

CATERINA DE BORTOLI

OSSERVAZIONI SUL RUOLO  
DEL LINGUAGGIO NEL VI CAPITOLO DELLA  
*FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO*

In questo lavoro tenterò di rispondere alla seguente domanda: perché Hegel, nel bel mezzo del VI capitolo della *Fenomenologia*, «Lo Spirito», ovvero nel capitolo eminentemente storico di quest'opera, decide di prendere come oggetto da analizzare proprio il linguaggio dell'autocoscienza? Mi riferisco non solo al «linguaggio dell'adulazione» (il linguaggio del Sé estraniato nel mondo del potere) e al «linguaggio della disgregatezza» (il linguaggio del Sé estraniato nel mondo della ricchezza), ma anche al «linguaggio della persuasione»<sup>1</sup> e al linguaggio come medio del riconoscimento reciproco tra le autocoscienze (coscienza agente e coscienza giudicante), ovvero al linguaggio della confessione reciproca nel quale si realizza il perdono del male e, dunque, la riconciliazione.<sup>2</sup> Hegel definisce ripetutamente il linguaggio come «l'*esistenza* ideale dello spirito»<sup>3</sup>, come «l'*esserci* dello spirito»<sup>4</sup>: non dovrebbe allora meravigliare se proprio il VI capitolo della *Fenomenologia* – «Lo Spirito» – sia il luogo dove il linguaggio viene prepotentemente in primo piano. Che cosa significa, però, interpretare il linguaggio come «l'*esserci* dello spirito»? La domanda può essere riformulata in termini ancora più radicali: perché Hegel per analizzare lo spirito prende ad oggetto il linguaggio?

In questo lavoro non sarà possibile dare una risposta esauriente a questa domanda, ma mi limiterò a fornire alcuni argomenti che spero possano contribuire a chiarire parzialmente il problema.

<sup>1</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1988, vol. II, pp. 178-84.

<sup>2</sup> Cfr. *ivi*, vol. II, pp. 184-96.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 1984, p. 55.

<sup>4</sup> *Id.*, *Fenomenologia dello spirito*, *cit.*, vol. II, pp. 178, 191.

1. *Linguaggio e Bildung nel corso di Jena del 1803/4: l'apprendimento della lingua materna e la teoria del segno*

Nel VI capitolo della *Fenomenologia*, all'interno della trattazione dello «spirito estraniato», Hegel riconduce l'estraneazione del Sé alla *Bildung*, alla formazione, alla cultura ed interpreta la *Bildung* come linguaggio. La *Bildung* è il processo in cui il soggetto supera la propria naturalità, la propria singolarità: il Sé si estranea da se stesso, si toglie come «Sé naturale», come singolo Sé e diviene un soggetto «universale», «spirituale». <sup>5</sup> Prima di entrare nel merito del VI capitolo della *Fenomenologia*, è opportuno andare a vedere se questa stessa interpretazione della *Bildung* come linguaggio sia presente in altre opere.

Nella *Propedeutica filosofica*, Hegel afferma che l'animale «non ha bisogno di cultura perché esso è naturalmente ciò che deve essere. Esso è soltanto un essere naturale». <sup>6</sup> L'uomo, invece, «non è naturalmente ciò che deve essere». <sup>7</sup> L'uomo, a differenza dell'animale, è ad un tempo un essere naturale (singolare) e un essere «spirituale» (universale): «l'elevazione della sua singolarità alla sua natura universale» è «la cultura». <sup>8</sup> Gadamer, analizzando il concetto di cultura nella filosofia di Hegel, afferma:

Ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere propriamente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve far propria. Perciò l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la propria naturalità proprio in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato nella lingua e nei costumi. <sup>9</sup>

Per ricostruire la genesi di questa interpretazione di Hegel, si deve risalire alla *Filosofia dello spirito jense* e più esattamente al suo primo corso di filosofia dello spirito, il corso del 1803/4 <sup>10</sup>, dove proprio l'apprendimento della lingua materna viene concepito come il vero *incipit* della cultura.

Sulla base della struttura sistematica della filosofia dello spirito delineata nel corso del 1803/4, il linguaggio è analizzato dal punto di vista dello

<sup>5</sup> Ivi, vol. II, p. 47.

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, trad. it. a cura di G. Radetti, La Nuova Italia, Firenze 1977, § 41, p. 61.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1997, p. 37. Se l'uomo con il pensiero assimila il mondo, occorre tener conto che «tale assimilazione» avviene «in maniera spontanea e casuale, mediante l'appartenenza ad una comunità linguistica e culturale» (R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 108).

<sup>10</sup> Il corso del 1803/4 è quello in cui «per la prima volta [...] la "filosofia dello spirito" si presenta in Hegel come parte autonoma del sistema» (J. Hoffmeister, "Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie", in G. W. F. Hegel, *Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie) I. Die Vorlesungen von 1803/04*, a cura di J. Hoffmeister, *Sämtliche Werke*, Bd. XIX, Felix Meiner, Leipzig 1932, p. 92).

spirito soggettivo (frammento 20), dello spirito oggettivo (frammento 22) e del rapporto tra spirito soggettivo e oggettivo (frammenti 20 e 22): l'oggetto è sempre lo stesso (il linguaggio), ciò che muta è il luogo del sistema nel quale viene trattato e, dunque, la prospettiva dalla quale viene considerato.<sup>11</sup> Cosa significa analizzare il linguaggio dal punto di vista dello spirito soggettivo? Significa analizzare la funzione del linguaggio nel soggetto conoscente e, più in generale, determinare il suo ruolo nella formazione della coscienza teoretica: Hegel interpreta il segno linguistico (nome) come il primo medio tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Cosa significa analizzare il linguaggio dal punto di vista dello spirito oggettivo? Significa analizzare il linguaggio come un prodotto sociale, come l'opera dello spirito del popolo, come una lingua determinata, come la lingua madre che viene appresa dal singolo soggetto: Hegel interpreta il segno linguistico (nome) come il primo medio tra i soggetti indipendenti.

<sup>11</sup> I curatori delle due successive edizioni del corso del 1803/4 – Hoffmeister da un lato, Kimmerle e Düsing dall'altro – sottolineano che le tre potenze dello spirito (linguaggio, lavoro e famiglia) vengono trattate in due distinti luoghi del sistema e, dunque, da due diverse prospettive. Hoffmeister interviene più direttamente nel materiale del corso rispetto a Kimmerle, perché accorpa i diversi frammenti in un testo organico, suddiviso nei seguenti capitoli: A) La coscienza; B) La prima potenza della memoria e del linguaggio; C) La seconda potenza dello strumento; D) La terza potenza del possesso e della famiglia; E) Lo spirito del popolo. Secondo Hoffmeister, nei capitoli A, B, C e D viene analizzato lo spirito soggettivo, mentre nel capitolo E – «Lo spirito del popolo» – lo spirito oggettivo (cfr. J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 88-108). Sulla base di questa indicazione, la trattazione del linguaggio non si esaurisce all'interno dello spirito soggettivo (il capitolo B), perché essa, costituendo la prima parte del capitolo E, rientra di fatto e a pieno titolo anche all'interno dello spirito oggettivo. Kimmerle presenta il materiale del corso nella forma di otto frammenti (dal 15 al 22) e due allegati. Tuttavia l'ordine nel quale i frammenti vengono presentati rispetta l'articolazione del sistema (cfr. G. Cantillo, "Introduzione", in G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. XIV). Kimmerle sostiene che il frammento 22 corrisponde verosimilmente ad una sezione «B. Esistenza Reale», che va a completare la precedente sezione «A. Esistenza Formale» del frammento 20 (cfr. K. Düsing – H. Kimmerle, "Einleitung", in G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle, Felix Meiner, Hamburg 1986, pp. XXII-XXIII. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale dell'opera di Hegel con la sigla: JS I). Si può quindi supporre, seguendo l'indicazione di Kimmerle, che il sistema della filosofia dello spirito del corso del 1803/4 sia articolato in due parti distinte. Nella prima parte – «A. Esistenza Formale» – le tre potenze dello spirito sono analizzate l'una di seguito all'altra: I potenza (linguaggio), II potenza (lavoro), III potenza (famiglia). La prima potenza costituisce la forma della coscienza teoretica, la seconda potenza la forma della coscienza pratica e la terza potenza la forma della coscienza etica. Nella seconda parte – «B. Esistenza Reale», che coincide con il frammento 22 – Hegel analizza le stesse tre potenze nella stessa successione, ma da un diverso punto di vista sistematico, ossia considera come queste tre potenze esistono concretamente in un popolo. Hegel è esplicito su questo punto: «Le potenze precedenti» – linguaggio, lavoro e famiglia – «sono ideali, esse sono esistenti soltanto e per la prima volta in un popolo» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 55). Il linguaggio diviene «il linguaggio di un popolo», ossia la lingua di una determinata comunità (*ibid.*); il lavoro del singolo soggetto nei confronti della natura diventa il «lavoro universale», ossia il lavoro sociale – conforme a una determinato stadio di meccanizzazione e divisione del lavoro nella comunità (ivi, p. 56); il possesso (bene di famiglia) diventa proprietà. Secondo Cantillo qui, nel frammento 22, si incontra «un importante nucleo di penetranti riflessioni su quel livello dello "spirito oggettivo" intermedio tra famiglia e Stato» (G. Cantillo, "Introduzione", cit., p. XVI). Il passaggio dall'esistenza formale all'esistenza reale dello spirito corrisponde quindi a quello che successivamente Hegel chiamerà il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo.

Nel corso di filosofia dello spirito del 1803/4, il linguaggio, il lavoro e la famiglia sono le tre forme dello spirito – rispettivamente dello spirito teoretico, dello spirito pratico e dello spirito etico – che distinguono l'uomo dall'animale.<sup>12</sup> Nel linguaggio (spirito teoretico) e nel lavoro (spirito pratico), il mondo naturale, sensibile e materiale viene superato in un mondo culturale, ideale, spirituale. Il linguaggio rappresenta il «dominio ideale» dell'uomo sulla natura, mentre il lavoro rappresenta il «dominio reale» dell'uomo sulla natura.<sup>13</sup> Linguaggio e lavoro mediano il rapporto tra il soggetto e l'oggetto: il linguaggio è il medio della coscienza teoretica – il segno linguistico (nome) è il «medio esistente» tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto<sup>14</sup> – mentre il lavoro è il medio della coscienza pratica. Il lavoro forma (*bildet*) il mondo naturale, nel senso che nel lavoro l'uomo nega l'oggetto naturale e lo rende il prodotto del proprio lavoro, un oggetto culturale (materia lavorata): il Sé – il soggetto – pone la cosa, forma il mondo naturale nel lavoro. Nel linguaggio l'uomo nega l'oggetto naturale (*das Ding*, il referente extralinguistico, la cosa singolare, materiale, transeunte che propriamente è l'oggetto dell'intuizione sensibile) e lo rende un segno linguistico (*die Sache*, la cosa universale, spirituale, durevole, la rappresentazione che è il significato del nome): il Sé – il soggetto – pone la cosa, forma il mondo naturale nel linguaggio.<sup>15</sup>

Il soggetto che forma il mondo naturale nel linguaggio – ossia il Sé che ha il «potere di dare nomi» – non è però il singolo individuo, ma quel «grande individuo universale» che Hegel definisce lo «spirito del popolo».<sup>16</sup> Il

<sup>12</sup> In questo senso il primo corso di filosofia dello spirito di Hegel può essere interpretato come una antropologia filosofica. Sul contenuto antropologico dei primi scritti di Hegel fino al 1801, cfr. R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel (1770-1801)*, Editori Riuniti, Roma 1996.

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 19.

<sup>14</sup> Ivi, p. 23.

<sup>15</sup> Il mondo naturale (essere) – il mondo sensibile e materiale – è negato e superato dall'uomo nel linguaggio, ossia in un mondo di segni e rappresentazioni (significati), in un «mondo ideale», spirituale: «il linguaggio è la morte del mondo sensibile» (G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., § 159, p. 224); il linguaggio è «l'ideale annientamento dell'esteriore» (Id., *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 56). Il linguaggio è la prima «relazione negativa alla natura» (ivi, p. 13). Hegel, e su questo tornerò più avanti, parla esplicitamente della «formazione del mondo nel linguaggio [*Die Bildung der Welt zur Sprache*]» (ivi, p. 56 [JS I, p. 26]). Cosa intende dire? La natura non è in «grado di conseguire alcun prodotto assoluto, durevole», mentre nel nome la coscienza consegue un «prodotto durevole» (ivi, p. 17). In natura, infatti, tutte le cose «sempre mutano e trascorrono», sono cioè qualcosa di strutturalmente contingente e di transeunte, mentre invece nel «mondo ideale» dei nomi le cose ottengono una seconda esistenza, un'esistenza «durevole» (*ibid.*). In natura tutte le cose sono singolari, ma nei nomi ottengono una seconda esistenza, una «esistenza universale» (ivi, p. 56). Il linguaggio deve «annientare, porre idealmente le cose singole [*einzelne Dinge*]» ed è in questo senso che il linguaggio è la «natura posta idealmente» dallo spirito, dal Sé (ivi, pp. 16, 55 [JS I, pp. 193, 226]). È il soggetto che «pone la cosa [*das Ding setzt*]», che forma il mondo nel linguaggio (ivi, p. 69 [G. W. F. Hegel *Jenaer Systementwürfe III, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1987, p. 171. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: JS III]). Si tratta di un'attività creativa: la denominazione è la «prima forza creativa» che lo spirito esercita e non il passivo adeguarsi del soggetto ad una realtà già data in natura (ivi, p. 74).

<sup>16</sup> Ivi, pp. 73, 9.

linguaggio è infatti «l'opera di un popolo», è un prodotto radicalmente sociale e collettivo: «*il linguaggio è solo in quanto linguaggio di un popolo*»; «Solo in quanto opera di un popolo *il linguaggio è l'esistenza ideale dello spirito*».<sup>17</sup> Il riferimento è al frammento 22, dove Hegel analizza sempre lo stesso oggetto (il linguaggio), ma da una diversa prospettiva rispetto alla prima parte del corso: il linguaggio qui non è più interpretato come il «medio esistente»<sup>18</sup> tra il soggetto e l'oggetto, ma come il «medio esistente» tra i soggetti che appartengono a una determinata comunità, come la lingua di un popolo, come la prima e più immediata forma di esistenza dell'intersoggettività. Diversi studi sottolineano l'importanza del frammento 22 del corso del 1803/4, perché è qui che viene analizzato il rapporto tra il linguaggio e l'intersoggettività.<sup>19</sup> Nel saggio sulla *Filosofia dello spirito jenese* dal titolo *Lavoro e interazione*, Habermas, invece, identifica la famiglia con il concetto di «interazione sociale», con il medio dell'intersoggettività, ed esclude da questo concetto il linguaggio e il lavoro.<sup>20</sup> Il rapporto tra il soggetto e l'oggetto caratterizzerebbe infatti, secondo Habermas, sia il linguaggio che il lavoro, mentre il rapporto soggetto-soggetto, ovvero il rapporto tra i soggetti, caratterizzerebbe invece la famiglia.<sup>21</sup> Questa interpretazione, a mio avviso, non tiene conto del fatto che nel frammento 22 del corso del 1803/4 si assiste ad un mutamento della prospettiva di sistema dalla quale gli stessi oggetti – il linguaggio e il lavoro – vengono analizzati.

Nel frammento 22, il processo di apprendimento della lingua materna si delinea come la forma più originaria della *Bildung*, della formazione, della

<sup>17</sup> Ivi, p. 55. In tedesco non c'è l'opposizione funzionale dei termini «linguaggio» e «lingua», ma esiste solo il termine *Sprache* (cfr. T. De Mauro, "Note", in F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, trad. it. a cura di T. De Mauro, Bari, Laterza 1978, p. 391-92). Nel frammento 22, la facoltà umana del linguaggio (universale) esiste «*solo in quanto linguaggio di un popolo [Sprache eines Volks]*», solo come lingua determinata (particolare) (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 55 [JS I, p. 226]). Questo significa che all'uomo «il linguaggio è originariamente dato come singola lingua [*Einzelsprache*]» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, Manoscritto, Lezioni del WS 1975/1976, catalogazione del Coseriu-Archiv: A XVII, Neuphilologische Fakultät – Eberhard Karls Universität Tübingen, Versione trascritta al computer, p. 16, traduzione mia). Sulla diversità semantica delle lingue nella filosofia di Hegel, cfr. Id., *Zu Hegels Semantik*, in «Kwartalnik Neofilologiczny», n. XXIV, 1977, pp. 183-93.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., p. 23.

<sup>19</sup> Cfr. E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt. Teil II: Schleiermacher und Hegel*, Vorlesung im WS 87/88, Nachschrift von C. Dern, U. Maier und H. Weber, Tübingen 1993, pp. 158-80; Id., *Die Sprache in der Philosophie Hegels I*, Manoscritto, Lezioni del WS 1974/1975, catalogazione del Coseriu-Archiv: A XVII, Neuphilologische Fakultät – Eberhard Karls Universität Tübingen, Versione trascritta al computer, pp. 4-14, 22-26; Id., *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., pp. 1-20; C.-F. Lau, *Hegels Urteilkritik*, Wilhelm Fink, München 2004, pp. 92-97; V. Höhle, *Hegels System*, Felix Meiner, Hamburg 1998, p. 406; T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Felix Meiner, Hamburg 1969, pp. 70-73.

<sup>20</sup> Cfr. J. Habermas, *Lavoro e interazione*, trad. it. a cura di M. G. Meriggi, Feltrinelli, Milano 1975.

<sup>21</sup> L'interpretazione di Coseriu è diametralmente opposta a quella di Habermas: il linguaggio è «la forma fondamentale dell'essere con gli altri», perché è ciò «che rende possibile l'essere con l'altro» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., pp. 19, 7, traduzione mia).

cultura. Il soggetto individuale non dà i nomi alle cose, non crea il linguaggio, ma apprende la lingua del proprio popolo:

La formazione del mondo nel linguaggio [*Die Bildung der Welt zur Sprache*] è presente in sé. [...] essa cade nell'educazione [*fällt sie in die Erziehung*]; essa per la coscienza diveniente [*für das werdende Bewußtsein*] è presente *come mondo ideale*, come la natura inorganica, e la coscienza in questo modo non ha da liberarsi della natura, ma deve *trovare per l'idealità di questa la realtà*, cercare per il linguaggio il significato, che è nell'essere [...] alla coscienza resta, per così dire, solo l'attività formale di riferire l'uno all'altro questi [il linguaggio e l'essere] che già ci sono.<sup>22</sup>

Si tratta di un passaggio gravido di contenuti, che merita di essere analizzato dettagliatamente. Il mondo naturale e sensibile è già formato nella lingua del popolo a cui la «coscienza diveniente» appartiene. La lingua del popolo è il «*mondo ideale*» che deve essere appreso dalla «coscienza diveniente». Il linguaggio è definito come «*mondo ideale*» perché rappresenta l'idealizzazione della natura, e cioè la negazione e il superamento del mondo naturale e sensibile (singolare, transeunte, materiale) nel mondo dei segni (universale, durevole, spirituale), nel mondo dei nomi. La «coscienza diveniente» non deve «liberarsi dalla natura», non deve cioè dare i nomi alle cose, «creare» il linguaggio: tanto il mondo naturale (essere) quanto il mondo linguistico (la lingua del proprio popolo) da sempre «già ci sono» per la «coscienza diveniente». <sup>23</sup> Hegel qui non parla ancora di «coscienza», ma piuttosto di «coscienza diveniente»: si può infatti parlare della coscienza propriamente detta solo quando il processo di apprendimento del linguaggio è stato portato a compimento.<sup>24</sup> La «coscienza diveniente» deve imparare a riferire il linguaggio all'essere: non c'è un rapporto diretto e immediato del soggetto con l'essere (mondo naturale), ma per l'uomo, a differenza dell'animale, questo rapporto passa originariamente per la mediazione dei segni della lingua madre. Con l'apprendimento del linguaggio si forma la figura della coscienza teoretica: è nel linguaggio che il soggetto diviene consapevole del mondo naturale e si costituisce quindi come soggetto cosciente.

È il passaggio dal regno delle immagini al regno dei nomi che determina il risveglio dello spirito nella figura della coscienza teoretica: il «mondo, la natura non è più un regno di *immagini* [...], bensì un regno di nomi»<sup>25</sup>;

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 56 [JS I, pp. 226-27].

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Il «linguaggio è il concetto esistente della coscienza»; «La coscienza esiste dapprima come memoria e il suo prodotto, il linguaggio» (ivi, pp. 25, 18).

<sup>25</sup> Ivi, p. 75. Il nome è indipendente tanto dall'intuizione spazio-temporale quanto dall'immagine della cosa: «Pel nome *leone*, noi non abbiamo bisogno né dell'intuizione di un tale animale, e neppure dell'immagine; ma il nome, in quanto noi *l'intendiamo*, è la rappresentazione semplice e senza immagine» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it.

«Quel regno delle immagini è lo spirito *sognante*, che ha a che fare con un contenuto che non ha alcuna realtà, alcun esserci. Il risveglio dello spirito è il *regno dei nomi*; ad un tempo qui c'è la scissione, lo spirito è in quanto coscienza; ora per la prima volta le sue immagini hanno verità»<sup>26</sup>; è «l'esercizio della memoria» – ossia della facoltà che «ha da fare sempre solamente con segni»<sup>27</sup> – «il primo *lavoro* dello spirito ridestato come spirito».<sup>28</sup> Come nella sensazione vige un rapporto di immediata unità tra il soggetto

a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1989, § 462, p. 456). Noi «*pensiamo* nel nome», ma per pensare non abbiamo bisogno del supporto di alcuna immagine: è per questo motivo che Hegel privilegia la scrittura alfabetica rispetto a quella geroglifica (cfr. *ivi*, § 459, pp. 449-55). L'immagine consiste di parti che stanno tra loro in una determinata relazione spaziale: l'immagine è «molteplicità», è «*relazione delle parti*», l'«immagine è una molteplice» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 71). I nomi, invece, sono «*semplici*, in sé conchiusi», perché nel nome «la molteplicità dell'immagine è cancellata» (*ivi*, p. 76; cfr. anche G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, pp. 452-53). Il segno linguistico (nome) permette di sintetizzare le molteplici parti dell'immagine: «la sintesi del molteplice è legata alla funzione rappresentativa dei segni che permettono l'identificazione degli oggetti» (J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., p. 32). Il superamento del regno delle immagini nel regno dei nomi viene concepito come il superamento del mondo sensibile: «La rappresentazione concreta viene, in generale, attraverso il *segno della parola*, trasformata in qualcosa *che non è immagine*, che si identifica con il segno. (L'immagine viene uccisa [*Das Bild wird ertötet*] e la parola rappresenta l'immagine. [...] Il linguaggio è la morte del mondo sensibile [*Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt*] nel suo essere determinato immediato, il suo essere superato in un essere determinato, il quale è un appello che risuona in tutte le essenze rappresentanti)» (G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, cit., § 159, p. 224-25 [G. W. F. Hegel, "Texte zur Philosophischen Propädeutik", in *Werke: in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, Bd. 4, p. 52]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: PhPr). Il linguaggio «risuona in tutte le essenze rappresentanti», in tutti i singoli soggetti; l'immagine, invece, «non ha alcuna vera *realtà*, è *qualcosa di soggettivo*» (Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 22). Solo nel linguaggio questo irriducibile elemento di soggettività (singolarità) viene superato ed il soggetto si rapporta ad una realtà oggettiva (universale) e cioè ad una realtà intersoggettivamente condivisa.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>27</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 458, p. 448.

<sup>28</sup> Id., *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 78. Nell'*Enciclopedia* il passaggio dal sonno alla veglia dello spirito è il passaggio dalla prima alla seconda sezione dello «Spirito soggettivo», ossia dall'«Antropologia» – che ha come proprio oggetto l'«anima» – alla «Fenomenologia» – che ha come proprio oggetto la «coscienza». L'anima è «soltanto il *sonno* dello spirito», è lo spirito che non si è ancora risvegliato, che non ha ancora varcato la soglia della vita cosciente (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 389, p. 381). Il destarsi dell'anima è il sorgere della figura della coscienza: «*Nell'anima si desta la coscienza*»; «*l'essere per sé* dell'anima sveglia, concepito in modo concreto, è *coscienza e intelletto*» (*ivi*, §§ 387, 398, pp. 379, 388). Sensazione (*Empfindung*) e sentimento (*Gefühl*) sono due diverse forme dell'«anima». Nella sensazione e nel sentimento «rimane ancora estranea l'opposizione di chi sente e di ciò che è sentito, del soggettivo e dell'oggettivo» (G. W. F. Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 8-10, vol. III, § 400, *Zusatz*, p. 100, traduzione mia. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: E); per questo motivo l'anima viene anche definita come «il concetto *esistente*, l'esistenza dello speculativo» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 403, p. 396). La coscienza, al contrario, è proprio la forma dell'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto. Poiché il linguaggio è il modo di esistenza originario dello «spirito che appare come coscienza» (K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, in «Die neue Rundschau», n. 76, 1965, p. 285, traduzione mia), nell'*Enciclopedia* il luogo proprio della sua trattazione non può essere l'«Antropologia»: per Hegel, come è noto, sensazioni e sentimenti sono ineffabili (cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., §§ 20, 447, pp. 35, 439; si veda anche Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 58).

senziente e l'oggetto sentito, così vige un rapporto di immediata unità tra l'immaginazione e l'immagine: il soggetto che immagina non è ancora cosciente dell'immagine del proprio oggetto.<sup>29</sup> Solo con il linguaggio «c'è la scissione» tra il soggetto e l'oggetto e «lo spirito è in quanto coscienza».<sup>30</sup>

Questa posizione di Hegel mi sembra molto simile a quella sostenuta successivamente da Humboldt:

[...] l'uomo è originariamente congiunto al mondo; sull'originaria unità di uomo e mondo si fonda la possibilità di ogni conoscenza. Questa unità viene scissa con l'atto della riflessione nel quale l'uomo si pone di contro gli oggetti (*Gegen-stände*) determinandosi egli

<sup>29</sup> La difficoltà di comprendere la contrapposizione tra immagine e nome, consiste nel fatto che l'immagine deve essere concepita come non designata dal nome. L'immagine dell'oggetto «non esiste esteriormente» al singolo soggetto che l'immagina: il soggetto è in un rapporto di immediata unità con l'immagine, perché l'immagine dell'oggetto – a differenza del segno linguistico (nome) – non è un «essere per sé fuori dell'individuo», ossia non ha alcuna forma di esistenza autonoma ed indipendente dall'immaginazione del singolo soggetto (Id., *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 22, 23). A differenza dell'immagine, il nome ha una forma sensibile e materiale di esistenza: il suono articolato. Hegel non si stancherà mai di insistere sull'importanza di questo «esserci», di questa «esistenza» dello spirito: il nome «esiste esteriormente» al singolo soggetto ed è grazie a questa sua forma di esistenza che può essere intersoggettivamente condiviso. Sarebbe un errore scambiare l'immagine, intesa come l'oggetto proprio dell'immaginazione, con l'oggetto della percezione visiva (cfr. K. Löwith, *op. cit.*, pp. 284-91). La percezione è la seconda figura della Coscienza nella *Fenomenologia* e, in quanto risultato dell'esperienza della «certezza sensibile», ha già alle sue spalle il linguaggio. La percezione appartiene già alla vita cosciente e consapevole dello spirito, mentre l'immaginazione appartiene alla notte «inconscia» dello spirito; l'immagine «è qualcosa di soggettivo», mentre l'oggetto della percezione è intersoggettivamente condiviso (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, cit., pp. 70, 22). Hegel infatti afferma che solo «nel regno dei nomi [...] per la prima volta le sue immagini hanno verità» (ivi, p. 75): solo nel linguaggio io percepisco. Proprio perché l'uomo è dotato di linguaggio, la percezione umana è diversa da quella animale.

<sup>30</sup> *Ibid.* Con la facoltà dell'immaginazione, secondo Löwith, l'uomo non si è ancora separato dal mondo sensibile in modo conforme alla coscienza, «non si è ancora posto di fronte [*gegenüber*] al mondo», perché «immagine e immaginazione sono ancora indivisi [*ungeschieden*]» (K. Löwith, *op. cit.*, p. 286). L'uomo deve prendere «distanza [*Abstand*]» dalla natura, «perché solo da questa distanza la natura può trasformarsi per lui in oggetto» (ivi, p. 285): tra gli uomini e il mondo naturale si pone un sistema di segni. Il segno linguistico (nome) è il terzo che allontana, separa il soggetto da un rapporto diretto e immediato con l'oggetto. La percezione umana è diversa dalla percezione animale: «Case e animali sono cose reali», ma senza i nomi «noi non vedremmo tali cose»; «Noi percepiamo il mondo attraverso il linguaggio, in questo medio spirituale» (ivi, p. 288, traduzione mia). Anche per Coseriu non come immagine, ma solo come «Vor-stellung» – come rappresentazione, come significato di un nome – un oggetto «si trova di fronte a me come qualcosa che è presente» ed io sono cosciente di esso (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels I*, cit., p. 36, traduzione mia). Il linguaggio, secondo l'interpretazione di Coseriu, delimita l'essere. Le cose esistono in natura, ma sono per l'uomo solo nel linguaggio: la coscienza è in grado di riconoscere e di identificare solo quegli oggetti per i quali ha acquisito, attraverso l'apprendimento della lingua madre, segni linguistici (nomi) determinati e distinti. Il linguaggio è un sistema di segni distinti e la coscienza ha come oggetto ciò che la lingua in sé ha già distinto (cfr. ivi, pp. 33-48; E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., pp. 182-84). Secondo Habermas solo «con il linguaggio e nel linguaggio la coscienza e l'essere della natura in forza della coscienza si differenziano» e, dunque, «si può realizzare la sintesi dei momenti distinti dell'io e della natura come mondo dell'io»: il linguaggio «interrompe il dettato dell'osservazione diretta e ordina il caos delle molteplici sensazioni identificando gli oggetti» (J. Habermas, *Lavoro e interazione*, cit., pp. 32, 35, 33).

stesso come soggetto. Questo atto, necessario affinché si costituisca da un canto l'Io e dall'altro il mondo, è un atto linguistico.<sup>31</sup>

Nel corso del 1803/4, la critica alla figura della coscienza teoretica e, dunque, alla forma dell'opposizione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, si basa proprio sulla concezione del linguaggio.<sup>32</sup> Il filosofo, infatti, non si mette dal punto di vista della coscienza teoretica e, dunque, della separazione tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, ma dal punto di vista dello spirito, dell'unità, del medio, del linguaggio. Il segno linguistico (nome) è interpretato come il «medio esistente» tra il soggetto e l'oggetto, come il «terzo in cui sono in relazione», come il loro «reale essere-uno»: nel linguaggio, secondo Hegel, tanto il soggetto e quanto l'oggetto si tolgono come opposti e sono «uno solo».<sup>33</sup> Per comprendere questa interpretazione, è necessario analizzare la teoria del segno linguistico delineata in questo corso. In altre opere, ad esempio nell'*Enciclopedia*, l'unico luogo del sistema dedicato alla trattazione del segno linguistico è lo spirito soggettivo: il segno linguistico (nome) è la forma sensibile (intuizione acustica) di un contenuto (significato), è, in altre parole, l'unione di una «intuizione» sensibile (suono articolato) e di una «rappresentazione semplice» «senza intuizione e immagine».<sup>34</sup> Nella teoria del segno del corso del 1803/4, invece, convergono entrambe le prospettive di sistema – spirito soggettivo e oggettivo – dalle quali viene analizzato il linguaggio, ed è per questo che Hegel afferma qualcosa di più e di diverso rispetto all'*Enciclopedia*. Nel segno linguistico (nome) vengono tolti (superati) tanto l'oggetto (la cosa designata, il referente extralinguistico) quanto il soggetto (singolare, individuale): il nome «è in sé, *durevole*, indipendentemente dalla cosa [*Ding*] e dal soggetto».<sup>35</sup> Il significato del nome ha, secondo Hegel, un'esistenza autonoma sia rispetto all'oggetto sensibile (cosa designata) che rispetto al singolo soggetto: il «significato» del nome è indipendente tanto da «ciò che significa» (l'oggetto materiale) quanto da «ciò per cui ha significato» (il soggetto individuale).<sup>36</sup> In che senso nel segno linguistico (nome) è supera-

<sup>31</sup> D. Di Cesare, "Introduzione", in W. v. Humboldt, *La diversità delle lingue*, trad. it. a cura di D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 1993, p. XXXI.

<sup>32</sup> Il filosofo, a differenza della coscienza, sa che l'opposizione tra «l'essente cosciente e ciò di cui *esso è cosciente*» è solo apparente, perché entrambi i lati – il soggetto e l'oggetto – «sono essenzialmente la stessa cosa» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito genese*, cit., p. 11).

<sup>33</sup> Ivi, pp. 23, 13.

<sup>34</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 462, p. 455. Tanto Coseriu quanto Derrida sottolineano l'analogia tra Hegel e Saussure nell'interpretazione del segno linguistico (nome). Il rapporto arbitrario tra «rappresentazione» e «intuizione» sensibile è, secondo Coseriu, simile al rapporto «*signifiant-signifié*» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels I*, cit., p. 40). Derrida, nel saggio *Il pozzo e la piramide*, mette in relazione l'analisi del linguaggio di Hegel (*Enciclopedia*) e di Saussure (*Corso di linguistica generale*): «Il segno unisce una "rappresentazione indipendente" e un'"intuizione", in altri termini un concetto (significato) e la percezione sensibile (di un significante)» (J. Derrida, *Margini della filosofia*, trad. it. a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, p. 120).

<sup>35</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito genese*, cit., p. 25.

<sup>36</sup> Ivi, p. 24.

ta (tolta) la cosa? Nel senso che il significato del nome non è l'oggetto sensibile, naturale, singolare, transeunte – la cosa materiale (*Ding*), il referente extralinguistico – ma l'oggetto ideale, culturale, universale, durevole – la cosa spirituale (*die Sache*), la rappresentazione universale, il significato del nome. In che senso nel segno linguistico è superato (tolto) il soggetto? Nel senso che il significato del nome non dipende da ciò che il singolo soggetto «intende» con esso, perché il nome «ha il suo significato in se stesso».<sup>37</sup> Il riferimento è al frammento 22, dove il linguaggio è analizzato dal punto di vista dello spirito oggettivo: non è il singolo individuo a determinare il significato di un segno linguistico (nome), perché questo significato è in realtà radicalmente sociale e collettivo, ossia è comune a tutti i membri del popolo al quale quell'individuo appartiene. Il significato del segno linguistico (nome) è determinato dalla lingua del popolo: attraverso il processo di apprendimento della lingua materna, i singoli individui apprendono i segni linguistici (nomi) e, dunque, i loro significati. Il significato del nome non è una rappresentazione individuale e soggettiva, ma piuttosto una rappresentazione universale, intersoggettiva ed in questo senso oggettiva.<sup>38</sup> Hegel, infine, fa riferimento a quello che Saussure chiamerà il «significante», ossia alla natura fonetica del linguaggio, a quella peculiare forma di esistenza sensibile e materiale del segno linguistico (nome) che è il suono articolato: si tratta di un'intuizione acustica che si dispiega nella dimensione del tempo.<sup>39</sup> Il linguaggio orale è «un esserci [*ein Dasein*]» che, nel momento stesso in cui è udito, «immediatamente si toglie, si estingue»<sup>40</sup>, scompare, dilegua, perché il suono articolato, dispiegandosi nella dimensione tempo, per esistere deve necessariamente scomparire: il suono articolato è «l'esistenza nel tempo, – uno sparire dell'esistenza mentre è».<sup>41</sup> Nel segno linguistico (nome), quindi, vengono superati (tolti) non solo il soggetto e l'oggetto, ma anche la realtà (sensibile e materiale) del segno stesso: «il segno come *un*

<sup>37</sup> Ivi, p. 25.

<sup>38</sup> Sulla base di questi passi della *Filosofia dello spirito jense*, Lau interpreta come non strumentale la concezione del linguaggio di Hegel. Cfr. C.-F. Lau, *op. cit.*, pp. 92-97.

<sup>39</sup> Il passaggio dal mondo naturale al mondo spirituale dei segni linguistici, può anche essere anche letto come passaggio dall'intuizione spaziale (visiva) delle cose all'intuizione temporale (uditiva) delle parole.

<sup>40</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 73-74 [JS III, p. 175].

<sup>41</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, p. 449. Il linguaggio «esiste nell'elemento dell'aria, come una esteriorità, nell'elemento della libera, informe fluidità» e «perciò non si fissa, [ma] immediatamente cessa [di essere] proprio mentre è» (Id., *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 25). In «quanto sonoro e articolato», il linguaggio per esistere deve scomparire, per essere deve cessare di essere (ivi, p. 26): il suono, infatti, «è un'esteriorità che si sopprime nel suo sorgere con la stessa sua esistenza e sparisce in se stessa» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, trad. di N. Merker e N. Vaccaro, Einaudi, Torino 1963, p. 994). Il «linguaggio è la pura esistenza ideale dello spirito: è una cosa che, percepita, è tornata in se stessa [*es ist ein Ding, vernommen in sich zurückgekehrt*]» (Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, tomo 3, vol. II, p. 52 [G. W. F. Hegel, "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 20, vol. III, p. 106-07]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: GePh).

*che di reale* [deve] altrettanto immediatamente dileguare» e solo nel «nome è annullata la realtà per sé essente del segno». <sup>42</sup> Proprio perché il suono articolato, dispiegandosi nella dimensione del tempo, per esistere deve necessariamente dileguare nel suo «esserci», nella sua materialità, nella sua forma sensibile, il linguaggio orale è la forma di esistenza massimamente adeguata allo spirito. <sup>43</sup>

## 2. *Linguaggio e Bildung nel VI capitolo della Fenomenologia dello spirito*

Se nel corso di Jena del 1803/4 Hegel identifica l'apprendimento della lingua madre con il processo di formazione della coscienza teoretica, nella *Fenomenologia*, invece, questo processo è semplicemente presupposto perché la *Fenomenologia*, in quanto «scienza dell'esperienza della coscienza», ha proprio la coscienza già formata come suo presupposto. La prima figura della coscienza che Hegel prende come oggetto, come è noto, è la certezza sensibile. Quale esperienza fa la certezza sensibile? La certezza sensibile parla ed esperisce la forza del linguaggio come tale. <sup>44</sup> Conformemente a quanto teorizzato nel corso del 1803/4, anche nella *Fenomenologia* il modo

<sup>42</sup> Id., *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 24, 25. Perché per Hegel il segno «come un che di reale» – come forma di esistenza sensibile e materiale – «deve» dileguare? (ivi, p. 24) Perché quando l'intuizione sensibile «è adoprata come segno» riceve «la determinazione essenziale di essere superata»? (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, p. 449) L'intuizione sensibile del segno deve essere superata perché, per definizione, il segno rimanda ad un significato «altro» da ciò che è: «un segno è un che di sussistente, una cosa [*ein Ding*] [...] che ha però un significato altro da quel che è» (Id., *Filosofia dello spirito jense*, cit., pp. 24 [JS I, p. 200]). Tanto il «segno in generale» – la cui forma sensibile è l'intuizione visiva (spaziale) – quanto il segno linguistico in particolare (nome) – la cui forma sensibile è l'intuizione acustica (temporale) – devono rimandare ad un significato «altro» da sé. Nel caso del «segno in generale» – ad esempio della bandiera – è «l'intelligenza» che «cancella il contenuto immediato e peculiare di essa» – il pezzo di stoffa di determinati colori – «e le dà un altro contenuto come significato» – una determinata nazione (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 458, p. 448). Nel caso del nome, invece, il suono articolato si dispiega nella dimensione del tempo e, quindi, si toglie da sé, senza bisogno dell'intervento soggettivo dell'intelligenza. Per questo motivo, secondo Hegel, «la forma più vera dell'intuizione, quale segno, è l'esistenza nel tempo, – uno sparire dell'esistenza mentre è» (ivi, § 459, p. 449).

<sup>43</sup> Il segno grafico è un'intuizione visiva che si dispiega nella dimensione dello spazio, mentre il nome è un'intuizione acustica che si dispiega nella dimensione del tempo. Hegel, secondo Derrida, avendo concepito, analogamente a Saussure, la scrittura come la copia di un originale (il linguaggio orale), avrebbe teorizzato la superiorità del linguaggio orale sulla scrittura (cfr. J. Derrida, *Margini della filosofia*, cit., pp. 107-52; Id., *Della Grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1998, pp. 45-108).

<sup>44</sup> Non condivido quelle interpretazioni che tendono a separare la trattazione del linguaggio della *Filosofia dello spirito jense* dall'analisi della certezza sensibile nella *Fenomenologia dello spirito*. Questa tesi è di fatto sostenuta da chi afferma che la certezza sensibile parlerebbe un linguaggio ancora povero e imperfetto (cfr. A. Ferrarin, *Hegel e il linguaggio*, in «Teoria», n. VII, 1987, pp. 149-50; P. Virno, *Parole con parole*, Donzelli, Roma 1995, pp. 4, 13-14; J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1966, p. 22). Mi sembra invece corretto affermare che se nelle lezioni di Jena il processo di formazione della coscienza teoretica attraverso il linguaggio è tematizzato, nella *Fenomenologia* è presupposto (cfr. T. Bodammer, *op. cit.*, p. 82).

di esistenza originario in cui lo spirito appare come coscienza è il linguaggio.<sup>45</sup> Il punto centrale mi sembra il fatto che la coscienza «in sé» sia già spirito, ma non «per sé»: la coscienza – ovvero la forma dell’opposizione tra il soggetto conoscente e l’oggetto conosciuto – «in sé» è già spirito, ma non ne è consapevole. La coscienza, infatti, crede di avere a che fare direttamente con le cose, crede cioè di riferirsi immediatamente ai propri oggetti, al mondo sensibile e naturale (essere) che considera come l’altro da sé, ma in realtà non è così, perché tutti i suoi contenuti sono già mediati linguisticamente.<sup>46</sup> Il linguaggio è lo spirito inconsapevolmente esistente nella figura della coscienza teoretica: la coscienza non è consapevole del fatto che il suo rapporto con gli oggetti (mondo naturale) è già mediato dal linguaggio (mondo spirituale). Questo non significa – per usare le parole di Coseriu – che:

[...] il parlare sarebbe inconsapevole, ma piuttosto che la coscienza non si riferisce al linguaggio come tale quando pensa, poiché quando si pensa, si pensa già nel linguaggio: tutto è mediato linguisticamente. Proprio di questo il parlante non è consapevole. Ciò che per esempio il parlante chiama “mondo” o “oggetto”, è sempre già mediato linguisticamente, costituito e depositato immediatamente nel linguaggio.<sup>47</sup>

Il filosofo, invece, sa che la forma dell’opposizione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto che caratterizza la coscienza è solo apparente, perché in realtà «l’essenza è il *medio*»<sup>48</sup>, l’essenza è il linguaggio: il nome

<sup>45</sup> «Linguaggio e lavoro sono ugualmente modi di esistenza originari dello spirito che appare come coscienza» (K. Löwith, *op. cit.*, p. 285, traduzione mia). «La prima forma di esistenza dello spirito è la coscienza in generale»; «Il primo momento è il modo in cui lo spirito [...] è come coscienza, e il [modo in cui] esso in ciò si realizza, ovvero [lo spirito] in quanto *memoria e linguaggio*» (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., pp. 18, 20).

<sup>46</sup> L’uomo non si rapporta ad una «natura che si dà prima e al di fuori dell’uomo [vor- und außermenschliche Natur]», ma piuttosto «immediato e primario per l’esperienza umana è, secondo la concezione di Hegel, un mondo già sempre formato linguisticamente» (T. Bodammer, *op. cit.*, p. 19-20). «In questo senso il “mondo” è sempre un mondo già mediato linguisticamente» (ivi, p. 240). «La natura è piuttosto già superata nel linguaggio stesso per l’uomo, e questo significa: essa è scomparsa per se stessa ed è entrata in una forma linguistica» (ivi, p. 19, traduzione mia).

<sup>47</sup> E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., p. 177, traduzione mia. «Il nome è la cosa [Der Name ist so die Sache]» e «Noi pensiamo nel nome» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 462, pp. 455, 456 [E, vol. III, p. 278]): questo significa che al soggetto «l’essere della cosa è dato solo attraverso il linguaggio» (E. Coseriu, *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., p. 183, traduzione mia). Il mondo è già mediato linguisticamente per il soggetto cosciente e, quindi, il pensiero di una realtà pre-linguistica, di una natura non umana – l’oggetto come ciò che è radicalmente opposto al soggetto, la natura come ciò che è radicalmente «altro» dallo spirito – non è, come afferma Bodammer, «il risultato di una riflessione secondaria» (T. Bodammer, *op. cit.*, p. 19, traduzione mia), ma piuttosto il risultato della mediazione linguistica vissuta in modo inconsapevole dalla coscienza. Il linguaggio media il rapporto tra l’Io e il mondo, tra pensiero e essere; la coscienza, tuttavia, non è consapevole di questo medio e, dunque, rimane ferma all’opposizione fra i due momenti.

<sup>48</sup> G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 27.

è il medio tra il soggetto e l'oggetto, il linguaggio è il medio tra il Sé e il mondo.<sup>49</sup>

Solo nel VI capitolo, dopo il lungo cammino fenomenologico attraverso le sezioni della Coscienza, della Autocoscienza e della Ragione, il soggetto giunge, nella *Fenomenologia*, a conoscersi come spirito. Questo processo dialettico può essere sintetizzato nel modo seguente: la coscienza va a fondo e viene a galla lo spirito. Lo spirito è definito come «*Io che è Noi, e Noi che è Io*»<sup>50</sup>: nel VI capitolo viene in primo piano l'intersoggettività. Il soggetto non è dato per natura, non è cioè qualcosa di originario (l'individuo singolo e astrattamente isolato), ma si costituisce come tale solo nella relazione con gli altri soggetti, è il risultato di un processo di socializzazione, di cultura, di educazione, è «formato» dalla comunità sociale e storica in cui si colloca. Si può allora affermare che nella *Fenomenologia* il rapporto soggetto-oggetto (coscienza) venga sostituito dal rapporto tra i soggetti (spirito)? A questa domanda, a mio parere, si deve rispondere negativamente, perché le diverse figure della coscienza teoretica – certezza sensibile, percezione e intelletto – non incarnano diversi tipi di rapporto del soggetto singolo, astrattamente isolato, nei confronti dell'oggetto, dell'uomo con il mondo sensibile, dell'Io con la natura. Il linguaggio, infatti, anticipa già nella prima figura della coscienza, la certezza sensibile, la dimensione dello spirito e, dunque, dell'intersoggettività: per la coscienza il mondo sensibile e naturale è già superato nel linguaggio, ossia in un mondo comune di segni e rappresentazioni (i significati dei segni), in un mondo intersoggettivamente condiviso.<sup>51</sup> Nel corso del 1803/4 Hegel, infatti, ha concepito il linguaggio non solo come il medio tra il soggetto e l'oggetto, ma anche al tempo stesso come il medio tra le autocoscienze indipendenti, come un prodotto radicalmente sociale, come la prima e più immediata forma di esistenza dello spirito di un popolo (la lingua del popolo) e, dunque, come la prima forma di esistenza dell'intersoggettività.<sup>52</sup> Questo non significa affermare sempli-

<sup>49</sup> La certezza sensibile incarna l'attitudine «originaria» della coscienza, vale a dire il suo ingenuo realismo: la coscienza crede di «trovare» il proprio oggetto come immediatamente dato nella natura (essere) e pensa che questo oggetto non abbia altra determinazione che di essere «altro» da sé. La critica a questa attitudine «originaria» della coscienza, a mio parere, si fonda proprio sulla concezione del linguaggio sviluppata nel corso di Jena del 1803/4.

<sup>50</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 152.

<sup>51</sup> Il «mondo comune [gemeinsame Welt]», il mondo intersoggettivamente condiviso, non è il mondo naturale, ma il mondo spirituale del linguaggio nel quale è superato il mondo naturale (cfr. E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., p. 8).

<sup>52</sup> La «teoria dell'agire comunicativo» proposta da Habermas intende «ricostruire il concetto hegeliano del contesto di vita etico» che avrebbe caratterizzato gli scritti giovanili di Hegel ed in particolare proprio la *Filosofia dello spirito jenesse* (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. a cura di E. Agazzi, Bari, Laterza 1997, p. 317). Habermas vuole sostituire il «paradigma della conoscenza di oggetti» con il paradigma «dell'intesa fra i soggetti capaci di parlare e agire», e cioè vuole abbandonare il paradigma della coscienza (del soggetto cosciente astrattamente isolato) per approdare ad un paradigma che tenga conto dell'intersoggettività (ivi, p. 298). Hegel, a mio parere, non ha bisogno di compiere questa operazione: la forma coscienza teoretica, presupponendo il linguaggio, non è qualcosa di originario – che attiene cioè al rapporto

cemente che nel linguaggio si muove tutta l'esperienza umana, tanto l'atto soggettivo del conoscere quanto l'atto intersoggettivo del comunicare. Questo, piuttosto, significa affermare che lo stesso rapporto soggetto-oggetto, essendo mediato dal linguaggio, implica necessariamente il rapporto tra i soggetti: la coscienza si rapporta ad una realtà oggettiva in quanto i significati dei segni linguistici non sono rappresentazioni soggettive (individuali), ma sono rappresentazioni intersoggettivamente condivise (universali).<sup>53</sup> Non si tratta, quindi, della sostituzione del paradigma del rapporto soggetto-oggetto (coscienza) con il paradigma del rapporto tra i soggetti (spirito), ma nella *Fenomenologia* viene descritto il processo dialettico attraverso il quale la coscienza diviene consapevole di essere spirito.

Alla luce di quanto detto, si può finalmente tentare di rispondere alla domanda iniziale: cosa significa interpretare il linguaggio come «*l'esserci dello spirito*»?<sup>54</sup> Il linguaggio è «*l'esserci dello spirito*» in quanto è il medio delle autocoscienze indipendenti, la prima e più immediata forma di esistenza dell'intersoggettività. Si tratta di un *leit motiv* della concezione del linguaggio di Hegel: la «*parola sonora* [...] è il medio delle intelligenze, Logos, il loro vincolo razionale»<sup>55</sup>; il linguaggio «è il vero essere dello spirito in quanto spirito in generale – esso *c'è* [*da ist*] come unità di due liberi Sé»<sup>56</sup>; il linguaggio è «l'esistenza universalmente comunicante».<sup>57</sup> Il «linguaggio è un universale, un che di riconosciuto in sé, di riecheggiante allo stesso modo nella coscienza di tutti; ogni coscienza parlante diviene in esso immediatamente un'altra coscienza»<sup>58</sup>: ogni «coscienza parlante diviene» nel linguaggio «un'altra coscienza» perché nel linguaggio la coscienza individuale diventa coscienza universale, ovvero coscienza di coloro che ascoltano il suo discorso.

Il soggetto si costituisce come tale entrando in relazione con gli altri soggetti, si forma cioè nella comunità sociale e storica in cui si colloca. Il soggetto ha una duplice esistenza – naturale e spirituale, individuale e universale – ed è nel rapporto con gli altri che il soggetto si estranea da sé, supera la propria singolarità e si innalza all'universalità realizzando la sua natura spirituale. In due importanti passi del VI capitolo della *Fenomenologia*, Hegel interpreta l'effettualità della *Bildung* – ovvero del processo di estraneazione attraverso cui il singolo Sé si innalza nella relazione con

del singolo soggetto, astrattamente isolato, con la natura – ma deriva direttamente dall'esperienza dell'interazione sociale, dall'inserimento dell'individuo in una comunità, in un popolo.

<sup>53</sup> Solo nel linguaggio si è «in possesso di una realtà oggettiva nella misura in cui questa realtà vale allo stesso modo anche per gli altri»; solo nel «linguaggio io mi rapporto a una realtà, che non è solo per me, ma allo stesso tempo per altri» (E. Coseriu, *Die Sprache in der Philosophie Hegels II*, cit., p. 19, traduzione mia).

<sup>54</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 178, 191.

<sup>55</sup> Id., *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. a cura di A. Negri, Bari, Laterza 1962, p. 155.

<sup>56</sup> Id., *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 73-74.

<sup>57</sup> Ivi, p. 25.

<sup>58</sup> Ivi, p. 55.

gli altri soggetti all'universalità – come linguaggio: è in questo senso che il linguaggio del Sé, ossia il discorso dell'autocoscienza, diventa l'oggetto dell'analisi di Hegel. È opportuno soffermarsi brevemente sulla traduzione. De Negri, forse per non confondere *vernehmen* con *wahrnehmen*, ovvero con il percepire proprio della seconda figura della coscienza, traduce sistematicamente *vernehmen* con «avvertire». In realtà il verbo *wahrnehmen* designa propriamente la percezione visiva delle cose, mentre *vernehmen* la percezione acustica delle parole.<sup>59</sup> Hegel infatti, ogni volta che si riferisce alla percezione del linguaggio orale, utilizza il verbo *vernehmen*. Traducendo *vernehmen* con «avvertire» si perde, a mio giudizio, questo significato del termine, rendendo forse più oscura la lettura dei seguenti due passi:

Il linguaggio è infatti *l'esserci* del puro Sé come Sé; in esso la *singularità per sé essente* dell'autocoscienza come tale entra nell'esistenza, cosicché la singularità è *per altri* [...]. L'Io è *questo* Io, – ma parimente Io *universale*. Il suo apparire è altrettanto immediatamente l'alienazione e il dileguare di *questo* Io, ed è, quindi, il suo restare nella sua universalità. L'Io che si esprime viene *avvertito* [*ist vernommen*]; è un contagio, ov'esso è passato immediatamente nell'unità di coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale. – Che esso venga *avvertito* [*Daß es vernommen wird*], in ciò il suo *esserci* stesso è immediatamente *svanito* [...]. Questo dileguare è dunque esso stesso immediatamente il suo restare; ed è il suo proprio sapere di sé; il suo sapere di sé come di un Sé che è passato in un altro Sé, che è stato avvertito ed è universale [*das vernommen worden und allgemeines ist*].<sup>60</sup>

Ancora una volta noi vediamo quindi il *linguaggio* come l'*esserci* dello spirito. Il linguaggio è l'autocoscienza che è *per altri*, che è immediatamente data *come tale*, e che come *questa* è universale. Esso è il Sé che si separa da se stesso, che si fa oggettivo come puro Io = Io, che in questa oggettività si mantiene come *questo Sé*, e che non di meno confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza; esso avverte se stesso tanto quanto è avvertito dagli altri [*es vernimmt ebenso sich, als es von den andern vernommen wird*]; e l'avvertire [*das Vernehmen*] è appunto l'*esserci fattosi Sé*.<sup>61</sup>

Il singolo Sé si oggettiva nel discorso, si fa linguaggio. Questo «esserci» è il suono articolato che si dispiega nella dimensione del tempo e, quindi, per esistere necessariamente deve dileguare. La dialettica della natura fonetica

<sup>59</sup> Il participio passato di *vernehmen* viene tradotto da Cantillo con «appreso», ma in nota aggiunge: «*vernommen* (anche: “percepito”, “sentito”, “udito”)» (ivi, p. 73-74 [JS III, p. 175]).

<sup>60</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 61 [G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1988, p. 335]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: PhG.

<sup>61</sup> Ivi, vol. II, p. 178 [PhG, p. 428].

del linguaggio viene a coincidere con la dialettica del Sé: nel linguaggio, «questo Io» (singolare) si estranea da sé e immediatamente dilegua, si fa altro e diventa «Io universale», «autocoscienza universale», autocoscienza di coloro che ascoltano il suo discorso.<sup>62</sup> Si tratta di un doppio movimento: l'interno si fa esterno – il Sé si fa linguaggio, «esserci», suono articolato (il linguaggio viene pronunciato) – e l'esterno si fa interno – il linguaggio, l'«esserci», il suono articolato si fa Sé (il linguaggio viene percepito). Ciò che è soggettivo diventa oggettivo (suono articolato) e ciò che è oggettivo (suono articolato) viene udito e diventa intersoggettivo.

Nel linguaggio l'Io si fa altro, si oggettiva e torna in sé «come l'unità identica di se stesso e di sé come opposto»: «L'Io è questo Io, – ma parimente Io universale».<sup>63</sup> Il processo di estraniamento che il Sé sperimenta nel linguaggio è la cultura. Il linguaggio, nella *Fenomenologia*, non è la sola, ma è una delle possibili forme di oggettivazione dell'individuo nel mondo effettuale: parlando, il singolo soggetto entra in relazione con gli altri soggetti, si estranea da sé e si universalizza.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Ivi, vol. II, p. 61.

<sup>63</sup> Ivi, vol. II, pp. 60, 61.

<sup>64</sup> Simon fa riferimento ai passi del VI capitolo della *Fenomenologia* nei quali l'effettualità della estraniamento e della *Bildung* viene interpretata come linguaggio, per sostenere che per Hegel non sarebbe il lavoro l'essenza dell'uomo, così come aveva interpretato il giovane Marx, bensì il linguaggio (cfr. J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, cit., pp. 95-111). In realtà, secondo Hegel, il singolo individuo si estranea da sé e si oggettiva nell'elemento dell'intersoggettività (mondo sociale e storico) non solo nel linguaggio, ma, ad esempio, anche nel lavoro o nell'azione. Il linguaggio non è la sola, ma è una delle possibili forme di oggettivazione del soggetto nell'intersoggettività e, dunque, nel mondo effettuale. Il concetto di *Bildung* ha infatti per Hegel tanto un significato teorico quanto un significato pratico. Nel V capitolo della *Fenomenologia*, ad esempio, lavoro e linguaggio vengono trattati in parallelo: la «mano» che lavora, «dopo l'organo del linguaggio» costituisce «prevalentemente il mezzo con il quale l'uomo giunge all'apparenza e all'attuazione»; «Linguaggio e lavoro sono estrinsecazioni nelle quali l'individuo non si conserva né si possiede più in lui stesso, anzi fa uscire l'interno completamente fuori di sé e lo lascia in balia di altro» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, pp. 261, 258-59). I risultati degli atti linguistici e pratici dell'individuo si staccano dal singolo soggetto e sono «in balia» degli altri, sono cioè «in balia» del giudizio e dell'interpretazione che ne danno gli altri soggetti. Tanto il linguaggio quanto l'azione realizzano la dialettica della *Bildung*, ossia di quel processo in cui il soggetto, entrando in relazione con gli altri soggetti, si estranea da sé – dalla propria singolarità – e si universalizza. Tanto nel parlare quanto nell'agire il soggetto sperimenta lo stesso processo di estraniamento: «nel linguaggio e nell'azione l'interno facendosi un Altro, si dà in balia dell'elemento della trasmutazione, elemento che distorce la parola parlata e l'operazione compiuta, ne fa qualcos'altro da ciò ch'esse sono in sé e per sé come azioni di questo determinato individuo» (ivi, vol. I, p. 259). Da un lato la verità di ciò che l'individuo sente o opina – ossia di ciò che è strutturalmente soggettivo, singolare e ineffabile – è ciò che egli riesce effettivamente a comunicare agli altri quando parla; dall'altro lato la verità dell'intenzione che muove l'individuo all'azione è ciò che egli effettivamente riesce a realizzare nel mondo sociale e storico: è in questo senso che, per usare la terminologia di Weber, la morale della responsabilità deve prendere il posto della morale del convincimento. L'individuo deve essere sempre in grado, secondo Hegel, di sopportare l'estraniamento inerente ai suoi atti linguistici e pratici, ossia deve accettare che gli altri «distorcano» continuamente il significato delle sue parole e delle sue intenzioni. Ciò che l'individuo è in sé – potenzialmente o virtualmente – acquisisce effettualità e realtà solo nel linguaggio e nelle azioni di quell'individuo. Ciò che il soggetto è, passa quindi necessariamente per il rapporto con gli altri soggetti: i risultati degli atti linguistici e pratici dell'individuo non dipendono dalle sue opinioni o dalle sue intenzioni, bensì dal giudizio che ne danno gli altri

Nel frammento 22 della *Filosofia dello spirito jenesse* il linguaggio è interpretato come la prima e più immediata forma di esistenza dello spirito di un popolo, ossia come la lingua del popolo, come un determinato sistema di segni; nel VI capitolo della *Fenomenologia*, invece, il linguaggio è il discorso del Sé, ossia è quel processo di oggettivazione dell'autocoscienza che avviene in ogni atto linguistico. Nell'*Enciclopedia* Hegel distingue «il discorso e il sistema di questo, il linguaggio [*die Rede, und ihr System, die Sprache*]»<sup>65</sup>, anticipando la distinzione saussuriana tra *langue* e *parole*.<sup>66</sup> Oggetto della trattazione del VI capitolo della *Fenomenologia* è il discorso del Sé: le diverse figure dell'autocoscienza che si succedono storicamente, vengono delineate da Hegel analizzando i loro discorsi.

Il linguaggio è la più immediata forma di esistenza dell'intersoggettività, ossia del mondo sociale e storico in cui l'individuo è formato e immerso. Ogni determinata forma dello Spirito, ogni forma particolare del mondo storico ed effettuale è quindi caratterizzata da un determinato linguaggio: è in questo senso che il linguaggio si deve coniugare al plurale e si deve parlare dei "linguaggi" del VI capitolo della *Fenomenologia*.<sup>67</sup> Nel «mondo dell'eticità», nel mondo greco, il «linguaggio» è quello della «legge e del comando»<sup>68</sup>: il riferimento è alla comunità greca, dove «il singolo s'identifica con le leggi e con i costumi della *polis*» in modo immediato.<sup>69</sup> L'analisi dello «spirito estraniato», ovvero del rapporto di estraneazione tra la coscienza e il mondo storico effettuale, inizia con la trattazione del mondo feudale, dove il linguaggio è quello del «consiglio». Il feudatario, il «supremo vassallo» afferma di dare il proprio «consiglio» al sovrano (potere dello Stato) «per il bene universale»; in realtà il linguaggio del «consiglio»

sogetti. Per Hegel – come è noto – non è l'individuo il principio di spiegazione del mondo, ma è il mondo il principio di spiegazione dell'individuo. Chi rifiuta l'interazione sociale è l'anima bella: l'anima bella si chiude nel proprio solipsismo e non solo non agisce, ma non riesce neanche più a comunicare con gli altri soggetti (cfr. C. De Bortoli, "Hegel prima del discorso", in G. Coccoli – C. Marrone (a cura di), *Simbolo metafora e linguaggi*, Gutenberg, Roma 1998, pp. 105-17). L'anima bella «rifiuta di fare uscire il proprio interno nell'esserci del discorso» e si chiude «nel silenzio consistente nel trattenere sé in sé medesimo» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 191). All'anima bella «manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare l'essere», la forza di esperire quell'estraneazione di sé che il soggetto sperimenta nel linguaggio. Il suo «discorso» è «avvertito [*vernommen*]» solo da lei stessa, non dagli altri, e le ritorna quindi indietro come un «eco» (ivi, vol. II, p. 183). Il discorso dell'anima bella è un monologo incompreso dagli altri, è un delirio: essa infatti «è sconvolta fino alla pazzia e si consuma in tistiche nostalgiche» (ivi, vol. II, p. 193).

<sup>65</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 459, p. 449 [E, vol. III, p. 278].

<sup>66</sup> Cfr. E. Coseriu, *Lezioni di linguistica generale*, Bollati Boringhieri, Torino 1973, p. 15. Sull'influenza della filosofia del linguaggio di Hegel nella linguistica di Saussure, cfr. Id., *Die deutsche Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt*, cit., pp. 158-59.

<sup>67</sup> «È al livello della *Bildung* che Hegel definisce esplicitamente la relazione linguaggio-autocoscienza come Spirito: ogni stadio dello sviluppo intellettuale, ogni determinata forma dello Spirito, ha il suo linguaggio distinto, la sua peculiare forma di espressione» (D. J. Cook, *Language in the philosophy of Hegel*, Mouton, The Hague-Paris 1973, p. 85, traduzione mia).

<sup>68</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 60.

<sup>69</sup> F. Chiereghin, *La «Fenomenologia dello spirito»*, Carocci, Roma 2000, p. 122.

si rivela piuttosto come il modo in cui il soggetto (vassallo) tenta di preservare se stesso e i propri interessi nei confronti del potere dello Stato.<sup>70</sup> Nel mondo feudale, infatti, la condizione di estraneazione dell'autocoscienza nei confronti del potere dello Stato non si oggettiva nel suo linguaggio, ma nel sacrificio «fino alla morte» per il proprio sovrano, nell'«eroismo del muto servizio»: il vassallo deve essere fedele fino alla morte al suo sovrano, deve cioè essere disposto a sacrificare al potere dello Stato la sua vita, il suo «esserci», il suo corpo, ma non la sua personalità, le sue opinioni, la sua volontà, la sua dignità, il suo «puro Sé».<sup>71</sup> È nel «linguaggio dell'adulazione» e nel «linguaggio della disgregazione» che, a differenza di quanto accade nel «linguaggio del consiglio», si oggettiva invece la condizione di estraneazione dell'autocoscienza nei confronti delle due potenze del mondo effettuale (potere dello Stato e ricchezza).<sup>72</sup>

Il «linguaggio dell'adulazione» è quello del suddito, o meglio del nobile, del cortigiano, nei confronti del proprio sovrano (potere dello Stato): l'autocoscienza, dichiarando al re che è «*un monarca che non ha limiti*», che è «un'essenza» che «non ha chi gli stia a paro», pone la propria «essenza» fuori di sé e aliena al potere dello Stato (al sovrano) il proprio «essere in sé», la sua volontà, la sua personalità, «il suo stesso Io».<sup>73</sup> Il passaggio storico dal potere dello Stato (mondo feudale) alla ricchezza (mondo borghese), determina il mutamento del linguaggio del Sé: come l'autocoscienza aveva un suo linguaggio «nei confronti del potere dello Stato [*gegen die Staatsmacht*]» – «il linguaggio dell'adulazione» – così ora essa «ha anche un suo linguaggio nei confronti della ricchezza [*hat es auch Sprache gegen den Reichtum*]» – il «linguaggio della disgregazione» – «ma ancora di più la sua rivolta ha un proprio linguaggio [*noch mehr aber hat seine*

<sup>70</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 59, cfr. pp. 59-60.

<sup>71</sup> Ivi, vol. II, pp. 59, 63.

<sup>72</sup> Per Hegel «il vero sacrificio» è quello in cui l'individuo «si dona così completamente come nella morte, tuttavia mantenendo sé in siffatta alienazione» (ivi, vol. II, p. 60). Il «vero sacrificio» non è cioè quello che il vassallo sperimenta con la morte, ma quello che il Sé sperimenta prima nel «linguaggio dell'adulazione» e successivamente nel «linguaggio della disgregazione»: «Ma questa estraneazione» – prosegue infatti Hegel – «accade soltanto nel linguaggio, che qui si presenta nel suo significato peculiare» (*ibid.*). In questi due linguaggi, il Sé non aliena alle potenze del mondo effettuale (al potere dello Stato e alla ricchezza) la propria vita, ma il «puro Io», la propria personalità, la propria dignità.

<sup>73</sup> Ivi, vol. II, p. 64. Con il «linguaggio dell'adulazione», il potere dello Stato assume la forma della monarchia assoluta (cfr. J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, trad. it. di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 495-98). Il Sé si rivolge al potere dello Stato con il nome proprio del monarca: nella coscienza di tutti il singolo individuo è collocato al vertice del potere. Il potere statale cessa così di essere quello che era stato fino ad allora – ossia un'entità monolitica, teocratica, astratta – e prende coscienza di sé come singolo individuo: «mediante il nome il potere è il monarca» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 64). Tuttavia nel momento in cui Luigi XIV afferma «Lo Stato sono io», il potere ha in realtà già abbandonato la corte di Versailles ed è passato alla ricchezza, ovvero alle banche, ai finanziari, ai poteri economici. Si tratta della solita movenza hegeliana: quando una forma (in questo caso la monarchia) raggiunge la sua maturità (diventa assoluta), essa dilegua.

*Empörung ihre Sprache*]).<sup>74</sup> Il linguaggio dell'autocoscienza nei confronti della ricchezza, ossia il «linguaggio della disgregatezza», si caratterizza quindi come il linguaggio della rivolta. Höhle interpreta l'analisi dei diversi linguaggi nel VI capitolo della *Fenomenologia* come uno dei primi trattati di sociolinguistica della storia del pensiero.<sup>75</sup> In questo quadro il «linguaggio dell'adulazione» si potrebbe interpretare come l'espressione di un rapporto sociale di sottomissione/dominio e il «linguaggio della disgregatezza» come l'espressione di un rapporto sociale di conflitto/ribellione. L'intersoggettività, d'altra parte, nella *Fenomenologia* è concepita come un ambito di contrasti e non di armonia. Si potrebbe certamente obiettare che in quest'opera il linguaggio rappresenta anche il medio del riconoscimento reciproco tra le autocoscienze, ovvero il possibile luogo della loro riconciliazione: il «linguaggio sorge soltanto come il medio di coscienze indipendenti e riconosciute».<sup>76</sup> Qui, tuttavia, il riferimento è al linguaggio della confessione reciproca tra le autocoscienze, dove la trattazione dello «spirito» lascia il posto alla trattazione dello «spirito assoluto». Il «reciproco riconoscimento» si realizza infatti quando le due autocoscienze si confessano e si perdonano reciprocamente il male commesso: «La parola della conciliazione [*Das Wort der Versöhnung*] tra le due autocoscienze è «il Dio apparente in mezzo a loro».<sup>77</sup> Con queste parole Hegel passa dalla trattazione della storia – il VI capitolo, «Lo Spirito» – alla trattazione della religione – il VII capitolo, «La Religione».

Il «linguaggio della disgregatezza», che per Hegel è il «linguaggio perfetto»<sup>78</sup> dello spirito estraniato, sarà oggetto del § 4. Il § 3 è un'introduzione al § 4: è necessario infatti fare alcune considerazioni preliminari sulla figura del Sé estraniato nel mondo della ricchezza. Confido nel fatto che questa ultima parte della trattazione, possa fornire un ulteriore tassello per chiarire la definizione del linguaggio come «l'esserci dello spirito».<sup>79</sup>

### 3. Il soggetto disgregato nel mondo della ricchezza

Nel mondo della ricchezza ha luogo la forma più estrema di estraneazione del soggetto, ovvero il «Sé resosi una cosa [*das zum Dinge gewordene Selbst*]», la coscienza reificata: Io sono ciò che ho.<sup>80</sup> La personalità del Sé dipende dalla possibilità di impossessarsi o meno del denaro e, dunque, è «assoluta impersonalità»: si può essere belli o brutti, rispettati o disprezzati

<sup>74</sup> PhG, p. 342, traduzione mia. Mi sembra che De Negri, traducendo *Sprache* con «voce» ed *Empörung* con «indignazione», indebolisca il senso di questo passo (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 70).

<sup>75</sup> Cfr. V. Höhle, *op. cit.*, p. 407.

<sup>76</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 179.

<sup>77</sup> Ivi, vol. II, pp. 194, 196.

<sup>78</sup> Ivi, vol. II, p. 70.

<sup>79</sup> Ivi, vol. II, pp. 178, 191.

<sup>80</sup> Ivi, vol. II, p. 71 [PhG, p. 344]. Cfr. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 449.

a seconda del denaro che si ha. Per ottenere il denaro e riuscire a sopravvivere, il Sé vende la sua «personalità», il suo «intimo Io» ad un altro Sé, a chi possiede la ricchezza, e diventa quindi una cosa, un individuo «appartenente a un altro». <sup>81</sup> In questo senso, la ricchezza è la «potenza che domina il Sé [*die Macht über das Selbst*]». <sup>82</sup>

La coscienza che fa esperienza del mondo della ricchezza è il nipote di Rameau, protagonista dell'omonima opera di Diderot, opera interpretata in queste pagine della *Fenomenologia*. <sup>83</sup> Perché questo personaggio incarna perfettamente la disgregazione dell'Io descritta da Hegel? Chi è il nipote di Rameau?

Il nipote di Rameau tenta inizialmente di diventare un compositore come suo zio, il celebre musicista, ma ben presto si ritrova a non avere i mezzi per sopravvivere. «Se non c'è gloria c'è zuppa», ed eccolo, quindi, adulatore, giullare, ruffiano e parassita, godere dei favori di Bertin, un ricco finanziere: «Fare il mestiere del cortigiano, perdio! Frequentare i potenti, studiarne i gusti, prestarsi alle loro fantasie, servire i loro vizi, approvare le loro ingiustizie: ecco il segreto». <sup>84</sup> In questo modo è però costretto a rinunciare definitivamente al suo potenziale talento: «E come sarebbe possibile sentire, elevarsi, pensare, rappresentare con forza, frequentando una razza di gente come quella che occorre vedere per vivere, in mezzo ai discorsi che si fanno e a quelli che si ascoltano?». <sup>85</sup>

Intraprende allora con fierezza la carriera di adulatore e di buffone e si compiace di essere in questo «mestiere» il meglio che offre la piazza: «Sono un uomo raro nel mio genere, molto raro». <sup>86</sup> Egli è cosciente di essere quello che è – un adulatore, un mentitore, un giullare, un ruffiano, un uomo costretto a calpestare quotidianamente la propria dignità – solo per ricevere in cambio «tavola, letto, abito, soprabito, pantaloni e 10 franchi al mese», di essersi venduto per sopravvivere: «Chi può essere assoggettato a una si-

<sup>81</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, vol. II, pp. 68, 67.

<sup>82</sup> Ivi, vol. II, p. 69 [PhG, p. 342].

<sup>83</sup> *Il nipote di Rameau* è l'unica opera dalla quale vengono esplicitamente citati numerosi passi nella *Fenomenologia* (cfr. ivi, vol. II, pp. 48, 73, 92). Quest'opera di Diderot è definita da Engels un «capolavoro di dialettica» (F. Engels, *Antidühring*, trad. it. di G. De Caria, Edizioni Rinascita, Roma 1956, p. 26). Marx fa riferimento a *Le neveu de Rameau* in due lettere a Engels, la prima del 20 luglio 1852 e la seconda del 15 aprile 1869. In quest'ultima lettera, Marx definisce *Il nipote di Rameau* come un «capolavoro, unico nel suo genere» e riferisce dettagliatamente a Engels il «commento di Hegel», ossia gli fornisce un lungo resoconto di queste pagine della *Fenomenologia* (K. Marx, *Carteggio Marx-Engels*, vol. V, trad. it. di S. Romagnoli e E. Cantimori Mezzomonti, Edizioni Rinascita, Roma 1951, pp. 356-57). Cfr. J.-C. Bourdin, «Hegel lecteur de Diderot. Le neveu de Rameau dans la *Phénoménologie de l'esprit*», in M. Vadée – J.-C. Bourdin (a cura di), *La philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques D'Hondt*, Kimé, Paris 1999, pp. 165-79; J.-C. Bourdin, *Hegel et les matérialistes français du XVIIIe siècle*, Méridiens-Kilnck-sieck, Paris 1992.

<sup>84</sup> D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, trad. it. di L. Herling Croce, Rizzoli, Milano 1981, pp. 150, 99.

<sup>85</sup> Ivi, p. 149.

<sup>86</sup> Ivi, p. 113.

mile parte? Solo un miserabile che trova per tal mezzo, due o tre volte alla settimana, come calmarsi i crampi dello stomaco».<sup>87</sup>

Il suo ruolo principale è quello di fare il buffone e il pagliaccio per intrattenere e divertire gli altri – il finanziere e la sua corte di parenti e amici – ma un giorno decide di divertirsi anche lui: «Io devo far passare loro la noia, è il patto: ma qualche volta devo divertirmi anch'io».<sup>88</sup> Il riferimento è all'episodio centrale di quest'opera, episodio che avrà come conseguenza la cacciata del nipote di Rameau dalla casa del finanziere Bertin. Tutto nasce da una battuta di spirito pronunciata da Rameau all'arrivo dell'abate La Porte durante un pranzo a casa di Bertin:

Si serve, si fanno gli onori della tavola all'abate, lo si mette a capotavola. Entro. Lo scorgo. «Come abate», gli dico, «presiedete voi? Per oggi, va bene. Ma domani discenderete di un posto, se non vi dispiace, dopodomani di un altro, e così di posto in posto, sia a destra che a sinistra, finché dal posto che prima di voi occupai anch'io una volta, e dopo di me Fréron, e dopo Fréron Dorat, e dopo Dorat Palissot, voi diverrete stazionario accanto a me povero diavolo come voi, *che siedo sempre come un maestoso cazzo fra due coglioni*».<sup>89</sup>

Alla rabbia del finanziere che immediatamente lo accusa di fronte a tutti essere un «pezzente», Rameau prontamente risponde: «E sarei qui se non lo fossi?».<sup>90</sup> Con queste parole Rameau esprime la piena consapevolezza della propria reificazione: egli è sì un adulatore e un buffone, ma lo è solo per denaro, lo è solo perché è un «pezzente». Dicendo a Bertin che la sua adulazione verso di lui altro non è che un mezzo per ottenere denaro, altro non è che una «adulazione ignobile»<sup>91</sup>, una commedia, una menzogna, un inganno, Rameau di fatto si ribella e afferma una sua personalità altra, non mercificata, non sottomessa, non alienata. Il nipote di Rameau sostiene inoltre che la sua abiezione è una condizione comune a tutti gli uomini, anche allo stesso Bertin: all'esclamazione del finanziere «Rameau siete un impertinente», egli risponde «Lo so, e voi mi avete ricevuto proprio per questo».<sup>92</sup> Rameau dice per una volta la verità, rinnega la propria sottomissione e si ribella.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 120, 106.

<sup>88</sup> Ivi, p. 119.

<sup>89</sup> Ivi, p. 117. La frase evidenziata in corsivo, in cui Rameau definisce se stesso e i suoi vicini in modo osceno, non è espressa in francese, ma in italiano. Rameau conosce l'italiano, così come conosce bene la musica italiana, che predilige rispetto a quella francese (cfr. A. Negri, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», n. IV, 1975, pp. 494-97). Nel momento stesso in cui è triviale, Rameau dimostra anche di essere colto: «Ma ho un linguaggio così ibrido e confuso: metà da uomo di mondo e letterato, metà gergo di mercato» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 145). Quella disgregata è, secondo Hegel, la «coscienza colta».

<sup>90</sup> Ivi, p. 118.

<sup>91</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 70.

<sup>92</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 118.

In questa occasione Rameau, secondo Hegel, esprime molto più di una battuta di spirito, in quanto rivela «il generale inganno di se medesimo e degli altri; e l'impudenza di enunciare questo inganno è appunto perciò la suprema verità».<sup>93</sup> Rameau riconosce di essersi venduto per interesse, ma sostiene che gli altri non sono migliori di lui perché tutti fanno lo stesso, perché tutti sono reificati nel mondo della ricchezza e, quindi, la sua abiezione è in realtà una condizione universale.<sup>94</sup> Rameau esprime con sprezzante ironia il fatto che tutti i commensali di Bertin sono presenti a quella tavola semplicemente per ottenere favori e privilegi, proprio come lui, che però è l'unico ad ammetterlo. Tutti i commensali presenti alla tavola di Bertin sono di fatto dei «pez-zenti» che «si riconciliano di fronte alla scodella» e sono capaci come lui di mandar giù qualsiasi affronto, purché venga loro assicurato il pasto.<sup>95</sup> Egli, equiparandosi agli altri nella comune abiezione, esprime tutto il disprezzo che nutre ad un tempo per se stesso e per gli altri, e ride ad un tempo della sua condizione e di quella degli altri.

Il ricco finanziere Bertin decide allora di cacciarlo dalla sua casa ed il nipote di Rameau capisce subito che avrebbe fatto meglio a tacere: «ma è la tua lingua maledetta che avresti dovuto morderti prima».<sup>96</sup> Si lamenta immediatamente delle infauste conseguenze della sua azione: «Eri nutrito di buoni bocconi e ti nutrirai di rifiuti; ben alloggiato ma sarai sin troppo fortunato se ti ridaranno la tua soffitta; dormivi in un buon letto, e ti aspetta la

<sup>93</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 73.

<sup>94</sup> Quello della ricchezza è un mondo «in cui si loda la virtù, ma la si odia e la si fugge», in cui esistono «un'infinità di persone oneste che non sono felici, e un'infinità di persone felici senza essere oneste» (D. Diderot, *op. cit.*, pp. 42, 101). Tutta una certa cultura fatta di valori, di leggi e di doveri si rivela in realtà una mistificazione, un'ipocrisia sociale che crolla in un mondo dominato dalla spietatezza dei rapporti economici: tutto ciò che «ha continuità e universalità, ciò che si chiama legge, bene, diritto, è parimente sconnesso e andato a fondo» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 68). Il Sé è costretto ad usare ogni mezzo – anche illegale, anche disonesto – al fine di ottenere il denaro per sopravvivere: «E poi la miseria: la voce della coscienza e dell'onore è assai debole quando le budella reclamano» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 97). Da questo punto di vista, il nipote di Rameau sembra l'incarnazione *ante litteram* di un personaggio brechtiano: «Chi non vivrebbe ligio all'onestà, ma all'atto pratico non va, non va»; «Ma, ahimè, questa è la sorte di noi vivi: i mezzi scarsi e gli uomini cattivi» (B. Brecht, «L'opera da tre soldi», in *I capolavori di Brecht*, Einaudi, Torino 1963, p. 40). Il nipote di Rameau è un ladro, un ruffiano, un farabutto, ma sa anche che la fame, il bisogno e la miseria lo hanno portato ad essere quello che è. D'altra parte il suo modo di essere corrisponde perfettamente ai costumi della società perché, nel dipingere se stesso, Rameau non fa altro che descrivere il mondo in cui vive. Rameau è una persona disonesta, ma gli altri non sono certo migliori di lui: «persone di corte, finanziari, grossi commercianti, banchieri, uomini d'affari» sono «di una esorbitante ricchezza», ma solo «Dio sa come procurata» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 96). Tuttavia, poiché il potere è oramai passato nelle mani della ricchezza, onore e nobiltà non mancano mai a chi possiede il denaro: qualunque «cosa si faccia quando si è ricchi non si può mai essere disonorati» (ivi, p. 99); «Si è detto che «una buona rinomanza valeva più di una cintura dorata», tuttavia [...] vedo che oggi colui che ha una cintura dorata non manca mai di rinomanza» (*ibid.*). Il nipote di Rameau semplicemente «fa quello che fanno tutti» (ivi, p. 94), non è «né più né meno abominevole di loro», ma a differenza degli altri è «soltanto più franco, più conseguente; profondo talora nella sua depravazione» (ivi, p. 144).

<sup>95</sup> Ivi, p. 117.

<sup>96</sup> Ivi, p. 80.

paglia tra il cocchiere del signor Soubise e l'amico Robbé». <sup>97</sup> Pensa allora che la cosa migliore sarebbe umiliarsi e chiedere perdono, ma «una dignità propria della natura umana, che nulla può soffocare e che si risveglia senza ragione» glielo impedisce. <sup>98</sup> Eppure il suo destino Rameau lo conosce bene: dovrà rinnegare la propria ribellione, dovrà chiedere perdono a Bertin oppure vendersi a qualcun altro per sopravvivere. Il Sé, infatti, non può fare astrazione dal mondo della ricchezza, non può fare a meno del denaro, così come invece crede il filosofo del dialogo (ovvero lo stesso Diderot). <sup>99</sup>

Il nipote di Rameau esemplifica magistralmente la disgregazione che il soggetto subisce nel mondo della ricchezza. Per un verso la coscienza del nipote di Rameau è in relazione di eguaglianza con la ricchezza in quanto è reificata, in quanto ha alienato la propria personalità per ottenere denaro; per un altro verso però è in relazione di diseguaglianza rispetto alla ricchezza, perché è cosciente di questa alienazione e la rifiuta, si ribella. <sup>100</sup> La coscienza è e non è se stessa: nel mondo della ricchezza «il puro Io stesso è assolutamente decomposto». <sup>101</sup> Il nipote di Rameau si contraddice continuamente: disprezza gli uomini di genio accusandoli di essere dei farabutti nella vita privata, ma nello stesso tempo è afflitto dalla propria mediocrità ed esalta il crimine. Afferma di se stesso: «Nessuno mi conosce meglio di

<sup>97</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>98</sup> Ivi, p. 82.

<sup>99</sup> Nel mondo della ricchezza è «l'estraneazione di sé» che permette «l'autoconservazione [Selbsterhaltung]» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 72 [PhG, p. 344]). Rameau sa benissimo che l'unico esito della sua rivolta sarà quello di ricominciare ad umiliarsi, ad adulare, ad ingannare per sopravvivere. Chi non lo comprende, invece, è proprio il filosofo, ovvero lo stesso Diderot, l'Io del dialogo che, in parte disgustato e in parte scandalizzato da Rameau, lo definisce «pazzo, arcipazzo» perché non aspira a cambiare la sua vita (D. Diderot, *op. cit.*, p. 91). Con grande ironia Hegel, descrivendo la lotta tra l'illuminismo e la fede, fa un esplicito riferimento a questa posizione di Diderot nei confronti del nipote di Rameau: la «pura intellettuale» – e cioè l'illuminismo – viene presentata come una filosofia edonistica che ha, rispetto alla fede, come «fine il male, il piacere e il possesso» e di conseguenza trova «scervellato» il fatto che il credente disprezzi e rifiuti il godimento e il piacere, «trova pazzesco» che il credente faccia voto di povertà, ma al tempo stesso «l'intellezione chiamerà pazzo colui» – il nipote di Rameau – «che per mangiare si provvede dei mezzi per mangiare davvero» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 102). Il filosofo, infatti, consiglia Rameau di cambiare vita, di ritirarsi dal mondo come Diogene, di «rinchiudersi nella propria soffitta, bere acqua pura, mangiare pane secco, e mettersi alla ricerca di se stessi» (D. Diderot, *op. cit.*, p. 149). A questa prospettiva Rameau prontamente risponde: «Ah signor filosofo, la miseria è una cosa terribile! [...] Non so se essa aguzzi lo spirito del filosofo, ma certo raffreda diabolicamente la testa del poeta» (ivi, p. 150). Rameau ricorda al filosofo i tempi in cui aveva cercato di condurre un altro tipo di vita e di diventare un compositore: «si trattava di morir di fame o di fare qualcosa», per cui andava a suonare per strada come «un povero diavolo estenuato dalla fatica», sperando che qualcuno gli gettasse «un pezzo di pane» (ivi, p. 152). La conclusione di Rameau è perentoria: non è possibile creare «cose belle, in mezzo ad una simile indigenza!» (*ibid.*).

<sup>100</sup> La coscienza nobile – che è la coscienza che esprime il suo giudizio di eguaglianza con la ricchezza – e la coscienza spregevole – che è la coscienza che esprime il giudizio di diseguaglianza con la ricchezza – si unificano nella coscienza del nipote di Rameau e sono ora «la medesima coscienza» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 68).

<sup>101</sup> *Ibid.*

me», e anche: «Che il diavolo mi porti se so quel che sono». <sup>102</sup> È impossibile per lui «scegliere un partito e attenervisi», perché «nulla è più dissimile a lui di lui stesso». <sup>103</sup> Chi è il nipote di Rameau? Colui che mente o colui che dice la verità, colui che si sottomette o colui che si ribella, un uomo abietto o un uomo nobile? Il nipote di Rameau è un uomo completamente disgregato, una contraddizione vivente. Questa contraddizione traspare dal suo stesso aspetto fisico:

Talvolta è magro e scavato come un malato all'ultimo grado di consunzione: gli si potrebbero contare i denti attraverso le guance, si direbbe che abbia passato molti giorni senza mangiare, o che esca dalla Trappa. Il mese dopo è grasso e ben pasciuto come se non si fosse mai alzato dalla tavola di un finanziere [...]. Oggi con la camicia sporca, i pantaloni strappati, tutto lacero, semiscalzo, se ne va a testa bassa, sfugge, e si sarebbe tentati di chiamarlo per dargli l'elemosina. Domani incipriato, ben calzato, pettinato, elegante, cammina a testa alta, si fa notare, e lo scambiereste quasi per un galantuomo. <sup>104</sup>

Nel mondo della ricchezza, l'autocoscienza è definita come «l'assoluta autoeguaglianza nell'assoluta disgregatezza». <sup>105</sup> La forma logica di questa figura è la coincidenza del giudizio identico con il giudizio infinito: soggetto e predicato sono la stessa personalità del Sé e, dunque, la forma logica di questa autocoscienza è il giudizio identico o tautologico, ma, prosegue Hegel:

[...] questo giudizio identico è in pari tempo il giudizio infinito; infatti questa personalità è assolutamente scissa, e soggetto e predicato sono delle *entità senz'altro indifferenti*, delle quali l'una non riguarda l'altra; sono senza unità necessaria, addirittura in modo che ciascuna è la potenza di una personalità propria. <sup>106</sup>

L'Io è disgregato, la sua «personalità è assolutamente scissa» nel senso che ogni lato della sua personalità «è la potenza di una personalità propria» e cioè caratterizza potenzialmente una personalità del tutto differente e autonoma: Rameau che coltiva il proprio talento non è Rameau che vende la

<sup>102</sup> D. Diderot, *op. cit.*, pp. 79, 112.

<sup>103</sup> Ivi, pp. 72, 68.

<sup>104</sup> Ivi, p. 68.

<sup>105</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 70.

<sup>106</sup> Ivi, vol. II, p. 71. Sul giudizio infinito nella *Logica e metafisica* di Jena, cfr. F. Chiereghin, «La relazione del pensare», in G. W. F. Hegel, *Logica e metafisica di Jena (1804-05)*, trad. it. a cura di F. Chiereghin, Quaderni di Verifiche, Trento 1982, pp. 368-70. Nella *Fenomenologia* Hegel fa riferimento al giudizio infinito non solo nel VI, ma anche nel V capitolo (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 287-91). Il luogo proprio della trattazione del giudizio infinito è la *Scienza della Logica* (cfr. Id., *Scienza della logica*, trad. it. a cura di A. Moni, Laterza, Bari 1983, vol. II, p. 727-28). Sul ruolo del giudizio infinito nella filosofia del diritto di Hegel, cfr. D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 212-16.

sua personalità per denaro; Rameau che si vende per denaro non è Rameau che si ribella; Rameau che si ribella non è Rameau che si pente della sua ribellione ecc. È impossibile identificare un unico aspetto per definire la personalità di Rameau, perché lui «non è mai quel che è, ma sempre fuori di sé, e quando dite che è fuori di sé egli rientra in se stesso».<sup>107</sup> Nel mondo della ricchezza si disintegra l'unità del soggetto, si sfalda la sua identità: l'Io è reificato, estraniato, disgregato, diviso, lacerato, multiplo.<sup>108</sup>

La distinzione tra gli alti e i bassi ceti, tra il ricco e il cliente, tra la coscienza benefattrice e la coscienza ricevente il beneficio, tra il finanziere e il nipote di Rameau è in realtà solo apparente, in quanto tutti vivono in un comune stato di reificazione e di abiezione. Il mondo della ricchezza livella radicalmente tutte le coscienze rendendole cose e, dunque, rendendole identiche tra loro: ognuno è ciò che ha, ognuno è una «cosa accidentale [*ein zufälliges Ding*]», ed è in questo senso che la coscienza benefattrice «condivide con il cliente la abiezione».<sup>109</sup> Tuttavia, a differenza della coscienza ricevente il beneficio, la coscienza benefattrice, ossia la coscienza del ricco finanziere, non è affatto consapevole della propria abiezione e «alla rivolta subentra la tracotanza [*an die Stelle der Empörung tritt der Übermut*]»<sup>110</sup>: alla rivolta del cliente nei confronti della coscienza benefattrice, corrisponde la tracotanza della coscienza benefattrice nei confronti del cliente. In che senso la coscienza benefattrice è tracotante nei confronti del cliente? La polemica di Hegel verte contro la coscienza che il ricco ha di sé: il ricco finanziere immagina di essere, appunto, un benefattore. La ricchezza si sacrifica, «toglie la singolarità del godere soltanto per sé» e fa dono di sé ad un altro Sé permettendogli di sopravvivere, di esistere.<sup>111</sup> Si tratterebbe di una sorta di beneficenza, di elemosina, di dono altruistico nei confronti del cliente. La verità, invece, è che la coscienza benefattrice pensa di essersi comprata con il denaro il Sé di un altro ed esercita il proprio potere su di lui. Questo sacrificio della ricchezza, quindi, si rivela piuttosto come potere e dominio sul cliente, e il dono altruistico prende la forma della pura tracotanza: «in questa tracotanza [*in diesem Übermute*] che crede di aver conquistato con un pezzo di pane un altrui Io stesso e che opina di aver ottenuto con ciò l'assoggettamento dell'essenza più intima di lui, in questa superbia la ricchezza non tiene conto dell'intima indignazione dell'altro

<sup>107</sup> J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 506.

<sup>108</sup> Il nipote di Rameau, secondo Antimo Negri, è un «uomo senza qualità» *<ante litteram>*, e cioè, come il protagonista dell'opera di Musil, è una figura umana sempre diversa da se stessa e, dunque, non tipizzabile: «ha tutte le qualità», ma «non ne ha alcuna con cui lo si possa astrattamente definire» (A. Negri, *op. cit.*, p. 491). Galzigna dà invece «di questa lacerazione, di questa *Zerrissenheit*, di questo smembramento dell'Io» una lettura psicoanalitica: il soggetto viene definito «come Io multiplo, come Io discontinuo, come Io dissimile a sé» (cfr. M. Galzigna, «La psichiatria e il libertino», in S. Vegetti Finzi (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 232, 215).

<sup>109</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 69 [PhG, p. 342].

<sup>110</sup> *Ibid.* [PhG, p. 342].

<sup>111</sup> *Ivi*, vol. II, p. 69.

[*die innere Empörung des andern*]]» – dell’interiore rivolta dell’altro – «non tiene conto del pieno rifiuto di tutte le catene, non tiene di conto quella pura disgregatezza alla quale – dacché le è senz’altro divenuta ineguale l’*autoeguaglianza* dell’essere per sé, – è disgregata ogni eguaglianza, ogni sussistenza, e la quale disgrega fino in fondo l’opinione e l’intendimento del benefattore». <sup>112</sup>

La tracotanza della coscienza benefattrice non fa i conti con la disgregatezza dell’Io, con il fatto cioè che la coscienza del cliente è sì reificata, ma è anche cosciente di questa estraneazione, di questa mercificazione che rifiuta. La coscienza benefattrice non fa i conti con la «rivolta» (*Empörung*) del Sé, con la rivolta del nipote di Rameau. La coscienza benefattrice crede che la coscienza ricevente il beneficio debba essergli semplicemente grata e non si rende conto che la coscienza disgregata del cliente inverte ogni cosa nel suo contrario e, quindi, anche la gratitudine in rivolta: «Lo spirito della sua gratitudine è perciò il sentimento sia di questa profonda abiezione, sia anche della più profonda rivolta [*der tiefsten Empörung*]]». <sup>113</sup> Il sentimento di gratitudine verso il benefattore, verso il finanziere che lo mantiene e gli permette non solo di sopravvivere, ma anche di godere del consumo della ricchezza e dei piaceri del lusso, diventa, per il nipote di Rameau, la consapevolezza della propria abiezione, della propria reificazione: egli è consapevole di essere costretto ad adulare, «strisciare, avvilirsi e prostituirsi» per ottenere denaro. <sup>114</sup> Il sentimento di gratitudine, quindi, diventa immediatamente un sentimento di rivolta nei confronti del finanziere a cui ha alienato la sua personalità.

Come nella dialettica servo-padrone è l’esperienza del servo, il suo lavoro, che produce le successive figure (Stoicismo, Scetticismo e Coscienza infelice), così qui diventa filosoficamente rilevante l’esperienza del cliente, non del ricco che lo mantiene, il linguaggio della coscienza disgregata, non della coscienza benefattrice. Tanto la coscienza benefattrice quanto la coscienza del cliente sono infatti reificate nel mondo della ricchezza, ma la prima, a differenza della seconda, non arriva alla presa di coscienza della propria reificazione, della propria estraneazione, della propria disgregatezza. Il Sé che prende coscienza del mondo della ricchezza appartiene di fatto alla plebe: Rameau è un miserabile, un affamato che si vende per un pezzo di pane. <sup>115</sup> Tuttavia Rameau non ha nessun fine pratico, non ha

<sup>112</sup> *Ibid.* [PhG, p. 342].

<sup>113</sup> *Ivi*, vol. II, p. 68 [PhG, p. 341].

<sup>114</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 156.

<sup>115</sup> L’analisi della ricchezza, nella *Fenomenologia*, prende le mosse dalla teoria del valore-lavoro e della mano invisibile della concorrenza di Adam Smith (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 52). Hegel interpreta fedelmente Smith, perché sottolinea entrambi gli opposti elementi presenti nella sua opera: «c’è la mano invisibile e c’è la ricchezza che produce povertà», miseria, bisogno estremo (F. Valentini, *Soluzioni hegeliane*, Guerini e Associati, Milano 2001, p. 129). Quello della miseria e della povertà della plebe è un problema che per Hegel resta aperto e insoluto anche all’interno di quello Stato moderno, figlio della rivoluzione francese, che rappresenta l’avvento del regno della razionalità e della libertà (cfr. *ivi*, p. 139;

alcuna intenzione di cambiare mondo, non è portatore di alcuna istanza ideale o utopistica. L'unico effetto della sua rivolta è la presa di coscienza della propria disgregatezza: il Sé «solo come autocoscienza ribelle [*nur als empörtes Selbstbewußtsein*] sa la propria disgregatezza, e, in questo saperla, si è immediatamente sollevato sopra di essa».<sup>116</sup>

#### 4. Il linguaggio della disgregatezza

A questo punto diventa chiaro perché, come accennato alla fine del § 2, il «linguaggio della disgregatezza» viene interpretato come il linguaggio della «rivolta» (*Empörung*).<sup>117</sup> Il linguaggio della rivolta è il linguaggio dell'ironia, della satira, dello scherno, della derisione, della battuta di spirito: «La coscienza disgregata che, consapevole della sua disgregatezza, la esprime, è la risata ironica [*das Hohngelächter*] sull'esserci nonché sulla confusione dell'intiero e su se stessi».<sup>118</sup> Il riferimento è al testo di Diderot e, più precisamente, alla battuta di spirito che ha indotto il finanziere Bertin a cacciare il nipote di Rameau dalla sua casa. Le due potenze del mondo effettuale (potere feudale dello Stato e ricchezza borghese) hanno reazioni diverse nei confronti della satira, della battuta di spirito, della «risata ironica» e sprezzante: il principe non poneva limiti all'ironia del giullare, mentre il finanziere Bertin, cacciando il nipote di Rameau dalla sua casa, dimostra che questa non è tollerata dalla ricchezza. Quello della ricchezza è un potere contingente e arbitrario, mentre:

[...] solo un potere indiscutibile può tollerare l'aggressione rituale del giullare. L'autorità del principe era nella sua essenza inattaccabile, e la parola del giullare, per quanto audace, non poteva insidiarla. L'autorità del finanziere non ha altro fondamento che una ricchezza generalmente di dubbia origine: è pertanto più vulnerabile: al minimo accenno di presa in giro, si sente attaccata; ricerca un divertimento immune da canzonatura.<sup>119</sup>

Il nipote di Rameau non ha la possibilità che aveva il giullare di trattare da pari a pari il principe, non può cioè permettersi di equipararsi a Bertin e alla sua corte, non può ridere ad un tempo di se stesso e degli altri. Il

P. Salvucci, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 2000, p. 154; D. Losurdo, *op. cit.*, pp. 199-234). In queste pagine della *Fenomenologia*, tuttavia, il tema della miseria si presenta in tutta la sua radicalità, perché Hegel sta descrivendo la situazione storica della Francia prerivoluzionaria: il potere feudale dello Stato è stato soppiantato dalla ricchezza e non è ancora nato lo Stato moderno. Questo significa che non esiste ancora alcuna forma di conciliazione, di mediazione tra società civile e Stato: il sistema dei bisogni è lasciato totalmente in balia di se stesso e gli individui sono «calpestati dalla selvatichezza della vita economica» (F. Valentini, *op. cit.*, p. 139).

<sup>116</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 77 [PhG, p. 348].

<sup>117</sup> PhG, p. 342.

<sup>118</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 75 [PhG, p. 347].

<sup>119</sup> J. Starobinski, "Introduzione", in D. Diderot, *op. cit.*, p. 16.

giullare poteva attribuire al principe la sua stessa follia, ma il cliente, invece, non può permettersi di attribuire al finanziere e alla sua corte la sua stessa reificazione e abiezione. Il linguaggio della disgregatezza è ripetutamente definito come *geistreich*, «scintillante di spirito», «ricco di spirito» o «spiritoso».<sup>120</sup> Questa definizione rappresenta, a mio avviso, il filo conduttore della trattazione. Il linguaggio ironico e sarcastico è certamente *geistreich* e rientra quindi in questa definizione, ma non la esaurisce: tenterò di individuare le diverse accezioni che assume nel testo questa definizione.

Il linguaggio della disgregatezza si rivela *geistreich* innanzitutto rispetto al linguaggio serio del filosofo. L'opera di Diderot, infatti, è costruita in forma di dialogo tra un Io narrante – il filosofo, che poi è lo stesso Diderot – e il nipote di Rameau. Tanto il filosofo quanto il nipote di Rameau vivono nello stesso mondo effettuale dominato dalla ricchezza, ossia nella Francia prerivoluzionaria, ma i loro linguaggi sono radicalmente diversi.<sup>121</sup> Lo stesso Rameau è consapevole di parlare un linguaggio molto diverso rispetto a quello del filosofo: «E quando dico vizioso, è per parlare il vostro linguaggio; perché se veniamo a una spiegazione, potrebbe darsi che voi chiamaste vizio quel che io chiamo virtù, e virtù quel che io chiamo vizio».<sup>122</sup> Hegel contrappone i due linguaggi e li mette a confronto.

Il filosofo rimane fermo all'identità astratta dei diversi momenti (del bene col bene, del male col male), li fissa in valori che onora come veri e indipendenti dalla propria autocoscienza (la legge è legge, il diritto è diritto ecc.) e li irrigidisce in momenti distinti decisamente indisponibili a rovesciarsi nel loro opposto.<sup>123</sup> Il nipote di Rameau, invece, «nel suo discorso inverte tutto ciò che ha un tono solo perché questa identità con se stesso è mera astrazione, mentre nella sua effettualità è invece l'inversione in se stessa [*die Verkehrung an sich selbst*]».<sup>124</sup> Nel linguaggio della disgregatezza ogni momento si inverte nel suo contrario: «ciò che è determinato come buono è cattivo, ciò che è determinato come cattivo è buono»; «il cosiddetto nobile e buono è nella sua essenza l'inverso di se medesimo, al modo stesso che, per contro, il cattivo è l'eccellente».<sup>125</sup> Il disprezzo implica l'invidia, la modestia è indice di orgoglio, i vizi si rivelano virtù ecc. Come le due potenze effettuali – il potere e la ricchezza – si invertono l'una nell'altra perché il potere ora è nelle mani di chi possiede la ricchezza, così anche i concetti di bene e male sono «momenti che si invertono piuttosto l'uno entro l'altro [*alle diese Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern*], e ciascuno è il contrario di se stesso».<sup>126</sup> Nel discorso del nipote di

<sup>120</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, pp. 73, 77 [PhG, pp. 345, 348].

<sup>121</sup> Ivi, vol. II, pp. 73-75.

<sup>122</sup> D. Diderot, *op. cit.*, p. 116.

<sup>123</sup> Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pp. 478-82, 505-10.

<sup>124</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 74 [PhG, pp. 345-46].

<sup>125</sup> Ivi, vol. II, pp. 71-72, 74. Cfr. L. Pozzi D'Amico, «Le neveu de Rameau» nella «Fenomenologia dello spirito», in «Rivista critica di Storia della Filosofia», n. XXXV, 1980, pp. 291-306.

<sup>126</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 71 [PhG, p. 343].

Rameau, tanto le potenze del mondo effettuale (potere e ricchezza) quanto i criteri di giudizio della coscienza (bene e male) si invertono reciprocamente l'uno nell'altro: la «*pura cultura*» è proprio «questa assoluta ed universale inversione e estraneazione [*diese absolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung*] dell'effettualità e del pensiero». <sup>127</sup> Non quello del filosofo, ma il linguaggio della disgregatezza è il «linguaggio perfetto» <sup>128</sup> dello spirito estraniato, perché è in esso che lo spirito prende pienamente coscienza della propria estraniamento e dell'estraneazione ed inversione di ogni cosa nel suo contrario. <sup>129</sup>

In uno dei saggi più autorevoli di queste pagine della *Fenomenologia – Hegel e il linguaggio dell'illuminismo* – Antimo Negri sostiene due importanti tesi interpretative che intendo prendere in considerazione. La prima tesi è la seguente: Negri afferma che il linguaggio del filosofo – della «coscienza retta» o «semplice» – e il linguaggio del nipote di Rameau – della coscienza «colta» o «disgregata» – «finiscono per configurarsi rispettivamente come linguaggio del *Verstand* e linguaggio della *Vernunft*, l'uno impegnato a fissare la scissione o tutte le scissioni, e l'altro deciso a superare la scissione o tutte le scissioni». <sup>130</sup> Propongo di modificare questa interpretazione nel modo seguente: il linguaggio della disgregatezza ha effettivamente già superato i limiti del linguaggio dell'intelletto, è oltre la logica del giudizio, ma non può essere identificato con il linguaggio speculativo, del concetto, della ragione (*Vernunft*). Il linguaggio della disgregatezza ha una sua peculiare specificità: è già oltre il linguaggio dell'intelletto e non è ancora il linguaggio della ragione. Vorrei tentare di chiarire questa proposta interpretativa.

Nella *Scienza della Logica*, Hegel spiega che cos'è una *geistreiche Reflexion*, una riflessione acuta o ricca di spirito:

Una riflessione *acuta* [*geistreiche Reflexion*] tanto per ricordarlo, consiste al contrario in un cogliere ed enunciare la contraddizione. Benché certo non esprime il concetto delle cose e dei loro rapporti, e abbia per materiale e per contenuto soltanto delle determinazioni della rappresentazione, pur le mette in una relazione che ne contiene la contraddizione e per mezzo di questa ne lascia *trasparire il concetto*. <sup>131</sup>

<sup>127</sup> Ivi, vol. II, p. 71 [PhG, p. 343].

<sup>128</sup> Ivi, vol. II, p. 70.

<sup>129</sup> Il «linguaggio della disgregatezza è per altro il linguaggio perfetto, è il vero spirito esistente di tutto questo mondo della cultura» (*ibid.*). Nel linguaggio del nipote di Rameau «è dunque presente lo spirito di questo mondo reale della cultura, *spirito* che è cosciente di sé nella sua verità e nel suo *concetto*» (ivi, vol. II, p. 71).

<sup>130</sup> A. Negri, *op. cit.*, p. 507-08.

<sup>131</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 493 [G. W. F. Hegel, "Wissenschaft der Logik", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., vol. II, p. 78]. D'ora in poi, dove necessario, sarà indicata anche l'edizione originale di quest'opera con la sigla: WL.

Il linguaggio della disgregatezza è «ricco di spirito [*geistreich*]», è acuto, proprio perché esprime «l'unità degli assolutamente separati»<sup>132</sup> – degli opposti (potere e ricchezza, bene e male) – nella forma della contraddizione e del paradosso: la coscienza disgregata «sa enunciare nella loro *contraddizione* e con ricchezza di spirito [*geistreich*] tanto le salde essenze dell'effettualità» – il potere e la ricchezza – «quanto le salde determinazioni che il giudizio pone» – il bene e il male – «e questa contraddizione è la loro verità».<sup>133</sup> Enunciare la contraddizione non significa però esprimere «il concetto delle cose e dei loro rapporti» e, di conseguenza, il linguaggio della disgregatezza non è il linguaggio del concetto, della ragione; tuttavia Hegel afferma che il linguaggio «ricco di spirito» (*geistreich*), essendo in grado di «cogliere ed enunciare la contraddizione», «lascia *trasparire il concetto*».<sup>134</sup> Come intendere queste parole? Nella *Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling* la contraddizione viene definita come «la più alta espressione possibile della ragione mediante l'intelletto [*der höchstmögliche Ausdruck der Vernunft durch den Verstand*]»<sup>135</sup>: in questo passo si può leggere tanto la centralità quanto il limite che il concetto di contraddizione assume nella filosofia di Hegel. Il linguaggio della ragione non è l'espressione della contraddizione; l'espressione della contraddizione è piuttosto il modo più alto possibile in cui l'intelletto riesce ad articolare e a concepire la ragione.

È necessario a questo punto accennare alla trattazione del linguaggio della ragione, del linguaggio speculativo: si tratta di un tema che naturalmente in questo lavoro non può essere sviluppato, per cui mi limiterò a fare qualche considerazione di ordine generale. Le verità speculative o razionali – che si fondano, per usare la famosa formula, sull'«identità dell'identità e della non-identità»<sup>136</sup>, ovvero sulla unità di soggetto e oggetto, di universale e singolare, di finito e infinito e, più in generale, di tutte le dicotomie intellettuali (vero e falso, al di qua e al di là, ecc.) – non possono, secondo Hegel, essere espresse dalla forma logica del giudizio.<sup>137</sup> I due termini di una proposizione (soggetto e predicato) sono al tempo stesso identici e diversi: la forma del giudizio, ovvero la forma della proposizione abituale o tradizionale<sup>138</sup>, può esprimere l'identità o la differenza tra i termini; la for-

<sup>132</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 72 [PhG, p. 344].

<sup>133</sup> Ivi, vol. II, p. 76 [PhG, p. 347].

<sup>134</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, p. 493 [WL, vol. II, p. 78].

<sup>135</sup> Id., «Differenza tra il sistema di Fichte e quello di Schelling», in *Primi Scritti Critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, p. 29 [G. W. F. Hegel, «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie», in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 2, p. 39].

<sup>136</sup> Ivi, p. 79.

<sup>137</sup> Per una analisi della critica di Hegel alla forma del giudizio, cfr. C.-F. Lau, *op. cit.*; F. Chie-reghin, *La dialettica del giudizio nell'Enciclopedia di Heidelberg: Hegel e Aristotele*, in «Giornale di Metafisica», n. 3, 1995, pp. 415-37; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando Editore, Roma 1973, pp. 205-49.

<sup>138</sup> Nella *Fenomenologia* la distinzione tra «giudizio» e «proposizione» ancora non è presente (C.-F. Lau, *op. cit.*, nota 156, p. 105). La distinzione tra «proposizione» e «giudizio», tra forma

ma della proposizione speculativa, invece, è in grado di esprimere l'identità di identità e differenza tra i termini. Il linguaggio speculativo non si può limitare, secondo Hegel, ad esprimere la contraddizione tra i termini (soggetto e predicato), perché in questo modo verrebbe a mancare il momento dell'identità dei termini opposti (soggetto e predicato). Lo «speculativo» è, infatti, il momento dell'unità delle determinazioni opposte, non il momento della opposizione e della contraddizione in sé e per sé<sup>139</sup>: «L'elemento *speculativo* o *positivo-razionale*, coglie l'unità delle determinazioni nella loro opposizione; ed è ciò che vi ha di *affermativo* nella loro soluzione e nel loro trapasso [*in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen*]<sup>140</sup>; «Il terzo è propriamente lo *speculativo*, cioè la conoscenza degli *opposti nella loro unità* [*die Erkenntnis des Entgegengesetzten in seiner Einheit*]; ossia, più precisamente, che gli opposti sono, nella loro verità, un Uno». <sup>141</sup> La «proposizione filosofica» esprime tanto l'identità quanto la differenza di soggetto e predicato, ma non come antinomia, non come contraddizione, bensì «come armonia» (*als eine Harmonie*), come identità, come unità.<sup>142</sup> Il risultato del processo dialettico non è, quindi, la contraddizione, ma l'identità, l'armonia, la «conciliazione» (*Versöhnung*).

Nel VI capitolo della *Fenomenologia*, tuttavia, c'è un passo dove Hegel – come afferma Negri – sembra realmente identificare il linguaggio della disgregatezza con il linguaggio del concetto, della ragione: se la coscienza del filosofo vuole attenersi all'identità astratta dei termini (del bene con il bene, del male con il male),

[...] la coscienza disgregata è invece la coscienza dell'inversione e, propriamente, dell'inversione assoluta [*das Bewußtsein der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung*]; il concetto è ciò che in lei domina, il concetto, che raduna quei pensieri i quali all'onestà rimangono a gran distanza gli uni fuori dagli altri; il linguaggio del concetto è perciò scintillante di spirito [*und dessen Sprache geistreich ist*].<sup>143</sup>

Hegel qui caratterizza il linguaggio della disgregatezza con due termini chiave: «inversione» (*Verkehrung*), termine che ricorre continuamente in queste pagine, e «concetto» (*Begriff*). Con l'inversione reciproca di due

linguistica della proposizione e forma logica del giudizio, viene introdotta da Hegel solo nella *Scienza della Logica* (cfr. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, cit., vol. II, pp. 456, 709).

<sup>139</sup> «Chi è dell'opinione che Hegel, nella sua filosofia speculativa, voglia invalidare il principio di non contraddizione, dimostra di equivocare profondamente l'intenzione di Hegel» (C.-F. Lau, *op. cit.*, p. 281).

<sup>140</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 82, p. 97 [E, vol. I, p. 176].

<sup>141</sup> Id., *La scuola e l'educazione*, a cura di L. Sichirolo e A. Burgio, Franco Angeli, Milano 1985, p. 110 [G. W. F. Hegel, "Über den Vortrag der Philosophie auf Gymnasien. Privatgutachten für Immanuel Niethammer", in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 4, p. 415].

<sup>142</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. I, p. 52 [PhG, p. 46].

<sup>143</sup> Ivi, vol. II, p. 73 [PhG, p. 344-45].

membri qualsiasi di una proposizione si definisce la figura retorica del chiasmo<sup>144</sup>, figura utilizzata in modo quasi ossessivo da Rameau. Nella Prefazione alla *Fenomenologia*, come è noto, Hegel teorizza la differenza tra la forma della proposizione speculativa e la forma abituale o tradizionale della proposizione.<sup>145</sup> In un precedente saggio, al quale mi permetto di rimandare, ho tentato di dimostrare che la forma della proposizione speculativa sia proprio una forma chiastica.<sup>146</sup> Nella proposizione speculativa i membri che vengono reciprocamente invertiti sono il soggetto e il predicato. La singola proposizione si sdoppia in due e l'una è la speculare-inversa dell'altra: il soggetto è il predicato/il predicato è il soggetto. La forma chiastica della proposizione è quindi, a mio avviso, un elemento effettivamente comune tanto al linguaggio della disgregatezza quanto al linguaggio speculativo o del concetto. Questo elemento comune può essere sintetizzato nel modo seguente: con il chiasmo si è oltre il linguaggio dell'intelletto, si è già superata la logica del giudizio.<sup>147</sup> C'è tuttavia una differenza fondamentale tra il linguaggio della disgregatezza e il linguaggio del concetto, una differenza alla quale qui, non potendo entrare nel merito del linguaggio speculativo, posso solo accennare brevemente. Lo spettro delle funzioni del chiasmo è estremamente vasto<sup>148</sup>: si va dal chiasmo tautologico – che esprime l'identità o l'unità tra i membri – al chiasmo antitetico – che esprime la contraddizione o l'antinomia tra i membri.<sup>149</sup> Nel caso della proposizione speculativa la funzione del chiasmo è quella di esprimere l'identità tra i due termini (soggetto e predicato): non si tratta dell'espressione di una astratta tauto-

<sup>144</sup> Una definizione molto generica del chiasmo è la seguente: «Con chiasmo si intende la posizione incrociata, secondo la forma della lettera greca "chi" (X), di due membri spesso semanticamente antitetici» (*Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. II, Max Niemeyer, Tübingen 1994, p. 171, traduzione mia). Questa figura retorica – a b / b a – può assumere le forme più diverse: «a» e «b» possono essere singole parole, gruppi nominali, intere proposizioni, ecc. La classificazione del chiasmo tra le figure retoriche varia notevolmente nei diversi studi: si interpreta il chiasmo come figura grammaticale, come figura della ripetizione, come figura della trasformazione, ecc. Sulla figura retorica del chiasmo, cfr. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Bd. I, Max Hueber, München 1960, pp. 333-36; Id., *Elementi di retorica*, trad. it. a cura di L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 184-85, 213, 214-18; H. F. Plett, *Einführung in die rhetorische Textanalyse*, Helmut Buske, Hamburg 1991, pp. 28-41; H. Horvei, *Der Chiasmus*, Selbstverlag, Bergen-Norway 1981; Gruppo µ, *Retorica generale*, Bompiani, Milano 1991, pp. 122-29.

<sup>145</sup> Cfr. J. Simon, *Die Kategorien im «gewöhnlichen» und im «spekulativen» Satz*, in «Wiener Jahrbuch für Philosophie», n. III, 1970, pp. 9-37.

<sup>146</sup> Cfr. C. De Bortoli, *Spekulativer Satz und Chiasmus. Überlegungen zu Hegels spekulativer Sprache*, in «Denkwege», n. III, 2005, pp. 64-99; Ead., *Tra logica e retorica: la teoria hegeliana della proposizione speculativa e la figura del chiasmo*, in «Verifiche», n. XXXIV (3-4), 2005, pp. 189-237. In questi saggi viene analizzato anche il rapporto tra la forma della proposizione speculativa e la forma del sillogismo.

<sup>147</sup> Il chiasmo perturba l'intelletto, nel senso che contraddice sempre le sue aspettative. Dove l'intelletto vede solo l'identità tra i termini (A è B), si può mostrare la loro differenza (ma B non è A) – per esempio: «si deve mangiare per vivere, non vivere per mangiare»; viceversa, dove l'intelletto vede solo la differenza (A non è B), si può mostrare l'identità (ma B è A) – per esempio: «non è Dio che ha creato l'uomo, ma l'uomo che ha creato Dio».

<sup>148</sup> Lund, ad esempio, individua sette diverse funzioni del chiasmo nel Nuovo Testamento. Cfr. N. W. Lund, *Chiasmus in the New Testament*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1942, pp. 40-42.

<sup>149</sup> Cfr. H. Horvei, *op. cit.*, pp. 83-106.

logia, ma piuttosto dell'espressione, per usare il linguaggio di Hegel, della identità di identità e differenza tra i due termini.<sup>150</sup> Nel caso del linguaggio della disgregatezza, invece, la funzione del chiasmo è quella di esprimere la contraddizione tra i termini.<sup>151</sup> La coscienza disgregata «conosce il sostanziale secondo il lato della disunione e della contesa ch'esso tiene in se medesimo, ma non dal lato di quest'unità».<sup>152</sup> Il linguaggio della disgregatezza è un linguaggio lacerato, scisso, diviso: è in grado di esprimere molto bene la contraddizione, l'antinomia, il paradosso, ma non il momento dell'unità, della sintesi, dell'identità. Nel caso del linguaggio speculativo l'inversione reciproca dei termini esprime la loro mediazione, la loro conciliazione e penetrazione reciproca; nel caso del linguaggio della disgregatezza, invece, l'inversione reciproca dei termini esprime la loro estraneazione ed opposizione reciproca. In questo senso il linguaggio della disgregatezza è il «linguaggio perfetto» dello «spirito estraniato»; il linguaggio della ragione, invece, è il «linguaggio perfetto» dello «spirito assoluto».

La seconda tesi di Negri che voglio prendere in considerazione è la seguente: il linguaggio della disgregatezza è il linguaggio dell'illuminismo.<sup>153</sup> Le parole usate da Hegel a proposito del linguaggio della disgregatezza sono effettivamente molto simili a quelle usate nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* per descrivere la filosofia francese che, non a caso, è definita come «*das Geistreiche selbst*», come la «spiritosità medesima».<sup>154</sup> Nella *Fenomenologia* Hegel afferma:

Ciò che in questo mondo [della cultura] si impara è che non hanno verità né le *essenze effettuali* del potere e della ricchezza, né i loro determinati *concetti*: bene e male, o la coscienza del bene e del male, la coscienza nobile o quella spregevole; anzi: tutti questi momenti si invertono piuttosto l'uno entro l'altro, e ciascuno è il contrario di se stesso.<sup>155</sup>

Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, la filosofia francese viene descritta come quella attività idealistica che ha per fondamento:

[...] la convinzione che quel che è, che è in sé valido, è tutto essenza dell'autocoscienza, che né i concetti [...] di bene e male, né quelli di potenza e ricchezza, né le rappresentazioni fisse della fede circa Dio e il suo rapporto con il mondo [...] che tutto questo non sia una verità che sia fuori dall'autocoscienza.<sup>156</sup>

<sup>150</sup> Cfr. C. De Bortoli, *Spekulativer Satz und Chiasmus*, cit., pp. 87-98; Ead., *Tra logica e retorica*, cit., pp. 208-17, 227-37.

<sup>151</sup> Il rapporto tra chiasmo e antitesi, tra chiasmo e contraddizione, è analizzato da numerosi studi di retorica. Cfr. H. F. Plett, *op. cit.*, p. 31; H. Horvei, *op. cit.*, pp. 95-106; H. Lausberg, *Elementi di retorica*, cit., p. 213.

<sup>152</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 76.

<sup>153</sup> A. Negri, *op. cit.*, pp. 475-521.

<sup>154</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., tomo 3, vol. II, p. 239 [GePh, III, p. 287].

<sup>155</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 71.

<sup>156</sup> Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. II, p. 239 [GePh, III, p. 287].

Nella *Fenomenologia* Hegel, però, identifica la coscienza del filosofo (di Diderot), e non la coscienza disgregata, con la «pura intellesione», ovvero con l'illuminismo: «Di sopra si fece menzione della coscienza quieta» – la coscienza del filosofo – «come essa contrappongasi a questo vortice che si dissolve in se stesso e in se stesso si riproduce» – la coscienza disgregata – «la coscienza quieta costituisce il lato della pura intellesione».<sup>157</sup> Va ricordato che nella *Fenomenologia* l'intellessione, cioè l'illuminismo, è, insieme alla fede, il risultato dell'esperienza della coscienza disgregata: quella disgregata è la «coscienza effettuale», ovvero la coscienza del mondo effettuale, del mondo della ricchezza, mentre l'intellessione e la fede sono due forme diverse di «coscienza pura». Cosa significa che fede e intellessione sono due forme di «coscienza pura»? Significa che la coscienza della fede è la coscienza di un mondo al di là di quello effettuale, di cui non si ha esperienza, mentre la pura intellessione è la coscienza di un mondo «meramente pensato».<sup>158</sup>

Hegel però nella *Fenomenologia* non distingue, come invece fa nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, tra il lato negativo e il lato positivo della filosofia francese. Hegel non apprezza il «contenuto affermativo di questo filosofare» – ovvero il deismo, il materialismo, il sensismo, la filosofia del buon senso, ecc. – ma tiene invece in gran conto il lato negativo della filosofia francese, il suo spirito rivoluzionario che giunge a realizzare nella storia il principio dell'universalità della libertà e della ragione. In altre parole, Hegel preferisce l'illuminismo come filosofia della «coscienza effettuale» rispetto all'illuminismo come filosofia della «coscienza pura».

Il linguaggio della disgregatezza si potrebbe quindi identificare non con la *pars construens*, ma con la *pars destruens* dell'illuminismo. La filosofia francese, nel suo lato negativo, ha «il carattere del sentimento della più profonda rivolta contro tutto ciò che vige [*der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dies Geltende*]».<sup>159</sup> Hegel descrive la Francia prerivoluzionaria come una società profondamente corrotta e ingiusta: «dobbiamo tenere presente la condizione orribile di quella società, la miseria, la viltà che dominavano in Francia».<sup>160</sup> Lo spirito diventa conscio di sé e non onora più lo Stato, la religione, le istituzioni o i costumi della nazione, «ma, al contrario, ne parla con spirito [*Er spricht ... sondern geistreich*]», ne parla con ricchezza di spirito, con ironia, con sarcasmo.<sup>161</sup> In realtà «non si fece che distruggere quel che era già in sé stesso distrutto», perché quelle istituzioni «non corrispondevano più allo spirito che le aveva fatte sorgere».<sup>162</sup> In questo senso nel linguaggio della disgregatezza

<sup>157</sup> Id., *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 87.

<sup>158</sup> Ivi, vol. II, p. 77.

<sup>159</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., vol. II, p. 243 [GePh, III, p. 291].

<sup>160</sup> Ivi, vol. II, p. 248.

<sup>161</sup> Ivi, vol. II, p. 239 [GePh, III, p. 288].

<sup>162</sup> Ivi, vol. II, p. 248.

«è dunque presente lo spirito di questo mondo reale della cultura» che, successivamente, sfocerà nella rivoluzione francese.<sup>163</sup>

Tanto la coscienza disgregata quanto il lato negativo della filosofia francese parlano un linguaggio *geistreich*, ricco di spirito, che non onora più le potenze del mondo effettuale, non rispetta più l'ordine esistente, perché questo si è rivelato mistificatorio ed ingiusto; si tratta di un linguaggio nel quale il Sé afferma la sua libertà, la sua rivolta. Tuttavia la coscienza disgregata non ha alcuna intenzione di cambiare il mondo, non ha alcun ideale utopistico da realizzare; la sua rivolta si risolve nella consapevolezza del proprio mondo e della propria condizione, una consapevolezza che sfocia in una risata sarcastica, amara<sup>164</sup>; la rivolta della filosofia francese, invece, non è la rivolta del singolo soggetto, ma è una rivolta universale, sociale, collettiva che sfocia nella rivoluzione. Questo significa che il linguaggio della disgregatezza certamente anticipa, ma non coincide completamente con la *pars destruens* dell'illuminismo, il cui linguaggio, nella sua peculiare specificità, è quello della propaganda rivoluzionaria.<sup>165</sup> Hegel paragona questo linguaggio a un contagio: «L'io che si esprime viene avvertito [*ist vernommen*]]» – viene percepito, udito, compreso – «è un contagio [*eine Ansteckung*]], ov'esso è passato immediatamente nell'unità di coloro per i quali esiste; ed è autocoscienza universale», è cioè autocoscienza di tutti coloro che ascoltano il suo discorso.<sup>166</sup> Attraverso l'universale pervasività del linguaggio – che si diffonde nell'aria come un «profumo», che si propaga nella massa come «un contagio [*eine Ansteckung*]]» – le idee dell'illuminismo si diffondono nella società francese: «Perciò la comunicazione della intellesione pura [*Die Mitteilung der reinen Einsicht*] è da paragonare a un calmo estendersi o a un *espandersi* di un profumo nell'atmosfera priva di resistenza».<sup>167</sup> Le idee dell'illuminismo si propagano, divengono uni-

<sup>163</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 71.

<sup>164</sup> Hegel nell'*Estetica* individua nella *Eitelkeit* – nella fatuità, nella vanità – il limite dell'ironia: «La forma più diretta di questa negatività dell'ironia è da un lato la vanità [*Eitelkeit*] di ogni cosa concreta, di ogni eticità, di ogni cosa avente un contenuto in sé, la nullità di ogni oggettivo e di ciò che è valido in sé e per sé» (G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., p. 78 [G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke: in 20 Bänden*, cit., Bd. 13, vol. I, p. 96]). L'atteggiamento ironico del soggetto è quello fatuo e sprezzante di ogni sostanzialità ed eticità. Il soggetto esercita la propria ironia su qualunque cosa – leggi, valori, religione, istituzioni –, perché nulla ha più valore in sé e per sé «eccetto la propria soggettività, che perciò diviene vuota e vana essa stessa [*die dadurch hohl und leer und die selber eitel wird*]]» (*ibid.*): negando ogni valore al mondo effettuale e oggettivo, il risultato dell'ironia è il vuoto, fatuo e arido «Io». Nella *Fenomenologia*, la *Eitelkeit* – la vanità, la fatuità – è il anche limite dell'atteggiamento ironico della coscienza disgregata. La coscienza disgregata, esercitando la propria ironia, sancisce «la fatuità [*Eitelkeit*]» «di ogni effettualità e di ogni concetto determinato» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 75 [PhG, p. 347]). Il mondo effettuale è, in questo caso, la Francia prerivoluzionaria, dove i costumi, le leggi e i valori non possono più essere onorati e, dunque, la coscienza ne parla con spirito, con ironia, con sarcasmo, ma «la fatuità di ogni cosa è la fatuità propria del Sé; ovvero essa è fatuo [*die Eitelkeit aller Dinge seine eigene Eitelkeit, oder es ist eitel*]]» (ivi, vol. II, p. 76 [PhG, p. 347]).

<sup>165</sup> Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pp. 510-21.

<sup>166</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 61 [PhG, p. 359].

<sup>167</sup> Ivi, vol. II, p. 91 [PhG, p. 359].

versali, comuni, collettive – e, dunque, storicamente operanti – si diffondono come un contagio, come una «infezione [*Ansteckung*]» che si insinua nelle coscienze e penetra nel corpo sociale «impadronendosi a fondo di ogni viscere e di ogni membro dell'idolo incosciente». <sup>168</sup> Siate «*per voi stessi* ciò che voi tutti siete *in voi stessi*, – siate *razionali*»: è l'universalità della ragione e della libertà umana che la filosofia francese «grida» ad «ogni coscienza». <sup>169</sup> Se si fosse atteso che si diffondesse pienamente nella coscienza della «massa universale», questo grido, secondo Hegel, sarebbe stato in grado da solo, ovvero senza il ricorso alla violenza, di cambiare il mondo rovesciando l'*ancien régime*. La rivoluzione come risultato di questa infezione, di questo contagio, è descritta da Hegel proprio citando le parole del nipote di Rameau <sup>170</sup>: «“un *bel mattino* dà una gomitata al compagno e – patatrac! – l'idolo è a terra”. Un *bel mattino*, il cui meriggio non è macchiato di sangue, se l'infezione [*die Ansteckung*] ha penetrato tutti gli organi della vita spirituale». <sup>171</sup>

<sup>168</sup> Ivi, vol. II, p. 92 [PhG, p. 359-60].

<sup>169</sup> Ivi, vol. II, p. 86.

<sup>170</sup> Cfr. D. Diderot, *op. cit.*, p. 134.

<sup>171</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. II, p. 92 [PhG, p. 360].