCCI, S., *op. cit.*, p. 15.

[22] *Ibidem*.

[23] “Queste figure però si differenziano dalle precedenti perché si tratta di spiriti reali, realtà effettive vere e proprie, e anziché essere figure solamente della coscienza, sono figure di un mondo (*Gestalten einer Welt*)” (*Phän.*, p. 290; *Fen.*, p. 293).

[24] Già nella *Differenzschrift*, primo testo che pubblica nel 1801, Hegel riconosce alla filosofia la capacità di raccogliere la molteplicità differenziata del mondo in una figura singolare e completa: “La vera peculiarità di una filosofia è l’interessante individualità, in cui, con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura” (*die Vernunft... sich eine Gestalt organisiert hat*) (*DS*, p. 12; *Diff.*, pp. 12-13).

[25] *Phän.*, p. 320; *Fen.*, p. 322.

la scissione tra io e mondo ne ha preso il posto²⁶. E in quanto scisso ed estraniato da sé, questo mondo è pure “duplice” (*gedoppelte*), tale che in esso due figure alternative si fronteggiano, ciascuna come l'altra forma dell'altra²⁷. Entrambe non libere; entrambe alienate: la figura del *Glaube* come *fuga* dal mondo o come *coscienza pura* che è un estraniarsi dalla realtà effettiva in quanto ha la sua verità o essenza al di là di questa; e la figura della *reine Einsicht*, come cancellazione di ogni oggettività o come trasformazione di ogni essere in sé in essere per sé, tale che il suo unico oggetto è solamente l'io puro.

Dunque mentre la fede ha per oggetto l'essenza, cioè il vero, ma questo ottiene qui il significato di un *essere* oggettivo, collocato al di là del sé, in un mondo soprasensibile, che è essenzialmente *altro* dall'autocoscienza, nella pura intellesione, invece, ciò che vale è tale solo nella misura in cui ha la forma del sé, sicché l'oggettività ha qui il significato “di un contenuto soltanto negativo”. Si capisce così perché per Hegel si tratta di due figure dell'*Entfremdung*, ché mentre la fede ha l'essenza come verità posta in un essere al di là del mondo effettuale, l'intellessione pura ce l'ha nell'io come negatività; ancora una volta, dunque, come exteriorità rispetto al mondo effettuale.

Detto che la fede di cui qui si parla non è la religione e detto che la forma propria della fede è il pensare inteso come rappresentazione, ovvero un pensare che non si sa come pensiero, Hegel sostiene qui che la pura intellesione assume invece la forma del concetto, perché mira all'universale; mira a “trasformare in concetto tutto ciò che è effettivo, e farne un concetto unico in tutte le autocoscienze”²⁸. La pura intellesione, scrive ancora Hegel, “è dunque l'essenza semplice e priva di differenze entro di sé, così come anche l'*opera* universale e il possesso universale [...] Questa pura intelligenza è dunque lo spirito che a ogni coscienza va gridando: *siate per voi stessi* cioè che tutti voi *in voi stessi* siate: *siate razionali*”²⁹. In quanto movimento fondato sulla razionalità, tale che in esso il valore viene posto nel sé universale ma vuoto della ragione, come istanza e metro di misurazione di ogni contenuto, l'Illuminismo è, secondo Hegel, il negativo della fede – così come, del resto, la fede è il negativo dell'illuminismo –; fede che, invece, non solo ha un contenuto – l'essere assoluto al quale appartiene la coscienza credente e nel quale essa trova se stessa e si rende certa di se

[26] Già all'epoca della *Differenzschrift*, Hegel identificava questo mondo della scissione, con la cultura e con la “fonte del bisogno della filosofia” (*DS*, p. 12; *Diff.*, p. 13).

[27] Secondo Hegel, la fede e l'Illuminismo si muovono “all'interno del medesimo elemento” (*Phän.*, p. 356; *Fen.*, p. 358). Benché opposte quanto alla forma, “fede e intelligenza constano della stessa coscienza pura” (*Phän.*, p. 357; *Fen.*, p. 359).

[28] *Phän.*, p. 354; *Fen.*, p. 356.

[29] *Phän.*, p. 355; *Fen.*, p. 357.

stessa³⁰ –, ma che è pure il contenuto stesso della pura intellezione. Contenuto che questa si ostina a non riconoscere.

Nella *Fenomenologia* si assiste dunque ad un’operazione di trasfigurazione dell’Illuminismo e della fede, per cui essi diventano per l’appunto figure dello spirito, istanze necessarie, esprimenti una delle modalità dell’*erscheinenden Wissens*³¹. In questa trasformazione in senso figurale dell’Illuminismo risiede a mio avviso una delle differenze rispetto alle *Lezioni*: mentre in queste si distingue tra le diverse versioni dell’Illuminismo e le caratterizzazioni generali di esso vengono declinate poi nella presentazione delle dottrine dei singoli pensatori, nel testo del 1807 scompare sia il riferimento specifico agli autori sia la distinzione tra illuminismo tedesco e illuminismo francese. E si capisce pure perché. Qua l’Illuminismo, condensatosi nella figura della pura intellezione, rappresenta il momento del ritorno a sé dello spirito che comincia a sapersi come sé; rappresenta dunque il ritorno all’unità universale del concetto da quella disgregazione che era il mondo della *Bildung*, e quindi il porre sé come ciò che essendo unità di misura di tutto, basta a se stesso. Ma sarà per l’appunto questo contrarsi dello spirito in un’autocoscienza riconosciutasi come fondamento onnicomprensivo di ogni realtà, alla quale si mantiene esterna, ciò che porterà a quel cattivo rapporto tra universale e individuale, in un’identificazione immediata di volontà universale e volontà individuale, che rinnegando ogni rappresentazione o determinazione singola, sfocerà nella “furia del dileguare” della rivoluzione francese, dove l’Illuminismo, scrive Hegel, “sperimenterà i frutti dei propri atti”³². Nella morte fredda e piatta della vertigine rivoluzionaria si sgretolano e vanno a fondo tutte le determinazioni della cultura e del sé, che è così costretto ad assistere al “puro terrore del negativo, che al suo interno non ha nulla di positivo, nulla che riempiendolo lo appaghi”³³. Nella *Fenomenologia*, dunque, la *reine Einsicht* culmina in un’autoannullamento che solo il trapasso ad un’altra regione dello spirito sembra consentire di superare.

Vale la pena fermarsi qui un momento e vedere come l’Illuminismo veniva presentato da Hegel in *Fede e sapere*, testo del 1802 che contiene la prima presa di posizione pubblica del filosofo rispetto allo *Streit* tra ragione e fede che si era fatto largo nella cultura tedesca di fine secolo, a partire, soprattutto, da quel “o

[30] La coscienza credente “non si pone nell’oggetto come perduta e negata, ma piuttosto confida in esso [...] La *certezza di se stesso* propria di lui nel quale confido, la considero come la *certezza di me stesso*; io conosco in lui il mio essere-per-me, conosco che anch’egli lo riconosce, e lo considera scopo ed essenza [...] Inoltre, poiché io considero oggetto ciò in cui conosco me stesso, nel contempo considero allora me stesso, in generale, come un’*altra* autocoscienza” (*Phän.*, p. 362; *Fen.*, pp. 364-365)

[31] Cf., *Phän.*, p. 60; *Fen.*, p. 60.

[32] *Phän.*, p. 384; *Fen.*, p. 386.

[33] *Phän.*, p. 389; *Fen.*, p. 395.

il nulla o Dio” di Jacobi. In questo scritto non è in questione il percorso di autoformazione dello spirito e Hegel non si sofferma sulla genesi dell’Illuminismo e del suo mondo storico, e neanche sulla lotta tra ragione e fede, ma soltanto sul volto assunto dalla ragione e dalla filosofia, nella fattispecie quella tedesca, dopo quella lotta. A Hegel preme qui sottolineare che nonostante possa dirsi vincitrice, alla ragione illuminista è successo ciò che capita a quelle nazioni barbare che impongono la loro forza e supremazia militare su altre, ma vengono poi dominate da queste ultime culturalmente: “né il positivo, contro il quale la ragione intraprese la battaglia, rimase religione, né la ragione, che aveva vinto, rimase ragione, ed il nuovo nato, che trionfante si libra su questi cadaveri [...] ha in sé ben poco sia della ragione che dell’autentica fede”³⁴. L’esito di quella lotta non è se non una ragione che dopo aver demolito criticamente tutto ciò che non si conformava a sé come unico *Maßstab* valido, rivolgendo lo sguardo verso se stessa, si scopre nuda e vuota. Tutto ciò che le rimane è infatti un “infinito spazio vuoto (*dieser unendliche leere Raum*)” da colmare con “la soggettività dell’aspirazione (*des Sehns*) e del presentimento (*Ahndens*)”³⁵.

Dunque la ragione ora “deve trovare rifugio nella fede”³⁶; in una fede che tuttavia non è più quella autentica, ché ora, per citare le parole della *Fenomenologia* che riprenderanno, del resto, quelle di *Fede e sapere*, non si ha nulla di quella certezza di me stesso basata sulla certezza di sé propria di colui nel quale confido, ma soltanto un “puro anelito nostalgico” verso una verità che è, purtroppo, un “vuoto *aldilà*”. La ragione propria dell’*Aufklärerei*, come lo chiama Hegel in *Glauben und Wissen*, si è liberata dalla vanità della *Bildung*³⁷ attingendo all’infinitezza del negativo, ma proprio perché non è riuscita ad andare oltre questa negatività, da un lato, affonda il muso nel finito e nell’empirico, dall’altro si strugge per un eterno che è “vuoto per il conoscere”, che “non è né contro né tanto meno a favore della ragione, bensì al di sopra di essa”³⁸.

Ecco anticipati, dunque, nel 1802, i due indirizzi complementari dell’Illuminismo di cui Hegel parlerà nella *Fenomenologia* e nelle *Lezioni*, deismo e materialismo: “Un certo illuminismo chiama essenza assoluta quell’assoluto

[34] *GuW*, p. 315; *FeS*, pp. 123-124.

[35] *GuW*, p. 316; *FeS*, p. 124.

[36] *GuW*, p. 316; *FeS*, p. 124.

[37] Anche nella *Fenomenologia dello spirito*, come già in modo molto più conciso o meno articolato in *Fede e sapere*, Hegel presenta l’Illuminismo come istanza di superamento della confusione, della vanità e della dispersione propria di quel mondo della *Bildung* ben illustrato nel *Nipote di Rameau*, nel quale contano solo potere, ricchezza e vaniloquio: “La pura intelligenza, con questo semplice mezzo [raccogliendo insieme in un’immagine universale quei tratti che tendono alla dispersione, e facendone quindi un’unica intelligenza di tutti] potrà a dissoluzione la confusione di questo mondo” (*Phän.*, p. 356; *Fen.*, p. 358).

[38] *GuW*, p. 316; *FeS*, p. 124.

privo di predicati che è al di là della coscienza effettiva, in quel pensare da cui si sono prese le mosse; l’altra parte, invece lo chiama *materia*³⁹. I due termini, scrive Hegel, “sono assolutamente lo stesso concetto”: per il deismo l’essenza assoluta non è se non “Être suprême, ossia il vuoto”, cioè di cui nulla si può predicare, l’inconoscibile e l’indeterminabile o il puro pensare stesso; un al di là del finito e dell’autocoscienza, che è pura essenza negativa. Ma proprio in quanto negativo dell’autocoscienza, l’essenza è anche l’essere esteriore, la pura materia. D’altro canto, l’astrarre dal rapporto sensibile del gustare, del vedere e così via ne fa un *in sé*, una “*materia assoluta*”, dunque un’entità semplice e priva di predicati: “*pensare puro entro se stesso*”. Dunque deismo e materialismo vengono presentati come due facce di una stessa moneta teorica: il rifiuto di qualsivoglia determinazione dell’essenza assoluta, comportando lo svuotamento del divino, schiude ad un fissarsi dello sguardo soltanto sul finito o empirico come l’unico vero e come il supremo⁴⁰.

Lo svuotamento del cielo inchioda lo sguardo sulla terra. Se l’assoluto diviene vuoto aldilà, pura negatività, la positività non può che cadere dalla parte dell’empirico, che viene così assolutizzato. Ecco, allora, la trasformazione del bosco sacro in legna di cui si parlava in *Glauben und Wissen*, o la teoria della felicità precipitata a conciliazione con il mondo comune, a “godimento del sentimento”. Come nel 1802, anche nella *Fenomenologia*, dunque, assoluto come negativo al di là, come vuoto o nulla per il sapere, ed empirico o finito come grossolana e volgare positività presso la quale l’*Aufklärer* tiene fisso lo sguardo divengono gli estremi dell’ineluttabile movimento pendolare del pensiero illuminista. Movimento che, in *Fede e sapere*, si esprime nelle filosofie di Jacobi, Fichte e Kant come compimento di tale cultura e come irrimediabilmente segnate da questa lacerazione⁴¹, e che nella *Fenomenologia* non può che portare all’utile come istanza in cui “la pura intelligenza si realizza compiutamente, ed è oggetto di se stessa”, perché ora l’oggetto “non ha più per essa il valore del vuoto, ovvero del puro aldilà”⁴².

L’incalcolabile essenza suprema si è rovesciata nella calcolabilità assoluta di un mondo divenuto cosa, utile, ovvero un *in sé* che è sempre *per un altro*. Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel presenta l’utile come verità dell’Illuminismo e come istanza in cui deismo e materialismo coincidono: in un mondo in cui Dio si è dissolto in assoluta indeterminazione e inconoscibilità, ogni cosa può essere presa così come la si necessita; ogni cosa diviene un “essere per un altro”. L’utilitarismo compare così come una conseguenza necessaria del principio

[39] *Phän.*, p. 381; *Fen.*, p. 383.

[40] Cf., *Phän.*, p. 372; *Fen.*, 375

[41] Cf., *GuW*, p. 320; *FeS*, p. 129.

[42] *Phän.*, p. 382; *Fen.*, p. 385.

proprio dell'illuminismo che in esso si compie, poiché se questo consiste nel porre l'io come fonte di ogni valore e verità, tutto ciò che non è io è senza valore, è inessenziale, è tale che ha la sua essenza in altro o che è solo in quanto è penetrato dallo sguardo dell'io⁴³, sicché questi "s'aggira nel mondo come in un giardino piantato per lui"⁴⁴.

Tuttavia, la calma dell'utilitarismo economico non è se non l'altra faccia del furore della presa della Bastiglia: dacché non c'è più nulla di sussistente, perché la negatività ha permeato tutti i momenti, la libertà assoluta assurge al trono del mondo. Ma, come si diceva poc'anzi, questa libertà è un puro negativo che non trova nulla che l'appaghi; è acida corrosione di tutto ciò che è, perché non ammette determinazione, sicché finisce così per volgersi contro se stessa⁴⁵. È in questo senso che Hegel scrive che l'Illuminismo è "il negativo di se stesso"⁴⁶. Anche di questa idea noi troviamo anticipazione in *Fede e sapere*, dove Hegel presentava l'illuminismo, jacobinamente dovremmo dire, come divenir cosciente del proprio nulla, come nichilismo resosi sistema, benché riscontrasse questo carattere di nullificazione, antijacobinamente però, nel tenersi ferma della coscienza ad un empirico che non poteva appagarla e nella rinuncia della ragione al suo essere nell'assoluto che la costringeva poi a struggersi per un eterno irraggiungibile.

È vero, nel testo del 1802 non c'è alcun riferimento diretto alla rivoluzione francese né la nullificazione di cui si parla riguarda la morte senza significato del furore rivoluzionario. D'altra parte in *Fede e sapere* Hegel presenta la

[43] "Per quanto cattiva l'utilità possa sembrare alla fede, o al sentimentalismo, o anche a quell'astrazione che, dandosi da sé il nome di speculazione, si mantiene fissa all'*in sé*, è tuttavia proprio nell'utilità che la pura intelligenza si realizza compiutamente, ed è *oggetto* di se stessa" (*Phän.*, p. 382; *Fen.*, p. 385).

[44] *Phän.*, p. 371; *Fen.*, p. 373.

[45] Questa libertà rappresenta il primo momento della volontà nella filosofia del diritto, caratterizzato dalla dissoluzione di ogni limitazione, di ogni contenuto immediatamente dato dalla natura (bisogni, desideri, impulsi) oppure indotto e determinato da qualsiasi altra fonte. La volontà contiene dunque l'illimitata infinità dell'*astrazione assoluta*, dell'*universalità assoluta*, vale a dire: contiene il puro *pensiero* di se stessa". E ancora, dopo aver detto che questa libertà è la libertà negativa dell'intelletto, Hegel afferma che essa è libertà del vuoto e del fanatismo della distruzione di ogni ordinamento sociale sussistente, perché "è solo nel distruggere qualcosa che questa volontà negativa ha il sentimento della propria esistenza. Certo, essa crede di volere una qualche situazione positiva, come, per esempio, la condizione di uguaglianza universale o di vita religiosa universale. Di fatto, invece, essa non ne vuole la realtà positiva, poiché tale realtà reca subito con sé un qualche ordinamento, una qualche particolarizzazione sia di istituzioni che di individui; e la Libertà negativa acquista la sua autocoscienza proprio a partire dall'annientamento della particolarizzazione e della determinazione oggettiva". Da qui che la realizzazione di questa libertà negativa sia soltanto la "furia della distruzione".

[46] *Phän.*, p. 360; *Fen.*, p. 363.

filosofia di Kant – ma anche di Jacobi e di Fichte – come il compimento del principio di scissione dell’*Aufklärerei* e come che porta all’apice le sue lacerazioni, mentre nella *Fenomenologia*, invece, la *reine Einsicht* rappresenta una trasfigurazione del pensiero francese e la filosofia kantiana, idealizzata nella figura della visione morale del mondo, appare come una sorta di superamento della mera negatività dell’Illuminismo. Anzi, Hegel parla qui di un “trapasso ad una nuova regione dello spirito”, dove il prendere le distanze geografica e spiritualmente permette alla libertà di trovare adeguazione a sé⁴⁷. Eppure, a guardar bene, le differenze non sono molte, ché anche nella *Fenomenologia*, la visione morale del mondo trascina verso le lacerazioni in cui si consuma, estinguendosi, l’anima bella. In *Fede e sapere*, la filosofia tedesca si presentava come grottesco compimento di una *Bildung* che aveva voluto recidere quel “filo di luce” che teneva l’uomo legato al cielo per sfuggire al suo destino di ignoranza e infelicità e che invece, appunto perché lo aveva fatto in nome di una ragione che era soltanto vuoto intelletto, aveva finito per consegnarsi allo stesso dolore infinito che aveva combattuto. Nei termini di *Fede e sapere*, appunto perché il concetto illuminista è infinitezza soltanto negativa e formale dell’io che si contrappone ad un contenuto positivo, finito ed empirico, esso esige una sintesi che può configurarsi solo come *anelito* o *Streben* verso un vero assoluto od eterno che tuttavia rimane fuori dalla sfera della ragione ed irraggiungibile ad essa⁴⁸. E anche qui nelle figure jacobiane di Allwill e Woldemar Hegel individua una soggettività divorata “nell’interiore idolatria”, “sola nel proprio appartenere a se stessa”, impotente di fronte al “tormento dell’eterna contemplazione di sé” e tinta, anche nella sua virtù, “dei colori di quell’inferno”⁴⁹. Non lontani, dunque, questo “cupido egoismo” e questa “cronica infermità etica”, dalla pazzia che consuma in una “nostalgia asfittica” l’anima bella della *Fenomenologia*; figura con la quale si chiude quel percorso di sgretolamento dell’*ethos* classico che aveva portato ad un affermarsi del sé di fronte alla sostanza.

Eppure, com’è noto, la storia non finisce lì; almeno non nella *Fenomenologia*. Se in *Fede e sapere* Hegel lamentava l’incapacità della filosofia tedesca di innalzarsi “dall’abisso del nulla” e dalla pura notte dell’infinitezza in cui era sprofondata, ricadendo così nell’antico contrasto – fede e ragione – e con-

[47] Parlano della visione morale del mondo come un “superamento” del furore rivoluzionario e della morte senza significato che esso comporta, PINKARD, T., “Romanticed Enlightenment? Enlightened Romanticism? Universalism und Particularim in Hegel’s Understanding of the Enlightenment” in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 1997, pp. 18-38 (specif. p. 32) <https://doi.org/10.1017/S0263523200001178>; e VIRNO, P., “Coscienza infelice” e “anima bella”. *Commentario alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Milano: Guerini & Associati 1999, pp. 318-320.

[48] Cf., *GuW*, p. 320; *FeS*, p. 129-130.

[49] *GuW*, p. 383; *FeS*, p. 211.

segnando il proprio tempo al “dolore infinito” di un venerdì santo storico che non riusciva a diventare speculativo, nel 1807 lo svuotamento nichilistico del reale e dell’io cui sfocia il movimento della *Bildung*, può essere superato dallo spirito, capace di risanare le ferite senza che rimangano cicatrici. Il perdono, allora, come parola della riconciliazione rende possibile quel riconoscimento reciproco di sé e sostanza, di individuale e universale, che schiude lo spirito assoluto.

IV. “L’IMMANE POTENZA DEL NEGATIVO”. DECLINAZIONE LOGICO-METAFISICA DELL’ILLUMINISMO COME INTELLETTO E COME ATRAZIONE

Sia in *Fede e sapere* sia nella *Fenomenologia*, dunque, l’Illuminismo si capovolge nel suo opposto. In quest’ultima, però, più che il tono deluso e critico del testo di 1802, scorgiamo la lucida consapevolezza di quella coscienza che si è disposta al *reines Zusehen*. Così Hegel riconosce che non vi è resistenza possibile all’avanzata dell’intellezione rischiarata che si diffonde come “un contagio penetrante” che solo una volta diffuso può essere riconosciuto: solo quando l’idolo è già a terra, scrive Hegel citando *Il nipote di Rameau*, si diventa cosciente della malattia che, a quel punto, però, ha pervaso tutte le parti nobili e si è impossessata di viscere e membra.

Tuttavia, nella *Fenomenologia*, la “silenziosa tessitura dello spirito” sembra anche capace di produrre gli anticorpi che consentono di guarire dall’affezione e di rimarginare le ferite, riconoscendo al contempo la sua furia distruttrice come necessaria. Detto in altri termini: l’energia dello speculativo non può fare a meno di quella “immane potenza del negativo” di cui l’Illuminismo costituisce l’incarnazione in termini storici. Quel riportare tutto al sé come negatività con cui Hegel presenta l’*Aufklärung*, non è se non l’espressione storico-culturale di un movimento che, in termini logico-speculativi, Hegel identifica con l’attività astrattiva dell’intelletto e che nella *Prefazione* della *Fenomenologia* presenta come “la potenza più stupefacente e più grande, anzi la potenza assoluta”⁵⁰.

In questo senso parlavo all’inizio di una declinazione dell’Illuminismo in senso logico-speculativo, incarnerebbe l’attività del separare propria della forza e del lavoro dell’intelletto. Questo passaggio intellettuale-illuminista avviene così un momento necessario del pensare; e infatti, benché Hegel presenti le determinazioni astraenti e unilaterali dell’intelletto come “inadeguate alla conoscenza della verità”⁵¹, non per questo manca di riconoscerne l’includibilità, allorché si voglia giungere al modo genuinamente filosofico o speculativo di

[50] *Phän.*, p. 26; *Fen.*, p. 24.

[51] *Enz.*, § 25; *Enc.*, p. 173.

pensare⁵². È chiaro, come scrive nell’*Enciclopedia* quando sottolinea i momenti del logico, l’intelletto si tiene ostinatamente fermo alle determinazioni fisse e rigide – il che significa abbandonarsi ad un finito ed empirico che ha perso ogni relazione con un eterno vuoto e indeterminato – o intraprende la strada della dissoluzione dialettica di tale determinazioni; ma in questo caso, non giunge che alla “mera negazione”, alla corrosione e nullificazione di ciò che è, tradottasi, nell’effettualità storica, o nella morte meccanica della ghigliottina o nella perversa consolazione della disperazione dell’anima bella che si consuma entro di sé.

Il movimento del Moderno, e dell’Illuminismo come l’apice di quello, culmina, dunque, anche per Hegel, come già per Jacobi, nel nulla, nello svuotamento o dissoluzione di ogni legame tra individuale e universale, tra io e mondo e tra finito e infinito. A differenza di Jacobi, però, per Hegel il nichilismo non è il destino di una ragione che affondando le sue radici nel più antico si è finalmente compiuta nel moderno. Quella ragione, che kantianamente sprofonda nel nulla della propria dialettica, è per Hegel soltanto intelletto. E a differenza di Jacobi, il cui aut-aut mirava a promuovere l’abbandono della via filosofico-razionale; e a differenza di Kant che di fronte all’abisso concresciuto entro la sua ragione teoretica, arretrava, Hegel propone un attraversamento di quel *Abgrund*. Non si tratta di distogliere lo sguardo dal negativo, ma di guardarlo in faccia e di prenderlo su di sé, dispiegando la *vis* in grado di trasfigurarli. Quest’energia non può essere se non della ragione, ma di una ragione in grado di riconoscersi nel proprio contrario, perché solo ricercando questa comunanza delle coscienze (*Gemeinsamkeit der Bewusstsein*), come si legge nella *Prefazione*, “non si calpesta con i piedi la radice dell’umanità”⁵³.

BIBLIOGRAFIA

LETTERATURA PRIMARIA

HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke* (in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum. Hamburg: Meiner, 1968 ss (cit. come *GW*, seguito da numero di volume e numero di pagina).

HEGEL, G.W.F., *Werke in 20. Bänden*, E. MOLDENHAUER-K.M. MICHEL (ed.). Frankfurt: Suhrkamp, 1979 (cit. come *TWA*, seguito da numero di volume e numero di

[52] Anche nella *Scienza della logica*, Hegel scrive: “è da stimarsi come virtù infinita dell’intelletto, quella di poter dividere il concreto nelle determinatezze astratte e di poter comprendere la profondità della differenza, mentre solo cotesta è in pari tempo la potenza che effettua il loro passaggio”; *WL*, p. 44; *CdL*, 691.

[53] *Phän.*, p. 51; *Fen.*, p. 51.

pagina).

- HEGEL, G.W.F., *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie* in *GW*, 4 (cit. come *GuW*, seguito da numero di pagina). Traduzione italiana di R. BODEI. *Fede e sapere in Primi scritti critici*. Milano: Mursia. (cit. come *FeS* seguito da numero di pagina).
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, in *GW*, 9. Hrsg. v. BONSIEPEN, W. u. HEEDE R. Hamburg: Meiner, 1980 (cit. come *Phän.* seguito da numero di pagina). Traduzione italiana di G. GARELLI. *Fenomenologia dello spirito*. Torino: Einaudi 2008 (cit. come *Fen.*, seguito da numero di pagina).
- HEGEL, G.W.F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustand der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, in *GW*, 4. Hrsg. v. BUCHNER H. u. PÖGGELER O. Hamburg: Meiner 1968 (cit. come *DS*, seguito da numero di pagina). Traduzione italiana di R. BODEI, *Differenza tra i sistemi di filosofia di Fichte e di Schelling*, in *Primi scritti critici*, cit. (cit. come *Diff.*, seguito da numero di pagina).
- HEGEL, G.W.F., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hrsg. v. HOGEMANN, F. u. JAESCHKE, W. Hamburg: Meiner 1994 (cit. come *WL*, seguito da numero di pagina). Trad. italiana di A. MONI. *Scienza della logica*, 2 voll.. Roma-Bari: Laterza 1981 (cit. come *CdL*, seguito da numero di pagina).
- HEGEL, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*. Hrsg. v. Fr. NICOLIN u. O. PÖGGELER. Hamburg: Meiner 1969. Trad. italiana di V. VERRA, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Torino: UTET 2004.
- HEGEL, G.W.F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III,2. Traduzione italiana di E. CODIGNOLA e G. SANNA. Firenze: La Nuova Italia 1964 (cit. come *Lez.st.fil.*, seguito da numero di pagina).
- HEGEL, G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. IV. Traduzione italiana di G. CALOGERO e C. FATTA. Firenze: La Nuova Italia 1963.

LETTERATURA SECONDARIA

- BEISER, F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge-London: Harvard University Press 1993.
- BODEI, R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*. Bologna: Il Mulino 2014.
- BRAUER, D., *Hegels Aufklärung der Aufklärung*, in W. WELCH-K. VIEWEG (Hsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main 2008, pp. 474-88.
- DILTHEY, W., *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. IV. Stuttgart/Göttingen: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft-Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. Traduzione italiana di G. CACCIATORE e G. CANTILLO. *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Napoli: Guida 1986.
- HINCHMANN, L., *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Tampa: University Press of Florida, 1984.

- HÜNING, D., “Hegels Kritik der Aufklärungsphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*”, in BERGER, M.-REICHARDT, T.-STAEDTLER, M. (Hrsg.), *Der Geist geistloser Zustände. Religionskritik und Gesellschaftstheorie*. Muenster: Verlag Westfaelisches Dampfboot 2012.
- LANDUCCI, S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla “Fenomenologia dello spirito”*. Firenze: La nuova Italia 1976.
- NEGRI, A., “Hegel e il linguaggio dell’illuminismo” in *Giornale critico della filosofia italiana* 1975, 6, pp. 447-529.
- PINKARD, T., “Romanticed Enlightenment? Enlightened Romanticism? Universalism und Particularim in Hegel’s Understanding of the Enlightenment” in *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 1997, pp. 18-38.
- PINKARD, T., *Hegel. A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- RACINARO, R., *Hegel e l’illuminismo*. Milano: Guerini & Associati 2001.
- STEWART, J., “Hegel and the Myth of Reason” in *The Owl of Minerva* 1995, 26, 2, pp. 187-200.
- STOLZENBERG, J., “Hegel’s Critique of the Enlightenment in ‘The Struggle of the Enlightenment with Superstition’”, in WESTPHAL, K.R. (ed.), *The Blackwell Guide to Hegel’s Phenomenology of Spirit*. Oxford: Blackwell 2008, pp. 190-208.
- VIRNO, P., “*Coscienza infelice*” e “*anima bella*”. *Commentario alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Milano: Guerini & Associati 1999.

