

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Cotutelle de Thèse

ALBERT-LUDWIGS UNIVERSITÄT FREIBURG



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI MILANO

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA



IL PECCATO ORIGINALE COME FIGURA DEL CONOSCERE.

STUDIO A PARTIRE DAL *MANUSKRIFT DER PHILOSOPHIE DER RELIGION*

DI HEGEL.

LEONARDO MANFRINI

MATR. R10022 (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO)

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA (CICLO XVIII)

COORDINATORE:

PROF. MARCELLO MASSIMINI

TUTOR:

CHIAR. MO PROF. RENATO PETTOELLO (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO)

PROF. DR. LORE HÜHN (ALBERT-LUDWIGS UNIVERSITÄT FREIBURG)

ANNO ACCADEMICO 2015/2016

Hummeln und Wespen — Götter — wenn das Äpfelfressen
Götter tät' machen [!]
(G.W.F. Hegel, *Manuskript der Philosophie der Religion*)

La proposizione stessa mi sembra estremamente speculativa! Si potrebbe credere, certo, che cancellando la vecchia scritta *Pritaneo* e scrivendoci sopra di nuovo *Pritaneo*, s'otterrebbe lo stesso risultato; e sarebbe pur solo ritornare all'immediato, dove le opposizioni dialettiche non si sarebbero ancora sviluppate e speculativamente penetrate a vicenda; ma questo è un errore. Aggiungete poi che tutto l'incidente getta notevole luce su un mito che tutti i presenti certo conoscono bene, cioè *la lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*, e quindi il contenere un'anticipazione della storia, un tentativo per così dire di diventare storia, allo stesso tempo rende in genere evidente il valore speculativo del mito.
(S. Kierkegaard, *La lotta tra il vecchio e il nuovo negozio del sapone*)

A Balla, tornato a casa sfrecciando sulla sua moto
in una notte d'autunno.
In memoriam.

A.M.D.G.

INDICE

INDICE.....	4
TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI.....	6
ZUSAMMENFASSUNG DER DOKTORARBEIT.....	8
INTRODUZIONE AL NOSTRO STUDIO.....	13
CAPITOLO 1	
LA <i>PHILOSOPHIE DER RELIGION</i> E IL MANGIARE DALL'ALBERO DELLA CONOSCENZA.....	22
1. L'unità devota della settimana (religione e vita): tra immediatezza e ingenuità... 30	
2. L'unità lacerata del feriale-festivo: il sorgere dell'opposizione tra sapere (finito) e religione (infinito).....	31
3. Tra le due modificazioni? Il mangiare dall'albero della conoscenza: la struttura della Selbstischkeit e del 'selbstisches Setzen'.....	35
CAPITOLO 2	
LA <i>SFERA C</i> DELLA RAPPRESENTAZIONE CONCRETA: ABBOZZO DI UNA <i>SCIENZA DELL'ESPERIENZA DELLO SPIRITO FINITO</i>	44
1. La "storia della coscienza finita" e il peccato originale.....	55
2. Le 'peripezie' dell'uomo immediato.....	58
α) l'uomo dell'unità originaria spirito-natura.....	70
β) l'uomo speculativo.....	77
γ) l'uomo buono per natura (senza passaggio e ritorno).....	83
CAPITOLO 3	
PECCATO ORIGINALE (SÜNDENFALL) E PECCATO ORIGINALE (ERBSÜNDE).....	92
1. Il Sündenfall: 'passaggio' tra le determinazioni immediate dell'uomo.....	92
2. Erbsünde: interpretazione speculativa del dogma.....	102
INTERMEZZO TEORETICO.	
ENTZWEIUNG, BEDÜRFNIS DER PHILOSOPHIE E PECCATO ORIGINALE A PARTIRE DALLA DIFFERENZSCHRIFT.....	123
1. La lotta fra intelletto e ragione.....	128
2. Entzweiung, emersione della coscienza, e peccato originale.....	137

CAPITOLO 4

UNA SINTESI DI QUANTO FINORA EMERSO: IL “DOPPIO NEMICO” DELLO SPIRITO E LA PROBLEMATICHE DEL PASSAGGIO NEL CONOSCERE. 153

1. La figura del ‘doppio nemico’ nella Vorwort alla Hinrichs Religionsphilosophie (1822)..... 154
 - α) Il primo nemico. 160
 - β) Il secondo nemico. 165
2. Il secondo articolo della Solger-Rezenzion (1828)..... 169

EXCURSUS ESTETICO.

L’INNOCENZA-COLPEVOLE DI SOCRATE, OPERA D’ARTE TRAGICA. 178

1. Un dramma dialettico: il metodo di Socrate, il suo contenuto e sviluppo. 179
 - α) La forma: ironia e maieutica. 181
 - β) Il contenuto: il bene, tra eticità e moralità. 184
 - γ) Lo sviluppo: il dàimon..... 187
2. De Socrate iuste damnato: l’eroe plastico e il suo destino, un’opera d’arte tragica. 190
 - α) Un eroe plastico. 191
 - β) Il destino tragico di Socrate e Atene. 193

BIBLIOGRAFIA..... 193

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

M21 [I-III] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Teilen, hrsg. von W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 1984, 1985, tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., a cura di S. Achella, F. Gilli, M. Anzalone, R. Garaventa, Guida, Napoli 2003, 2003, 2009, 2011; [I]: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion* [3-30, 95-164], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, [63-88, 147-212]; [II]: *Die bestimmte Religion* [1-137], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, [27-144]; [III]: *Die vollendete Religion* [1-97], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. III, [27-116].

V24 [I-III] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Teilen, cit., tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., cit.; [I]: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion* [31-60, 165-264], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, [89-116, 213-306]; [II]: *Die bestimmte Religion* [145-], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, [139-380]; [III]: *Die vollendete Religion* [99-176], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. III, [117-188].

V27 [I-III] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Teilen, cit., tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., cit.; [I]: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion* [61-94, 265-330], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, [117-146, 307-378]; [II]: *Die bestimmte Religion*, tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, [381-534]; [III]: *Die vollendete Religion* [177-270], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. III, [189-274].

Strauss [I-III] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Teilen, cit., tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., cit.; [I]: *Einleitung in die Philosophie der Religion. Der Begriff der Religion* [351-363], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. I, [378-403]; [II]: *Die bestimmte Religion*, tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. II, [551-580]; [III]: *Die vollendete Religion* [271-289], tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, vol. III, [275-291].

Diff G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, in *GW*, 4 (1968), 1-92; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, 1-120.

PhG G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in *GW*, 9 (1980); tr. it. di A. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La nuova Italia, Firenze 1979.

WdL [I-III] [I]: G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812-1813), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *GW*, 11 (1978); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, cit., 433-646; [II]: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik* (1816), a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in *GW*, 12 (1981); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, cit., 647- 957; [III]: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik: Lehre vom Sein* (1832), a cura

di F. Hogemann und W. Jaeschke, in *GW*, 21 (1985); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2008, 3-429.

GW [1-30] G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg 1968 ff.

W [1-20] G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-45, neue edierte Ausgabe, a cura di E. Moldenhauer e K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

VH G.W.F. HEGEL, *Vorwort zu: H.F.W. Hinrichs: Die Religion, Schriften und Entwürfe I* (1817-1825), a cura di F. Hogemann e C. Jamme, *GW*, 15, 126-143; tr. it. *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, a cura di S. Achella, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

SR II G.W.F. HEGEL, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in *Schriften und Entwürfe II* (1826-1831), a cura di F. Hogemann, *GW*, 16, 77-128; tr. it. a cura di G. Pinna, K.W.F. SOLGER, in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1999, 45-111.

Hotho Vorlesungen über die Philosophie der Kunst Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho, a cura A. Gethmann-Siefert, Hamburg, Felix Meiner, Hamburg 1998; tr. it. *Lezioni di estetica. Corso del 1823*, a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma / Bari 2005.

Briefe [I-IV] *Briefe: Briefe von und an Hegel*, 4 voll., a cura di J. Hoffmeister (volumi I-III) und F. Nicolin (volume IV), Meiner, Hamburg 1952-1962; tr. it. G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983.

ZUSAMMENFASSUNG DER DOKTORARBEIT.

Die vorliegende Untersuchung behandelt die Frage des Sündenfalls und die hegelsche Interpretation des dritten Kapitels Genesis. Sie basiert auf der spezifischen These, die in dieser Arbeit entwickelt wurde, dass die Problematik des Sündenfalls eine Figur des Erkennens als Übergang (die Entzweiung des Geistes) und somit eine grundlegende Figur des Wirkens des dialektischen Denkens in seinem Übergang-Sein schlechthin, d. h. in der Aufhebung begründet.

Die von dem *Manuskript der Philosophie der Religion* ausgehende Untersuchung gliedert sich deshalb wie folgt: Durch die Analyse der Einführung in das *Manuskript* werden im ersten Kapitel die Hauptfragen – d. h. insbesondere das begriffliche Verständnis des Religiösen und seines Prozesses – in ihren Sinnzusammenhang gebracht, um dann einen ersten fundamentalen Bezug auf das Essen der Frucht des Baums der Erkenntnis zu bemerken, das auf den Übergang der Figur des frommen Selbstbewusstseins hinweist, die auf unmittelbare und unbefangene Art und Weise das Verhältnis zwischen Wissen und Glaube lebt (durch das Bild der Feier- und Werktage ausgedrückt), zu dem von der Reflexion eingeführten Bruch, durch den sich ein Wissen (endlich) und ein auf die Unbestimmtheit des Gefühls verkürzter Glaube (unendlich) gegenüberstehen. Das als Entstehung der Subjektivität selbst und Selbständigkeit des endlichen Denkens verstandene Essen vom Baum der Erkenntnis erscheint in dieser genealogischen Selbstausslegung der Subjektivität als die Voraussetzung selbst dieses hermeneutischen Prozesses.

Im zweiten Kapitel wird die Aufmerksamkeit auf die C-Sphäre der konkreten Vorstellung der vollendeten Religion gelenkt, in der die begriffliche Interpretation des dritten Kapitels *Genesis* stattfindet. Wenn das *Manuskript* ein Labor ist, dann ist die konkrete Vorstellung der vollendeten Religion der „Raum des Experimentes“. Insbesondere die C-Sphäre – Element der Wirklichkeit der Offenbarung Gottes – kann m. E. als Versuch angesehen werden, eine Wissenschaft der Erfahrung des endlichen Geistes zu entwickeln (um den bekannten Ausdruck der *Phänomenologie des Geistes*, „Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins“ aufzugreifen), d. h. eine Wissenschaft der Erfahrung ihre eigenen Konstitution. Die beiden Seiten dieses Prozesses, dessen Protagonist das freie Wesen des Geistes ist, sind für das Bewusstsein und die

Gemeinschaft (die Kirche) die “Geschichte des Menschen” und die “Geschichte Gottes” (Das Ereignis Christi als Menschwerdung Gottes). Mein Versuch konzentriert sich insbesondere auf die erste Seite – die Geschichte des endlichen Bewusstseins –, in der Hegel, indem er die Analyse der Entstehung der Freiheit des endlichen Geistes von der praktischen Seite des Willens – dank einer besonderen dialektischen Synthese und indem er sich aller Materialien und Stellungen des Wissens, die seinem eigenen Kontext angehören, bedient – wieder zusammenfasst, sich mit der Darstellung des mosaischen Mythos beschäftigt und das Dogma spekulativ auslegt. Bevor ich zum Kern des Übergangs zwischen den Denkbestimmungen des Begriffs des Menschen (Natürlichkeit und Gottesebenbildlichkeit) komme, verweile ich bei dem Statut der Unmittelbarkeit und bei den in Bezug auf sie verschiedenen Weisen des Erkennens. Ich werde also den “Peripetien” des unmittelbaren Menschen (die Vorstellung des Menschen und seiner Freiheit) als natürlichem Menschen und der Kritik an drei Vorstellungen folgen, die in gewissem Maße, mehr oder weniger angemessen, die entscheidende Bestimmung des Menschen als *Imago Dei* enthalten, d. h. die Potentialität des Geistes als Einheit des Göttlichen und des Menschlichen: α) dem Menschen der ursprünglichen Einheit Geist-Natur; β) dem spekulativen Menschen; γ) dem Menschen “gut von Natur” (ohne Übergang und Rückkehr). Die oben angedeutete Unterscheidung zwischen Sündenfall und Erbsünde – was im hegelschen Fachwortschatz keine spezifische technische Bedeutung zu haben scheint – dient dann als Kompass für die Analyse dieser verwickelten Passagen des Textes, wenn man zur Betrachtung des Überganges zwischen den beiden unmittelbaren Bestimmungen des Menschen (Sündenfall) gelangt, und wird dann im dritten Kapitel spezifisches Thema. Indem ich mich zunächst auf den Sündenfall konzentriere, gehe ich noch einmal die Analysen zur Entstehung des “bösen” Willens des Menschen als Natürlichkeit an. Wenn für die Vorstellung die beiden Bestimmungen als zwei existierende Zustände betrachtet werden und ihr Zusammenhang wiederum als ein Übergang zwischen zwei Zuständen, handelt es sich hierbei darum zu verstehen, dass, was der Vorstellung «als solcher angehört, nur ist, dass es zwei Zustände sind, die zusammenhängen, nicht jene unmittelbare Natur selbst ein Übergang ist». Im zweiten Teil des Kapitels betrachte ich hingegen die Art und Weise, auf die die spekulativ in der Vorstellung des Sündenfalls enthaltenen Frage in der begrifflichen Auslegung der biblischen Passage dialektisch wiederenthalten ist. Das Dogma der Erbsünde enthält

spekulativ «die absolute Idee – ursprünglich» und entwickelt die begriffliche Bewegung der “Natur” des Menschen als endlicher Geist, die von ihrem *Telos* ausgehend spekulativ angesehen wird: Jene göttliche Tat, die ich als Seite der “Geschichte Gottes” abschließend noch anspreche. Diese Tat macht mit einer dialektischen Wende einzig von der Versöhnung zwischen Gott und Mensch in Christus als geistige Bewegung ausgehend aus der Erbsünde die Erzählung der Konstitution des Ursprungs. Indem ich die spekulative Bedeutung dieser Dialektik – in der man den Gipfel der Frage der Beziehungen zwischen hegelschem Philosophieren und Christentum, d. h. die Frage der Aufhebung des Glaubens im Wissen mit Händen greifen kann – vertiefe, beleuchte ich einerseits die “Übereinstimmung“ zwischen Sündenfall als Entzweiung und Erkenntnis in ihrer inneren Zweideutigkeit – nämlich «sowohl als etwas, das nicht sein soll, d. h. bleiben als Erkenntnis, als auch, wodurch der Mensch göttlich ist» –, andererseits die These, dass «das Erkennen [...] die Wunde [heilt], die es selber ist», d. h. seinen paradigmatischen und geistigen Charakter als Wendepunkt.

Bevor ich das letzte meine Interpretationen zusammenfassende Kapitel angehe, werde ich ein theoretisches *Intermezzo* des Begriffs der Entzweiung vorschlagen, aus dem das Bedürfnis der Philosophie und die Struktur des Herausgetretenseins des Bewusstseins aus der Totalität entspringt, die die Frage des Sündenfalls eröffnet, in der sich etwas wie eine transzendente Zirkularität widerspiegelt. Dafür berücksichtige ich das Werk Hegels von seiner ersten Monografie aus dem Jahre 1801, der *Differenzschrift*, ausgehend bis zu den späten Texten der *Phänomenologie des Geistes* und der *Phänomenologie des Geistes* in der *Enzyklopädie*. Diese Vertiefung, die auch aufgrund der Verwendung von in so unterschiedlichen Zeiten veröffentlichten Texten einen schlechthin theoretischen Charakter hat, möchte ein Verständnis und eine Definition der Rolle der – in hegelschen technischen Termini ausgedrückt – ausgesprochen Phänomenologischen Dimension seines Denkens hervorheben.

Im vierten Kapitel vollziehe ich dann durch zwei “kleinere” Texte, deren ich mich als Säulen des Anfangs und des Endes eines Zeitabschnittes für ein historiographisch-rekonstruktives Interesse und weitere Vertiefungen bediene, eine Synthese des in der ganzen Arbeit Herausgefundenen. (Ich beziehe mich auf die neue Zeit, die sich in der Forschung in Bezug auf die diachronische Entwicklung der Berliner Vorlesungen eröffnet hat). Der erste Text ist etwa zeitgleich mit dem *Manuskript* entstanden und ist

das von Hegel unterschriebene Vorwort zum Buch des Schülers Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, aus dem Jahr 1822. Die gesamte Frage des Sündenfalls wird dann zusammengefasst, indem man die Figur des “doppelten Feindes” in diesen Kontext bringt. Diesem doppelten Feind werden die christliche Religion in ihrem Werk fortdauernder Erziehung des Geistigen einerseits und das philosophische Erkennen, in seinem der Religion gemeinen Bedürfnis, Glaube und Wissen zu vereinen, andererseits entgegengetreten. Der zweite Text aus dem Jahre 1828, der die große systematische und didaktische Entwicklung der Berliner Jahre voraussetzt, ist der zweite Artikel der Solger-Rezension, in den *Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik* erschienen. In diesem Text ist der bedeutende Hinweis auf den Vers aus *Genesis III* (dabei handelt es sich um ein Unikum unter den von Hegel selbst veröffentlichten Texten) zu finden, der nach der hegelschen spekulativen Auslegung den größten spekulativen Gegensatz der Erzählung enthält: das göttliche Ratifizieren der Tat von Adam und die darauf folgende Feststellung des göttlichen Aspektes des Erkennens selbst für die Verwirklichung des Menschen als gottmenschlichen Einheit («Siehe, Adam ist worden als unser einer, und weiß, was gut und böse ist»). Der Verweis auf die Zeilen von *Genesis* wird dann im Bezug auf die Natur des spekulativen Erkennens – das nach Hegel auch die Philosophie Solgers durchzieht – und im Zusammenhang mit einer detaillierteren wissenschaftlichen Untersuchung jenes Überganges von der Abstraktion (die Negation der Negation als wahrhafte Affirmation, was der durchweg abstrakte Begriff ist) zur Fülle des Inhalts in einer konkreten Gestalt (der Übergang von Gott zu uns, um kurz die Termini von Solger in Erinnerung zu rufen), die in Solger fehlen würde, eingeordnet. Es ist im Allgemeinen der Begriff von Schöpfung, der aus der Perspektive der Logik als Übergang vom Begriff zur konkreten Vorstellung ausgedrückt werden kann. Unter seinen Spezifikationen gibt es auch die Schöpfung des in seinem Schein endlichen Geistes, der sich dann in größerer Konkretheit bestimmt. Ich gehe dann das Thema auch durch die Kategorien der Logik des Wesens an, und betrachte schließlich den Horizont des begrifflichen Erkennens als Übergang selbst.

Abschließend habe ich mir einen ästhetischen *Exkurs* erlaubt, der die Frage des Sündenfalls und die der schuldhaften Unschuld des Sokrates, Held der Weltgeschichte, ins Auge fasst. Der griechische Philosoph stellt in der Geschichte des Geistes die Entstehung des subjektiven Prinzips des Geistes als subjektive Freiheit dar, und wird m.

E. von Hegel mit den Kategorien eines anderen Bereiches des absoluten Geistes, der der *Philosophie der Kunst* als ein tragisches Meisterwerk interpretiert. Der ästhetische Schluss soll Anlass zu einer Öffnung gegenüber der Bedeutung der geistigen Welt und ihrer strukturellen und spekulativen Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Weisen des absoluten Geistes (Kunst, Religion und Philosophie als Geschichte der Philosophie) sein.

INTRODUZIONE AL NOSTRO STUDIO.

Non avremo mai finite di leggere, o rileggere il testo hegeliano, e in certo qual modo, io non faccio altro che cercare di spiegarmi su questo punto. Credo infatti che il testo di Hegel sia necessariamente fessura; che esso sia qualcosa di più e di altro della chiusura circolare della sua rappresentazione.
(J. Derrida, *Posizioni*)

La presente ricerca indaga la considerazione del peccato originale e dell'interpretazione hegeliana del terzo capitolo di Genesi ed è ancorata ad una tesi specifica che si è voluto sviluppare: che la problematica del peccato originale costituisca una figura del conoscere in quanto *passaggio* (la *Entzweiung* dello spirito) e con ciò figura della fondamentale operatività del pensiero dialettico stesso nel suo essere passaggio per eccellenza, ovvero *Aufhebung*. L'interesse speculativo della tesi ora enunciata implica evidentemente una serie di presupposizioni che è doveroso non tacitare. Anzitutto è lo stesso Hegel a considerare il peccato originale (*Sündenfall*) in quanto rappresentazione una forma inadeguata del passaggio che è lo spirito stesso. Lo spirito infatti non è nulla di immediato, bensì mediazione, *Selbstaufhebung*, ovvero passare la propria naturalità (che nella sua unilateralità sinteticamente è l'origine della malvagità dell'uomo, come egoismo, *Selbstsucht*). Una tale problematica contenuta nella dialettica di costituzione del concetto di uomo (lo spirito finito) è oggetto nella teologia cristiana — nella sua versione riformata luterana — nel dogma del peccato originale (*Erbsünde*). Nell'ottica della *Philosophie der Religion* (ricordiamo che la *Religion* è uno degli ambiti dello spirito assoluto), la trattazione di una simile tematica trova una collocazione sistematica precisa, certo non senza oscillazioni, nella rappresentazione concreta della *Vollendete Religion*, ovvero il cristianesimo come compiuta religione spirituale. Qui si colloca la prima presupposizione rispetto al percorso di indagine qui proposto: l'ampiezza concettuale della problematica del peccato originale non si limita a questo ambito, ma a nostro avviso coinvolge un orizzonte più esteso del tentativo filosofico hegeliano mostrandone il *cuore*: la vocazione assoluta dello spirito come conoscere, che è al contempo la genealogia di questo spirito stesso e della sua autocoscienza. Una tale prima presupposizione, che struttura la nostra ipotesi di lavoro, si motiva a partire da precisi luoghi testuali. A più

riprese Hegel rimarca la tesi apparentemente paradossale secondo la quale è la conoscenza che produce la caduta e al contempo è principio del ritorno (*Rückkehr*) o della riconciliazione (*Versöhnung*). In uno *Zusatz* al § 24 dell'*Enzyklopädie* il “mito” del peccato originale viene addirittura considerato *an der Spitze der Logik* — in capo alla logica — in quanto «ha a che fare con il conoscere, la sua origine e il suo significato»¹. Questo passo, il quale rappresenta un vero e proprio mistero da un punto di vista storico ricostruttivo, in quanto non trova corrispondenza in nessuno dei *Nachschriften* a disposizione dei corsi sulla *Wissenschaft der Logik* nel periodo berlinese², ha però, oltre che un'indiscutibile suggestività, precise corrispondenze con le istanze del filosofare hegeliano. Una seconda presupposizione è il richiamo ad un debito di ricerca: ci riferiamo all'opera del teologo luterano Joachim Ringleben, *Hegels Theorie der Sünde*³, che rappresenta un rigoroso studio sul concetto di peccato e sviluppa la seguente tesi: che la dottrina hegeliana del peccato sia costitutiva per la sua *Subjektivitätstheorie*, e sia comprensibile e giudicabile solo a partire da essa. Ringleben mostra cioè come il pensiero hegeliano si inserisca pienamente nel solco della problematica della soggettività moderna e ne costituisca una radicale autointerpretazione. Siamo d'accordo con lui che se la critica non comprende che ci si muove in quest'orizzonte, e che in questo orizzonte vanno compresi i termini del discorso di Hegel, rimane solo l'altra faccia dell'apologia. In generale l'interpretazione complessiva di Ringleben limitatamente al peccato originale ce lo mostra come “dialettica dell'innocenza” (espressione in cui si traduce la dialettica della soggettività), dove occorre considerare l'innocenza non secondo determinazioni finite, intellettualistiche o rappresentative, ma nel quadro di una concezione di spirito come soggetto, come il momento dell'*Ansich*, che è già da sempre passato, il trascendentale che nella sua immediatezza si è già da sempre tolto. In questo senso è una forma di

¹ *W* 8, 88, tr. it. 169.

² Cfr. *GW* 23/1-2. Vogliamo qui cogliere l'occasione di ringraziare la PD. Dr. Annette Sell, curatrice delle *Vorlesungen* sulla *Wissenschaft der Logik*, che ci ha messo a disposizione materiale ancora inedito e ci ha confermato l'assenza di un esplicito riferimento all'interpretazione di Genesi III sia nel *Nachschrift* di Libelt del 1828, che in quello di Rolin del 1829 o di Karl Hegel nel 1831. Questi tre *Nachschriften* hanno visto le stampe come vol. 23/2 delle *Gesammelte Werke* per i tipi di Meier nei mesi conclusivi della stesura della presente ricerca. La ripubblicazione critica con l'*Editorischen Bericht* relativo agli *Zusätze* della vecchia edizione delle *Sämtlichen Werke* — la cosiddetta *Freundesvereinsausgabe* —, è in preparazione per questo 2016 sempre a cura di Annette Sell.

³ J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, de Gruyter, Berlin-New York 1977.

compimento della soggettività moderna. La dimensione dialettica dell'*Ansich* può essere letta infatti come la riformulazione nell'orizzonte del puro pensiero della tematica del trascendentale, con le significative interpunzioni fichtiane e spinoziane avvenute dopo la morte di Kant. Lore Hühn ha mostrato ad esempio come nell'idea fichtiana di *Tathandlung* si possa vedere l'autonomia creazionistica di un Io trascendentale che assume la logica della *causa sui* della sostanza spinoziana⁴. Hegel non è estraneo a simili considerazioni, ma nella sua filosofia tale struttura prova ad essere ricompresa in Dio come pensiero e nel suo automovimento. Su questi presupposti, il concetto di peccato originale (che speculativamente corrisponde alla *Entzweiung* dello spirito) e la sua considerazione diventano figura di tale soggettività (di quel rispecchiarsi complessivo di processi che è lo spirito assoluto), figura del passaggio, non semplicemente *Übergang*, ma più radicalmente *Aufhebung*, che nell'ottica speculativa hegeliana è il rispecchiamento dell'attività dello spirito divino con quello umano. Non è stato ovviamente nostro compito sviluppare una teoria del peccato in Hegel o sondare la solidità delle conseguenze teologiche del suo procedere, quanto contribuire a mettere in luce come il peccato originale come figura del conoscere rappresenti una sorta di "esplosivo" piazzato inavvertitamente da Hegel stesso e pronto a mostrare le tensioni del suo pensiero: come quelle fra rappresentazione-concetto, immediatezza-mediazione, sensibile-intelligibile, storia/accadere accidentale-pensiero, natura-spirito, ecc.

Rispetto alla metodologia dello studio occorre notare come quando si tratta di Hegel il rischio di perdersi sia molto più che una chimera, per la difficoltà della lettera e la polimorficità di spiriti delle interpretazioni (la ormai ingovernabile critica secondaria). Come abbiamo dunque proceduto per evitare l'*impasse*? Con una forte delimitazione testuale. Ci siamo concentrati sul *Manuskript der Philosophie der Religion* del 1821, che costituisce la traccia del primo corso berlinese di Hegel su tale disciplina. Questo scritto può essere considerato a tutti gli effetti un *laboratorio* dello sviluppo sistematico successivo, pertanto ci è sembrato particolarmente appropriato rispetto allo stile della nostra ricerca. Inoltre la scelta del *Manuskript* come testo guida ha il valore di sviluppare la problematica a partire dalla rigorosa terminologia di Hegel, con le sue ruvidità e non evitando gli inevitabili smarrimenti che il suo linguaggio comporta. Non abbiamo voluto scansare

⁴ Cfr. L. HÜHN, *Fichte und Schelling oder: über die Grenze menschlichen Wissens*, J.B. Metzler, Stuttgart 1994, 46-51.

questa difficoltà e l'abbiamo anzi considerata motivo di fecondità rispetto alla comprensione del discorso speculativo stesso. Un secondo motivo, a carattere più teoretico, è la intrinseca problematicità di questo testo rispetto alla fondamentale tematica del rapporto fra dimensione speculativa e dimensione fenomenologica, o, in termini più rigorosi, fra *concetto* e *rappresentazione concreta*. I quali possono essere considerati come i correlati dei due *Standpunkte* che esprimono l'assoluto. Il passaggio e la reciprocità dialettica dall'uno nell'altra è stato il motivo costante dell'impegno hegeliano nel periodo maturo, ma se si vuole, già in precedenza. Il costante aver a che fare con tale passaggio (*Übergang*) è, come si vorrà dimostrare, legato alla problematica del peccato originale, o, speculativamente, della *Entzweiung* del pensiero, e per tanto il valore di "laboratorio" di questo testo è per noi raddoppiato. Ci preoccupa altresì sottolineare come una simile scelta delimitante non voglia assolutamente mettere in secondo piano i corsi successivi sulla *Philosophie der Religion* del 1824, del 1827 e del 1831, né affermare che la problematica del peccato originale non trovi possibili altre interessanti contestualizzazioni analizzando certosamente le successioni diacroniche di questi corsi, anzi. Il lavoro che si prospetta in tal senso è sicuramente copioso e stimolante. Ma un interesse puramente ricostruttivo e combinatorio rispetto al tema risulterebbe a nostro avviso estrinseco senza la *Auseinandersetzung* con le istanze più profonde del tentativo filosofico hegeliano. Per riprendere un'espressione di Hegel stesso, ci si comporterebbe come «un cieco [che] può occuparsi della cornice di un quadro, della tela, della vernice, della storia del pittore, del destino del quadro, del prezzo, delle mani in cui è caduto, etc. — e non vedere niente del quadro stesso»⁵.

Il nostro studio a partire dal *Manuskript der Philosophie der Religion* si articola pertanto nel modo seguente. Nel primo capitolo verranno contestualizzati, attraverso l'analisi dell'introduzione al manoscritto, i termini della problematica, ovvero la comprensione concettuale del religioso e il suo procedere, per poi notare un primo fondamentale riferimento al *mangiare del frutto dell'albero della conoscenza*, elemento che indicherebbe l'operare del passaggio dalla figura dell'autocoscienza devota, che vive immediatamente in maniera *unbefangene* il rapporto fra fede e sapere (espressi dall'immagine del *Feiertag* — domenica o giorno festivo — e dei *Werkstage* — giorni

⁵ M21 III, it 86, d 26.

feriali), alla situazione di rottura introdotta dalla riflessione in cui si oppongono un sapere (finito) e una fede ridotta all'indeterminatezza del sentimento (infinito). In questa che è un'autointerpretazione genealogica della soggettività, il mangiare dall'albero della conoscenza, come emersione della soggettività stessa e autonomia del pensiero finito, apparirà come la condizione stessa — *Voraussetzung* — di questo stesso processo ermeneutico.

Nel secondo capitolo l'attenzione sarà focalizzata sulla *sfera C* della rappresentazione concreta della *Vollendete Religion*, dove avviene la lettura concettuale del terzo capitolo di Genesi. Se il *Manuskript* è un laboratorio, la rappresentazione concreta della *Vollendete Religion* è la “stanza dell'esperimento”: in particolare la *sfera C*, elemento della *Wirklichkeit* della manifestazione di Dio, può a nostro avviso essere letta come un tentativo di articolare una *scienza dell'esperienza dallo spirito finito* (per parafrasare la nota dicitura della *Phänomenologie des Geistes* che era «scienza dell'esperienza della coscienza»), cioè una scienza dell'esperienza della sua stessa costituzione. I due lati di questo processo che ha per protagonista l'essenza libera dello spirito sono la “storia dell'uomo” e la “storia di Dio” (la vicenda di Cristo come *Menschwerdung Gottes*) per la coscienza e la comunità (la chiesa). I nostri sforzi si concentreranno soprattutto sul primo lato di questa sfera — la storia della coscienza finita —, dove Hegel, ricompiendo l'analisi dell'emergere della libertà dello spirito finito dal lato pratico della volontà, in uno straordinario moto di sintesi dialettica e servendosi di tutti i materiali e le posizioni del sapere che fanno parte del suo contesto di riferimento, si occuperà della rappresentazione del “mito” mosaico e interpreterà speculativamente il dogma. Prima di entrare nel cuore del passaggio fra le *Denkbestimmungen* del concetto dell'uomo (naturalità e *Gottesebenbildkeit*), ci soffermeremo sullo statuto dell'immediatezza e sui differenti modi del conoscere rispetto ad essa. Seguiremo così le *'peripezie' dell'uomo immediato* (la rappresentazione dell'uomo e della sua libertà), come uomo naturale, e la critica a tre rappresentazioni che in certa misura contengono più o meno adeguatamente la decisiva determinazione dell'uomo come *imago Dei*, ovvero la potenzialità dello spirito come unità del divino e dell'umano: *α) l'uomo dell'unità originaria spirito-natura; β) l'uomo speculativo; γ) l'uomo buono per natura (senza passaggio e ritorno)*. La distinzione sopra richiamata fra *Sündenfall* e *Erbsünde* — che non sembra avere nel lessico hegeliano un significato tecnico specifico — ci servirà da bussola per l'analisi di

questi intricati passaggi del testo una volta arrivati alla considerazione del passaggio (*Übergang*) fra le due determinazioni immediate dell'uomo (*Sündenfall*), per poi divenire oggetto specifico del terzo capitolo. Per prima cosa, focalizzandoci sul *Sündenfall*, ripercorreremo le analisi sull'emergere della volontà "malvagia" dell'uomo come naturalità. Se per la *Vorstellung* le due determinazioni vengono considerate come due condizioni esistenti e la loro connessione viene rappresentata a sua volta come un passaggio fra due *Zustände* si tratterà di comprendere che ciò «che è proprio della rappresentazione come tale, è solo che sono due condizioni tra di loro connesse, non che quella natura immediata è essa stessa un passaggio»⁶. Nelle seconda parte del capitolo invece, vedremo come la problematica speculativa contenuta nella rappresentazione del *Sündenfall*, sia ricompresa dialetticamente nell'interpretazione concettuale del passo biblico. Il dogma dell'*Erbsünde* contiene speculativamente «l'idea assoluta — originaria»⁷ e sviluppa il movimento concettuale della "natura" dell'uomo come spirito finito, la quale è speculativamente vista a partire dal suo *telos*: quell'azione divina, cui come lato della "storia di Dio" faremo accenno in conclusione. Tale azione, con un ribaltamento dialettico, fa dell'*Erbsünde* il racconto del costituirsi dell'origine solo a partire dalla *Versöhnung* fra Dio e uomo in Cristo come movimento spirituale. Approfondendo il significato speculativo di questa dialettica — in cui si può toccare con mano la vetta della problematica dei rapporti fra filosofare hegeliano e cristianesimo, ovvero la problematica dell'*Aufhebung* della fede nel sapere — illumineremo, da una parte, la "coincidenza" fra *Sündenfall* come *Entzweiung* e conoscenza, nella loro intrinseca ambiguità — cioè «sia come qualcosa che non deve essere, ovvero restare come conoscenza, sia come qualcosa grazie a cui l'uomo è divino» — e dall'altra, la tesi per la quale «la conoscenza guarisce la ferita costituita da lei stessa»⁸, cioè il suo carattere paradigmatico e spirituale di *Wendepunkt*.

Prima di affrontare l'ultimo capitolo sintetico della nostra interpretazione, proporremo un *Intermezzo teoretico* sul concetto di *Entzweiung*, da cui scaturisce il *Bedürfnis der Philosophie* (bisogno della filosofia), e sulla struttura dell'emersione della coscienza dalla totalità che intreccia la problematica del peccato originale, in cui si rispecchia quella che

⁶ M21 III, it 61, d 38.

⁷ M21 III, it 65, d 42.

⁸ M21 III, it 65-66, d 42-43.

si potrebbe definire una circolarità trascendentale. Il tutto a partire dalla prima monografia hegeliana del 1801, la *Differenzschrift*, con incursioni fino a testi della maturità, passando dalla *Phänomenologie des Geistes* fino alla *Philosophie des Geistes* dell'*Enzyklopädie*. L'intermezzo, di carattere più squisitamente teoretico per l'accostamento di fonti testuali distanziate nel tempo, vuole idealmente aprire una finestra su una continuità concettuale per un approfondimento e definizione del ruolo di quella che in termini tecnici hegeliani è la dimensione precipuamente *fenomenologica* del suo pensiero.

Nel quarto capitolo infine opereremo una sintesi di quanto precedentemente emerso nel nostro percorso servendoci di due testi “minori” che possono essere considerati come colonne d'arcata temporale per un interesse storiografico ricostruttivo e per ulteriori approfondimenti (ci riferiamo alla nuova stagione che si è aperta nella *Forschung* relativamente allo sviluppo diacronico delle *Vorlesungen* degli anni berlinesi⁹). Il primo, coevo al *Manuskript*, è la prefazione firmata da Hegel al libro dell'allievo Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* del 1822. La problematica complessiva del peccato originale sarà compendiata contestualizzando la figura del “doppio nemico” cui dovrebbe far fronte, da una parte, la religione cristiana nella sua opera di educazione continua dello spirituale, e dall'altra, il conoscere filosofico — nel suo bisogno comune alla religione stessa — di unificare fede e sapere. Il secondo testo del 1828, che presuppone il grande sviluppo sistematico e didattico degli anni berlinesi, è il secondo articolo della *Solger-Rezension* apparso negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, dove si può trovare il significativo riferimento ad un versetto di Genesi III (si tratta di un *unicum* fra i testi pubblicati Hegel vivente), in particolare a quello che secondo la lettura speculativa hegeliana contiene la più grande opposizione speculativa del racconto: il ratificare divino dell'atto di Adamo con la conseguente attestazione dell'aspetto divino del conoscere stesso per la realizzazione dell'uomo in quanto unità divino-umana, *Gottmenschliche Einheit* (“Vedi, Adamo è diventato come uno di noi, e sa cos'è il bene e cos'è il male”, *Gen. 3,22*). Il richiamo al passo di Genesi sarà contestualizzato rispetto alla natura del conoscere speculativo, che secondo Hegel anima anche la filosofia di Solger, e inserito in una più dettagliata disamina scientifica di

⁹ L'anno 2016 si preannuncia come una data storica per gli studi hegeliani. Sono infatti previste la pubblicazione degli ultimi volumi delle *Gesammelte Werke* a cura dell'Hegel-Archiv di Bochum, che completeranno il lavoro critico sulle *Vorlesungen* berlinesi.

quel passaggio dalla astrazione (la negazione della negazione come vera affermazione che è il concetto del tutto astratto) alla pienezza di contenuto in una *konkretesten Gestalt* (il passaggio fra *Dio* e *noi*, per richiamare succintamente i termini solgeriani) che mancherebbe in Solger. È in generale il concetto di creazione, che in termini logici si può esprimere come *passaggio dal concetto alla rappresentazione concreta*. Tra le sue specificazioni, anche la creazione dello spirito finito nel suo apparire (*Schein*) che poi si determina in maggiore concretezza. Non mancheremo di operare una incursione attraverso le categorie della logica dell'essenza, per concludere infine rispetto all'orizzonte stesso del conoscere concettuale come passaggio stesso.

In chiusura infine abbiamo voluto concederci un *Excursus estetico* che accosta la problematica del peccato originale e l'innocenza-colpevole di Socrate, eroe della *Weltgeschichte*. Il filosofo greco rappresenta nella storia dello spirito l'emergere del principio soggettivo dello spirito, come libertà soggettiva, ed è a nostro avviso interpretato da Hegel come un'opera d'arte tragica, secondo le categorie di un altro ambito dello spirito assoluto, quello della *Philosophie der Kunst*. La chiusa estetica vuole essere motivo di apertura relativamente al significato del mondo spirituale, e alle sue corrispondenze strutturali o speculative, tra i vari modi dello spirito assoluto (arte, religione e filosofia come storia della filosofia).

N.b. per il presente studio. È chiaro come da quanto detto emerga il fatto che la problematica del peccato originale ci fa arrivare dritti a una considerazione dell'uomo e della sua genesi. Una considerazione complessiva dell'uomo è perciò sempre *Hintergrund* del problema in esame. Ecco perché una simile questione è per noi così importante. Perché vuole mettere a tema quello che sinteticamente è uno dei problemi più decisivi del compito del pensiero: la costituzione dell'umano nell'uomo. L'umano dell'uomo che è costantemente messo al patibolo — per riprendere un'immagine di un libello satirico jenese¹⁰ — nella considerazione pubblica, e per il quale si sente il bisogno di un'adeguata *ecologia*. Questo problema salda nell'oggi dell'epoca i rapporti fra la ricerca scientifica e il mondo. Innanzitutto da un punto di vista pratico e *indi* politico è

¹⁰ Si tratta del *Wer denkt abstrakt?* dove Binder (letteralmente il “legatore” figura di quella legare che è il pensiero dialettico stesso) è il condannato messo al patibolo dai punti di vista finiti che non sanno riconciliarlo con la sua essenza. Significativamente l'immagine del patibolo viene ripresa a distanza di anni nel nostro *Manuskript* parlando della croce di Cristo, che, afferma Hegel, «corrisponde al nostro patibolo», *M21 III*, it 87, d 65.

ineludibile. In ogni scelta “concreta” (nel linguaggio dell’ “uomo della strada”), cioè che tocca la vita degli uomini, inevitabilmente impliciamo una concezione — Hegel direbbe una rappresentazione — dell’uomo. E dal modo in cui pensiamo l’uomo derivano le nostre relazioni con il mondo naturale e con i nostri stessi simili. Il pensiero ha il dovere di problematizzare o di muovere ciò che immediatamente è presupposto. Qui sorge l’apparente paradosso: in questo tentativo, in questo bisogno di conoscere, il pensiero deve guardarsi dall’ambiguità del sapere. Il sapere che astrae e uccide la integralità dell’uomo come tale. Ecco l’ambiguità che il racconto di Genesi descrive. Ciò che costituisce l’umano non può essere salvaguardato meramente da un’immagine dell’uomo che il sapere inevitabilmente produce in questo autorivolgersi. Porre a tema questa *figura* è dunque un modo di pensare e ripensare, con quella categoria non logica, ma esistenziale che Søren Kierkegaard chiamava *ripetizione*, la logica stessa del conoscere per una comprensione più adeguata del nostro presente e per correre in soccorso al *bisogno* dell’oggi.

CAPITOLO 1

LA PHILOSOPHIE DER RELIGION

E IL MANGIARE DALL'ALBERO DELLA CONOSCENZA.

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti".
(Genesi, 2, 16-17)

La filosofia della religione ha come scopo quello che nell'ambito della vecchia metafisica aveva la *theologia naturalis*, con la quale si intendeva l'ambito che la semplice ragione poteva sapere su Dio (a differenza di una religione positiva, rivelata). Il suo oggetto è «l'oggetto supremo, assoluto»¹¹, ovvero quella «regione in cui sono risolti tutti gli enigmi del mondo, tutte le contraddizioni del pensiero, tutti i dolori del sentimento — la regione della verità eterna e della quiete eterna, della verità assoluta stessa»¹². L'uomo in quanto coscienza, pensiero, si distingue dall'animale e ciò che da questa distinzione deriva (cioè il mondo dello spirito) trova il suo «centro ultimo nell'unico e unitativo pensiero di Dio; egli è il punto di partenza di tutto e la fine di tutto; da lui tutto prende inizio e tutto ritorna»¹³. Si può così comprendere come in un senso originario e affatto ampio la filosofia coincida per Hegel con la teologia e il suo procedere scientifico possa essere considerato una peculiare teodicea¹⁴.

Egli [Dio, l'assoluto] è il solo ed unico oggetto della filosofia; occuparsene, conoscere tutto in lui, ricondurre tutto a lui, così come derivare da lui ogni particolare e giustificare tutto solamente a partire da lui, in quanto scaturisce da lui e si mantiene nella sua connessione con lui, vive nel suo raggio e possiede la sua anima. La filosofia è quindi teologia, e l'occuparsi di essa, o piuttosto in essa, è di per sé servizio divino [*Gottesdienst*].¹⁵

¹¹ *M21 I*, it 63, d 3.

¹² *Ibid.*

¹³ *M21 I*, it 64, d 3.

¹⁴ Già in una lettera a Zelmann del 1807 Hegel significativamente scriveva: «Die Wissenschaft ist allein die Theodizee», *Briefe I*, 137, tr. it. 252.

¹⁵ *M21 I*, it 64, d 3-4.

Occuparsi di lui è l'occupazione più libera in cui «lo spirito si è liberato di tutta la finitezza ed è assicurato e provato al di là di ogni finitezza — l'occuparsi dell'eterno»¹⁶. Una tale occupazione, «una vita coll'eterno e per l'eterno» è «(sensazione della) beatitudine, e non c'è altro da intendere per beatitudine»¹⁷. È la domenica della vita cui tutti gli uomini aspirano, in quanto è nella loro natura la coscienza di Dio, come di quella verità cui tende tutta la loro motilità, qualsiasi azione, iniziativa e sforzo essi compiano. «(Come noi, sulla più alta cima di una montagna, lontani da ogni visione determinata di ciò che è terreno, guardiamo nel cielo blu e osserviamo con calma e distacco tutte le limitazioni del paesaggio e del mondo), così, con l'occhio dello spirito, avviene che nella religione l'uomo, liberato dalla durezza di questa realtà effettuale, la consideri solo come un'apparenza fluttuante che, in questa regione pura, soltanto nel raggio dell'appagamento e dell'amore riflette le sue ombre, le sue differenze e le sue luci, addolcite nella calma eterna. Per l'uomo, in questa intuizione e in questo sentimento, non ne va di se stesso, del suo interesse [...], ma solo di questo suo contenuto — annunziare la gloria di Dio e manifestare la sua magnificenza»¹⁸. Questa è l'universale coscienza, intuizione o sensazione della religione, di cui si vuole in queste lezioni analizzare e conoscere la natura. In questa conoscenza risiede secondo Hegel anche l'interesse peculiare del suo tempo, secondo il cui pensiero dominante non si può conoscere nulla di Dio e questa impossibilità si è costituita come una sorta di pregiudizio che vive nello stesso paradosso cui sembra ricadere anche la generale *Stimmung* novecentesca:

Quanto più si è ampliata la conoscenza delle cose finite, nella misura in cui l'estensione delle scienze si è fatta pressoché sconfinata — essendosi tutti i campi del sapere allargati a dismisura — tanto più si è ristretto il campo del sapere relativo a Dio.¹⁹

Se ci fu un tempo in cui ogni scienza era considerata scienza di Dio, «il nostro tempo ha rimosso questo bisogno e la fatica che esso comporta; ce ne siamo sbarazzati»²⁰. Hegel denuncia come il fatto che questa conoscenza sia diventata addirittura impossibile abbia il valore di una intellesione suprema.

¹⁶ *M21 I*, it 64, 4.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *M21 I*, it 65, d 5.

¹⁹ *M21 I* it 66, d 6.

²⁰ *Ibid.*

Ciò che la religione cristiana, come tutte le religioni, dichiara come la cosa suprema, il comandamento assoluto — dovete conoscere Dio —, equivale ora ad una stoltezza. Cristo dice: siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nel cielo. Questa alta richiesta è un suono vuoto per la sapienza del nostro tempo; esso ha trasformato Dio in un fantasma infinito, lontano dalla nostra coscienza, e ha parimenti trasformato la conoscenza umana in un vano fantasma della finitezza, in schemi, in un riempimento del fenomeno. Come dovremmo ancora rispettare questo comandamento, attribuirgli un senso — siate perfetti com'è perfetto il Padre vostro che è nel cielo —, visto che non conosciamo nulla di lui, della sua perfezione?²¹

Ora dunque lo scopo che la conoscenza filosofica del fenomeno religioso si prefigge è quello di «conoscere Dio», questa istanza suprema è poi la stessa della religione in generale (e in questo punto di tangenza si situa la problematica irrisolta dei rapporti tra la conoscenza filosofica intesa come forma suprema di religiosità, ndr), la quale è quel punto comune che si trova in ogni uomo in quanto uomo. Quel terreno «presente in ognuno» in certo qual senso sovra-storico e sovra-culturale che ogni essere umano si ritrova come «presupposto».

Non si tratta di voler produrre [*hervorbringen*] questo fondamento, bensì essa è la cosa che dev'essere presente per sé in ognuno — non un qualcosa di sostanzialmente nuovo, estraneo, da introdurre nell'uomo.²²

Ora occorre intendersi sulla concezione hegeliana di questa presupposizione che abbiamo definito in certo qual modo sovra-storica e sovra-culturale, poiché secondo il procedimento argomentativo del nostro filosofo, un tale presupposto è a sua volta un posto dal sapere, inerente a quanto di più umano si possa concepire: proprio la storia e la cultura. Sarebbe pertanto altrettanto corretto predicare della dimensione religiosa il fatto che sia pienamente storica e culturale, tant'è che nel suo carattere determinato essa si è espressa in modi differenti e apparentemente opposti nella coscienza dei popoli. Non inganni l'apparente paradosso dialettico: il carattere di presupposizione e sovrastoricità della religione si configura sempre in termini storici, cioè non si dà mai nella sua pura universalità, ma è già da sempre “tradotto” in modi determinati. Quello che Hegel vuole sottolineare è però il carattere ineludibile di tale dimensione per l'uomo in quanto uomo, in termini filosoficamente appropriati diremmo il suo carattere trascendentale, come

²¹ M21 I, it 67, d 7.

²² M21 I, it 68, d 8.

condizione di possibilità dell'umano come tale, suo *apriori*. Mettere in luce questo aspetto libera da una considerazione astrattamente metafisica di una natura o un *proprium* dell'uomo che sarebbe unilateralmente costituito, ma al contempo rappresenta una riaffermazione forte di quel nucleo che rende l'uomo uomo e lo distingue dall'animale e dal mondo naturale. Hegel è chiarissimo al riguardo e avremo modo di tornarci sopra ripetutamente, in particolare considerando la complessità dello spirito, vero "protagonista" della discussione relativa al racconto di Genesi che intendiamo analizzare. Se la religione non è un che di estraneo che occorre introdurre nell'uomo — il che sarebbe come voler introdurre lo spirito in un cane mostrandogli prodotti spirituali, o fargli masticare testi stampati; oppure ridare la vista a un cieco parlandogli dei colori — tuttavia questo presupposto necessita di uno sviluppo, di una educazione, di una *Bildung* niente affatto meccanica. È sì un livello per così dire "originario" e al contempo elevato dell'umana esperienza, ma che necessita un emergere esplicito all'autocoscienza. Infatti afferma Hegel che

chi non ha allargato il proprio petto anche oltre le sollecitudini del finito e non ha guardato nel puro etere dell'anima, e non ne ha goduto, chi non ha avuto il sentimento lieto e calmo dell'eterno, sia pure offuscato sotto forma di nostalgia [*Sehnsucht*], costui non possiede la materia di cui qui si sta parlando. (Ne può forse avere una rappresentazione, ma il contenuto non è qualcosa di suo; egli si affatica intorno a qualcosa di estraneo).²³

Non è però compito o intento della conoscenza filosofica quella di destare il sentimento religioso, anche se una tale eventualità non è per nulla esclusa, ma considerata semplicemente accidentale rispetto all'intento primario di «comprendere concettualmente» (*begreifen*) una tale «materia»²⁴ (*Stoff*): «suo scopo ultimo [della filosofia della religione] è conoscere e comprendere concettualmente la religione che È»²⁵.

La filosofia deve certamente sviluppare [*entwickeln*] e rappresentare [*vorstellen*] la necessità della religione in se stessa e per se stessa — deve comprendere

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ *M21 I*, it 70, d 10, trad. mod.

concettualmente che lo spirito passa e deve passare dagli altri modi del suo volere, rappresentare e sentire a questo suo modo assoluto — necessità, per cui essa è il destino, la verità dello spirito —, ma altra cosa è elevare il soggetto INDIVIDUALE [INDIVIDUELLE] a questa altezza; l'arbitrio, l'insensatezza, la mollezza degli individui possono penetrare nella necessità dell'universale natura spirituale).²⁶

Questo riferimento risulta particolarmente interessante rispetto al tipo di necessità esposta dalla comprensione concettuale in relazione alla libertà²⁷. Quello che Hegel sembra affermare è che la conoscenza della più alta regione dello spirito non è di per sé motivo sufficiente per elevare l'uomo, per renderlo religioso. Un punto in lui, la lama della libertà, può sempre opporsi alla verità, l'uomo può sempre «allontanarsi da essa e cercare di darsi un punto di vista peculiare e di tenervi fermo; il soggetto può essere malvagio, perché anche questa possibilità risiede nella libertà — lasciarsi andare al punto di vista dell'opinione, della non-verità, dell'indolenza, oppure tenersi coscientemente e saldamente ad esso e rimanere in esso. I pianeti, le piante, gli animali non possono deviare dalla necessità della loro natura, dalle leggi della loro specie, dalla loro verità; essi diventano ciò che devono diventare; essere e dovere non sono separati; ma la libertà umana porta in sé l'arbitrio e può distaccarsi dalla sua necessità, dalla sua legge, opporsi alla propria destinazione e agire contro di essa. Pertanto quand'anche la conoscenza comprendesse la necessità del punto di vista religioso, quand'anche la volontà sperimentasse nella realtà effettuale la vacuità del suo distacco, ciò non le impedirebbe di poter perseverare nella sua ostinazione — di potersi allontanare, distaccare dalla sua necessità e verità»²⁸. Non è superfluo soffermarci su queste battute iniziali dell'introduzione del nostro *Manuskript*, perché come avremo modo di vedere, tutta la problematica della lettura del peccato originale ha a che fare anche e soprattutto con la costituzione dell'umano nell'uomo, in termini hegeliani con la costituzione della struttura dello spirito, della sua forma e del suo contenuto assoluto, dove la parola *costituzione* è

²⁶ M21 I, it 69, d 8-9.

²⁷ Interessanti considerazioni in merito al rapporto fra necessità e libertà sono svolte da J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 285-286.

²⁸ M21 I, it 69, d 8-9.

evidentemente il luogo dove possono giocarsi molteplici opzioni filosofiche di indubbia rilevanza anche per il contesto attuale²⁹.

Abbiamo richiamato come, secondo il filosofo di Stoccarda, questo nucleo presupposto che la religione (o si potrebbe dire forse più correttamente “religiosità”) rappresenta, non descrive una struttura metafisica astrattamente intesa, ma deve essere suscettibile di un processo di scoperta da parte della coscienza e dell’autocoscienza dell’uomo che non è meccanico, in quanto coinvolto nella libertà dello spirito e in una sua possibile deriva “malvagia”. Ora è normale che questi termini risultino ancora generici e apparentemente semplificatori di una ben complessa struttura che la ragione ha

²⁹ Ci riferiamo ad esempio a quelle interpretazioni che, secondo quella tendenza del dibattito sul relativismo filosofico per il quale nell’opposizione tra natura e cultura non si può che prendere le mosse da quest’ultima e anche la cosiddetta “natura” è da intendersi come un prodotto culturale, leggono Hegel come “produttivista” o “costruttivista” *antelitteram*. La questione non è semplicemente una *boutade*, ma ha evidenti ricadute etico-politico-giuridiche su temi tutt’ora sensibili come ad esempio il dibattito sui “diritti civili”. Il rischio dell’ipostatizzazione ideologica di tesi hegeliane strumentalizzate a fini politici rischia di divenire altrettanto dogmatico quanto la difesa ad oltranza di definizioni dell’uomo che ci pervengono dalla tradizione. Il problema per il pensiero rimane il comprendere, non risolvere semplicisticamente. Facciamo notare però che l’ipotesi di un Hegel “produttivista” in questo senso è fortemente parziale. Da una parte, infatti, assumerebbe in maniera assolutamente vaga e non rigorosa un concetto come quello di “produzione”, e di “processo”, in Hegel estremamente complesso, con i suoi non lineari rapporti con il concetto di manifestazione/espressione/esposizione, alienando dalla motivazione filosofica fondamentale secondo cui per Hegel lo spirito è alcunché di prodotto: il fatto cioè che è il risultato di un’attività, di un lavoro sulla determinazione immediata e unilaterale fornitaci nella comprensione inizialmente data dall’intelletto (la quale costituisce il materiale di ogni nostra “definizione” discorsiva). In secondo luogo ridurrebbe la libertà, sostanza dello spirituale, al capriccio incontrollato dell’arbitrio, aspetto che Hegel si è sempre premurato di denunciare. La problematica della *costituzione* ha a che fare con la difficoltà del procedimento presupponente dialettico. Per riprendere l’esempio della religione come di un presupposto presente nell’uomo e al contempo come un posto dal sapere le *nuance* ermeneutiche possono essere innumerevoli ed andare nella direzione di interpretare tale movimento logico di costituzione come una manifestazione di alcunché (che presupporrebbe l’immota ipostatizzazione delle *Denkbestimmungen*), di espressione (mera estrinsecazione di potenzialità o forme immanenti) o di produzione (dove la lavorazione sul “materiale” presupposto è sottolineata maggiormente), ecc. Ognuna delle scelte unilaterizza uno degli aspetti del movimento logico. In generale noi siamo propensi ad interpretare l’intero movimento logico come articolazione di una logica vivente, il che non significa una semplice riconduzione del pensiero ad modello “naturalistico” o “biologistico” (anche se naturalmente centrale per una logica vivente è il concetto di *organismo*), che mutua acriticamente o ingenuamente le sue categorie dalle scienze naturali, ma considerare le relazioni fra le categorie secondo un rapporto intrinseco di reciproco sviluppo. Il compito che si prospetta rispetto al sistema come tale è mostrare l’articolazione degli elementi dell’idea (logica, natura e spirito) come l’articolazione di diversi sistemi di vitalità. La bibliografia sull’argomento è consistente, ma rispetto alla *Wissenschaft der Logik* come logica vivente si rimanda in via introduttiva a A. SELL, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Karl Alber, Freiburg / München 2013. Per ritornare invece alla problematica del posto/presupposto in relazione alla religione e dunque ai rapporti uomo-Dio, facciamo notare come sin dalla morte di Hegel essa è stata motivo di dibattito. Già Feuerbach nell’interpretare il fatto che Dio è “posto” dall’uomo, rendeva unilaterale l’attività soggettiva come “proiezione” del concetto di Dio e quindi la religione come “prodotto” dell’uomo stesso. Il soggetto non farebbe altro che produrre l’unità con Dio a partire da sé. Discute ampiamente queste critiche mostrandone il fraintendimento da cui si producono J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 119-122.

il bisogno di comprendere, in questo affetta da un certo strabismo dato che l'oggetto in certa misura è lei stessa e la costituzione di questo stesso *sapere*. Per ora accontentiamoci di queste battute e relativamente alla problematica che abbiamo iniziato ad introdurre ribadiamo l'inevitabilità del problema religioso (dell'umano nell'uomo) al di qua e al di fuori di qualsivoglia opinione o posizione contraria della libertà in merito, poiché «di fatto nessun uomo è tanto corrotto, tanto perduto, tanto cattivo, e tanto miserabile da non possedere dentro di sé assolutamente niente di essa [la religione], da non conoscerla ancora, da non avere nessuna coscienza di essa, fosse anche l'aver timore di essa, l'aver nostalgia di essa o il provar odio nei suoi confronti»³⁰.

Se da una parte dunque il contenuto della religione corrisponde a quella “beatitudine”, o “domenica della vita” tesa all'unità saputa con l'assoluto che la conoscenza filosofica persegue (il che rende evidentemente l'esercizio filosofico una forma — per Hegel in maniera problematica la forma suprema — di religiosità), Hegel sembra mettere in risalto modi o figure della coscienza secondo cui religione e conoscenza sono regioni ambivalenti, reciprocamente escludentesi. Queste figure, e la forma del «rapporto [Verhältniss] nell'uomo, della RELIGIONE con la sua rimanente visione del mondo, coscienza, conoscenza, con i suoi scopi, con i suoi interessi» è ciò a cui la conoscenza filosofica «fa riferimento» e su cui «essenzialmente incide»³¹: «al di fuori dell'intellezione [Einsicht] filosofica, infatti, la religione mantiene con il resto della coscienza un rapporto tale che entrambe sono concepite in un distacco reciproco»³². Occorre indugiare sul problema del distacco nella coscienza tra religione e rimanente visione del mondo. Hegel nelle battute conclusive dell'introduzione nel *Manuskript*, dedica una grande attenzione a questo problema che richiama un suo filone costante di preoccupazione, ovvero il problema del lacerante dualismo che domina la vita degli uomini, della disgregazione dello spirito dell'epoca moderna³³. Già ai tempi di Jena, di fronte alla scomparsa della «potenza dell'unificazione»³⁴ dalla vita degli uomini e del conseguente configurarsi di

³⁰ *M21 I*, it 71, d 10.

³¹ *Ibid.*

³² *M21 I*, it 71, d 11.

³³ Avremo modo di riprendere questi termini nel nostro *Intermezzo teoretico*.

³⁴ *Diff*, it 15, d 14.

una «scissione necessaria»³⁵ dalla quale sola «sorge il bisogno della filosofia»³⁶, il problema del sapere speculativo si pone come l'esigenza di una comprensione di ciò che è scisso, in opposizione. Se allora il suo compito è individuato nel «costruire l'assoluto per la coscienza»³⁷ nelle *Vorlesungen* berlinesi l'effetto della filosofia è descritto come un "incidere" (*wirken*)³⁸. Per descrivere le due diverse regioni della coscienza nella quale essa si scopre in opposizione Hegel fa riferimento allo strumento di cui comunemente gli uomini si servono per organizzare la loro vita pratica e la loro esistenza: il calendario nella sua scansione settimanale. Se nel suo «agire mondano ed effettuale» l'uomo dispone di un certo numero di «giorni lavorativi [*Werktage*, letteralmente "giorni feriali"]", in cui si occupa in generale dei suoi interessi particolari, degli scopi mondani, delle sue necessità, del suo godimento e del suo appagamento»³⁹ poi «dispone di una domenica [*Feiertag*] in cui mette da parte tutto questo, si raccoglie in sé, vive per se stesso, cioè per la sua vera essenza»⁴⁰, si comporta «oziosamente e teoreticamente, e si eleva in generale al di sopra della sua vita consueta»⁴¹. Se la scansione richiama la lunga tradizione antica riguardante la differenziazione tra una vita attiva e una contemplativa (non a caso il comportarsi oziosamente e teoreticamente è richiamato anche come prerogativa dell'«attività scientifica»), è da notare come nel contesto epocale preso in considerazione non si possa esimersi dal considerare la generale rielaborazione culturale operata in tal senso dal cristianesimo; infatti la figura della coscienza che qui Hegel vuole porre a tema riguarda specificamente una civiltà, quella nord-occidentale, condizionata nel suo strutturarsi da una religione positiva che in millenni di storia ha investito e coniato una mentalità. Si sta evidentemente parlando in forma generale della figura secondo cui la coscienza trova ad opporre *fede* e *sapere*. In questo contesto i due termini sono generalissimi ed appaiono come vuoti contenitori, per questo è necessario calarsi più

³⁵ *Diff*, it 14, d 13.

³⁶ *Diff*, it 15, d 14.

³⁷ *Diff*, it 12, d 11.

³⁸ Il lettore avveduto si renderà già conto di come i rapporti fra *begreifen* e *wirken* costituiscano un'eredità per certi versi irrisolta del pensiero hegeliano che viene riflessa nell'aporeticità dei rapporti tra religione e filosofia, per rimanere nell'ambito ora di nostra considerazione, o alla difficoltà della 'chiusura' sillogistica del sistema così come ci è presentata nell'*Enzyklopädie*.

³⁹ *M21* I, it 71, d 11.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

specificamente nella disamina hegeliana che vede in relazione a questa distinzione tra *Werktag* e *Feiertag* una duplice modificazione, dove la religione sembra solo apparentemente mantenere «la stessa posizione di dignità e riconoscimento»⁴². Proponiamo di presentare la prima modificazione, quella della coscienza devota, intesa specificamente come pietà o devozione (*Fromm, Frömmigkeit*)⁴³, sotto il regime dell'immediatezza e dell'ingenuità (*Unbefangenheit*) e la seconda sotto quello della riflessività e di un certo grado di mediazione dove si fa strada l'opposizione. Sarà inoltre necessario fissare come la duplice modificazione abbia sempre come focus la religione.

1. L'unità devota della settimana (religione e vita): tra immediatezza e ingenuità.

La prima posizione è quella in cui non sembra esservi alcuna apparente soluzione di continuità fra *Werktag* e *Feiertag*, e dove dunque l'unità fra fede e vita sembra dominare l'atteggiamento della coscienza devota. La figura del conoscere è nella forma del sapere immediato che nell'unità della pietà è tutt'uno con la fede. Il carattere di immediatezza ed *Unbefangenheit* risiede nell'assenza di contrapposizioni cioè sul fatto che «possiamo conoscere, a condizione di averne una rappresentazione, con una fede in Dio senza riserve, senza contrapposizioni, fiducia, obbedienza, senza contrapposizioni. Per esempio, una cosa è credere in Dio o negli dei, e una cosa totalmente diversa è dire: "Io credo in Dio"; qui c'è già la riflessione, coscienza di qualcosa di contrapposto; qui subentra il bisogno della giustificazione, del ragionamento, della polemica, etc.»⁴⁴. Vi è dunque in questa prima modificazione una unità immediata di fede e sapere che fa sì che «α) la religione dell'uomo pio, cioè di colui che merita questo nome, è come la religione in generale»⁴⁵. In questa figura della coscienza per l'uomo pio o religioso «la fede non viene tenuta da lui così separata e isolata dal resto della sua esistenza, della sua vita, bensì spande piuttosto il suo profumo in tutte le sue sensazioni e le sue azioni, e la sua coscienza riferisce tutti gli scopi e gli oggetti a Dio come alla fonte infinita e ultima di ciò; l'uomo

⁴² *M21 I*, it 72, d 12.

⁴³ Hegel si riferisce in particolare al luteranesimo pietistico. Per una introduzione alla storia della teologia evangelica si rimanda in particolare al quarto volume di E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Band IV, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Darmstadt 1960.

⁴⁴ *M21 I*, it 72, d 12.

⁴⁵ *Ibid.*

solleva ogni momento della sua esistenza finita e del suo affaccendarsi finito, del suo soffrire e del suo gioire, al di fuori della sua sfera limitata, e produce in questo modo la rappresentazione e la sensazione della sua essenza eterna»⁴⁶. La relazione fra Dio e l'uomo sembra esprimersi nella vita di quest'ultimo immediatamente, in una unità ingenua, dove la parola tedesca utilizzata è *Unbefangenheit*, che a differenza di *Naivität* non ha unilateralmente una connotazione negativa, ma esprime il carattere di una certa spontaneità, di una disinvoltura, appunto di una certa irriflessione. Nulla dunque sembra uscire dall'unità immediata di questo rapporto.

Quello che resta della sua vita e della sua coscienza rimane egualmente nel modo della sensazione, della fiducia, della tradizione, dell'obbedienza, dell'abitudine e dell'agire riflesso — l'uomo è ciò che le circostanze e la natura ne hanno fatto e accetta le sue condizioni e la sua vita, i suoi diritti, come il ha ricevuti — le cose stanno così —, in relazione a Dio, come un dono [*Geschenk*], accetta gli accadimenti particolari come un destino non-compreso [*unverstandens Geschick*], ringraziando nel godimento, o anche sacrificandoglieli liberamente — dono, cioè grazia arbitraria, o come destino parimenti non-compreso.⁴⁷

Nell'unità immediata di fede e sapere tutto è in relazione a Dio e opera di Dio ed Hegel avverte che «questo rapporto in un primo momento non sembra contenere in sé il distacco della religione dal resto della coscienza»: essa «è solo un oltrepassare, solo un abbandonare quella sfera [della dimensione mondana], nel sentimento»⁴⁸, che è sempre sinonimo di unità immediata.

2. L'unità lacerata del feriale-festivo: il sorgere dell'opposizione tra sapere (finito) e religione (infinito).

La seconda modificazione del rapporto fra la religione e il resto della vita «sembra essere in un primo momento lo stesso tipo di rapporto, ma il contenuto dei suoi lati riceve una posizione del tutto diversa. [...] la religione viene anche rispettata e considerata come la cosa suprema, ma di fatto le cose vanno diversamente»⁴⁹. Si potrebbe dire che in questa seconda modificazione Hegel cerchi di descrivere geneticamente, sul piano

⁴⁶ *M21 I*, it 72-73, d 12-13.

⁴⁷ *M21 I*, it 72-73, d 12-13.

⁴⁸ *M21 I*, it 73, d 13.

⁴⁹ *Ibid.*

fenomenologico, cioè dallo *Standpunkt* della coscienza, l'introdursi della lacerazione di quella unità immediata fra *Werkstage* e *Feirtag*. Come si ha avuto occasione di accennare già rispetto alla prima modificazione, il carattere distintivo e lacerante è introdotto dall'elemento riflessivo che porta con sé la coscienza di alcunché di contrapposto. Nella ideale separazione fra gli ambiti spirituali della coscienza secondo la summenzionata scansione fede e sapere, è da notare che la genealogia di una simile lacerazione dell'unità mostra che essa si è introdotta dal lato del sapere, cioè in termini religiosi, «la distinzione proviene dal lato mondano e in un primo momento sembra non toccare la religione; è da questo lato che s'infiltrano nella religione la corruzione e la scissione»⁵⁰. Cosa significa questa distinzione e come è caratterizzata? Essa è «la formazione del libero intelletto umano e degli scopi umani»⁵¹, lo sviluppo dell'autonomo pensiero umano:

Nella misura in cui quindi la conoscenza, l'intelletto, la riflessione sorgono nell'uomo —, nella misura cioè in cui nella vita e nella scienza si sono risvegliati la riflessione e l'intelletto, la coscienza è diventata autonoma, l'uomo ha, per effetto della sua volontà, scopi sicuri, assoluti, ad esempio il diritto, lo Stato — oggetti che devono essere in e per sé la sua volontà.⁵²

Lo sviluppo dell'incivilimento che ha portato nel campo della cultura alla distinzione, non solo ad un'autonomia del sapere, ma anche alla coscienza della dipendenza di questo sapere dall'operare dell'uomo è il contesto epocale aperto dalla *Neuzeit* (modernità), fino all'*Aufklärung*. A questa distinzione, dice Hegel, «noi siamo abituati»⁵³. L'uomo nel suo sapere

CONOSCE anche le leggi della natura e la struttura, gli ordinamenti e le peculiarità delle cose naturali e delle produzioni dello spirito; così l'indagine e la conoscenza, come pure il volere e l'effettualità di quegli scopi, sono un'OPERA DELL'UOMO, dell'intelletto umano; egli non è semplicemente colui che sa ciò, che ha questi diritti, ecc., è ciò che ha prodotto, qui egli è nella sua PROPRIETÀ, che non ha semplicemente ricevuto; egli prende sì le mosse da ciò che è, da ciò che trova; ma quel che ne fa nella conoscenza e nella volontà, è affar suo, opera sua; egli ha la coscienza che questa è opera sua, che è stato lui STESSO a produrla.⁵⁴

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

⁵² *M21 I*, it 73-74, d 13-14.

⁵³ *M21 I*, it 73, d 13.

⁵⁴ *M21 I*, it 74, d 14.

Il lato del sapere è dunque l'ambito in cui l'uomo inizia a prendere consapevolezza del fatto che l'operare dello spirito è il *suo* operare e che agli occhi della coscienza devota, *unbefangener*, si profila inevitabilmente in contrapposizione all'operare divino.

Lo spirito è entrato così nell'opposizione, ingenuamente, senza saperlo, ma questa opposizione diventa anche cosciente [...]. L'un lato di questa opposizione è quello in cui lo spirito si sa come suo proprio, nei diritti e nella conoscenza in generale — indipendente, autonomo, autodeterminantesi; l'altro lato è quello in cui egli ha una potenza più alta, doveri senza veri e propri diritti; ciò che egli riceve per i suoi doveri, resta solo grazia.⁵⁵

La lacerazione nell'unità della relazione fra religione e il resto della vita si configura dunque nella opposizione fra fede e ragione, o in altri termini fra credere e sapere, come due ambiti che si spartiscono gli ambiti della coscienza che si ritrova così scissa dualisticamente e in cui si trovano a separarsi finito ed infinito, corrispettivamente dipendenti da rispettive facoltà umane: l'uomo «circoscrive il conoscere, la scienza a questa regione, e per la sfera della religione rimane la sensazione, la fede, l'ammissione che tutto è stato però creato da Dio. [...] Ma questa ammissione è immediatamente fredda e morta, perché le manca proprio ciò che costituisce la vitalità di questa coscienza — dove essa è presso se stessa, si sa, è autocoscienza —, le manca l'intellezione [*Einsicht*] e la conoscenza, ciò mediante cui essa si sa come qualcosa; questa ammissione è sterile, poiché in questo distacco resta ferma soltanto al dato affatto universale che tutto è un'opera di Dio. La ragione è appunto che tutto il determinato e il finito ricade nella conoscenza, negli scopi umani, negli scopi posti dall'uomo stesso»⁵⁶. Hegel non manca di sottolineare la vuotezza nominale dell'espressione che tutto è opera di Dio⁵⁷, che diventa una vuota formula riempita solo dall'indeterminatezza di una fede ridotta a mera sensazione e sentimento. Anzi «può sembrare che quella ammissione [che tutto è opera di Dio, LM] sia stata fatta solo per liberarsene, forse anche per essere, da questa parte [dalla parte della religione, LM], per così dire al riparo dall'esterno»⁵⁸. Dunque se il

⁵⁵ *M21 I*, it 74, d 14.

⁵⁶ *M21 I*, it 75, d 14-15.

⁵⁷ «Nel caso degli oggetti più diversi — il corso degli astri e le sue leggi, l'elefante, la formica, l'uomo — quella relazione consiste in una stessa e identica cosa: che Dio li ha fatti; proprio per questo tale relazione religiosa degli oggetti particolari diventerebbe estremamente noiosa; essa suona sempre allo stesso modo; questa ripetizione diventerebbe molesta, e la faccenda è risolta una volta per tutte proprio con quest'unica ammissione — “tutto è stato fatto da Dio” — che si comprende da sé», *M21 I* it 75-76, d 15.

⁵⁸ *M21 I*, it 76, d 16.

sapere viene circoscritto all'ambito del finito, come esercizio dell'intelletto e della riflessione, la fede ha per sé l'ambito dell'infinito, il cui contenuto, soggiacente al regime dell'immediatezza del sentimento, non fa che rivelarsi dialetticamente come un indeterminato. L'opposizione si fa perciò patente e per la coscienza religiosa

αα) è dato osservare in generale, totale accidentalità del CONTENUTO della sua coscienza determinata; pensieri devoti sia in questo che in quello, sentimenti di gratitudine, destini favorevoli e avversi; si tratta di sorte (o fortuna, sfortuna), si accetta quello che avviene e come avviene, nella sua singolarità, diversità, immediatezza — senza riflessione.⁵⁹

Una variante di questa indifferenza senza riflessione rispetto agli accadimenti della vita quotidiana si ritrova quando la coscienza devota si dà un'estensione maggiore nel considerare ad esempio il mondo naturale, le sue costituzioni e disposizioni secondo la «RELAZIONE DI SCOPO (ZWECKVERHÄLTNIS), e da considerare, parimenti, tanto ogni vicenda della vita singola quanto i grandi avvenimenti della storia, come provenienti da scopi divini, o come diretti e ricondotti a questi»⁶⁰. Invece di fermarsi alla considerazione dell'operare divino come una relazione del tutto universale, abbiamo un «mettere in relazione determinato, e il molteplice materiale dell'intuizione, l'accadimento, viene posto in rapporto reciproco; Dio è il principio che attiva questo rapporto; subentra un contenuto più specifico; gli animali ed il loro ambiente sono organizzati in modo da procurare il cibo, nutrire i piccoli, essere armati contro gli elementi nocivi, sopportare l'inverno, difendersi dai nemici, ecc.; nella vita umana si osserva come questo o quell'elemento apparentemente accidentale, una disgrazia, conduca l'uomo alla sua fortuna — temporale o eterna —; in breve, l'operare, la volontà di Dio, etc. viene considerata qui in determinate azioni, condizioni naturali, eventi, ecc; l'attività divina ha un contenuto determinato»⁶¹. Hegel però osserva come un tale tentativo, essendo pienamente inserito nell'opposizione e lacerazione descritta, non fa che naufragare una volta che questo intero sistema determinato degli scopi e delle loro relazioni si rivela a sua volta come finito:

⁵⁹ *M21 I*, it 76, d 17.

⁶⁰ *M21 I*, it 77, d 17.

⁶¹ *Ibid.*

ββ) Ora è di per sé evidente che questo contenuto, questi stessi scopi, un contenuto finito, sono accidentali, sono accolti parimenti per un attimo e si perdono subito in maniera inconsequente; nella natura, ad esempio, si ammira la sapienza di Dio nell'armare gli animali con denti, artigli, aculei, in parte per procacciarsi il cibo, in parte per difendersi dai nemici; qui lo scopo è la vita degli animali singoli, le api hanno i pungiglioni per difendersi, ma questo non le aiuta per nulla — l'uomo prende, ad esempio, dello zolfo e stermina così un intero alveare; il topo, che è un roditore, si nutre in maniera conveniente alla sua vita — ma il gatto lo afferra e lo divora; ci sono spine nei cespugli — altre piante non hanno una simile protezione, e quella protezione, dove c'è — la rosa viene pur sempre colta. Che il topo venga divorato, le api uccise, ha a sua volta anche uno scopo, la conservazione del gatto, e l'utile dell'uomo; ma proprio per questo lo scopo precedente — la conservazione delle api — decade a mezzo.⁶²

Il riferimento alla considerazione della teleologia naturale e al fatto che «il progredire della conoscenza che ha screditato e rimosso questa considerazione esteriore degli scopi»⁶³, è da Hegel ampiamente considerato nella *Wissenschaft der Logik*, nella parte relativa alla teleologia⁶⁴ dove si riprendono ampiamente contenuti e critiche alla finalità esteriore operati dalla filosofia kantiana⁶⁵.

3. Tra le due modificazioni? Il mangiare dall'albero della conoscenza: la struttura della *Selbstischkeit* e del 'selbstisches Setzen'.

Nel presentare questa duplice modificazione della coscienza nella concezione della relazione fra religione e il resto della vita abbiamo osservato come si tratti di una genealogia di quella opposizione stessa fra fede e sapere. L'unità immediata della coscienza devota, nella sua *Unbefangenheit*, solo apparentemente non sembra contenere quella opposizione, o mediazione in se stessa, che si palesa nella seconda modificazione nel cui ambito del sapere si è introdotta la riflessione, e in cui il conoscere si è limitato all'universo finito facendo sì che conseguentemente la fede fosse ridotta all'indeterminatezza del sentimento. Se dunque nel generale sguardo genealogico di una simile figura è illecito opporre dualisticamente le due modificazioni della coscienza

⁶² *M2I* I, it 77-78, d 17-18.

⁶³ *M2I* I, it 78, d 18.

⁶⁴ Cfr. *WdL* II, it 833-856, d 154-172.

⁶⁵ Sul tema cfr. *F. Chiereghin, Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant*, in «Verifiche», anno XIX – n. 1-2, Trento 1990, 127-229.

nell'astratta formula unità-scissione od opposizione — poiché appunto anche la coscienza devota contiene in maniera irriflessa la distinzione — urge altresì domandarsi qual è l'elemento che si introduce fra le due operando il trapasso; elemento, che per non essere ridotto a ipostatica figura di passaggio estrinseco, occorre caratterizzare come motore stesso della retroflessiva lettura genealogica stessa. La risposta ad un simile quesito ci trasporta nell'orizzonte generale in cui si colloca la problematica del peccato originale. Hegel infatti spiegando perché nella prima modificazione per la coscienza devota «non sembra aver luogo il distacco tra la religione e il resto della coscienza» e perché «l'elemento caratteristico sembra essere il permanere in questa unità»⁶⁶, afferma che ciò appare tale

proprio nella misura in cui non è presente la scissione tra il divino e il conoscere quale porre egoico [*die Entzweiung in das Göttliche und in das Erkennen als selbstisches Setzen nicht vorhanden ist*]; l'uomo non ha ancora mangiato dall'albero della conoscenza.⁶⁷

Il “porre egoico”, non è che uno dei modi per esprimere l'autonomia del pensiero umano che caratterizza la soggettività moderna che si esprime come riflessione o movimentazione attiva delle sue determinazioni di pensiero isolate e poste. La variante della dialettica hegeliana in questo senso non fa che inserirsi in considerazioni analoghe anche ad altri autori del contesto post kantiano (si pensi su tutti a Fichte e Schelling). Il non mangiare dell'albero della conoscenza corrisponderebbe metaforicamente dunque al permanere nell'ingenuità di un sapere non ancora ricondotto all'attività dell'Io, principio superiore dell'idealismo filosofico. Si comprende perché l'uscita dall'unità immediata della fede ingenua fra conoscente e conosciuto sarebbe il frutto proibito stesso della filosofia. Così si esprimeva Fichte in una significativa lettera a Jacobi⁶⁸, ma l'idea si poteva ritrovare anche in Schiller. Ora ci interessa osservare come un simile richiamo (all'albero genesiaco e alla *Entzweiung* fra divino e umano) venga da Hegel inserito nel contesto di lettura genealogico che abbiamo descritto di fatto divenendo espressione della legge dialettica del pensiero stesso: ovvero l'*Aufhebung* come togliimento

⁶⁶ M21 I, it 76, d 16.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ «Wir fingen zu philosophieren aus Übermut und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere Nacktheit und philosophieren seitdem aus Not für unsere Erlösung», citata in J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 62.

dell'immediatezza della determinazione finita. Dallo *Standpunkt* della coscienza religiosa conosciamo l'esito finale dell'opposizione, che vede contrapposti finito ed infinito come ambiti reciprocamente escludentesi: se la fede rimane riferita formalmente all'infinito, ma il contenuto è ridotto all'indeterminatezza del sentimento, l'autonomizzarsi del sapere e del pensiero è conoscere che chiude il mondo della finitezza in un sistema che non ha bisogno di altro per giustificarsi. Nell'ambito del sapere mondano «la devozione viene quindi espulsa da questo suo ragionare e, una volta che si comincia con il PENSIERO E CON I RAPPORTI DEL PENSIERO, questo deve anzitutto esigere e cercare quel che è suo proprio, in primo luogo coerenza e necessità e opporsi a quel punto di vista dell'accidentale. Il pensiero trapassa nella conoscenza PROPRIAMENTE DETTA, che prima è stata indicata come momento dell'egoità [*Selbstischen*]»⁶⁹. Come Hegel spiega questo momento della conoscenza propriamente detta, il suo lato soggettivo o egoico?

l'Io, il pensare è RELAZIONE in generale, e, precisamente, di ciò che È. La conoscenza si rivolge pertanto a ciò che è e alla sua necessità, che è insita nel rapporto di causa ed effetto, di ragioni e conseguenze, della forza e della sua espressione, dell'universale del genere di contro alle esistenze singole, che cadono appunto nell'accidentalità. La conoscenza e la scienza tolgono loro l'accidentalità che possiedono in virtù della loro immediatezza, pongono così i molteplici materiali in immanente relazione reciproca — in base al fatto che è costituita in questo o in quel modo, una cosa entra in relazione con un'altra —, considerano i rapporti che i fenomeni finiti nella loro ricchezza hanno fra loro e, in questo modo, chiudono il mondo della finitezza in se stesso, in un sistema dell'universo, in modo che la conoscenza non ha bisogno di niente, al di fuori di questo sistema, per conoscerlo.⁷⁰

L'attività dell'Io si configura come relazione in generale, cioè trascendentalmente, dell'unità del molteplice secondo un principio. L'attività propriamente scientifica è ricondurre le determinazioni di pensiero contenute nel materiale empirico (ciò che per Hegel è il contenuto della logica oggettiva) ad un sistema di determinazioni astratte immanentemente correlate fra loro e giustificabili a seconda dei differenti modi del conoscere. «Infatti, quel che una cosa è, risulta dalla sua percezione e osservazione; quello che sono le cose naturali, i modi delle attività dello spirito, lo si conosce dall'esperienza, dall'intuizione propria o altrui, dal sentimento, dalla coscienza, ecc. Inoltre ci si chiede

⁶⁹ *M21 I*, it 79, d 19.

⁷⁰ *M21 I*, it 79-80, d 19-20.

in virtù di che cosa queste cose esistano, ci si interroga sulle loro ragioni e cause, e questo significa interrogarsi sulle loro cause specifiche e particolari, sui loro rapporti specifici e particolari»⁷¹. Ora Hegel sottolinea come questo sistema concluso in se stesso è a sua volta un che di finito, in quanto finite sono le determinazioni e le loro relazioni reciproche. Dio, in quanto vero infinito, rimane fondamento poiché «in quanto causa, è il totalmente universale — causa del lampo, del crollo della costituzione repubblicana a Roma, causa, ragione di questa o di quella legge umana», ma affatto vuota, poiché si «vuole sapere anche il fondamento in quanto fondamento DI QUESTO fenomeno, cioè non il fondamento che va bene per tutto, ma quello che va bene esclusivamente per questo fondamento determinato; e quindi il suo fondamento, un tal fondamento dev'essere pure cercato e preso solo nel finito, è cioè un fondamento finito. Questa conoscenza perciò non trascende la sfera del finito, né pretende di trascenderla. È un universo della conoscenza, che per sé non ha bisogno di Dio e sta al di fuori della religione»⁷². Hegel afferma che questo universo delle conoscenze, nell'ambito dell'organizzazione spirituale dei saperi, costituisce «il regno di ciò che chiamiamo scienze e conoscenze tecniche particolari. Non sono religione e non hanno direttamente niente a che fare con essa. In esse il conoscere si perde nei suoi rapporti e nei suoi nessi e ha così dalla sua parte tutto il materiale e il contenuto determinato, mentre non rimane niente per l'altro lato, quello dell'infinito e dell'eterno»⁷³. «Per questo, di contro alla religione, ci sono le *sciences exactes*»⁷⁴. Considerando questa espressione e osservando che compare identica, insieme al complesso di considerazioni ora descritte, nell'*Enzyklopädie*⁷⁵, può essere ragionevole

⁷¹ *M21* I, it 80, d 20.

⁷² *M21* I, it 80-81, d 20-21.

⁷³ *M21* I, it 81, d 21.

⁷⁴ *M21* I, it 82, d 22.

⁷⁵ Così al § 62 dell'*Enzyklopädie*: «Questa polemica intende la conoscenza soltanto come conoscenza del finito, come procedere del pensiero attraverso *serie* che vanno da *condizionato a condizionato* e dove ciascun elemento che costituisce una condizione a sua volta è soltanto un condizionato, e, quindi, un procedere attraverso *condizioni condizionate*. Di conseguenza spiegare/concepire significa soltanto mostrare che qualcosa è *mediato* da *altro*; ogni contenuto, quindi è soltanto *particolare, dipendente e finito*; l'infinito, il vero, Dio, si trovano fuori dal meccanismo di un tale nesso a cui sarebbe limitato il conoscere. — È importante che, mentre la filosofia kantiana ha posto la finitezza delle categorie soprattutto nella sola determinazione formale della loro *soggettività*, in questa polemica le categorie vengono discusse nella loro determinatezza e si riconosce che la categoria come tale è finita. — Jacobi ha tenuto presente soprattutto i brillanti successi delle scienze che si riferiscono alla natura (le *sciences exactes*) nella conoscenza delle forze e delle leggi naturali. Certamente l'infinito non può essere trovato come immanente in questo terreno del finito; come ha detto Lalande: ho perlustrato tutto il cielo, ma non ho trovato Dio. Come risultato ultimo, su questo terreno, si ebbe l'*universale* quale aggregato *indeterminato* del finito esterno, la *materia*; e Jacobi

supporre che qui Hegel si riferisca principalmente alla sua personale interpretazione della posizione di Jacobi, che già affrontata nell'articolo jenesi *Glauben und Wissen*⁷⁶, e decisamente ampliata nella recensione in occasione della pubblicazione completa dei suoi scritti⁷⁷, ritrova una collocazione più esaustiva nella disamina della terza posizione del pensiero nei confronti dell'oggettività⁷⁸ — il sapere immediato — che dal 1827 compare come parte introduttiva al sistema esposto nell'*Enzyklopädie*. Il materiale del 1821 nel contesto della *Religionsphilosophie* sembra essere lì esplicitamente riutilizzato e riorganizzato. Nel nostro *Manuskript* sicuramente l'attenzione è posta non tanto nell'enucleare e criticare una posizione particolare, quanto nel mostrare la parzialità di una figura del conoscere⁷⁹ che domina l'epoca relativamente alle relazioni fra fede e sapere ed introdurre il compito generale della conoscenza filosofica, e nello specifico della filosofia della religione. La situazione di *Trennung* data ci consegna la separazione fra questi due lati dello spirito. Dal lato della religione e della fede: «α) un animo ricolmo di coscienza e di sensazione divina, sostanziale, libertà, autocoscienza, senza coerenza rispetto al determinato che, anzi, è accidentale. [...] α) Materiale assoluto, totalità assoluta, Dio — punto centrale — sprofondare tutto in lui, riferire tutto a lui, idealismo — qui vi è solo il positivo, ma l'astrattamente positivo. [...] α) Non conoscenza»⁸⁰. Dal lato del sapere per converso: «β) Una connessione coerente di ciò che è determinato, a casa propria nel finito, nelle determinazioni del pensiero, in queste connessioni; sistema

giustamente non ha visto altra via d'uscita per il semplice procedere nelle *mediazioni*», *GW* 19, § 62, 76-77; *GW* 20, § 62, 100-101, tr. it. 228.

⁷⁶ Si tratta del famoso articolo apparso nel *Kritischen Journal der Philosophie* nel 1802, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen*. *GW* 4, 315-414, tr. it. 121-261.

⁷⁷ Nel 1817, in occasione della pubblicazione delle Opere complete di Jacobi nel 1816, Hegel scrisse una recensione critica che comparve negli *Heidelbergerische Jahrbücher der Literatur*. Cfr. *GW* 15, 7-29.

⁷⁸ *GW* 19, §§ 61-78, 76-91; *GW* 20, § 61-78, 100-120, tr. it. 226-245.

⁷⁹ I tratti fondamentali di questa figura sono ampiamente emersi, ma vale la pena riportare sinteticamente come in conclusione si organizza: «Secondo questo concetto del conoscere, alla religione appartiene il contenuto assoluto, ma senza essere conosciuto. Questo conoscere vive e si muove tra rapporti e nessi di cause ed effetti, di ragioni e conseguenze, che, come si è detto, devono essere a loro volta qualcosa di DETERMINATO, s'impadronisce del finito, lo trae nel suo ambito, lo trova inadeguato all'infinito, che è appunto, un tale infinito distinto dal finito. Gli tocca ogni contenuto DETERMINATO, e conoscere significa divenir coscienti di tale connessione e di tale necessità del finito. La religione si riduce in questo modo al semplice sentimento, all'elevarsi, privo di contenuto, dello spirito ad un eterno, ecc., di cui però non si sa niente e non si ha niente da dire, in quanto tutto quel che sarebbe un conoscere, equivarrebbe ad abbassare l'eterno a questa sfera e connessione del finito», *M21* I, it 81-82, d 21-22.

⁸⁰ *M21* I, it 82, d 22.

per sé senza solidità, senza Dio. [...] β) Materiale finito, sapere finito, coscienza, connessione necessaria senza centro. [...] β) Conoscenza»⁸¹. Qual è dunque il compito della conoscenza filosofica come filosofia della religione?

La filosofia della religione è questo bilanciamento — l'infinito nel finito, il finito nell'infinito — conciliazione dell'animo con la conoscenza, del sentimento religioso, del sentimento assolutamente saldo, con l'intelligenza.⁸²

L'esercizio filosofico stesso si configura dunque per Hegel come conciliazione di sapere e fede, del pensiero con la fede cristiana nella sua versione riformata. Hegel si definisce luterano⁸³ e in una lettera a Niethammer del 1810 egli scrive significativamente che il «protestantesimo consiste non tanto in una particolare confessione, quanto nello spirito della riflessione e di una cultura più elevata, razionale»⁸⁴ o ancora che «il protestantesimo non è fedele all'organizzazione gerarchica di una chiesa, ma consiste solo nell'universale comprensione e cultura [...]. Le nostre università e le nostre scuole sono le nostre chiese»⁸⁵. Questa sottolineatura non è di poco conto per comprendere l'esigenza che muove l'esercizio filosofico e la fede stessa a riconciliare le separate regioni dello spirito. In questa filosofia e religione cristiana condividono per Hegel lo stesso punto di partenza che è appunto questa situazione di scissione, origine al contempo del «bisogno della filosofia della religione, (la necessità della filosofia in generale)»⁸⁶ e della religione cristiana, in cui è «insito direttamente questo bisogno, forse più che in altre religioni; α) infatti essa stessa comincia dalla scissione assoluta [*absolute Entzweiung*]; c'è bisogno solo se ci si trova nella scissione [*Entzweiung*]»⁸⁷, la quale luteranamente è la condizione dell'uomo come estraniato e peccatore, posto di fronte a se stesso come soggettività e lontano da Dio (che costituisce il contenuto del dogma del peccato originale

⁸¹ Ibid.

⁸² *M21* I, it 82, d 22.

⁸³ Così ad esempio in una lettera a Tholuck del 3 luglio 1826: «Io sono luterano, e la filosofia ha rafforzato fin dall'inizio il mio luteranesimo», *Briefe* IV, 29, trad. nostra.

⁸⁴ *Briefe* I, 337, tr. it. 113.

⁸⁵ Lettera a Niethammer del 12 luglio 1816, *Briefe* II, 89, tr. it. 308: «Il protestantesimo non è affidato alla cura dell'organizzazione gerarchica di una chiesa, ma si sostanzia unicamente di una visione generale della realtà fondata su processi formativi e culturale. [...] Le nostre scuole e le nostre università sono le nostre chiese».

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ *M21* I, it 83, d 23.

secondo Lutero, come vedremo). «Dunque la scissione del soggetto [*Entzweiung des Subjekts*] — l'Io di contro all'essenza infinita, assoluta — spinge lo spirito a ritornare a sé (questa stessa conciliazione nella fede, nella forma della rivelazione opposta alla ragione, recentemente opposta alla conoscenza); punto di vista del conoscere [*Standpunkt des Erkennen*], lo scopo è l'unificazione, la conciliazione dei due aspetti»⁸⁸. La religione, così come la filosofia, contiene una tale conciliazione, ma in forma immediata, ovvero «β) [...] questa conciliazione si trova all'inizio anche nella fede ingenua (*unbefangenen*), nella sfera del sentimento, della sensazione»⁸⁹. Anche la fede, da un punto di vista concettuale, si sottomette alla legge del pensiero: se il primo momento è quello della naturalità immediata e ingenua, il secondo è quello della separazione, della coscienza che «è FEDE, tenere per-vero; il sapere comincia dalla rappresentazione»⁹⁰. La rappresentazione è l'aver di contro, l'aver di fronte che non è più unità (immediata), ma implica una dualità. Nei termini religiosi «io sono diverso, peccatore, lontano, estraniato [*entfremdet*]; spirito in sé di contro alla sua naturalità immediata. La fede cristiana comincia dalla RAPPRESENTAZIONE; io non sono questo (come la serenità greca); mi traspone nuovamente nella separazione — SOGGETTO — se sia anche effettivamente così, se sia vero»⁹¹. Questa soggettività è la libertà del pensiero che è presso se stesso, quel principio della conoscenza che Hegel definisce *Selbtischkeit*⁹² (egoità) e che è contenuto assoluto del cristianesimo come *Vollendete Religion* (religione compiuta):

⁸⁸ Ibid. Così in un passo successivo: «Su ciò si basa questo dissidio della nostra epoca: la riflessione colta deve introdursi nella religione e, al tempo stesso, non può resistere in essa, è impaziente nei suoi confronti; viceversa la religione, il sentimento religioso è diffidente nei confronti della riflessione o, come si dice, della ragione» *M21 I*, it 85, d 25. In questa reciproca diffidenza Hegel tratteggia quattro possibili forme di conoscenza della religione alternative alla strada della conciliazione filosofica. 1) La prima è l'immergersi nel sentimento (religioso) con una riflessione colta. 2) Il ridurre la religione a nostalgia, al volerla senza poterla avere. 3) Un'indifferenza nei confronti della religione, un disinteressarsene poiché in essa non si troverebbe la conoscenza. 4) Infine un occuparsi di essa in maniera estrinseca, solamente in maniera erudita. È il modo, secondo Hegel, con cui certa teologia si occupa della religione e della storia della Chiesa: un affacciarsi meramente storico (*historische*), che in sé non va a toccare intrinsecamente il problema della conoscenza della religione: «si ha sempre a che fare con la religione ed il suo contenuto, solo che ciò che non si prende in considerazione è proprio la religione», *M21 I*, it 86, d 26.

⁸⁹ *M21 I*, it 83, d 23.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid.

⁹² Sulle influenze della mistica tedesca su tale espressione cfr. H.-J. FUCHS, *Selbstheit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Band 9: Se-Sp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 462-464.

α) Nella religione cristiana io devo conservare la mia libertà, anzi, in essa devo diventare libero; in essa SCOPO essenziale è l'individuo, il soggetto, la salvezza dell'anima, il riscatto del singolo (non semplicemente il genere). Questa soggettività, questa egoità [*Selbtischkeit*] (non l'egoismo [*Selbstsucht*]) è appunto il principio stesso della conoscenza.⁹³

Come religione rivelata il cristianesimo rivela la natura di Dio come assoluta manifestazione, cioè come spirito: «β) Essenza e natura di Dio sono in pari tempo manifeste. Sviluppo del suo contenuto»⁹⁴. Hegel considera il cristianesimo come religione rivelata nella sua versione protestante, luterana, come una “dottrina” (*Lehre*), cioè una serie di contenuti che hanno valore conoscitivo e che sono fissati teologicamente in rappresentazioni che hanno contenuto speculativo (i dogmi)⁹⁵. Questo contenuto di determinazioni oggettive del pensiero può essere tenuto per vero, cioè creduto, in modo ingenuo o come contenuto saputo, che è passato dalla separazione (*Trennung*) operata dalla riflessione ed è «stata già notata la distinzione tra il fatto che io tenga qualcosa per vero in maniera ingenua, o con questa determinazione; così essa perviene all'opposizione universale del sentimento, forma dell'intuizione immediata, della fiducia, e della riflessione, del sapere. Insieme questi due lati offrono un concetto dottrinale SVILUPPATO della verità religiosa, un CONTENUTO della conoscenza e per la

⁹³ *M21 I*, it 82, d 22.

⁹⁴ *M21 I*, it 84, d 24.

⁹⁵ «La religione cristiana è quindi essenzialmente dottrina, offre rappresentazioni e pensieri; anche se solo rappresentazioni di Dio, della sua natura e del suo operare, sono rappresentazioni relative al contenuto e all'oggetto universale, e, perciò, sono immediatamente pensieri. In quanto sta nel principio della conoscenza, essa porge questo contenuto α) sviluppato, β) come essenziale per la rappresentazione, separato dall'opinione immediata, dal modo di intuire, e invece di rimanere più semplicemente presso le intuizioni e le rappresentazioni, lo porge dopo aver attraversato la separazione (*Trennung*), dunque non in maniera ingenua, ma come una rappresentazione contrapposta a questo riposare naturale su intuizioni e rappresentazioni corrispondenti, ed al tempo stesso in modo tale che la rappresentazione non sia qualcosa di soggettivo, ma sia contemporaneamente un contenuto in sé e per sé essente, assoluto, oggettivo, vale a dire con la determinazione della verità», *ibid.* Ora se a più riprese egli afferma come il più alto dogma cristiano sia da considerarsi il dogma della Trinità, che diventerà il paradigma del suo tentativo di costituire un'accesso all'auto-conoscenza dell'assoluto, sicuramente il punto di contatto maggiore tra filosofia speculativa e cristianesimo è costituito dal dogma dell'incarnazione di Dio (*Menschwerdung*), il quale però se si vuole è speculativamente e sinteticamente contenuto in quello della Trinità che racchiude la totalità del mistero dell'azione di Dio e della storia della salvezza. Questo dal lato dello *Standpunkt* filosofico. Ma dallo *Standpunkt* della religione rivelata? Quale dogma indicativamente secondo Hegel costituisce il punto di partenza del cristianesimo? Il dogma del peccato originale, che nella versione luterana, afferma una radicale malvagità della creatura, estraniata da Dio. È questa rappresentazione ciò da cui comincia la fede cristiana secondo il luterano Hegel (vedi *supra*, *M21 I* it 83, d 24). Sin dalla riflessione giovanile questo significa indicare nell'alienazione della coscienza il punto di partenza del processo conoscitivo rispetto all'assoluto.

conoscenza; essa ha rivelato che cos'è Dio, di modo che ora lo sappiamo»⁹⁶. Il dogma del peccato originale (*Erbsünde*) è uno di questi contenuti sviluppati che, per usare i termini sopra richiamati, vuole porsi come spiegazione della costante dialettica nello spirito fra *Selbstischkeit* e *Selbstsucht*, cioè fra principio della vera conoscenza e malvagio egoismo, cioè chiusura in sé della soggettività. Inoltre tale dogma presenta il significativo nesso con la costituzione stessa della soggettività dello spirito finito e con la conoscenza, contenendo il problema speculativo della rappresentazione del passaggio (*Sündenfall*), di fatto rappresentando la condizione trascendentale per la conciliazione fra fede e sapere⁹⁷.

È dunque arrivato il momento di osservare come in questa cornice Hegel operi la lettura del terzo capitolo di Genesi, che solo nel *Manuskript* è collocato nella terza sfera (sfera C) della rappresentazione concreta della *Vollendete Religion*, e che a nostro avviso, come bilanciamento di dinamico di speculazione e dimensione fenomenologica può essere letta come un tentativo di “scienza dell’esperienza dello spirito finito”.

⁹⁶ *M21 I*, it 84-85, d 24-25.

⁹⁷ Sulla difficoltà e la possibile ultima ambiguità rispetto al tentativo di conciliare filosofia e cristianesimo, sapere e fede è interessante leggere questo commento di Küng a chiusa del suo lavoro sulla cristologia in Hegel: «Dopo tutte queste riflessioni e riserve potrà ancora sorprenderci il fatto che la filosofia hegeliana lasci, eternamente insoluta, almeno una questione: se sia cioè l’ellenismo ad abbracciare il cristianesimo o non invece il cristianesimo ad abbracciare l’ellenismo; se qui si renda cristiana la metafisica, o metafisico il messaggio cristiano; se questa filosofia renda all’evento Cristo un’umile attestazione (come Hegel riteneva), o non prepari invece una dissoluzione titanica (come già Feurbach pensava). Ci troviamo di fronte ad un omaggio benedetto da Dio o non forse ad un dissolvimento post-cristiano? Non si radica forse proprio qui la chiara impressione finale che questo cristianesimo hegeliano celi una profonda *ambiguità*? Sin all’ultimo Hegel non volle decidersi. Era convinto di poter rendere giustizia sia al cristianesimo che alla sua metafisica, al Vangelo e alla religione speculativa. A Göschel, che due anni prima della sua morte, esortava la sua filosofia ad “accostarsi nel suo procedere... in modo più deciso alla parola di Dio, da cui ha preso origine, ed a partire in maniera più precisa, cioè nominale (indicando cioè le cose col loro nome), dal peccato (XXII, 318), Hegel rispondeva facendo presente, con mite ambiguità, di non poter “respingere” questo invito, in quanto non si deve procedere sempre “dalla rappresentazione al concetto”, ma anche “dal concetto alla rappresentazione”. Ma “al fine di scusarsi per l’imperfezione del suo lavoro in questa direzione”, richiamava l’attenzione sul fatto “che proprio l’inizio... esige soprattutto che ci si mantenga rigorosamente entro il suo solco, per divenir certi di esso” (XXII, 319)», H. KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, trad. it. *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia* a cura di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1972, 490-491. Il passo in questione è interessante anche per codificare la posizione della teologia luterana sull’interpretazione del cristianesimo: la priorità è assegnata anche dal giurista e teologo Göschel, in linea con il padre della riforma Lutero, al peccato. Hegel aveva citato gli *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*, Berlin 1829, nella terza edizione dell’*Enciclopedia* utilizzandoli a supporto della sua tesi sulla conoscibilità di Dio in quanto è implicata nella sua stessa natura quella di non essere un Dio invidioso, ma in quanto la sua natura è di essere spirito, la sua comprensibilità sta nell’atto del suo rivelarsi. Cfr. *GW 20*, § 564, 549-550, tr. it. it 419-420. Allo scritto di Göschel Hegel aveva inoltre dedicato una recensione nella sua rivista, gli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*: *GW 16*, 188-215.

CAPITOLO 2
LA SFERA C DELLA RAPPRESENTAZIONE CONCRETA:
ABBOZZO DI UNA SCIENZA DELL'ESPERIENZA DELLO
SPIRITO FINITO.

«jenes System der Erfahrung des Geistes nur die *Erscheinung*
desselben befaßt»
(G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*)

La religione, la vicenda della relazione tra Dio e l'uomo, movimento (o automovimento) che Hegel identifica con il concetto di spirito, portato nel cristianesimo alla sua *Vollendung* — cioè alla sua realizzazione intesa come manifestazione completa di ciò che già all'inizio era presupposto come non sviluppato in ogni religione determinata —, viene distinta in parti trattate poi da differenti discipline teologiche. Nota Adriaan Peperzak in riferimento alla religione rivelata nell'*Enzyklopädie* (ma la cosa vale tanto più in questo contesto), che «lo sviluppo e l'interpretazione della religione cristiana vengono esposti da Hegel sulla scorta della dogmatica cristiana tradizionale. Gli studi di esegesi del giovane Hegel, i suoi tentativi di rinnovare i Vangeli a partire da Kant e alla luce di un'utopia greco-tedesca ed anche i suoi eccessi anticristiani appartengono al passato. Il filo conduttore per la sua interpretazione del cristianesimo è la dogmatica classica della scolastica cattolica e protestante, non quella falsata dalla teologia 'moderna'. Le tre parti principali di questa dogmatica sono: 1. Dio in sé (*Deus intra se*), ovvero: Dio uno e trino (*Deus unus et trinus*); 2. Dio nel suo operare verso l'esterno (*operationes ad extra*), ovvero: Dio, il creatore (*Deus creator*); 3. Dio, il redentore (*Deus redemptor*)»⁹⁸. Prima di considerare la presentazione operata da Hegel di queste parti, o discipline, in una unità sistematica occorre notare come nelle battute introduttive del paragrafo egli presenti, in maniera astratta, le determinazioni del concetto, cioè i momenti speculativi del metodo dialettico, però dal punto di vista della riflessione. Secondo il procedere della riflessione le determinazioni del concetto vengono prese come «predicato immobile» come «semplice determinazione astratta»⁹⁹ e sono pertanto astrattamente

⁹⁸ A. PEPERZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988, 113.

⁹⁹ *M21* III, it 38, d 13.

positive. La considerazione intellettualistica della riflessione è estrinseca rispetto alle determinazioni, in tal modo i «diversi lati sono come tali empirici, cioè compresi come esterni alla natura dell'oggetto»¹⁰⁰. Le due determinazioni fondamentali del concetto, delineate dal metodo dialettico schematicamente come cominciamento (concetto astratto nella sua semplicità) e sviluppo¹⁰¹ (processualità del concetto fino al ritorno a una semplicità ricca di contenuto), vengono considerate in guisa estrinseca, esteriore. L'intero della rappresentazione concreta è nella sua interezza, da un punto di vista speculativo, proprio la determinazione dello sviluppo, o, come recita la frase apposta accanto al titolo del paragrafo, «la determinazione, cioè lo sviluppo dell'idea s'inserisce attraverso di sé nel culto»¹⁰². È la riflessione (e *immediatamente* la scienza con essa) a considerare come separate le due determinazioni (concetto della religione e sua rappresentazione concreta). Si presentano così diversi predicati di Dio quale egli è nella determinazione dello spirito — onnipotenza, giustizia, bontà, poi saggezza, provvidenza, onniscienza, ecc., e accanto oltre a questi predicati c'è la storia di Dio, l'attività di Dio e le sue opere (creare il mondo, suo figlio, trinità, amore per gli uomini, redenzione)¹⁰³. Il risultato del (necessario) procedere riflessivo è che «la manifestazione è quindi separata da quelle determinazioni»¹⁰⁴. Se volessimo semplificare il discorso hegeliano si potrebbe affermare che seguendo il procedere della riflessione è giusto che le determinazioni vengano distinte (questa distinzione nella scienza corrisponde alla categoria logica di momento), ma

¹⁰⁰ *M21 III*, it 39, d 13. In questa affermazione di Hegel riguardo alla conoscenza empirica si desume come per conoscenza empirica Hegel per un verso intenda quella conoscenza che intende esteriormente le *Denkbestimmungen*. Il problema di cosa sia esperienza all'interno del pensiero hegeliano è problema affascinante e poco esplorato e risulta essere un punto fecondo di ricerca anche per comprendere, da una parte, le diverse chiavi ermeneutiche sulla filosofia di Hegel, dall'altra, per far reagire questo pensiero con le attuali problematiche aperte dal dibattito sullo statuto delle scienze empiriche. Su tali questioni vedasi M. HEIDEGGER, *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1999, 103-190; V. VERRA, *Esperienza fenomenologica, esperimento, empiria ed empirismo*, in *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007, 217-233; contestualmente al dibattito spirito-natura, G. MENDOLA, *Esperienza e ragione in Hegel*, in «Verifiche», XXXIX (2010), n. 1-4, 251-275, in particolare 265-272. Secondo un'altra prospettiva volta all'indagine delle implicazioni politiche del pensiero hegeliano, considera l'assunto hegeliano secondo cui «tutto è esperienza» come punto archimedeo della concezione hegeliana D. BORSO, *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976, in particolare 13-19.

¹⁰¹ Il metodo dialettico viene complessivamente riassunto in *WdL II*, it, d 236-253, nella sezione dedicata all'idea, — dove il metodo viene definito come «l'universale della forma del contenuto» — e compendiato in *GW 13*, §§ 185-192, 108-110, tr. it. 115-117; *GW 19*, §§ 237-244, 177-180; *GW 20* §§ 237-244, 228-231, tr. it. 458-462.

¹⁰² *M21 III*, it 38, d 12.

¹⁰³ Cfr. *M21 III*, it 39, d 14.

¹⁰⁴ *M21 III*, it 39, d 14.

fermarsi alla distinzione delle determinazioni può dare il fianco all'ambiguità di una loro considerazione non immanentemente strutturata. Così ci si ritrova, da una parte, Dio come soggetto semplice di una proposizione di cui vengono predicate determinazioni finite¹⁰⁵ e, dall'altra, la natura stessa di Dio (per Hegel il suo assoluto manifestarsi) rimane isolata rispetto alla predicazione della determinazione stessa. Non è scorretto considerare questo come il classico problema della teologia negativa che si scontra con i limiti della struttura logico-linguistica della razionalità¹⁰⁶. Le determinazioni, dal punto di vista della finitezza, anche se considerate *sensu eminentiori excellenti*, esprimono soltanto «le nostre relazioni con Dio, non però la sua natura che [...] è per noi sconosciuta, inspiegabile»¹⁰⁷. Al contempo, per trattare tale contenuto assoluto, non possiamo che parlarne (con la vastità delle operazioni che il logos contiene, cioè: immaginare, simbolizzare, rappresentare, rendere oggetto di riflessione, ecc.), dal momento che non abbiamo altro modo di esplicitarne la natura. Questa carenza della finitezza delle determinazioni che ci porta ad affermare l'ineffabilità di Dio, è registrata da Hegel come corretta. Così come corretto è che queste determinazioni finite possano rappresentare una sorta di “introduzione” al contenuto sommo, in quanto le «riflessioni universali, sebbene siano in sé una rappresentazione più indeterminata, offrono in generale all'anima un grande significato,

¹⁰⁵ Il binomio è di per sé pleonastico, se consideriamo, con Hegel, che le determinazioni «sono determinate e quindi finite», *ibid.*, corsivo nostro. Giustamente potrebbe sorgere il quesito: non sono forse tutte le determinazioni logico-linguistiche (i predicati), una volta entrate nel “discorso”, in una proposizione, determinate e perciò finite? La risposta non può che essere affermativa. In gioco la condizione dello statuto del “discorso” filosofico. Si può forse leggere l'interpretazione e la flessione idealistica della filosofia hegeliana proprio come risposta a tale quesito. L'idealismo nella sua versione assoluta avrebbe il compito di eliminare “l'inghippo” del finito nel suo rapporto al discorso. La soluzione è radicale: in quanto parlata, detta — Hegel radicalmente direbbe in quanto *pensata* — la cosa, il finito, è un che di ideale, cioè di tolto (*aufgehoben*). Cfr. la più icastica “definizione” dell'idealismo in *WdL* III, it 159, d 142: «La proposizione, che il finito è ideale, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio vi si trovi effettivamente realizzato. La filosofia è idealismo com'è idealismo la religione. Perocché nemmeno la religione riconosce la finità come un vero essere, come un che di ultimo ed assoluto, o come un che di non posto, d'increato, di eterno». Tale nota che compare nella riedizione della *Wissenschaft der Logik* del 1832 è significativamente posta a chiosa del paragrafo “Übergang” che chiude la sezione *Unendlichkeit* del secondo capitolo (*Das Dasayn*, l'esserci) della sezione *Bestimmtheit (Qualität)*, ovvero la determinatezza qualitativa nella *Lehre von Seyn*.

¹⁰⁶ Sull'interpretazione hegeliana di come la teologia negativa interpreti l'assoluto si veda J. HALFWASSEN, *Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie*, in *Der Begriff als die Wahrheit, zum Anspruch der Hegelschen "subjektiven Logik"*, hrsg. von A. F. Koch, A. Oberauer, K. Utz, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zürich 2003, 31-47.

¹⁰⁷ *M21* III, it 39, d 14.

senza ulteriore sviluppo, anche senza il significato di essere escludenti, finite; così come in fondo anche noi ammettiamo e utilizziamo rappresentazioni figurate, simboliche, immagini poetiche»¹⁰⁸. Se Dio, considerato dal un punto di vista della logica speculativa, non è che «autodeterminazione INFINITA»¹⁰⁹, Hegel nota come i predicati astratti (cioè considerati secondo la riflessione) «ricevono il loro senso nel movimento, e questa realizzazione è la loro vera finitizzazione, in cui è contenuto il loro contenuto assoluto»¹¹⁰. La rappresentazione è per questo motivo rappresentazione *concreta*, in quanto ogni determinazione contiene, come forma, il contenuto, la totalità del concetto di Dio: in termini speculativi le diverse raffigurazioni (*Gestaltungen*) di Dio contengono la sua idea.

La determinazione o, detto in guisa più esteriore, la raffigurazione [*Gestaltung*] di Dio è quindi la sua idea, e questa è il movimento; le determinazioni riguardano il movimento e derivano dalla guisa della distinzione.¹¹¹

La “guisa della distinzione” è data, come noto, dal procedere intellettualistico, che di per sé è momento del procedere della ragione dialettica. Hegel può così considerare le determinazioni speculative del concetto come *elementi*, cioè alcunché che presenta in una specifica forma, o guisa, un mondo *per la rappresentazione*. Per esprimere come la determinazione o l’elemento contenga la totalità della ricchezza del contenuto assoluto Hegel si serve anche del termine *sfera*, che per la peculiarità della sua raffigurazione geometrica, sin dagli albori del pensiero greco con Parmenide, ha identificato la perfezione in sé conchiusa e semplice dell’essere. Già nell’*Enzyklopädie* del 1817, nel § 466, introducendo la religione rivelata, egli affermava che «nel suo separare la riflessione scinde la *forma* dal *contenuto* e separa in quella i momenti distinti del concetto come *sfere particolari* o elementi, in ognuna delle quali si espone il contenuto assoluto»¹¹². A ognuna di queste sfere poi corrisponde, da un punto di vista logico, un momento oggettivo della mediazione sillogistica della ragione: ovvero il momento dell’universalità, della particolarità e della singolarità. In tal senso occorre notare come la circolarità dello spirito

¹⁰⁸ *M21* III, it 40, d 14.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *M21* III, it 40, d 15.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *GW* 13, § 466, 283, tr. it. 258.

da un punto di vista sistematico si conclude al limitare tra religione e filosofia speculativa come “sillogismo di sillogismi” che costituisce «l’unico sillogismo della mediazione assoluta dello spirito con se stesso». «[Ognuno dei sillogismi della religione, ovvero ogni sfera/elemento, LM] sono la rivelazione di tale spirito, una rivelazione che ne esplica la vita nella cerchia delle figure concrete della rappresentazione»¹¹³, per citare l’ultima formulazione dell’*Enzyklopädie* del 1831. Se confrontiamo il corrispondente paragrafo (§ 471) della prima edizione dell’*Enzyklopädie* del 1817 — che è il riferimento diacronico più prossimo al testo che stiamo trattando — troviamo una formulazione più stringata:

La rivelazione dell’assoluto, la quale presenta la vita dell’assoluto in un circolo di figure concrete della rappresentazione, mette insieme queste dalla loro indipendenza sparpagliantesi e dalla successione temporale ed esteriore in questo loro ultimo risultato come nel vero e nel reale, nello spirito universale, semplice ed eterno; in questa forma della verità la verità è l’oggetto della *filosofia*.¹¹⁴

La maggiore complessità dell’ultima edizione enciclopedica ha naturalmente nel grande sviluppo negli anni berlinesi della filosofia dello spirito in senso lato, e della filosofia della religione in senso specifico, la sua ragion d’essere. In particolare ci sembra di importanza e interesse l’ampliamento delle forme in cui lo spirito assoluto si unifica con se stesso: se nel 1817 si afferma solo la semplicità del risultato raggiunto che diventa oggetto della filosofia, nel 1831 l’«unificarsi dello spirito con se stesso [si raccoglie, LM] non soltanto nella semplicità della fede e nella devozione del sentimento, ma anche nel *pensiero*»¹¹⁵. Questa corrispondenza tra sfere/elementi e momenti troverà continuità in tutte le edizioni dell’*Enzyklopädie*. La critica si è soffermata sulla difficoltà a considerare come sillogismi compiuti lo sviluppo di ciascun elemento per la rappresentazione e di conseguenza e il dibattito ha un notevole interesse non estraneo al nostro tema. Si privilegia però in questo momento il procedere analitico sul *Manuskript*, così da poter

¹¹³ *GW* 20, § 571, 553, tr. it. 423.

¹¹⁴ *GW* 13, § 471, 245, tr. it. 260.

¹¹⁵ *GW* 20, § 571, 553, tr. it. 423. Oltre a riguardare il problema specifico del ruolo del culto nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (che rappresenta il nodo aperto di queste Lezioni), il punto di maggior interesse è legato, secondo la nostra prospettiva visuale, dallo spazio assunto come sottofondo dallo *Standpunkt* della *soggettività* dello spirito, che vedremo fortemente intrecciata secondo la lettura hegeliana con la vicenda di Adamo in Genesi III.

riuguadagnare successivamente una consapevolezza maggiore delle problematiche immanenti.

Le tre sfere particolari o elementi considerano la «MANIFESTAZIONE»¹¹⁶ (*Manifestation*) di Dio. La rappresentazione concreta stessa è questo momento della manifestazione, una totalità articolata «che si presenta nelle tre sfere del pensare [α] *Denken*], del rappresentare [β] *Vorstellen*] e della realtà [γ] *Wirklichkeit*]]¹¹⁷. In questo modo vengono presentate da Hegel:

Dio è dapprima α) il concetto di Dio — concetto come determinatezza, cioè come elemento, il pensare stesso — egli nella sua eternità, quella idea in sé e per sé, Dio uno e trino. β) Essere concetto è una determinatezza della soggettività, per noi a partire dall'idea assoluta, altrettanto in lui stesso; il concetto è questa disgiunzione, questo dare alle sue distinzioni la figura DELL'IMMEDIATEZZA — quindi porle come autonome; il concetto, proprio nella sua mediazione, deve parimenti riflettersi fino a giungere all'identità con sé, per cui le distinzioni hanno anzitutto la guisa di un mondo immediato, di una natura; Dio è creatore della natura e suo saggio reggitore; la manifestazione di Dio nella natura α) natura β) figlio dell'uomo — ma questo per la fede, quello spirito di Dio, certezza, sapere del divino. γ) Oggettività come dello spirito finito; questa immediatezza, finitezza è SPIRITO FINITO; la manifestazione di Dio nello spirito finito all'interno della storia universale della redenzione e della conciliazione, eterna storia divina, e poi questa storia in costui, nei singoli, è il culto, come il lato soggettivo.¹¹⁸

Come precedentemente richiamato la rappresentazione della religione cristiana è l'insieme della cosiddetta dogmatica. Hegel considera il cristianesimo come religione rivelata nella sua versione protestante, luterana, come una “dottrina” (*Lehre*), cioè una serie di contenuti che hanno valore conoscitivo e che sono fissati teologicamente in rappresentazioni che hanno contenuto speculativo (i dogmi). È da leggere in questo senso la tripartizione di modi in cui il contenuto è in ogni sfera/elemento. Nella loro unità rappresentativa è molto significativo notare come nel suo complesso il momento della rappresentazione concreta «è l'apparire [*Erscheinung*], la manifestazione per un altro, la regione dell'esistenza, dell'oggettività, qui dell'immanenza soggettiva, del divenire-

¹¹⁶ M21 III, it 98, d 77.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ M21 III, it 40-41, d 15-16.

immanente»¹¹⁹. È stato giustamente notato, ad esempio da Marcello Monaldi, come rispetto alla trattazione enciclopedica, l'esposizione non sia fatta solamente in termini puramente logico-obiettivi, ma «si colloca sin dall'inizio su un piano esperienziale, soggettivo. La dimensione puramente teologico-speculativa si dà insieme a quella specificamente religiosa»¹²⁰. Ad avviso di chi scrive il richiamo alla *Erscheinung* come alla manifestazione per un altro, cioè al terreno dell'esperienza della coscienza che si rapporta all'oggetto assoluto, — non come un che di statico ma in un rapporto che possiamo definire in senso lato dinamico, diveniente —, può essere propriamente chiamata dimensione *fenomenologica*, nella sua valenza precipuamente hegeliana. Così come nella *Phänomenologie des Geistes* veniva mostrato come il *Geist* divenisse contenuto assoluto della coscienza nel sapere assoluto, ed era perciò «scienza dell'esperienza della coscienza»¹²¹, così in queste lezioni si ripete a distanza di anni e avendo sviluppato un sistema della scienza, lo stesso gesto. La motivazione di valorizzare lo *Standpunkt* della coscienza religiosa (di cui abbiamo fatto cenno considerando l'introduzione al *Manuskript*) è ciò che rende queste *Vorlesungen* un laboratorio. Riguardo al nostro interesse specifico occorre notare che la collocazione dell'interpretazione di Genesi III avviene in questo luogo interamente nella terza sfera che ad uno «sguardo retrospettivo» è la sfera dove l'universale (Dio) si realizza «nell'esteriorità che è al contempo assolutamente interiorità, nello spirito finito, che è quindi al contempo il compimento dell'esteriorità fino alla più profonda scissione [*Entzweiung*], al negativo saputo e, così è il ritorno all'idea eterna, che in questo modo ha nell'autocoscienza la sua dapprima astratta realizzazione a spirito eterno»¹²². In questo senso è l'elemento della *Wirklichkeit*, cioè della singolarità reale, dell'interrelazione tra esteriorità ed interiorità dello spirito, che si realizza nella dimensione comunitaria. È il terreno dello spirito finito che si intreccia a quello assoluto come sua realtà più propria. Dal punto di vista religioso il terreno laddove la vicenda dell'uomo si intreccia con la vicenda del Dio incarnato, morto e risorto. È la storia dello spirito come redenzione, che

¹¹⁹ M21 III, it 98, d 77-78.

¹²⁰ M. MONALDI, *Menschwerdung Gottes*, in *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza e K. Vieweg, Fabrizio Serra, Pisa / Roma 2011, 131.

¹²¹ Cfr. su questa espressione C. SINI, *L'orizzonte della coscienza nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, VII (1962), 173-215.

¹²² M21 III, it 90, d 68-69.

è accadimento per il soggetto¹²³. Prima di passare alla disamina analitica dell'interpretazione del peccato originale, notiamo che solo nel *Manuskript* troviamo questa collocazione del tema nella terza sfera, mentre nei corsi degli anni successivi, così come nell'*Enzyklopädie*, esso trova casa sempre nel secondo elemento¹²⁴. Perché qui questa collocazione? Abbiamo sicuramente a che fare con un esperimento, con il tentativo di pensare in unità non statica, ma diveniente, processuale, nella sua esistenza effettuale, la “natura” dell'uomo come unità di natura umana e natura divina. In gioco cioè sembra esserci la complessa costituzione dello spirito. Dello spirito che è dapprima coscienza, immediatezza unilaterale che deve diventare (o scoprire?) la sua dimensione più propria in quanto soggettività non semplicemente finita, ma infinita. La chiave dell'esperimento è la concezione della soggettività, per questo riteniamo la collocazione del peccato originale in questo contesto particolarmente interessante. La complessiva collocazione dell'intera vicenda in un piano prettamente *fenomenologico* ci può portare a considerare questa intera *sfera C* come un abbozzo¹²⁵ di *scienza dell'esperienza dello spirito finito*,

¹²³ Non è superfluo ribadire che in questo ambito, per dirla con un motto, “non si esce dallo spirito”, in questo caso dallo spirito finito, cioè per Hegel l'uomo nel comprendersi, non può uscire da se stesso anche nel rapportarsi all'alterità assoluta di Dio che si rivela (si ricordi che spirito significa per Hegel ‘nient'altro’ che manifestazione) come la sua più intima essenza. Siamo consapevoli delle possibili obiezioni a quest'affermazione: è dunque la concezione hegeliana una forma radicale di *monadologia del soggetto*? L'altro che si manifesterebbe alla soggettività è realmente un altro o viene fagocitato in un, seppur grandioso, processo? Hegel sembra avviare a questa *empasse* esponendo il rispecchiamento fra il movimento di Dio e dell'uomo intesi come spirito.

¹²⁴ Cfr. *V24 III*, it 149-157, d 133-142; *V27 III*, it 229-243, d 220-237; *Strauss III*, it 283, d 281.

¹²⁵ Esperimento riuscito o successivamente abbandonato da Hegel? Da un certo punto di vista non si può che rispondere abbandonato se osserviamo la successiva collocazione del tema sempre nel secondo elemento. In generale il nodo della sperimentazione rimane la difficoltà di dedurre la dimensione che abbiamo definito “fenomenologica”, cioè il punto di vista della coscienza singola, in contesto scientifico, ovvero speculativo. Il problema potrebbe essere espresso da un punto di vista metodologico e concettuale come il problema dell'armonizzazione di *Standpunkt* speculativo e *Standpunkt* empirico. La critica a tal proposito, rispetto alla collocazione complessiva della filosofia della religione come disciplina specifica rispetto al sistema come tale, parla di deduzione empirica e di deduzione speculativa. Walter Jaeschke ad esempio, minimizzando il riferimento indicato da Hegel stesso alla *Phänomenologie* considera il *Manuskript* un tentativo di dimostrazione fallito così come una strada chiusa la deduzione empirica nel corso del 1824. La svolta avverrebbe con la deduzione speculativa nel corso del 1827, che fallita tre anni prima, permetterebbe di riabilitare da un punto di vista scientifico l'idea di Dio e riattualizzare come filosofia della religione la vecchia disciplina che di Dio si occupava: la teologia naturale, caduta in discredito dopo Kant. Cfr. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart / Bad Cannstatt 1986, 262. Di altro avviso è invece Reinhard Heede secondo cui il riferimento alla *Phänomenologie* è decisivo nel 1821 in quanto da essa Hegel mutuerebbe il modello di *Erhebung* dalla rappresentazione al concetto. Nel 1824 invece la dialettica sarebbe tra deduzione empirica e deduzione speculativa, come doppio movimento nel quale, da una parte, la coscienza verrebbe elevata fino alle soglie della considerazione filosofica (deduzione empirica) e, al contempo, presupponendo l'introduzione costituita dallo *Standpunkt* fenomenologico,

nel senso di esperienza della sua stessa costituzione. Una costituzione che non può avvenire senza l'immanente relazione con il divino. Hegel ci avverte dunque che «la terza sfera è quindi l'oggettività come spirito finito, la manifestazione dell'idea in lui — redenzione e conciliazione — come storia divina e, al contempo, come togliimento dell'oggettività esteriore in generale e, così, compimento reale dello spirito»¹²⁶. Il movimento di costituzione dello spirito finito verso il suo compimento è reso possibile dal movimento di costituzione dell'idea divina stessa¹²⁷. È il momento oggettivo, lo spirito è compiuto come alcunché di reale, realizzato appunto perché al contempo «questo è il momento dell'oggettività divina, sviluppata, nella quale il divino, non solo arriva AL SUO SUPREMO esser-fuori di sé, ma ha in questo il suo punto di svolta, e proprio questi due elementi — la suprema estraniamento, il culmine dell'esteriorizzazione — costituiscono questo momento del ritorno»¹²⁸. È chiaro come qui venga descritta sinteticamente in termini speculativi l'incarnazione di Dio¹²⁹ che Hegel interpreta come il più radicale farsi altro della divinità. Avremo modo di osservare come il punto dove la separazione si fa infinita è il momento della morte in croce di Cristo, che rappresenta il “punto di svolta” a partire dal quale inizia la realizzazione della riconciliazione dell'uomo. Su questo punto teologicamente sensibile è interessante richiamare che la «lettura dell'incarnazione ha sempre avuto dinnanzi un duplice compito in sé connesso: da una parte spiegare la portata universale dell'evento, dall'altra interpretarne la profondità e la singolarità»¹³⁰. Maurizio Pagano, affermando la centralità del proposito hegeliano di svolgere il *logos tou staurou*, nota come «la teoria hegeliana della

offrirebbe la base della vera dimostrazione: cfr. R. HEEDE, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, diss., Münster 1972, 122 ss. e *Hegel-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung*, in AA.VV., *Hegel-Bilanz: zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, hrsg. von Reinhard Heede, Klostermann, Frankfurt am Main 1973, 55 ss. In Italia l'argomentazione di Heede è stata ripresa e puntualizzata da C. GRECO, *La deduzione del concetto di religione nelle «Lezioni sulla filosofia della religione» di G. W. F. Hegel*, in «Filosofia e Teologia» II (1988), 67-85.

¹²⁶ *M21 III*, it 52-53, d 28.

¹²⁷ Questo significa che anche Dio ha una “storia,” il che compreso in termini concettuali significa che si sviluppa.

¹²⁸ *M21 III*, it 53, d 28.

¹²⁹ Il tema è ampiamente trattato nel classico H. KÜNG, *Incarnazione di Dio*, cit.; E. BRITO, *La christologie de Hegel: Verbum Crucis*, Beauchesne, Paris 1983 e X. TILIETTE, *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986.

¹³⁰ M. PAGANO, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992, 167.

riconciliazione tiene saldamente insieme i due momenti: da una parte sviluppa il significato e addirittura la “necessità” dell’incarnazione sul piano del pensiero, dall’altro ne legge la dimensione concreta con un’intensità di cui sarebbe difficile trovare l’eguale nella storia della filosofia moderna»¹³¹. Per quanto riguarda le ricerche più strettamente filosofiche nella *Forschung* questa duplice flessione identifica anche due filoni di interesse. Se le letture più sistematiche orientate alla struttura logico argomentativa della filosofia della religione sono più interessate al primo aspetto, il secondo è quello in cui l’interesse prettamente teologico è sollecitato. Per citare alcuni interpreti del contesto tedesco che seguono una di queste linee, nominiamo la pluriennale ricerca di Walter Jaeschke¹³² rispetto alla prima tendenza e l’opera principale di Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, rispetto alla seconda. Se da un punto di vista storiografico vogliamo retrocedere il dibattito e allargarlo ai rapporti più generali fra filosofia e religione, possiamo notare come in certa qual misura le due tendenze si inseriscano nel solco delle discussioni tra le cosiddette “destra” e “sinistra” hegeliana¹³³. La prima da sempre più legata alla teologia (figura di spicco della destra è considerato il teologo Philipp Conrad Marheineke¹³⁴) ha sempre sottolineato il pensiero hegeliano anche e soprattutto come pensiero teologico, la seconda marca più l’aspetto di critica e di rottura con la religione. Per citare in merito le posizioni dei due critici che abbiamo sopra menzionato osserviamo come Jaeschke si dichiari favorevole alla lettura della sinistra, in particolare quella di Strauss¹³⁵, mentre Theunissen — secondo cui l’intera filosofia hegeliana sarebbe da leggersi a partire dal fatto della redenzione (*Versöhnung*)¹³⁶ — si dichiara a favore della lettura della destra hegeliana¹³⁷. È da notare

¹³¹ Ibid.

¹³² Oltre al volume *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, già citato, va menzionato il non meno incisivo W. JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

¹³³ Per il dibattito storiografico sul pensiero hegeliano alla morte del filosofo cfr. C. FERRINI, *Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, La città del sole, Napoli 2003. Sul valore e il ruolo della filosofia della religione come pomo della discordia in relazione all’azione politica alle soglie del *Vormärz* cfr. M. QUANTE / A. MOHSENI (hrsg.), *Die Linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Fink, München 2015.

¹³⁴ Cfr. J.A. WAGENMANN, *Marheineke, Philipp Conrad*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 20, Duncker & Humblot, Leipzig 1884, 338–340.

¹³⁵ Cfr. W. JAESCHKE, *Die Vernunft in der Religion*, cit.

¹³⁶ M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, De Gruyter, Berlin 2012, 78.

¹³⁷ Ivi, 235.

come, per la storia della ricezione, al di là delle prese di posizioni e delle simpatie che si possono avere o meno sui rapporti tra filosofia e teologia in relazione al pensiero hegeliano (e che teoreticamente hanno da una parte e dall'altra motivi di legittimità), sia stato dimostrato che la linea per così dire “antiteologica” della sinistra hegeliana non possa essere assunta come la più corretta ad interpretare dossograficamente la posizione “teologica” di Hegel. Il teologo Wolfhart Pannenberg ha sottolineato come «l'immagine di Hegel fino al ventesimo secolo è stata fissata dall'ala sinistra della scuola hegeliana, mentre l'ala “destra” è stata sospettata in blocco di adattamento compromissorio, che tradiva le vere intenzioni del pensiero hegeliano, alle concezioni dominanti del tempo»¹³⁸. Inoltre proprio in riferimento all'interpretazione considerata come la capostipite della sinistra hegeliana, foriera della fortunata accusa (nella storia della ricezione) di panteismo ad Hegel¹³⁹, — ovvero quella di David Friedrich Strauss a partire dalla comparsa della sua opera *Leben Jesu*¹⁴⁰ nel 1836 e successivamente della *Glaubenslehre*¹⁴¹ del 1840 —, Pannenberg ha messo in luce come si basi su una «deformazione della teoria hegeliana della Trinità nel senso che, “nella dottrina speculativa trinitaria il Figlio non può essere un ente trascendente, sopramondano, bensì soltanto il mondo o la stessa coscienza finita” (D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der moderne Wissenschaft I*, s. 490)», concezione «da lui [Hegel] esplicitamente respinta. Al contrario egli ha distinto chiaramente la vita divina intratrinitaria dalla creazione del mondo e dalla sua riconciliazione con Dio»¹⁴². Rispetto al nostro problema è sufficiente notare l'importante nesso (che ha sicuramente una valenza pienamente teologica) tra il “punto di svolta” che si sviluppa a partire dal fatto dell'incarnazione e culmina come punto di maggiore *Entäußerung* (qui da leggersi in senso letterale come “farsi altro”, piuttosto che con l'ambigua “alienazione”¹⁴³) nella

¹³⁸ W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck & Rupert, Göttingen 1997, tr. it. *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Queriniana, Brescia 2000, 354-355.

¹³⁹ Cfr. J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 154-191.

¹⁴⁰ D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Osiander 1835.

¹⁴¹ ID., *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der moderne Wissenschaft I*, Osiander 1840.

¹⁴² W. PANNENBERG, *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, cit., 355.

¹⁴³ Considerando concettualmente la dottrina ebraico-cristiana infatti, come fa Hegel, se Dio è il “Dio vivente”, la morte costituisce il suo opposto logico. Sul tema dei termini che vengono tradotti con

morte di Cristo, e il “punto di svolta” che la morte provocata dalla conoscenza riveste nell’interpretazione del *Sündenfall* come evento paradigmatico dello spirito ¹⁴⁴. Teologicamente si può esprimere come la redenzione dell’umanità caduta in Adamo attraverso la morte di Cristo, in cui, per così dire, il movimento del divino trova corrispondenza con le movenze della libertà dell’uomo, che aveva fatto nei confronti di Dio la scelta dell’estraneità. Rispetto alla complessa concezione del Nostro la questione non ha però solo il risvolto prettamente teologico peraltro ampiamente sottolineato dallo stesso Hegel. È arrivato dunque il momento di sbrogliare la matassa di implicazioni e ambiti che la potente sintesi hegeliana riesce a coagulare attorno all’interpretazione di questo racconto.

1. La “storia della coscienza finita” e il peccato originale.

Nell’elemento della *Wirklichkeit*, la terza sfera, rappresentando la redenzione e l’intreccio tra umano e divino, risulta essere «la storia dell’idea divina nello spirito finito»¹⁴⁵. Conformemente alla considerazione concettuale di ogni “storia” secondo il metodo dialettico, come cominciamento e sviluppo (o immediatezza e mediazione), Hegel ci avverte subito che essa come tale ha immediatamente due lati:

è la storia della stessa coscienza finita — di sé, in quanto è singolarizzata dal punto di vista dell’immediatezza —, e questa storia, in quanto è oggetto della coscienza stessa, è oggettiva in sé e per sé, cioè è la storia di Dio, quale è in sé e per sé. Questa

“alienazione” esiste un lavoro di M. D’ABBIERO, «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1970.

¹⁴⁴ Sulla corrispondenza dei “punti di svolta” (*Wendepunkte*) dialettici, si è da sempre soffermata la critica ad esempio sottolineando la decisiva corrispondenza tra la coppia *Entzweiung-Versöhnung* per intendere l’intero impianto argomentativo hegeliano. Solo per riferirci al nostro tema, sempre in ambito teologico si cfr. la tesi di R. SCHANNE, *Sündenfall und Erbsünde in der Spekulativen Theologie*, Lang, Bern 1976. Anche negli studi teologici italiani troviamo la sottolineatura di questa coppia con uno sbilanciamento (come abbiamo sopra accennato tipico delle letture “teologiche” del sistema) sull’importanza della *Versöhnung*. È il caso ad esempio del volume del teologo Piero Coda secondo cui la *Versöhnung* «rimase dall’inizio alla fine [...] il problema centrale di Hegel», *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987, 80. Cfr. similmente anche V. MANCUSO, *Hegel teologo e l’imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 253. Se ci è concesso avanzare una critica al portato ermeneutico della coppia *Entzweiung-Versöhnung* squisitamente in ambito teologico, vorremmo sottolineare come sarebbe interessante contestualizzare il livello sistemico in cui l’efficacia della coppia agisce e che Hegel tenta in continuazione di raffinare con una terminologia “tecnica” sempre molto controllata. Un esempio su tutti potrebbe essere porre l’attenzione sui contesti sistematici e il valore semantico della catena *Entzweiung, Entäußerung, Entfremdung, etc.*

¹⁴⁵ *M21 III*, it 53, d 29.

è qui — quella è la comunità. La necessità di tale storia sta in primo luogo nell'idea divina, nel fatto che Dio in quanto spirito è questo processo, i cui momenti hanno come tali la figura della realtà compiuta, quindi dell'autocoscienza finita. L'altro lato della necessità di questa manifestazione, però, è che essa è per l'autocoscienza, proprio perché è la storia quale è nell'autocoscienza finita. Dio deve essere per sé come la totalità della sua rivelazione; solo così egli è rivelato. Questa sua storia, però, nella sua oggettività e verità, deve diventare il suo oggetto.¹⁴⁶

La nostra attenzione dovrà dunque focalizzarsi principalmente sul primo lato della vicenda perché è in quest'ambito che il peccato originale verrà ampiamente trattato. Servendoci dei termini alternativi di *Sündenfall* e *Erbsünde* facciamo ordine fra due passi contigui del testo. Con *Sündenfall* indichiamo la rappresentazione del passaggio (letto come uscita dal paradiso) tra due determinazioni fondamentali del concetto di spirito finito nel suo valore per così dire paradigmatico, e con *Erbsünde* l'interpretazione (speculativa) di come la dottrina cristiana si rappresenta questo stesso passaggio stesso, che è contenuto del dogma. Di fatto i due termini sono utilizzati per designare il medesimo, ma il mantenimento della loro distinzione potrà tornarci utile per mostrare il doppio livello della problematica: oltre l'interpretazione specifica del passo biblico, la descrizione di come si costituisca lo spirito e al contempo il suo stesso sapere. L'intero primo punto che è la storia dello spirito finito, ossia dell'uomo, dal punto di vista dell'immediatezza «ha la più stretta connessione con il concetto della libertà — storia della libertà umana»¹⁴⁷. Quest'ultima entrerà in collisione¹⁴⁸, nel procedere intellettualistico e riflessivo che cova in seno alla religione, con il secondo punto ovvero la storia e la libertà di Dio (collisione che dovrà trovare la necessaria soluzione se lo spirito vorrà realizzarsi pienamente). Per diversi autori di riferimento per il pensiero hegeliano il racconto delle origini e l'interpretazione del passo genesiaco fossero strettamente collegati alla risposta sull'origine della libertà umana (e l'origine dei popoli) e al suo sviluppo storico, in un ricerca che si inseriva nell'ambito della giovane filosofia

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ *M21* III, it 67, d 44.

¹⁴⁸ Nella riga immediatamente successiva a quella appena citata che fa da chiusa al primo punto troviamo scritto: «Collisione α) il male con la prescienza, la bontà, la volontà di Dio, ecc. armonizzare la volontà assoluta di Dio con la libertà umana; è proprio della vita divina, che è spirito divino, oggettivarsi in uno spirito dapprima finito, che è Dio in sé», *ibid.*

della storia, disciplina che aveva trovato nascita e fortuna nel contesto illuministico. Hegel si muove nello spirito del *Von der Erziehung des Menschengeschlechtes*¹⁴⁹ di Gotthold Ephraim Lessing, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*¹⁵⁰ di Johann Gottfried Herder, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*¹⁵¹ e *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*¹⁵² di Immanuel Kant, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*¹⁵³ di Friedrich Schiller, tutti pesatori che avevano fatto del racconto biblico il paradigma per pensare la storia e l'educazione dell'uomo e dell'umanità nella sua dimensione prettamente politico sociale. Tratto comune di queste letture, è interpretare l'uscita dallo stato originario di innocenza, o di natura, come l'inizio della libertà umana. In uno straordinario moto di sintesi dialettica, Hegel si serve di tutti i materiali e le posizioni del sapere (filosofico e non) che fanno parte del suo contesto di riferimento e opera una lettura che si concili con quello che secondo lui rappresenta il vero contenuto del dogma del peccato originale secondo la Chiesa luterana: la situazione dell'uomo come malvagio, peccatore, caduto. Il cristianesimo, in linea con la meditazione luterana, inizierebbe da qui. Come abbiamo avuto modo osservare già in alcune battute dell'introduzione al *Manuskript*, la lettura della dogmatica riformata su questo punto è per Hegel senza oscillazioni:

Nella religione cristiana è insito direttamente questo bisogno, forse più specificamente che in altre religioni; infatti α) essa stessa comincia dalla scissione assoluta [*absoluten Entzweiung*]; c'è bisogno solo se ci si trova nella scissione. La religione pagana contiene, per sua natura, un sereno esser-conciliato. La religione cristiana non è così serena, essa stessa suscita il bisogno, comincia dal dolore, suscita questo dolore, lacera l'unità naturale dello spirito, l'unità dell'uomo con la natura, distrugge la pace naturale; abbiamo subito il peccato originale [*Erbsünde*], l'uomo è

¹⁴⁹ G.E. LESSING, *Von der Erziehung des Menschengeschlechtes*, tr. it. *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Laterza, Roma / Bari 1951.

¹⁵⁰ J.G. HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma / Bari 1992.

¹⁵¹ I. KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, tr. it. *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, a cura di R. Mordaci, Mimesis, Milano / Udine 2015.

¹⁵² ID., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, tr. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, 103-117.

¹⁵³ F. SCHILLER, *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, tr. it. in *Lezioni di filosofia della storia*, cura di L. Calabi, ETS, Pisa 2012.

cattivo per natura; l'uomo, quindi, nel suo intimo è un che di negativo con se stesso.¹⁵⁴

In relazione alla storia della libertà umana, l'intreccio tra dogma e riflessione concettuale si esprime con il fatto che «la mia libertà mi è posta davanti agli occhi nella peccaminosità, la mia libertà sta nel mio pensiero, io sono presso me stesso»¹⁵⁵. Il tenere assieme i due piani è reso possibile dal peculiare metodo dialettico e dalla complessità che l'alternativa considerazione di immediatezza e mediazione secondo i modi del pensiero permette. Esemplichiamo relativamente al concetto della libertà dell'uomo che di fatto in questo primo punto è trattato.

2. Le 'peripezie' dell'uomo immediato.

In questo primo lato abbiamo a che fare con il *proprium* dell'uomo singularizzato dal punto di vista dell'immediatezza poiché il vero e proprio compimento dello spirito può, nella concezione hegeliana, avvenire solo con il ricongiungimento con il secondo lato, ovvero lo sviluppo dello spirito nel suo carattere divino-umano. Questo primo lato è perciò la storia della coscienza ancora finita e la scoperta in lei stessa della sua struttura dinamica. Il concetto dell'uomo considerato è quello dell'«uomo immediato — come NEGATIVO è un secondo elemento»¹⁵⁶. Abbiamo dunque a che fare con due determinazioni concettuali entrambe riguardanti l'immediatezza della libertà umana. Conformemente al modello speculativo fatto valere da Hegel, le due determinazioni del concetto sono nel senso più astratto la sua finitezza e la sua infinità. Dal lato del finito l'essere immediato dell'idea è per Hegel la natura e il suo lato infinito è lo spirito, come momento della mediazione in se stesso. Ciò che accade macroscopicamente per l'idea speculativa si ripete per il concetto di uomo (che è l'idea divina in sé, per dirla in termini teandrici così come in queste lezioni si esprime a volte Hegel), che è spirito finito, ma immediatamente è spirito naturale:

così la prima guisa dello spirito è quella di essere spirito finito, naturale, uomo naturale. Questa determinazione deve essere compresa secondo il suo concetto; essa è immediatamente la CONTRADDIZIONE in se stessa irrisolta. Lo spirito è spirito

¹⁵⁴ M21 III, it 83, d 23.

¹⁵⁵ M21 III, it 84, d 24.

¹⁵⁶ M21 III, it 54, d 30.

solo come infinito ritorno in-sé, come la mediazione di sé con se stesso, è cioè parimenti mediazione tolta; l'immediatezza, però, è ciò che non è mediato, è il non-vivente, molto meno lo spirituale — è ciò che è morto, se ci potesse essere qualcosa senza questa mediazione. Lo spirito è essenzialmente ciò che egli non DEVE essere e rimanere. Questa è una determinazione molto importante, ed è la vera determinazione, e perciò quella in cui lo spirito deve essere rappresentato dalla religione in quanto sapere della verità.¹⁵⁷

Vedremo nel dettaglio successivamente come il fatto che lo spirito sia ciò che non deve essere e rimanere, cioè non deve rimanere un che di naturale e immediato, è la determinazione concettuale contenuta nella dottrina luterana secondo cui l'uomo è cattivo per natura. L'altra determinazione concettuale (quella si potrebbe dire dell'infinità immediata o potenziale), contenuta nel punto di vista della rappresentazione religiosa, è quella della divinità in sé dell'uomo, quella cioè di essere in sé il concetto dello spirito, immagine e somiglianza di Dio¹⁵⁸. «Hegel riconosce i due capisaldi dell'antropologia biblica: l'uomo come *imago dei*, *Gottes Ebenbild* e il peccato. L'uomo è immagine di Dio: ma questo non va inteso come un dato di partenza; è piuttosto il tema della storia della libertà dell'uomo, in un senso che era già presente in Herder»¹⁵⁹. Il peccato originale in particolare rappresenta il passaggio da una determinazione all'altra, laddove le due determinazioni sono in qualche modo ipostatizzate come condizioni di esistenza dal procedere rappresentativo e fatte susseguire empiricamente l'una dall'altra; mentre sul piano speculativo sono, per così dire, immediatamente nella loro "eternità" compresenti:

Queste due determinazioni sono, nell'uomo immediato, α) questo suo concetto, o la sua possibilità, poiché questa è la sua possibilità, ma come tale, solo come tale; β) la sua immediatezza, la sua autocoscienza, non come deve essere. (Quella condizione, esistenza, storia, poi passaggio da quella in questa determinazione — peccato originario [*Sündenfall*]).¹⁶⁰

Prima di procedere occorre però fare delle precisazioni. Nella nostra analisi abbiamo volutamente anticipato i due lati, le due determinazioni, o elementi che caratterizzano il *proprium* immediato dell'umano nell'ordine del puro pensiero (lo speculativo). Il

¹⁵⁷ M21 III, it 54, d 30.

¹⁵⁸ Cfr. M21 III, it 56, d 32.

¹⁵⁹ M. PAGANO, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992, 162.

¹⁶⁰ M21 III, it 56, d 32.

concetto dell'uomo immediato è dunque considerato in linea con l'antropologia biblica, ma inserito in una riflessione più ampia e complessa. Al centro della considerazione è lo statuto dell'immediatezza del concetto di uomo. Hegel considera in maniera apparentemente rapsodica tale immediatezza nel *Manuskript*, dapprima dedicando grande spazio proprio alla naturalità dell'essere umano e alle sue possibili considerazioni come «α) innocenza — immediatezza ingenua [*unbefangene*] β) immediatezza per la coscienza spirituale in rapporto alla vera determinazione»¹⁶¹, poi introducendo in una maniera che purtroppo non ci è nota¹⁶² l'immediatezza come concetto in sé dello spirituale, inverte poi l'ordine delle determinazioni e anticipa il peccato originale come passaggio, per la rappresentazione, da una condizione all'altra. La trattazione del “passaggio” (prima in termini concettuali e poi come interpretazione del passo biblico) è inoltre successiva alla considerazione di tre possibili rappresentazioni della condizione primitiva, che in misura maggiore o minore conterrebbero la verità speculativa della *Gottesbenbildkheit*. L'apparente rapsodia del procedere è dovuta a differenti statuti dell'immediatezza o piuttosto a differenti punti di vista su di essa? Saremmo propensi ad optare per la seconda spiegazione notando come il procedere dialettico, lontano dal presentare una spuria considerazione speculativa, per così dire si nutre e avanza a partire dalle contraddizioni che i diversi modi del pensiero suscitano nel considerare il medesimo oggetto. Sicuramente un altro nodo di possibile ambiguità è come sempre il rapporto tra rappresentazione e concetto¹⁶³ che nei corsi successivi porterà Hegel a presentare, come vedremo in maniera leggermente differente, la tematica e la sua considerazione. Decidiamo di seguire il procedere del testo e facciamo così un passo indietro, tornando alla guisa dello spirito o dell'uomo naturale. Da un punto di vista concettuale, logico-speculativo, la determinatezza del naturale è, come sopra richiamato, quella di essere la «contraddizione in se stessa irrisolta» (*Widerspruch, unaufgelöst an sich selbst*), espressione che nomina una delle caratteristiche speculative del concetto della natura presentata nel § 248 dell'*Enzyklopädie* a partire dal 1827¹⁶⁴, e che è l'unica a non essere

¹⁶¹ *M21* III, it 54, d 30.

¹⁶² Uno o più fogli sono purtroppo andati perduti: cfr. *M21* III, it 56, d 32.

¹⁶³ Non a caso sottolineando il il rapporto tra le due determinazioni e il “passaggio” tra le due, che nell'essenza dello spirito deve essere visto come una necessaria unificazione, Hegel annota: «Sottolineare la differenza tra rappresentazione e concetto», *M21* III, it 56, d 33.

¹⁶⁴ Cfr. *GW* 19, § 248, 185; *GW* 20, § 248, 237.

formulata nell'aggiunta al corrispondente paragrafo (§ 193) dell'edizione del 1817¹⁶⁵. È interessante osservare che l'espressione compare per la prima volta nel secondo volume della *Wissenschaft der Logik* (1816), nel capitolo dedicato all'idea del conoscere e in particolare nel paragrafo relativo all'idea del bene, in un luogo cioè dove non vi è alcun esplicito riferimento al concetto di natura, o almeno così sembra.

Sono fra loro ancora opposti i due mondi, l'uno un regno della soggettività nei puri spazii del pensiero trasparente, l'altro un regno dell'oggettività nell'elemento di una realtà esteriormente molteplice, che è un regno delle tenebre ancora dischiuso. Lo sviluppo completo della contraddizione non risolta [*Die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs*], di quello scopo assoluto, cui invincibilmente si contrappone il termine di questa realtà, fu più particolarmente considerato nella *Fenomenologia dello spirito*. — Contenendo l'idea in sé il momento della perfetta determinatezza, l'altro concetto, cui in essa il concetto si riferisce, ha nella sua soggettività insieme il momento di un oggetto. Quindi l'idea entra qui nella forma dell'autocoscienza e s'incontra da questo solo lato coll'esposizione di quella.¹⁶⁶

Questa ricorrenza sembra significativa per sottolineare come una delle caratteristiche speculative del concetto di natura avvenga a partire dalla problematica di concettualizzare i rapporti dell'uomo con essa. In altri termini si potrebbe dire che è a partire dallo spirito che essa rimane contraddizione irrisolta, incapacità di essere motore dello sviluppo così come accade nell'ambito spirituale. Cosa significa infatti che la natura è *unaufgelöste Widerspruch*, contraddizione irrisolta? Senza la pretesa di esaurire il tema¹⁶⁷ e in funzione del nostro discorso, si può innanzitutto notare che la contraddizione si configura come

¹⁶⁵ *GW* 13, § 193, 127, tr. it. 119.

¹⁶⁶ «Es sind noch die zwey Welten im Gegensatze, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist. Die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs, jenes *absoluten Zwecks*, dem die *Schranke* dieser Wirklichkeit *unüberwindlich* gegenübersteht, ist in der *Phänomenologie des Geistes* [2. Aufl.]¹⁰, näher betrachtet worden. — Indem die Idee das Moment der vollkommenen Bestimmtheit in sich enthält, so hat der andere Begriff, zu dem der Begriff sich in ihr verhält, in seiner Subjektivität zugleich das Moment eines Objekts; die Idee tritt daher hier in die Gestalt des *Selbstbewußtseins* und trifft nach dieser einen Seite mit dessen Darstellung zusammen», *WdL* II, it 931, d 233.

¹⁶⁷ Su cui in via introduttiva si può rimandare a G. MARMASSE, *Der unaufgelöste Widerspruch*, in H. Schneider (hrsg.) «Jahrbuch für Hegelforschung», 15-17/2009-2011, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, 59-79; ID., *Natur und Widerspruch in Hegels Enzyklopädie*, in M. Gerhard und Ch. Zunke (hrsg.), *Die Natur denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, 175-190 e L. ILLETERATI, *Natura e Ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, 272-273 e 283-285.

momento ontologico dell'idea stessa ed è per questo, in certa misura, presente nella natura. Nel contesto della *Naturphilosophie* dell'*Enzyklopädie* si può enucleare una duplicità della definizione della natura come “contraddizione irrisolta”. Da una parte essa è contraddizione tra «la necessità delle sue formazioni e della loro determinazione razionale»¹⁶⁸ in relazione all'intero e la sua «contingenza indifferente»¹⁶⁹, e dall'altra è contraddizione tra la sua potenza (l'essere *Darstellung* dell'idea nel far manifestare la sua immanente razionalità¹⁷⁰) e la sua *impotenza*¹⁷¹. La contraddizione irrisolta consiste dunque in una sorta di differenza di potenziale tra la destinazione ideale della processualità del concetto nello spirito (in cui “nascono novità”) e l'incompiutezza della natura nella sua exteriorità ed immediatezza. Il carattere di non risolvibilità della contraddizione a cosa sarebbe dovuto? Se la contraddizione nel concetto è momento essenziale poiché motore del processo dialettico, nella natura come esser-altro dell'idea, la contraddizione è irrisolta poiché non giunge mai ad essere motore e il suo movimento sembra essere un movimento “bloccato” per la mancanza dello sviluppo. È il secondo senso quello che agisce principalmente in questo contesto, con la precisazione che non abbiamo a che fare con un puro prodotto naturale, ma con lo *spirito naturale*. Cosa dunque significa questa determinazione in relazione all'uomo? O in altri termini: in che modo si manifesta lo spirito come spirito naturale? Hegel ci ricorda che «l'uomo naturale è come non deve essere, è l'uomo che si determina secondo la singolarità della sua esistenza»¹⁷². Come appare quest'uomo da un punto di vista genetico?

Egli è dapprima l'uomo che vuole, poiché la volontà in generale è il deliberare — ciò attraverso cui l'uomo in quanto individuo si costituisce di contro a un altro, fa resistenza, si distacca. Non è ancora un uomo che pensa e che si determina in base a dei pensieri, cioè in base all'universale — questo rientra già nell'abbandono di quella immediatezza e di quella mera naturalità che è proprio dell'uomo immediato.¹⁷³

Se dal punto di vista interno, come movente dell'azione, la sua naturalità è una volontà che non si è ancora votata all'universale e che perciò persegue scopi particolari, dal punto

¹⁶⁸ *GW* 20, § 250, 239, tr. it. 99.

¹⁶⁹ *GW* 20, § 250, 239, tr. it. 100.

¹⁷⁰ *GW* 20, § 248, 237, tr. it. 94.

¹⁷¹ «Conservare soltanto astrattamente le determinazioni concettuali e assegnare alla determinabilità esterna l'attuazione del particolare costituisce l'*impotenza* della natura», *GW* 20, § 250, 240, tr. it. 100.

¹⁷² *M21* III, it 54, d 30.

¹⁷³ *Ibid.*

di vista esterno è l'uomo che lega la sua sopravvivenza unicamente a una dipendenza dalla natura.

L'uomo naturale è quindi colui che in-se stesso non si è liberato rispetto a sé e alla natura esterna; è l'uomo della brama [*Begierde*], della brutalità [*Roheit*], dell'egoismo [*Selbstsucht*], l'uomo della dipendenza [*Abhängigkeit*], della paura [*Furcht*].¹⁷⁴

Occorre notare che la descrizione dell'uomo naturale è la descrizione di un uomo nella sua dimensione *pratica*¹⁷⁵, descrizione che ripropone immutata l'analisi svolta da Hegel nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. D'altronde se il tema è, come ricordato, la storia della libertà umana, non può stupire come essa si svolga nell'intreccio dei piani etico-giuridico, storico e geo-politico, in continuità con la riflessione post illuministica e con la flessione teoretica che in certo qual modo Kant aveva dato al problema¹⁷⁶. La

¹⁷⁴ Ibid.

¹⁷⁵ La bibliografia sull'argomento nel contesto della filosofia classica tedesca è sterminata e variopinta, ma si legga l'accenno di C. CESA, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in AA.VV., *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, a cura di G. Duso e G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2000, in particolare 18-30, che rileva la carenza di «una storia dell'uso del termine "pratico" da parte dei filosofi tedeschi», ivi, 18.

¹⁷⁶ In un suo lavoro dedicato alla filosofia della storia hegeliana Marcello Monaldi descrive in maniera molto efficace lo sviluppo del *topos* di questa disciplina a partire da Kant: «In termini generalissimi si può affermare che la grande conquista kantiana, il riconoscimento della ragione come condizione trascendentale della realtà oggettiva, contiene degli elementi che possono determinare immediatamente anche una nuova visione della storia: si può infatti pensare che il ruolo della ragione nel costituire la realtà oggettiva dei fenomeni indagati dalle scienze della natura possa valere anche per i fenomeni storici. In realtà, Kant elabora la sua filosofia della storia in una serie di scritti che hanno una portata e un impianto ben diversi da quelli delle sue *Critiche*, e soprattutto si accosta alla storia attraverso il solo concetto del *diritto*, visto non in contrasto bensì in una sorta di continuità funzionale con la natura: producendo il conflitto delle volontà egoistiche, la natura sembra volere che la ragione se ne avvalga per conseguire il suo scopo, cioè la progressiva affermazione del diritto all'interno degli Stati, portatore di una giustizia sempre più diffusa anche nei rapporti internazionali. Fichte è il primo a parlare di una "storia pragmatica dello spirito umano", nel tentativo di mettere a nudo i presupposti non sufficientemente fondati della filosofia trascendentale kantiana: non azzarda il passo successivo, quello di mettere in relazione gli stadi del sapere con le fasi della storia universale. Quando si accinge a proporre un suo modello di filosofia della storia, come nella *Grundlage des Naturrechts* (1796), ricorre all'idea di un vincolo giuridico-statale che deve formare gli uomini alla giustizia, preparando l'avvento di una condizione in cui lo Stato potrà farsi promotore della moralità. Anche Schelling, che pure non ha tardato a intraprendere nuove vie rispetto a Kant e allo stesso Fichte, mantiene una certa aderenza con lo sfondo giuridico kantiano nelle sue prime riflessioni sulla storia: nel *System des transzendentalen Idealismus* (1800) il processo storico è già una manifestazione dell'Assoluto ma il terreno su cui si svolge è ancora quello del diritto e delle costituzioni politiche. Fine della storia, diversamente che in Kant, è il ritorno alla condizione che precede l'inizio, cioè il peccato originale, ma solo dal 1802 in avanti comincia a profilarsi il superamento dell'idea di una formazione civile dell'umanità come asse portante del processo storico [...]. Gli esordi di Hegel sono diversi: le sue riflessioni sulla storia non si fondano sull'accoglimento iniziale dello schema giuridico kantiano, magari per superarlo in vista di esigenze religiose o speculative. In Hegel la religione media e filtra sin dall'inizio l'interesse per

descrizione di questo “uomo immediato” nella sue caratteristiche antropologiche non può non ricordare l’uomo dello stato di natura del dibattito politico-giuridico moderno, in particolare nella sua versione hobbesiana¹⁷⁷, ma un tale modello antropologico è da Hegel ricollocato in questo contesto, dove l’essenza della religiosità gioca un ruolo decisivo per la costituzione della libertà. Prima della enumerazione delle caratteristiche pratico-antropologiche dell’uomo naturale (*Begierde, Roheit, Selbstsucht, Abhängigkeit, Furcht*) Hegel fa un’interessante notazione a margine pagina: colui che in-se stesso non si è liberato rispetto a sé e alla natura esterna «è non libero —/ sentimento della dipendenza — non religioso»¹⁷⁸. Lo specialista riconoscerà forse un riferimento polemico al grande contraltare e avversario di Hegel a Berlino: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, che proprio nel 1821 stava dando alle stampe la sua *Glaubenslehre* (uscita poi nel 1822), in ambienti intellettuali ed ecclesiali annunciata a mezza bocca come la dogmatica ufficiale della chiesa evangelica nell’unione prussiana¹⁷⁹. Come è noto la polemica assumerà una portata pubblica con la famigerata Prefazione che Hegel firma al volume *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*¹⁸⁰ dell’allievo Hinrichs, ma non spuntò come un fungo dalla terra (per riprendere un detto caro al filosofo svevo), radicandosi anzi in un lungo confronto e configurandosi a partire dal delicato momento storico e politico¹⁸¹.

il mondo storico e questo interesse non è tanto sorretto da esigenze descrittive o predittive quanto da istanze pratiche. Egli guarda al ruolo che la religione può avere nel rafforzare i moventi dell’eticità, della partecipazione attiva alla cosa pubblica, allo scopo di promuovere un cambiamento nella vita degli uomini: il rimando a Kant si traduce inizialmente nel concepire la religione non tanto come un insieme di dogmi e di riti tradizionali bensì nella forma di una *Vernunftreligion*, depurata da tutti gli elementi che non resistono al vaglio di una critica razionale», M. MONALDI, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000, 17-19.

¹⁷⁷ Cfr. H. HOFMANN, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, tr. it. a cura di G. Duso *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Roma-Bari 2003, 133-152 e N. BOBBIO, *Studi hegeliani: diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, 3-33.

¹⁷⁸ *M21 III*, it 54, d 30.

¹⁷⁹ Così Hegel in una lettera a Hinrichs del 4 aprile del 1822: «Da Daub mi attendo una dichiarazione pubblica che chiarisca se questa è la dogmatica della chiesa evangelica unita che si è avuto la sfacciataggine e la bassezza di presentarci come tale anche se solo in una prima parte», *Briefe II*, 303, trad. nostra.

¹⁸⁰ H.F.W. HINRICHS, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Nebst Darstellung und Beurteilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln*, Groos, Heidelberg 1822.

¹⁸¹ Su un bilancio del confronto tra Hegel e Schleiermacher si può consultare la quarta parte del volume di A. ARNDT, *Schleiermacher als Philosoph*, De Gruyter, Berlin 2013, in part. 213-225. In generale si può osservare che già la scelta di dedicare alla filosofia della religione un insegnamento specifico va letta in questo quadro e i riferimenti polemicamente a Schleiermacher leggibili nell’intero arco del testo manoscritto dimostrano che il confronto teorico era in atto da tempo. Rispetto all’attivazione dell’insegnamento di filosofia della religione è stato notato come «giunto a Berlino da Heidelberg solo da un paio di anni, Hegel è mosso dalla necessità di profilare con chiarezza la sua posizione politica rispetto a quella di docenti come

L'importanza di questo scritto d'occasione, in relazione al nostro tema guida, non è mai stata debitamente messa in luce, per questo, come già anticipato in precedenza, vi dedicheremo una descrizione analitica successivamente. Ora ci basti il richiamo fatto per comprendere la breve nota a margine sopra riportata. L'uomo, la cui possibilità della libertà è data essenzialmente e primariamente dalla dimensione religiosa, è tale solo come uomo spirituale, e non come uomo naturale dipendente dalla divinità nella forma del sentimento (come invece sosteneva Schleiermacher). Al centro è ancora una volta il problema dell'immediatezza che in ambito antropologico corrisponde alla riflessione sulla naturalità dell'essere umano, in una linea speculativa che trova nel pensiero di Aristotele il suo punto di avvio. A partire dalle grandi scoperte geografiche dell'età moderna e il conseguente incontro con popolazioni indigene fino ad allora sconosciute e che presentavano, agli occhi degli europei, uno sviluppo culturale e civile imparagonabile con quello del Vecchio Continente, si svilupparono in senso fino ad allora inedito discipline quali l'antropologia e l'etnologia¹⁸². Nel Settecento dei lumi gli interessi per questo tipo di dibattito non si erano sopiti ed anzi si era consolidato una sorta di *topos* che legava la vita degli indigeni immersi nella natura incontaminata all'immagine della

Fries e de Wette, il cui impegno pubblico sembrava muoversi troppo vicino a quel pericoloso impasto di nazionalismo e fanatismo che aveva portato all'assassinio di Kotzebue. Senza mai attribuire colpe dirette, Hegel è convinto che il loro magistero non contribuisca a modificare un clima culturale, se non di aperta adesione, di tacito consenso all'atto terroristico, e ritiene che l'antidoto migliore alla loro cattiva edificazione sia la scienza. La decisione di impartire un corso di filosofia della religione, una disciplina da Hegel mai insegnata prima, nasce in questi mesi, in un momento cioè in cui è necessario tornare a distinguere con chiarezza l'ambito proprio della religione da quello delle ideologie. Ma a queste ragioni connesse alla situazione politica è probabile che la decisione di dedicare alla filosofia della religione un insegnamento universitario sia legata al processo di unificazione delle chiese protestanti. Il 1° Ottobre del 1817 Schleiermacher era stato eletto presidente del sinodo unitario di Berlino, che riuniva le quattro *Stadtsuperintendenturen* berlinesi, ed era quindi diventato una figura di riferimento fondamentale nella gestione dei rapporti politici delle comunità ecclesiali con la monarchia. Queste nomine coincideva con la ripresa, da parte del monarca, del tentativo di unificare la chiesa di culto luterano con le restanti di culto riformato. Il 27 Settembre 1817, in occasione del tricentenario della Riforma, il progetto aveva avuto un primo concreto impulso con un annuncio in tal senso da parte di Federico Guglielmo III. Di fatto, il tentativo di mediazione tra le istanze politiche della corona e le istanze liberali di cui si faceva interprete il sinodo sarà destinato a fallire, e il sinodo verrà riconvocato solo nel 1846. Ma nel momento in cui Hegel scrive, la possibilità di un'intesa era ancora aperta. Schleiermacher si candidava a essere non solo la figura centrale per una mediazione tra la corona e il sinodo, ma anche colui il quale avrebbe dato alla conciliazione tra potere politico e unione delle chiese riformate una trascrizione dottrinale», E. CAFAGNA, *Una devozione di tipo polemico. Religione e politica nel confronto di Hegel con Schleiermacher*, in AA. VV., *Testis Fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes, Napoli 2012, 107-108.

¹⁸² Sul tema si può leggere il bel volume di A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989; D. BIGALLI, *L'anomalia dell'Eden: l'Adamo cannibale del Nuovo Mondo (XVI secolo)*, in AA. VV., *Anomalie dell'ordine. L'altro, lo straordinario, l'eccezionale nella modernità*, Aracne, Roma 2013, 315-335.

condizione paradisiaca di innocenza¹⁸³. Hegel riportando esempi dei resoconti tardo settecenteschi e ottocenteschi di viaggi nell'estremo oriente (cita le Isole degli Amici¹⁸⁴) non manca di criticare il carattere di ingenuità (*Unbefangenheit*) con cui «i desideri di una filantropia malata»¹⁸⁵ descrivevano lo stato di perfezione degli abitanti dei cosiddetti *Himmelsstriche*¹⁸⁶:

nella sua DIPENDENZA dalla natura egli [l'uomo naturale, LM] può essere più benevolo o più brutale. In una regione mite — e questo è soprattutto l'elemento determinante —, dove la natura gli dà i mezzi per soddisfare i suoi bisogni fisici, la sua naturalità può restare mite, benevola, fatta di bisogni e rapporti semplici, e la geografia, i resoconti di viaggio offrono piacevoli descrizioni di tali condizioni — ma in parte questi costumi miti sono connessi al contempo con usi e costumi barbari (sacrifici umani e cose simili), con atteggiamenti completamente animaleschi.¹⁸⁷

¹⁸³ Sulle origini di questo *topos* si può consultare R. B. EDGERTON, *Trügerische Paradiese. Der Mythos von den glücklichen Naturvölkern*, Kabel, Hamburg 1994 e T. ELLINGSON, *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, Berkeley 2001.

¹⁸⁴ Cfr. *M21 III*, it 55, d 31. Hegel attinge a queste informazioni dal resoconto di viaggio che George Forster (cfr. *Johann Reihhold Forster's Reise um die Welt, während den Jahren 1772 bis 1775*, vol. I, Berlin 1784, 248-249) compì assieme a suo padre e al capitano Cook, esploratore a cui si riconosce l'attribuzione del nome "Isole degli Amici" alle Tonga. Cfr. *Lectures on the Philosophy of Religion: The consummate religion*, P. C. Hodgson (eds.), University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1998, p. 94 e *GW 17*, 411-412.

¹⁸⁵ Ibid. Il riferimento alla "filantropia malata", che avremo modo di riprendere successivamente, richiama a nostro avviso alla corrente pedagogica di matrice illuministica del *Filantropismo* di Dessau e ai suoi esponenti di spicco Johann Bernhard Basedow, Johann Heinrich Campe, Christian Gotthilf Salzmann e Ernst Christian Trapp. La supposizione trova i suoi motivi di fondamento poiché, poche pagine dopo, discutendo della rappresentazione sulla naturale bontà dell'uomo, Hegel fa riferimento alla «misera opinione della pedagogia del nostro tempo» che tenderebbe a valorizzare la naturale inclinazione del fanciullo, come una estrinsecazione soltanto positiva della sua bontà, con assenza di disciplina, la quale invece sarebbe in grado, secondo il filosofo tedesco, di eliminare quell'elemento naturale fatto di brame, egoismo, ecc. Cfr. *M21 III* it 60-61, d 37-38. Altro elemento a sostegno dell'ipotesi di riferimento al *Filantropismo* in questo luogo, dove apparentemente si parla solo di scoperte geografiche, è il notare come nella prima metà dell'ottocento la distinzione tra una antropologia dei popoli (quella che noi chiameremmo etnologia) e un'antropologia legata più specificamente alla pedagogia e alla psicologia non era così marcata. Basti ricordare che, da una parte, nel contesto sistematico hegeliano l'antropologia trova collocazione nella dottrina dello spirito soggettivo (non a caso nelle *Vorlesungen* troviamo un altro riferimento possibile al *Filantropismo* e alla sua "pedagogia del gioco", cfr. *W 10*, 81, tr. it. 145) e, dall'altra, che sono gli stessi filantropisti a interessarsi a tematiche che noi definiremmo etnologiche sulla scorta del pensiero di Rousseau. Johann Heinrich Campe per esempio scrisse un romanzo per ragazzi, *Robinson der Jüngere*, esplicita rielaborazione del *Robinson Crusoe* di Defoe, universalmente riconosciuto come il testo letterario capace di diffondere il *topos* del "buon selvaggio".

¹⁸⁶ Il termine, entrato nel vocabolario scientifico, è così descritto dal dizionario Grimm: «*Erdstrich unter einem gewissen Theil des Himmels namentlich bezüglich des Klimas*», *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971. Online-Version vom 13.08.2015.

¹⁸⁷ *M21 III*, it 54-55, d 31.

Il carattere di ingenuità secondo Hegel risiede nel «prendere qui le mosse da possibilità empiriche; in fondo, tali osservazioni e descrizioni riguardano il comportamento esteriormente ben disposto degli uomini nei confronti degli stranieri, degli altri, ma non entrano nell'intimo dei rapporti e delle circostanze, stabiliscono un criterio modesto per misurare ciò che l'uomo deve essere. Ciò che importa non è che tipo di condizione sia piaciuta a qualcuno, e che egli ora desideri di potersi trovare in tale condizione — o che si possano trovare magari gli uomini in generale»¹⁸⁸. Considerare la realtà empirica esteriore nel suo aspetto accidentale come criterio di misura della condizione umana: è questa la critica che Hegel muove a una considerazione *unbefangene*, ingenua e fiabesca di come l'uomo dovrebbe rappresentarsi. Ad una tale innocenza primordiale, egli afferma, «si oppone già la realtà effettuale, ma essenzialmente il concetto, la natura della cosa, e questa è quella determinazione della naturalità»¹⁸⁹. Realtà effettuale e concetto sono i due ingredienti messi in campo da Hegel per disinnescare l'immediatezza ingenua che sempre è all'opera nel pensare alcunché. Il problema è dunque pensare *fino in fondo* la determinazione della naturalità:

È quella naturalità, quella innocenza ciò a cui lo spirito non è destinato, ciò che è contro il suo concetto. La necessità appare nella figura di circostanze esteriori, e i mercanti di possibilità pensano di aver fatto tutto il necessario, quando pongono la possibilità nel fatto che le circostanze esteriori non sono niente in sé e per sé e possono essere diverse. Ma le circostanze esteriori sono solo un'occasione [*Veranlassung*], configurata in questo o quel modo, di uno sviluppo necessario, quali che siano tali circostanze esteriori. Per quanto mite sia tale condizione, essa non è α) senza orrori; β) ma in generale senza quella autocoscienza universale e le sue conseguenze, i suoi sviluppi, che costituiscono l'onore dello spirito. Questa condizione — più o meno — naturale possiede inoltre...¹⁹⁰

Qui il nostro manoscritto si interrompe, per la perdita di uno o più fogli, per riprendere il filo dall'immediatezza da cui deriva quello sviluppo, l'«onore dello spirito». Come precedentemente anticipato tale elemento è la *Gottesebenbildkeit*, «proprio lo stesso concetto dello spirito, senza la determinazione dell'immediatezza, senza questa opposizione»¹⁹¹. Cosa significa che tale determinatezza, che è la determinazione

¹⁸⁸ M21 III, it 55, d 31.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ M21 III, it 55-56, d 32.

¹⁹¹ M21 III, it 56, d 32.

immediata da cui si può sviluppare lo spirito, è senza opposizione e senza la determinazione dell'immediatezza? Il paradosso speculativo può essere così esposto: essa è l'inizio solo a partire dalla fine, cioè dal suo sviluppo, e in questo senso, sul piano dello spirito, come "inizio della fine" (per usare un gioco di parole) non ha soluzione di continuità, opposizione alcuna. Come si configura tale contenuto che profila il *proprium* dell'uomo come tale?

Questo concetto universale dello spirito è ciò che è in sé e per sé — la stessa idea divina. L'uomo, dato che è spirito, è in sé questa idea, e più precisamente siccome il concetto dell'uomo — in quanto finito del tutto in generale — è anzitutto ciò che ci sta di fronte, l'oggettività dell'idea divina, quell'idea è determinata solo come il suo In-sé, e cioè non l'uomo in quanto uomo, bensì la sua sostanza interna — non l'uomo reale in quanto spirito finito —, la sua verità, per la quale egli non esiste immediatamente o alla quale egli, solo come spirito, deve prima elevarsi, verità che è vera solo in quanto prodotta [*hervorbringen*] spiritualmente.¹⁹²

Quello che Hegel cerca di descrivere con questa formulazione è che questa sostanza interna, In-sé, fondamento potenziale della compiuta libertà dello spirito come riconoscimento della sua *Vereinigung* con il divino (è anche detta divinità in sé dell'uomo), è sì ciò che caratterizza ogni essere umano, ma non come astratta definizione, ma come dimensione che occorre produrre, cioè letteralmente *bringen hervor*, "tirare fuori" perché è già lì (come possibilità infinita, virtualità), ma non nella sua effettualità (*Wirklichkeit*), nella sua realtà operante. Quando tratteremo il secondo lato della storia nella *sfera C* (la storia di Dio) vedremo come tale processo non possa essere prodotto da uno sforzo dell'uomo, ma si fondi in un'iniziativa del divino. Ora rimaniamo sul solco della riflessione hegeliana ed in particolare sugli alternativi modi del pensiero rispetto all'immediatezza. Abbiamo qui a che fare con la determinazione dell'immediatezza del concetto dell'uomo già "tolta" nel pensiero, dallo *Standpunkt* dello spirito assoluto. Il sopra richiamato "passaggio" da una determinazione all'altra (*Sündenfall*), tra la potenzialità della sua sostanza interna e la naturalità come un immediato che deve essere "tolto", è sul piano speculativo l'inobbiectivabile per eccellenza, il trascendentale puro e semplice, il punto dove gli opposti sono uno. Sul piano speculativo è la stessa

¹⁹² *M21* III, it 56, d 32.

immediatezza, poiché «la necessaria unificazione di queste due determinazioni sta nell'essenza dello spirito, che, come spirito incipiente, è immediato e, in ciò, oppone sé a se stesso come oggetto immediato»¹⁹³. Sono i modi di considerarla a essere differenti. Per questo si potrebbe azzardare la tesi che giunti alla fine, allo spirito che *sa* il suo farsi, si riveli come non vi sia “passaggio” alcuno. Il passaggio è per la rappresentazione. *Hic sunt leones*: per il presupposto dell'assolutizzazione dell'orizzonte trascendentale¹⁹⁴ nell'elemento speculativo *ci muoviamo e non possiamo che muoverci* in un inevitabile circolo al quadrato, in un circolo di circoli di modi del pensiero (intuizione, rappresentazione, concetto ecc.) e elementi in cui l'idea si dà (logica, natura e spirito). Questo che se si vuole è il *punctum saliens* della concezione sistematica, vede nella esposizione del “passaggio”, costituito in questo luogo come *Sündenfall*, un suo luogo paradigmatico. Il duetto tra rappresentazione e concetto è ancora una volta l'espressione del tentativo costante di permanere nel circolo nella maniera giusta¹⁹⁵. Il chiasmo fra rappresentazione e concetto nel caso della struttura dell'umano nell'uomo fa sì che ciò che è la sua essenza e la sua destinazione viene inevitabilmente figurato come condizione fattuale poiché ciò che è «determinato nel concetto, si trasforma, sul terreno della rappresentazione, in condizione dell'esistenza e in un passaggio da una condizione all'altra»¹⁹⁶. In particolare la “sostanza interna”, la rappresentazione a contenuto speculativo della religione compiuta secondo cui l'uomo è immagine e somiglianza di Dio, viene figurata come una condizione primordiale di perfezione «e più precisamente della pienezza spirituale e dell'assenza di bisogni fisici. Quelle favorevoli condizioni empiriche, di cui abbiamo parlato, non le si vuole spacciare, se se ne è toccati, per uno

¹⁹³ *M21 III*, it 56, d 33.

¹⁹⁴ Parole illuminanti sulla genesi di questa posizione sono quelle di Franco Chiereghin: «qui, d'altra parte è dato di rilevare il limite in cui incorre la posizione hegeliana: la chiusura monistica dell'orizzonte trascendentale, per cui questo viene senz'altro dichiarato l'assoluto, fa sì che la speculazione non sia che una descrizione di esso, la narrazione delle sue vicende nell'elemento formale dell'idea o nel regno della natura e dello spirito. [...] Avviene così che Hegel, pur avendo colto con precoce maturità speculativa un orizzonte in cui l'unità si mostra comprensiva delle differenze e la totalità del reale viene raffigurata come “identità dell'identità e della non identità” (*Differenz*, p. 79), si limita poi ad esporre l'attualità di conoscenze implicite nell'orizzonte trascendentale, senza porre in questione le strutture medesime di tale orizzonte, senza chiedersi cioè il “dove” dell'identità, della non identità e della loro coesistenza, la qual cosa sarebbe stata appunto possibile solo nel caso in cui l'assolutizzazione non fosse intervenuta a rendere vana ogni domanda», F. CHIEREGHIN, *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963, 24-25.

¹⁹⁵ L'espressione è come noto utilizzata da Martin HEIDEGGER in *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2009, § 32, 194.

¹⁹⁶ *M21 III*, it 56-57, d 33.

stato di pienezza, come non lo è la condizione dell'infanzia nella vita dell'uomo»¹⁹⁷. Qui Hegel si sofferma su tre rappresentazioni concernenti questa condizione primitiva, che non rappresentano la mera exteriorità di condizioni empiriche, ma hanno la caratteristica di essere rappresentazioni che hanno seguito l'iter dell'elaborazione del pensiero e che pertanto contengono certamente la determinazione concettuale (la *Gottesebenbildkeit*) che costituisce l'onore dello spirito. Le tre rappresentazioni sono α) l'uomo dell'unità originaria spirito-natura, β) l'uomo speculativo e γ) l'uomo buono per natura (senza passaggio e ritorno)¹⁹⁸.

α) l'uomo dell'unità originaria spirito-natura.

Hegel riconosce che se la determinazione della potenzialità divina dell'uomo viene rappresentata come una condizione, uno stato (*Zustand*) dell'esistenza, «è stata motivatamente considerata dalla filosofia come la condizione primordiale anche quanto alla realtà e al tempo»¹⁹⁹. La condizione di esistenza originaria, in generale “paradisiaca” o adamitica, sarebbe quella di «una condizione di suprema perfezione spirituale, in cui l'uomo è nell'unità con la natura»²⁰⁰, o in cui «egli si trova con l'occhio dello spirito nel centro della natura»²⁰¹ per usare un'espressione dell'introduzione alle *Vorlesungen* sulla *Naturphilosophie* in cui Hegel discute la stessa posizione. Come sarebbe caratterizzata tale perfezione spirituale nello stato originario? Sinteticamente si può dire come *puro sapere* dell'unità tra spirito e natura dove l'organo principale di conoscenza è l'*intuizione*. Il carattere di unità con la natura indicherebbe uno stato in cui «un'intelligenza non-offuscata dalla riflessione non le volge le spalle volgendosi in-sé, ma, non

¹⁹⁷ *M21 III*, it 57, d 33. Così di seguito: «nell'infanzia appaiono già le brame, l'egoismo, il male, ecc. — e ciò accade anche in quelle condizioni empiriche, per quanto a un minor male corrisponda un minor bene. Questa condizione la si è tratteggiata ulteriormente a piacere, ma proprio per questo ci è invischiati in difficoltà e in vuote rappresentazioni circa la loro risoluzione; per esempio, che le donne partoriscono i loro figli con dolore, è insito nella struttura della donna — come si potrebbe rappresentare questa struttura, se il partorire non ci dovesse essere?; la stessa struttura implica anche la necessità della morte degli individui — dovremmo rappresentarci che non invecchiano, che non muoiono?; questo implica, inoltre, impegnarsi con la questione del tempo e dell'infinita durata sensibile dello stato corporeo».

¹⁹⁸ La titolazione delle ultime due rappresentazioni (β e γ) è compiuta dallo stesso Hegel a margine pagina quando le introduce (cfr. *M21 III*, it 57, d 34), mentre la prima è una nostra proposta che vuole essere in continuità sia con il contenuto che con lo spirito della terminologia scelta da Hegel.

¹⁹⁹ *M21 III*, it 57, d 34.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *GW 24/1*, 1823/24, tr. it. 23.

contrapponendosi ad essa e non distinguendosi da essa, la penetra totalmente, la sente, la vede come la sua spiritualità, il suo centro, e quindi, esistendo come puro, supremo sapere, coglie l'anima dei metalli, le qualità delle piante, degli animali nella loro più intima determinazione e riconosce e coglie la loro vera relazione con i corrispettivi lati dell'uomo, e quindi si rapporta alla natura come ad un abito corrispettivo, che non distrugge l'organizzazione — la natura il corpo oggettivato, proiettato fuori; tutti i suoni, i colori, le configurazioni della natura corrispondono a una tonalità dello spirito, e l'uomo è l'intuizione di questa unità (il cogliere la natura)»²⁰². Anche se Hegel né qui né in altri luoghi dove viene discusso il medesimo tema cita alcuno, non è difficile riconoscere sintetizzate molte posizioni dei contemporanei, tra cui Friedrich Schlegel, in parte posizioni di Schelling, in generale le tesi del romanticismo (Friedrich Creuzer²⁰³, Joseph Görres²⁰⁴, alcuni schellingiani) e non da ultimo posizioni complesse dell'eclettismo teosofico a là Franz von Baader²⁰⁵. Tali posizioni avevano un risvolto anche dal punto di vista della filosofia della storia e della religione: le tesi filosofiche sulla struttura della conoscenza venivano giustificate retroflettendo tale struttura in una situazione originaria, che troverebbe espressione in una religione (storicamente determinata) originaria comune, seppur nelle diverse forme, ad ogni popolo, e in cui nello sviluppo delle religioni si potrebbero trovare delle tracce. In un certo senso lo stesso Hegel accoglie questa visione e l'operazione ad essa connessa rielaborando il piano della *Religionsphilosophie*: se nel 1821 la sezione dedicata alle religioni determinate è la meno sviluppata, viene unanimemente riconosciuto l'approfondimento a partire dal secondo ciclo di lezioni del 1824. Proprio dal corso del '24 la discussione sulla condizione primordiale avviene nell'introduzione alla “religione immediata” o “naturale” delle religioni determinate. Hegel così sembra spostare al livello della religione determinata, la rappresentazione dell'uomo dell'unità spirito-natura che qui è trattato nella religione compiuta. La

²⁰² *M21 III*, it 58, d 34.

²⁰³ Cfr. L. VON URLICHS, *Creuzer, Georg Friedrich*, in *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*, Band 4, Duncker & Humblot, Leipzig 1876, 593–596.

²⁰⁴ Cfr. O. ROEGELE, *Görres, Joseph von*, in *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, Band 6, Duncker & Humblot, Berlin 1964, 532–536.

²⁰⁵ Non esiste purtroppo a mia conoscenza uno studio rigoroso e sistematico sul rapporto tra Hegel e von Baader. Un interessante accostamento fra i due su tematiche affini a quelle da noi trattate in questa ricerca si può trovare in A. KLEIN, *Il dissidio di fede e sapere nella cultura postilluministica secondo Hegel e Baader*, in AA.VV., *Romanticismo. Esistenzialismo. Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, 43-59.

collocazione in questo contesto non è comunque arbitraria poiché la rappresentazione sostenuta da tali posizioni filosofiche, non era considerata da questi pensatori in opposizione al cristianesimo, anzi. Qual è la critica mossa da Hegel? Egli non critica tanto il sapere dell'unità fra l'uomo e la natura, infatti «sapere le determinazioni della natura e quelle sue corrispondenti è conoscere la natura a partire da sé»²⁰⁶. Quello che invece mancherebbe non sarebbe il riconoscimento della *soggettività* dell'idea nel processo conoscitivo, quanto l'incapacità di pensarla compiutamente: «questo pensiero, però, è vuoto, se viene attentamente considerato, per quanto esso si proponga come un ideale della fantasia e debba avere la sua radice nell'idea stessa, dato che essa è in realtà l'elemento originario e anche la condizione reale deve essere conforme alla condizione ideale, a questa idea»²⁰⁷. È un ideale della fantasia un rapporto immediato fra spirito e natura che esprima la loro unità. Immediatezza è qui sinonimo di sentimento o intuizione come forma del rapporto, infatti tale «primo, immediato rapporto è un rapporto del sentimento, dell'istinto, o, nella coscienza, dell'intuizione — relazione immediata, non ricostruita mediante il pensiero, relazione non ritornata dall'opposizione infinita, non sviluppata tramite questa»²⁰⁸. Il problema, come abbiamo poco sopra accennato, è l'incompletezza nel pensar il ruolo e il momento della soggettività nel processo conoscitivo che ha risvolti diretti sul lato della considerazione del costituirsi della libertà umana. Se infatti l'attività della soggettività viene pensata come un'attività immediata, senza alcuna mediazione in sé, il risultato secondo Hegel è una indistinzione senza sviluppo delle varie dimensioni dell'umano, che non riesce a spiegare proprio l'emergere della soggettività stessa nella sua relazione tra natura e spirito. Inoltre, di conseguenza, questa posizione si troverebbe in un imbarazzo speculativo nel pensare il distacco²⁰⁹, cioè sarebbe poi costretta a pensare una ultima indifferenza fra natura e spirito. Il nodo è il

²⁰⁶ *M21 III*, it 58, d 34.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *M21 III*, it 58, d 34-35.

²⁰⁹ «Bisogna ancora rimarcare che quella esposizione deve sforzarsi di comprendere concettualmente — nodo insormontabile — il distacco [*Abfall*], il divenire-altro [*Anders-werden*]», *M21 III* it 59, d 36. Il termine *Abfall*, designa una chiara derivazione dal contesto teosofico ed era termine particolarmente caro a Schelling per descrivere la caduta dall'Assoluto, ovvero dell'uomo da Dio e in termini mistico-speculativi la stessa creazione. Il problema della differenza nell'Identità originaria è stato un cruccio di Schelling dopo le critiche hegeliane e nello sviluppo non lineare della sua filosofia dell'identità. Cfr. S. JÜRGENSEN, *Schelling logisches Prinzip: Der Unterschied in der Identität*, in *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*, hrsg. von C. Asmuth, A. Denker u. M. Vater, B. R. Grüner, Amsterdam 2000, 113-144.

momento della distinzione. Se da una parte l'attività della soggettività viene ridotta ad una originaria attività sintetica spontanea ed immediata, dall'altra quello che andrebbe perduto sarebbe appunto il momento della distinzione, della determinazione, coesistente a ogni processo conoscitivo. La natura della critica è affatto antica e costituisce da sempre uno dei punti di maggior interesse teoretico per Hegel sin dal dibattito jenesico, avendo a che fare con la ricezione in contesto romantico ed idealistico dell'eredità kantiana²¹⁰. Essa ha trovato un luogo emblematico nella silenziosa rottura con le posizioni di Schelling riguardo al rapporto fra *concetto* e *intuizione* come modo proprio dell'idea dopo la pubblicazione della *Phänomenologie des Geistes*²¹¹. Lo spettro teoretico è però più ampio e non si limita al dissidio filosofico con Schelling, ma si estende in maniera articolata, da una parte alla critica di ogni tipo di *Reflexionsphilosophie* (battaglia questa ampiamente condivisa da Schelling, i cosiddetti romantici e tutti gli esponenti più sopra richiamati), e dall'altra alle forme di conoscenza immediata, non concettuali e perciò non speculative secondo la prospettiva del filosofo svevo²¹². Occorre specificare la natura della critica che ancora una volta ha che fare con il problema logico-ontologico dell'immediatezza e con la forma del rapporto conoscitivo rispetto al contenuto. Non ci si inganni: quello che è messo in dubbio da Hegel non è certo il carattere di sinteticità originaria, a suo modo "spontanea", dell'idea (che Kant aveva per la prima volta espresso parlando del carattere originariamente sintetico dell'appercezione trascendentale²¹³) e la conseguente unità che

²¹⁰ Si rimanda a AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981. In particolare sulla rielaborazione della logica trascendentale kantiana L. LUGARINI, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in *Hegel interprete di Kant*, cit., 13-66. e sull'importanza del concetto di immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo V. VERRA, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in *Hegel interprete di Kant*, cit., 67-90.

²¹¹ Alla lettera di chiarimento di Schelling su questo punto, datata 2 novembre 1807, come noto Hegel non risponderà mai. Cfr. *Briefe I*, 194, tr. it. 309.

²¹² La connessione fra questi due lati della configurazione dell'epoca sarà chiarito in maniera illuminante nella Prefazione all'opera di Hinrichs che analizzeremo successivamente.

²¹³ Cfr. *WdL II*, it 658-673, d 17-28 e inoltre L. LUGARINI, *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in *Hegel interprete di Kant*, cit., 61-66; H. MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, tr. it., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, a cura di E. Arnaud con una presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969, 29-47. Ernst Cassirer nota come il «punto di partenza del mondo di pensiero hegeliano e nucleo centrale della sua relazione storica a Kant risulta dunque qui essere il fatto che il problema della sintesi e dell'unità sintetica viene da Hegel trasferito dal terreno della pura conoscenza a quello della concreta vita spirituale nella totalità delle sue manifestazioni», E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, vol. III, *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, Il Saggiatore, Milano 1968, 370.

appunto deve «avere la sua radice nell'idea stessa»²¹⁴, quanto la forma a vario titolo immediata attraverso la quale la soggettività svolgerebbe il suo momento nel processo conoscitivo. Come è noto sotto il regime dell'immediatezza Hegel fa rientrare epistemologicamente diverse facoltà o forme del rapporto alla oggettività (il contenuto): fantasia, intuizione (anche quella intellettuale²¹⁵), istinto, mera coscienza, ma soprattutto sentimento. Proprio la critica alla presunta «multiformità»²¹⁶ del sentimento e dell'intuizione, che invece si rivelano essere incomplete e vuote forme, è quanto avanzato da Hegel in questo luogo testuale specifico. Hegel osserva che forse in maniera un po' avventata e superficiale si è parlato di sentimenti e di intuizione come di qualcosa di multiforme, poiché intuizione, sentimento sarebbero immediati e *quindi* multiformi come i loro oggetti. La concezione hegeliana in materia è affatto differente. Il sentimento è «concentrato in-sé [...] — non sviluppato — manca multiformità»²¹⁷, come nota a margine nel manoscritto. L'immediatezza hegeliana, di qualsiasi natura essa sia, non può possedere multiformità poiché è, al massimo, solo il germe dello sviluppo²¹⁸. Se intuizione e sentimento sono immediati, non sono (ancora) mediati in sé stessi, cioè non si sviluppano. E cosa permetterebbe lo svilupparsi della multiformità in relazione ai loro oggetti? Il momento intrinseco del negativo, da un punto di vista logico, che poi equivale a dire che «l'uno come l'altro si sviluppano solo tramite la riflessione»²¹⁹; anche «ciò che è nel soggetto e in che modo è nel soggetto, è poca cosa, se non è formato in-sé, riflessione»²²⁰. A questo livello si pone l'importanza del rapporto fra pensiero e sentimento come epifenomeno dell'immediatezza, che è poi un'altra faccia del rapporto fra spirito e natura, con la mediazione della relazione del soggetto. La condizione del

²¹⁴ M21 III, it 58, d 34.

²¹⁵ Cfr. X. TILLETTE, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

²¹⁶ M21 III, it 58, d 35.

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Sulla immediatezza logica come germe dello sviluppo dialettico cfr. G. SEVERINO, *Inconscio fondamento abisso nella «Scienza della logica» di Hegel*, in «Il Pensiero», XXXIII, 1993, 54 e L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano 1998, 143-153. Inoltre si permette di rimandare a L. MANFRINI, *La metafisica come ciencia especulativa: Hegel y el intento de construir un sistema de la vitalidad*, in *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, H. Ferreiro, T.S. Hoffmann, A. Bavaresco (eds.), Edipucrs - Editora Fi, Porto Alegre 2014, 979-998.

²¹⁹ M21 III, it 58, d 35.

²²⁰ Ibid.

sentimento è quella di essere «qualcosa di concentrato in-sé, di non-multiforme» e secondo Hegel «la natura, nella sua estesa ricchezza, non ha una relazione con il soggetto, bensì una relazione molto limitata»²²¹. Cosa permette il determinarsi del sentimento e cioè dispiega la possibilità di un rapportarsi non meramente formale e immediato alla natura da parte del soggetto? Il *refrain* hegeliano anche in questo caso è chiarissimo: il pensiero.

è solo il pensiero — riflessione in generale distinguere — che dispiega la ricchezza delle relazioni per il sentimento o per l'intuizione (a margine: β) intuizione non l'essenziale e il vero delle cose, ma il sensibile/ γ) pensato — solo); altrimenti il sentimento è concentrato in-sé, è solo sentimento della sua SINGOLARITÀ, e l'intuizione è piuttosto solo intuizione SENSIBILE, cioè rapportarsi esteriore a qualcosa di esteriore.²²²

Certo occorre specificare che qui si parla di un preciso *momento* del pensiero, la riflessione in generale, che sola distingue, determina l'indeterminato dell'immediatezza naturale. È interessante spendere qualche considerazione anche sullo statuto del sensibile come un mero immediato, individuale, e alla relazione che lo informa, l'intuizione sensibile così chiaramente definita un «rapportarsi esteriore a qualcosa di esteriore». Il problema dello statuto del sensibile è forse uno dei punti di maggiore ambiguità della concezione filosofica hegeliana come pensiero speculativo. E in questo senso è una sfaccettatura del medesimo problema dell'ambiguità rispetto allo statuto dell'immediatezza, o sul versante di una filosofia che vuole essere una deduzione coerente dell'intrascendibilità della storia in quanto dipendente dal pensiero, dello statuto della contingenza²²³. Essendo questo un tema che meriterebbe una approfondita ricerca sistematica non possiamo che procedere per accenni limitandoci a constatare quanto di

²²¹ Ibid.

²²² M21 III, it 58-59, d 35.

²²³ Questione ad essa correlata è la considerazione dell'inorganico, altra faccia (per quanto riguarda la *Naturphilosophie*) di quello sullo statuto del *sensibile*, che è poi l'altra faccia – sul piano gnoseologico – che la problematica inerente all'*alterità* è sul piano ontologico. Per un'introduzione alle problematiche filosofiche inerenti si veda V. VERRA, *Il sistema della vitalità in Hegel*, in *Su Hegel*, cit., 291-303, dove Verra, in riferimento alla tematica teleologica, nota: «Il problema speculativo messo in luce dalla prova teleologica nei riguardi dell'universo [...] è [...] quello della contingenza o meno dell'inorganico rispetto all'organico», ivi, 298-299, cioè il problema è quello della destituzione del contingente in relazione al tutto della vita, problema ulteriormente amplificato dalla polisematicità del termine «inorganico» nella produzione hegeliana, come ancora osserva Verra nella nota in *ibid.*

adombrato emerge da questo luogo testuale. E ciò che ci sembra chiaramente profilarsi è una sicura considerazione del sensibile come exteriorità che non ha (non può avere?) nulla a che vedere con l'interiorità, ossia con il raccoglimento del pensiero, dello spirito. È interessante che di contro all'intuizione sensibile come rapportarsi esteriore a qualcosa di esteriore Hegel associ, certo in maniera un po' criptica, il riferimento alle leggi della natura²²⁴ che teoreticamente colte non sono intuite, ma appartengono alla riflessione. Il riferimento, come già notato invero criptico, sembra però ricordare l'analisi del dualismo o scissione (*Trennung*) che si configura nel rapporto teoretico alla natura così come Hegel l'aveva impostato nella introduzione alle *Vorlesungen* sulla *Naturphilosophie* del 1819-20, così come ci testimonia il *Nachschrift* di Ringier²²⁵. Il nodo che si profila sotteso è il ruolo dell'immediatezza tra natura e spirito, exteriorità ed interiorità, con al centro la mediazione della soggettività, la relazione all'uomo. L'interpretazione di *Genesi III* ci chiarirà come il nesso tra questi elementi si configuri per il pensiero speculativo hegeliano. Per concludere relativamente a questa prima rappresentazione della "immediatezza spirituale" e alla relativa critica delle tesi epistemologiche, gnoseologiche e ontologiche ad essa connesse, notiamo come nelle ultime battute Hegel afferma che «è qualcosa di completamente diverso α) comprendere L'IDEA dello spirito in generale, quale centro della natura e della totalità della sua identità con essa, β) e conoscere la guisa in cui questa idea arriva a realtà nell'autocoscienza e quale via abbia bisogno di percorrere a tal fine»²²⁶. Questi due punti non sono nient'altro che la storia dello spirito finito compresa concettualmente e che è sottesa al discorso relativo al racconto delle origini che è per Hegel, in fondo, il portare l'idea «DAVANTI ALLA RAPPRESENTAZIONE»²²⁷, operazione comune a ogni umano autocomprendersi. Una tale operazione ha un suo nesso con il sapere e un suo valore per Hegel, ma corre il rischio di ogni rappresentazione: il

²²⁴ «è la sua propria conquistata interiorità, ed essa vuole essere conquistata, senza interesse, teoreticamente, cioè senza interesse dell'interiorità, della sua essenzialità, e senza interesse dell'interno sviluppato, determinato. Queste sono le leggi della natura; queste non vengono intuite; non serve a niente intuire il cielo in maniera ancora così devota [*fromm*], innocente [*unschuldig*] e credente [*gläubig*], non è un rapporto immediato, bensì piuttosto un rapporto pensato solo penetrando nell'intuizione, togliendo il rapporto sensibile dell'immediata exteriorità reciproca», *M21 III*, it 59, d 35.

²²⁵ *GW* 24/1, 4. La formulazione in questo senso più interessante sarà raggiunta da Hegel nelle lezioni del 1824; il quaderno redatto da von Griesheim costituirà poi la base da cui Michelet, curatore della *Naturphilosophie* dell'*Enzyklopädie* del 1842, attingerà per l'edizione arricchita dagli *Zusätze*. Cfr. M. DEL VECCHIO, *Avvertenza* a G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, FrancoAngeli, Milano 2009, 9-10.

²²⁶ *M21 III*, it 59, d 35-36.

²²⁷ *M21 III*, it 59, d 36.

fissare ciò che è vivo solo in un immanente automovimento, ovvero la morte della vitalità dell'idea. Certo non si può rinunciare alla rappresentazione, per questo il racconto di Genesi continua a costituire una fede alta, vera nel suo fondamento come non manca di affermare il Nostro chiosando l'interpretazione come condizione primitiva della determinazione concettuale dell'uomo immagine e somiglianza di Dio. Quando l'idea è portata davanti alla rappresentazione (come implicitamente viene asserito delle posizioni filosofiche qui trattate),

è inevitabile che essa venga rappresentata come una condizione, come un'umanità primitiva, uscita dalle mani di Dio; è una fede alta, vera nel suo fondamento, che l'uomo sia stato creato a immagine di Dio, questa è la sua determinazione originaria, il suo vero essere in sé, e che la condizione, che non corrisponde a questa sua idea, sia il non-divino, ciò che non deve essere, e che inoltre, ma di questo parleremo successivamente, che sia colpa sua l'essersi estraniato dall'idea.²²⁸

β) l'uomo speculativo.

La seconda forma rappresentativa della determinazione della divinità in sé dell'uomo che viene ricordata da Hegel è quella dell'uomo speculativo, ovvero quella forma che cerca di pensare in puri pensieri la natura dell'uomo in relazione a quella divina²²⁹. Tale rappresentazione «propria di quei filosofi, in parte pagani, in parte cristiani, che hanno coltivato, hanno avuto l'idea profonda che sta alla base del cristianesimo, e in figure più torbide o più pure», ha rappresentato «il primo uomo, cioè l'uomo in sé, [...] come unigenito figlio di Dio, come il momento dell'oggettivazione di Dio dell'idea divina»²³⁰. I filosofi in parte cristiani, in parte pagani a cui fa riferimento Hegel sono le correnti di matrice neoplatonica e le posizioni del cosiddetto gnosticismo²³¹ che Hegel aveva già citato precedentemente nella *sfera A* (dedicata alle relazioni intratrinitarie nell'elemento del puro pensiero) e in particolare il pensiero di Filone l'alessandrino e le posizioni, eretiche per i cristiani, di Valentino e della sua corrente, i cosiddetti valentiniani²³².

²²⁸ Ibid.

²²⁹ «per comprendere il rapporto della natura umana e di quella divina in maniera filosofico-speculativa, in puri pensieri...», *M21 III*, it 60, d 36.

²³⁰ Ibid.

²³¹ Per un'introduzione alla storia della gnosi cfr. M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica: tentativo di recupero del suo significato originario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, 211-226.

²³² Cfr. *M21 III*, it 47, d 22-23.

Proprio dai riferimenti annotati²³³ in questo precedente passo del manoscritto sappiamo che Hegel possedeva una discreta conoscenza di queste posizioni a partire dall'opera del teologo August Johann Wilhelm Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*²³⁴, cui si deve uno dei riferimenti alla figura dell'Adamo Kadmon²³⁵, come giustamente osservano Jaeschke²³⁶ e Hodgson²³⁷ (qui il riferimento all'opera rimane implicito), citato poco sotto²³⁸. Nell'opera di Neander l'idea di una connessione tra la *sofia*, il *logos* divino e «l'archetipo dell'umanità, l'uomo, l'impronta della rivelazione celeste ed eterna della divinità nascosta»²³⁹, — per riprendere le parole spese da Hegel nella *sfera A* della rappresentazione concreta — viene presentata come

²³³ Il nome “Neander” seguito dal numero di pagina si può trovare nelle note a margine in *ibid.*

²³⁴ A.J.W. NEANDER, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818, consultabile integralmente all'indirizzo (consultato in data 2/09/2015): <https://books.google.de/books?id=AMcAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=august+neander+genetische+entwicklung&hl=it&sa=X&ved=0CCEQ6AEwAGoVChMI1cbfyfjaxwIVSAMaCh1k6AEU#v=onepage&q=august%20neander%20genetische%20entwicklung&f=false>; cfr. J.L. JACOBI, *Neander, August*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 23, Duncker & Humblot, Leipzig 1886, 330–340. Neander, di origine ebraiche (nato David Mendel), ma convertitosi al cristianesimo attraverso il contatto con circoli neopietistici di Hamburg, era allora giovane professore di storia della chiesa alla facoltà di teologia dell'Università di Berlino e successivamente fu ispiratore indiretto della cosiddetta *Erweckungstheologie* (“teologia del risveglio”), corrente che vide nel collega di Neander, Friedrich August Tholuck, il suo principale propugnatore. Come è noto Tholuck sarà uno dei fautori dell'accusa di panteismo ad Hegel. Nella sua *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner*, uscita inizialmente anonima nel 1823, egli aveva distinto un panteismo del concetto, della fantasia e del sentimento (*Pantheismus des Begriffs, Pantheismus der Phantasie, Pantheismus des Gefühls*) e nel primo rientrerebbe la filosofia hegeliana, assieme a quella degli eleati, Spinoza e Fichte (F.A. THOLUCK, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, Perthes & Besser, Harvard 1825, 231. Hegel risponderà esplicitamente a tali accuse nella prefazione alla seconda edizione dell'*Enzyklopädie* del 1827: *GW* 19, 8-10, 13-15, tr. it. 94-95, 101-103).

²³⁵ Kadmon è una parola ebraica che sta a significare “originario”. L'Adamo originario dunque. Questa figura, che appartiene anzitutto alla tradizione ebraica cabalistica può essere descritta in questi termini: i cabalisti rappresentano la creazione come una espansione dei diversi attributi della potenza di Dio; Dio è depositario di una potenza, che i cabalisti interpretano e classificano in una serie di attributi differenti che prendono il nome ebraico di “Sefirot”, questi attributi sono rappresentati dai cabalisti come luci. La creazione è l'espansione della luce divina, nelle sue dieci articolazioni, che sono i dieci attributi di Dio e l'atto creativo è un fatto di luce, un fatto attinente all'espansione della luce articolata, che si presenta secondo determinazioni diverse: nell'esplicarsi nell'atto creativo, cioè nell'espandersi della luce che produrrà il mondo, i cabalisti narrano che si disegna una figura antropomorfa, che sta nell'atto creativo, non nel risultato di questo atto. Questa figura è la figura dell'uomo, è Adamo Kadmon, l'Adamo originario, è il prototipo dell'uomo iscritto dentro la stessa potenza di Dio, da cui scaturirà l'Adamo nel quale si legge nel libro della Genesi. Per un'introduzione al tema si può leggere la voce *Adam Kadmon* stilata da L. GINZBERG per la *Jewish Encyclopedia*: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/761-adam-kadmon> (consultato in data 2/09/2015) e per un approfondimento di questa figura rispetto alla cabala il classico G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, De Gruyter, Berlin/New York 2001, 299.

²³⁶ Cfr. *GW* 17, 413.

²³⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion: The consummate religion*, cit., 99.

²³⁸ *M21* III, it 60, d 36.

²³⁹ *M21* III, it 47, d 22.

caratteristica comune di queste correnti filosofico-religiose, seppur nella diversa terminologia. Neander nell'introduzione dell'opera dedicata agli "elementi della gnosi in Filone", dalla cui dottrina secondo il teologo con «rappresentazioni analoghe si sviluppano le dottrine degli gnostici ebrei successivi»²⁴⁰, si possono leggere righe interessanti in relazione alla determinazione della *Gottesebenbildkeit*:

I più importanti principi della sua [di Filone] ermeneutica per la storia della gnosi sono i seguenti: il più alto scopo della rivelazione divina è condividere con gli uomini le verità eterne che si relazionano allo spirito come il vero uomo (νοητα) e attraverso questo lo pongono in connessione con Dio e con il mondo spirituale (κοσμος νοητος).²⁴¹

Si può intendere l'interesse hegeliano per un simile principio che ben si accordava con la sua concezione metafisica, e comprendere la considerazione per questa rappresentazione. Come si caratterizzava per queste antiche correnti di pensiero teosofico tale uomo originario o "speculativo"?

L'uomo è dunque l'immagine e l'impronta di un rivelatore celeste ed eterno della divinità nascosta, l'umano dev'essere reso divino, rivelazione della vita divina in forma umana, come la vita del Dio nascosto poteva essere resa comprensibile all'uomo soltanto in forma umana; per gli antichi teosofi ebrei il fatto che la forma umana comparisse in tutte le teofanie pareva molto significativo (quelle religioni che, come quella indiana, trascurano l'idea che la forma generale di rivelazione divina sia quella umana e ammettono anche teofanie in altre sembianze, farebbero scordare *la vera dignità della natura umana quale unica rivelatrice della divinità e l'intimo legame di religione ed eticità, e umilierebbero l'uomo all'adorazione ottusa della vita della natura*). Il λογος fu dunque considerato come archetipo dell'umanità, punto centrale di ogni rivelazione della vita divina che compare in forma più sviluppata e individualizzata nell'umanità, il λογος quindi tale uomo originario, l'uomo celeste.²⁴²

È interessante il riferimento, sottolineato da Neander, all'«intimo legame di religione ed eticità». Tale nesso, risulta decisivo per la concezione hegeliana nella duplice ottica di comprendere le condizioni di realizzazione della libertà e di assicurare una

²⁴⁰ A.J.W. NEANDER, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, cit., 22, trad. nostra.

²⁴¹ *ivi*, 4, trad. nostra.

²⁴² *ivi*, 15, trad. e corsivi nostri.

organizzazione razionale ed equilibrata del mondo umano. Secondo Hegel l'unica fondazione adeguata di un simile nesso può basarsi sulla concezione antropologica che poggia sul principio di consustanzialità fra divino e umano nel *logos*²⁴³. Non deve stupire allora l'interesse per tutte quelle correnti di pensiero della tradizione che a loro modo avevano avanzato con forza immagini che sottolineassero un simile "caposaldo" ontologico. Ad esempio questo principio espresso dalla teosofia di matrice gnostica si poteva poi ritrovare in altre correnti sotto la richiamata immagine dell'Adamo Kadmon, citata alcune volte nell'opera di Neander²⁴⁴. L'immagine dell'uomo originario dunque, dell'Adamo Kadmon come impronta teandrica del logos divino è presentata in stretta connessione con la manifestazione della divinità stessa all'uomo. Il tratto affascinante di questa rappresentazione, che poi si ritrova nella mistica cristiana, anche luterana, è simbolo di un rapporto di unità tra uomo e Dio che ha sicuramente un peculiare fascino. Attraverso l'immagine dell'Adamo Kadmon infatti, la formula biblica che Dio crea l'uomo a propria immagine e somiglianza assume una forza straordinariamente elevata, perché questa immagine e somiglianza dà idea di un nesso, di un rapporto originario, che ci lega all'essenza stessa di Dio. Hegel richiama questa rappresentazione sottolineando la connessione tra «l'idea dell'uomo α) nella sua verità, quindi come momento di Dio nel suo essere eterno» e il « β) momento della manifestazione [*Manifestation*]]»²⁴⁵. Un conto è infatti dire che l'uomo è uno dei tanti risultati dell'azione creatrice, quando questa si oggettiva, un altro invece è dire che la radice di questo ente che noi stessi siamo sta dentro la potenza che ha prodotto il tutto. Hegel rintraccia nelle diverse tradizioni dottrinali, e in particolare nella tradizione cabalistica e mistica, segni e indizi della presenza di questa consapevolezza, secondo la quale la creazione può essere intesa anche non solo come posizione dell'alterità, ma come posizione di un'alterità che è il riflesso di colui il quale la pone, che è l'espressione, che è una significazione immediata diretta, di colui il quale pone in essere ciò che sta per essere istituito. A partire dall'importanza di questo nesso fra l'uomo originario (la determinazione della divinità in sé dell'uomo o della unità

²⁴³ Segnaliamo, per quanto riguarda un esempio di ricerca rigorosa sul principio di unità divino-umana in Hegel, il lavoro del teologo sistematico luterano M. WENDTE, *Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung*, de Gruyter, Berlin / New York 2007.

²⁴⁴ Cfr. A.J.W. NEANDER, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, cit., 89, 102, 173.

²⁴⁵ *M21 III*, it 60, d 36.

divino-umana) e la manifestazione del divino, si deve leggere l'esplicito riferimento testuale²⁴⁶ al “primo filosofo tedesco” Jacob Böhme che aveva fatto ampio uso di quest'immagine e che soprattutto si era a lungo confrontato con tale problematica speculativa, presentandola come il problema della generazione del primogenito figlio di Dio, o Lucifero, la cui caduta avrebbe provocato la generazione dell'unigenito²⁴⁷. La figura di Jacob Böhme ha avuto una grande importanza nel contesto culturale tedesco di inizio ottocento, in particolare nei circoli romantici di Jena e non solo. La conoscenza del pensiero del ciabattino di Görlitz risale sicuramente a questo periodo, ma sappiamo che solo dal 1811 Hegel iniziò uno studio approfondito della sua opera²⁴⁸. Ciò che ai suoi occhi aveva un interesse particolare era proprio la profondità speculativa di questo «animo rude» che con «forza barbara»²⁴⁹, seppur nella forma “torbida” delle sue rappresentazioni, cercava di esplicitare questo fondamentale principio del pensiero: il nesso coesenziale del divino e dell'umano con la *liaison* della manifestazione reciproca dell'uno nell'altro (che equivarrebbe, secondo il punto di vista di Hegel, teologicamente a considerare Dio come Trinità e filosoficamente come spirito). Che questo principio, per Hegel così saldo, costituisca una delle più accese *querelle* interpretative sul suo pensiero, da cui si giudica la sua intera filosofia e teologia²⁵⁰, è questione che può toccarci solo fino ad un certo punto e che non intendiamo facilmente sciogliere. Siamo ad ogni modo d'accordo con quanto osservato ad esempio da Stefania Achella quando in merito sottolinea che ribadendo una simile concezione ontologica ed antropologica «quello che

²⁴⁶ Cfr. *M21* III, it 60, d 36.

²⁴⁷ Hegel si sofferma sulla spiegazione di queste immagini böhmiane nel corso del 1824 introducendo il secondo elemento della rappresentazione concreta (cfr. *V24* III it 148, d 133) e la ripete in contesto analogo nel corso del 1827 (cfr. *V27* III it 227, d 218). Sulla interpretazione di questi passi nell'*Enzyklopädie* cfr. C. MURATORI, *Il Figlio caduto e l'origine del male. Una lettura del § 568 dell'Enciclopedia, in L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, cit., 107-118.

²⁴⁸ Cfr. C. MURATORI, *Il primo filosofo tedesco: il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, ETS, Pisa 2012, 94-100. L'interessante lavoro di Muratori mette in luce come siano inappropriate a comprendere i rapporti di Hegel con Böhme e con la mistica tutte quelle letture che non considerino il rigore per così dire “razionalistico” mantenuto dal filosofo di Stoccarda in relazione a questo ambito della religione e dello spirito. In particolare è di gran valore la ricostruzione operata da Muratori sulle influenze della teosofia in Hegel, che a differenza di ciò che accade per Schelling, vanno ridimensionate per quanto riguarda l'ipotesi di un'influenza diretta.

²⁴⁹ Su queste espressioni tratte dalle lezioni di storia della filosofia dedicate a Böhme si cfr. *ivi*, 325 ss.

²⁵⁰ Dedicò un ampio giudizio in merito alla storia della ricezione teologica e filosofica del pensiero hegeliano W. PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck & Rupert, Göttingen 1997, tr. it. *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Queriniana, Brescia 2000, 354-355.

Hegel intende dire è che se la verità è essenziale all'uomo, allo stesso tempo l'uomo è essenziale al farsi reale della verità: la *Manifestation* della verità è essenziale alla sua natura, essa le è inseparabile “tanto che una tale separazione la distruggerebbe, cioè ridurrebbe il suo contenuto ad una vuota astrazione” (GW, 15, 128, tr. it. p. 68) e con questa degradazione della verità ne uscirebbe degradato anche l'uomo, la cui essenza sta nel riconoscere la verità, dandole esistenza»²⁵¹. Fatta salda questa che riteniamo una corretta interpretazione delle preoccupazioni del filosofo tedesco, quello che ci preme da parte nostra, è contribuire a illuminare nella loro complessità i fattori implicati nelle analisi e posizioni hegeliane e rispetto a ciò ribadire come il riferimento alla gnosi e alla mistica cristiana — Böhme in particolare — non debba essere eccessivamente sovrastimato per non rischiare di comprimere la complessità di piani e problemi coinvolti: i luoghi testuali, se attentamente considerati, mostrano che tali riferimenti sono di interesse per Hegel ogniqualevolta contengano sottesi principi cari alla sua posizione, come è il caso della manifestazione del divino e della coesenzialità tra quest'ultimo e l'uomo²⁵².

²⁵¹ S. ACHELLA, Introduzione a G.W.F. Hegel, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, 38.

²⁵² Naturalmente si potrebbe obiettare che un tale principio speculativo sia esattamente ciò che apre ad una interpretazione della filosofia hegeliana come *gnosi radicale*. L'ipotesi sicuramente suggestiva e che trova più di uno spunto teoretico a partire dai testi, merita però una ricerca specifica che esula il limitato piano di questa indagine. Notiamo che le suggestioni di ricerca in merito sono legate principalmente alle opere di Eric VOEGELIN (*Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990) e Karl LÖWITH (*Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, trad. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2010). Già nel 1835 però l'opera di Ferdinand Christian BAUR *Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, aveva gettato le basi di un simile accostamento fra gnosi e filosofia hegeliana. Rispetto a studi specialistici non mancano spunti di elaborazione di una tale ipotesi tra gli studi teologici interessati al pensiero hegeliano. Secondo Emilio Brito «a differenza di Tommaso, Hegel tende a negare in modo tipicamente gnostico il rapporto vero tra conoscenza e amore. Egli non individua un posto per la carità né all'origine, né al termine della conoscenza. [...] Poiché sgombera il campo da ogni aggiunta misteriosa, la conoscenza, in Hegel, non può essere la facoltà dell'estasi amante. La dialettica resta in modo unilaterale una dialettica della conoscenza», E. BRITO, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991, 53. Per quanto riguarda una connessione fra il pensiero hegeliano e ispirazioni gnostiche cfr. inoltre il volume del teologo cattolico C. O'REAGAN, *The Heterodox Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994.

γ) l'uomo buono per natura (senza passaggio e ritorno).

L'ultima rappresentazione riguardo alla determinazione della divinità in sé dell'uomo è quella che concerne l'«epoca più recente»²⁵³. L'epoca più recente è quella moderna, la *Neuzeit*, e le sue evoluzioni fino alla contemporaneità di Hegel. La concezione dell'uomo dell'età moderna si configura attraverso una ridelineazione del suo rapporto con la sua naturalità non solo in senso metafisico, come natura umana, ma nella sua declinazione generalmente più empirica. Che l'uomo sia buono per natura dunque significa «in senso moderno» che egli è buono secondo le sue «inclinazioni, predisposizioni, [...] non secondo la sua idea, ma per come è empiricamente per natura, secondo la sua attività vitale e la sua esistenza, il suo valore»²⁵⁴. La critica alla ingenuità di una considerazione empirica per quanto riguarda il criterio con cui determinare il *proprium* dell'uomo è già stata messa in luce precedentemente riguardo all'uomo immediato, ed Hegel sembra proseguire sulla linea di quelle precedenti considerazioni. Quello che però qui è oggetto di osservazioni critiche sono piuttosto le conseguenze di una simile assunzione nel determinare lo sviluppo e l'educazione dell'essere umano. Infatti se l'immediatezza della dimensione empirica dell'uomo e della sua attività viene connotata, certo non senza un riferimento morale, come “buona”, la conseguenza è una spontaneità della dimensione naturale per cui

l'evoluzione per sé è soltanto una estrinsecazione positiva di queste predisposizioni, che in-sé non è frenata da impedimenti e che non passa attraverso la negatività.²⁵⁵

Se tutto ciò che è in potenza nella naturalità dell'uomo evolve come estrinsecazione spontanea di queste possibilità quasi per *nisus formativus*²⁵⁶, il compito dell'educatore sarà quello di assecondare l'elemento naturale senza alcun intervento repressivo.

²⁵³ M21 III, it 60, d 36.

²⁵⁴ M21 III, it 60, d 37.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ La rappresentazione del *nisus formativus*, ovvero di una forza di sviluppo e autorganizzazione immanente agli organismi, è chiaramente da noi utilizzata in questo contesto in senso metaforico. Rispetto al mondo naturale ha però una certa importanza, sia per Hegel sia per quelle letture del suo pensiero interessate a sottolineare l'aspetto di organicità o vitalità del sistema. In merito al ruolo in Hegel di concetti che nascono in termini descrittivi dalle scienze biologiche e dell'organico per poi essere elaborate dalla filosofia — come il concetto di *Bildungstrieb* —, si può consultare il volume di A. DE CIERI, *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Luciano Editore, Napoli 2002 o il più recente A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Karl Alber, Freiburg / München 2013, 222-237.

L'«estrinsecazione della possibilità in realtà e attività» avverrebbe coltivando «buone inclinazioni e predisposizioni», cioè in maniera immediata, «senza mediazione» e senza «passare attraverso un momento negativo»²⁵⁷, dove in questo caso il termine “immediato” va letto come sinonimo di “spontaneo”, in quanto tutto ciò che concerne il buon sviluppo della natura umana è immanente a questa stessa natura. Al contempo parlare di mediazione e negatività per Hegel significa cercare di comprendere il problema di ciò «che nell'uomo non è come dovrebbe essere»²⁵⁸. Cosa significa che nell'uomo appare qualcosa che non dovrebbe essere? Tale comparsa sarebbe la “malvagità”, che per non rimanere genericamente connotata con Hegel dobbiamo caratterizzare come egoismo e bramosia (come precedentemente notato riguardo l'uomo immediato), fenomeni che cioè hanno a che fare con la dimensione volitiva dell'essere umano. L'arco di visuale però, non è in questo caso la dimensione pratica dell'uomo nel suo risvolto politico-sociale o giuridico, ma nel suo risvolto precipuamente pedagogico. Già in precedenza abbiamo osservato l'accento ai «desideri di una filantropia malata» come allusione alla corrente pedagogica del *Filantropismo* di Dessau e qui il riferimento diventa più esplicito quando Hegel menziona la «misera opinione della pedagogia del nostro tempo che, da un lato, nutre la vanità, proprio lasciando spazio alle cose futili e producendo cose futili, e dall'altro non comprende [...] che la disciplina è un'educazione veramente seria e buona, perché proprio questo fa sì che sia eliminato l'elemento naturale, l'egoismo, soprattutto tramite formazione intellettuale, la somministrazione di un latte intellettuale fatto di razionalità, universalità, e di costumi buoni e retti, ma appunto non di ciò che è “per natura”»²⁵⁹. I toni sono accesi, non manca l'elemento polemico. Ma più che al dibattito giusnaturalistico dunque, la rappresentazione dell'uomo buono per natura è da Hegel connessa alla pedagogia dei filantropisti. Certo il punto di tangenza fra i due ambiti, quello politico-giuridico e quello pedagogico, si trova nella trattazione della natura dell'uomo nella sua dimensione pratica e cioè concretamente nella considerazione del lato della volontà. Se per Hegel l'apparire della volontà nel suo primo momento indica l'apparire dell'egoismo e dell'arbitrio, per i filantropisti, nella considerazione della naturale bontà dell'uomo, la volontà rappresenterebbe il primo apparire delle buone

²⁵⁷ M21 III, it 60, d 37.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ M21 III, it 60-61, d 37.

disposizioni dell'individuo, nello specifico del fanciullo, la cui malvagità — “ciò che non dovrebbe essere” — sarebbe da ascrivere a circostanze esterne (risuonano echi rousseausiani secondo cui la “corruzione” della naturale bontà dell'uomo si introdurrebbe a partire dal suo ingresso in una dimensione sociale²⁶⁰). Ne deriverebbe il già sopra succintamente richiamato concetto di educazione e la relativa spiegazione dell'apparire di ciò che “non dovrebbe essere”:

Secondo questa rappresentazione ciò che nell'uomo non è come dovrebbe essere, è solo dovuto a contingenze esteriori o a una carenza accidentale nel soddisfare quelle predisposizioni, solo mancanza della libera opportunità di dispiegarle.²⁶¹

Di per sé, se lasciato spontaneamente svilupparsi, il volere del bambino porterebbe al bene. Nell'opera del 1806, *Ameisenbüchlein oder über die vernünftige Erziehung der Erzieher*, del pedagogo della scuola di Dessau Christian Gotthilf Salzmann, si poteva leggere per esempio che «si lasci [...] che il bambino compia sempre il proprio volere, così diverrà buono»²⁶², posizione che pressapoco si poteva ritrovare come principio di tutta la corrente del *Filantropismo*²⁶³. Una tale convinzione, oltre a rappresentare l'opinione diametralmente opposta a quella hegeliana riguardo all'apparire della prima volontà o volontà “immediata” dell'essere umano, ha per lui una ben più profonda carenza: il non comprendere, che equivale ad un permanere inevitabile in una superficialità e ingenuità rispetto alla conoscenza dell'uomo. Secondo Hegel questa disciplina «non studia la profondità della natura umana e non produce più niente di profondo, ma si muove in cerchi vuoti, contenta e compiaciuta di sé»²⁶⁴. Dobbiamo considerare che in questo caso l'accento polemico non rappresenta solo un'avversione ad idee differenti, o una reazione alla non conformazione di una tale posizione al “sistema” di pensiero espresso da Hegel, ma aveva conseguenze effettuali sul piano politico, nello specifico rispetto alla riorganizzazione dei sistemi educativi scolastici che stava

²⁶⁰ Cfr. J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 39-43; M. ANTELLI, *Stato di natura e peccato originale in Rousseau ed Hegel*, in «ACME», n. 1, 1990, 5-15.

²⁶¹ *M21 III*, it 60, d 37.

²⁶² C.G. SALZMANN, *Ameisenbüchlein oder über die vernünftige Erziehung der Erzieher*, 1806/ Leipzig 1964, 70, trad. nostra.

²⁶³ Per una introduzione alle posizioni dei filantropisti si può consultare M. LAUSBERG, *Kant und die Erziehung*, Tectum Verlag, Marburg 2009, 9-48.

²⁶⁴ *M21 III*, it 60, d 37.

avvenendo nei diversi Stati tedeschi²⁶⁵. L'opinione di Hegel era solidale con quella dell'amico Niethammer, che in qualità di commissario alla *Zentralschulrat* per le confessioni protestanti della Baviera aveva proposto una riforma della scuola entrata in vigore nel 1808 e decaduta già nel 1816. Nel 1808 Niethammer aveva pubblicato il trattato di indole teoretica *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unsrer Zeit*²⁶⁶, dove presentava sistematicamente l'opposizione fra le due più influenti correnti pedagogiche del tempo, che egli individuava nell'*Humanismus* (*Umanismo* o *Neoumanesimo*²⁶⁷) e appunto nel *Philanthropinismus* (*Filantropismo*). L'opera presenta per noi motivi di interesse non estranei al tema che stiamo trattando riguardo l'uomo immediato o naturale e vale dunque la pena indugiarsi brevemente. Nell'opporre le due correnti pedagogiche Niethammer non manca di osservare come entrambe si fondino su una certa unilateralità nel concepire l'immagine dell'uomo, in senso dualistico, come opposizione fra *razionalità* ed *animalità*, elemento che in un caso o nell'altro verrebbe educato²⁶⁸. La posizione di Niethammer si propone

²⁶⁵ Per un approfondimento storico, operato però sul modello scientifico tedesco di una comprensione per linee tematiche dell'intero periodo, si cfr. JEISMANN K.-E. / BERG C. (hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Band. III 1800-1870, *Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches*, C.H. Beck, München 1987.

²⁶⁶ F.I. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Frommen, Jena 1808. Il volume fu recensito benevolmente anche da Schelling. Cfr. «Jenaische Literaturzeitung», 13-15 (1809); in: *Schellings Werke*, Bd. 3, hg. M. Schröter, München 1959, 457-480.

²⁶⁷ Schauer fa notare come storiograficamente l'*Humanismus* di cui parla Niethammer sia da intendersi con quello che oggi viene indicato con *Neoumanesimo*, corrente che vede in Wilhelm von Humboldt il suo più significativo rappresentante. «Niethammers Rolle in Bayern entspricht der Wilhelm von Humboldts in Preußen: Beide hatten etwa dieselbe ministeriale Stellung inne, beide initiierten eine Reform des Schulwesens, beide entwarfen bildungstheoretische Konzepte – und beide scheiterten: Humboldt im Grunde schon nach knapp einem Jahr, Niethammers Reformen wurden nach acht Jahren gekippt. Gemeinsam ist beiden auch, dass sie eine Zwischenstellung in der damaligen Diskussion *Humaniora* versus *Realia* einnahmen, und obwohl beide einen vermittelnden Standpunkt vertraten, in dem Aspekte der realistischen und der humanistischen Strömung einander ergänzten, wirkten sie de facto als Wegbereiter dessen, was wir heute unter dem Begriff Neoumanismus verstehen», M. SCHAUER, *Friedrich Immanuel Niethammer und der bildungspolitische Streit des Philanthropinismus und Humanismus um 1800*, in «Pegasus-Onlinezeitschrift», V/1 (2005), 28: http://www.pegasus-onlinezeitschrift.de/erga_1_2005_schauer.html#_ednref44

²⁶⁸ Nota ancora Schauer nel suo interessante articolo sintetizzando le tesi di Niethammer: «Im Grunde fasst Niethammer alle pädagogischen Strömungen, die auf die *allgemeine* Ausbildung des *sprachlich-logischen* Intellekts (“Bildung der Vernunft”, *Streit*, s. 63) abzielen, unter dem Schlagwort Humanismus zusammen, alle pädagogischen Ansätze, die das Erlernen von *berufsbezogenen, praktischen* Fertigkeiten (“Bildung zum Beruf”, *Streit*, s. 63) als die zentrale Aufgabe der Schule betrachten, unter dem Schlagwort Philanthropinismus. [...] Niethammer stellt die These auf, dass im Grunde beide Philosophien von einem dualistischen Menschenbild ausgehen, das der menschlichen Natur einerseits *animalischen* Charakter, andererseits *rationalen* Charakter beimesse, und je nach dem, welchen Aspekt man bei der Erziehung

di superare questa visione dualistica ed arbitraria dell'essere umano, ma è indubbio che nel caso concreto di decidere per l'una o l'altra tendenza come modello ispiratore di una riforma del sistema scolastico, le sue simpatie si orientino a favore del *Neoumanesimo* a discapito del *Filantropismo*. Ed è in questo contesto che relativamente alla considerazione di razionalità e animalità, l'aspra critica di Niethammer alla corrente di matrice post illuministica ci mostra un interessante intreccio di elementi concettuali. Al centro il modo con cui viene interpretato quello che Niethammer chiama lo spirito animale:

Questo spirito animale [*animale Geist*], che l'apostolo chiama l'uomo naturale (*ψυχικόν ανθρώπον*), fugge la ragione! Abituato ad agguantare tutto saldamente su un terreno rozzo, ad afferrarlo con asprezza, a vedere tutto chiaramente e lucidamente con occhio carnale, egli deve avere una naturale antipatia contro la terra della ragione, dove per il suo tatto non trova niente di solido, dove non si trovano figure disponibili alla sua arte scompositiva [*Zerlegungskunst*], dove egli va a tastoni nel buio ad occhi aperti.²⁶⁹

Tale "spirito animale" che fugge la ragione viene descritto in termini materialistici, come l'uomo dei meri sensi e di quella capacità di scomporre che viene accostata ad un'arte, nel senso di una perizia tecnica. Il *Filantropismo*, che secondo l'argomentazione polemica di Niethammer avrebbe dovuto avere il nome di *Animalismus*, in quanto educa l'*Animalität* dello scolaro²⁷⁰, proponeva modelli formativi con largo spazio lasciato alle attività manuali e tecniche, ma nell'ottica di Niethammer la problematica era più grave e culturalmente di più largo respiro. Continua così il passo:

stärker berücksichtige, werde man einer der beiden großen Richtungen in der Pädagogik den Vorzug geben: "Der Hauptgegensatz, auf den es bei der Beurtheilung der entgegengesetzten Unterrichtssysteme ankommt, liegt unstreitig in der Idee des Menschen selbst und seiner Bestimmung, oder vielmehr in der willkürlichen Construction des Begriffes vom Menschen [...] In den Hauptbeziehungen, in denen die Idee des Menschen verschieden aufgefaßt werden kann, ist deshalb auch der Hauptgegensatz der beiden Unterrichtssysteme [sc. des humanistischen vs. des philanthropinistischen] zu suchen: in dem Gegensatz von Geist und Thier, Vernunft und Kunstverstand, Rationalität und Animalität, die in dem Menschen zu einem wunderbaren Ganzen verknüpft sind." (*Streit*, s. 36f.)», ivi, s. 37. Nel prosieguo del suo articolo Schauer non manca di sottolineare come Niethammer mostri tutta la sua vocazione filosofico-accademica proponendo una concezione più articolata di umanità (razionalità) e animalità dello spirito umano su sfondo teologico, come unità reciprocamente modificantesi di elemento razionale attraverso quello animale e viceversa, nel quale il corpo umano (*Leib*) è assunto teologicamente a tempo dello Spirito Santo, tempo di Dio circondato dal "mondo". Cfr. ivi, 38.

²⁶⁹ F.I. NIETHAMMER, *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus*, cit., 55-56, trad. nostra.

²⁷⁰ Cfr. ivi, 8.

In ciò si trova il pericolo di questo modo di insegnare, che — benché non proprio dappertutto per un odio alla ragione — fugge la terra della ragione e tiene rinchiuso l'allievo nella terra della solidità materiale: fonda così l'abitudine a misurare ciò che è reale [*das Reale*] esclusivamente a partire da questa solidità, e conduce attraverso questo modo di fare inevitabilmente all'incredulità [*Unglauben*], cioè alla mancanza di ragione; il credere infatti è ragione! [*denn Glaube ist Vernunft!*]²⁷¹

Il problema sarebbe quello della riduzione del criterio con cui misurare ciò che è reale e l'incredulità che viene assimilata alla perdita della ragione, in quanto il credere è ragione. Qui il tedesco presenta l'alternativa comprensione del termine *Glaube* come credenza e come fede. Lo sfondo teologico è tutt'altro che assente se consideriamo l'accostamento precedentemente, e volutamente, lasciato sullo sfondo, fra lo “spirito animale” e il paolino “uomo naturale”, o terreno, la cui tendenza sarebbe quella di sfuggire la ragione e attaccarsi ai sensi, alla mera materia modificabile con le proprie capacità tecnico-artigianali. Si noti però che l'ambito di apparizione di questi elementi

²⁷¹ Ivi, 56, trad. nostra. Il passo continua presentando in maniera interessante un tema di secondo piano che è possibile trovare sullo sfondo anche rispetto a quanto stiamo analizzando in Hegel, ovvero il rapporto animalità-naturalità e spirito, come continuità/differenza animale-uomo: «Per quanto riguarda, al contrario, il progresso della cultura dello spirito [*Geistes-Cultur*], che voi vi aspettate da questo tanto lodato metodo pedagogico, e che considerate forse progresso della ragione, anche in questo vi inganna meramente lo spirito animale. Potete dunque esibire a favore del vostro metodo formativo altre prove di cultura che quelle che testimoniano di una animale [*animalem*] intelligenza e diligenza nell'artigianato? Ma in questo si trova forse qualcosa di diverso da un grado maggiore di ciò che possiamo trovare anche negli animali [*Thieren*]? L'intelletto artigianale e l'intelletto per fini predefiniti [*Kunst- und Zweck-Verstand*] non è la ragione! E all'arte libera [*freien Kunst*], che appartiene alla ragione, non lo educherete mai! A voi non può essere sconosciuto dalla storia dei popoli che la cultura dell'intelletto artigianale ha stretti confini e che un alto grado di essa può aver luogo accanto e insieme ad una ragione quasi scomparsa!», *ibid.*, trad. nostra. Niethammer sembra distinguere nettamente l'animalità dell'uomo dall'animalità dell'animale, o giocando con i termini tedeschi fra *Animalität* e *Thierheit*. Questa netta separazione che sembra indicata dall'apparire della ragione (Hegel direbbe del pensiero in quanto ragione che governa il mondo), non impedisce di mettere in luce come sul terreno più elevato dello spirito animale, quello del *Kunst- und Zweck-Verstand*, si possa riconoscere una comparabilità di grado fra uomo e animale, squisitamente quantitativa. Il che significa: l'animale ha una certa intelligenza pratica, tecnico-artigianale e limitatamente a questo ambito è lecito e doveroso operare paragoni quantitativi. Su questo crinale, il teologo Niethammer, filosoficamente raffinato, si muove in una terra di mezzo, usa termini mediani, ad esempio il termine *Kunst*, inteso come il latino *ars* che è ascritto anche alla natura, cui mancherebbe però la libertà: la *freie Kunst*, intesa come capacità artistica, è appannaggio della ragione e di una educazione della ragione. Il tema trova le sue radici concettuali e di formulazione nella terza critica kantiana, decisiva per comprendere le basi categoriali di tutta la cosiddetta filosofia classica tedesca e sulla rielaborazione operata da Schiller nelle *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Cfr. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Akad. Ausg. Bd. V, tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, Laterza, Roma 2008, § 51, 180-186. F. SCHILLER, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, tr. it. *L'educazione estetica dell'uomo: una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007. Il giudizio di Hegel in merito è espresso in *GW* 20, § 55, 93-94, tr. it. 218-219. Sul termine *Kunsterstand* e *Kunstverständnis* come sinonimo di *artis peritia*, cfr. il dizionario Grimm: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, cit., Online-Version vom 13.08.2015.

rimane sempre il *Geist*, che qui Niethammer specifica come animale, o naturale, aggettivo che però è sempre riferito allo spirito, o all'uomo come spirito.

Abbiamo voluto soffermarci su quest'opera perché contribuisce a mostrare un intreccio di elementi che sono presenti anche nella riflessione hegeliana; vedremo infatti che lo stesso riferimento al passo paolino sarà presentato da Hegel nella prefazione alla filosofia della religione di Hinrichs, dove nella figura del “doppio nemico” daremo una chiave di sintesi dell'interpretazione hegeliana del peccato originale. Alcuni argomenti vanno però già ora spesi al limitare della considerazione del *Sündenfall* come passaggio fra le due determinazioni dello spirito. Considerare l'uomo come spirito significa considerarlo come processo, un processo che logicamente è un passaggio dall'immediatezza alla mediazione e realmente (cioè in termini della *Realphilosophie*, cioè *Natur-* e *Geist-Philosophie*) dallo spirito naturale allo spirito effettuale, effettivo. Il nodo è sempre ancora una volta il *passaggio*. Ma il processo indica un continuo *accadere* di passaggi, di implicazioni fra ambiti e dimensioni di quella che per Hegel in senso unitativo è da chiamarsi *idea*. È essenziale, per il lavoro del concetto che vuole comprendere, calarsi sempre nel momento del processo di volta in volta in questione, che indubbiamente però porta con sé trascendentalmente la questione del transito, la quale per Hegel ha a che fare con la logica del sapere e la struttura dinamica del pensiero, identificandosi con la tensione costante fra rappresentazione e concetto. Isolando speculativamente il problema lo si può identificare come il problema della negatività immanente — ossia il motore del pensiero dialettico — e calandolo nella concreta articolazione dello spirito assoluto si tratta dalla negatività immanente allo spirito finito. Quel momento della negatività immanente allo spirito che la rappresentazione è portata inevitabilmente a pensare come il passaggio tra condizioni esteriori, o in maniera più ingenua — come è il caso dell'idea dell'uomo buono per natura —, appiattendo completamente il momento della negatività che determina lo sviluppo dell'uomo sulle condizioni esterne, per cui «IL SUO sviluppo è un'estrinsecazione soltanto positiva»²⁷². Sul terreno pratico qui considerato tale condizione corrisponderebbe per Hegel alla «condizione etica dei greci»²⁷³, una concezione cioè in cui l'adesione all'etico da parte

²⁷² *M21* III, it 61, d 37.

²⁷³ *Ibid.*

dell'individuo è una contentezza immediata dove l'adesione rimane inconsapevole, e l'agire ha luogo sulla base di un'abitudine che vale per l'individuo come una seconda natura²⁷⁴, il che equivale — ancora con le parole di Hegel — ad un «essere-immersi in questa contentezza, in questo autocompiacimento, senza negatività — così essa sopravverrà dall'esterno, se ci si impegna al massimo»²⁷⁵. E come ricordato, questa negatività è quella immanente allo spirito, quella categoria che dice di quel punto di svolta delle condizioni di possibilità e realizzazione della libertà umana:

Per raggiungere tale condizione di popolo etico, quella condizione [quella che contempla il momento del negativo, LM] deve essere nettamente presente, e l'educazione è la stessa storia — ma con tonalità più lievi — e il corso (della vita).²⁷⁶

Si noti come qui Hegel usi il termine *Zustand* — condizione — che ha a che fare con la dimensione della coscienza e della rappresentazione, a rimarcare come la negatività, così come il termine passaggio, su cui ci siamo soffermati, abbiano una polivalenza a seconda del contesto in cui sono utilizzati che non va per nulla sottovalutata. Hegel sa bene l'inevitabilità di una tale sfera — quella che nella sua concezione è da chiamarsi in senso rigoroso la sfera fenomenologica o dell'esperienza concreta — in costante tensione con la dimensione squisitamente speculativa. Ad ogni modo è chiaro perché l'immagine dell'uomo buono per natura costituisca a suo parere «il punto più basso dell'epoca più recente»²⁷⁷: non solo non è resa giustizia al vero sapere, lo speculativo, ma neppure è salvaguardato l'altrettanto decisivo piano fenomenologico. Tale concezione infatti è «senza passaggio e ritorno»²⁷⁸, come recita la nota a margine prima della trattazione di questa ultima rappresentazione della determinazione della divinità in sé dell'uomo. Senza coscienza non vi è alcun passaggio e ritorno, il che equivale a dire senza negatività immanente (e non trascendente) allo spirito finito. È arrivato dunque il momento di

²⁷⁴ Sul tema a lungo dibattuto nella *Forschung* dell'eticità greca connesso al concetto di seconda natura si leggano le magistrali osservazioni di C. CESA, *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu e A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 91-92. Sulla seconda natura cfr. anche R. BONITO OLIVA, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000, pp.121-143 e A. PEPPERZAK, "Second Nature": Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's *Encyclopedia*, in «The Owl of Minerva», 27, 1 (1995), 51-66.

²⁷⁵ *M21 III*, it 61, d 37-38.

²⁷⁶ *M21 III*, it 61, d 37.

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *M21 III*, it 57, d 34.

mettere a fuoco tale rappresentazione del passaggio fra le determinazioni immediate del concetto di uomo: il *Sündenfall*.

CAPITOLO 3

PECCATO ORIGINALE (SÜNDEFALL) E PECCATO ORIGINALE (ERBSÜNDE).

1. *Il Sündenfall: 'passaggio' tra le determinazioni immediate dell'uomo.*

Anche questo è un tentativo di rendere possibile il passaggio dall'Assoluto al condizionato, dall'illimitato al limitato, un tentativo, che probabilmente è di antichissima origine, e merita considerazione in quanto presuppone almeno il sentito bisogno di una spiegazione. Ma, come tutti i più antichi tentativi filosofici, anche questo si accontenta di una spiegazione meramente storica. Infatti questa era appunto la questione: come noi siamo venuti dalla condizione dell'assoluta perfezione alla condizione dell'imperfezione (delitto morale)? Pure, il tentativo contiene verità in quanto spiega moralmente quel passaggio: il primo delitto fu il primo passo fuori dalla condizione della beatitudine.

(F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*)

Siamo dunque giunti al momento del 'passaggio' fra le due determinazioni immediate dell'uomo. Al passaggio tra l'uomo naturale, che per la rappresentazione religiosa è l'uomo come "non dovrebbe essere" e l'uomo come spirito (immediato, cioè ancora in potenza), cioè l'uomo come "dovrebbe essere", che la religione esprime con la rappresentazione della *Gottesebenbildkeit*. La rappresentazione del *Sündenfall* come passaggio fra due *condizioni esistenti* è la conseguenza di una preliminare presupposizione legata allo stesso procedere del pensiero rappresentativo:

Nella misura in cui l'idea dell'uomo in sé è intesa come condizione paradisiaca, ma questa idea è reale solo come condizione naturale e quindi esistente, il legame [*Verbindung*] tra quel primo elemento e questo secondo elemento è un passaggio [*Übergang*], e precisamente in qualcosa di cattivo — un diventare-altro, una caduta dall'idea divina, dall'essere immagine di Dio.²⁷⁹

La rappresentazione è un modo di procedere del pensiero per così dire esteriore. L'esteriorità del procedere significa che la coscienza ha il pensato come un altro di fronte a se stessa, il pensante. Il pensato è qui l'uomo e la sua libertà, i cui momenti vengono

²⁷⁹ *M21* III, it 61, d 38.

rappresentati come esistenti, cioè come condizioni di esistenza. La determinazione di pensiero, la determinazione concettuale, che contiene l'automovimento del pensiero, diventa condizione poiché il modo con cui la rappresentazione è in grado di concepire la realtà dell'idea è un modo finito: la realtà dell'idea è tale solo come condizione naturale. Da qui la fortunata immagine delle origini, patrimonio dell'autocoscienza dei popoli: il paradiso terrestre. Il "terrestre" indica il modo necessario con cui il procedere rappresentativo esprime la necessità della realtà di una simile condizione di perfezione, la necessità della realtà che l'idea dell'uomo sia tale perfezione. È reale *perché* è in questa terra, esiste come luogo naturale. La rappresentazione non è in grado da sola di pensare in altri termini lo statuto di realtà dell'idea, senza l'assicurazione empirica di questo stato ideale (come tale immateriale). Attenzione perché qui non si tratta di denunciare il procedere rappresentativo, si misconoscerebbe il procedere del pensiero come tale, che si realizza come "movimentazione" dialettica delle rappresentazioni immediate, di cui viene mostrata l'intrinseca mediazione. La problematica però si fa intricata quando il pensato è una connessione fra due momenti della stessa idea di uomo, poiché laddove accade lo spirituale accade la mediazione, ovvero un rapporto. Per la rappresentazione si tratta di un 'passaggio'. «È stato ascritto dapprima alla rappresentazione il fatto che la connessione venga rappresentata come un passaggio tra due condizioni. Ciò che è *proprio della rappresentazione come tale*, è solo che sono *due condizioni tra di loro connesse, non che quella natura immediata è essa stessa un passaggio*»²⁸⁰. Tutto il punto è nell'intendere che quella natura immediata è essa stessa un passaggio. Cosa significa? Qui con Hegel diciamo che «bisogna considerare la cosa più da vicino»²⁸¹.

L'avvicinarsi hegeliano alla comprensione di questo 'passaggio' è un ritornare concettualmente sulla naturalità immediata dell'uomo, che precedentemente abbiamo iniziato a considerare osservando le 'peripezie' a cui è sottoposto l'uomo immediato da parte del pensiero. Si tratta dunque del sorgere della dimensione pratica dell'essere umano dal lato della volontà, a cui Hegel aveva già dedicato una trattazione nella sezione dedicata allo spirito pratico dell'*Enzyklopädie* del 1817 (§§ 388-399²⁸²) e che

²⁸⁰ Ibid., corsivi nostri.

²⁸¹ Ibid.

²⁸² *GW* 13, §§ 388-399, 217-223, tr. it. 230-236.

approfondisce nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in particolare ponendo a tema la considerazione del concetto stesso della volontà e della libertà (§§ 4-32²⁸³). L'aspetto interessante che occorre mettere in evidenza in questo luogo è che la «αα) [...] prima condizione immediata, naturale — della brama, dell'inclinazione in generale» come tale è la «condizione della coscienza»²⁸⁴.

Già la vita è immediata, ma solo come processo. Ancora di più la coscienza. La coscienza della brama non è senza volere, bensì essa è il suo volere e volere nella sua libertà.²⁸⁵

L'accento all'idea di vita trattata nella *Naturphilosophie* è interessante per comprendere come la categoria di immediatezza che si riferisce a ciò che è vivente è da intendersi come processo, e questo «ancora di più per la coscienza». Dunque il 'passaggio' nell'immediatezza della naturalità dello spirito è da collegarsi al fatto che tale immediatezza indica già una processualità. Con processo dobbiamo intendere la descrizione di cambiamenti determinati, cioè di condizioni. Qui si tratta del sorgere della umanità dell'uomo sul terreno della volontà. Quando Hegel afferma che la «coscienza della brama non è senza volere», sta esponendo una posizione già fatta salda dalla *Phänomenologie* riguardo alla coscienza che è sempre coscienza determinata, coscienza del qualcosa²⁸⁶, infatti la coscienza da un punto di vista formale differenzia sempre

²⁸³ *GW* 14, §§ 4-32, 31-48, tr. it. 27-45.

²⁸⁴ *M2I* III, it 61, d 38.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Il tema della coscienza come "coscienza di" è come noto il fortunato punto di partenza della corrente fenomenologia novecentesca che descrive questa struttura della coscienza in termini di *intenzionalità*. L'intenzionalità della coscienza intesa in termini psicologistici da Brentano e letta invece nel suo carattere "trascendentale" da Husserl può trovare inespressi punti di riferimento nella filosofia classica tedesca ed Hegel in specie. Nell'ambito della "scuola fenomenologica milanese" se ne era accorto Enzo Paci che nella nota introduttiva ad un volume dedicato al centenario della nascita di Edmund Husserl nel 1960, facendo il bilancio delle problematiche aperte dalla fenomenologia (di cui la più significativa sarebbe quella «della relazione tra fenomenologia e ontologia, tra l'apparenza o il *fenomeno*, e l'essere o la verità») e al contempo aprendo la strada alla cosiddetta seconda ondata di studi husserliani in Italia, sottolineava come il successo del pensiero husserliano fosse legato al fatto di porre «al centro della propria rivoluzione filosofica il tema, sconcertante profondo e non ancora esaurito, dell'*intenzionalità*». Paci osservava come il problema dell'intenzionalità «implica il problema della dialettica e cioè il problema più impegnativo del pensiero moderno». Cfr. E. PACI, Nota introduttiva, a AA.VV. *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960. Ancora oggi che la struttura intenzionale della coscienza continua a essere uno dei sottofondi del dibattito filosofico (che sul tema si sposta sempre più sul versante del confronto tra filosofia e scienze cognitive) risulta pressoché impossibile non fare i conti con la fortunata formula husserliana, secondo cui l'intenzionalità è definita, sulla scorta di Brentano, come *coscienza di qualche cosa*, come costitutiva e non ipostatizzabile relazione all'*altro*. Questa struttura trova però anche un fecondo dialogo con la filosofia

qualcosa al quale al contempo si rapporta²⁸⁷ e in una figura successiva del suo operare, come autocoscienza, ha se stessa come contenuto negativo, e l'altro davanti a sé appunto come *Begierde*, brama, che le fa sperimentare l'autonomia dell'oggetto²⁸⁸. Se l'orizzonte sembra in qualche modo collimare con quello della *Phänomenologie* qui è specificato come la coscienza della *Begierde* coincide con il suo volere liberato nello spazio della autonomia di sé e del suo "altro", cioè nel «volere nella sua libertà». Che il contenuto determinato della coscienza come *Bewußtsein der Begierde* sia il suo volere sta ad indicare che si tratta del «ββ) volere dell'elemento naturale», che viene ulteriormente precisato come «malvagio»²⁸⁹. Questa malvagità dell'elemento naturale (in particolare della volontà naturale²⁹⁰) dell'uomo è argomento che occorre focalizzare con precisione perché è il luogo di intersezione di diversi piani del discorso. Negli appunti delle lezioni del 1824, che mostrano ancora chiaramente riconoscibile in sottotraccia la struttura del manoscritto, Hegel in riferimento a questa caratterizzazione della natura umana come "malvagia" afferma: «Questa è un'espressione scomoda, che può generare molte

classica tedesca. Notiamo inoltre come anche le tendenze che si ripromettono di tornare ad una concezione vergine dell'alterità del mondo e della natura, al di là, o meglio *al di qua*, della *coscienza come intenzionalità*, si rivolgono a questa formulazione minima e alle sue conseguenze, seppur da sponda polemica.

²⁸⁷ Cfr. *PhG*, it 73, d 58.

²⁸⁸ Cfr. *PhG*, it 144-145, d 104-105. Nella *Wissenschaft der Logik* trattando la coscienza come figura dell'idea del conoscere Hegel ribadisce quanto abbiamo succintamente richiamato descrivendo così la struttura del *Bewußtsein*: «In dieser Form ist der freie Begriff als *fürsichseiendes Ich* zurückgezogen aus der Objektivität, aber sich auf sie als *sein Anderes*, als gegenüberstehenden Gegenstand beziehend. Indem der Geist hier nicht mehr als Seele ist, sondern in der *Gewißheit* seiner selbst die *Unmittelbarkeit* des *Seins* vielmehr die Bedeutung *eines Negativen* für ihn hat, so ist die Identität, in der er im Gegenständlichen mit sich selbst ist, zugleich nur noch ein *Scheinen*, indem das Gegenständliche auch noch die Form eines *Ansichseienden* hat. Diese Stufe ist der Gegenstand der *Phänomenologie des Geistes*, - einer Wissenschaft, welche zwischen der Wissenschaft des Naturgeistes und des Geistes als solchen [mitten] innestehet und den *für sich* seienden Geist zugleich in seiner *Beziehung auf sein Anderes*, welches hierdurch sowohl, wie erinnert, als *an sich* seiendes Objekt wie auch als negiertes bestimmt ist, - den Geist also als *erscheinend*, am Gegenteil seiner selbst sich darstellend betrachtet». «In questa forma [la coscienza, LM] il concetto libero è ritratto, come io che è per sé, dall'oggettività, ma vi si riferisce come al suo altro, come ad un oggetto contrapposto che gli stia dinanzi. In quanto lo spirito non è più qui come anima, ma nella sua certezza di se stesso l'immediatezza dell'essere ha anzi per lui il significato di un negativo, l'identità, in cui nell'oggettivo è lo spirito con se stesso, non è ancora insieme che un apparire, mentre l'oggettivo ha tuttora la forma di un essere in sé. Questo grado è l'oggetto della fenomenologia dello spirito, scienza che sta fra la scienza dello spirito naturale e quella dello spirito come tale; essa considera lo spirito che è per sé in pari tempo nella relazione sua verso il suo altro, che (come si è accennato) resta quindi determinato tanto come oggetto che è in sé quanto come oggetto negato, considera cioè lo spirito come ciò che appare, come ciò che si rappresenta nel contrario di se stesso», *WdL* II, it 931, d 233.

²⁸⁹ *M21* III, it 62, d 38.

²⁹⁰ Cfr. anche *GW* 14/1, §§ 11-13, 36-38, it 33-34.

rappresentazioni sbagliate. [...] Da notare è che ad uno vengono subito in mente certe rappresentazioni»²⁹¹. Tra questa pluralità di rappresentazioni occorre mettere un po' di ordine. Considerando il contesto della *Religionsphilosophie* questa naturale malvagità dell'uomo e della sua volontà naturale è sicuramente, come già ricordato altrove, la determinazione della dottrina luterana per cui l'uomo è cattivo per natura. La riflessione luterana sul *servo arbitrio* ha infatti da sempre legato alla volontà la dimensione della "malvagità" dell'essere umano caduto²⁹². Tale dottrina è da intendersi per Hegel in senso speculativo, come visto, con il fatto che l'uomo non è come dovrebbe essere, cioè egli non è un che di naturale, ma spirito²⁹³. Ora l'inadeguatezza fra essere e dover essere, che richiama la terminologia kantiana, è da Hegel già presentata nell'*Enzyklopädie* del 1817 nella trattazione del sentimento pratico e considerata come l'origine di ogni sofferenza (*Schmerz*), sgradevolezza (*Unangenehmen*) e male fisico (*Übel*)²⁹⁴. Qui però non abbiamo propriamente a che fare con *das Übel* ma con *das Böse*, ovvero con il male cosiddetto morale che, come notato da Francesca Menegoni, è da Hegel posto in «in modo non dissimile da Kant [...] in relazione con la coscienza morale del soggetto agente», mentre «*das Übel* in relazione con il sentimento dello spiacevole e del dolore»²⁹⁵. La distinzione come accennato è già kantiana, il quale aveva definito *das Gute und das Böse* «i soli oggetti di una ragione pratica»²⁹⁶ contrapponendoli a «tutto ciò che risulta piacevole o spiacevole alla sensazione: *das Angenehme* e *das Unangenehme, die Lust* e *die Unlust, das Vergnügen* e *das Schmerz*»²⁹⁷. Lo scarto però fra essere e dover essere, o come si esprime Hegel in termini logici nell'*Enzyklopädie*, fra «la necessaria indifferenza del concetto nei confronti dell'essere immediato in generale»²⁹⁸, comune alla sfera del vivente²⁹⁹, si ripropone ad uno stadio più elevato nel mondo dello spirito, costituendo «la

²⁹¹ V24 III, it 150, d 135.

²⁹² Cfr. sul *servo arbitrio* in Lutero, U. ASENDORF, *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982, 78-106.

²⁹³ Così invece nelle lezioni del 1824 in concomitanza del passo sopracitato: «La questione è questa: l'uomo è per natura così come non deve essere; egli deve essere spirito, l'essere naturale non è essere-spirito», V24 III, it 150, d 135.

²⁹⁴ Cfr. *GW*, 13, § 391, 219, tr. it. 232.

²⁹⁵ F. MENEGONI, *Il problema dell'origine del male in Hegel*, in «Verifiche», XXXIII (2004), n. 3-4, 297.

²⁹⁶ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausg. Bd. V, 38, tr. it. (a cura di V. Mathieu), Milano 1982, 251.

²⁹⁷ F. MENEGONI, *Il problema dell'origine del male in Hegel*, cit., 297.

²⁹⁸ Cfr. *GW*, 13, § 391, 219, it 232.

²⁹⁹ *Ibid.*

necessaria introduzione alla comprensione della concezione hegeliana di quest'ultimo [il male morale, LM]»³⁰⁰. Ora questo scarto fra essere e dover essere, nel regno dello spirito è ciò che si pone, nella dimensione volitiva, come opposizione fra la singolarità e l'universale³⁰¹, poiché «volontà è la separazione [*Trennung*], porre la propria singolarità contro altro — opposizione in essa, ma immediatamente anche tra la propria singolarità e la propria universalità»³⁰². La forma dell'opposizione in termini dialettici fra volere particolare dell'uomo e sua universalità, è un portato di una fondamentale *Denkform* luterana; Lutero nell'interpretare l'*Erbsünde* oppone volere particolare ed egoistico dell'uomo e volere di Dio (l'universale)³⁰³: in questa separazione è appunto da vedere per Lutero quella “malvagità” di qui abbiamo fatto sopra menzione. Il solco dell'argomentare hegeliano sembra in effetti essere lo stesso aperto dal padre della riforma, in particolare nell'intreccio fra *elemento naturale, volontà e malvagità*, ma non è superfluo ribadire quanto *la connessione generale fra questi elementi sia inserita nell'orizzonte della considerazione dell'immediatezza come passaggio*. Elemento naturale, volontà, sono per Hegel, “malvagi” in quanto da un punto di vista concettuale hanno in loro stessi il passaggio ad un'altra determinazione di pensiero³⁰⁴. Concentrandoci sulla problematica

³⁰⁰ F. MENEGONI, *Il problema dell'origine del male in Hegel*, cit., 299.

³⁰¹ Nota Menegoni: «Anche *das Böse* è caratterizzato infatti da un'inadeguatezza tra l'essere (sia questo il proposito del soggetto, l'azione compiuta, o il giudizio formulato su di essa) e il dover essere (il bene o l'universale da realizzare)», *ibid.*

³⁰² *M21 III*, it 62, d 38.

³⁰³ Afferma De Negri: «In seinem unablässigen und ausdrücklichen Bestreben, zwei konträre Willen einander direkt gegenüberzustellen, schiebt Luther alles beiseite, was zwischen sie drängen könnte. Der allgemeine Gebrauch der Dinge bleibt eine praktische Notwendigkeit, jedoch neben und außerhalb der Theologie. [...] Die Termini, mit denen Luther arbeitet, sind nicht mehr die drei des Syllogismus, sondern nur zwei - der partikuläre Wille des Menschen und der universale Wille Gottes —, und beide tauchen aus der Erbsünde in einem mit vielen Möglichkeiten geladenen Kontrast auf. Diese Schema hat der Denkform Luthers und der Produkten seines Geistes ein unauslöschliches Merkmal aufgeprägt. Darum bedeutet die Verachtung, die er den Schulsyllogismen gegenüber an den Tat legt, nicht eine bloße Meinungsverschiedenheit in Bezug auf irgendeinen Punkt der Dogmatik, sondern darüber hinaus eine gegen die Fundamente der traditionellen Logik geschleuderte Herausforderung», E. DE NEGRI, *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, 14.

³⁰⁴ Non ci soffermiamo in questa sede sull'annoso problema dell'origine del male, che sicuramente è stato a ragione considerato come direttamente collegato all'interpretazione del passo biblico di Genesi 3 e che Hegel significativamente nell'aggiunta al § 139 dei *Grundlinien* vede risiedere in generale «nel mistero, cioè nel tratto speculativo della libertà: la libertà ha infatti la necessità di venire fuori dalla naturalità della volontà e di interiorizzarsi opponendosi a essa» (*GW* 14/1, 121, tr. it. 118). Per la peculiarità dell'impostazione speculativa hegeliana facciamo però notare che una ricerca in tal senso non possa esimersi dalla considerazione del complesso orizzonte che intreccia religione ed eticità. Un raffronto dettagliato fra le *Rechtsphilosophie* e *Religionsphilosophie*, successive al 1821 mostra l'ineludibile intreccio delle due dimensioni proprio in relazione alla domanda sulla possibilità del male che compare,

del “passaggio” possiamo osservare, come poco sopra ricordato, che in relazione a questa già nota trattazione del *lato pratico immediato dello spirito finito*, sia di capitale importanza l'introduzione di un'altro fattore, il quale anch'esso ha a che fare con il passaggio fra *Denkbestimmungen*, e con la tensione fra rappresentazione e concetto: tale fattore è la coscienza. Quello che si tratta di comprendere è che ciò che è un primo nella natura è un ultimo nella costituzione. L'uomo appare nell'esistenza nella sua dimensione generalmente pratica. Questo cosa vuol dire? Che immediatamente il suo problema non è contemplare o conoscere, ma soddisfare impulsi. Cioè un appagamento pratico. La dimensione teoretica è una modificazione della pratica (un prodotto dello spirito) che rivela però come la condizione di possibilità della volontà stessa sia la coscienza. La coscienza è ciò che “fa” il passaggio. Hegel nel procedere succinto del suo testo manoscritto sembra infatti dare alla coscienza una intonazione particolare, che rende più complesse anche le analisi relative alla volontà naturale, alla separazione come sorgere della malvagità, ecc. Riportiamo dunque il passo per comprendere questa sfumatura a nostro parere importante.

*Uomo, coscienza anche pensiero. Determinazioni universali — il bene davanti a lui, l'uomo solo come passaggio — bene e male; il male in generale, come egli non deve essere (ci dobbiamo accontentare qui di queste determinazioni generali); ENTRAMBI esistono DAVANTI A LUI; scegliere tra essi, e malvagità è la sua volontà, la sua colpa. Questo male è il suo egoismo [Selbstsucht], scopi solo della sua singolarità, in quanto è contrapposta all'universale, cioè in quanto è naturale; che egli sia naturale, è la sua volontà, il suo porre [Setzen]. Niente scuse, come se l'uomo fosse così per natura, per educazione, a causa delle circostanze, giustificazioni, scuse, togliere la colpa; la sua libertà solo perché è colpa sua — l'essere posta dall'uomo stesso — riconosciuta, egli è rispettato solo tramite la colpa.*³⁰⁵

come già ricordato, nelle annotazioni manoscritte all'esemplare autografo di Hegel dei *Grundlinien* e che poi sarà utilizzato e sviluppato come materiale per le lezioni degli anni successivi (in particolare si veda il corso del WS 1822/23, cfr. *GW* 26/2, 901-904).

³⁰⁵ *M21* III, it 62, d 38-39, corsivi nostri. Il nesso fra libertà e colpa era stato già tematizzato da Hegel anche negli appunti manoscritti dei *Grundlinien*, in concomitanza della sezione relativa alla *Moralität* e in particolare del § 139 (*GW* 14/2, 661-665), in un luogo testuale che si apre con la significativa domanda sulla possibilità e l'origine del male («Böse wie möglich?»). Il materiale è significativamente coevo e immediatamente precedente al nostro *Manuskript* considerando che la pubblicazione dei *Grundlinien* avviene nel 1821 (*Winter Semester* del 1820/21) e che corsi dedicati alla filosofia del diritto erano già stati svolti nel 1817/18 e nel 1818/19. Sulla colpevolezza dell'uomo come condizione dell'attuarsi della sua libertà torneremo successivamente, ma in questo contesto è utile segnalare l'analisi della colpa in relazione alla dottrina dell'agire nel pensiero hegeliano svolta da B. CASPERS, *'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner, Hamburg 2012, 63-182.

Sofferamoci sulla sfumatura che abbiamo voluto sottolineare. L'uomo, in quanto ha coscienza, è *anche* pensiero, e a rigor di termini è proprio il pensiero il passaggio per eccellenza, ciò che non è un che di immediato, ma assolutamente mediato in se stesso. È chiara la problematicità di questo “anche” per quanto riguarda la costituzione del *proprium* antropologico in riferimento ad esempio alla questione della differenza uomo-animale nella filosofia della natura e la differenza/identità umano-divino nella filosofia dello spirito. In questa sede ci limitiamo a riportare quello che emerge come posizione di Hegel senza aprire una specifica riproblematizzazione teoretica di tale questione. Il pensiero è precisamente ciò che distingue per Hegel l'uomo da ogni altro vivente e dall'elemento naturale, che pur è la sua immediatezza spirituale come spirito naturale. Essere un che di meramente naturale è la singolarità che si contrappone all'universale (il pensiero in sé e per sé) e che pone scopi connessi alla sua volontà. Meglio: la volontà è questa *Trennung* a partire dalla quale l'uomo è contrapposto alla sua destinazione (l'universale) e pone al contempo questa destinazione stessa, ma in maniera ancora limitata, che deve essere superata affinché egli sia spirito. Ma la distanza è resa possibile dall'elemento della coscienza, è la coscienza stessa, o meglio la condizione su cui essa si fonda: la *Entzweiung*, ovvero il “raddoppiamento” dello spirito. Si parla così di coscienza del bene e del male. In questa distanza il bene (ciò che l'uomo deve essere) e il male (ciò che egli non deve essere e rimanere) esistono entrambi davanti a lui come determinazioni universali, ovvero come determinazioni del pensiero in quanto tale. L'aver di fronte l'universale è da un punto di vista formale la condizione della coscienza, che, poiché immediatamente ogni aver di fronte è dialetticamente un contrapporsi, è un porre la propria singolarità contro tutto il resto, cioè egoismo (*Selbstsucht*). La condizione naturale che deve però essere solo un momento. Qui è da intendersi in senso più specifico l'immediatezza come passaggio in quanto «ciò che in precedenza abbiamo chiamato l'immediatezza dell'essere naturale stesso è solo come esser-posto, come volere, come passaggio»³⁰⁶:

Questa è la vera determinazione. In termini meramente astratti per natura l'uomo non è né buono né cattivo — questo significa, però, che in generale egli non è un

³⁰⁶ M21 III, it 62, d 39.

uomo reale. In lui, dato che è spirito, l'immediato è posto come veramente è; così il mondo, la natura immediata è stata creata, in generale ciò che è immediato, ciò che si manifesta, che in sé è parimenti solo il secondo elemento.³⁰⁷

L'uomo considerato astrattamente, cioè l'uomo pensato, non è né buono né cattivo e questo significa secondo Hegel che in generale non è uomo reale. L'uomo reale è l'uomo sviluppato, dell'azione, dell'universale posto e perseguito in sé e per sé, che conosce e vuole concretamente, cioè l'uomo reale è l'uomo come spirito. Per lo spirito ogni immediato è un mediato e questo in relazione all'uomo reale significa che ciò che è un primo nella natura è un ultimo nella costituzione. Questo cosa vuol dire? Che essere spirito è "passare" la propria naturalità. Che la volontà come dimensione naturale è già in sé stessa un passare, un porre, che rivela il primo, ciò che si manifesta, l'immediato, come un costituito. Dall'immanenza allo spirituale ciò che è naturale si rivela logicamente in sé come il secondo elemento, dove il primo è l'elemento logico e il terzo per così dire lo spirito stesso. Ora in questo processo dialettico che coinvolge la costituzione dello spirito (finito) è da notare l'intreccio della dimensione teoretica e di quella pratica che si annoda a partire dal sorgere della coscienza, laddove conoscere e volere iniziano a divenire possibili:

Definito in maniera più precisa questo passaggio è una tale coscienza in generale, il conoscere, il sentire, la coscienza dell'idea, dell'universale, e conoscere è determinare, comprendere come un universale determinato in sé e per sé — bene o male — ciò che è-prima secondo l'idea [und das Vorseiende nach derselben bestimmen, erfassen als an für sich bestimmtes Allgemeines — Gutes oder Böses — ist Erkennen].³⁰⁸

Con la specificazione del fatto che «definito in maniera più precisa questo passaggio è una tale coscienza in generale», si può capire come l'elemento del *Bewußtsein* sia decisivo per meglio comprendere la specificazione della suddivisione proposta da Hegel, che dalla definizione generale della condizione naturale come condizione della coscienza ($\alpha\alpha$), la determina come *Bewußtsein der Begierde* ($\beta\beta$) per poi sintetizzarla da un punto di vista *formale* come *Erkennen* ($\gamma\gamma$):

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Ibid., corsivo nostro.

γγ) Nella coscienza conoscere. Soltanto tramite il conoscere, perché l'uomo è solo tramite il sapere e la coscienza, e la sua volontà non è l'inconscio, non è l'istinto.³⁰⁹

L'elemento della coscienza, la soggettività, è ciò che permette l'emergere la volontà che Hegel chiama «libertà formale»³¹⁰, la quale per essere riempita di contenuto deve essere consapevole, cioè posta, e dunque deve presupporre la struttura della coscienza. Se la volontà coincidesse con il suo istinto, che in generale per Hegel è ciò che precede la coscienza e dunque inconscio³¹¹, l'uomo non sarebbe realmente libero, ma dipendente da altro che lo determina. Abbiamo più sopra usato l'espressione secondo cui la coscienza “fa” il passaggio; distinguendosi dal suo altro lo pone (volontà) e ponendolo lo “sa” ed è perciò conoscere. «Volontà, conoscere è tuttavia in generale, come abbiamo già accennato, ciò che ha in-sé stesso il punto di svolta di sé»³¹², afferma Hegel. L'elemento della coscienza è ciò che in questo processo costituisce il momento della finitezza (non per nulla il procedere rappresentativo, e quindi finito, del pensiero, presuppone la coscienza), e, dallo *Standpunkt* del conoscere assoluto, è l'emergere del lato soggettivo, formale, di quest'ultimo. Usando ancora una volta le parole di Hegel: «conoscere, volontà — appunto la forma, la forma infinita del conoscere, il suo contenuto»³¹³. Sul versante pratico si tratta però ancora del primo momento, immediato, per cui «il contenuto immediato è proprio quello naturale, che ha come scopo la singolarità, l'egoismo, e questo contenuto immediato, il primo contenuto — ancora libertà formale»³¹⁴, come sopra già richiamato. Quello che qui ci interessa rimarcare è che lo scarto fra essere e dover-essere, il male come volontà dell'egoismo è «soltanto tramite la coscienza, il conoscere, [*nur durch Bewußtsein, Erkennen*] ed è la prima volontà»³¹⁵. Non importa in quale stadio della vita dello spirito tale struttura accada, «quanto questa prima volontà malvagia sia fissata

³⁰⁹ M21 III, it 62-63, d 39, corsivo nostro.

³¹⁰ M21 III, it 63, d 40. Emanuele Cafagna, in uno studio dedicato alla libertà del volere nella filosofia dello spirito, fa notare come Hegel si serva di questo aggettivo «quando isola, nella soggetto-oggettività di una razionalità concreta, il lato meramente soggettivo» e sostiene come nell'uso hegeliano dell'aggettivo “formell” potrebbe avere qualche ruolo l'utilizzo che ne fa Jacobi, in particolare nel dibattito con Fichte riferendosi a Spinoza. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in «Etica & politica/Ethics & Politics», XIV, 2012, 2, 78-79.

³¹¹ Per un approfondimento del concetto hegeliano di inconscio in riferimento alla sua dottrina dello spirito soggettivo cfr. G. SEVERINO, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Il Melangolo, Genova 1983, 12-33.

³¹² M21 III, it 63, d 39.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ M21 III, it 63, d 39-40.

³¹⁵ M21 III, it 63, d 40.

o transeunte — se sia impulso, se sia vita di un uomo o di un popolo —, non ci riguarda; è un punto di passaggio necessario momentaneo o più duraturo»³¹⁶. Si tratta del lato soggettivo della costituzione dello spirito, la forma assoluta del suo conoscersi³¹⁷, e con ciò della sua libertà, ed è per questo che Hegel utilizza sempre in questo caso termini specifici: parla di *Wendung* o *Wendungspunkt*³¹⁸.

Nel conoscere è insito poi parimenti il principio divino della svolta, del ritorno a se stesso; esso produce la ferita e la guarisce, col che il principio è spirito e vero [*im Erkennen liegt dann ebensosehr das göttliche Prinzip der Wendung, Rückkehr zu sich selbst; es schlägt die Wunde und heilt sie, [wodurch] das Prinzip Geist und wahrhaft ist*].³¹⁹

Il *Sündenfall* come rappresentazione del passaggio fra due determinazioni concettuali dello spirito finito è dunque il tentativo di esprimere il passaggio che è lo spirito stesso. Questa svolta (speculativa), in cui è insito il ritorno a se stesso dello spirito assoluto, che la religione rappresenta nella forma del “mito” del peccato originale è contenuto nella genesi della costituzione dello spirito finito, che attende il secondo lato per realizzarsi. Teologicamente questo secondo lato è come ricordato la storia di Dio. Prima di accennare brevemente a questa *possibile realizzazione* dello spirito, bisogna ancora osservare quanto l’interpretazione speculativa³²⁰ hegeliana dell’*Erbsünde* rappresenti la sintesi della storia dello spirito finito.

2. *Erbsünde: interpretazione speculativa del dogma.*

Se le precedenti analisi hegeliane sulla considerazione del “passaggio” fra le determinazioni del concetto di uomo, le sue riduzioni, le sue possibili interpretazioni e rappresentazioni, potevano riguardare per un lato anche molti ambiti, e di fatto erano analisi che intrecciavano una ricchissima complessità di piani, le cinque pagine dedicate alla lettura esplicita del terzo capitolo della Genesi costituiscono il luogo privilegiato

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ Non è forse superfluo ricordare come «Erkenne Dich selbst» è da Hegel considerato il precetto assoluto del conoscere come autoconoscenza dello spirito nella sua concretezza, che è la cosa più alta e difficile. Cfr. *GW* 20, § 377, tr. it. 79.

³¹⁸ Occorre notare che da un punto di vista terminologico nel *Manuskript* vi sia la prevalenza di queste espressioni, mentre nei testi delle *Vorlesungen* sia più frequente il termine *Wendepunkt*.

³¹⁹ *M21* III, it 63, d 40.

³²⁰ «*Man muß vor sich haben den Begriff der Sache*», afferma Hegel appena prima dell’inizio della precedente citazione, ibid.

dell'incontro fra filosofia della religione e religione positiva (specificata come cristianesimo riformato e la sua dottrina teologica). Che quest'incontro ponga in evidenza numerose tensioni interne al pensiero hegeliano, di fatto aprendo la strada del successivo sviluppo della discussione filosofica successiva, è questione nota. È interessante però mostrare quella che sembra una vera e propria "lotta" fra il fascino del testo sacro, in particolare il passo relativo alla descrizione delle origini, e lo sforzo di comprensione speculativa messa in atto dal filosofo³²¹. Occorre ricordare che non abbiamo a che fare da un punto di vista metodologico con una esegesi biblica, ma appunto con il tentativo di lettura speculativo, se si vuole una esegesi speculativa: se è vero che in Genesi III ci imbattiamo in «una storia profonda»³²², la ricerca dello speculativo fa sì che questo per un verso diventi una «questione di secondaria importanza»³²³. La difficoltà di far collimare il testo con la comprensione concettuale è testimoniata dalle svariate sottolineature delle aporie che sarebbero presenti nel racconto, che Hegel cerca man mano di identificare numerandole (come di consueto con lettere greche) per «considerare le circostanze in questa esposizione che contengono una grande contraddizione»³²⁴. Il testo è perciò particolarmente aggrovigliato, similmente ad altri passi precedenti del *Manuskript*. Tanto più per il fatto che secondo il procedere dialettico «uno degli elementi contrapposti è tanto essenziale quanto l'altro»³²⁵. La narrazione delle vicende di Adamo ed Eva nel paradiso terrestre è «*Vorstellung*»³²⁶ nel suo significato paradigmatico e specifico che caratterizza la religione. L'ormai nota tensione fra rappresentazione e concetto, espressione della dialetticità fra religione e filosofia, è dunque una tensione non genericamente connotata, ma che ha tolto le guise precedenti dello spirito, le contiene ad uno stadio più profondo, di fatto divenendo espressione di altre innumerevoli tensioni fra modi del conoscere, tra forma e contenuto, immediatezza e mediazione, intuizione, intelletto e ragione, etc., il tutto assolutizzato come immanente automovimento del

³²¹ Il rapporto problematico fra pensiero filosofico e testo sacro, in particolare riguardo a passi capaci di suscitare enorme fascino e suggestione come il racconto delle origini, è tema di recente dibattito nel volume di A. FABRIS, *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014. Aggiungi Bohnhoffer.

³²² *M21 III*, it 63, d 40.

³²³ *Ibid.*

³²⁴ *M21 III*, it 64, d 40.

³²⁵ *M21 III*, it 65, d 42.

³²⁶ *M21 III*, it 63, d 40.

conoscere stesso. Nel caso specifico, la rappresentazione della religione è per certi versi speculativa³²⁷, avendo come contenuto determinazioni del pensiero, ma è una presentazione per la coscienza e la comunità, per cui in questa forma è contenuto l'elemento riflessivo finito e al contempo il contenuto è presentato in guisa esteriore, immediata e sensibile, con immagini — da qui il riferimento alla forma del mito — e con riferimento alla forma storica. Il termine “mito” nel contesto post illuministico era diventato usuale per descrivere, oltre che le narrazioni che riguardavano l'origine nelle religioni extracristiane, anche lo statuto dei contenuti rivelati. Il dibattito sul concetto di mito è complesso e stratificato nel periodo precedente al fiorire della filosofia classica tedesca e pertanto sarà solo succintamente richiamato. Se la tendenza illuministica assegnava un carattere per lo più negativo al termine, come sinonimo di irrazionale, nel processo di progressiva razionalizzazione dei contenuti della fede, non mancavano correnti che rivalutavano la forma del mito come alternativa forma di razionalità dei popoli di fronte al grande problema delle origini. È da citare su tutte la scuola mitica di Göttingen capeggiata da Heyne, che tanto ha influenzato il primo romanticismo, la quale, riprendendo la tesi di Herder, assegnava un contenuto veritativo al mito, in quanto depositario dei più antichi sentimenti religiosi dei popoli³²⁸. Per ritornare all'uso specifico

³²⁷ Parlare di rappresentazione speculativa non sembra forse una *contradictio in adiecto* da un punto di vista filosofico? La presa di posizione di fronte a una simile ipotesi è segno delle numerose possibili opzioni che per certi versi tutte molto legittimamente si possono esercitare nel valutare e comprendere il tentativo filosofico hegeliano. A nostro avviso la lezione novecentesca in dialogo con le sue radici concettuali hegeliane mostra un punto decisivo ed inaggirabile quando richiama il ruolo attivo del linguaggio nel suo rapporto al puro pensiero. Anche il “vocabolario” speculativo, capace di esprimere il concetto, le *Denkbestimmungen*, non è in fondo una nuova “grammatica” capace di avere profonde ricadute nella riarticolazione del mondo della natura e dello spirito? Il problema è stato visto e affrontato ad esempio dalla riflessione di Hans Blumenberg: il concetto di “metafora assoluta” ci sembra profondamente in dialogo con le problematiche aperte dalla filosofia classica tedesca. Cfr. H. BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, tr. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009. Fa reagire questo concetto ad alcune problematiche teoretiche dell'idealismo L. HÜHN, *Fichte und Schelling oder: über die Grenze menschlichen Wissens*, J.B. Metzler, Stuttgart 1994, 121-127. Sulla problematica del linguaggio in Hegel si rimanda oltre che al classico J. DERRIDA, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, 105-152, a F. CHIEREGHIN, *Pensiero e linguaggio nella «Scienza della logica» di Hegel*, in «Teoria», XXXIII, 2013/1, 155-178 e L. ZIGLIOLI, *Linguaggio e oggettività in Hegel*, in «Rivista di filosofia», 2014/2, Il Mulino, Bologna 2014, 223-246.

³²⁸ Si consulti relativamente a questo dibattito V. VERRA, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966 ora in ID., *Linguaggio, mito e storia: studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Edizioni della Normale, Pisa 2006. Sulla questione del “mito” specificamente connessa al racconto delle origini e al passo di Genesi nota inoltre Claudio Cesa in uno studio dedicato al primo Schelling, che «discutere sul “mito” voleva dire, per Schelling e per i suoi contemporanei, cercare i fili conduttori per una ricerca sulla più antica storia dell'umanità; e così, interpretare la Genesi voleva dire

del termine in quest'ambito da parte di Hegel, va notato che emergendo da questo contesto culturale la posizione che egli va assumendo rispetto al ruolo della religione, alle sue forme e rispetto al suo contenuto veritativo, è sicuramente di singolare originalità e anche il termine "mito", lontano da essere utilizzato in maniera generica, si riveste di un significato tecnico specifico. Per limitarci al nostro *Manuskript* possiamo osservare il fatto che se il mito ha che fare con la dimensione immediata dell'intuizione sensibile e dell'immagine («l'immagine sensibile proviene dal sensibile, mito»³²⁹), «la rappresentazione è l'immagine elevata alla sua universalità, pensiero, ricca di pensieri — forma anche per pensieri»³³⁰. Per comprendere in che senso nella rappresentazione siano implicati anche gli elementi di tensione di precedenti figure dello spirito e di differenti forme del conoscere, ci sia consentito richiamare a titolo esemplificativo un passo del quaderno di appunti di Strauss del corso del 1831 dove viene sintetizzata la complessità di quello che icasticamente si può identificare con la forma immediata del conoscere

anche studiare come l'uomo fosse uscito dal paradiso terrestre e quale fosse stata l'origine della vita associata e della civiltà; tutti questi problemi confluivano poi, secondo il vicino esempio del secondo discorso di Rousseau, in quello della natura dell'uomo e del carattere della società, e del destino dell'uomo e del genere umano – di quello che Herder chiamava, con un termine già carico di implicazioni teologiche e speculative, la *Bestimmung* dell'uomo. Queste discussioni sono l'esatto corrispettivo di quelle che, in linguaggio "laico" e, anzi, spesso violentemente antireligioso, si svolgevano contemporaneamente in Francia, e di cui i tedeschi erano bene informati; ma mentre lì era preso di mira lo stesso racconto biblico, criticato ora dal punto di vista della sua inverosimiglianza storica, ora da quello della sua non idoneità a valere come spiegazione scientifica delle origini del mondo, o addirittura respinto perché pieno, dal punto di vista della morale naturale, "d'absurdités et d'horreurs", in Germania gli sforzi dei pensatori anche più avanzati erano rivolti ad una reinterpretazione, ed anche ad un ridimensionamento, di esso: reinterpretazione, da chi continuava ad attribuire alla Bibbia il significato di libro che, ispirato o no, doveva servire da principio e modello per una vita cristiana, e, in genere, per una vita civile; ridimensionamento, da chi se ne serviva come semplice testimonianza storica, anche se particolarmente autorevole e significativa, da utilizzarsi accanto alle altre, e dalla quale andavano ricostruite le fonti delle tradizioni caldaiche, egiziane e persiane», C. CESA, *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1969, 17-18.

³²⁹ *M21 I*, it 197, d 147-148.

³³⁰ *M21 I*, it 197, d 148. Considerazioni in merito all'uso del termine "mito" specificamente in relazione a *Genesi III* si trovano in J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 23-25, che individua «zwei möglichen Auffassungen des Mythos», ivi, 23. «Die eine Auffassung sieht im Mythos eine bloß äußerliche Geschichte, die im Sinne historischer Tatsächlichkeit zu verstehen ist, während die andere einen das äußerlich Erzählte transzendierenden "tiefen Sinn" darin intendiert findet. Die zweite Auffassung fasst den Mythos deshalb "symbolisch", indem sie eine "innere Vernünftigkeit der Bedeutungen" sucht», ibid. Una disamina del ruolo del "mito" nel pensiero hegeliano esula purtroppo dalla nostra indagine, ma non mancano studi che soprattutto in ambito estetico si occupano della questione. Per allargare il dibattito allo statuto del mito come forma religiosa si può inoltre consultare l'opera dell'antropologo delle religioni J. RIES, *Il mito e il suo significato*, Jaca Book, Milano 2005.

rispetto alla relativa mediazione³³¹ della rappresentazione: l'elemento del *sensibile*, inteso, come abbiamo già avuto modo di osservare, in senso plurale, come intuizione, immediatezza, ecc. Ora il richiamo di questo passo del 1831, non ha nessun intento dimostrativo rispetto alla nostra analisi, quanto piuttosto didattico ed esplicativo, ma si può osservare, valutando le fonti così temporalmente distanti e tenendo conto delle cautele storiografiche del caso, che questi tre elementi *de facto* siano presenti anche nella concezione della *Vorstellung* portata avanti nel 1821.

a) alla rappresentazione appartiene anzitutto l'elemento immaginifico, anche se poi sappiamo bene che esso non deve essere preso in senso proprio, bensì dall'immagine bisogna distinguere il suo significato. Per esempio: Dio ha generato un figlio. b) Alla rappresentazione, però, non appartiene solo l'elemento immaginifico, bensì anche l'elemento indeterminato, semplice, che non è ulteriormente analizzato, fa parte della sua essenza. Per esempio, Dio ha creato il mondo — qui “creare” è l'espressione indeterminata per un produrre assoluto. c) Propria della rappresentazione è anche la forma storica. Dio ha creato il mondo, ha inviato suo figlio; questo è qui qualcosa che è accaduto. La connessione necessaria ed interna dei concetti diventa, nella rappresentazione, una connessione esterna di avvenimenti.³³²

a) *Elemento immaginifico*, b) *elemento indeterminato* e c) *forma storica* attraverso cui la connessione necessaria ed interna dei concetti diventa connessione esterna di avvenimenti. Queste tre flessioni della rappresentazione sono ampiamente contenute nel racconto adamitico costituendo l'esteriorità foriera di contraddizioni rispetto all'immanente semplicità del pensiero. Secondo Hegel «in generale bisogna rilevare che

³³¹ Ringleben definisce la *Vorstellung* come «vergegenständlichende Bewusstsein» e la assegna come sua categoria primaria quella dell'«Unmittelbarkeit», J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 27. Tale osservazione è sicuramente esatta e nel regno del puro pensiero la rappresentazione di qualsivoglia concetto è il primo momento immediato del metodo dialettico. Al contempo non si può non osservare un certo carattere di mediazione che concerne questa forma del conoscere in particolare nel connettere l'immediatezza esteriore del sensibile all'universale attraverso la relazione, a sua volta esteriore (e quindi per certi aspetti nuovamente immediata), del mero “anche”. Cfr. *ivi*, p. 28. Si noterà che ancora una volta si ripropone il problema dell'ambiguità dello statuto dell'immediatezza più volte emerso nel corso del nostro percorso, con il portato della critica in varie forme emersa nel pensiero post hegeliano, sul ruolo non neutrale del pensante nel processo del pensiero. La *Vorstellung* è dunque immediatezza nel puro elemento logico, per certi aspetti mediazione in quello spirituale. Lo spirituale è però la più alta definizione del pensiero e questo fa sì che in tale elemento essa goda di un duplice statuto di immediatezza e mediazione che agisce in maniera esemplare nella religione come guisa dello spirito assoluto.

³³² *Strauss I*, it 396, d 356.

un contenuto profondamente speculativo non può essere presentato, attraverso immagini e semplici rappresentazioni, nella sua guisa vera e specifica, e quindi essenzialmente senza contraddizione»³³³. Le tensioni e le ambiguità di un simile modo di procedere sono state da noi più volte messe in luce, ma quello che qui è in questione sembra essere per Hegel lo sforzo di isolare il contenuto concettuale già di fatto presentato nelle battute precedenti del *Manuskript* (ovvero la storia dello spirito finito come eterna storia dell'uomo), dagli elementi letterari, *naiv* e contingenti della storia dei progenitori, per distinguere, per così dire, il grano dalla zizzania. Qual è lo speculativo contenuto in Genesi III e cosa invece l'esteriore, sensibile, contingente, immaginifico, non essenziale al movimento del concetto? Per aderenza analitica procediamo, con Hegel, coll'isolare i momenti della rappresentazione.

α) Adamo in paradiso — giardino degli animali, ha mangiato dell'albero della conoscenza del bene e del male; β) il serpente ha detto: "Diventerete uguali a Dio"; δ) in questo modo essi sono diventati dapprima finiti, mortali, e al contempo: ε) Dio disse: "Vedi, Adamo è diventato come uno di noi; egli sa cos'è il bene e cos'è il male".³³⁴

Ribadiamo un punto dell'interpretazione che ormai dovrebbe essere chiaro alla luce del percorso fin qui svolto: la vicenda di Adamo, nella sua profondità è «storia che concerne la natura dell'uomo come tale»³³⁵ e dunque in Adamo non abbiamo a che fare con un individuo, ma con l'uomo in generale. Nel racconto dunque «ci si immagina che all'uomo sia stato proibito di mangiare dall'albero (della conoscenza del bene e del male); egli contravviene a questo comando, sedotto esteriormente dalla promessa, a cui ingenuamente credeva, che in questo modo sarebbe diventato simile a Dio [...]; egli viene punito per questo. Quindi tutto avviene con una coerenza finita, banale; a questo si collega una ereditarietà tanto esteriore del male — senza alcuna idea, senza un tratto speculativo. Del tutto coerentemente. Quella prima disubbidienza è alcunché di casuale, non si parla di comprendere concettualmente il peccato, bensì è una storia che abbiamo davanti nella coscienza esteriore»³³⁶. Nell'enucleare i momenti del racconto assieme ad Hegel osserviamo che le contraddizioni che emergono appaiono per la nostra mentalità (e molto

³³³ M21 III, it 65, d 42.

³³⁴ M21 III, it 63, d 40.

³³⁵ M21 III, it 66, d 43.

³³⁶ M21 III, it 64, d 40-41.

chiaramente anche per la sua), più che altro obiezioni o dubbi di realismo o buon senso comune di fronte ad una interpretazione letterale del testo, che a vicende apparentemente accidentali lega significati e conseguenze logico-ontologiche sproporzionate a quanto a partire dalla nostra esperienza si mostra come evidente. Cosa intendiamo dire? Prendiamo come esempio il nesso tra il mangiare la mela dell'albero e il diventare come Dio promesso dal serpente. Se sostenessimo la verità letterale di quanto detto ci troveremmo probabilmente tutti a sorriderne e converremmo su una conclusione unanime: parliamo di una mela magica di qualche fiaba o racconto fantastico! Che il mangiare mele faccia diventare dèi è cosa che fa sorridere evidentemente anche Hegel se nel *Manuskript*, che funge da traccia per l'esposizione orale, egli si premura di glossare una citazione particolare: «*Hummeln und Wespen — Götter — wenn das Äpfelfressen Götter tät' machen*», cioè «calabroni e vespe — dèi — se il mangiare mele facesse diventare dèi»³³⁷. Il bizzarro riferimento a “calabroni e vespe” (che non compaiono nel racconto di Genesi) è la parafrasi di una battuta della commedia in dialetto svevo *Die Schöpfung der ersten Menschen, der Sündenfall und dessen Strafe*³³⁸ (o più semplicemente *Die schwäbische Schöpfung*) di Sebastian Sailer³³⁹, dove il personaggio di Dio Padre prorompe in una grassa risata di collera e stupore alla scoperta dell'ingenuità di Adamo ed Eva nell'aver dato ascolto alle parole del serpente sul fatto che il mangiare dai frutti dell'albero li avrebbe resi divini: in tal caso calabroni e vespe che se ne cibano in continuazione lo sarebbero da un pezzo e e ci sarebbe di che ridere!³⁴⁰ Il ricorso alla citazione di questa commedia per richiamare la contraddittorietà del nesso “mangiare una mela-diventare dèi” può certo essere un espediente retorico per catturare l'attenzione dell'uditorio, ma al contempo mostra un chiaro abito della lettura hegeliana del testo. Egli si pone al livello del “lettore comune”, il cui buon senso lo porta a notare *immediatamente* le contraddizioni date dalla casualità dei nessi concettuali espressi dalla storia. Perché sottolineare questo

³³⁷ M2I III, it 64, d 40.

³³⁸ S. SAILER, *Die Schöpfung der ersten Menschen, der Sündenfall und dessen Strafe*, in *Sebastian Sailers Schriften im schwäbischen Dialekte*, hrsg. von S. Bachmann, Buchau 1819. Hegel è a conoscenza dell'opera sicuramente già nel 1810 come si può desumere da una lettera a Niethammer: cfr. *Briefe* I, 338.

³³⁹ Cfr. P. BECK, *Sailer, Sebastian*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 36, Duncker & Humblot, Leipzig 1893, 763–765.

³⁴⁰ Il verso parafrasato da Hegel è il seguente: «Darzua noh begeahra,/ Odam a Gott, und du a Götti z'weara./ Muaß lacha!/ Wenn Äpfelfreassa thät Götter macha,/ hätt as Weapsa, und Hummeler schau gea,/ die vor ui wärat Götter gwea», S. SAILER, *Die Schöpfung*, in *Sebastian Sailers Schriften im schwäbischen Dialekte*, cit., 43.

aspetto che apparentemente non sembra avere alcuna portata filosofica? Perché anche in questo caso abbiamo a che fare con il processo di costituzione del sapere concettuale che non può fare a meno dell'immediatezza, della sua ambiguità e delle contraddizioni che porta seco. Inoltre la sproporzione del nesso concettuale fra tali elementi "esteriori" ci fa capire il carattere predominante del sensibile o dell'immaginifico che si oppone e fa "resistenza" al pensiero speculativo: il sensibile è considerato come materialità e pura exteriorità, tanto che il buon senso comune (e Hegel inizialmente con esso) ne intende il significato come alcunché di naturale. Mangiare materialmente una mela e il diventare divinità, il divieto di Dio di mangiare di un albero determinato, sensibilmente identificabile a cui si connetterebbe una disubbidienza meramente formale³⁴¹; il fatto che si racconti di un individuo determinato, Adamo, e della sua disubbidienza accidentale e «di contro emerge una colpa, libertà, imputabilità»³⁴², cioè qualcosa che riguarderebbe l'idea dell'uomo come tale; la conseguente e coerente punizione che però in maniera esagerata sembra consistere nella finitezza stessa e nelle sue conseguenze mortifere (dolore fisico, travaglio, morte, ecc.)³⁴³ e a cui si collega un'ereditarietà del male. Sono tutti nessi esteriori che appaiono di contro alla coscienza esteriore. Il problema può essere ancora una volta riassunto nel rapporto tra ragione (conoscere concettuale) e intelletto (conoscere finito). L'intelletto che guida la prima lettura di "senso comune" del testo «fa della forma sensibile la cosa principale, trasforma le espressioni in parte figurate o analogiche, nelle quali è contenuto un pensiero speculativo in sé, ma che sono un che di figurato — ad esempio il peccato originale, [...] — in rapporti affatto determinati, finiti»³⁴⁴. Ma nella "storia profonda" di Genesi si traccia molto di più che questa banale

³⁴¹ «Divieto di Dio (certo), ma non: di mangiare da un albero — così disobbedienza formale, contenuto degno di essa», *M21* III, it 64, d 41.

³⁴² *Ibid.*

³⁴³ Cfr. *M21* III, it 65, d 41-42.

³⁴⁴ La citazione tratta dal "concetto di religione" del *Manuskript*, si trova significativamente nella sezione dedicata ai rapporti fra religione, arte e filosofia, dove Hegel per distinguere conoscere concettuale da intelletto astratto Hegel cita proprio l'esempio dell'ereditarietà del male da cui consegue una diversa comprensione della coppia concettuale colpa-innocenza: «Come un MALE EREDITARIO di una famiglia o un possesso accidentale, là una sciagura naturale, qui in maniera altrettanto naturale non è ingiusto che l'uno erediti dai suoi genitori una proprietà e l'altro no — che una abbia ricevuto un buon esempio, una buona educazione senza averla meritata; ma, nell'assolutamente spirituale, è bene; ognuno ha la sua colpa, il suo operare, ciò che egli fa, il suo peccato — è innocente se ciò gli è capitato in un modo così esteriore», *M21* I, it 209-10, d 160-161. La seconda edizione delle *Vorlesungen* del 1840 su questo punto offre elementi chiarificatori specificamente legandoli all'interpretazione del peccato originale e alla comprensione concettuale del peccato e della colpa: «Così ad esempio, nella rappresentazione del peccato originale, il

coerenza finita di elementi finiti, infatti «ciò che qui però, nonostante questa eccezionale coerenza, appare subito incoerente è che α) non un albero qualsiasi, ma l'albero della conoscenza del bene e del male — questa determinazione è la cosa principale, e non che si tratti di un albero e dei comuni frutti di un albero; “bene” e “male” ci conducono subito in una regione completamente diversa»³⁴⁵. Questa regione assolutamente diversa dove «la cosa è ancora più difficile» e «l'incoerenza è infinita»³⁴⁶ è lo spirito. Bene e male sono appunto «determinazioni assolute, sostanziali dello spirito; non come il mangiare una mela»³⁴⁷, così come determinazione assoluta dello spirito (per Hegel suo *proprium*) è l'emergere della conoscenza del bene e del male come conoscenza determinata: «questa conoscenza che costituisce la natura dello spirito — altrimenti egli è un animale» è al contempo ciò che il racconto vuole “spiegare” e ciò che produce il procedere finito del pensiero³⁴⁸. La circolarità che si può facilmente rinvenire, traccia una delle opposizioni assolute, forse la più grande, per quanto riguarda la costituzione dello spirito finito. La guisa di una tale contraddizione, che sembra non essere immediatamente paragonabile alle altre incoerenze che abbiamo menzionato, emerge a sua volta nel testo sacro e costituisce quello che si potrebbe chiamare l'apice della “lotta” fra quest'ultimo e la lettura speculativa.

β) Deve essere proibito, poi, mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male, ma è questa conoscenza che costituisce la natura dello spirito — altrimenti egli è un animale; γ) questa conoscenza, promette il serpente, deve renderlo uguale a Dio — seduzione del male, inganno, orgoglio —, e dopo è Dio che dice (cap. 3,22): “Vedi, Adamo è diventato come uno di noi e sa cos'è il bene e cos'è il male”. Qui

rapporto interno del pensiero è colto al contempo nella determinatezza dell'elemento naturale; ma se la rappresentazione parla in questo modo, essa con l'espressione “peccato”, vuole tuttavia sapere, elevato nella sfera dell'universale, il naturale che si trova nella determinazione dell'eredità. L'intelletto comprende invece il rapporto nel modo della finitezza e pensa solo al possesso naturale o alla malattia ereditaria. [...] Se si riflette poi ulteriormente sul fatto che la libertà dell'autocoscienza è ben al di sopra di questo rapporto dell'accidentalità e che nell'ambito assolutamente spirituale del bene ognuno ha il suo operare, la sua colpa in ciò che fa, è facile mostrare la contraddizione per cui ciò che appartiene assolutamente alla mia libertà, dev'essere giunto a me da qualche altra parte, in modo naturale, inconsapevole ed esteriore», in nota a *M21 I*, it 210, d 161.

³⁴⁵ *M21 III*, it 64, d 41.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ Sul carattere al contempo genetico e trascendentale di tale racconto cfr. le considerazioni di J. RINGLEBEN in *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 62-64 e 84-90.

viene messo sulle labbra di Dio stesso che proprio la conoscenza, e la conoscenza determinata, cioè in generale del bene e del male, costituisce il divino dell'uomo.³⁴⁹

Ecco emergere la contraddizione che contiene l'opposizione speculativa: il fatto che da una parte Dio impartisca il comando di non mangiare dell'albero (e dunque in termini hegeliani, il divieto all'uomo di essere tale), che porta dopo l'atto alla cacciata dal giardino e alle sue conseguenze mortifere, e successivamente, dall'altra, che si mette in bocca a Dio stesso la legittimazione che la conoscenza del bene e del male rientra nell'essenza divina dell'uomo. In questione la struttura dialettica dello spirito e la sua *vocazione assoluta* come conoscere³⁵⁰. Tale «contraddizione si contrappone alla necessità del conoscere, così al conoscere si contrappone questo fatto δ) che poi ci debba essere una punizione per la conoscenza, e il travaglio fisico, la mortalità fisica debba essere necessariamente connessa con la finitezza, sembra parimenti una contraddizione»³⁵¹; o meglio « ϵ) neanche una punizione — perché egli non mangi anche dell'albero della vita»³⁵². Questa contraddizione che emergerebbe dal racconto è l'opposizione assoluta che testimonia del contenuto speculativo che «è appunto il cogliere il concetto della cosa, il suo sviluppo, e, con ciò, l'opposizione interna che esso contiene e attraverso il quale si

³⁴⁹ *M21 III*, it 64-65, d 41.

³⁵⁰ Nota Pagano rispetto all'interpretazione speculativa dell'atto come vietato da Dio e poi ratificato che esso «ha in Hegel il senso che l'uomo ha acquistato la conoscenza. Si tratta tuttavia di un acquisto di portata ambivalente. Hegel torna molte volte a interpretare questo racconto, e spesso il suo commento dà l'impressione che i due momenti siano uno solo, che l'affermazione della libertà sia il male, un male che dialetticamente è un bene. Tuttavia le sue espressioni più accurate offrono una lettura di maggiore complessità», M. PAGANO, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, cit., 163.

³⁵¹ *M21 III* it 65, d 41-42.

³⁵² *M21 III*, it 65, d 42. Ritornando poche righe più avanti su questo elemento del racconto, Hegel accosta l'albero della vita allo «hom dei parsi», albero sacro della tradizione zoroastriana di cui aveva probabilmente notizia a partire da J.F. KLEUKER, *Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingeleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind, nach dem Französischen des Herrn Anquetil du Perron*, 5 Bde., Riga 1776-1783 (per informazioni bibliografiche dettagliate si cfr. *GW*, 17, 415). Sul nesso invece fra mortalità come conseguenza dell'atto e la superiore destinazione all'immortalità (rappresentata dall'albero della vita), glossando versetti di Genesi egli osserva: «Circa la mortalità: “Con il sudore del tuo volto mangerai il tuo pane; finché ritornerai alla terra da cui sei stato tratto: perché tu sei polvere e polvere ritornerai a essere”. L'ultima determinazione — una determinazione più alta solo tramite la vita eterna. L'uomo è stato cacciato dal paradiso anche perché non mangiasse dall'albero della vita (lo hom dei parsi) e visse eternamente. (Di nuovo un'incoerenza: da un lato “spine e cardi produrrà per te” — questo è essere cacciati dal paradiso, ecc.; finitezza della propria conoscenza. V. 17: “Poiché tu hai fatto questo”). Tuttavia conseguenza della conoscenza; gli animali sono in una condizione migliore, soddisfano più facilmente i loro bisogni; d'altro lato V. 22: “Perché egli non stenda la sua mano e non prenda anche dall'albero della vita, ne mangi e viva per sempre!” — solo perché egli non mangiasse da quest'albero; mortalità una conseguenza necessaria della finitezza», *M21 III*, it 66, d 43.

muove»³⁵³ e che in questa rappresentazione «è l'idea assoluta — originaria»³⁵⁴ come uno degli elementi in gioco. Su questo elemento contenuto nel racconto si inganna il procedere rappresentativo e siccome «dato che una volta l'idea divina originaria è stata rappresentata come una condizione dell'uomo, per la rappresentazione è coerente che, di contro, la conoscenza del bene e del male venga rappresentata come una condizione che non si sarebbe dovuta produrre, e da questo deriva tutto il resto che risulta incoerente»³⁵⁵. Ora il fraintendimento della determinazione della *Gottesebenbildkeit* in termini di una condizione empirica esistente è come abbiamo analizzato precedentemente il limite della comprensione rappresentativa, intellettualistica, della natura immediata dell'uomo, che per così dire sfugge lo speculativo naturalizzandolo, vedendo di conseguenza l'emergere della conoscenza del bene e del male come una caduta, cioè alcunché che non si sarebbe dovuto produrre e da cui deriva la coerente trama del racconto, che da un punto di vista concettuale è però affatto incoerente. Vale un'osservazione metodologica esplicitata all'inizio del *Manuskript*: «il conoscere concettuale deve essere ben distinto dall'intelletto astratto; l'intelletto riflette, si hanno presupposti della finitezza e li si fa valere in maniera assoluta, li si prende come regola e criterio di misura, li si applica all'idea e alla verità assoluta — in questo modo la si stravolge, poiché questa è invece infinita»³⁵⁶. Considerare la *Gottesebenbildkeit*, ovvero la determinazione concettuale della potenzialità dell'essenza divina dello spirito, come una condizione esistente ed empirica è far valere un presupposto della finitezza per esplicitare l'infinità immediata dell'idea dell'uomo. Ora Hegel avverte però che «la ragione non si lascia indurre in errore da questa incoerenza»³⁵⁷ che se si vuole è inaggirabile poiché provocata dal fatto che tale racconto della religione compiuta ambiziosamente ed audacemente cerca di narrare, presupponendola inevitabilmente, l'origine della coscienza come struttura portante per l'emergere della essenza libera dello spirito finito. Per la ragione,

infatti questa prima riflessione, in cui il naturale è il male, è in realtà una condizione che non deve essere, che cioè deve essere tolta, ma non è una condizione che non

³⁵³ *M2I* III, it 65, d 42.

³⁵⁴ *Ibid.*

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ *M2I* I, it 209-10, d 160-161.

³⁵⁷ *M2I* III, it 65, d 42.

debba prodursi; essa è sopraggiunta dato che l'uomo è coscienza; (comunque, la conoscenza del bene e del male non è per sé il male; ulteriore incoerenza). Questa è l'eterna storia dell'uomo. E la profondità di questa esposizione sta nel fatto che essa contiene l'eterna storia dell'uomo, quella di essere coscienza.³⁵⁸

Ecco dunque che per riprendere la doppia terminologia dell'*Erbsünde* e del *Sündenfall*, il primo, come interpretazione del racconto genesiaco nel campo della religione è la rappresentazione concreta che contiene sinteticamente in guisa narrativa di storia, la problematica filosofica del *Sündenfall*, ovvero della rappresentazione del *passaggio*, e di tutto ciò che v'è ad esso connesso negli alternativi modi di genesi e comprensione del pensiero, fra immediatezza e mediazione. Il “grano” speculativo è già emerso in varia misura fra la “zizzania” degli elementi accidentali (anche se entrambi non sono distinguibili linearmente, ma necessitano dello sviluppo per poter essere mietuti e distinti, come la metafora della parabola evangelica che abbiamo utilizzato lascia ad intendere) e i suoi momenti si possono così identificare:

α) idea divina originaria, essere fatti a immagine di Dio; β) subentrare della coscienza; conoscenza del bene e del male, al contempo colpa. γ) Sia come qualcosa che non deve essere, ovvero restare come conoscenza, sia come qualcosa grazie a cui l'uomo è divino; la conoscenza guarisce la ferita costituita da lei stessa; è la determinazione in cui cade la finitezza dello spirito; come nell'altro mondo finito, una limitatezza esistente, bensì la coscienza è separazione; il suo scindere, IL SUO PORRE, il suo distinguere [*Trennung ist Bewußtsein; sein Entzweien, SEIN SETZEN, Unterscheiden*] — quindi lavoro, fatica e mortalità come conseguenza o punizione, per usare le espressioni correnti.³⁵⁹

I tre momenti dello sviluppo dialettico qui esposti costituiscono il movimento concettuale della “natura” dell'uomo come spirito finito. Come ricordato, in termini logici speculativi, è il lato della sua storia eterna, la storia della libertà: il destarsi dello spirito che è solo in quanto trapassare, passaggio attraverso il suo essere altro. Il teologo luterano Joachim Ringleben, che ha dedicato una approfondita ricerca al concetto hegeliano del peccato, il quale sarebbe leggibile e giudicabile solo in relazione alla teoria della

³⁵⁸ Ibid.

³⁵⁹ *M21* III, it 65-66, d 42-43.

soggettività moderna³⁶⁰, ne ha parlato come di una dialettica dell'innocenza³⁶¹ e ne ha mostrato l'inserimento in una dimensione squisitamente teologica che concepisce Dio stesso come spirito³⁶². Qui occorre notare come lo speculativo contenuto nel racconto, sia trasparente allo spirito assoluto e il suo orizzonte sia pienamente teologico o se si vuole teologico-politico³⁶³, per usare la fortunata espressione di Theunissen. Il momento dell'immediatezza è portato alla trasparenza del *Geist* («*a*) idea divina originaria, essere fatti a immagine di Dio»), cioè è l'inizio concettualmente visto a partire dal suo *telos*, cioè a partire dalla realizzazione dello spirito stesso: è l'inizio potenziale di quello sviluppo dello spirito che passa in atto teleologicamente a partire dall'azione divina, attraverso la quale — come Hegel afferma trattando già del secondo lato dello *sfera C* come storia di Dio — «l'uomo arriva alla coscienza dell'universale in sé e per sé, e precisamente come della sua essenza, alla coscienza della sua infinità, e precisamente come essente SOSTANZIALMENTE in sé e per sé»³⁶⁴. È qui che si inserisce il tema della tradizione teologica di matrice paolina che vede in Cristo il nuovo Adamo³⁶⁵ e che Hegel recupera appoggiandosi alla riflessione teologica di Johann Friedrich von Meyer³⁶⁶, giurista, politico e teologo evangelico che nel 1819 aveva editato una nuova

³⁶⁰ Cfr. J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 13-14.

³⁶¹ Cfr. *ivi*, 38-49.

³⁶² Cfr. *GW* 13, § 303, 180; *GW* 20, § 384, 382. Cfr. J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., pp. 116-153. Ringleben afferma che Hegel pensa la struttura circolare fra autocoscienza e Dio (compresi entrambi come movimento), che realizza il movimento dello spirito assoluto, come *entelechia*, ovvero assoluta unità fra scopo e necessità («*Hegel denkt den absoluten Geist als Entelechie*. In diesem Begriff des Geistes als Entelechie ist Gott als absolute Einheit von Zweck und Notwendigkeit gedacht», *ivi*, p. 136). Riguardo alla "natura spirituale" di Dio ne consegue che «Gott wird einerseits als Moment im Prozeß des absoluten Geistes gedacht (das für sich festgehalten der "fremde Gott" ist; s. u.). So steht ihm als anderes Moment das Selbstbewußtsein gegenüber (das für sich festgehalten böse ist). Andererseits wird Gott als der sich in der Bewegung beider Momente Auslegende und Verwirklichende begriffen. Das bedeutet, Gott ist nicht unmittelbar Gott, sondern so, daß er sich zum Moment einer Bewegung macht, in der er seine Absolutheit realisiert. In diesem Sinne ist Gott für Hegel "Resultat" seiner Selbstvermittlung. Gott ist Gott, weil er sich und sein Anderes umgreift. Er macht sich als Moment (d. i. relatum) gewissermaßen selber zum Medium seiner Selbstverwirklichung. Seine wahre Absolutheit umgreift Absolutheit und (Selbst-)Relativierung Gottes. Als diese Einheit von Absolutheit und Relativität, Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich miteinander vermitteln, ist Gott der "absolute Geist"», *ivi*, 137.

³⁶³ M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*.

³⁶⁴ *MZ* III, it 68, d 45.

³⁶⁵ Per un approfondimento teologico di questa tradizione scritturale si veda M. GAGLIARDI, *La cristologia adamitica: tentativo di recupero del suo significato originario*, cit., 105-210.

³⁶⁶ Cfr. J. HAMBERGER, *Meyer, Johann Friedrich von*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 21, Duncker & Humblot, Leipzig 1885, 597-599, che in relazione alla prima edizione della cosiddetta Bibel-Meyer nel 1819 fa notare come «bereits 1819 erschien dieses sein Bibelwerk, dessen Entstehung er selbst, auf Marheineke's Wunsch, in den „Berliner Nachrichten“ vom 3. December 1818 erzählte, worauf ihm

traduzione tedesca della Bibbia³⁶⁷, che si prometteva di integrare ed innovare la classica traduzione di Lutero. Che Hegel si servisse di un tale testo, oltre che dai riferimenti espliciti a Meyer nel manoscritto³⁶⁸, si può constatare del raffronto terminologico delle citazioni bibliche del capitolo di Genesi III (che nella versione luterana della Bibbia, così come nella versione Meyer è chiamato come libro di Mosè). La considerazione della determinazione della *Gottesebenbildkeit* nel processo della sua realizzazione è chiamata in termini teologici la «promessa del Cristo»³⁶⁹ (*Verheißung Christi*). In un ribaltamento dialettico il dogma dell'*Erbsünde* è il racconto del costituirsi dell'origine solo a partire dalla *Versöhnung* fra Dio e uomo in Cristo come movimento spirituale. Occorre approfondire il significato speculativo di questa dialettica così da illuminare, da una parte, la “coincidenza” fra *Sündenfall* (il secondo momento trattato nello scorso paragrafo del «β) subentrare della coscienza; conoscenza del bene e del male, al contempo colpa») come *Entzweiung* e conoscenza nella loro intrinseca ambiguità — cioè «sia come qualcosa che non deve essere, ovvero restare come conoscenza, sia come qualcosa grazie a cui l'uomo è divino» — e dall'altra la tesi, espressa nel terzo momento, per la quale «la conoscenza guarisce la ferita costituita da lei stessa», cioè il suo carattere paradigmatico e spirituale di *Wendepunkt*. Il punto di svolta si esplicita rispetto alla contraddizione che contiene l'opposizione speculativa assoluta del versetto 22, quell'“Adamo è diventato come uno di noi”, che persosi nella particolarità e nella prosaicità della storia del popolo ebraico³⁷⁰ tornò ad assumere la sua portata solo con l'avvento del cristianesimo. È in questo punto che Hegel fa sua l'interpretazione teologica di Meyer «che spiega questo “Adamo” come il nuovo Adamo, come Cristo, e in effetti in ciò non v'è altro che appunto

dann 1821 die theologische Facultät zu Erlangen in Anerkennung seiner Verdienste um die Schrift die theologische Doctorwürde zuerkannte».

³⁶⁷ *Die Heilige Schrift: in richtiger Übersetzung mit Anmerkungen*, hrsg. von J. F. von Meyer, Hermann, Frankfurt a. M. 1819.

³⁶⁸ Cfr. *M21* III, it 67, d 44.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ «Profondità dell'idea, dal punto di vista speculativo: storia che concerne la natura dell'uomo come tale; non più citata da nessuna parte nel Vecchio Testamento — Pentateuco, Profeti — solo nel siracide 25,32: “La donna è colpevole”. Si è sempre partiti da: il Dio di Abramo, di Isacco; il popolo condotto fuori dall'Egitto. Sempre la loro particolarità, il male, la testardaggine — in breve, tutto molto prosaico e particolare. Dato che quella rappresentazione non fu più contenuta nella visione del mondo ebraica e nella coscienza della sua condizione, scomparve altrettanto essenzialmente questo elemento ivi contenuto: “Adamo è diventato come uno di noi”», Cfr. *M21* III, it 66-67, d 43.

la somiglianza da riconquistare»³⁷¹ (proprio in concomitanza del versetto 22 Meyer commentava: «da intendersi l'uomo eterno Cristo»³⁷²). Hegel afferma dunque che,

questo “è diventato” non esprime il momento particolare della condizione primordiale, originaria dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, bensì la somiglianza da riconquistare. Essa è rappresentata come un essere-già-diventato, esprime in generale questo altro lato della conoscenza: il fatto che il conoscere è in sé il punto di svolta.³⁷³

L'innocenza dunque, da cui si è dialetticamente già da sempre usciti poiché l'uomo è spirito, è qui portata ad un *Aufhebung* ulteriore e, come afferma Ringleben, appare come «anticipazione della *Versöhnung*»³⁷⁴. Hegel sottolinea come questo senso trascenda il racconto immediato e descriva la verità della caduta come è per Dio; l'uomo caduto permane dopo il racconto nell'infelicità della scissione (*Entzweiung*). La caduta accade dopo la malvagia chiarificazione come trasgressione del divieto divino. Dallo *Standpunkt* dello spirito realizzato il rapporto si svolta: la *Entzweiung* (abbandono dell'innocenza immediata) è presupposto della (vera spirituale) innocenza³⁷⁵. Nel divieto divino, che di fatto è contro il risvegliarsi della conoscenza, quindi indirizzato contro il divenire spirito, può dunque rispecchiarsi un sapere come ambivalente. Ringleben fa notare come la tesi che la conoscenza, che compie la caduta, conduca anche alla riconciliazione, è risultante della dialettica dell'innocenza (che noi abbiamo analizzato precedentemente come emergere della coscienza e dalla volontà), più precisamente è una risultante del fatto che nel momento in cui la caduta conduce alla conoscenza fa capolino anche l'alta destinazione dell'uomo di conoscere il bene nella sua absolutezza, cioè il bene in sé e per sé (che è libera e vera eticità, Dio), e al contempo il conseguimento per l'uomo dell'imputabilità³⁷⁶. Abbiamo osservato come sia la conoscenza in quanto *Entzweiung*

³⁷¹ Cfr. *M21 III*, it 67, d 44.

³⁷² J. F. VON MEYER, *Die Heilige Schrift*, cit., 6.

³⁷³ *M21 III*, it 67, d 44.

³⁷⁴ J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 59, trad. nostra.

³⁷⁵ Nel quaderno di Strauss del 1831 si può trovare questa efficace formulazione: «Il fine dell'uomo è superare questa scissione, ritornare in armonia con sé e con Dio, riacquistare l'innocenza; questo ce lo si rappresenta qui tramite l'idea che la scissione non avrebbe mai dovuto aver luogo», *Strauss II*, it 565-6, d 627.

³⁷⁶ Cfr. J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 61. Nel corso del 1827 trattando la *Unmittelbare Religion* o *Naturreligion* delle religioni determinate Hegel offre quella che si può considerare una sintesi della su accennata “dialettica dell'innocenza” e che vale dunque la pena riportare per esteso: «Quell'unità

dello spirito a costituire speculativamente il passaggio e su questo presupposto si può comprendere anche perché la vocazione assoluta dello spirito è quella di conoscere: se la scissione fra Dio e l'uomo arriva attraverso la conoscenza, allora può essere superata solo attraverso la conoscenza di Dio; analogamente allo stesso modo, il lavoro, come realizzazione pratica della conoscenza, è conseguenza e al contempo superamento della scissione³⁷⁷. Questa complessa dialettica è fissata nell'affermazione che l'origine del male è anche l'origine della riconciliazione, affermazione che viene spesso da più parti denunciata. Secondo Ringleben in questa tesi «si articola il pensiero fondamentale hegeliano secondo cui la caduta nella conoscenza sia momento del divenire spirito dell'uomo e che ad egli come spirito finito possa divenirgli presente Dio solo nel medio dello spirito»³⁷⁸. Nello scandirsi di questa dialettica al contempo, si può toccare con mano anche la vetta della problematica dei rapporti fra filosofare hegeliano e cristianesimo, ovvero la problematica dell'*Aufhebung* della fede nel sapere. Rimane forse ultimamente insoluta la seguente domanda: è la filosofia che ingloba il cristianesimo, o è il filosofare assoluto hegeliano a configurarsi come un esercizio peculiare di esso? Sicuramente Hegel si compiaceva che la sua opera fosse considerata “filosofia cristiana”, ma sono in molti

in generale di cui parliamo, è concetto, in sé [*Ansich*], non è condizione, esistenza; solo la realizzazione deve essere di un genere completamente diverso rispetto a come viene descritta quella condizione paradisiaca di innocenza. L'uomo è essenzialmente spirito, e lo spirito è essenzialmente questo: essere per sé, essere libero, porre di fronte a sé il naturale, affrancarsi dall'immersione nella natura, scindersi da essa e, solo tramite e di seguito a questa scissione [*Entzweiung*], conciliarsi con la natura, e non solo con la natura, ma anche con la propria essenza, con la propria verità, rendersi oggettiva anche questa, porla di fronte a sé, scindersi da essa e in questo modo conciliarsi [*versöhnen*] con essa. Solo questa unità, prodotta dalla scissione, è l'unità vera, spirituale, che scaturisce dalla conciliazione [*Versöhnung*]; non è l'unità della natura. La pietra, la pianta è immediatamente in questa unità, ma in un'unità che non è un'unità degna dello spirito, non è l'unità dello spirito. L'unità spirituale scaturisce dalla scissione. Se si definisce quella prima condizione come lo stato di innocenza, può sorgere un'equivoco. Inoltre può apparire ragionevole dire che l'uomo deve uscire dallo stato di innocenza e diventare colpevole. Ma lo stato di innocenza è quello in cui per l'uomo non c'è né il bene né il male, è la condizione dell'animale; il paradiso (*παράδεισος*) è in fondo solo un giardino zoologico; è la condizione dell'incapacità di intendere e di volere. [...]» V27 II, it 391-392, d 423-424. È chiaro come la determinazione dell'innocenza venga considerata innanzitutto come determinazione della volontà, come momento dell'indistinzione della volontà, cioè incapacità di determinare bene e male, e si inserisca nell'alveo delle considerazioni svolte in merito da Hegel nei *Grundlinien*. Su questo terreno *pratico* si comprende meglio la chiusa di queste considerazioni dove si afferma che *Schuld*, la “Colpa” significa in generale “imputazione”. In senso generale, però, colpa è ciò che può essere imputato all'uomo; essere colpevole significa essere capace di imputazione, significa che questo è il suo sapere, il suo volere, che egli lo fa perché è giusto», V27 II, it 392, d 424.

³⁷⁷ È chiaro che qui il lavoro, prima e trascendentalmente rispetto ad ogni *lavoro effettuale* (così come lo analizzerà Marx), è da intendersi come l'*operare* proprio dello spirito, che consiste nel movimentare dialetticamente il dato immediato, presupposto, in cui le determinazioni di pensiero vengono innanzitutto “trovate”. Cfr. *GW* 20, § 9, 49.

³⁷⁸ J. RINGLEBEN, *Hegels Theorie der Sünde*, cit., 62.

ad aver visto nella concezione del conoscere hegeliano e della sua legge suprema, l'*Aufhebung*, una forma di «autoredenzione gnostica del finito»³⁷⁹, come ad esempio afferma Hans-Georg Gadamer. Dalla sponda della teologia cattolica una simile lettura gnostica sarebbe supportata proprio in relazione ad un elemento dell'interpretazione di Genesi III, cioè il ruolo del principio malvagio, del diavolo, che sarebbe l'assente imperdonabile³⁸⁰ del pensiero teologico hegeliano, o quanto meno il cui ruolo verrebbe decisamente ridimensionato: la figura del serpente/Satana³⁸¹ nel racconto genesiaco, lontano da essere il Satana o Lucifero di biblica memoria, non sarebbe che una finzione per descrivere ciò che attiene la struttura dello spirituale in quanto tale. Le problematiche sono complesse ed è d'uopo cercare di presentare al meglio ciò che ci mostra il testo. In relazione alla promessa di Cristo Hegel lascia intendere che il suo contenuto sia la sconfitta del male rappresentato dal serpente:

Tutto questo lo si può definire come la promessa del Cristo. Questa la troviamo espressa metaforicamente come una profezia anche in ciò che Dio dice al serpente: “Io porrò inimicizia tra te e la donna, tra la tua stirpe e la sua stirpe: questa ti schiaccerà la testa, ma tu le insidierai il calcagno”.³⁸²

Ed immediatamente tale rappresentazione viene determinata maggiormente:

Dato che nel serpente viene rappresentato il principio della conoscenza — come autonomo, al di fuori di Adamo, e più precisamente dal lato del male —, è del tutto coerente che nell'uomo come conoscere concreto sia contenuto l'altro lato — quello dell'inversione, della riflessione — e che questo altro lato schiaccerà la testa di quello.³⁸³

Notiamo dunque che il serpente o il diavolo è «il principio della conoscenza», ma in quanto «autonomo, al di fuori di Adamo», cioè al di fuori dell'uomo come spirito finito. Non ci sono elementi per determinare se tale principio abbia un'autonoma personalità e volontà, questo ad Hegel non sembra interessare. Ciò che gli interessa è invece il fatto che il principio della sconfitta del principio malvagio³⁸⁴ — per riprendere i termini

³⁷⁹ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Akademie Verlag, Berlin 2011, 94, trad. nostra.

³⁸⁰ Cfr. V. MANCUSO, *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, cit.

³⁸¹ Cfr. H. A. KELLY, *Satan. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

³⁸² *M21 III*, it 67, d 44.

³⁸³ *M21 III*, it 67, d 44.

³⁸⁴ I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970, 17.

kantiani della *Religion innerhalb der Grenze der bloßen Vernunft* — avviene nell'uomo come «conoscere concreto» nel suo lato di inversione e di «riflessione», quel momento della conoscenza, principio della guarigione se visto dallo *Standpunkt* che ricomprende l'azione divina: quella “storia di Dio” che è l'altro lato della *sfera C*. Sarà dunque appropriato, accennarvi brevemente per concludere il plesso di queste considerazioni.

L'analisi del secondo lato della *sfera C* o “storia di Dio” è una profonda lettura del cuore del messaggio cristiano che completa secondo Hegel la storia dello spirito in quanto tale. «Questa è la totalità della storia. Ciò che questa vita di Cristo ci rappresenta — e precisamente per la coscienza empirica, universale, immediata —, è dunque questo processo della natura dello spirito — Dio in figura umana. Questo nel suo sviluppo è il procedere dell'idea divina fino alla suprema scissione, fino al contrario del dolore e della morte, che è come tale l'assoluta inversione, l'amore supremo, il negativo del negativo in sé stesso, la conciliazione assoluta, il togliimento della precedente opposizione tra gli uomini e Dio, e tramite cui la fine come dissoluzione è la gloria, l'accoglimento solenne dell'umano nell'idea divina»³⁸⁵. Non è nostro intento svolgere una lettura analitica di questo secondo lato così come è stato fatto per il primo, quanto coglierne i punti essenziali per capire la portata della problematica del peccato originale nell'orizzonte del conoscere. Sinteticamente si può affermare: se il peccato originale riposa nella *Entzweiung*, il suo togliimento avviene a partire da una seconda *Entzweiung*: la morte di Dio, che dapprima fattosi esistenza immediata, muore e risorge, cioè è spirito vivente che sconfigge la morte stessa, la morte dalla naturalità, ovvero della determinazione della finitezza in generale dello spirito finito.

Questa esposizione, questa oggettività dell'intuizione della storia dello spirito, è che lo spirito in sé, che è a sé qualcosa d'altro, volontà ed esistenza naturale, toglie questo essere-altro e adesso è per sé, appare nella sua gloria, — cioè è come spirito attraverso questa storia. È questa intuizione, storia di questo spirito, decorso delle guise della finitezza — storia dello spirito in questo mezzo specifico, cioè nella normale esistenza umana esteriore. Dato che è l'idea divina ad attraversare questa

³⁸⁵ *M21 III*, it 89, d 68.

storia, non è come la storia solo di un singolo individuo, ma è in sé la storia dell'uomo reale, che si fa esistenza dello spirito.³⁸⁶

Che significato ha secondo Hegel la morte di Cristo? «Per chiarire la cosa e arrivare a questo punto, occorre considerarla più da vicino in senso concreto»³⁸⁷.

La morte in generale è tanto la finitizzazione suprema, quanto il togliimento della finitezza naturale, dell'esistenza immediata, il togliimento dell'alienazione, la dissoluzione del limite — il momento dello spirito, in cui questo si coglie in-sé, si sottrae al naturale, l'astrazione infinita della volontà immediata e della coscienza immediata, il suo immergersi in-sé stesso, e da questo pozzo prendersi soltanto le sue determinazioni e il suo “è” — ciò che ha valore e vale per lui — il suo “è”, la sua essenza vera, appunto l'universalità assoluta stessa, che appare poi nella sensazione, nella religione, come amore.³⁸⁸

Se nel suo primo significato naturale la morte è la finalizzazione suprema, estremo limite di ogni vivente, nel suo secondo significato spirituale è quel *Selbstaufhebung* dello spirito che abbiamo imparato a conoscere. La morte dello spirituale è la morte della finitezza e l'attingimento della sua interiore infinità. Ora questo secondo significato, questo movimento di *Innenwerden* diventa possibile per lo spirito finito solo a partire dal movimento dello spirito infinito che toglie la morte stessa. E per farlo egli muore, si porta nel suo più grande opposto (se il divino è il vivente per eccellenza) fino all'abisso della *Entzweiung* per riscattare quell'uomo che attraverso quella stessa *Entzweiung* da lui, si era separato. Così il momento di più grande essere-altro concepibile, è portato nell'idea divina stessa. «Morte α) nell'idea divina — IMMEDIATAMENTE»³⁸⁹. L'immediatamente indica l'esistenza, come morte di quell'individuo, Cristo, che è la *Menschwerdung* dell'idea divina.

α) La suprema alienazione dell'idea divina come alienazione DI LEI STESSA, che cioè è ancora una volta questa alienazione, si esprime così: Dio è deceduto, Dio stesso è morto — è una rappresentazione mostruosa, spaventosa, che porta davanti alla rappresentazione l'abisso più profondo della scissione. Ma β) in ciò questa morte è quindi al contempo l'amore supremo — appunto amore questa coscienza dell'identità del divino e dell'umano —, e questa finitizzazione è spinta fino al suo

³⁸⁶ M21 III, it 80-81, d 58-59.

³⁸⁷ M21 III, it 83, d 61.

³⁸⁸ M21 III, it 83, d 61-62.

³⁸⁹ M21 III, it 82, d 60.

estremo, la morte; qui dunque intuizione dell'unità nel suo grado assoluto, la suprema intuizione dell'amore — poiché l'amore consiste nel rinunciare alla propria personalità, alla proprietà, ecc. Autocoscienza operare — la rinuncia suprema nell'altro — appunto questo estremo essere-altro della morte, della rappresentante suprema del limite della vita.³⁹⁰

Come suprema realizzazione dell'essere sé nell'esser altro, tale amore è la più grande libertà, quella che in termini teologici viene espressa come la libertà di Dio che muore per la salvezza dell'uomo: «rispetto a questa morte vale l'espressione che Cristo si è immolato per noi, viene rappresentato come vittima sacrificale, come l'atto della riparazione assoluta»³⁹¹. Riparazione dalle conseguenze di quella *Entzweiung* che è il separarsi dalla idea divina stessa come colpa ascrivibile all'uomo stesso. È rispetto a questa espressione e a questa rappresentazione che può secondo Hegel sorgere un'obiezione:

L'obiezione universale nei confronti di questa rappresentazione è che ogni singolo deve rispondere per sé, per le sue azioni, non può un altro, espiare per lui, né lui può ottenere in questo modo l'assoluzione. Le cose stanno effettivamente così dal punto di vista formalmente giuridico, cioè dal punto di vista nel quale il soggetto viene considerato come singola persona. Qui, questo punto di vista non ha luogo; presto lo dovremo considerare da vicino. Quello sembra essere un significato specifico, sembra essere per noi qualcosa di lontano.³⁹²

L'obiezione è strettamente correlata all'interpretazione del *Sündenfall* come dialettica dell'innocenza, come naturalità dello spirito già da sempre tolta, innocenza già da sempre perduta poiché l'uomo conoscendo il bene e il male e determinandoli è uomo dell'azione, è colpevole, cioè imputabile per le sue azioni. Giuridicamente si potrebbe dire: responsabile per ciò che compie in relazione alla sua capacità di intendere e di volere, che come abbiamo visto nella rappresentazione del *Sündenfall* è reso possibile da quel conoscere che appare mangiando dell'albero della conoscenza del bene e del male. Ecco, è interessante osservare come per la morte di Cristo, che ripara le manchevolezze dell'uomo, Hegel affermi come «qui, questo punto di vista non ha luogo»:

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ *M21* III, it 83, d 61.

³⁹² *M21* III, it 83, d 61-62.

Ciò vale per ogni riparazione in noi — cioè è accaduto in sé e per sé, non è stato offerto un sacrificio estraneo, non è stato punito un altro perché vi fosse una punizione — vita negata, tolto l'essere-altro, morte naturale.

Il non aver luogo di quel punto di vista non significa una soppressione della libertà umana; l'uomo secondo il suo concetto continua ad essere libero nella ambiguità del suo conoscere e volere: «in fondo ognuno muore per se stesso» e per se stesso può essere *Selbstsucht* o realizzarsi nella sua autentica *Selbstheit*. La negazione dell'esser altro in generale, di ciò che è naturale in generale, operata da Cristo è però la possibilizzazione dell'autentico realizzarsi dell'essenza dello spirito finito: la sua libertà come autocoscienza della sua unità divino-umana. La determinatezza infinita della *Gottesebenbildkeit* viene “liberata” e così la conoscenza che produce la morte e la finitezza descritta nel racconto delle origini può essere letto come l'inizio della *Versöhnung*. Tra i molti quesiti che si aprono a partire da questa ricognizione uno è più pressante di altri e riguarda quell'ambiguità del conoscere e la struttura dello spirito. Come lo spirito finito può realizzare la sua essenza spirituale? La risposta di Hegel sembra essere: morendo a se stesso per il suo essere altro.

E ognuno per se stesso deve realizzare, essere ciò che deve essere, per se stesso, a partire dalla sua propria soggettività e colpa; egli fa suoi i meriti di Cristo; cioè, quando egli realizza questo IN-SÉ — questa inversione e questa rinuncia alla volontà, all'interesse naturale è nell'amore infinito —, questa è la cosa in sé e per sé; la sua certezza soggettiva, la sua sensazione, la sua coscienza è verità, è la verità; questa è in sé e per sé la vera natura dello spirito, in cui egli è conforme al suo concetto. Il fondamento della redenzione è quindi quella storia — sottrarsi al naturale —, poiché essa è la cosa in sé e per sé.³⁹³

Abbiamo così idealmente tracciato la parabola del rapporto dialettico fra il peccato originale (*Sündenfall*) e il peccato originale (*Erbsünde*) e ci avviamo verso la conclusione della nostra indagine.

³⁹³ M21 III, it 85, d 63-63.

**INTERMEZZO TEORETICO.
ENTZWEIUNG, BEDÜRFNIS DER PHILOSOPHIE E PECCATO
ORIGINALE
A PARTIRE DALLA DIFFERENZSCHRIFT.**

«Quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il *bisogno della filosofia*»³⁹⁴. È un pressoché sconosciuto Hegel, esordendo nell'agone filosofico e accademico tedesco nel 1801 — nel campo aperto dal postcriticismo kantiano³⁹⁵, dopo il polverone suscitato dal cosiddetto *Atheismusstreit*³⁹⁶ attorno alla filosofia fichtiana, e quando stavano per farsi espliciti i punti di rottura (cui con la strategica pubblicazione della sua prima monografia Hegel contribuì ad indicare) tra i fino ad allora “alleati” Fichte e Schelling —, quello che scrive queste parole nell'introduzione della sua *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie*, marcando ciò che egli stesso definisce *epoca*. Poche righe prima, proprio intrecciando la figura della sua epoca e il *Bedürfnis der Philosophie* (bisogno della filosofia), Hegel aveva usato la sintetica parola «scissione [*Entzweiung*]³⁹⁷ per descrivere la fonte di tale bisogno e giustificare quella esigenza di un “sistema”, capace di porre in unità ciò che è scisso e «agire efficacemente sulla vita degli uomini»³⁹⁸. Il *Bedürfnis der Philosophie*, che agitava la battaglia tra i “sistemi” (o «la lotta dei filosofi»³⁹⁹, per citare un'espressione del giovane Schelling) che si affastellavano tra le ceneri dell'architettura kantiana, ha una immediata pregnanza concettuale per esprimere quella dimensione squisitamente pratica che può considerarsi come un *fil rouge* nell'opera di Hegel. Quell'istanza veniva così esposta dal giovane *Privatdozent* in un

³⁹⁴ *Diff*, it 15, d 14. corsivo nostro.

³⁹⁵ W. JAESCHKE / A. ARNDT, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, C.H. Beck, München 2012, 38-46.

³⁹⁶ Sulla polemica cfr. W. JAESCHKE / A. ARNDT, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., 142-161.

³⁹⁷ «La scissione è la fonte del bisogno della filosofia, e come cultura di un'epoca, l'aspetto condizionato, dato della figura», *Diff*, it 13, d 12.

³⁹⁸ *Briefe* I, 59, tr. it. 156.

³⁹⁹ F.W.J. SCHELLING, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, tr. it. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995, 18.

frammento di manoscritto che probabilmente costituiva la traccia⁴⁰⁰ di uno dei suoi corsi jenesi:

Per quel che riguarda il significato universale del bisogno della filosofia, vogliamo tentare di chiarirlo nella forma di una risposta alla domanda: quale relazione ha la filosofia con la vita? Una domanda che è tutt'uno con questa: in che misura la filosofia è pratica?⁴⁰¹.

Il punto di tangenza fra pensiero e vita è visto come punto di vista “introduttivo” alla scienza del pensiero, vestibolo semplicemente didattico, se è vero che la filosofia non ha bisogno di alcun presupposto e non si fonda che su quello stesso bisogno⁴⁰². L'istanza etico-pratica (con le sue inevitabili conseguenze teologico-politiche) della filosofia hegeliana, dunque, scaturisce da una sensibilità per tutte le problematiche aperte dall'epoca, perché «una filosofia procede indubbiamente dalla propria epoca» e il suo compito è «restaurare con le proprie forze l'uomo contro la disgregazione dell'epoca e [...] ristabilire quella totalità che il tempo ha lacerato»⁴⁰³. Questa istanza sarà la medesima che intrecciandosi al «comprendere concettualmente *ciò che è*» strutturerà la filosofia hegeliana — in analogia con l'individuo che «è senz'altro un figlio del suo tempo» — come «*il proprio tempo colto in pensieri*»⁴⁰⁴. È nostra convinzione che in questo affaccendarsi “preliminare” si giochi una struttura fondamentale della conoscenza e dei suoi modi. In questo intermezzo per così dire “archeologico”, sarà perciò nostro intento mostrare gli elementi di sostanziale continuità con la concezione matura ed in particolare il nesso fra la *Entzweiung* da cui scaturisce il *Bedürfnis der Philosophie* e la struttura dell'emersione della coscienza dalla totalità, che nomina il movimento rispetto all'accadere dello spirito che è espresso dalla rappresentazione del *Sündenfall* nelle opere della maturità, in cui si rispecchierebbe quella che si potrebbe definire una circolarità trascendentale. Ci riferiremo principalmente all'introduzione della *Differenzschrift*, per

⁴⁰⁰ Cfr. *GW* 5, 665.

⁴⁰¹ *GW* 5, 259-261, tr. it. in G.W.F. HEGEL, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J.M.H. Mascot, Mimesis, Milano / Udine 2014, 96.

⁴⁰² Cfr. *Diff*, it 17, d 15.

⁴⁰³ *Diff*, it 99, d 80-81. Sull'intima connessione fra pensiero ed epoca si veda il volume di R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 2014.

⁴⁰⁴ *GW* 14/1, 15, tr. it. 15. Il passo continua così: «È altrettanto insensato figurarsi che una qualsiasi filosofia vada al di là del suo mondo presente, quanto un individuo salti il suo tempo, salti al di là di Rodi. Se la sua teoria nel fatto va al di là di quello, se egli costruisce un mondo come dev'essere, esso esiste sì, ma soltanto nelle sue opinioni, — in un elemento duttile, nel quale si lascia imprimer l'immagine di tutto quel che si vuole», *ibid.*

concederci poi alcune incursioni attraverso la *Phänomenologie* fino ai paragrafi — con relative aggiunte — della *Philosophie des Geistes dell'Enzyklopädie* dove Hegel ricolloca in ambito sistematico la *Phänomenologie des Geistes*. Il recente lavoro critico sulle *Vorlesungen* degli anni berlinesi, apre alla possibilità di un rigore ricostruttivo più stringente rispetto agli spunti concettuali che vogliamo aprire con il finale del nostro *Excursus*. In particolare la ricerca dovrebbe concentrarsi sulle fonti dei cosiddetti *Zusätze* che noi abbiamo utilizzato in questa nostra ricognizione di carattere più teoretico. Consapevoli di questi limiti, riteniamo però che l'uso di queste fonti raggiunga allo stesso modo pienamente l'obiettivo che ci siamo posti: aprire una finestra su una continuità concettuale per un approfondimento e una definizione del ruolo di quella che in termini tecnici hegeliani è la dimensione propriamente *fenomenologica* del suo pensiero.

Hegel, da par suo, dedica appositamente alla questione “preliminare” la parte introduttiva alla vera e propria disamina dei sistemi di Fichte e Schelling. «Il titolo dato da Hegel alle riflessioni preliminari, “Diverse forme presenti nel filosofare attuale”, indica già la duplice direzione dapprima volta all'esposizione e poi alla critica che [dal periodo jenese, LM] egli adotta come principale criterio euristico nelle sue indagini. Vale la pena elencare i punti in cui si articolano queste riflessioni: 1) “Esame storico di sistemi filosofici”, 2) “Il bisogno della filosofia”, 3) “La riflessione come strumento del filosofare”, 4) “Rapporto della speculazione con il buon senso”, 5) “Principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta”, 6) “Intuizione trascendentale”, 7) “Postulati della ragione”, 8) “Rapporto del filosofare con un sistema filosofico”. Non è difficile vedere che già in questa scarna successione di argomenti è implicito uno sviluppo, ossia un processo che dalla non-filosofia, attraverso la filosofia della riflessione, porta alla vera filosofia»⁴⁰⁵. Prenderemo le mosse dal paragrafo dedicato al “bisogno della filosofia”, perché proprio in esso si configura la problematica della scissione, che appunto vogliamo indagare.

Se esaminiamo più da vicino la forma particolare di una filosofia, la vediamo scaturire, da un lato, dall'originalità vivente dello spirito, che ha da se stesso ristabilito e spontaneamente configurato in essa l'armonia infranta, dall'altro,

⁴⁰⁵ R. POZZO, *Hegel: 'Introductio in philosophiam' . Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782 -1801)*, La Nuova Italia, Firenze, 1989, 193-194.

dalla forma particolare della scissione, dalla quale procede il sistema. La scissione è la fonte del bisogno della filosofia, e come cultura di un'epoca, l'aspetto condizionato, dato della figura.⁴⁰⁶

Poco sopra, criticando i «modi di procedere diversi e i punti di vista del tutto peculiari»⁴⁰⁷ fatti valere da Reinhold, Hegel aveva osservato che «la vera peculiarità di una filosofia è l'interessante individualità, in cui, con i materiali da costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura»⁴⁰⁸. Che la «scissione» come «cultura di un'epoca» sia «l'aspetto condizionato, dato della figura», sembra indicare che essa non è semplicemente uno tra i tanti «materiali da costruzione» attraverso cui l'operare della ragione di un'«interessante individualità» in una determinata epoca «si è organizzata una figura», ma in qualche modo un suo elemento *par excellence*. Per chiarire questo aspetto è necessario comprendere cosa sia «figura» e quale sia il suo nesso con l'epoca. Figura traduce il tedesco *Gestalt*, che indica una forma intesa in senso non meramente quantitativo, ma qualitativo, cioè una forma intimamente connessa ad una totalità che precede e rende possibile la parte; indica la forma già relazionata a un intero che la conforma, un intero che esprime una unità della forma. È chiaro che l'intero di cui stiamo parlando è l'oggetto più proprio del pensiero secondo Hegel, l'assoluto; il vero in sé e per sé. Sono state giustamente messe in luce dai critici le influenze di Spinoza⁴⁰⁹ rispetto alla concezione di Hegel in riferimento alla costituzione di assoluto (decisiva è l'influenza del filosofo olandese e di uno spinozismo culturale in tutta la filosofia classica tedesca⁴¹⁰), in un contesto dominato dalla problematica critica e dal nodo del superamento del kantismo, — in riferimento alla costituzione di assoluto. La «figura», in quanto intima

⁴⁰⁶ *Diff*, it 13, d 12.

⁴⁰⁷ *Diff*, it 12, d 12.

⁴⁰⁸ *Diff*, it 12-13, d 12.

⁴⁰⁹ Cfr. in particolare F. CHEREGHIN, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, CEDAM, Padova 1961; V. MORFINO, *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997. Recentemente il testo di B. DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza*, cit., cerca di riproblematizzare consolidate visioni storiografiche sul rapporto tra i due autori. In relazione alla nostra problematica è interessante osservare che secondo de Giovanni «l'esigenza comune [di Hegel e Spinoza] si può intitolarla al tentativo di salvare e fondare il finito, che nella scissione sembra disperdersi attraverso un metodico agnosticismo sull'effettiva natura dell'esistenza umana», 26.

⁴¹⁰ Cfr. A. PUPI, *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1962 e W. Jaeschke / A. Arndt, *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*, cit., 24-26.

strutturazione e organizzazione dell'assoluto ha a che fare con esso in quanto “orizzonte di significatività” che attraverso i caratteri ontologici dell'unità, della totalità e della mobilità, manifesta la sua vita⁴¹¹, l'immanente movimento sintetico dell'accadere, il «ritmo della totalità organica»⁴¹²; ed in questo senso è da intendersi anche il suo nesso con l'epoca. Che cosa intendiamo dire? Chiariamolo con il passo che abbiamo citato in apertura in cui Hegel specifica il sorgere del bisogno della filosofia.

Quando la *potenza dell'unificazione* scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto *il loro rapporto vivente* e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia.⁴¹³

L'assoluto dice quella «potenza dell'unificazione» della vita che sembra essere scomparsa nella situazione della scissione, la quale fa sorgere il bisogno della filosofia. L'espressione — volutamente generica — “orizzonte di significatività”, utilizzata sopra, vuole indicare proprio quest'unità della vita, poiché solo in un orizzonte di significato si può dare unità. L'assoluto indica perciò l'unità della vita, il rapporto vivente che è andato perduto. In questo senso «figura» esprime il tentativo — non ancora chiarito nei suoi termini — di ricostituire l'unità della vita a partire dalle lacerazioni dell'epoca. Infatti «nella cultura ciò che è manifestazione dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è posto come elemento autonomo. Ma la manifestazione non può nello stesso tempo rinnegare la sua origine e deve mirare a costituire come un intero la molteplicità delle sue limitazioni»⁴¹⁴. Si chiarisce a questo punto il nesso tra figura ed epoca a partire dalla mediazione della scissione. Scissione dice la perdita della potenza dell'unificazione della vita che interessando l'epoca (e si potrebbe dire strutturandola) in quanto “orizzonte di significatività” lacerato fa emergere la vita nella sua condizione di indigenza; da qui il tentativo della vita di darsi una figura. Se si sono fatti più chiari i termini di relazione in cui si colloca la scissione rimane ancora l'interrogativo sulle modalità della sua esplicazione. Chiediamoci dunque: come si manifesta la scissione? Dobbiamo dire: essa si manifesta come un regno di rigide opposizioni e di relazioni estrinseche tra gli essenti.

⁴¹¹ Cfr. H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, cit., 21.

⁴¹² *PhG*, it 47, d 40.

⁴¹³ *Diff*, it 15, d 14 corsivi nostri.

⁴¹⁴ *Diff*, it 13, d 12.

È noto come «Hegel addebita alla riflessione e all'intelletto le divisioni ed il loro irrigidimento»⁴¹⁵, e risulta perciò necessario, per rispondere esaustivamente all'interrogativo sulle modalità di esplicazione della scissione, chiamare in causa la decisiva distinzione terminologica tra *intelletto* e *ragione*.

1. La lotta fra intelletto e ragione.

La distinzione tra intelletto e ragione, che Hegel eredita da Kant ma che ha una lunga e articolata tradizione nella storia della filosofia⁴¹⁶, è una delle coppie concettuali che mantieni un significato costante in tutto l'arco del pensiero hegeliano⁴¹⁷. Sin dai suoi esordi filosofici il problema di combattere le rigide ed astratte opposizioni intellettualistiche che opprimono la vita e ne rendono impossibile la realizzazione, è stato il problema con cui Hegel si è cimentato. In gioco vi è la possibilità di una conoscenza veramente capace di raggiungere il suo oggetto, la cosa stessa, e di rendere ragione della vita nel suo nesso costitutivo alla verità, alla totalità da cui intuisce di scaturire. Sullo sfondo, il problema del compimento dell'umano, il problema cioè della libertà⁴¹⁸. Osserviamo dunque in primo luogo l'operare dell'intelletto in relazione alla problematica della scissione.

La forza che limita, l'intelletto, lega alla sua costruzione, che pone tra gli uomini e l'assoluto, tutto ciò che per l'uomo è prezioso e sacro, lo consolida mediante tutte le potenze della natura e dei talenti e lo estende all'infinito. Si può qui trovare l'intera totalità delle limitazioni, fuorché l'assoluto stesso.⁴¹⁹

⁴¹⁵ L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando Editore, Roma 1973, p. 78.

⁴¹⁶ Per un orientamento preliminare alle peripezie concettuali di questa coppia di termini nella storia del pensiero fino ed oltre Hegel, cfr. A. BURGIO, *La ragione e l'intelletto. Per una ricostruzione storica*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXX (1989-1990), 11-43.

⁴¹⁷ Cfr. A. NUZZO, *Vernunft und Verstand. Zu Hegels Theorie des Denkens*, in *Vernunftbegriffe in der Moderne*, H. F. Fulda & R.-P. Horstmann (hrsg.), Klett-Cotta, Stuttgart 1994, 261-285 e per quanto riguarda la specificità della logica P. Stekeler-Weithofer, *Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik*, in *Vernunftkritik nach Hegel*, Demmerling Ch. & Kambartel F. (hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt 1992, 139-197.

⁴¹⁸ Per un'introduzione a questo tema nel pensiero hegeliano cfr. L. ILLETTERATI, *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà. Un approccio a Hegel*, CLEUP, Padova 2009 e W. Hüffer, *Theodizee der Freiheit*, Hegel Studien / Beiheft 46, Felix Meiner, Hamburg 2002.

⁴¹⁹ *Diff*, it 13, d 12-13.

L'intelletto viene definito da Hegel come «la forza che limita». Che cosa intende dire? Pochi anni dopo nella *Phänomenologie des Geistes* Hegel affermerà che «limitare» indica «l'attività dello scindere e del separare» che «è la forza e il lavoro dell'intelletto, della più straordinaria e più grande potenza, o meglio della potenza assoluta»⁴²⁰. Cosa viene limitato o scisso? «L'intelletto considera ogni ente che incontra come permanente, stabile, delimitato, univocamente definito, singolo, positivo, e si accontenta quindi di fissare in modo parimenti univoco i rapporti fra questi enti, di completare le delimitazioni, di compiere nuove ripartizioni e contrapposizioni: “perduto nelle parti l'assoluto spinge l'intelletto a svilupparsi infinitamente nella molteplicità; ma l'intelletto, mentre anela ad estendersi fino all'assoluto, produce tuttavia senza fine solo se stesso e si prende gioco di sé” (*Differenz*, p. 13). Ogni ente si trova inizialmente dinanzi a noi in una chiara e univoca determinatezza, per così dire, come un punto fermo in mezzo alla molteplicità del mondo, sicuramente definito; come un “momento determinato del presente”, qui ed “ora”. E parimenti fisse e univoche appaiono le relazioni fra i singoli enti: questo ente è questa cosa e non è quest'altra cosa, è il positivo determinato così e così, ed esclude da sé come negativo ciò che di volta in volta non è»⁴²¹. Richiamando la tesi spinoziana secondo cui *omnis determinatio est negatio*⁴²², Hegel intende dire che l'intelletto è quella potenza capace di sradicare l'ente dalle relazioni “vitali” in cui si trova e di porlo come un che di autonomo. Ci si serva di un esempio: se si afferma “questa è una bottiglia” al contempo si nega il suo essere bicchiere, tazza, ecc. e se ne fa un che di universale che si può predicare in maniera identica di tutte le bottiglie particolari. In questo è l'identità la categoria fondamentale dell'intelletto, il quale, operativo ad esempio come «riflessione isolata», è un «porre di opposti»⁴²³, un “porre” cioè di un universale vuoto, identico a sé, indifferente alle relazioni significative attraverso cui la bottiglia per esempio è la bottiglia e non altro, “altro” che sono gli “opposti” (non-bicchiere, non-tazza, ecc.). Per parafrasare un esempio dello stesso Hegel «il prato è prato solo nella sua “contrapposizione” al bosco,

⁴²⁰ *PhG*, it 25, d 27.

⁴²¹ H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, cit., 14.

⁴²² B. SPINOZA, *Epistolae*, L: «Quia ergo figura non aliud quam determinatio, et determinatio negatio est; non poterit, ut dictum, aliud quid quam negatio esse», trad. it. *Epistolario*, a cura di A Droetto, Einaudi, Torino 1951 (1974), 226; cfr. *WdL* III, it 108, d 103.

⁴²³ *Diff*, it 18, d 16.

al terreno coltivato, ecc.»⁴²⁴. La “potenza assoluta” di separazione dell’intelletto è dunque la capacità di astrazione⁴²⁵. È a partire da quest’operare dell’intelletto che si produrrebbe quella situazione di dualismo che Hegel e Schelling avevano messo a tema in un articolo pubblicato nel *Kritischen Journal für Philosophie*, e che configurerebbe il loro tempo a partire dallo «spirito di inquietudine ed irrequietezza che si agita in tutte le cose»⁴²⁶ di cui «tanto la più silenziosa trasformazione della vita pubblica degli uomini al tramonto di tutta una vita invecchiata, quanto le più rumorose rivoluzioni politiche e religiose, sono in generale solo variegati aspetti esteriori»⁴²⁷. Questa che si può considerare come la punta dell’iceberg, sarebbe una conseguenza del procedere finito dell’intelletto, e del filosofare che da esso deriva, che irrigidisce ogni determinazione del pensiero. Sono queste rigide contrapposizioni intellettualistiche con cui viene classificato e schematizzato tutto ciò che è — dai fenomeni studiati dalle scienze empiriche, agli accadimenti storico-politici che agitano la vita degli uomini, ecc. — a suscitare la reazione della vita stessa nei termini di una liberazione da queste opposizioni. «Questa tagliente condanna dell’intelletto coinvolge pure le filosofie che vi si appoggino e ne denuncia la corresponsabile azione divisiva nei confronti della realtà umana. L’intelletto cioè fissa i concetti in opposizioni irrigidite (tra spirito e materia, anima e corpo, poi tra ragione e sensibilità, intelligenza e natura, fra “assoluta soggettività” e “assoluta oggettività”) e privilegiando ora questo ora quel termine contrapposto, lo eleva a principio cui ricondurre ogni altra determinazione. Nasce il “sistema”: un precostituito inquadramento della realtà, che dovrebbe raccogliere e coordinare la totalità delle determinazioni. Viceversa da quest’edificio sistematico rimane estromesso proprio il vario, il vivente, ciò che per l’intelletto e in rapporto al suo mondo di concetti è il mero superfluo, l’accidentale. La totalità delle determinazioni allora si riduce alla totalità delle “limitazioni”; ed essa risulta difforme dall’“assoluto”, dall’intero, e gli si contrappone.

⁴²⁴ L’esempio è riportato da H. MARCUSE, *L’ontologia di Hegel*, cit., 15.

⁴²⁵ La definizione matura dell’intelletto data nella *Wissenschaft der Logik* chiarisce in maniera lampante questa dinamica: «Per intelletto riflettente o riflessivo è da intendere in generale l’intelletto *astraente* e con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni. Volto contro la ragione, cotesto intelletto, si conduce quale ordinario intelletto umano o senso comune, e fa valere la sua veduta che la verità riposi sulla realtà sensibile, che i pensieri siano soltanto pensieri, nel senso che solo la percezione sensibile dia loro sostanza e realtà, e che la ragione, in quanto resta in sé e per sé, non dia fuori che sogni», *WdL I*, it 26, d 17, corsivo nostro.

⁴²⁶ *GW 5*, 126, tr. it. in G.W.F. HEGEL, *Il bisogno della filosofia (1801-1804)*, cit., 65.

⁴²⁷ Ivi, 66.

Ma su queste basi soltanto una vita parimenti limitata, una “vita finita”, può avere corso»⁴²⁸. Ma chiediamoci: il processo astrattivo non è in un certo qual modo inevitabile per conoscere? La risposta è sicuramente affermativa ed Hegel ne è pienamente consapevole: il tipo di astrazione che intende criticare crede di appagarsi in se stessa senza tenere in considerazione la cosa stessa, il concetto realmente concreto, e in questo suo isolamento uccide la vita e pretende di porsi come un’immota verità. In altri termini Hegel si scaglia contro una *metafisica del solo intelletto*⁴²⁹ ben consapevole della strana tendenza dell’intelletto a separarsi dal suo connubio con la ragione⁴³⁰. Se il problema non è di per sé dunque la capacità astrattiva dell’intelletto sorgono dei quesiti sulla strana tendenza all’isolamento che lo contraddistingue. Teniamo nella coda dell’occhio questo problema aperto fiduciosi di poterlo chiarire una volta fatta chiarezza sulla situazione della scissione che, per ora, sta facendo da guida al nostro percorso. Al contempo rivolgiamoci verso la determinazione concettuale dell’altro termine della coppia: la ragione. È la ragione che, secondo Hegel, è in grado di cogliere la concretezza della vita poiché in grado di cogliere di volta in volta i concetti, non come universali astratti ed immoti ma come “automovimenti” che espongono la vita del fenomeno⁴³¹. Ora nella *Differenzschrift* l’attività della ragione viene identificata in una *Vernichtung*, ossia in un «assoluto negare»⁴³², che prelude alla matura definizione dialettica⁴³³. «La ragione si

⁴²⁸ L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., 79-80.

⁴²⁹ Per uno spunto di definizione della concezione di metafisica in termini hegeliani si veda questa straordinaria formulazione: «Metafisica infatti non vuol dire altro che il campo delle determinazioni universali di pensiero, quasi la rete adamantina in cui noi trasferiamo ogni materiale e così soltanto allora cominciamo a renderlo intelligibile», *W 9*, § 246, *Z*, 20, tr. it. 87.

⁴³⁰ «Il barbaro si meraviglia quando sente che il quadrato dell’ipotenusa deve essere uguale alla somma dei quadrati dei due cateti. Egli ritiene che potrebbe anche essere in altro modo, ha paura specialmente dell’intelletto e resta nell’intuizione. La ragione senza intelletto è nulla, ma l’intelletto senza la ragione è pur sempre qualcosa. L’intelletto non può essere regalato», *GW 5*, 496, tr. it. 68.

⁴³¹ Non ci è possibile dispiegare compiutamente questo aspetto decisivo della filosofia hegeliana, ma rimandiamo alla *Vorrede* della *Phänomenologie des Geistes* come documento paradigmatico per la comprensione dell’automovimento del concetto, vero e proprio manifesto del pensiero vivente hegeliano (*PhG*, it 1-61, d 9-49). Sul procedimento di *Darstellung* di tale automovimento si cfr. il volume di G. RAMETTA, *Il concetto del tempo: eternità e Darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano 1989, 37-47.

⁴³² *Diff*, it 18, d 17.

⁴³³ «La ragione è negativa e dialettica, perché dissolve in nulla le determinazioni dell’intelletto. Essa è positiva, perché genera l’universale e in esso comprende il particolare. [...] Nella sua verità la ragione è spirito; e lo spirito sta al di sopra di tutti e due, della ragione intellettuale, o dell’intelletto razionale. Esso è il negativo, quello che costituisce la qualità tanto della ragione dialettica, quanto dell’intelletto; — lo spirito nega il semplice; e così pone la determinata differenza dell’intelletto. Ma insieme la dissolve; e così è dialettico», *WdL 1*, it 6, d 7.

espone come forza dell'Assoluto negativo, quindi come assoluto negare e contemporaneamente come forza che pone la totalità opposta, oggettiva e soggettiva). Tale «assoluto negare»⁴³⁴ viene riassunto come compito della ragione nel contesto della *Differenzschrift*: esso non è unilaterale, come il procedere intellettualistico — estrinseco e senza movimento —, ma cercando di esporre l'automovimento del concetto si specifica come una doppia negazione; cioè «il “nientificare” la totalità delle limitazioni intellettuali riveste precisamente il significato di questo duplice ed unitario moto del negare e conservare»⁴³⁵. È il concetto noto e spesso frainteso di *Aufheben*⁴³⁶. «L'uso di *Aufheben* nel presente contesto [la *Differenz*, n.d.r.] mostra che, di fatto, Hegel ha ormai acquisito quello che sempre più nettamente diverrà il fulcro della dialettica, cioè l'indissolubile nodo tra i momenti del negare e del conservare. Occorre d'altronde notare che in questo suo incipiente significato tecnico l'*Aufheben*, agendo nel processo di nientificazione delle limitazioni intellettive, entra nel movimento stesso della vita, della vita “come ragione”: è grazie a tale intrinsecità che Hegel può ritenersi in grado di debellare le assolutizzazioni dell'intelletto»⁴³⁷. La categoria di *Aufheben* richiama ad una negatività che da una parte ha che fare con il “porsi” della determinatezza, dall'altra con il relazionarsi alla totalità dell'intero.

La ragione perviene all'assoluto solo uscendo da questa molteplicità delle parti. Quanto più saldo e splendido è l'edificio dell'intelletto, tanto più inquieto diviene lo sforzo della vita, racchiusa nell'intelletto come parte, per strapparsi da esso e giungere alla libertà. Ed in quanto come ragione se ne allontana, la totalità delle limitazioni è allo stesso tempo annientata, riferita in questo annientare all'assoluto e con ciò posta e compresa come puro fenomeno. La scissione fra l'assoluto e la totalità delle limitazioni è scomparsa.⁴³⁸

Questa struttura logica nella sua “doppia negatività” conferma, secondo Hegel, anche l'accadere della conoscenza. La ragione come «manifestazione dell'assoluto»⁴³⁹ si

⁴³⁴ *Diff*, it 18, d 17.

⁴³⁵ L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., 81-82.

⁴³⁶ Cfr. *WdL* I, it 100-101, d 57-58; F. CHIEREGHIN, *Nota sul modo di tradurre «Aufheben»*, in «Verifiche», anno XXV, n. 2-3, Trento 1996, 233-249.

⁴³⁷ L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., 81.

⁴³⁸ *Diff*, it 13-14, d 13.

⁴³⁹ *Diff*, it 11, d 11.

configura di conseguenza come «la facoltà (*Vermögen*) della (in quanto oggettiva) totalità»⁴⁴⁰. La struttura vitale della conoscenza sembra mostrare il fatto che “tribunale” e “imputato” siano il medesimo, e questo, lungi dall’essere un freno alla conoscenza, ne è paradossalmente condizione di possibilità⁴⁴¹.

Grazie all’affondo sul procedere dell’intelletto e della ragione si sono chiarite le modalità di esplicazione della scissione in un regno di rigide opposizioni, determinazioni concettuali isolate astratte ed estrinsecamente connesse che uccidono la concretezza della vita. Ma si è reso evidente come la potenza astraente dell’intelletto non sia un problema di per sé, ma solo nella sua strana tendenza ad isolarsi dal suo connubio con la ragione. Hegel afferma che l’intelletto addirittura «imita la ragione nell’assoluto porre» ed ha «tanta apparenza di ragione, se trasforma e fissa in un prodotto l’atto razionale di negazione»⁴⁴². Questo a sottolineare come la potenza astraente al servizio della vita non sia un ostacolo alla conoscenza, anzi. Condannata è solo la pervicacia dell’intelletto e di quei modi di conoscere (la cosiddetta *Reflexionphilosophie*, ma non solo) che appoggiandosi in esso, si appagano nella sua opera cristallizzante ed annichilente. L’opera più nefasta di questo intelletto disequilibrato è che:

L’infinito, in quanto viene opposto al finito, è un razionale del tipo posto dall’intelletto: per sé, come razionale, esprime solo l’atto di negazione del finito. Fissando tale atto, l’intelletto lo oppone assolutamente al finito, e la riflessione, che

⁴⁴⁰ *Diff*, it 35, d 31. La parola *Vermögen* richiama all’accezione kantiana così come si sviluppa nella *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005, 90, ma notiamo come facoltà designi per Hegel non una concezione sostanzialistica o soggettivistica della ragione o sulla scorta dello stesso Kant riferita ad una soggettività trascendentale. Altro elemento da sottolineare è come la concezione hegeliana della *Vernunft* come *Vermögen* designi l’aspetto attivo della ragione e del suo operare.

⁴⁴¹ A partire da questa considerazione comprendiamo un’affermazione di Hegel sull’esame storico dei sistemi filosofici: «Ma se l’assoluto come la ragione, sua manifestazione, sono eternamente una sola e la stessa cosa, come lo sono infatti, ogni ragione che si è rivolta verso se stessa e si è riconosciuta ha prodotto una vera filosofia e ne ha risolto il problema, che, come la sua soluzione, è lo stesso in ogni tempo. Poiché in filosofia la ragione, che riconosce se stessa, ha da fare solo con se stessa, in essa si fondano anche l’intera sua opera e la sua attività; in relazione all’intima essenza della filosofia non vi sono né predecessori né successori», *Diff*, it 11, d 11. Hegel non è l’unico pensatore che nella storia del pensiero ha espresso una simile concezione, basti vedere ad esempio, come nello scorso secolo Martin Heidegger, naturalmente con le dovute differenze, abbia fatto risuonare medesime corde. Cfr. ad esempio *Brief über den «Humanismus»*: «Nel campo del pensiero essenziale, ogni confutazione è insensata. Il conflitto tra pensatori è la “contesa amorosa” della cosa stessa. Essa li aiuta vicendevolmente a raggiungere la semplice appartenenza alla stessa cosa, in base alla quale essi trovano nel destino dell’essere la destinazione con-veniente», trad. it M. HEIDEGGER, *Lettera sull’«Umanismo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995 (2008), 64.

⁴⁴² *Diff*, it 14, d 13.

togliendo il finito era innalzata a ragione, fissando in un'opposizione l'operare della ragione, si è riabbassata all'intelletto; per giunta pretende di essere razionale anche in questa ricaduta. — La cultura delle diverse epoche ha stabilito in diverse forme questi opposti, che dovevano valere come prodotti della ragione e assoluti, e l'intelletto si è logorato in essi. I contrasti che nel passato — sotto la forma di spirito e materia, anima e corpo, fede e intelletto, libertà e necessità, ecc., ed altri ancora in sfere più circoscritte — erano in diverse maniere importanti ed avevano attirato a sé tutto il peso degli interessi umani, sono trasportati nel progresso della cultura, nella forma di contrasti fra ragione e sensibilità, intelligenza e natura, e, in rapporto al concetto universale, assoluta soggettività e assoluta oggettività.⁴⁴³

Si chiarisce il radicale e lacerante dualismo di cui abbiamo fatto menzione. In questo dualismo «ogni posizione è anche separazione e contrapposizione; dunque anche l'unità degli opposti è coinvolta in un'opposizione, anzi nella suprema opposizione: quella che assume la verità nella forma immediata del sapere e la oppone alla scissione e alla separazione, toccando il piano universale in cui “ogni conoscenza sarebbe senz'altro un errore, poiché in essa c'è un separare” (*Differenz*, p. 78)»⁴⁴⁴. Il problema dunque è questa ipertrofia di una metafisica del solo intelletto non tanto la sua potenza astratta, la sua capacità di distinguere e ritagliare. Come già aveva riconosciuto Aristotele l'επιστήμη non può che configurarsi come una scienza di “ritagli”⁴⁴⁵. Hegel con la coppia intelletto e ragione non solo fa suo quest'assunto della metafisica classica ma cerca di rendere anche l'immanente processualità del conosciuto e del processo di conoscenza stesso, un tentativo di esporre il movimento della vita stessa protesa all'armonia. «A partire dalla *Differenz* per Hegel si tratta soprattutto di instaurare, in luogo della dualizzante mentalità intellettualistica, una *forma mentis* compenetrata dalla ragione. La critica del finito non ha perciò meri intenti negativi ed è invece preludio, e al tempo stesso espressione, di un nuovo stile di pensiero. Nella *Differenz* il nuovo stile è già all'opera, tramite il prevalente esercizio della *Vernichtung* e una reiterata denuncia dell'autodistruttivo comportamento dell'intelletto. Hegel, riferendosi alla cultura dell'epoca, segnala che “ciò che è fenomeno (*Erscheinung*) dell'assoluto si è isolato dall'assoluto e si è fissato come alcunché di

⁴⁴³ Ibid.

⁴⁴⁴ L. SAMONÀ, *Nichilismo e ragione nella Differenzschrift*, in AA. VV., *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, a cura di M. Cingoli, Guerini e Associati, Milano 2004, 281.

⁴⁴⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., libro A, 181-236 e libro Γ, 262-296. Cfr. sul tema F. FRANCO REPELLINI, *Aristotele e l'ontologia della Metafisica*, in AA. VV. *La storia dell'ontologia*, a cura di E. S. Storace, AlboVersorio, Milano 2005, 39-45.

indipendente” (*Diff*, it 12, d 12). È come dire, nei termini del *Frammento di sistema*, che nella cultura dell’epoca il vivificante, il *Geist*, si trova dislocato al di là dell’ambito dei viventi, i quali peraltro ne sono manifestazione. Si tratta della dualistica prospettiva che di lì a poco *Glauben und Wissen* tematizzerà come scarto tra fede e sapere, coinvolgendovi anche le più agguerrite posizioni filosofiche del tempo: Kant, Jacobi, Fichte»⁴⁴⁶. In quest’ottica si comprende in certa misura poiché Hegel parli della “necessaria scissione”: come necessità della vita per conoscere di servirsi della potenza astrattiva dell’intelletto.

L’unico interesse della ragione è togliere queste opposizioni che si sono consolidate. Ma non nel senso che la ragione si opponga all’opposizione e alla limitazioni in quanto tali: la scissione necessaria è un fattore della vita, che si plasma eternamente mediante opposizioni, e la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione. Ma la ragione si oppone all’atto che fissa assolutamente la scissione operata dall’intelletto, tanto più perché gli assolutamente opposti sono scaturiti essi stessi dalla ragione.⁴⁴⁷

Alla ragione compete una «segreta efficacia»⁴⁴⁸ che più avanti sarà descritta come una vera e propria astuzia⁴⁴⁹; «Hegel rimarca come la ragione non abbassa, ma *ha abbassato*, la scissione assoluta a scissione relativa; non unifica, ma *ha unificato*, ciò che per l’intelletto è irriducibile opposizione. Già da prima e originariamente, *zeitlos*, nonostante ogni intellettualistico perdurare delle divisioni, la ragione è — in atto — forza unificante. Le appartiene una *geheime Wirksamkeit*, una segreta efficienza, esplicantesi anche attraverso il lavoro dell’intelletto. Ma essa è forza unificante essendo parimenti e innanzitutto forza nientificatrice, essendole cioè coesistente la “immane potenza del negativo”: è lei stessa la *negatività*, la forza negatrice del finito»⁴⁵⁰. Ma chiediamoci: questa spiegazione esaurisce e giustifica pienamente l’assunto teoretico per cui la «scissione necessaria è un fattore della vita» e la convinzione speculativa per cui «la totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione»? La necessità della scissione è emersa rispetto al lato di una necessità

⁴⁴⁶ L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, Iannua, Roma 1986, 26.

⁴⁴⁷ *Diff*, it 14-15, d 13-14.

⁴⁴⁸ *Diff*, it 19, d 17.

⁴⁴⁹ Cfr. *GW* 20, § 209, 213, tr. it. 434.

⁴⁵⁰ L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, cit., 33.

di una potenza astraente per conoscere, si potrebbe dire di una certa “distanza” necessaria per possedere la cosa stessa, ma abbiamo altresì visto come una tale concezione di un intelletto al servizio della ragione, in connubio con essa, sia perfettamente distinguibile dalla inquietante tendenza centrifuga della sua pervicace fuga dalla vita per cui esso si appaga in se stesso, con le conseguenze di una fissità e di una rigidità di vedute che letteralmente uccidono la possibilità di realizzazione dell’umano⁴⁵¹. Che dire di questa strana tendenza dell’intelletto? Notiamo un ulteriore fattore di complicazione: nella nostra analisi partita dalla problematica della scissione abbiamo seguito il suo articolarsi da una parte nel suo nesso con l’epoca e la figura, dall’altra attraverso l’opera dell’intelletto. Abbiamo imparato a distinguere una sorta di due livelli della scissione: uno relativo all’intelletto e al suo procedere, con tutte le sue influenze, ed uno relativo più problematicamente all’assoluto. Questo secondo livello si è palesato nel suo nesso con l’epoca, dove abbiamo visto come il fattore scissione non sia uno tra i vari “materiali” con cui la vita cerchi di costituire una figura per ricostruire la totalità infranta, ma in certo qual modo rappresenti un fattore *par excellence*. Si potrebbe parlare di una scissione “originaria”, virgolettando la parola per dovere di cautela, che leggiamo come reperto archeologico preludio di quella straordinaria scissione dello spirituale in sé contenuta nella rappresentazione del mito del peccato originale. Avevamo nelle battute iniziali annunciato che avremmo rinvenuto la possibilità di scoperte relative a questa struttura in riferimento alla conoscenza, proprio nel paragrafo “Il bisogno della filosofia” della *Differenzschrift* che ci siamo accinti ad accostare, ma ancora non siamo entrati nel vivo dei passi del testo in questione, e il problema è rimasto adombrato. I passaggi fin qui fatti non sono stati però superflui, ma finalizzati ad una lettura più avveduta di questo sotterraneo problema che poteva facilmente essere banalizzato e frainteso: le domande ora emerse rispetto alla “necessaria scissione”, e all’inesplorato motivo della inquietante e strana tendenza dell’intelletto all’estraneità dalla vita, vedono ora a nostro parere, nella messa in luce di questa struttura (nei suoi due livelli accennati) una possibilità di raggiungere le loro Isole Fortunate. Non attardiamoci dunque oltre.

⁴⁵¹ Nota in tal senso Ruggerini: «Rispetto alla scissione necessaria prevarica la volontà dell’intelletto di irrigidire e rendere assoluta la *Entzweiung*, di cui la vita si avvale viceversa per conseguire i suoi scopi di configurazione delle forme necessarie al suo sviluppo. In questo senso l’intelletto, che pure è momento necessario della vita, agisce contro di essa quando agisce contro la ragione, assolutizzando la limitazione di cui la ragione stessa ha bisogno», M. RUGGERINI, *Modernità e nichilismo in Hegel*, in AA. VV., *L’esordio pubblico di Hegel*, cit., 265.

2. *Entzweiung, emersione della coscienza, e peccato originale.*

Siamo partiti nell'analisi di questo paragrafo della *Differenzschrift* ricordando come la «scissione» sia «la fonte del bisogno della filosofia», lo spunto extra-filosofico della sua scaturigine e del suo articolarsi, articolazione che come manifestazione di tale bisogno è unificazione di ciò che è scisso e ristabilimento «dell'armonia infranta». La scissione in quanto situazione dell'epoca è legata a quell'istanza etico-pratica che abbiamo potuto vedere come sottesa alla concezione del filosofare hegeliano. Si potrebbe dire in questo senso che la scissione rappresenta l'origine storica, *stricto senso* fenomenologica di quell'autoporsi a tema della vita stessa⁴⁵². Naturalmente dobbiamo tenere in considerazione il doppio livello della scissione poco sopra richiamato e non considerare semplicisticamente questa origine storica e non-filosofica⁴⁵³ come un che di meramente arbitrario. Con queste notazioni possiamo avvicinare la lente della nostra indagine sul bisogno della filosofia e sulla sua scaturigine, per giungere al cuore di questo paragrafo (che sono poi le sue battute conclusive), dove vedremo finalmente l'articolarsi della struttura che la problematica del peccato originale sottende. Abbiamo ripetutamente citato il passo che ci dice che «quando la potenza dell'unificazione scompare dalla vita degli uomini e le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnano l'indipendenza, allora sorge il bisogno della filosofia»⁴⁵⁴, ed Hegel prosegue così:

Come tale, questo bisogno è qualcosa di contingente, ma, sotto la *scissione data*, esso è il necessario tentativo di togliere l'opposizione della soggettività e dell'oggettività consolidatesi, di comprendere l'essere-divenuto del mondo intellettuale e reale come un divenire e l'essere di questo mondo, in quanto prodotto come un produrre.⁴⁵⁵

⁴⁵² Di Tommaso nota che «l'idea hegeliana di un'origine storica della filosofia, e precisamente da una situazione di scissione della vita [...] era però già stata esposta da Schelling e si può ragionevolmente supporre che Hegel l'abbia mutuata da lui», G. V. DI TOMMASO, *Sul rapporto Hegel-Schelling nei primi anni del 1800*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXXI (1991), 17. In nota Di Tommaso sottolinea come Massolo metta «in evidenza la diversità nell'apparente concordanza dei punti di vista di Schelling e di Hegel in relazione alla questione dell'origine della filosofia, sottolineando che nel primo non si riscontra la concretezza storica che invece caratterizza la posizione di Hegel», *ibid.*, e rinvia al confronto con A. MASSOLO, *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953, 125.

⁴⁵³ In questa direzione Lugarini nota che «con un quarantennio di anticipo su Feuerbach, la filosofia è vista nascere dalla non-filosofia», L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., 79.

⁴⁵⁴ *Diff*, it 15, d 14.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, corsivo nostro.

Il compito che si svilupperà da questo bisogno è lo stesso che abbiamo visto abbozzato nel procedere della ragione vivente e che costituirà l'articolarsi della filosofia in quanto scienza sistematica; ma per ora non soffermiamo l'attenzione sullo sviluppo di quello che sarà il compito della filosofia, ma attardiamoci ulteriormente sul bisogno. Esso che come tale è qualcosa di «contingente» nel suo apparire — cioè può sorgere nella vita di Fichte e nella sua filosofia, o in quella di Kant, ecc., —, sotto la «scissione data» si configura come un tentativo necessario della vita di riguadagnarsi. Rispetto a questo secondo aspetto tale bisogno risulta essere strutturale quantomeno come “tentativo”. Ma notiamo che Hegel fa conseguire questo lato strutturale del bisogno a partire dalla «scissione data». Che cosa significa? Come abbiamo visto la scissione nel suo nesso all'epoca la struttura in quanto situazione di dualismo e regno delle opposte limitazioni, come orizzonte di significatività lacerato, e in tal senso essa rappresenta una delle condizioni *par excellence* dello dischiudersi dell'epoca. Nel suo nesso all'epoca e alla figura, la scissione emerge come una struttura a priori (in quanto qualsivoglia siano le manifestazioni storiche della situazione di scissione essa costituisce un co-originario carattere dell'assoluto e non un mero “materiale” fornito dall'epoca), ma allo stesso tempo intrinsecamente connessa alla storia e alla cultura come manifestazione dello spirito. Il susseguirsi delle epoche modificherà in maniera particolare anche i diversi tentativi filosofici di ricostituire la totalità dell'unica ragione esponentesi nella storia dello spirito. A tal proposito si può osservare come Hegel continui il passo:

Il tempo, il luogo e la forma in cui tali riproduzioni di sé della ragione compaiono come filosofie è qualcosa di contingente. Ciò che rende comprensibile questa contingenza è il fatto che l'assoluto si pone come una totalità oggettiva.⁴⁵⁶

Facciamo un piccolo passo a lato a partire da una considerazione. Qual è il contesto epocale che struttura anche il tentativo filosofico hegeliano? Con ragionevole convinzione possiamo dire che esso è la *Neuzeit*, la modernità, che agli occhi dello stesso Hegel rappresenta un'*acme* proprio riguardo all'intensità con cui la scissione, in quanto situazione, si è manifestata. Dopo aver detto che oltre che al «tempo», come «giustapposizione nello spazio, la scissione è legata al clima»⁴⁵⁷, Hegel fa riferimento al

⁴⁵⁶ Ibid.

⁴⁵⁷ Ibid.

pensiero cartesiano come paradigma in cui la scissione dell'epoca si è "acclimatata": infatti, «sotto forma di riflessione cristallizzata, come un mondo di essenza pensante e pensata in opposizione ad un mondo di realtà effettuale, essa si presenta nel nord-ovest»⁴⁵⁸. Ed osserva:

Quanto più la cultura si diffonde, quanto più variamente si sviluppano le manifestazioni della vita, a cui può intrecciarsi la scissione, tanto più grande diviene la potenza della scissione, tanto più si consolida e si consacra la sua acclimatazione, tanto più divengono estranei all'interno della cultura e privi di significato gli sforzi della vita per rinascere all'armonia.⁴⁵⁹

Quello che è diventato famoso come "dualismo cartesiano" segna il risvolto gnoseologico ed ontologico di una delle più grandi modalità di manifestazione della scissione: il dualismo radicale tra soggetto e oggetto. La separazione di soggetto e oggetto dice una frazione del campo dell'esperienza umana e una catena apparentemente indistruttibile che attanaglia la vita. Si potrebbe dire che essa risulta essere paradigmatica come espressione di una crisi profonda dell'intero orizzonte umano in ogni suo ambito. Cartesio suo malgrado diventa un titolo (quasi un capro espiatorio) di una situazione da questo punto di vista molto articolata. Non è nostra intenzione esaurire la polimorficità di queste concezioni dualistiche (che per Hegel non risparmiano neanche la filosofia critica o i romantici o per certi aspetti gli stessi Fichte e Schelling), ma registriamo solo che si tratta di «passaggi della filosofia moderna (della costituzione del tempo moderno) i quali immaginavano che l'energia del pensiero, di un pensiero che riscopre la propria potenza legittimante, fosse possibile solo compiendo un preliminare atto di separazione dal mondo (dal corpo del mondo e dalla volontà), per poi muovere alla sua riconquista. La scissione, insomma, veniva pensata come necessaria nei passaggi centrali della modernità. Necessaria alla costituzione dell'età nuova, una età che sembra costituirsi attraverso quella frattura»⁴⁶⁰. Non dimentichiamo che in questo senso la situazione di crisi non nomina solo l'aspetto gnoseologico o più squisitamente filosofico, ma investe ogni ambito della vita umana, dall'economia, alle scienze empiriche, fino (o forse primariamente) alla religione e alla politica. In tal senso nota ancora de Giovanni:

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ Ibid.

⁴⁶⁰ B. DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza*, cit., 24.

La condizione moderna aveva messo in piena luce la situazione fratta, divisa del finito, e insieme lo sforzo di una sua nuova legittimazione. Nell'età nuova, la dimensione finita delle cose umane appariva infondata, come a rischio, privata di un orizzonte protettivo; la natura umana riemergeva con tutta l'asprezza di una condizione data immediatamente nella sua pura vitalità, carica, insieme, di forza e fragilità. Emergeva l'immagine di una lotta di tutti contro tutti, di quella dura dimensione antropologica che fra Macchiavelli e Hobbes segnò la nascita della politica moderna.⁴⁶¹

Occorre notare anche la grande risonanza data dal razionalismo illuminista e dall'evento politico della rivoluzione francese all'acuirsi della crisi⁴⁶²:

Anche il tempo di Hegel fu tempo di scissione, e la filosofia, la sua filosofia, fu da lui pensata come una urgenza del tempo perché solo la filosofia poteva risolvere (non abolire, ma comprendere, e comprendendo "superare") la scissione, rispondere alle domande che essa faceva irrompere. Era il tempo moderno post-illuministico e rivoluzionario che si presentava scisso, che spingeva sul tema della differenza, facendo coincidere a un certo punto l'orizzonte della libertà e del terrore (decisivo capitolo della *Fenomenologia*, oltre ogni altro, quello che vede la "libertà assoluta", prodotto della Rivoluzione, come produttrice di morte), e faceva sentire la necessità di ripensare il cominciamento.⁴⁶³

In questo epocale contesto di crisi, la scissione è vista dilagare anche nei confusi tentativi di «manifestazioni della vita» che non fanno altro che contribuire all'«acclimatazione» di essa nella cultura degli uomini. Hegel non manca di svolgere la storia di questa potenza dilagante⁴⁶⁴ anticipando quella pratica che sarà la formulazione matura del suo pensiero. Lo sviluppo tracciato da Hegel del dilagare della potenza della scissione è distillato nella formulazione della lotta tra intelletto e ragione, che abbiamo avuto modo di conoscere, lotta che avrà ancora nell'acutezza del bisogno un ago della bilancia:

⁴⁶¹ *Ivi*, 15.

⁴⁶² Sul nodo epocale della rivoluzione francese e sulle sue conseguenze nell'ambito delle concezioni e nella storia del pensiero si veda il volume curato e voluto da François Furet, AA. VV., *L'eredità della rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Laterza, Roma-Bari 1989, in particolare il saggio di R. BODEI, *Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel*, 103-132.

⁴⁶³ B. DE GIOVANNI, *Hegel e Spinoza*, cit., 22.

⁴⁶⁴ Cfr. *Diff*, it 15-16, d 14-15.

Nella lotta tra l'intelletto e la ragione l'uno acquista forza solo nella misura in cui l'altra rinuncia a se stessa. Il successo della lotta dipende perciò dalla ragione stessa e dall'autenticità di quel bisogno di restaurare la totalità dal quale la ragione trae origine.⁴⁶⁵

Il nostro passo a lato che ci ha ricatapultato sulla centralità di tale bisogno per il porsi e per la risoluzione del problema conoscitivo come tale, ci introduce alle essenziali righe che tra poco seguiremo e che costituiscono l'estremo confine della mappa su cui gli antichi si limitavano a tracciare *hic sunt leones*: luogo di pericoli e al contempo di scoperte, che nel nostro caso riguardano non solo l'estrema meta del pensiero hegeliano ma anche la sua scaturigine. La filosofia della ragione vivente dunque scaturisce da questo bisogno e dipende da esso, e vediamo cosa afferma Hegel:

Il bisogno della filosofia può essere espresso come suo presupposto, ammesso che alla filosofia, che comincia con se stessa, debba essere costruito una specie di vestibolo; e nella nostra epoca si è parlato molto di un presupposto assoluto. Ciò che si chiama presupposto della filosofia non è nient'altro che quel bisogno.⁴⁶⁶

I cultori della filosofia hegeliana vedono subito balzare in primo piano una delle questioni più dibattute nella storia della critica ovvero l'annoso problema del cominciamento assoluto, di un inizio cioè della conoscenza che non si appoggi su nient'altro che su se stesso. Come si evince dalla citazione la concezione hegeliana in questo senso è già pienamente consolidata, infatti egli afferma che la filosofia «comincia con se stessa», e il bisogno della filosofia può essere espresso come suo presupposto solo come “vestibolo”, rientrando così nella problematica del «presupposto assoluto». Sono le famose questioni dibattute da Hegel nei preamboli della *Wissenschaft der Logik* e in misura minore nella introduzione all'*Enzyklopädie*. È possibile un presupposto assoluto del conoscere, cioè un'autofondazione della conoscenza logica a partire dall'immanente sviluppo di se stessa? Come deve essere considerato il “presupposto” peculiare rappresentato dal bisogno della filosofia? Come si concilia la concezione di un'origine extra-filosofica della filosofia a partire da questo bisogno — così come sembra emersa fino ad ora — con il fatto che la filosofia comincia con se stessa e trova quindi la sua fondazione su un piano prettamente filosofico, cioè, hegelianamente, speculativo?

⁴⁶⁵ *Diff*, it 16-17, d 15 corsivo nostro.

⁴⁶⁶ *Diff*, it 17, d 15.

Prospettiamo che in relazione alle scoperte rispetto alla struttura descritta dal peccato originale queste domande possano aprire a una riformulazione teoretica anche di questa problematica centrale del pensiero hegeliano.

Ora ci interessa notare come in questo passo Hegel metta in campo tutti gli elementi teoretici dello sviluppo futuro. Dicevamo dunque che il bisogno della filosofia è da Hegel considerato come il suo unico presupposto. Considerato da questo punto di vista, da questo *Standpunkt* diremmo, l'unicità del presupposto è da intendersi come duplice: «poiché il bisogno è in tal modo posto per la riflessione, ci devono essere due presupposti»⁴⁶⁷. Il senso di questa duplicità dell'unico presupposto si farà chiaro a partire dalla loro esposizione:

L'uno è l'assoluto stesso, è lo scopo cercato. L'assoluto c'è già, altrimenti come potrebbe essere cercato?⁴⁶⁸

Il primo presupposto è dunque «l'assoluto stesso», «non lo cercheremmo, per dirla con Agostino, se non l'avessimo già trovato. “l'assoluto c'è già”, osserva Hegel, “altrimenti come potrebbe essere cercato?”»⁴⁶⁹. Esso è presupposto in quanto condizione della conoscenza: originaria presenza alla coscienza di “ciò che è in verità”, che consente quel *dabei sein*, quell'essere-presso la cosa stessa. Questo esser-presente che è alla base di una conoscenza vivente non sarebbe reso possibile qualora l'assoluto «in sé e per sé non fosse e non volesse esser già presso di noi»⁴⁷⁰, ed in questo senso esso è un presupposto della conoscenza, presupposto non semplicemente postulato assertoriamente, ma dimostrato nel senso di mostrato a partire dal bisogno stesso. L'assoluto in quanto “scopo” (*Ziel*) è implicato nel bisogno: come sarebbe possibile anche solo accorgersi del bisogno dell'unità di ciò che è scisso, della ricostituzione della totalità se nella situazione della scissione la vita fosse unicamente condannata ad un procedere frammentato e confuso? Naturalmente questa scoperta, questa “mostrazione”, apre una serie di questioni di indubbio interesse non solo relativamente al pensiero hegeliano: oltre al già citato

⁴⁶⁷ Ibid.

⁴⁶⁸ Ibid.

⁴⁶⁹ L. SAMONÀ, *Nichilismo e ragione nella Differenzschrift*, cit., 288.

⁴⁷⁰ *PhG*, it 66, d 54.

problema dello statuto dell'assoluto, anche la sua modalità di esser presente⁴⁷¹, che contiene l'implicazione della sua "presenza" in quanto scopo, apre alla problematica teleologica e a quella sullo statuto della temporalità⁴⁷². Elemento di complicazione è ciò che Hegel dice nel prosieguo relativamente a questo primo presupposto:

La ragione lo produce solo liberando la coscienza dalle limitazioni; questo togliere le limitazioni è condizionato dalla presupposta illimitatezza.⁴⁷³

In che termini è da interpretare questo carattere "produttivo" della ragione? Abbiamo già richiamata la lettura marcusiana che vede rispetto a questo scritto la fucina di un nuovo senso dell'essere esprimibile dialetticamente come un movimento di "autoproduzione"⁴⁷⁴. In gioco radicalmente lo statuto del pensiero e della sua "cosa". Altresì dobbiamo resistere alla tentazione di risolvere gli spunti dati da questi suggestivi passi in una vuota speculazione e tener ben saldo l'occhio dell'indagine e guardare e navigare prima i ruscelli per giungere poi alla navigazione in mare aperto. Occorre cioè procedere dalla conoscenza di ciò che è più facile per arrivare poi a quella di ciò che è più difficile e in questo caso è utile richiamare al percorso dell'intelletto e della ragione che abbiamo ampiamente descritto per intendere una possibile direzione del carattere "produttivo" della ragione: le limitazioni da cui la coscienza dovrebbe essere liberata sono quelle causate dall'ipertrofica tendenza dell'intelletto a fissare le determinazioni di pensiero in una astrattezza e rigidità che uccidono la vita. In quest'opera solitaria l'intelletto si separa dalla ragione e "imita" la sua opera. La ragione, come movimento della vita, da par suo, si configura come un movimento di doppia negazione (*Aufhebung*) e in quest'opera di negazione delle determinazioni intellettive, che è al contempo un relazionarle all'intero, le conserva in una nuova guisa (spirituale) e in tal modo è dialettica. Lugarini osserva che «nella *Differenz* il nientificare le limitazioni intellettive è

⁴⁷¹ In questa direzione la fondamentale determinazione dell'esser-presenza che Hegel espone nei diversi ambiti della conoscenza non è a nostro parere passibile di una critica di stampo heideggeriano per cui "lo stare alla presenza della cosa stessa" hegeliano designi una metafisica della semplice-presenza.

⁴⁷² Per un'introduzione a questo tipo di tematiche cfr. L. LUGARINI, *Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*, «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXII (1981), 7-38, ora riveduto e ampliato in ID., *Prospettive hegeliane*, cit., 213-246 e F. CHIEREGHIN, *Tempo e storia in Hegel*, in «Verifiche», XXIII (1994), n. 1-2, 17-56; ID., *Assolutezza e temporalità nella concezione hegeliana della storia*, in «Verifiche», XXVII (1998), n. 3-4, 211-277. Sulla teleologia si cfr. V. VERRA, *La razionalità della teleologia in Hegel*, in *Su Hegel*, cit., 165-195 e F. CHIEREGHIN, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, in «Verifiche», XIX (1990), n. 1-2, 127-229.

⁴⁷³ *Diff*, it 17, d 15.

⁴⁷⁴ Cfr. H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel*, cit., 19-20.

in funzione del problema di costruire l'assoluto "per la coscienza" (*Differenz*, it 12, d 12). Il problema della sua costruzione risponde all'istanza speculativa da Hegel riscontrata nella schellinghiana filosofia della natura, cioè all'esigenza di integrare, unificandole "in qualcosa di più alto", la fichtiana identità soggettiva di soggetto e oggetto con la loro identità oggettiva. Ma nella *Differenz* la questione presenta un più largo significato. Hegel avverte che in una situazione dominata dall'intelletto la ragione "produce" l'assoluto "solo col liberare la coscienza dalle limitazioni". Il liberarla equivarrà a rimuovere l'intellettualistico presupposto di un'estraniamento della coscienza dalla totalità, di una scissione in essere e non-essere, coscienza ed essere, finitezza ed infinitezza»⁴⁷⁵. Il carattere "produttivo" è perciò da intendersi in relazione alla strana tendenza dell'intelletto le cui determinazioni date immediatamente, trovate, presupposte, sono riguadagnate al servizio di una conoscenza vivente a partire dal lavoro della ragione su di esse e in questo senso le determinazioni così guadagnate nella loro relazione all'intero sono un "prodotto" in quanto "lavorate". Può sorgere giustamente la domanda sul perché occorra "lavorare" sulle determinazioni dell'intelletto, ma facciamo notare come questa domanda sia intimamente correlata al motivo della strana tendenza dell'intelletto ad emanciparsi, ad estraniarsi dal suo connubio con la ragione: è infatti perché l'intelletto si isola e nel suo isolarsi fissa le determinazioni, che esse hanno bisogno di essere riportate alla vita.

Ma perché l'intelletto tende ad estraniarsi? Questa domanda è proprio ciò che ci interessa indagare relativamente alla struttura descritta dal mito del peccato originale intesa come *Entzweiung*. Notiamo ulteriormente come il problema del carattere "produttivo" della ragione non riguardi specificamente nel passo considerato le determinazioni dell'intelletto, ma l'assoluto stesso. Richiamando la genericità della considerazione dell'assoluto come "orizzonte di significatività" possiamo chiarire il carattere produttivo della ragione rispetto all'assoluto riferendoci alla riga precedente dove esso è definito lo «scopo (*Zeil*) cercato». Esso è "prodotto" dalla ragione in quanto è "risultato", risultato che è identico all'inizio, cioè al presupposto immediato, poiché l'inizio immediato è esso stesso il fine immanente che si realizza nel suo completo sviluppo. Ma come immediato anche l'assoluto stesso è un opposto per la coscienza,

⁴⁷⁵ L. LUGARINI, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., 84-85.

passibile della stessa rigidità di tutte le altre possibili determinazioni, ed è per questo che per comprendere maggiormente il carattere di “risultato” o “prodotto” rispetto all’assoluto, che abbiamo visto essere il primo presupposto per la riflessione dell’unico bisogno della filosofia, dobbiamo considerare il secondo presupposto, da cui scaturisce propriamente lo *Standpunkt* della coscienza finita e del suo correlato conoscere finito, la riflessione.

L’altro presupposto sarebbe *l’essere-emerso-fuori della coscienza dalla totalità*, la scissione in essere e non essere, concetto ed essere, finitezza e infinitezza. Dal punto di vista della scissione la sintesi assoluta è un al di là, l’indeterminato ed amorfo, opposto alle determinatezze della scissione. L’assoluto è la notte e la luce è più giovane della notte; la loro distinzione, così come l’emergere della luce dalla notte, è un’assoluta differenza — il nulla è il primo, dal quale è emerso ogni essere ed ogni molteplicità del finito. Ma in ciò consiste il compito della filosofia: nell’unificare questi presupposti, porre l’essere nel non essere — come divenire, la scissione nell’assoluto — come manifestazione di esso, il finito nell’infinito — come vita.⁴⁷⁶

«L’essere-emerso-fuori della coscienza dalla totalità». Ecco il secondo presupposto secondo cui per la riflessione si pone l’unico presupposto della filosofia che è il suo stesso bisogno. Hegel specifica che questa “emersione” è «la scissione in essere e non essere, concetto ed essere, finitezza e infinitezza». Vogliamo sostenere che questa emersione della coscienza sia preludio di quello che Hegel descriverà come storia eterna dello spirito in merito al mito del peccato originale nella maturità: «il punto di vista [*Standpunkt*] di separazione della coscienza è il peccato originale come caduta dall’eterna unità divina»⁴⁷⁷. La nota metafora dell’assoluta notte e della luce che è più giovane di essa utilizzata da Hegel, subito richiama eco scritturali e fa da prolessi al compito proprio della filosofia; alcuni critici vi hanno anche visto la traccia per una lettura nichilistica della filosofia hegeliana⁴⁷⁸. Si potrebbe dire che questa immagine inerisce a un ambito che si potrebbe definire di teologia della storia, che ha avuto un lungo successo nella tradizione occidentale, ma non solo, come non è stato mancato di far notare: «la metafora della luce e delle tenebre, del giorno e della notte attraversa come è noto, la riflessione occidentale

⁴⁷⁶ *Diff*, it 17, d 15 corsivo nostro.

⁴⁷⁷ *W*9, § 246, *Z*, 17, tr. it. 84.

⁴⁷⁸ Cfr. M. RUGGERINI, *Modernità e nichilismo in Hegel*, cit., 263-278 e L. SAMONÀ, *Nichilismo e ragione nella Differenzschrift*, cit., 279-292.

sul senso della storia. Essa, in quanto si riferisce all'avvicinarsi delle ore nelle parti del giorno, appare, infatti, strettamente legata ad altri due campi metaforici che manifestano evidenti affinità e parentele con la rappresentazione del divenire storico, vale a dire quello relativo alla crescita [...] e quello proprio del movimento. In particolare, la metafora della successione delle ore indica quel genere del movimento che si riferisce ad un processo, esemplato sul modello naturale, in cui gli eventi sono inseriti in un corso concluso che costituisce anche la garanzia del senso dell'accadere. Stagioni e parti del giorno, da un lato, indicano, infatti il ripetersi incessante degli eventi nel tempo secondo il ciclo del sorgere e del tramontare, dell'inizio e della fine, dall'altro mettono in luce la loro condizionatezza, il loro essere vincolati alla mutevolezza delle situazioni del tempo, in relazione alle quali mostrano ciò che "è tempo di fare", ciò che appartiene a quel tempo e, in questo, anche il grado di consapevolezza del tempo presente»⁴⁷⁹. È da notare poi come l'utilizzo di quest'immagine non si esaurisca nel richiamare quest'ancestrale motivo della cultura occidentale, ma comprenda un ambito — in un certo senso non già estraneo al pensiero greco — profondamente legato ad uno dei nodi cruciali della modernità, cioè la coscienza che è la vera e propria luce rispetto all'assoluta notte della totalità da cui emerge. Ci sia consentita ora una ricognizione nelle opere della maturità in relazione alla coscienza, per osservare una possibile linea di sviluppo di queste considerazioni sulla struttura dello spirituale, *Entzweiung*, emersione della coscienza e *Sündenfall*, nell'orizzonte della soggettività. È utile perciò considerare come Hegel intenda la coscienza per comprendere compiutamente le implicazioni della sua emersione e le implicazioni rispetto al punto di vista della separazione della coscienza che è appunto questa *Entzweiung* rappresentata nel "peccato originale". Nella *Phänomenologie* Hegel ci dice che la coscienza è «l'esistenza immediata dello spirito» ed in essa ha luogo una «disuguaglianza» tra «l'Io e la sostanza che ne è l'oggetto» che «è propriamente la loro differenza, il *negativo* in generale»⁴⁸⁰; essa che «è per se stessa il proprio *concetto* [...] è

⁴⁷⁹ C. CANTILLO, *Metafore della storia della filosofia in Hegel: la Differenz*, in *Filosofia e storiografia, studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di F. Rizzo, Rubbettino, Soveria-Mannelli, 2005, 79-80. Cantillo non manca di notare come il campo figurale della luce e della notte sia legato anche a quello del vivente, che decisiva influenza ha avuto nella nostra lettura: «Alla sfera del vivente è legato un altro importante campo figurale, quello della luce e della notte, che di nuovo, nella *Differenz*, mostra il diverso operare della ragione e dell'intelletto nella creazione della vera filosofia», *ivi*, 78.

⁴⁸⁰ *PhG*, it 29, d 29.

immediatamente l'oltrepassamento del limitato; poiché inoltre questo limitato le appartiene, la coscienza è l'oltrepassamento di se stessa. Nella coscienza, infatti, insieme all'esistenza singolare, è posto a un tempo anche l'aldilà, si tratti pure soltanto dell'aldilà spazialmente intuito *accanto* al limitato»⁴⁸¹ (tale aldilà non può non evocare «la sintesi assoluta» che dal punto di vista della scissione è un «aldilà, indeterminato e amorfo» visto nel nostro passo della *Differenzschrift*). Poco oltre Hegel afferma che essa ha la potenza di differenziare e «*differenzia* da sé qualcosa verso cui al contempo si *rapporta*»⁴⁸² e questo significa che le compete l'esercizio dell'intelletto nella sua potenza differenziante, cioè astraente. Per quanto riguarda il ciò a cui la coscienza si rapporta vediamo che «da un lato, la coscienza è coscienza dell'oggetto, dall'altro lato, invece, è coscienza di se stessa»⁴⁸³. Tutti questi caratteri formali che tratteggiano l'ufficio di una loro esplicazione in diverse «figure» nella *Phänomenologie* in quanto «scienza dell'esperienza della coscienza», sono compendati con linguaggio maturo nella *Philosophie des Geistes* dell'*Enzyklopädie*:

La coscienza costituisce il grado della riflessione o del rapporto dello spirito, dello spirito in quanto fenomeno. [...] La pura libertà astratta per sé lascia andare da sé la propria determinatezza, la vita naturale dell'anima, come altrettanto libera, come oggetto per sé sussistente; ed è di questo in quanto a lui esterno che l'io anzitutto ha sapere, ed è così coscienza. L'io in quanto è questa negatività assoluta, è in sé superato, è un lato del rapporto e l'intero rapporto; è la luce, che manifesta se stessa ed anche altro.⁴⁸⁴

Notiamo come Hegel utilizzi anche in questo contesto l'immagine della luce «che manifesta se stessa ed anche altro», altro che è la notte.

Solo in quanto giungo a cogliermi come un io, l'altro mi diventa oggettivo, si pone di fronte a me e viene al tempo stesso in me, quindi ricondotto ad unità con me. Per questo nel paragrafo precedente l'io è stato paragonato alla luce. Come la luce è la manifestazione di se stessa e del proprio altro — dell'oscurità — e si può rivelare solo rivelando quell'altro, allo stesso modo l'io è manifesto a se stesso solo nella

⁴⁸¹ *PhG*, it 72, d 57.

⁴⁸² *PhG*, it 73, d 58

⁴⁸³ *PhG*, it 75, d 59.

⁴⁸⁴ *W* 10, § 413, 199, tr. it. 253.

misura in cui il suo altro gli diviene manifesto nella figura di qualcosa di indipendente da lui.⁴⁸⁵

La coscienza differenziandosi dal suo altro che gli si para di fronte è come la luce che illumina sé e l'altro, ma «si può rivelare solo rivelando quell'altro» rispetto a cui la coscienza è più “giovane” e in tal senso il suo altro che la precede è la notte: «il nulla è il primo, dal quale è emerso ogni essere ed ogni molteplicità del finito» per riallacciarsi alla *Differenzschrift*. L'assoluto che dallo *Standpunkt* della coscienza è la notte, il nulla da cui “emerge” ogni finitezza, è nulla in quanto negazione della semplice determinatezza statica dell'intelletto. È l'intero che è più della somma delle parti, il ni-ente di finito, cioè l'orizzonte trascendentale di manifestazione, la correlata totalità che la coscienza ha come suo altro mentre si differenzia/rapporta all'ente e a se stessa. Osserviamo che la notte dell'assoluto come orizzonte trascendentale non è solo orizzonte esterno, ma altresì orizzonte interno, è la «notte dell'Io».

Io è il puro esser per sé, in cui viene negato e superato ogni particolare, questo termine ultimo, semplice e puro della coscienza. Possiamo dire: l'Io e il pensiero sono la stessa cosa, o, più precisamente, l'Io è il pensiero come pensante. Quello che ho nella mia coscienza è per me. L'io è questo vuoto, il ricettacolo per tutto e per ogni cosa, per il quale tutto è e che conserva tutto in sé. *Ogni uomo è un intero mondo di rappresentazioni che sono sepolte nella notte dell'Io.*⁴⁸⁶

Balza in mente quell'«energia del pensiero», quell'«Io puro» che abbiamo visto all'opera rispetto alla potenza astratta dell'intelletto, la quale come possibilità di negazione astratta di tutto riferisce tutto ciò che nega a sé e in tal senso è attività originariamente sintetica. Io che si rapporta astrattamente al suo altro (nella sua duplice direzione) e a se stesso, ecco la coscienza. Non è nostro compito operare una dettagliata disamina della coscienza nel pensiero hegeliano, ci è stato utile richiamare questi elementi in vista del nostro problema della scissione e del peccato originale. La metafora della luce e della notte ci ha aperto il campo alle direzioni del rapportarsi e dello scindersi della coscienza, del suo peculiare *Standpunkt* rispetto all'assoluto, ed abbiamo visto che è essa stessa la luce emersa dalla notte e in questo esser-emersa-fuori dalla totalità è lo

⁴⁸⁵ *Ivi*, § 413, Z, 199-200, tr. it. 254-255.

⁴⁸⁶ *W* 8, § 24, Z n. 1, 83, tr. it. 164-165, corsivo nostro. Questo riferimento ad un orizzonte trascendentale interno, alla “notte dell'Io”, apre l'indagine alla problematica dell'inconscio.

Standpunkt della scissione in essere e non-essere, concetto ed essere, finitezza e infinità, cioè è lo *Standpunkt* della lacerazione della coscienza come caduta dall'eterna unità divina: il peccato originale. Se il lato della scissione che abbiamo visto relativamente al procedere dell'intelletto, che configura la scissione in situazione, è legato alla struttura stessa della coscienza, l'altro lato più problematicamente riferito all'assoluto ha proprio a che fare con questo esser-emerso-fuori dalla totalità, al peccato originale come scissione "originaria", scissione originaria che riguarda lo spirito stesso. In questo senso Hegel parla della «straordinaria scissione dello spirituale in sé che è sempre stata oggetto della coscienza dei popoli»⁴⁸⁷ ancora una volta in riferimento al mito del peccato originale; una scissione immanente allo spirito stesso di cui la coscienza sarebbe fenomeno, sua manifestazione, nel senso che essa ha il suo fondamento nello spirito e senza riferimento ad esso è un nulla dileguantesi. Vale per la coscienza l'esplosivo principio espresso proprio nella *Differenzschrift* che ha una possibile carica ermeneutica se fatto reagire rispetto alla costituzione dell'orizzonte e dell'istanza fenomenologica in senso lato — per cui «manifestarsi e scindersi è una cosa sola»⁴⁸⁸. Uno *Zusatz* della *Philosophie des Geistes* riassume magistralmente il percorso che fin qui abbiamo concertato:

L'azione negatrice che l'Io del tutto *astratto* — o la *mera coscienza* — esercita sul proprio altro, è ancora qualcosa di interamente indeterminato, superficiale, non qualcosa di assoluto. Sorge perciò a questo punto la *contraddizione* consistente nel fatto che l'oggetto da un lato è *dentro di me*, mentre dall'altro lato ha *fuori di me* una sussistenza altrettanto indipendente quanto quella dell'*oscurità* esterna alla *luce*. Alla coscienza, l'oggetto non appare come qualcosa di *posto* dall'Io, ma come qualcosa di *immediato, di essente, di dato*; essa infatti non sa ancora che l'oggetto è *in sé* identico allo spirito, e che solo mediante una divisione di sé operata dallo spirito gli è concesso di giungere ad un'indipendenza apparentemente completa. Che sia così, lo sappiamo solo *noi*, che ci siamo spinti fino all'*idea* dello spirito, elevandoci così al disopra dell'identità astratta e formale dell'Io.⁴⁸⁹

«Solo mediante una divisione di sé operata dallo spirito» l'altro rispetto alla coscienza può manifestarsi come un "in sé" indipendente. Questa straordinaria scissione dello

⁴⁸⁷ *W* 8, § 24, *Z* n. 3, 88, tr. it. 169.

⁴⁸⁸ *Diff*, it 87, d 71.

⁴⁸⁹ *W* 10, § 414, *Z*, 201-202, tr. it. 255.

spirituale in sé, questo “peccato d’origine” come assoluto scindersi — e potrebbe valere il reciproco: scindersi dell’assoluto — è la condizione dell’esperienza della coscienza, ma in linea con l’interpretazione del *Geist* come la vita dei viventi⁴⁹⁰ è struttura trascendentale della conoscenza *tout court*. Che lo *Standpunkt* della scissione della coscienza sia reso possibile dalla immanente scissione dello spirituale «lo sappiamo solo noi, che ci siamo spinti fino all’*idea* dello spirito». Il “per noi” qui evocato da Hegel designa l’altro fondamentale *Standpunkt* che fa da contraltare a quello della scissione: lo *Standpunkt* del sapere assoluto, o più precisamente dello spirito assoluto⁴⁹¹. Tale punto di vista è il punto di vista dell’identità assolutamente sintetica, dell’identità che ha in se stessa la differenza o per dirla con i termini della *Differenzschrift*, «l’identità dell’identità e della non-identità»⁴⁹². La dialettica paradigmatica tra questi due *Standpunkt* determina anche la dialettica della conoscenza vivente che si configura come «duplice possibilità in quanto può essere un rapporto fra unità e molteplicità a partire dall’unità oppure il medesimo rapporto a partire però dalla molteplicità. Nel momento in cui l’assoluto viene determinato a partire da questa duplicità intrinseca al rapporto che lo costituisce, il modo attraverso il quale esso si manifesta — la forma dell’apparizione [*Erscheinung*] dell’assoluto — non potrà perciò che riflettere la duplicità che è connaturata alla struttura dell’assoluto stesso»⁴⁹³. In virtù di questo movimento dello spirito e che è lo spirito Hegel affermava in un aforisma jeneso che «una calza rappezzata è meglio di una calza lacerata; ma non è così per l’autocoscienza»⁴⁹⁴, ad indicare quanto sia decisivo lo *Standpunkt* della scissione nella costituzione del sapere. L’autocoscienza sembra essere prodotta e si configura un sapere a partire da questa *Entzweiung* “originaria”. Questo sapere dovrà essere tale per cui «la soluzione della scissione deve configurarsi in modo che la sua

⁴⁹⁰ Così Lugarini: «La *Differenz* proclama il bisogno della filosofia, come quella che, in un’età di scissioni, ha da ripristinare fra gli uomini la potenza unificante. Dunque la filosofia dovrà non solo riconoscere in ogni finito la finitezza; sarà inoltre tenuta a lumeggiare l’intrinseca vitalità del finito stesso e il suo effettivo porsi come intero. Questo secondo punto è integrativo rispetto al primo: il dargli esecuzione significherebbe concepire il vivificante *in unione* coi viventi, pensare il *Geist* come l’*immanente* loro unitarietà», *Prospettive hegeliane*, cit., 25-26.

⁴⁹¹ Sulla relazione di questi due *Standpunkte* si confronti il già citato e fondamentale saggio di L. LUGARINI, *L’idea hegeliana del sapere assoluto*, cit., 107-172.

⁴⁹² *Diff*, it 79, d 64.

⁴⁹³ L. ILLETTERRATI, *Natura e Ragione: sullo sviluppo dell’idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995, p. 115.

⁴⁹⁴ GW 5, 501, tr. it. 74.

forma sia l'idea che sa»⁴⁹⁵ e tale forma è il sistema stesso, espressione di quel “sapere assoluto” che a partire dall'originaria necessità della scissione come fattore immanente allo spirituale diventa anch'esso un movimento necessario alla realizzazione della vita per cui la conoscenza si configura hegelianamente come reciproco passaggio dialettico fra questi due *Standpunkte*. «La necessità della scissione, in quanto fattore della vita, è del pari *necessità* della filosofia»⁴⁹⁶. La filosofia sistematica come esposizione della vita dell'assoluto, dello spirito nel suo immanente automovimento, è l'unica risposta coerente ad una concezione che vede come necessario il lato originario della scissione, e questo *Standpunkt* stesso come immanente allo spirituale. La nostra analisi ha però dimostrato che è possibile distinguere due lati della scissione⁴⁹⁷, uno potremmo dire “derivato” e che descrive questa tendenza estraniante rinvenuta nel movimento della vita (è il procedere mortifero dell'intelletto), e uno “originario”, la cui necessità è da Hegel addotta per radicare il problema della tendenza estraniante della vita nello spirito stesso cercando di assicurare una soluzione a questo inquietante problema. Abbiamo distinto una necessità di una certa distanza per poter conoscere le cose stesse e un lato ambiguo per cui tale distanza per conoscere è radicata in una “scissione originaria” dello spirituale. Ma ci chiediamo: la distanza costitutiva alla conoscenza scaturisce necessariamente da una tale scissione originaria? È questo l'unico modo per pensare il problema individuato? E ancora: la coscienza si costituisce necessariamente a partire da una separazione da una totalità originaria? L'identità e la non-identità di questa struttura originaria che costituisce

⁴⁹⁵ *W* 9, § 246, Z, 18, tr. it. 85.

⁴⁹⁶ L. LUGARINI, *Prospettive hegeliane*, cit., 13.

⁴⁹⁷ Rispetto al problema della scissione nella *Differenzschrift* critici come Rugggerini hanno individuato il carattere “strutturale” della scissione leggendolo in direzione di un nichilismo fondamentale. Rugggerini tra i riferimenti di contesto cita anche l'ironia romantica: «Il concetto della *Entzweiung*, che domina lo sviluppo critico della *Differenz*, in quanto esercita ormai la funzione di momento strutturale del pensiero del giovane Hegel, riprende palesemente la critica del tempo che ispira questi motivi romantici e ne elabora in modo sistematico alcuni possibili sviluppi. Così la critica del finito, presente nello stesso concetto dell'ironia romantica, diventa radicale attraverso la concezione soverchiante dell'assoluto che abbiamo visto all'opera già nella *Differenz* e che sarà svolta in modo sempre più conseguente nelle opere maggiori. A partire dalla concezione dell'essere dell'assoluto non solo come sostanza, ma altresì come soggetto. Qui sta la grandezza di Hegel, nell'aver svolto fino all'estremo dell'assolutizzazione dello spirito le premesse metafisiche della scoperta e dell'affermazione moderna della soggettività. E questa è la necessità che guida il suo *nichilismo fondamentale*, perché l'assoluto di Hegel è coerentemente esclusivo d'ogni dualismo, d'ogni esterioresità residua e d'ogni contrapposizione ostinata. O l'assoluto, che è tutto, o il nulla d'un mondo di realtà finite, nessuna delle quali è in grado di produrre la giustificazione che l'essere cerca ormai attraverso la sua soggettivazione. *L'assoluto come soggetto è l'affermazione che solo il soggetto è ragione a se stesso*. Solo il soggetto pertanto può trovare in sé la ragione del tutto dell'essere», M. RUGGERINI, *Modernità e nichilismo in Hegel*, cit., 272.

lo spirituale, donde scaturiscono? Una considerazione radicalmente trascendentale dell'origine e della struttura della conoscenza identificata con l'orizzonte dell'assoluto stesso è una considerazione davvero esauriente?

CAPITOLO 4
UNA SINTESI DI QUANTO FINORA EMERSO:
IL “DOPPIO NEMICO” DELLO SPIRITO
E LA PROBLEMATICA DEL PASSAGGIO NEL CONOSCERE.

Il serpente era il più astuto fra tutti gli animali del giardino
(Genesi 3,1)

Giunti a questo punto del nostro percorso vogliamo operare una sintesi di quanto finora emerso per enucleare i momenti decisivi della problematica del peccato originale. Per farlo ci rivolgeremo a due testi pubblicati da Hegel e a nostro avviso significativamente sottovalutati per comprendere l’orizzonte in cui abbiamo visto configurarsi la costituzione dello spirito finito, cioè dell’uomo in rapporto al divino e della sua vocazione assoluta come conoscere. Il primo dei testi è la prefazione scritta da Hegel nel 1822 per la dissertazione dell’allievo Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs, *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft*, mentre il secondo testo è il secondo articolo apparso negli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* nel 1828 come recensione agli scritti di Karl Wilhelm Ferdinand Solger, e dove si può trovare significativamente l’unico riferimento testuale al racconto di Genesi in un testo pubblicato del periodo berlinese⁴⁹⁸. Le due date del 1822 e del 1828 possono metaforicamente essere considerate le due colonne d’arcata che racchiudono il cuore della matura riflessione del Nostro e sono per questo anche un utile riferimento che può essere sviluppato nell’ordine di un interesse storiografico. Se nella prefazione alla *Religionsphilosophie* di Hinrichs la problematica del peccato originale si paleserà in quella che vogliamo presentare, riutilizzando uno spunto di Hegel, come la figura del “doppio nemico” cui la conoscenza filosofica deve far fronte nel compito di riunificare fede e sapere e con ciò realizzare l’assolutezza dello spirito come radicale autointerpretazione della soggettività nelle sue relazioni con le speculari movenze del divino —, nella *Solger-Rezension* cercheremo di mettere in luce come questa complessità si intrecci con l’attività del pensare come tale, in quanto

⁴⁹⁸ Naturalmente questo non significa che la problematica dell’interpretazione del peccato originale non trovi altri riferimenti testuali, basti pensare al § 568 dell’*Enzyklopädie* del 1827 e del 1830, dove però il linguaggio speculativo utilizzato permette di cogliere la trattazione della problematica speculativa sottesa alla rappresentazione di Genesi 3 solo al lettore “avveduto”.

passaggio per eccellenza: si giustificherà dunque la tesi che ci ha guidato secondo la quale il peccato originale è figura esplicativa del conoscere e dei suoi modi (con tensioni che abbiamo visto emergere a più riprese durante il nostro cammino).

1. La figura del ‘doppio nemico’ nella Vorwort alla Hinrichs Religionsphilosophie (1822).

Trattando delle “peripezie” dell’uomo immediato come uomo naturale abbiamo già fatto cenno alla polemica che riguardo alla considerazione dello statuto dell’immediatezza e della naturalità vedeva Hegel in conflitto con la concezione di Schleiermacher. La recensione all’opera dell’allievo Hinrichs, datata 1822, si colloca strategicamente in questo contesto come ideale risposta alla pubblicazione nel 1821 della *Glaubenslehre* di Schleiermacher, e in generale alle posizioni della cosiddetta *Gefühlstheologie*⁴⁹⁹, e aveva perciò un ruolo decisivo nel delineare, da una parte, la concezione del cristianesimo di Hegel e dall’altra le conseguenze teologico-politiche, cioè generalmente pratiche, che conseguirebbero alle alternative prese di posizione in merito⁵⁰⁰. Lo scritto, così come l’introduzione al *Manuskript* della *Philosophie der Religion* che abbiamo precedentemente analizzato, è incentrato sul rapporto fra fede e ragione, che nel contesto epocale post-illuministico si configuravano in una situazione di perdurante scissione (*Trennung*). È interessante notare che tale situazione di scissione fosse vissuta problematicamente, da un punto di vista esistenziale, da chi si considerava inserito in un contesto cristiano, ma si trovava esistenzialmente distante dai contenuti della fede che erano messi in discussione dall’emanciparsi del libero pensiero e della ragione “scientifica”. Era questa la situazione in cui nasceva anche lo scritto di Hermann Friedrich Wilhelm Hinrichs⁵⁰¹, antico allievo di Hegel ad Heidelberg, che, entusiastico sostenitore della filosofia hegeliana, a più riprese aveva chiesto al maestro di firmare la

⁴⁹⁹ Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Band V, cit., 281-364.

⁵⁰⁰ Sul rapporto religione-politica in merito alla polemica Hegel-Schleiermacher cfr. E. CAFAGNA, *Una devozione di tipo polemico. Religione e politica nel confronto di Hegel con Schleiermacher*, cit., 105-121.

⁵⁰¹ Cfr. C. VON PRANTL, *Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 12, Duncker & Humblot, Leipzig 1880, 462.

prefazione al suo scritto⁵⁰². Come chiusa del testo Hegel riporta una la lettera inviatagli da Hinrichs che può essere letta come significativa testimonianza di ciò che Hegel nella sua riflessione aveva identificato, come sappiamo, nei termini del *bisogno della filosofia*⁵⁰³ a partire dalla situazione di scissione.

Il mio libro ha ormai assunto una forma del tutto diversa da quella che aveva e poteva avere nel manoscritto che Le ho inviato, e, come spero, Le piacerà di più ora. A dire il vero, questo mutamento è scaturito dall'esigenza del mio spirito. Infatti, fin da giovane, la religione (non la bigotteria) è sempre stata per me quanto di più alto e sacro, e l'ho considerata come vera per il semplice motivo che lo spirito del genere umano a questo riguardo non si lascia ingannare. Ma la scienza mi sottrasse l'elemento rappresentativo, nel quale ero abituato a contemplare la verità e, cosa c'era di più naturale che sforzarmi di superare la lacerazione profonda e la somma disperazione provocata in me dalla scienza e guadagnare così la conciliazione nell'elemento del sapere? Allora mi sono detto: se non posso comprendere attraverso la filosofia ciò che esiste nel cristianesimo come verità assoluta, nella forma della pura conoscenza, di modo che l'idea stessa sia questa forma, allora non voglio sapere più niente di questa filosofia. — Ma allora (proseguii), la stessa scienza, così come si è sviluppata nella modernità come filosofia cristiana, deve essere il frutto più maturo del cristianesimo, e così questa ricerca, che ho sviluppato nel libro, diventò il mio compito, che quindi sono stato spinto a svolgere, da parte della religione, per un mio appagamento e con ciò per il riconoscimento della scienza.⁵⁰⁴

È interessante mostrare come l'itinerario intellettuale e religioso di Hinrichs sembri ricapitolare le tappe di quella genealogia dell'autocoscienza spirituale che abbiamo trattato nelle battute iniziali del nostro percorso. a) L'adesione *unbefangene* all'unità di fede e sapere («Infatti, fin da giovane, la religione (non la bigotteria) è sempre stata per me quanto di più alto e sacro, e l'ho considerata come vera per il semplice motivo che lo spirito del genere umano a questo riguardo non si lascia ingannare»); b) la lacerazione introdotta dall'autonomia del pensiero («Ma la scienza mi sottrasse l'elemento

⁵⁰² Cfr. S. ACHELLA, Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, cit., 8-13.

⁵⁰³ Bisogno comune a religione e filosofia è il "bisogno del nostro tempo" che Hegel specificherà programmaticamente così nello scritto: «Ma per quanto riguarda il *bisogno* del nostro tempo, da quanto detto risulta che il bisogno *comune* della *religione* e della *filosofia* va nel senso di un *contenuto sostanziale, oggettivo della verità*», *VH*, it 82, d 139.

⁵⁰⁴ *VH*, it 86, d 142-143. La lettera estesa si trova in *Briefe* II, 298-300.

rappresentativo, nel quale ero abituato a contemplare la verità e, cosa c'era di più naturale che sforzarmi di superare la lacerazione profonda e la somma disperazione provocata in me dalla scienza...»); c) e infine la riconciliazione dei due lati dello spirito («se non posso comprendere attraverso la filosofia ciò che esiste nel cristianesimo come verità assoluta, nella forma della pura conoscenza, di modo che l'idea stessa sia questa forma...»). Se consideriamo che per ragioni precauzionali Hegel si era premurato di eliminare ogni riferimento diretto alla sua filosofia⁵⁰⁵, le parole di Hinrichs divengono particolarmente significative per comprendere come quella situazione di crisi — se si vuole esistenziale — vissuta per la profonda scissione fra fede e sapere era anche in parte dovuta alla peculiarità del conoscere così come Hegel specificatamente lo intendeva: l'*Aufhebung* dell'immediatezza mediata dell'elemento rappresentativo nella purezza del pensiero concettuale⁵⁰⁶. Questo cosa mette in luce in relazione alla concezione del conoscere hegeliano? Anzitutto, da una parte, il suo radicarsi nello sviluppo della tematica della soggettività moderna — come ha notato Ringleben — e del suo radicale autointerpretarsi genealogico, e, dall'altra, quello statuto della conoscenza nell'essere *pharmakon* di questo processo, ovvero al contempo veleno e cura di quella malattia mortale che cova immanentemente allo spirituale in quanto tale (si ricordi quanto emerso speculativamente rispetto all'interpretazione dell'*Erbsünde*: «la conoscenza guarisce la ferita provocata da lei stessa»). Questa situazione critica nel processo di costituzione dello spirito, dapprima finito e poi assoluto, viene espressa col ricorso all'immagine di un *doppio nemico* cui dovrebbe far fronte il compito supremo della ragione nel riconciliare fede e sapere. Una tale figura ricapitola ciò che è emerso nel corso della nostra analisi sul *Manuskript*, dapprima sull'autonomia del pensiero finito e successivamente sull'emergenza dello

⁵⁰⁵ Così nella lettera a Hinrichs del 7 aprile 1822: «Die Worte in Ihrer Abfassung, die meine Philosophie näher ausdrücken, habe ich weggestrichen. — Ein Wort, das ich zur Deutlichkeit anstatt eines Pronoms gesetzt, ist wohl Ihr Sinn gewesen, doch war es mir nicht ganz klar. Um die Unklarheit wegzubringen, habe ich das Substantiv eingesetzt, — und wenigsten so, wie es lautet, ist es gut und muß so bleiben», Briefe II, 304-305. Sulle ragioni di questa precauzionalità hegeliana cfr. S. ACHELLA, Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, cit., 12-13 e W. JAESCHKE, *Hegel-Hanbuch. Leben - Werk - Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart 2003, 279-283.

⁵⁰⁶ Walter Jaeschke relativamente al procedere rappresentativo afferma che nella rappresentazione «il contenuto non è dato come sensibilmente presente, ma come tolto, come, in duplice senso “ricordato e interiorizzato”. La rappresentazione è perciò qualcosa di prodotto, ma non di arbitrariamente prodotto, perché resta legata ad un elemento dato. Essa è perciò un produrre riproduttivo», W. JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, cit., 114, trad. nostra.

spirito naturale — nell'orizzonte dell'intreccio fra elemento naturale, volontà e malvagità, inserito nella considerazione dell'immediatezza come passaggio (l'*Aufhebung* dell'*Ansich*). Dedichiamoci perciò ad una sua contestualizzazione. Hegel apre sarcasticamente le battute della prefazione affermando che «la contrapposizione fra fede e ragione, che per secoli ha attirato l'interesse non solo dell'accademia, ma anche del mondo, nel nostro tempo sembra aver perso la sua importanza, sembrerebbe, anzi, quasi scomparsa»⁵⁰⁷. Ora «se davvero così fosse — afferma il filosofo di Stoccarda — allora forse dovremmo felicitarci con il nostro tempo»⁵⁰⁸. Infatti quella contrapposizione sembra avere per lo spirito un carattere ineludibile: essa «è siffatta che lo spirito umano non può volgere le spalle a nessuno dei due lati [fede o ragione]; ognuno di essi mostra piuttosto di essere radicato nella sua autocoscienza più intima, sicché, se essi sono in conflitto, la tenuta dello spirito viene scossa e la sua condizione è quella della più infelice scissione»⁵⁰⁹. Ammesso però che una simile contrapposizione sia scomparsa e lo spirito abbia guadagnato una pacificazione, «allora dipende essenzialmente dalla natura di questa riconciliazione [*Aussöhnung*], la misura dell'augurio da indirizzare alla nostra epoca»⁵¹⁰. Hegel infatti afferma che non ogni pace è adeguata al bisogno spirituale, esiste infatti «una pace dell'indifferenza che contrasta con le profondità dello spirito, una pace superficiale, vacua; in una pace del genere può sembrare che le difficoltà siano state eliminate, mentre in realtà sono state solo messe da parte. Ma quanto viene solo ignorato o disatteso, non per questo è superato»⁵¹¹. In un simile scenario «la scissione [*Entzweiung*] rimarrebbe in sé [*an sich*] e l'ostilità continuerebbe a marcire nel profondo dell'interiorità; in quanto ignorato e misconosciuto, il danno sarebbe quindi tanto più grave»⁵¹². Anticipando sinteticamente il contenuto di quelli che più avanti nel testo definirà i presupposti o pregiudizi assoluti della cultura del suo tempo⁵¹³, Hegel afferma

⁵⁰⁷ *VH*, it 65, d 126.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

⁵¹³ Essi vengono così identificati: 1) «che l'uomo *non sappia più nulla della verità*» (*VH*, it 73, d 133); 2) «che allo spirito, sebbene ovviamente conosca, sia però negata la verità, che possa aver a che fare solo con i fenomeni, con le realtà finite» (*VH*, it 75, d 134); 3) «l'opinione che ritiene il sentimento sia la vera e addirittura l'unica forma in cui la religiosità conserverebbe la propria autenticità» (*VH*, it 77, d 135). Se nel primo pregiudizio si può leggere il portato dell'*Aufklärung* e nel secondo riconoscere una sua specificazione

che «una pace insoddisfacente si è potuta dare nel momento in cui la fede è diventata priva di contenuto e di essa non è rimasto altro che il vuoto guscio della dimensione soggettiva, e, d'altra parte, laddove la ragione ha rinunciato alla conoscenza della verità, cosicché allo spirito è rimasta un'esistenza in parte spesa nelle apparenze e in parte nei sentimenti»⁵¹⁴. E si domanda sarcasticamente:

Come potrebbe infatti avere ancora luogo un imponente dissidio [*Zwiespalt*] tra fede e ragione, se in nessuna delle due vi è più alcun contenuto oggettivo e con ciò più alcun oggetto di conflitto?⁵¹⁵

È a questo punto che egli presenta ciò che intende per fede. Non è forse superfluo avvertire come il tema della trattazione della concezione hegeliana di fede, tra i più delicati e bisognoso di una approfondita ricerca sistematica, sarà accostato tanto quanto è utile alla contestualizzazione della figura del *doppio nemico*. In primo luogo Hegel afferma che con fede (*Glauben*) non intende né A) «la convinzione meramente soggettiva, che si limita alla forma della certezza e lascia ancora indeterminato, se e quale contenuto abbia questa convinzione»⁵¹⁶, né B) «solo il Credo [*Glaubenslehre*], la professione di fede della Chiesa, che è formulata in forma orale e nella scrittura e che può essere accolta rimanendo sulle labbra, nella rappresentazione e nella memoria, senza però aver penetrato l'interiorità, senza essersi identificata con la certezza che l'uomo ha di se stesso, con l'autocoscienza dell'uomo»⁵¹⁷. Quello che egli intende per fede secondo il suo «autentico senso antico» è «l'unità di entrambi i momenti» (A e B) che vengono intesi come «unificati in un'unità articolata [*in unterschiedener Einheit vereint*]»⁵¹⁸. Lo scopo di unificazione di entrambi i momenti sarebbe lo scopo specifico della comunità

più raffinata come eredità del kantismo, il terzo è espressione della *Gefühlstheologie* in particolare delle posizioni di Schleiermacher. Tali pregiudizi, già in parte presi in considerazione nella introduzione del *Manuskript* sulla *Philosophie der Religion* del 1821 come abbiamo visto, saranno costantemente considerati negli anni successivi fino a trovare una organizzazione scientifica nel contesto del sistematico nella parte introduttiva dell'*Enzyklopedie*.

⁵¹⁴ *VH*, it 65, d 126.

⁵¹⁵ *Ibid.*, trad. mod.

⁵¹⁶ *VH*, it 65-66, d 126-127.

⁵¹⁷ *VH*, it 66, d 127. Facciamo notare come l'identificazione del contenuto con la certezza che l'uomo ha di se stesso è quello che Hegel nel § 7 dell'*Enzyklopädie* a partire dal 1827 chiama il "principio dell'esperienza", concetto peculiarmente moderno e secondo Hegel portato della riforma come soggettività dello spirito. Cfr. *GW* 19, 33-34; *GW* 20, 46-47.

⁵¹⁸ *VH*, it 66, d 127.

(*Gemeinde*), cioè della Chiesa, nella sua attività di «educazione continua [*fortdauernden Erziehung*]»⁵¹⁹. Come si configura l'azione dell'educazione religiosa in questo processo?

L'azione della Chiesa al suo interno consisterà principalmente nell'educazione degli uomini, nell'adoperarsi affinché la verità, che può essere data in un primo momento solo nella rappresentazione e nella memoria, divenga qualcosa di interiore, che l'animo ne sia conquistato e penetrato e che l'autocoscienza ritrovi se stessa e il suo contenuto essenziale solo in quella verità.⁵²⁰

È da notare poi che il fatto che i due lati non siano unificati una volta per tutte e che anzi la loro unificazione sia parte di un processo costantemente *in fieri* è conseguenza della concezione del cristianesimo come religione della libertà dello spirito, che costantemente tende a quella realizzazione: è questo ciò che fa del rapporto fra la Chiesa e l'autocoscienza del singolo un rapporto come ricordato di costante *Erziehung*⁵²¹. Quali sono gli stadi che deve attraversare questa educazione per la costituzione dell'autocoscienza credente?

la certezza di sé è in un primo momento il sentimento e la volontà naturali, e l'opinare e il vano rappresentare ne derivano; il contenuto vero arriva però allo spirito prima di tutto dall'esterno, attraverso la parola e la lettera, e l'educazione religiosa salda i due momenti in *uno* — così che i sentimenti che l'uomo ha per natura solo immediatamente perdano la loro forza e ciò che era lettera diventi il proprio spirito vivente.⁵²²

Notiamo come si tratti dell'incontro fra il momento del sentimento e della volontà naturali e il vero contenuto spirituale che arriva dapprima dall'esterno. Compito dell'educazione è perciò saldare l'interiorità e l'esteriorità. È in questa opera di *Vereinigung* fra interiorità ed esteriorità dello spirito che si fa strada la minaccia di un *doppio nemico*.

⁵¹⁹ Ibid.

⁵²⁰ Ibid.

⁵²¹ «Che questi due lati non siano unificati in tutte le determinazioni, né immediatamente né in modo duraturo e saldo, che si verifichi, bensì, una spaccatura tra la certezza immediata di sé e il contenuto vero, è parte del fenomeno di quella educazione continua», *ibid.*

⁵²² Ibid.

α) *Il primo nemico.*

Questa trasformazione e unificazione del materiale dapprima esteriore trova, certo, da subito un nemico, con il quale deve confrontarsi; *essa ha nello spirito naturale un rivale immediato e deve averlo come condizione [Voraussetzung], proprio perché ciò che deve essere generato è lo spirito libero, non una vita naturale, perché lo spirito libero esiste solo come [spirito] rigenerato [wiedergeborener]*. Tuttavia, questo nemico naturale è originariamente sconfitto dall'idea divina e lo spirito libero viene riscattato. *La lotta con lo spirito naturale è perciò solo l'apparenza [Erscheinung] nell'individuo finito.*⁵²³

Il primo nemico cui deve far fronte quella costante opera unificante dell'educazione spirituale per saldare interiorità ed esteriorità è dunque l'apparire dello spirito naturale. Forti delle nostre precedenti analisi e del nostro percorso lungo le tortuose strettoie del *Manuskript* sulla *Religionsphilosophie* non ci è difficile riconoscere compendiatamente in forma essoterica la “storia eterna dello spirito” che la rappresentazione del *Sündefall* conterrebbe come *Aufhebung* della naturalità o finitezza dello spirituale, che, come alquanto di isolato, è la malvagità del volere egoistico (*Selbstsucht*). Una tale apparizione è per Hegel un'apparizione necessaria nel ripetersi di ogni spirito finito, momento necessario del suo costituirsi, che nella sua finitezza è svelato come “tolto” a partire dall'azione dell'idea divina (la *Menschwerdung Gottes* in Cristo⁵²⁴, la vicenda della sua morte e resurrezione). Che il *Naturgeist* sia condizione della pienezza dello spirito *wiedergeborener*, nato di nuovo, è quella dialettica di superamento dell'immediatezza come passaggio che abbiamo imparato a conoscere. Notiamo che in tal senso il passaggio

⁵²³ Ibid., corsivi nostri.

⁵²⁴ Rispetto al dibattito su una presunta interpretazione sincretistica dell'incarnazione come una delle possibili “incarnazioni” di Dio, intesa come manifestazione dell'idea eterna, vogliamo sottolineare come a nostro avviso in Hegel vi sia la prevalenza nell'interpretare la unicità dell'evento della *Menschwerdung* come decisivo per la storia dello spirito, in quanto manifestazione compiuta della soggettività in sé e per sé, ovvero attualità della determinazione della *Gottmenschliche Einheit*. Tale convinzione è riassunta così in alcuni concitati e concentrati passaggi del *Manuskript*: «γγ) Questo individuo è questo unico individuo, non alcuni. In uno solo — tutti. In alcuni la divinità diventa astrazione. Assolutamente escludente rispetto a tutti loro, all'altro — così che essi si devono ricostruire. Ma γ) per essa soltanto come in questo singolo, e SOLO UNO questo siffatto è appunto l'unità infinita — soggettività — in questo individuo; così come uno — come nel giudizio particolare — alcuni (come nelle incarnazioni degli indù) — proprio questa saldezza prosaica dell'autocoscienza in-sé, in questi singoli; quindi oggettivamente — proprio allora soltanto in sé e per sé; [...]. Nell'idea eterna c'è soltanto UN FIGLIO; uno, soltanto che esclude gli altri finiti — non in sé e per sé — amore eterno. Compimento della realtà nella singolarità immediata — il punto più bello della religione cristiana; prima la trasfigurazione assoluta della finitezza portata all'intuizione. Rendersene conto e averne coscienza», *M21 III*, it 72, d 49.

che il *Sündenfall* rappresenterebbe come apparire della naturalità dello spirituale, è condizione di possibilità dello spirito realizzato a partire dalla sua realizzazione, cioè dalla sua attualità, che dalla fine rivede l'inizio come tolto, o meglio già da sempre da togliersi. In tal senso Hegel usa la parola *Voraussetzung* che indica, in termini dialettici, come l'emergere del primo "nemico" sia quell'*Ansich* posto dallo spirito e da sempre presupposto come toglientesi. È perciò condizione trascendentale non come mera *Bedingung* ma come *Voraussetzung*, ovvero come *Aufhebung* dell'*Ansich*. Lo spirito è libero solo a partire da questo passaggio che è reso possibile dal suo secondo lato, quella che nei termini della *Philosophie der Religion* è la "storia di Dio". Che il «nemico naturale» sia «originariamente sconfitto dall'idea divina» indica dunque l'opera redentrice sulla finitezza compiuta da Cristo a partire dalla sua morte, come abbiamo avuto occasione di dettagliare precedentemente. L'azione redentrice di Dio svela al singolo come la lotta contro la sua naturalità è la lotta contro la *Erscheinung* di se stesso, che fenomenizzandosi da un punto di vista pratico come *Selbstsucht* (egoismo) si oppone alla sua autentica *Selbstheit*⁵²⁵ (ipseità), data dalla coscienza di quella che sarebbe la sua vera determinazione: quella che in precedenza abbiamo chiamato *Gottesebenbildkeit*, che non è altro che l'*Ansich* in termini potenziali di quella che in termini speculativi è da leggersi come *Gottmenschliche Einheit*. Fin qui dunque abbiamo vista ricompresa in termini teologico-religiosi quella dialettica sulla costituzione dello spirito finito che compendia la dialettica della concezione dell'uomo a partire dal suo essere rappresentato come uomo naturale — statico e dipendente —, fino alla sua realizzazione come uomo spirituale — dell'agire e libero. Nel corso della prefazione questa tematica assumerà una veste polemica relativamente alla determinazione del criterio del conoscere come relazione assoluta al divino, come sentimento o come ragione, da cui deriverebbe il criterio per la determinazione della fede intesa come tener per vero⁵²⁶. L'associazione fra

⁵²⁵ Se nel *Manuskript*, come abbiamo visto, Hegel usa il termine *Selbstschkeit*, in questa prefazione usa appunto il più breve *Selbstheit* (cfr. *VH* it 83, d 140) che può essere considerato come un suo corrispettivo analogo.

⁵²⁶ La fede è nel suo «*significato formale* [...] in generale come un *tener-per-vero* [*Fürwahrhalten*]; che ciò che deve valere come vero può essere costituito, in conformità alla propria natura interiore, come si vuole. Questo è lo stesso tener-per vero che c'è e vale nelle cose quotidiane della vita comune, nelle sue condizioni, relazioni, eventi o nelle altre esistenze, qualità e modi d'essere naturali di essa», *VH* it 68, d 129. Sull'alternativa fra sentimento o ragione come criterio del tener per vero si veda anche il seguente passo: «Se un tempo la cosiddetta ragione, che di fatto era l'intelletto finito e il suo ragionamento, era stata

sentimento, naturalità ed immediatezza è stata messa in luce relativamente alla critica della rappresentazione dell'uomo dell'originaria unità spirito-natura e in questo contesto è utile mostrare come essa si specifica nella polemica alla teologia del sentimento di Schleiermacher, ovvero come nel contesto della religione e dello spirito assoluto, si declini in una concezione in senso lato "soggettivistica" della religione e di conseguenza della conoscenza dello spirito assoluto. Il punto è per Hegel tanto cruciale da arrivare ad affermare che «da questa differenza di posizione dipende tutto»⁵²⁷. Dove si sostanzia tale differenza di posizione? Oltre che sulle possibilità della ragione di conoscere l'assoluto, sulla concezione del sentimento, che per Hegel non può avere le credenziali per essere criterio della verità in sé e per sé. Esso «è per sé una *mera forma*, che è di per sé indeterminata e può avere in sé qualsiasi contenuto»⁵²⁸ e viene descritto significativamente come soggettività naturale:

Non vi è alcun dubbio sul fatto che il sentimento è un terreno che, per sé indeterminato, racchiude in sé contemporaneamente quanto di più molteplice e contrapposto. Il sentimento è di per sé la soggettività naturale, potenzialmente capace di essere tanto il bene quanto il male, tanto pia quanto empia.⁵²⁹

Il terreno del sentimento è delimitato in quella soggettività naturale che è radice della forma soggettiva della libertà, capace di essere tanto il bene quanto il male, poiché forma che può avere ogni contenuto. Se si volessero riprendere i termini del racconto genesiaco, ci si troverebbe ancora nella situazione paradisiaca di innocenza, dove tale innocenza è sinonimo logicamente di *immediatezza indeterminata*. Ed ecco come Hegel ribadisce questa sua concezione; dopo aver elencato numerosi sentimenti, oltre a quelli religiosi, e la loro possibile contraddittorietà, afferma:

resa quel [l'istanza] che decide sia riguardo a ciò che dovrei ritenere vero, sia rispetto a ciò che dovrebbe essere il mio principio d'azione, e se ora invece la decisione riguardo ciò che sono e ciò che ha valore per me dovrebbe scaturire dal sentimento, allora è scomparsa anche la parvenza di oggettività che almeno si trovava nel principio dell'intelletto; poiché secondo quest'ultimo quello che deve valere per me deve fondarsi su un principio valido universalmente, su qualcosa che sia in sé e per sé», *VH*, it 78, d 136.

⁵²⁷ *VH*, it 80, d 138.

⁵²⁸ *Ibid.* Il passo continua così: «Dio, la verità il dovere vengono sentiti, allo stesso modo il male, la menzogna, l'ingiustizia; tutte le condizioni e le relazioni umane vengono sentite; tutte le rappresentazioni della relazione tra il sé e le cose spirituali e naturali diventano sentimenti».

⁵²⁹ *VH*, it 77-78, d 136.

Già dalla diversità, ma ancor più a partire dall'opposizione e dalla contraddizione tra i sentimenti si lascia trarre per il pensiero comune l'esatta conclusione che il sentimento è qualcosa di solo formale e non può essere un principio per una vera determinazione. Inoltre, è anche corretto concludere che facendo del *sentimento* il principio, si tratta solo di lasciare al *soggetto* la scelta di *quali* sentimenti vuole avere; è l'indeterminatezza assoluta che si dà come norma e legittimazione, cioè l'arbitrio e la discrezionalità di essere e di fare ciò che gli pare e piace, e di farsi oracolo di ciò che dovrebbe aver valore, ciò che dovrebbe avere un alto valore per la religione, per il dovere e per il diritto.⁵³⁰

La stoccata polemica a Schleiermacher e il celebre riferimento al cane come miglior cristiano⁵³¹ era avvenuta poche righe precedenti dopo lo sfoggio di una battaglia a colpi di citazioni neotestamentarie (in particolare san Paolo) tesa a mostrare la parzialità dell'uomo meramente naturale:

“L'uomo naturale non percepisce [*vernimmt*] niente dello spirito di Dio, e non può conoscerlo perché deve essere giudicato secondo lo spirito”. Ma l'uomo naturale è l'uomo nei suoi sentimenti naturali, ed è quest'ultimo che, secondo la dottrina della soggettività non può conoscere nulla, ma dovrebbe essere in grado, in quanto uomo naturale, solo di percepire lo spirito di Dio. Tra i sentimenti dell'uomo naturale si trova tuttavia *anche* un sentimento del divino, una cosa è però il sentimento naturale del divino, altra lo spirito di Dio.⁵³²

Il lettore ricorderà forse l'affondo sulle concezioni dei filantropisti e le critiche all'uomo naturale avanzate dall'amico di Hegel Niethammer, che sono analoghe alle

⁵³⁰ *VH*, it 80, d 138.

⁵³¹ Ancora una volta si riaffaccia la tematica del *proprium* dell'uomo e della differenza uomo-animale: «Se il sentimento costituisse la determinazione di fondo dell'essenza dell'uomo, allora costui sarebbe equiparato all'animale, perché la caratteristica propria dell'animale è di avere la sua determinazione nel sentimento e di vivere in modo conforme al sentimento. Se la religione nell'uomo si fonda solo su un sentimento, come tale non ha veramente nessun'altra determinazione che essere *sentimento della sua dipendenza*, e quindi il cane sarebbe il miglior cristiano, perché porta questo sentimento in se stesso nel modo più forte e vive principalmente in questo sentimento. Il cane ha anche sentimenti di redenzione, quando la sua fame è appagata da un osso. Lo spirito ha invece la sua liberazione e il sentimento della sua divina libertà piuttosto nella religione; solo lo spirito libero ha religione e può avere religione; ciò che nella religione viene vincolato è il sentimento naturale del cuore, la particolare soggettività, ciò che in essa diventa libero, e proprio attraverso questo diviene, è lo spirito», *VH*, it 78-79, d 137. Hegel si riferisce sicuramente al § 9 della *Glaubenslehre* di Schleiermacher, fresca di stampa, dove si poteva leggere: «Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dies, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von Gott», F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt 1821/1822*, Bd. 1, hrsg. von H. Peinter, de Gruyter, Berlin / New York 1984, 31.

⁵³² *VH*, it 78, d 136-137.

concezioni del Nostro sul medesimo tema. In questo contesto si chiarisce la costituzione dinamica dello spirito secondo Hegel, con il decisivo carattere processuale della sua *Erziehung*, che coinvolge il piano pedagogico sociale, nonché etico-politico e religioso del mondo umano. La sottolineatura teoretica dell'elemento discriminante del *proprium* umano come sentimento-naturalità o ragione-spiritualità determina una differente *Erziehung* genealogica dell'umano nell'uomo stesso e ne mette in luce il suo carattere di storicità (soggettività), che però è immanentemente intesa rispetto alla sua essenza soprasensibile (oggettività). Così Hegel afferma la sua concezione di una relazione pienamente razionale fra i due poli con un significativo sbilanciamento sul secondo.

In modo ancora più deciso in ogni religione, così come in ogni convivenza etica degli uomini, nella famiglia come nello Stato, il divino, l'eterno, il razionale, in e per sé, vige come *legge oggettiva* e questo oggettivo come *il primo elemento*; [sicché si dà] che il sentimento ottiene soltanto in virtù di tale elemento la sua modalità, il suo vero orientamento. Anzi, i sentimenti naturali dovrebbero piuttosto essere determinanti, rettificati e purificati attraverso le dottrine e la pratica della religione e attraverso i solidi principi dell'eticità, e solo a partire da questi principi deve essere introdotto nel sentimento ciò che ne *fa* un *sentimento religioso, morale* vero e proprio.⁵³³

Notiamo che tale sbilanciamento verso l' "oggettivo" determini un carattere attivo della soggettività stessa, chiamata ad essere spirito, cioè attività produttiva nella costituzione di se stessa. Il sentimento naturale, indeterminato, si "fa" religioso e morale, e così si potrebbe dire della soggettività naturale che da indeterminata si "fa" determinata, ricca di contenuto, fino allo spirito che in una tale accezione non banalmente produttivistica si "fa" libero. La dimensione in senso lato naturale dello spirito non è secondo Hegel sminuita, in quanto coinvolta in questo *processo*, in questo *passare*, in questa *mediazione* che è lo spirito. Dunque relativamente alla polemica sulla natura del sentimento in rapporto al divino ciò significa che «il fatto che questo sentimento naturale sia un sentimento del divino, non dipende dal sentimento in quanto naturale: il divino è soltanto nel e per lo spirito, e lo spirito, come abbiamo già detto, consiste nel non essere una vita naturale, ma uno spirito rigenerato»⁵³⁴. Naturalmente,

⁵³³ *VH*, it 78, d 136.

⁵³⁴ *VH*, it 78, d 136-137.

La religione, così come il dovere e il diritto, sarà e dovrebbe anche essere questione del sentimento ed albergare nel cuore, così come la libertà in generale si abbassa a sentimento e diventa nell'uomo un sentimento di libertà. Solo che ben altra cosa è la questione se un contenuto come Dio, la verità, la libertà possa essere attinto dal sentimento, se questi oggetti debbano avere il sentimento quale loro legittimazione o se, viceversa, tale contenuto oggettivo valga in sé e per sé, e soltanto alberghi nel cuore e nel sentimento e i sentimenti ricevano solo da esso tanto il loro contenuto, quanto la loro determinazione, la loro rettifica e la loro legittimazione. Da *questa differenza di posizione* dipende tutto.⁵³⁵

Ci siamo concessi una digressione trattando del passaggio dal *Naturgeist* allo spirito come tale nella figura del primo nemico per notare come tale prima figura sia coinvolta nell'autointerpretazione dello spirito: l'alternativa opzione fra sentimento e ragione è, sul terreno della teologia e della religione, ciò da cui «dipende tutto». Cos'è il “tutto” che dipenderebbe così tanto da questa differente posizione (*Stellung*)? Esso è la conoscenza infinita dello spirito assoluto. Su questo campo si assiste ad un conflitto di interpretazioni⁵³⁶: le differenti *Stellungen* articolano in diversa maniera l'intimo rapporto all'oggettività. Chiediamoci però a questo punto: da cosa è *resa possibile* questa differenza di opzioni nell'autointerpretazione dello spirituale? La risposta a tale quesito ha a nostro avviso a che fare con il fantomatico secondo nemico di quel processo di formazione continua, che si fa strada dall'individuo medesimo.

β) Il secondo nemico.

Ma dall'individuo emerge ancora un altro nemico, un nemico che non ha la sua origine nella mera naturalità dell'uomo, bensì piuttosto nella sua essenza soprasensibile, nel *pensare* — nella condizione originaria dell'interiorità stessa, nel segno distintivo dell'origine divina dell'uomo, in ciò che lo differenzia dagli animali, e che è sia la radice della sua maestosità, che della sua bassezza; poiché l'animale non è capace né di maestosità né di bassezza.⁵³⁷

⁵³⁵ *VH*, it 80, d 138.

⁵³⁶ L'espressione è ripresa da un noto volume del filosofo Paul Ricoeur, nel quale molto curiosamente egli dedica un capitolo ad una “simbolica del male” e ad uno “studio di significato” del peccato originale. Non è forse un caso che Ricoeur abbia Hegel come uno dei principali riferimenti della sua riflessione. Cfr. P. RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007. Lo studio sul peccato originale si trova alle pagine 285-302.

⁵³⁷ *VH*, it 66, d 127-128.

Il secondo nemico che coabita con il pensare, essenza soprasensibile e divina dell'uomo e che si insidia nella libertà, è dunque quel conoscere finito nella sua possibile autonomia. Ricordiamo che l'ambito del dissidio è quello fra fede e ragione e abbiamo notato come tale processo costituisca lo stesso autointerpretarsi genealogico dello spirituale. «Quando il pensiero assume un'autonomia tale da diventare una minaccia per la fede, allora si scatena la lotta più violenta, più accanita di quella di prima, nella quale erano coinvolte solo la volontà naturale e la coscienza ingenua, che ancora non si è posta per sé»⁵³⁸. Se il primo nemico riguarda la naturalità che emerge in ogni individuo, il secondo riguarda per così dire la sua storicità, ovvero l'autocoscienza del suo pensare come attività che ha una storia e una possibile autonomia. È quel *mangiare dall'albero della conoscenza*, quell'emergere del pensiero finito e legato all'attività della soggettività, dell'Io, di cui abbiamo già analizzato i tratti nella prima parte del nostro lavoro. Le forme di questo autonomo pensare finito sono molteplici ed Hegel non fa che enuclearne alcune che si organizzano a partire dal procedere dell'intelletto.

Questo pensiero è stato indicato come pensiero umano, o come intelletto singolo, ragione finita, distinto, a giusta ragione, da quel pensiero che, sebbene insito nell'uomo, è tuttavia divino, da quell'intelletto che non cerca il proprio, ma l'universale, dalla ragione che conosce e osserva l'infinito e l'eterno come la sola realtà esistente.⁵³⁹

Hegel non manca di far conseguire all'annuncio di questo secondo nemico una disamina a tal proposito dello sviluppo dell'occidente cristiano sui rapporti fra fede e ragione⁵⁴⁰, che passando attraverso la metafisica scolastica giunge al destarsi dell'istanza dell'*Aufklärung* che «munito delle armi del pensare finito, da un lato, ha prodotto e affermato la *libertà dello spirito*, il principio di una religione spirituale, dall'altro, come pensiero soltanto astratto, *non ha saputo fare nessuna distinzione* tra le determinazioni di un contenuto solo finito e le determinazioni *della verità* stessa. Così, questo intelletto astratto si è volto contro ogni determinatezza, ha svuotato la verità di ogni contenuto e non si è conservato null'altro che, da un canto, il puramente negativo stesso, il *caput mortuum* di un'essenza solo astratta, e, dall'altro, il materiale finito, di cui una parte è

⁵³⁸ *VH*, it 66, d 128.

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ Cfr. *VH*, it 67-73, d 128-133.

finito ed esteriore per sua natura, ma in parte è quello che egli si è procurato dal contenuto divino, e che poi l'intelletto stesso ha banalizzato riducendolo all'esteriorità di avvenimenti meramente storici e comuni, a opinioni locali e a concezioni peculiari di un'epoca»⁵⁴¹, producendo quel pregiudizio di un Dio svuotato di cui non si può conoscere nulla, e dunque per Hegel producendo un paradossale *Ausklärung*⁵⁴² (letteralmente oscuramento). Se però «non è necessario che quel pensare finito sia senz'altro opposto alla dottrina della fede»⁵⁴³, è necessario che la filosofia come conoscere infinito sia un tale tale unione fra fede e sapere ed è già stato richiamato come «le due sfere della religione e della filosofia si incontrano, tuttavia, su una parte del compito di soddisfare questo bisogno»⁵⁴⁴.

Si può quindi almeno accennare al fatto che lo sviluppo dello spirito nei nostri tempi ha avuto come risultato che *il pensare* e il modo di vedere [*Ansicht*] che da esso dipende siano diventati per la coscienza una *condizione irrinunciabile per ciò che essa dovrebbe far valere* e riconoscere come *vero*. È qui indifferente stabilire fino a che punto solo una parte della comunità religiosa non sarebbe più capace di vivere senza la libertà dello spirito pensante, cioè non sarebbe più capace di esistere spiritualmente, o fino a che punto la forma del pensare, sviluppata a qualsiasi livello, non sia ora piuttosto l'esigenza indispensabile della fede di tutte le comunità in cui questo principio superiore si è manifestato.⁵⁴⁵

Il pensare, il conoscere, è quel *peccatum originarium* e pericoloso dono a due facce: come autonomizzarsi finito è la morte che si rivolge contro il contenuto divino sommo, ma come alcunché di vivente è al contempo la possibilità di riguadagnare la propria più vera essenzialità, riconoscere la propria *Selbstheit* e fondarla su solidi *principi*.

L'evoluzione e il ritorno ai principi è capace di darsi su molti livelli; poiché il pensiero, per esprimersi in modo comune, può consistere nel ricondurre casi particolare, proposizioni, ecc. ad una *legge universale immanente*, che è

⁵⁴¹ *VH*, it 70, d 130.

⁵⁴² Cfr. *M21* III, it 114, d 96. Il termine era già stato utilizzato da Schelling nel *Kritisches Journal für Philosophie* nel 1803 e nelle *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*. Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, tr. it. *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989, 111.

⁵⁴³ *VH*, it 67, d 128.

⁵⁴⁴ *VH*, it 82, d 139.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

relativamente il *principio fondamentale* per quel materiale reso da esso dipendente dalla coscienza. Ciò che in questo modo ad un certo livello dell'evoluzione del pensiero costituisce un principio, un ultimo fondamento, per un altro livello ha bisogno di una ulteriore riconduzione a principi ancora più generali, più profondi.⁵⁴⁶

I principi sono per Hegel dunque il perfetto equilibrarsi di dimensione speculativa e fenomenologia, nonché espressione di quel tener-per vero a partire dal quale l'uomo orienta tutta la sua vita pratica, in quanto fondati, oltreché sul pensiero, sulla esperienza dell'azione divina stessa (l'esperienza dello spirito). «I principi sono però un contenuto di cui la coscienza è saldamente convinta, un contenuto di cui il suo spirito ha dato testimonianza, e che ora è inseparabile dal pensiero e dalla seità [*Selbstheit*]. Qualora i principi vengano lasciati in preda al ragionamento, ne abbiamo visto prima la deriva, esso pone l'opinione soggettiva e l'arbitrio al posto dei principi e cresce d'intensità fino a diventare sofistica». Al contrario, al conoscere che riguadagna l'unità di fede e sapere è aperta la porta dell'*albero della vita*, che era precluso all'uomo senza il peccato originale. Nel corso sulla *Philosophie der Religion* del 1827 si può leggere:

D'altro lato, però ci si immagina altresì che l'uomo diventi immortale solo mangiando dall'albero della vita — ma è impossibile presumere che egli mangi dell'albero della vita senza peccare; infatti ciò gli era proibito. — Ora le cose stanno in generale in questi termini: l'uomo è immortale soltanto tramite la conoscenza; infatti soltanto perché pensa, egli non è un'anima mortale, animale, bensì un'anima pura, libera. Il conoscere, il pensare è la radice della sua vita, della sua immortalità in quanto totalità in-se-stessa.⁵⁴⁷

Abbiamo così concluso l'affondo sulla prefazione alla *Hinrichs Religionsphilosophie* e l'articolazione della problematica del peccato originale nella figura sintetica del “doppio nemico”. Questa citazione del corso di *Religionsphilosophie* del 1827 è un'ideale chiusura d'arcata per giungere alla seconda colonna di questa sintesi del nostro percorso: la recensione agli scritti di Solger del 1828.

⁵⁴⁶ *VH*, it 82, d 140.

⁵⁴⁷ *V27 III*, it 236, d 227.

2. Il secondo articolo della Solger-Rezenzion (1828).

E giungiamo così al secondo articolo della *Solger-Rezenzion*⁵⁴⁸ del 1828. Lo scritto, fu pubblicato sugli *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, organo ufficiale della scuola hegeliana⁵⁴⁹, dove uscirono sei recensioni di Hegel⁵⁵⁰ sui più importanti fenomeni editoriali filosofici e culturali del periodo secondo lo *Standpunkt* critico della scienza. Karl Wilhelm Ferdinand Solger⁵⁵¹, chiamato a Berlino sin dal 1811 nel neonato ateneo e morto prematuramente nel 1819, era stato tra i fautori della chiamata di Hegel nella capitale prussiana e forse anche per questo motivo biografico egli manifestò sempre una stima nei suoi confronti, nonostante le posizioni teoriche distanti. Solger infatti, insieme all'amico Ludwig Tieck (curatore delle opere postume recensita) proveniva da quella *Romantik* da Hegel a più riprese variamente criticata e fatta oggetto di attacchi polemici⁵⁵². Hegel però nel corso della recensione metterà proprio in discussione l'appartenenza di Solger al movimento romantico (in cui innegabilmente il pensiero solgeriano trova le sue radici): per tale motivo e per il tentativo di collocare la figura di questo pensatore in un quadro preciso come ponte fra la filosofia schellinghiana e la propria filosofia, — come mette in luce il biografo di Hegel Karl Rosenkranz⁵⁵³ —, questo scritto può essere considerato un «paragrafo aggiunto alla trattazione della filosofia contemporanea nella hegeliana *Storia della filosofia*»⁵⁵⁴, come ha notato Giovanna Pinna. L'aspetto accidentale per noi significativo è la presenza proprio in

⁵⁴⁸ La recensione di Hegel è agli scritti postumi di Solger, curati da Tieck: K.W.F. SOLGER, *Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, hrsg. von L. Tieck u. F. von Raumer, 2 Bde., Leipzig 1826.

⁵⁴⁹ Per una contestualizzazione storica degli *Jahrbücher* cfr. O. PÖGGLER, *Das Entstehen der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, in *Hegel in Berlin. Preussische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik*, hrsg. von O. Pöggler (Ausstellungskatalog), Berlin 1981, pp. 102-112 e F. SCHLAWÉ, *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, in «Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte», II (1959), pp. 240-258, 343-346. Sulla contestualizzazione specifica degli scritti di Hegel nella Rivista cfr. l'*Editorischer Bericht* in *GW* 16, 449-492.

⁵⁵⁰ Hegel scrive sei recensioni negli *Jahrbücher* dedicate a tra i più influenti personaggi culturali prussiani del periodo: la *Humboldt-Rezenzion* nel 1827 (*GW* 16, 19-76), la *Solger-Rezenzion* e la *Hamann-Rezenzion* nel 1828 (*GW* 16, 77-128 e 129-187), la *Göschel-Rezenzion* nel 1829 (*GW* 16, 188-215), la *Ohlert-Rezenzion* e la *Görres-Rezenzion* nel 1831 (*GW* 16, 275-289 e 290-310).

⁵⁵¹ Cfr. F.J. SCHMIDT, *Solger, Karl*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 54, Duncker & Humblot, Leipzig 1908, pp. 380-383 e M. OPHÄLDERS, *Solger, Karl*, in *Neue Deutsche Biographie* (NDB), Band 24, Duncker & Humblot, Berlin 2010, 550-552.

⁵⁵² Sul tema si rimanda al classico O. PÖGGLER, *Hegels Kritik der Romantik*, Fink, München 1998.

⁵⁵³ Cfr. K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, cit. 415.

⁵⁵⁴ G. PINNA, Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1990, 17.

questo testo pubblicato del riferimento al ventiduesimo versetto del terzo capitolo di Genesi, che abbiamo visto essere il passo che secondo la lettura hegeliana contiene l'assoluta opposizione speculativa, la più grande contraddizione contenuta nel racconto: quel ratificare divino dell'atto di Adamo, o in termini a noi ormai più noti, il riconoscimento del conoscere come ferita e via della guarigione⁵⁵⁵. In questo punto, che abbiamo chiamato in precedenza l'apice della "lotta" fra il testo sacro e la lettura speculativa, si ingannerebbe il procedere rappresentativo, fraintendendo come una condizione che non si sarebbe dovuta produrre, alcunché che al contrario si produce eternamente nella struttura dello spirituale. Un tale prodursi configura e rispecchia esattamente ciò che accade nel pensiero medesimo, come emersione di un conoscere finito (sintetizzabile nel procedere rappresentativo stesso), e che motiva l'intima natura del pensiero, ossia quella di essere assoluta mediazione, *Aufhebung*, rispecchiamento fra conoscere umano e conoscere divino: ovvero pensiero speculativo. Ora, per entrare del merito di questo scritto, Hegel riconosce anche in Solger «vitale il bisogno *speculativo* della ragione, l'interesse e la coscienza delle superiori opposizioni e delle contraddizioni che ne nascono, ed insieme il coraggio [...] di guardarle in faccia in tutta la loro determinazione e durezza, e di ricercare e conquistare la soddisfazione dello spirito soltanto nella loro soluzione»⁵⁵⁶, seppur egli «non evita neppure di esprimere la conciliazione [*Versöhnung*] degli opposti nelle forme vistose in cui essa si presenta»⁵⁵⁷, cioè non si preoccuperebbe di purificare abbastanza i concetti fino alla loro intrinseca concretezza speculativa passando attraverso il deserto di ghiaccio dell'astrazione del puro pensiero; questo accade perché «questi opposti sono lasciati così come sono nella loro concretezza, come si trovano nella rappresentazione, e non vengono ricondotti alle loro semplici determinazioni di pensiero [*Gedankenbestimmung*]»⁵⁵⁸. Questo vitale interesse speculativo informa secondo Hegel anche la concezione solgeriana della conoscenza:

⁵⁵⁵ Uno dei passi più suggestivi su questa espressione si trova sicuramente nello *Zusatz* n. 3 del § 24 dell'*Enzyklopädie* che costituisce un vero e proprio mistero, come notato, da un punto di vista filologico e redazionale: «questo punto di vista della scissione va poi anch'esso superato, e lo spirito deve tornare all'unità mediante sé. Quest'unità è poi un'unità spirituale, e il principio di quel ritorno si trova nel pensiero stesso. È il pensiero che si infligge la ferita e anche la guarisce», *W* 8, 88, tr. it. 169-170, corsivo nostro.

⁵⁵⁶ *SR* II, it 79, d 100.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ *Ibid.*

per lui la stessa conoscenza filosofica consiste esplicitamente nel superamento delle opposizioni, ed è perciò conoscenza di ciò *che è soltanto mediante un altro*. Essa rappresenta parimenti il togliimento [*Aufheben*] della semplice conoscenza *relativa*, che è incapace di andare oltre il punto di vista della mediazione. La stessa immediatezza è soltanto determinazione di un'opposizione, un lato di questa. Il pensiero autentico in quanto superamento delle opposizioni [*Aufheben der Gegensätze*] in generale non fa più sussistere per sé quella determinazione al di fuori di se stesso e, poiché esso coglie, come si è affermato, le opposizioni nella loro unità originaria, in quest'unità ha di fatto il suo rapporto con sé, che è l'immediatezza, immanente in se stesso.⁵⁵⁹

La prima delle forme speculative citata e che sarebbero riconosciute da Solger è quella che in termini teologico-speculativi è per Hegel quel concetto di Dio come Trinità immanente⁵⁶⁰, o amore infinito, che la filosofia della religione considera nella *sfera A* della rappresentazione concreta, ossia

l'idea che (I, 603) se noi abbiamo compreso la nostra eterna ed assoluta relazione con Dio, “vediamo chiaramente e senz'alcuna titubanza che tutto ciò che nella nostra vita e nelle nostre azioni è vero e buono, può *soltanto essere Dio stesso*...Poiché dunque Dio esiste o si manifesta nella nostra finitezza, *egli sacrifica se stesso e si annienta in noi*, e dunque *noi non siamo nulla*”. [...] Nel contesto in cui si afferma che non è il nostro *proprio* essere a produrre la nostra verità si dice che “*noi siamo perciò apparenze nulle*, poiché Dio ha cominciato ad esistere in noi e con ciò *si è separato da se stesso*. E questo non è forse l'amore supremo, che egli stesso si sia fatto nulla perché noi possiamo *essere* e che così egli abbia persino sacrificato se stesso e annientato il suo nulla, ucciso la morte, perché *noi* possiamo non rimanere

⁵⁵⁹ SR II, it 91, d 111, trad. mod.

⁵⁶⁰ In un passo immediatamente successivo a quello che stiamo per riportare, dove si discute chiaramente della *Menschwerdung* di Cristo, dopo aver citato un passo di Solger, Hegel si riferisce alla Trinità e non manca di polemizzare con le tendenze teologiche a lui coeve, in una maniera a noi ormai divenuta nota: «“Così (poiché Dio esiste nella nostra finitezza e si sacrifica) tutto il nostro rapporto con lui è costantemente lo stesso che ci è proposto, nel suo caso esemplare, nella figura di Cristo. Noi non dobbiamo semplicemente ricordarci, né attingere da ciò soltanto principi per il nostro comportamento, ma dobbiamo esperire e percepire in noi quest'evento del sacrificio divino (...). Ciò che così accade in ognuno di noi è accaduto in Cristo per l'intera umanità — non è un mero riflesso dei nostri pensieri, ma la realtà più reale” (cfr. 632). Si nota che questa dottrina del cristianesimo, che include la Trinità [*Dreieingkeit*], contenuta secondo la sua determinazione fondamentale nella dottrina sopra citata, ha trovato rifugio nella filosofia speculativa, dopo esser stata messa da parte, attraverso l'esegesi ed il ragionamento, dalla teologia che ha il dominio pressoché esclusivo della chiesa protestante, dopo che la comparsa di Cristo sulla terra è stata degradata a mero oggetto del ricordo e del principio morale, e Dio è stato relegato in un al di là in sé privo di determinazione e vuoto, come essenza inconoscibile e perciò non rivelata [*geoffenbartes*], al di fuori della realtà», SR II, it 80-81, d 101.

un mero nulla, ma tornare a lui ed in lui poter essere?”. E così di seguito: *“Proprio ciò che è nullo in noi è il divino, nella misura in cui noi lo conosciamo di fatto come il nullo e conosciamo noi stessi come tali”*.⁵⁶¹

In questi passi Solger esprime un caposaldo del suo pensiero tra estetica e religione, ovvero lo sviluppo di quel doppio di movimento di negazione dell'attività creatrice che, se nell'estetica è l'ironia, nella rappresentazione religiosa è l'idea della fragilità delle creature che trovano il loro senso nell'esperienza del sacrificio e della morte della divinità rivelatasi⁵⁶². Nella prospettiva hegeliana il succedersi di queste citazioni solgeriane mostra lo specificarsi del presupposto assoluto che è Dio stesso nel suo eterno prodursi. Un rivelarsi all'uomo come unità divino-umana, conoscere e farsi conoscere dello spirito con lo spirito⁵⁶³. In questa idea è contenuto secondo Hegel il movimento del concetto, dapprima nella sua formulazione logica, ovvero astratta, e poi in quella concreta (rappresentativa) come manifestazione di Dio nell'autocoscienza, come coscienza dell'unità divino-umana:

Osservo in primo luogo che in questa idea si trova il concetto logico che produce il fondamento di ogni conoscenza speculativa, “cioè la sola affermazione *veritiera*” (è l'eterno operare divino che viene rappresentato) concepita come *negazione della negazione*. Più oltre questa forma astratta compare nella sua considerazione concreta, presa nella sua realtà più alta, cioè come *rivelazione [Offenbarung]* di Dio, però non nel senso formale, più superficiale che Dio si manifesterebbe nella natura, nella storia, e nel destino dei singoli uomini ecc., bensì nel significato assoluto *che* vien portata alla coscienza dell'uomo l'*unità di natura divina e di natura umana* che esiste in Cristo come originaria e divina, e di conseguenza ciò che in verità sono la natura divina e la natura umana, accanto alle ulteriori conseguenze che ne derivano.⁵⁶⁴

È a questo punto che si inserisce la critica prettamente filosofica a Solger attribuita ad una immaturità di elaborazione, poiché per lo *Standpunkt* scientifico hegeliano «è chiaro

⁵⁶¹ SR II, it 79-80, d 100-101.

⁵⁶² Cfr. su queste idee solgeriane G. PINNA, Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, cit., 20-24. Sul concetto di ironia invece si rimanda a ID., *L'ironia metafisica. Filosofia e teoria estetica in K.W.F. Solger*, Pantograf, Genova 1994.

⁵⁶³ Per esprimere una simile concezione Hegel parla a più riprese della «testimonianza dello spirito». Cfr. la prefazione alla seconda edizione dell'*Enzyklopädie GW* 19, 13, tr. it. 100 e *GW* 20, § 555, 543, tr. it. 413; § 570, 553, tr. it. 422; § 573, 555-562, tr. it. 424-432, su cui si rimanda al commento di M. THEUNISSEN, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, cit., 128-147, 284-290, 301-308.

⁵⁶⁴ SR II, it 80, d 101, trad. mod.

tuttavia che se la negazione della negazione come vera affermazione, che è il concetto totalmente astratto, mantiene la forma del tutto concreta contenuta nelle espressioni citate, forma che essa ha nella dottrina cristiana, tale negazione della negazione necessita di una più dettagliata spiegazione scientifica a che sia reso evidente il passaggio [*Übergang*] da quella astrazione a quella pienezza di contenuto, per acquisire parimenti all'idea razionale una configurazione concreta [*konkrete Gestalt*], e per rivendicare inoltre allo spirito pensante la dottrina cristiana e ristabilirla nei suoi diritti contro la *vacuità* di quella cosiddetta ragione e della devozione pietistica, che han fatto causa comune»⁵⁶⁵. Si può affermare come «l'antitesi che emerge dalla recensione riguardo al valore della doppia negazione è l'antitesi tra il significato logico del principio propulsore del movimento dialettico e il suo esito esistenziale»⁵⁶⁶. Il problema individuato è cioè quel passaggio dall'astrazione alla pienezza di contenuto, o in termini più icastici il *passaggio dal concetto alla rappresentazione concreta*, «passaggio che, filosoficamente percorso, diviene necessariamente una lunga strada» e in cui «si trovano molte difficoltà e contraddizioni che devono essere risolte»⁵⁶⁷. Ed è proprio al cuore di questo passaggio che Hegel ha modo di riferirsi al versetto genesiaco di cui abbiamo fatto menzione. Nel passaggio dal concetto alla rappresentazione concreta in Solger mancherebbe la differenziazione in momenti prodotta dalla *Entzweiung* che pone concretamente *Dio e noi* in quanto autocoscienza spirituale, come essenze libere. La prima difficoltà o contraddizione è dunque che «una volta *noi* siamo *presupposti* come il nulla (che è il male), poi si dice di Dio, usando nuovamente quest'espressione dura e astratta, che *egli annienterebbe* se stesso e dunque egli sarebbe colui il quale si pone come il nulla ed anche ciò grazie a cui noi *siamo*, e poco dopo proprio il nullo in noi è detto il divino nella misura in cui noi lo riconosciamo di fatto come il nullo»⁵⁶⁸. La prima contraddizione è in termini logico astratti quella fra le negatività dell'uomo e la negatività dell'azione divina che verrebbe a produrre una negazione di una negatività ovvero una positività, in quanto il nulla in noi è il divino in quanto lo riconosciamo nella sua negatività, cioè nel suo *Aufhebung*:

⁵⁶⁵ SR II, it 81, d 102.

⁵⁶⁶ G. PINNA, Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, cit., 22.

⁵⁶⁷ SR II, it 81, d 102.

⁵⁶⁸ SR II, it 81-82, d 102.

Questa contrapposizione delle determinazioni, secondo cui noi originariamente non siamo nulla e perveniamo all'essere solo nel rapporto a Dio e, di nuovo, che noi diventiamo nulla solo in virtù di questo rapporto, avrebbe necessitato di un ulteriore svolgimento per venire articolata. Ciò che abbiamo esposto, che può essere considerato come il processo dell'eterno amore, pone subito come presupposto, inoltre, *Dio* da un lato e *Noi* dall'altro, e presenta la stessa difficoltà che se noi venissimo presupposti come ente o come il nulla.⁵⁶⁹

Hegel perseguendo il suo assunto secondo cui Dio o l'assoluto sia conoscibile in quanto Egli stesso si è rivelato come spirito allo spirito, cerca di dettagliare in termini razionali, logici, il differenziarsi dei momenti del passaggio dal concetto al fenomeno, "passaggio" che la tradizione teologica e filosofica cristiana ha sempre pensato con il termine *creazione*, un termine di radicale novità rispetto al lessico e al vocabolario concettuale della metafisica greca. In Hegel, come abbiamo avuto occasione di argomentare in precedenza, pensare l'articolarsi dei momenti del passaggio, significa articolare quei sillogismi descritti nei paragrafi dedicati alla religione nell'*Enzyklopädie*. La strutturazione logico-sistematica non è stato oggetto direttamente del nostro studio per la scelta di limitare le nostre analisi al *Manuskript* e non seguire le modifiche operate nei corsi successivi⁵⁷⁰, i cui cambiamenti dovrebbero essere organicamente investigati in relazione anche agli altri ambiti sistematici affini (dunque oltre che alla *Philosophie der Religion*, *Philosophie der Geschichte*, *Philosophie der Kunst*, e *Geschichte der Philosophie*). Diventa però di grande interesse per la nostra tematica notare come il passaggio della creazione (il passaggio dal concetto alla rappresentazione concreta) intrecci il passaggio speculativo dell'*Erbsünde* (il dogma che contiene il nesso spirito finito-spirito assoluto) il quale a sua volta contiene le difficoltà della rappresentazione del *Sündenfall*. È noto che dal corso sulla *Philosophie der Religion* 1824 in avanti «il cambiamento più vistoso riguarda di nuovo il nesso peccato-incarnazione, *vero punto dolente su cui si concentrano i maggior sforzi di Hegel*. Dal momento della singolarità (1821) esso viene infatti retrocesso in blocco a quello della particolarità (creazione del

⁵⁶⁹ SR II, it 82, d 102.

⁵⁷⁰ Il riferimento è allo spostamento del peccato originale dal momento della singolarità a quello della particolarità.

mondo) e riportato d'ora in poi sotto l'egida del momento trinitario del Figlio»⁵⁷¹. In questo scritto del 1828, non vi è eccezione sulla nuova collocazione, non per nulla, nel lamentare le carenze del quasi-sillogismo solgeriano con estremi Dio e noi e le difficoltà relative se noi veniamo presupposti come ente o come il nulla, il filosofo svevo afferma:

Qui manca il momento della *creazione* in generale, ed in particolare della creazione dell'uomo a immagine di Dio, e di conseguenza il momento del *passaggio* dall'unità soltanto originaria, che è solo *in sé* l'unità della natura umana con la natura divina non ancora entrata nell'esistenza, a ciò che è espresso come l'*apparenza* [*Schein*] e il nulla.⁵⁷²

Questo concentrato appunto hegeliano racchiude una ben precisa dialettica di determinazioni logiche e dall'ambito concreto dello spirito assoluto, indica il passaggio fra i due elementi decisivi della logica oggettiva, o tra i due orizzonti di comprensione dell'essere, — per riprendere una efficace espressione di Leo Lugarini⁵⁷³: il passaggio dalla logica dell'essere alla logica dell'essenza, se consideriamo la determinazione della *Gottesebenbildkeit* (la unità solo *Ansich* dell'unità divino-umana) come l'immediato non ancora entrato nell'esistenza, quel *Dasein* della determinazione, che è la sfera fenomenologica (della *Erscheinung*), a cui richiama il termine tecnico della logica dell'essenza, ovvero la *Schein*, apparenza, o come traduce Arturo Moni nella ormai classica traduzione italiana della *Wissenschaft der Logik*, parvenza. Non ci è possibile aprire la finestra dell'indagine sulle possibili corrispondenze fra distinti ambiti sistematici, ma richiamiamo solo che la parvenza (*Schein*) è nella *Wissenschaft der Logik* lo stesso essere, ma come tolto per cui «nella sua nullità, fuor dell'essenza, la parvenza non è»⁵⁷⁴. In questo suo esser posta come solo in relazione all'essenza essa «è il negativo posto come negativo»⁵⁷⁵, immediato non-esserci. Il che ci fa tornare intuitivamente a quella affermazione di Solger «secondo cui noi originariamente non siamo nulla e

⁵⁷¹ M. MONALDI, *Menschwerdung Gottes*, in *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza e K. Vieweg, Fabrizio Serra, Pisa / Roma 2011, p. 129. La tesi di Monaldi è che con nel susseguirsi degli anni berlinesi l'esplicazione dello spirito assoluto avvenga con una precedenza del concetto di spirito, e della concretezza storica della sua vita, prima ancora che delle categorie puramente logiche.

⁵⁷² *SR II*, it 82, d 102.

⁵⁷³ L. LUGARINI, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, cit., 14.

⁵⁷⁴ *WdL II*, it 439.

⁵⁷⁵ *WdL II*, it 439.

perveniamo all'essere solo nel rapporto a Dio». Ora secondo Hegel questa determinazione si contrappone al fatto che «noi diventiamo nulla solo in virtù di questo rapporto» con il divino, e quello che mancherebbe è il momento del passaggio che è la creazione, in particolare della creazione dell'uomo come in sé unità della natura divina e di quella umana e «di conseguenza il momento del *passaggio* dall'unità soltanto originaria, [...] con la natura divina non ancora entrata nell'esistenza, a ciò che è espresso come l'*apparenza* [*Schein*] e il nulla»: quell'apparire dell'uomo concreto, dopo il *Sündenfall*, che come abbiamo imparato a conoscere, è la possibilità del realizzarsi o non realizzarsi dell'essenza dell'uomo, *Selbstheit* o *Selbstsucht*. Questa è in termini logici la dialettica dell'apparenza dell'uomo spirituale in rapporto alla sua realizzazione divino-umana, quella opposizione speculativa che abbiamo vista contenuta nel dogma dell'*Erbsünde*. È qui che Hegel cita il noto versetto ventidue:

L'apparenza si determina in una maggiore concretezza, che è coscienza e libertà, e la difficoltà consiste nel fatto che quest'apparenza contiene non soltanto la fonte del male, il cibarsi dell'albero della *conoscenza* del bene e del male che rinnega l'esser fatti ad immagine e somiglianza di Dio [*das von der Ebenbildlichkeit abfallende Essen von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen enthält*], ma contiene anche il principio del ritorno all'immagine divina [*Prinzip der Rückkehr zum Ebenbilde*], così che Dio viene presentato nell'atto di dire: “Vedi, Adamo è diventato come *uno di noi*, e sa cos'è il bene e cos'è il male” (Gen. 3,22).⁵⁷⁶

Non è illecito supporre che il determinarsi maggiore della *Schein* (che è apparenza di fronte alla essenza, ed in questo caso la sua essenza è la determinazione della libertà divino-umana) sia il costituirsi complessivo della *Erscheinung* dello spirito finito, che contiene quella difficoltà o doppiezza menzionata. Quella *Erscheinung* che è la determinazione della finitezza dello spirito, il suo esistere, è tolta dall'azione divina (che come abbiamo osservato precedentemente toglie la morte e il male), a partire dalla quale viene trasvalutato il risultato funesto prodotto dalla *Entzweiung*, in principio del ritorno all'unità divino-umana (*Rückkehr zum Ebenbilde*) attraverso il conoscere speculativo, ovvero l'*übergehen* in quanto *Aufhebung*. Così chiosa Hegel rispetto al versetto del racconto di Genesi:

⁵⁷⁶ SR II, it 82, d 102.

Il passo che porta il *secondo aspetto a primo significato della conoscenza* suol essere troppo poco considerato nella sua profondità, o anche solo fatto oggetto di attenzione.⁵⁷⁷

Ci auguriamo di aver contribuito con la nostra indagine e con la nostra *Mise en abyme* concettuale ad aver iniziato adeguatamente a far di esso oggetto di attenzione così da sondarne le profondità.

⁵⁷⁷ Ibid., corsivi nostri.

EXCURSUS ESTETICO. L'INNOCENZA-COLPEVOLE DI SOCRATE, OPERA D'ARTE TRAGICA.

In questo Excursus estetico che poniamo a chiusa del nostro lavoro vogliamo accostare la problematica del peccato originale alla figura di Socrate, così come Hegel la interpreta nelle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*⁵⁷⁸. Proprio nella parte conclusiva della copiosa trattazione hegeliana di questa figura si possono trovare degli interessanti riferimenti, che in virtù del nostro percorso ci sono divenuti familiari. Tali riferimenti sono la figura di Cristo (l'accostamento tra i due è nella storia della filosofia un vero e proprio *topos*), la condizione paradossale della innocenza-colpevole e il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. In primo luogo iniziamo con l'allusione a Cristo:

Un innocente che soggiace, è uno sciocco; sono quindi insulse e sommamente miserabili le tragedie che rappresentano tiranni ed innocenti, perché in questi casi si tratta di mera casualità. Il grand'uomo deve essere colpevole, e accettare la grande collisione; così Cristo ha sacrificato la sua individualità, ma ciò che egli ha creato è rimasto.⁵⁷⁹

Lasciamo da parte la considerazione cristologia hegeliana e la sue possibili lettura in chiave tragica (l'innocenza colpevole di Cristo sarebbe solo un momento se consideriamo, come fa Hegel, la resurrezione) e introduciamo il secondo elemento per portare più in là la nostra proposta. In relazione al principio socratico dell'interiorità dello spirito soggettivo — che come vedremo è il principio portato a galla da Socrate nella *Weltgeschichte* — Hegel afferma che «il diritto altrettanto divino della coscienza, il diritto del sapere, o della libertà soggettiva è *il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male*, cioè della ragione che attinge entro sé, — il principio universale della filosofia

⁵⁷⁸ L'ispirazione del presente Excursus è nata dalla lunga frequentazione della *Lezioni sulla storia della filosofia* nella classica traduzione italiana di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna (Lezioni sulla Storia della Filosofia, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967). Tale traduzione si basa sulla seconda edizione delle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* curata da Michelet per l'edizione delle Opere del 1840-1844 per l'editore Duncker & Humblot di Berlino. Una simile edizione non corrisponde più nemmeno all'edizione delle *Werke in zwanzig Bänden* dell'editore Surkhamp. Pertanto, pur avendo consultato l'originale, ci limiteremo a citare la versione italiana con la sigla *SF*, seguita dal numero di pagina.

⁵⁷⁹ *SF*, 106.

per tutte le età seguenti»⁵⁸⁰. Nella figura di Socrate secondo Hegel «i tratti sono fusi armonicamente e questa è in generale la grande svolta della storia [*und es ist überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt*]»⁵⁸¹. Il termine *Wendepunkt* ci è diventato familiare in relazione al problema del peccato originale e la conoscenza e dunque non è forse un caso che Hegel utilizzi queste parole per descrivere il peculiare ruolo di Socrate nella *Weltgeschichte*:

Socrate ha questo di caratteristico, che egli non accolse *il principio dell'interiorità* soltanto nella pratica come Crizia e Alcibiade, sebbene *nel pensiero* e lo fece valere per se stesso; e questa è la maniera superiore. *La conoscenza ha provocato il peccato originale, ma reca anche il principio del riscatto. Quel che negli altri era quindi soltanto corruzione, in Socrate, in quanto principio della conoscenza, era pure principio che reca in sé la guarigione.* Lo svolgimento di questo principio, che costituisce il contenuto di tutta la storia successiva...⁵⁸²

Nell'orizzonte di questi singolari accostamenti che aprono alla problematica della articolazione sistematica della struttura del mondo spirituale, vogliamo mostrare come questi piani si intreccino problematicamente. Questo intento sarà affrontato a partire da quell'ambito spirituale che è l'arte (che assieme alla religione e alla filosofia come è noto costituisce lo spirito assoluto), in relazione all'interpretazione hegeliana della figura di Socrate: si cercherà perciò di dimostrare la tesi secondo la quale Hegel legge questa figura decisiva della storia dello spirito in quanto *Wendepunkt*, come il protagonista di un dramma dialettico che fa di lui un capolavoro come opera d'arte tragica.

1. Un dramma dialettico: il metodo di Socrate, il suo contenuto e sviluppo.

Dal punto di vista speculativo hegeliano con Socrate apparirebbe il principio della libertà soggettiva e questa sarebbe il punto di maggiore importanza per la storia della filosofia e più generalmente per la storia dello spirito. Tale principio nella sua generalità (o, usando una terminologia più rigorosamente hegeliana, nel punto di vista astratto) è «che l'uomo deve attingere da se stesso lo scopo delle sue azioni, come lo scopo finale

⁵⁸⁰ *SF*, 107.

⁵⁸¹ *SF*, 108.

⁵⁸² *SF*, 107-108, corsivi nostri.

dell'universo, e che deve pervenire alla verità per opera propria. Il vero pensiero pensa in modo, che il suo contenuto non è meno soggettivo che oggettivo. Ma qui l'oggettività ha il significato di universalità in sé e per sé; non già quello di oggettività esteriore; in tal modo la verità viene posta come un prodotto mediato dal pensiero»⁵⁸³, contro il costume ingenuo e immediato del popolo. La mediazione del pensiero è propriamente l'elemento nel quale si fonda lo spirituale che caratterizza tutto ciò che si può chiamare umano, e per questo tale principio sarebbe decisivo nella lettura hegeliana. Ora, secondo il filosofo di Stoccarda, tale principio in Socrate non arriva trovare una formulazione e non si eleva fino ad un sistema scientifico. Per Hegel infatti, la principale attività pubblica di Socrate, che fu di filosofare con chiunque gli venisse incontro, «certamente non è vera filosofia speculativa, ed è rimasta un agire individuale; tuttavia egli si proponeva di far assumere a questo agire un valore universale»⁵⁸⁴. È in virtù di questa posizione bifronte (come genialmente in relazione a Socrate e Hegel ha affermato Kierkegaard⁵⁸⁵) che per Hegel «il principio del suo filosofare coincide piuttosto con lo stesso metodo in quanto tale»⁵⁸⁶, ossia con «un modo che s'identifica completamente col peculiare filosofare morale di Socrate. Infatti il contenuto fondamentale di esso è il riconoscimento del bene come l'assoluto, e specialmente in riferimento alle azioni»⁵⁸⁷. Questo metodo hegelianamente «si può quindi fare a meno di chiamare metodo»⁵⁸⁸ perché non conduce a nessun sapere, e perché è legato con la sua azione pratica individuale. Considerando questa incompletezza nel corrispondere ai criteri di ciò che Hegel intende con filosofia (incompletezza che vedremo più in là quando discuteremo delle determinazioni fondamentali del filosofare socratico), vorremmo presentare l'intreccio tra il metodo socratico e la sua azione individuale come l'azione di un *attore* protagonista di un dramma dialettico. Riprendendo una formulazione dalle *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, l'arte dell'attore si fonda sul principio del «fatto che essa [l'arte], pur facendo appello ai gesti, all'azione, alla declamazione, alla musica, alla danza e allo scenario,

⁵⁸³ SF, 41-42.

⁵⁸⁴ SF, 48.

⁵⁸⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, tr. it. *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate*, Guerini & Associati, Milano 1991.

⁵⁸⁶ SF, 53.

⁵⁸⁷ Ibid.

⁵⁸⁸ Ibid.

tuttavia fa sussistere il *discorso* e la sua espressione poetica come la potenza predominante»⁵⁸⁹. Nel metodo socratico proprio l'arte del discorso, e la sua maniera, è l'aspetto principale che analizzeremo.

α) *La forma: ironia e maieutica.*

In primo luogo metteremo in rilievo la *forma* del metodo socratico che secondo Hegel consiste di due lati: «da un lato trae fuori l'universale dal caso concreto, e porta alla luce il concetto, che è in sé in ogni coscienza; dall'altro lato dissolve i modi di vedere generali della rappresentazione o del pensiero, radicati e accettati immediatamente nella coscienza, e li scompiglia in se stessi e nel concreto»⁵⁹⁰. Se il primo lato è ciò che chiamiamo *maieutica*, il secondo è la nota *ironia* socratica. Questa coppia ha da sempre rappresentato ciò che ha caratterizzato l'interpretazione del metodo socratico e anche Hegel si inserisce all'interno di questa tradizione. In particolare in relazione all'ironia, la filosofia classica tedesca e il romanticismo nella prima metà del diciannovesimo secolo hanno fatto di questo concetto uno dei punti di riferimento maggiori dello spirito nel contesto etico e artistico. Successivamente sarà la vigorosa riflessione kierkegaardiana a sviluppare in distinte linee di interesse il concetto di ironia, collegandolo in particolare con una rielaborazione di quello di dialettica a partire da Hegel e dalla sua interpretazione di Socrate⁵⁹¹. 1) Ora, nell'economia della nostra argomentazione ci interessa mostrare come per Hegel l'ironia socratica mantiene un significato molto limitato come «forma soggettiva della dialettica»⁵⁹² che è «è piuttosto una maniera di conversare, una festosità compagnevole; non è riso di scherno, né ipocrisia provocata dal pensare che l'idea sia una cosa da burla»⁵⁹³. Nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, criticando in una nota l'ironia romantica, egli dice che il termine ironia è un

nome mutuato da Platone; — poiché soltanto il nome è preso da Platone, il quale lo usava in un'accezione di Socrate, che questi applicava in una personale conversazione contro l'immaginazione della coscienza incolta e di quella sofistica a

⁵⁸⁹ *W* 15, 550, tr. it. 1327.

⁵⁹⁰ *SF*, 54.

⁵⁹¹ Cfr. L. HÜHN, *Ironie und Dialektik. Zur Kritik der Romantik bei Kierkegaard und Hegel*, in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009 (Kierkegaard's Concept of Irony)*, De Gruyter, Berlin / New York 2009, 17-40.

⁵⁹² *SF*, 55.

⁵⁹³ *SF*, 58.

profitto dell'idea di verità e giustizia, ma trattava ironicamente soltanto quella coscienza, non l'idea stessa. L'ironia riguarda soltanto un comportamento del discorso di fronte a persone; senza la direzione personale il movimento essenziale del pensiero è la dialettica.⁵⁹⁴

Se per il pensiero di Schlegel e Ast l'ironia socratica è identificata con il principio superiore della coscienza e il suo potere di nullificare ogni contenuto riducendo tutto ad apparenza, vale a dire un certo carattere trascendentale della coscienza soggettiva, per Hegel tale comportamento non è altro che la «arbitrarietà soggettiva»⁵⁹⁵ che è in qualche modo «un atteggiamento derivante dalla filosofia fichtiana»⁵⁹⁶ e risulta essere un «atteggiamento puramente negativo, nell'intuizione della vanità di tutto, da cui si salva soltanto la mia vanità»⁵⁹⁷. Anche per Hegel l'ironia in quanto forma di dialettica contiene una determinazione negativa, — tanto che egli esalta la «profondità di Aristofane nell'aver scorto il lato negativo della dialettica socratica e nell'averlo ritratto — certo alla sua maniera — con pennello così sicuro»⁵⁹⁸ ne *Le Nubi*; ma la determinazione negativa ha un senso primariamente logico-metodologico secondo il motto spinoziano ripreso da Hegel secondo il quale *omnis determinatio est negatio*, cioè, in riferimento al caso concreto dei dialoghi socratici, «come ogni dialettica, fa valere il dato immediato, ma soltanto per dissolverlo dall'interno: il che possiamo chiamare ironia universale del mondo»⁵⁹⁹. Si tratta del procedimento di «suscitare negli uomini la sfiducia verso i loro presupposti, dopo che la loro fede è già scossa e sono stati indotti a ricercare in se stessi ciò che è»⁶⁰⁰ e attraverso ciò arrivare a «*sapere che non sapevano niente*»⁶⁰¹ (che per Hegel, ricordiamo, era ciò che Socrate diceva di se stesso, che non sapeva nulla di nulla

⁵⁹⁴ *GW* 14/1, 123, tr. it 128, corsivi nostri eccetto “persone”. Che la dialettica sia il movimento essenziale del pensiero stesso significa per Hegel che è sempre obiettiva poiché «ha da fare con le ragioni della cosa», *SF*, 55.

⁵⁹⁵ *SF*, 58.

⁵⁹⁶ *SF*, 57.

⁵⁹⁷ *SF*, 58.

⁵⁹⁸ *SF*, 89 «Infatti secondo il procedimento socratico la decisione è riposta sempre nel soggetto, nella coscienza [morale]; ma quando questa è malvagia, deve ripetersi la storia di Strepziade», *ibid.*

⁵⁹⁹ *SF*, 57. Ancora una volta Kierkegaard ha sviluppato genialmente e autonomamente questa idea hegeliana, parlando di una negatività infinita e assoluta”. Cfr. L. HÜHN, *Ironie und Dialektik. Zur Kritik der Romantik bei Kierkegaard und Hegel*, cit., 33-34 e R.R. WILLIAMS, *Hegel on Socrates and Irony*, in Duquette D. A. (eds.), *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, State University of New York Press, Albany 2003, 67-86.

⁶⁰⁰ *SF*, 54.

⁶⁰¹ *SF*, 55.

e che non si proponeva, per tanto, di insegnare niente. E per questo non aveva alcuna scienza⁶⁰². Lo stesso Hegel dà un esempio di questo procedimento in relazione alla coppia ragione e fede:

Infatti, quando io dico di sapere che cosa è ragione, che cosa è fede, posseggo solo astrattissime rappresentazioni; perché essa divengano concrete, occorre renderle esplicite, bisogna presupporre che non sia fatto noto che cosa esse veramente siano. Orbene, l'ironia di Socrate racchiude in sé per l'appunto questo progresso veramente grande, che grazie ad essa si è condotti a fare concrete le rappresentazione astratte ed a promuovere il loro svolgimento. Infatti, quel che importa è soltanto di recare alla coscienza il concetto.⁶⁰³

2) Questo carattere formale dell'ironia che distrugge la fede nel conosciuto rivelandolo come qualcosa di astratto, e in tal modo aprendo all'immanente sviluppo dell'idea stessa, si lega essenzialmente all'altro lato formale del metodo socratico, cioè la maieutica o «*arte d'ostetrico*»⁶⁰⁴, sarebbe a dire «aiutare a venire alla luce quei pensieri, che già si trovano nella coscienza di ciascuno, ossia precisamente, trarre dalla coscienza concreta irriflessa l'universalità del concreto, ovvero da ciò che è posto universalmente il contrario, che vi è già contenuto»⁶⁰⁵. Hegel connette questo secondo aspetto del metodo socratico con la «*maniera di domande e risposte*»⁶⁰⁶ che caratterizza molti dialoghi di Platone con Socrate come protagonista. Tali dialoghi mostrano «lo stesso procedimento col quale in ogni individuo si forma la coscienza dell'universale: è un'educazione all'autocoscienza, lo svolgimento della ragione»⁶⁰⁷. Già prima Hegel aveva citato Aristotele in *Metafisica* XIII, 4 identificando questo modo di fare con lo «svolgimento dell'universale dal particolare»⁶⁰⁸. «Effetto immediato di codesto procedimento può esser questo: che la coscienza si meraviglia di trovare nel noto ciò che non vi ha cercato»⁶⁰⁹, e pertanto a ben vedere questo aspetto formale del metodo socratico coinciderà con ciò che

⁶⁰² Cfr. *ibid.*

⁶⁰³ *SF*, 56-57.

⁶⁰⁴ *SF*, 59.

⁶⁰⁵ *Ibid.*

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ *SF*, 60.

⁶⁰⁸ *Ibid.*

⁶⁰⁹ *SF*, 57.

Hegel già mostra nella prefazione della *Phänomenologie des Geistes*, cioè che «il noto in generale, appunto perché è *noto*, non è *conosciuto*»⁶¹⁰.

β) Il contenuto: il bene, tra eticità e moralità.

Considerando il contenuto che si manifesta tramite il metodo di Socrate vediamo che «l'affermativo, ciò che Socrate svolgeva nella coscienza, è nientemeno che il bene, in quanto esso scaturisce dalla coscienza mediante il sapere: l'eterno, l'universale in sé e per sé, ciò che vien chiamato idea, il vero che appunto, in quanto è fine, è il bene»⁶¹¹. A partire dal principio socratico (che non è altro che la sua filosofia) e la sua prima determinazione puramente formale secondo cui «la coscienza attinge e deve attingere da se stessa ciò che è il vero»⁶¹², Hegel afferma che il bene comincia ad essere considerato come ciò che è oggettivo e universale, ma permane in uno speciale senso pratico, il quale è soltanto un modo dell'idea sostanziale. Se secondo la vecchia storia della filosofia (per esempio Diogene Laerzio) Socrate sarebbe lo scopritore dell'etica, per Hegel egli scopre propriamente la moralità, nella quale predomina il lato soggettivo, ed è l'origine della filosofia morale. La coppia *Sittlichkeit* e *Moralität* svolge un ruolo decisivo (sono termini concomitanti) nella concezione della filosofia dello spirito hegeliana e si riferisce alle relazioni tra la totalità e l'individualità. Nel caso dell'interpretazione di Socrate e del popolo greco troviamo un livello avanzato di costumi ed eticità (*Sittlichkeit*) immediata, ossia non ancora posta mediata dal pensiero. Socrate sarebbe precisamente la figura che attraverso il principio della libertà soggettiva, introduce la moralità (*Moralität*) come *medium* del pensiero dello spirito soggettivo. Hegel presenta così i termini in relazione con il bene:

In quanto ora, più in particolare, l'etico è per un lato eticità, per l'altro moralità, la dottrina di Socrate è propriamente morale, perché vi predomina il lato soggettivo, il mio giudizio e la mia intenzione, sebbene questa determinazione del porre dal canto proprio sia anche superata, e il bene sia l'eterno, ciò che è in sé e per sé. L'eticità invece è ingenua, consistendo piuttosto in ciò che quello che è bene in sé e per sé venga conosciuto e posto ad effetto. Gli ateniesi prima di Socrate possedevano

⁶¹⁰ *PhG*, it 25, d 31.

⁶¹¹ *SF*, 63.

⁶¹² *SF*, 64.

eticità, non moralità, giacché operavano razionalmente nelle contingenze della vita senza sapere tuttavia d'essere ottimi uomini. La moralità congiunge con siffatta eticità la riflessione, che il bene è questo e non quest'altro.⁶¹³

Nello spirito del popolo ateniese l'eticità consisteva, di fatto, come secondo Hegel sempre nei popoli antichi, nel fatto che il bene esisterebbe come l'universale, senza che esso riguardi la forma della convinzione dell'individuo nella sua propria conoscenza isolata, ma piuttosto come un assoluto immediato. È la legge vigente, esistente, senza alcun tipo di indagine critica: un qualcosa di ultimo nel quale questa coscienza si placa. «È legge dello Stato, è considerata volontà degli dèi; essa è dunque la sorte universale, che ha l'aspetto di esistenza immediata e come tale è riconosciuta da tutti. Senonché la coscienza morale domanda: questa è realmente legge anche in sé? Questa coscienza, che da tutto ciò che ha l'aspetto dell'esistenza immediata ritorna in sé, vuol capire, vuol sapere che quella è stata anche in verità costituita come legge: vale a dire, esige di ritrovarsi in essa come coscienza»⁶¹⁴. Questo principio di «ritrovarsi in essa come coscienza» corrisponde alla determinazione contenuta nel § 7 dell'*Enzyklopädie* che in relazione al «principio dell'*esperienza*» afferma che «per accettare e ritenere vero un contenuto, bisogna che l'uomo *vi sia partecipe*, più precisamente, che l'uomo trovi tale contenuto in accordo e unione *con la certezza di se stesso*»⁶¹⁵. Vorremmo evidenziare come la struttura del *dabei sein* (essere presso) rappresenta una delle strutture fondamentali di tutto l'impianto sistematico hegeliano come espressione di quella che Lugarini chiama la «struttura fenomenologica della scienza»⁶¹⁶. In tedesco *dabei sein* si può tradurre come “essere presso”, o come “essere presente a qualcosa” o “partecipare a qualcosa”. «Sono tutte espressioni il cui unico senso è di stimolare all'insediamento nella dimensione delle cose. L'istanza è per certo antica. Trova puntuale riscontro ed espressione già nel pensiero greco e specialmente in Platone e Aristotele»⁶¹⁷ e Hegel la esprime in relazione alla conoscenza dell'assoluto. Nella *Phänomenologie* ricorda che «l'“esser presso di noi” (*bei uns sein*) dell'assoluto — di “ciò che è in verità”; in breve:

⁶¹³ *SF*, 43-44.

⁶¹⁴ *SF*, 65.

⁶¹⁵ *GW* 20, 46-47, tr. it. 131.

⁶¹⁶ L. LUGARINI, *L'idea hegeliana del sapere assoluto*, cit., 115.

⁶¹⁷ *Ivi*, 116.

della “verità” stessa, in generale — ne designa la presenza alla coscienza; detto in greco ne nomina la παρουσία. Questa, a sua volta, funge da corrispettivo del nostro essere *bei der Sache*, “presso la cosa”, che è da Hegel reclamato»⁶¹⁸. Tale istanza è contenuta precisamente nel principio di Socrate in relazione al bene vero e oggettivo:

Secondo il principio socratico, nulla ha valore per l'uomo se lo spirito non ne fa testimonianza. Allora l'uomo vi è libero, è presso di sé; questa è la soggettività dello spirito. Nella Bibbia si parla di “carne della mia carne, ossa delle mie ossa”: allo stesso modo ciò che per me deve aver valore di vero e di giusto, è spirito del mio spirito. Ciò che in tal modo lo spirito attinge da se stesso, deve provenire da esso in quanto spirito attivo in guisa universale, non dalle sue passioni, non da un qualsiasi interesse o da capricciose inclinazioni. Anche questo senza dubbio è un interiore “piantato in noi dalla natura”, ma ci appartiene solo in maniera naturale, giacché appartiene al particolare; al di sopra di esso vi è il verace pensiero, il concetto, il razionale. All'accidentale interiorità particolare Socrate contrappose l'universale, verace interiorità del pensiero.⁶¹⁹

Dunque a partire dal principio socratico il bene è tale solamente grazie alla soggettività e alla sua attività, ma, secondo Hegel in Socrate, nonostante questa connessione, il contenuto rimane qualcosa di indeterminato e il determinato o il determinante è ciò che potremmo chiamare in generale soggettività. Questo fatto produce un'ambiguità per esempio nella concezione della virtù, come già notò Aristotele. Socrate trasformò le virtù in un accorgimento (*Einsicht*) ma in un senso ambiguo, dimenticando la parte sensibile dell'anima con l'inclinazione e il costume, in ogni caso importante nella determinazione della virtù (Hegel dice che Aristotele rileva la mancanza dell'aspetto della realtà soggettiva, ciò che oggi chiamiamo cuore). L'universale che appare attraverso il principio di Socrate è dunque doppio e contiene due aspetti, uno positivo e uno negativo, che furono ben espressi nei *Memorabili* di Senofonte. Socrate si rese conto che la realtà dell'eticità era diventata vacillante nello spirito del popolo e seppe esprimere ciò che accadeva nella sua epoca. Destato da questa coscienza, trasformò la virtù in accorgimento (*Einsicht*), cioè portò «alla coscienza il fatto che la potenza del concetto supera l'essere determinato e la validità immediata delle leggi etiche, la santità del loro essere in sé»⁶²⁰, ma visto che

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ SF, 67-68.

⁶²⁰ SF, 72.

questa operazione si cifra, precisamente, nelle leggi vigenti dell'eticità greca, questo porta la ragione alla tendenza, evidentemente sicura, ma non per questo meno pericolosa, di vedere nel particolare solamente i difetti. Perché? Perché «si ferma all'indeterminatezza del bene, per lui il bene determinato assume il più preciso significato di bene soltanto particolare. Quindi l'universale risulta soltanto dalla negazione del bene particolare»⁶²¹. Il risultato è l'instabilità dell'universale stesso:

Orbene, se in questo caso particolare la massima generale debba valere o no, dipende dalle circostanze; ed è appunto l'accorgimento quello che scopre codeste condizioni e circostanze, a motivo delle quali nascono eccezioni alle leggi di valore incondizionato. Siccome però con siffatta accidentalità delle istanze si dilegua anche la saldezza del principio universale, che appare anch'esso soltanto come alcunché di particolare, la coscienza di Socrate diventa pura libertà sopra ogni contenuto determinato.

Se «il primo passo per diventare una coscienza spirituale è il lato negativo dell'acquisto della libertà della propria coscienza»⁶²², tuttavia «il vero fondamento è però lo spirito di un popolo; — il saper penetrare nella sua costituzione e nel nesso dell'individuo con questo *reale spirito universale*. [...] I due lati qui contenuti, la legge universale e lo spirito deliberante, che nella sua astrazione è l'individuo operante, si trovano necessariamente presenti anche nella coscienza di Socrate, come contenuto e come dominio su questo contenuto»⁶²³. Come sono uniti i due lati? Per rispondere considereremo lo sviluppo del principio di Socrate ed in particolare l'elemento del suo *dàimon*.

γ) *Lo sviluppo: il dàimon.*

Il dàimon era la forma specifica con la quale si manifestava in Socrate questa soggettività (o principio dello spirito soggettivo) e implica come abbiamo già osservato che «l'uomo delibera da sé, secondo il proprio accorgimento [*Einsicht*]»⁶²⁴. Non si trattava secondo Hegel di alcun genio protettore, nessun angelo, neanche della coscienza. Non è espressione dello stesso Socrate nel senso della sua opinione e convinzione, quanto

⁶²¹ SF, 73.

⁶²² SF, 77.

⁶²³ SF, 78.

⁶²⁴ SF, 80.

invece un oracolo soggettivo che ha preso la forma di un certo sapere unito a una certa inconsapevolezza. Come «la deficienza dell'universale consistente nella sua indeterminatezza è compensata in modo anch'esso deficiente, in maniera individuale, giacche la decisione di Socrate dall'interno ha assunto la forma peculiare di una spinta incosciente»⁶²⁵. Per questo carattere mediano tra coscienza e incoscienza Hegel interpreta il fenomeno (facendo una concessione a una delle "mode" dell'epoca interessata ai fenomeni del magnetismo⁶²⁶) in relazione alla catalessia magnetica. Facendo riferimento agli episodi biografici di meditazione nei quali incorreva Socrate, Hegel cita il sonnambulismo magnetico. «È un caso di catalessi, che può avere affinità col sonnambulismo magnetico. Allora Socrate, come coscienza sensibile era davvero morto. Questo strappo fisico dell'interno io astratto dall'esistenza corporale concreta dell'individuo sta ad attestarci anche esteriormente quanto profondamente lo spirito di Socrate abbia scavato in se stesso. In lui osserviamo in generale l'interiorizzarsi della coscienza, che per la prima volta assume in lui forma antropologica, cosa che più tardi divenne comune»⁶²⁷. Come nel sonnambulismo, dove accade uno «sdoppiamento della coscienza»⁶²⁸, Hegel sostiene che

in stato di agonia, o di malattia, o di catalessi, può accedere che l'uomo conosca rapporti, sappia cose future o contemporanee, che secondo il nesso intellettuale delle cose gli restano assolutamente inaccessibili. Questi sono fatti, anche se vengono spesso negati brutalmente. L'incontrare in Socrate sotto la forma dell'incosciente ciò, che si suole procedere dalla riflessione, pare dunque una singolarità, che concerne soltanto il singolo, e non già la verità. Il suo demone è nato certamente dall'immaginazione, ma non da fantasticherie o da superstizione; è invece un'apparizione necessaria: Socrate però non riconobbe siffatta necessità, e si è limitato a rappresentarsi in generale questo momento.⁶²⁹

⁶²⁵ SF, 80.

⁶²⁶ Cfr. F. FERRAGUTO, *Sobre a 'Fisicização do idealismo'. A interpretação do magnetismo animal em Hegel e Fichte*, in *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, H. Ferreiro, T.S. Hoffmann, A. Bavaresco (eds.), Edipucrs - Editora Fi, Porto Alegre 2014, 979-998.

⁶²⁷ SF, 46-47.

⁶²⁸ SF, 84.

⁶²⁹ SF, 80-81.

Il dàimon si configura pertanto come un «qualche cosa di mezzo tra l'esteriorità dell'oracolo e la pura interiorità dello spirito; esso è un che di interiore, ma concepito come uno speciale genio distinto dalla volontà umana, non ancora come avvedutezza e arbitrio di Socrate medesimo»⁶³⁰, tuttavia «uno stato reale, notevole per il fatto, che non era provocato da malattia, ma derivava necessariamente dal modo di vedere della sua coscienza»⁶³¹. Secondo il punto di vista hegeliano, il dàimon, come elemento così intrecciato alla coscienza di Socrate e al suo principio, di conseguenza era «l'altro lato assolutamente necessario della sua universalità: vale a dire l'individualità dello spirito, che egli ebbe presente alla coscienza altrettanto quanto l'universalità»⁶³².

Leggendo le vicissitudini biografiche di Socrate, Hegel vede nell'elemento del dàimon ciò che costituisce il punto di maggior scontro con i costumi del suo popolo. «I Greci ricorrevano agli oracoli, alle vittime sacrificali, ai profeti, oppure, come facevano specialmente i Romani, chiedevano consiglio al volo degli uccelli. Il capitano, prima di dar battaglia, doveva trarre la sua decisione dalle viscere delle vittime [...]. Questo momento, per cui il popolo non è ancora lui quello che delibera, ma vuol esser determinato da un che di esterno, è stato condizione essenziale della coscienza greca»⁶³³. Fu Socrate il primo a introdurre una simile deliberazione:

Infatti il punto centrale dell'intero rivolgimento, che ha un'importanza storico mondiale, operato dal principio di Socrate, si ha nel fatto che in luogo dell'oracolo è subentrata l'attestazione dello spirito individuale e che il soggetto ha assunto la responsabilità di decidere.⁶³⁴

Questo ci porta al destino tragico di Socrate come opera d'arte.

⁶³⁰ *SF*, 84.

⁶³¹ *SF*, 84.

⁶³² *SF*, 80. In un altro contesto, nel § 279 dei *Lineamenti della filosofia del diritto* Hegel presenta così il dàimon socratico: «Nel demone di Socrate possiamo veder l'inizio del processo per cui la volontà prima soltanto trasferente sé al di là di sé stessa trasponeva sé in sé e conosceva sé all'interno di sé, — l'inizio della libertà che sa sé e quindi verace. Questa libertà, avente realtà, dell'idea poiché essa è appunto questo, dare a ciascuno dei momenti della razionalità la sua realtà propria, presenziale, autocosciente, è essa che quindi assegna la certezza ultima determinante se stessa, la quale costituisce il culmine del concetto della volontà, alla funzione della coscienza. Questa ultima autodeterminazione può però rientrare nella sfera della libertà umana soltanto in quanto essa ha la posizione del culmine separato per sé, innalzato sopra ogni particolarizzazione e condizione; giacché soltanto in tal modo essa è reale secondo il suo concetto», *GW* 14/1, tr. it. 227.

⁶³³ *SF*, 82.

⁶³⁴ *SF*, 84.

2. *De Socrate iuste damnato*⁶³⁵: l'eroe plastico e il suo destino, un'opera d'arte tragica.

Dopo aver presentato il principio di Socrate come l'azione di un eroe di un dramma dialettico (anticipando il contenuto di questa sezione), che intreccia il suo principio con le vicissitudini biografiche e la sua azione pratica, approfondiamo la tesi secondo la quale l'interpretazione hegeliana del figlio di Sofronisco corrisponde all'esposizione di un'opera d'arte che è tutt'uno con il suo destino storico cosicché «*il destino di Socrate è schiettamente tragico*»⁶³⁶. Premessa di questa lettura è l'incompletezza che, nonostante l'importanza dal punto di vista del pensiero del principio di Socrate, abbiamo visto sviluppando le determinazioni concettuali nella sezione anteriore. Il suo metodo contiene certamente determinazioni del vero e proprio metodo scientifico, *ma* non lo si può chiamare propriamente scienza poiché è intrecciato completamente con la persona e la sua azione individuale, il suo discorrere, etc.; è un modo della conversazione. Il contenuto, vale a dire il bene, è con sicurezza l'universale oggettivo, *ma* tuttavia indeterminato e unilaterale, così come la forza interiore dell'autocoscienza socratica è il vero principio dello spirito soggettivo, *ma* connesso ad una certa incoscienza del dàimon. Questa permanente *doppiezza bifronte* che pare rimanere costante nella lettura di Hegel crediamo che possa essere interpretata con la collocazione della figura di Socrate nel contesto sistematico dell'arte (in particolare dell'arte drammatica come opera tragica) come forma superiore dello spirito assoluto, che ha sì lo stesso contenuto del pensiero, ma non nella sua forma più raffinata, ossia sotto la forma del pensiero stesso.

Per giustificare questa tesi presenteremo in primo luogo gli elementi che qua e là Hegel lascia durante il corso della sua esposizione e che mostrano un'analogia fra Socrate e un'opera di scultura classica, e in secondo luogo discutendo il dramma tragico vero e proprio, vale a dire il processo che porta alla *giusta* (questo rappresenta l'*apax* del tragico) condanna e morte del filosofo greco e che rappresenta la sua tragedia e allo stesso tempo quella di Atene e dello spirito del suo popolo. Prima, dunque, disegniamo

⁶³⁵ Abbiamo preso in prestito il titolo di libro di Mario Montuori per presentare tale sezione (cfr. M. MONTUORI, *De Socrate iuste damnato. The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century*, Gieben, Amsterdam 1981; Montuori accresce notevolmente tale studio in ID., *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita & Pensiero, Milano 1998). È interessante notare come nonostante la forte critica che lo studioso italiano fa a Hegel, entrambi concordano (sebbene con *nuances* distinte) sul fatto che Socrate, secondo la mentalità dell'epoca, fu condannato *giustamente*.

⁶³⁶ *SF*, 106.

schematicamente il luogo sistematico della tragedia secondo Hegel. Non è possibile in questo Excursus eseguire un'analisi esauriente della concezione dell'estetica nel contesto sistematico (e il dibattito sull'argomento è probabilmente il più infiammato della *Forschung* contemporanea⁶³⁷), ma è sufficiente accentuare che la tragedia come la commedia appartiene al genere del dramma che secondo Hegel costituisce una «lo stato più perfetto della poesia e dell'arte in generale»⁶³⁸. Come nota Alberto Siani la tragedia è primariamente una «ermeneutica dell'esperienza del tragico»⁶³⁹ e «se Hegel comprende la tragedia a partire dal tragico, anche il tragico viene alla luce e si rende comprensibile solo, o almeno in maniera esemplare, nella forma della tragedia, e viene superato attraverso la sua manifestazione in questa forma e non in altre. Tragico e tragedia sono quindi legati a doppio filo, e tuttavia non coincidono: Hegel parla di tragico anche in contesti in cui nessuna questione estetica è a tema, e la sua estetica si occupa anche di tragedie “senza tragico” (i drammi moderni)»⁶⁴⁰. Al centro è sicuramente l'azione dell'eroe che «diventa protagonista che parla in prima persona. [...] egli è il rappresentante unilaterale di una delle potenze etiche, alla quale se ne contrappongono altre con pari diritti, e nessuna delle due parti può avere ragione in senso assoluto, perché entrambe hanno ragione»⁶⁴¹.

α) Un eroe plastico.

Descrivendo la personalità e il carattere di Socrate secondo le fonti che ci sono disponibili, nell'elogiare la forza della sua coscienza come esempio di virtù (di saggezza, di modestia, di astinenza, di moderazione, di giustizia, di coraggio, di inflessibilità, di ferma rettitudine, etc.) e urbanità attica⁶⁴², Hegel lo avvicina alle figure di Pericle, Sofocle, Tucidide e afferma che «egli trascorre la vita in mezzo ai suoi concittadini e ci si presenta come una di quelle grandi nature *plastiche*, tutte d'un pezzo, come siamo soliti

⁶³⁷ Cfr. M. FARINA / A.L. SIANI, Introduzione a *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A.L. Siani, Il Mulino, Bologna 2014, 7-13.

⁶³⁸ *Hotho*, it 308, d298; cfr. anche *W* 15, 474, tr. it. 1295-1296.

⁶³⁹ A.L. SIANI, *La tragedia*, in *L'estetica di Hegel*, cit., 181.

⁶⁴⁰ *Ivi*, 182. Per approfondire il dibattito e le relazioni e le differenze tra tragico e tragedia, cfr. K. DÜSING, *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in *Jenseits des Idealismus: Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, C. Jamme / O. Pöggeler (hrsg.), Bouvier, Bonn 1988, 55-82.

⁶⁴¹ A.L. SIANI, *La tragedia*, cit., 185.

⁶⁴² Cfr. *SF*, 50.

vederne in quell'età, — come una perfetta opera d'arte classica, che si sia portata da se stessa a tanta altezza»⁶⁴³. Significativamente nelle *Lezioni di estetica*, in un senso analogo, la plasticità statuaria è il determinante degli eroi tragici dell'arte drammatica:

Gli eroi tragici dell'arte drammatica, sia che si tratti dei vivi rappresentanti di sfere di vita sostanziali, sia che si tratti di individui grandi e saldi quanto liberamente poggianti su di sé, questi eroi, una volta giunti a questa altezza in cui spariscono le semplici accidentalità dell'individualità immediata, si stagliano quasi come sculture.⁶⁴⁴

Se «il pregio maggiore di una vera opera d'arte consiste appunto nel manifestare un'idea, nel rappresentare un carattere, che vi determina ogni tratto»⁶⁴⁵ e «la più eccelsa bellezza consiste appunto nel rendere a perfezione tutti i lati dell'individualità secondo un unico principio interiore»⁶⁴⁶, crediamo che non sia per niente un caso il fatto che in Socrate il suo «*principio scaturì dalla plasticità del suo carattere*»⁶⁴⁷. In un recente studio sulla tragedia di Hegel, Siani nota come nell'opera tragica «l'eroe è una figura plastica, scultorea, perché non conosce incertezze e scissioni, ma vive, agisce — ed eventualmente muore — animato solo da un principio unilaterale»⁶⁴⁸. È, come si può intendere, giusto il caso di Socrate che portò le conseguenze del suo principio fino alla condanna a morte. Prima di concludere la nostra esplorazione nelle vicissitudini (vale dire nel processo, nella condanna e nel suo risultato), che rappresentano l'attuazione del dramma tragico vero e proprio, notiamo che il contesto di plasticità non si limita al carattere di Socrate, ma anche alle figure che nell'ambito a lui prossimo — in relazione ai dialoghi e al procedimento delle domande e risposte — rappresentano i suoi interlocutori o i suoi contemporanei: si chiamano così i *giovani plastici*⁶⁴⁹ per esempio e gli altri eroi di quell'epoca⁶⁵⁰. Questa costellazione di elementi trova una giustificazione testuale certa confrontando la versione

⁶⁴³ *SF*, 49.

⁶⁴⁴ *W* 15, 522 tr. it. 1337.

⁶⁴⁵ *SF*, 49.

⁶⁴⁶ *SF*, 50.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, corsivo nostro.

⁶⁴⁸ A.L. SIANI, *La tragedia*, cit., 189.

⁶⁴⁹ *SF*, 59.

⁶⁵⁰ È significativo notare come anche le figure di Pericle, Sofocle, Tucidide e altri, le cui individualità si distaccano come esistenze peculiari, sono presentati come «grandi nature plastiche, tutte d'un pezzo, come siamo soliti vederne in quell'età — come una perfetta opera d'arte classica che si sia portata da se stessa a tanta altezza» *SF*, 49.

delle *Lezioni di estetica* redatta da Heinrich Gustav Hotho relativa al 1823, e sulla quale è cominciato un meticoloso lavoro storico critico in relazione al pensiero estetico hegeliano. Lì Hegel afferma che in generale «la rappresentazione degli antichi è plastica, le immagini scultoree si muovono, il loro atteggiamento è ideale»⁶⁵¹. L'idealità del principio socratico è precisamente la sua forza plastica che porterà alla tragedia:

In questi caratteri plastici non è questione di colpa o di innocenza; essi sono soltanto il loro pathos, la loro potenza etica, e sono perciò giustificati, ma giustificati unilateralmente, e dunque in collisione. In questi caratteri la grandezza è la forza plastica. Noi [moderni] crediamo che la colpa faccia il suo ingresso quando l'individuo ha avuto la possibilità di scegliere, quando ha preso la sua decisione in base all'arbitrio. Ma nelle figure plastiche questa scelta è allontanata, l'individuo è quel che è, agisce sulla base di questo carattere, questo pathos, ed è carattere, perché è appunto questo pathos. La forza dei caratteri antichi è proprio questa, che essi non scelgono ma, quel che fanno, sono.⁶⁵²

Manca soltanto di osservarlo in relazione al *destino* di Socrate.

β) Il destino tragico di Socrate e Atene.

Per Hegel il destino tragico di Socrate è intrecciato con le sue vicissitudini biografiche fino alla morte seguente il processo. Prima di tutto notiamo come per il filosofo tedesco l'accusa contro Socrate fu un'accusa giusta⁶⁵³ perché lo spirito del popolo ateniese in sé, nella sua costituzione, nella sua vita intera, si basava sui costumi della propria eticità immediata, e non poteva esistere senza di essi, dato che erano qualcosa di saldo per esso. Socrate al contrario, ponendo il vero nella decisione della coscienza interiore, adottò una posizione antagonista di fronte a ciò che il popolo ateniese considerava giustizia e verità. «Il popolo ateniese aveva dunque non solo il diritto, ma anche il dovere di reagire secondo le leggi: infatti esso considerò il nuovo principio come un crimine. Questa è in generale nella storia universale la posizione degli eroi, che schiudono un mondo nuovo, il cui principio è in contrasto con quello fino allora vigente e lo dissolve: essi appaiono violenti offensori delle leggi»⁶⁵⁴. Entrambe le parti in causa sono potenze etiche ed hanno

⁶⁵¹ Hotho, it 309, d 299.

⁶⁵² Hotho it 305, d 295-296.

⁶⁵³ Hegel in questa parte è critico contro l'interpretazione troppo gravata dalla mentalità moderna che Tenneman svolge riguardo l'ingiusta condanna di Socrate.

⁶⁵⁴ SF 104.

ragione, pertanto la collisione appare come inevitabile. Questo elemento della concreta vicissitudine storico-biografica dell'uomo Socrate dallo *Standpunkt* della *Weltgeschichte* appare come il punto di maggior interesse dal punto di vista del dramma. Perché? Precisamente perché l'azione drammatica «si basa essenzialmente su un agire che porta a collisioni»⁶⁵⁵ e il suo corso «è dato dal *progredire* continuo verso la catastrofe finale. Ciò si spiega semplicemente con il fatto che il punto cardine è costituito dalla collisione»⁶⁵⁶. La nostra tesi è che lo sviluppo delle vicissitudini di Socrate a partire dal processo sia il susseguirsi progressivo di momenti o azioni drammatiche, vale a dire atti⁶⁵⁷. «Rispetto al *numero*, ogni dramma possiede molto appropriatamente *tre* di questi atti, di cui il *primo* espone la comparsa della collisione che nel *secondo* presenta in modo vivo come urto degli interessi, come differenza, lotta e intreccio, finché alla fine, giunta nel *terzo* al culmine della contraddizione ha la necessaria soluzione»⁶⁵⁸. Nel nostro caso 1) il primo momento, costituito dall'accusa e la condanna è il primo atto. 2) Il secondo si riferisce alla relazione tra la decisione di Socrate e il popolo sovrano, ossia che egli «fu dai giudici riconosciuto colpevole di ciò di cui era accusato; ma fu condannato a morte perché rifiutò di riconoscere la competenza e maestà del popolo su un accusato»⁶⁵⁹. 3) Alla fine «l'ultimo atto di questo dramma»⁶⁶⁰ consiste in una certa ritrattazione del giudizio di condanna.

1) Le accuse contro Socrate, che erano iniziate a divenire pubbliche attraverso la commedia di Aristofane (la cui apparizione «è anch'essa un elemento essenziale nella vita del popolo ateniese, e Aristofane è una figura altrettanto necessaria ad Atene»⁶⁶¹), consistevano «di due capi: “che Socrate non riteneva divinità quelle ritenute tali dal popolo ateniese introducendone invece delle nuove; e che traviava i giovani”»⁶⁶². Se la perversione della gioventù consisteva nel far vacillare ciò che aveva un valore immediato (questa è la considerazione unilaterale dell'ironia socratica, e non è una casualità che in relazione alle accuse mosse da Aristofane in *Le nubi* Hegel dica che «il tragico della sua

⁶⁵⁵ *W* 15, 485 tr. it. 1305.

⁶⁵⁶ *W* 15, 488 tr. it. 1307.

⁶⁵⁷ Cfr. *W* 15, 487-489 tr. it. 1306-1309.

⁶⁵⁸ *W* 15, 489 tr. it. 1308.

⁶⁵⁹ *SF*, 90.

⁶⁶⁰ *SF*, 105, corsivo nosro.

⁶⁶¹ *SF*, 85-86.

⁶⁶² *SF*, 90.

ironia è invece nel contrasto tra a sua riflessione soggettiva e il costume dominante [*Sittlichkeit*]]⁶⁶³, la seconda era per un lato legata a questa e per l'altro si riferiva al dàimon. Non che egli considerasse questo demone come un dio, ma tra i greci, secondo Hegel era questo il senso in cui si recepiva l'individualità della decisione⁶⁶⁴. Abbiamo già discusso diffusamente di questo punto e dello scontro che poteva prodursi, per questo notiamo solo che nella lettura hegeliana «nell'accusa contro Socrate è lo spirito del popolo ateniese che insorge contro un principio, che gli era diventato esiziale»⁶⁶⁵ e perciò «è tanto più notevole che tuttavia l'oracolo dell'Apollo delfico, la Pizia, abbia dichiarato Socrate il più saggio dei greci. Fu appunto Socrate ad adempiere il precetto del dio sapiente, conosci te stesso, e a farne la parola d'ordine dei greci, come legge dello spirito e non come conoscenza della particolarità specifica dell'uomo. Socrate a dunque è l'eroe, che al posto del dio delfico ha collocato questo principio: l'uomo, per sapere che cosa sia il vero, deve guardare in se stesso. Ora, il fatto che la Pizia stessa ha fatto l'affermazione ricordata mostra il rivolgimento operatosi nello spirito greco, per cui al posto dell'oracolo è subentrata l'individuale autocoscienza di ogni uomo che pensi. Senonché questa certezza è una nuova divinità, non già l'antico dio degli Ateniesi; e quindi l'accusa contro Socrate è del tutto fondata»⁶⁶⁶. Per ciò che riguarda l'accusa di corrompere la gioventù Hegel prende in considerazione la testimonianza di Melito in riferimento al figlio di Anito e la difesa di Socrate stesso, che per lui non tocca il punto essenziale dell'accusa e afferma che «ciò che fu trovato ingiusto dai giudici è l'ingerenza morale d'un terzo nel rapporto assoluto tra genitori e figli»⁶⁶⁷. Secondo la concezione hegeliana dell'eticità immediata dei greci «i figli debbono avere il sentimento dell'unità coi genitori: ecco il primo immediato rapporto etico, che ogni maestro deve rispettare e conservar puro, coltivando il sentimento di questo vincolo. [...] Questa unità, questa fiducia è il latte materno dell'eticità, che fa crescere l'uomo; e perciò il perdere prematuramente i genitori è una

⁶⁶³ *SF*, 58.

⁶⁶⁴ «Orbene, il demone era effettivamente una divinità diversa da quelle riconosciute dagli ateniesi; e, essendo in contrasto con la religione pubblica, apriva l'adito all'arbitrio soggettivo. E poiché la religione vigente era così intimamente legata con la vita pubblica, da costituire addirittura un lato della legislazione pubblica, ne conseguiva che agli occhi del popolo l'introduzione di una nuova divinità, che erigeva a principio l'autocoscienza ed eccitava alla disobbedienza, fosse necessariamente un delitto», *SF*, 99.

⁶⁶⁵ *SF*, 91.

⁶⁶⁶ *SF*, 94-95.

⁶⁶⁷ *SF*, 96.

grande sventura»⁶⁶⁸. In relazione al caso del figlio di Anito secondo Hegel non è possibile sottovalutare quest'accusa e «dobbiamo considerarla tutt'altro che infondata: essa è anzi pienamente fondata. Così pure fu fatto rimprovero a Socrate d'aver avuto discoli come Crizia e Alcibiade, che condussero Atene quasi sull'orlo della rovina»⁶⁶⁹. Per concludere rapidamente questo primo momento dove appare la collisione fra Socrate e lo spirito del popolo, diciamo che è convinzione di Hegel il fatto che «secondo le leggi ateniesi, vale a dire secondo lo spirito dello Stato assoluto, le due cose che Socrate faceva erano tali da distruggere codesto spirito»⁶⁷⁰ perché «lo Stato riposa essenzialmente sul pensiero, e la sua sussistenza dipende dai sentimenti degli uomini; esso è difatti un regno spirituale, non fisico»⁶⁷¹.

2) Il secondo atto che presenta lo scontro fra gli interessi e le differenti concezioni dei protagonisti consiste nel fatto che secondo le leggi ateniesi, l'accusato, dopo esser stato dichiarato colpevole dagli eliaisti, aveva diritto a opporre alla pena proposta dagli accusatori una controproposta di pena, che rappresentava un'attenuazione, senza essere un appello formale. Non si trattava in generale della pena, ma della classe della pena da imporsi; la sentenza dei giudici aveva stabilito che Socrate era colpevole e per tanto, meritevole di una pena. Il fatto che il colpevole o chi era dichiarato tale si costituisse giudice di se stesso, implicava che egli si sottometteva alla sentenza del tribunale riconoscendo la sua colpa. Ecco dunque, Socrate negò di imporsi una pena, che sarebbe potuta consistere in una multa o nell'esilio. Egli si negò di scegliere una pena, secondo ciò che ci dice Senofonte nei *Memorabili*, perché, a suo giudizio, accettare la formalità della controproposta avrebbe significato riconoscere la sua colpevolezza. Ma in realtà non si trattava del problema della colpa, già giudicato, quanto semplicemente della classe della pena⁶⁷². Secondo Hegel «siccome gli ateniesi lo avevano giudicato colpevole, la prima prova di sottomissione sarebbe stata per l'appunto di rispettare il giudizio e confessarsi colpevole»⁶⁷³, ma «Socrate rifiutò precisamente di assegnarsi una pena, che

⁶⁶⁸ *SF*, 97.

⁶⁶⁹ *SF*, 97.

⁶⁷⁰ *SF*, 99.

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² Cfr. *SF*, 100-102.

⁶⁷³ *SF*, 101.

potrebbe consistere in una multa o nell'esilio: eppure egli poteva scegliere tra queste pene e quella di morte chiesta dagli accusatori»⁶⁷⁴.

Socrate dunque contrappose la propria coscienza [morale] al verdetto dei giudici, e si assolse davanti al tribunale della propria coscienza [morale]. Ma nessun popolo, e tanto meno poi un popolo libero come l'ateniese, e di questa forma di libertà, può riconoscere un tribunale della coscienza, il quale appunto non riconosce ad alcuno d'aver compiuto il proprio dovere all'infuori della sua propria coscienza⁶⁷⁵.

Lo scontro fra gli interessi è completo e l'esito tragicamente necessario, ossia l'eliminazione dell'eroe: «orbene, se il popolo ateniese con l'eseguire tale giudizio tutelò il diritto della sua legge contro l'attentato di Socrate, e punì in lui l'offesa recata alla sua vita etica, non è men vero tuttavia che Socrate è l'eroe, il quale ha per sé il diritto assoluto dello spirito certo di sé, della coscienza deliberante in se stessa, e quindi ha espresso coscientemente il più elevato principio dello spirito»⁶⁷⁶. Sotto il punto di vista del dramma tragico tuttavia «il corso delle vicende di Socrate non è casuale, ma condizionato necessariamente dal suo principio»⁶⁷⁷.

3) «L'ultimo atto di questo dramma» è che gli ateniesi si pentirono, troppo tardi, della condanna di Socrate e punirono gli accusatori, alcuni con la morte e altri con l'esilio. «Da un lato gli ateniesi col loro pentimento riconoscono la grandezza individuale dell'uomo; d'altra parte (e questo è il significato più preciso del loro atto) riconoscono anche che questo principio di Socrate, esiziale ed ostile a loro [...] è già penetrato nel loro stesso spirito, ch'essi sono già in questo dissidio, che in Socrate non hanno fatto altro che condannare il loro proprio principio. Dal fatto ch'essi si dolsero della legale condanna di Socrate sembrerebbe ch'essi avrebbero perfino desiderato ch'essa non fosse mai avvenuta»⁶⁷⁸. «I due aspetti costituiscono l'innocenza colpevole, che sconta la sua colpa: e se colpa non ci fosse, ci troveremmo dinnanzi ad un evento antispirituale e di poco momento»⁶⁷⁹. Per richiamare i termini delle lezioni di estetica, «qui viene in scena

⁶⁷⁴ *SF*, 100.

⁶⁷⁵ *SF*, 102.

⁶⁷⁶ *SF*, 104.

⁶⁷⁷ *SF*, 105.

⁶⁷⁸ *Ibid.*

⁶⁷⁹ *SF*, 106.

appunto l'opposizione tra quel che la coscienza sa e quel che la Cosa è, e a questo proposito bisogna allontanare tutte le opinioni sbagliate sull'innocenza e la colpa: gli eroi sono tanto colpevoli quanto innocenti»⁶⁸⁰. È il caso di Socrate, eroe della storia universale dallo *Standpunkt* speculativo della *Weltgeschichte* e eroe tragico dal punto di vista del dramma estetico. Ad ogni modo eroe spirituale nel luogo dove entrambi i punti di vista si intrecciano (tuttavia problematicamente), e tragico e tragedia si richiamano reciprocamente, costituendo la tragedia di Socrate ed allo stesso tempo la tragedia di Atene.

In tal modo suol considerarsi tragica specialmente la morte di un individuo rispettabile; si dice così di Socrate che, poiché fu condannato a morte innocente, la sua sorte è stata tragica⁶⁸¹. Ma codesto soffrire innocentemente sarebbe soltanto una cosa triste non tragica; ché non sarebbe una sciagura razionale. La sventura è razionale soltanto quando è provocata dalla volontà del soggetto, il quale deve essere infinitamente giusto e onesto, al pari del potere contro cui insorge, che, pertanto, non può essere una semplice forza di natura, né quella di una volontà tirannica: infatti solo nel primo caso l'uomo stesso è causa della sua sventura, mentre la morte naturale non è che un diritto assoluto esercitato dalla natura sull'uomo. In una tragedia verace devono adunque da entrambe le parti essere uomini giusti e morali quelli che vengono in collisione: che è stato appunto il destino di Socrate. Esso inoltre non è soltanto il suo destino personale ma, individualmente romantico; egli impersona l'universale fato tragico del costume, la tragedia di Atene, la tragedia della Grecia. Due diritti opposti si affrontano, e l'uno si spezza sull'altro; entrambi hanno la peggio, ed entrambi hanno pure ragione l'uno di fronte all'altro: non è il caso assolutamente di dire che l'uno sia il giusto, l'altro l'ingiusto⁶⁸².

Due poteri, due sostanze etiche si infrangono in una collisione necessaria dal punto di vista tragico-artistico: «di queste due potenze, l'una è il diritto divino, il costume ingenuo, le cui leggi sono identiche con la volontà, che vive in esse liberamente e nobilmente come nella propria essenza: possiamo chiamarlo in maniera astratta libertà oggettiva. L'altro

⁶⁸⁰ *Hotho*, it 287, d 305.

⁶⁸¹ Così nel *Nachschrift* di Hotho: «la nostra rappresentazione della colpa viene a cadere. Il carattere grande non può fare altro che quel che fa, ed egli non è innocente, ma, quel che egli è e vuole, è il suo atto e il suo volere. Nelle figure degli antichi l'onore dei caratteri è proprio l'essere colpevole. Colpa e innocenza non si esauriscono in essi. Di un eroe di questo genere non si potrebbe insinuare nulla di peggio che questo, che egli è vissuto innocente», *Hotho*, it 288, d 305.

⁶⁸² *SF*, 106.

principio è invece il diritto altrettanto divino della coscienza, il diritto del sapere, o della libertà soggettiva; [...] Questi due principi appunto vediamo contrastare l'uno con l'altro nella vita e nella filosofia di Socrate. [...] La convinzione di ciò cancellò la condanna di Socrate, che parve non avere commesso alcun misfatto; ormai difatti lo spirito del popolo era universalmente questa coscienza ritraentesi dall'universale in sé»⁶⁸³. Il risultato della tragedia, cioè il superamento della contraddizione e la conciliazione delle potenze etiche⁶⁸⁴, nel caso di Socrate come opera d'arte e come individuo storico, porta ad una dissoluzione delle potenze sotto il punto di vista esteriore ed accidentale (l'individuo e il popolo), e al tempo stesso le conserva dialetticamente in un altro piano di visuale: quello della storia spirituale dal punto di vista del pensiero stesso, secondo Hegel. Qui il piano dell'arte si intreccia con un altro piano dello spirito in un senso sicuramente problematico. Notiamo che di fatto questa interpretazione (da un punto di vista sistematico) apre problemi di non poca importanza. Come si relazionano tutti i piani (che secondo Hegel si unificano nel medesimo *Standpunkt* speculativo e sistematico)? Tutto ciò ci rimanda alla questione dello spirito come una quesitone che merita ancora di essere indagata.

⁶⁸³ *SF*, 106-107.

⁶⁸⁴ «La conclusione della tragedia è la conciliazione delle opposte potenze etiche, raggiunta però con il sacrificio dell'individualità agente», A.L. SIANI, *La tragedia*, in *L'estetica di Hegel*, cit., 181 (SIANI 2014, 189).

BIBLIOGRAFIA

Edizioni.

GW [1-30] G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, a cura della Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner, Hamburg 1968 ff.

W [1-20] G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-45, neue edierte Ausgabe, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

Fonti primarie.

- G.W.F. HEGEL, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, in GW, 4 (1968), 1-92; tr. it. a cura di R. Bodei, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1990, 1-120.

- G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie*, in *Jenaer Kritischen Schriften*, cit., 315-414; tr. it. a cura di R. Bodei, *Fede e sapere*, in *Primi scritti critici*, cit., 121-261.

- G.W.F. HEGEL, *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, in GW 5 (1998), a cura di M. Baum e K., parziale tr. it. *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*, a cura di C. Belli e J.M.H. Mascot, Mimesis, Milano / Udine 2014; e *Aforismi jenesi (Hegels Wastebook 1803-1806)*, a cura di C. Vittone, premessa di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1981.

- G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, in GW, 9 (1980); tr. it. di A. De Negri, *Fenomenologia dello Spirito*, 2 voll., La nuova Italia, Firenze 1979.

- G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812-1813)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in GW, 11 (1978); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della Logica*, cit., 433-646; [II]: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, in GW, 12 (1981); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, cit., 647- 957; [III]: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die Objektive Logik: Lehre vom Sein (1832)*, a cura di F. Hogemann und W. Jaeschke, in GW, 21 (1985); tr. it. di A. Moni (rivista da C. Cesa), *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2008, 3-429.

- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, a cura di W. Bonsiepen e K. Grotzsch, in GW, 13 (2000); tr. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chierighin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, Verifiche, Trento 1987.

- G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotsch e E. Weisser-Lohmann, in *GW*, 14/1 (2009); tr. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, con le aggiunte di Eduard Gans, Laterza, Roma-Bari 2010.

- G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 3 Teilen, hrsg. von W. Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1983, 1984, 1985, tr. it. *Lezioni di filosofia della religione*, 3 voll., a cura di S. Achella, F. Gilli, M. Anzalone, R. Garaventa, Guida, Napoli 2003, 2003, 2009, 2011.

- G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst Berlin 1823. Nachgeschrieben von H. G. Hotho*, a cura A. Gethmann-Siefert, Hamburg, Felix Meiner, Hamburg 1998; tr. it. *Lezioni di estetica. Corso del 1823*, a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma / Bari 2005.

- G.W.F. HEGEL, *Vorwort zu: H.F.W. Hinrichs: Die Religion, Schriften und Entwürfe I (1817-1825)*, a cura di F. Hogemann e C. Jamme, *GW*, 15, 126-143; tr. it. *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, a cura di S. Achella, Orthotes, Napoli-Salerno 2014.

- G.W.F. HEGEL, *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in *Schriften und Entwürfe II (1826-1831)*, a cura di F. Hogemann, *GW*, 16, 77-128; tr. it. a cura di G. Pinna, K.W.F. SOLGER, in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, Liguori, Napoli 1999, 45-111.

- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in *GW*, 19 (1989).

- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, in *GW*, XX (1992); tr. it. a cura di V. Verra e A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann*, 3 volumi, UTET, Torino 1981-2002.

- G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Mit den mündlichen Zusätzen*, 3 volumi (1840-1845), in *W*, 8-10 (1970); tr. it. a cura di V. Verra e A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K. L. Michelet e L. Boumann*, 3 volumi, UTET, Torino 1981-2002.

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Nachschriften zu den Kollegien 1819/20, 1821/22 und 1823/24*, *GW* 24/1 (2012), a cura di W. Bonsiepen; parziale tr. it. *Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, a cura di M. Del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2009.

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien 1821/22 und 1822/23*, *GW*, 26/2 (2015) a cura di K. Grotsch.

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di C. L. Michelet; trad. it. *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, 3 voll., a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1967.

- G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, 3 voll., Frommann, Stuttgart 1927; trad. it. *Estetica*, a cura di N. Merker e N. Vaccaro, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.

- *Briefe: Briefe von und an Hegel*, 4 voll., a cura di J. Hoffmeister (volumi I-III) und F. Nicolin (volume IV), Meiner, Hamburg 1952-1962; tr. it. G.W.F. HEGEL, *Epistolario*, a cura di P. Manganaro, Napoli 1983.

Letteratura secondaria su Hegel.

AA. VV., *Hegel contemporaneo*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003.

AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981.

AA. VV., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano Editore, Napoli 1970.

AA. VV., *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza e K. Vieweg, Fabrizio Serra, Pisa / Roma 2011.

AA. VV., *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A.L. Siani, Il Mulino, Bologna 2014.

AA. VV., *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, a cura di M. Cingoli, Guerini e Associati, Milano 2004.

AA. VV., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari/Roma 1974.

AA. VV., *Logica e storia in Hegel*, a cura di R. Racinaro e V. Vitiello, ESI, Napoli 1985.

ACHELLA S., Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Prefazione alla Filosofia della religione di Hinrichs*, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, 7-43.

ADORNO T.W., *Drei Studien zu Hegel*, tr. it. *Tre studi su Hegel*, a cura di F. Serra, Il Mulino, Bologna 1971.

ANGEHRN E., *Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», Bd. 35, n. 3/4 (1981), 341-364.

ANTELLI M., *Stato di natura e peccato originale in Rousseau ed Hegel*, in «ACME», n. 1, 1990, 5-15.

ASENDORF U., *Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1982.

BERTI E., *La critica aristotelizzante di F.A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in «Studi aristotelici», Jupadre, L'Aquila 1975, 353-361.

BIASUTTI F., *Assolutezza e soggettività. L'idea della religione in Hegel*, Verifiche, Trento 1979.

BLOCH E., *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, tr. it. *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.

BOBBIO N., *Studi hegeliani: diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981.

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

———, *Le dissonanze del mondo. Rivoluzione francese e filosofia tedesca tra Kant e Hegel*, in *L'eredità della rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Laterza, Roma-Bari 1989, 103-132.

BONITO OLIVA R., *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 2000.

BORSO D., *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milano 1976.

BRITO E., *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991.

———, *La christologie de Hegel: Verbum Crucis*, Beauchesne, Paris 1983.

CACCIATORE F.M., *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

CAFAGNA E., *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, in «Etica & politica/Ethics & Politics», XIV, 2012.

———, *Una devozione di tipo polemico. Religione e politica nel confronto di Hegel con Schleiermacher*, in AA. VV., *Testis Fidelis. Studi di filosofia e scienze umane in onore di Umberto Galeazzi*, Orthotes, Napoli 2012, 105-121.

CANTILLO C., *Metafore della storia della filosofia in Hegel: la Differenz*, in *Filosofia e storiografia, studi in onore di Girolamo Cotroneo*, a cura di Francesca Rizzo, Rubbettino, Catanzaro 2005, 71-84.

CANTILLO G., *Il doppio rispecchiamento: ragione e vita nella logica hegeliana*, in «Teoria», XXXIII, 2013/1, 69-84.

CASPERS B., *'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner, Hamburg 2012.

CESA C., *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu e A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013.

———, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in AA.VV., *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, a cura di G. Duso e G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2000, 11-30.

CHIEREGHIN F., *Pensiero e linguaggio nella «Scienza della logica» di Hegel*, in «Teoria», XXXIII, 2013/1, 155-178.

———, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

———, *Tautologia e contraddizione come condizioni e limiti del pensiero*, in «Verifiche», XXXI (2002), n. 1-3, 3-94.

———, *Assolutezza e temporalità nella concezione hegeliana della storia*, in «Verifiche», XXVII (1998), n. 3-4, 211-277.

———, *Nota sul modo di tradurre «Aufheben»*, in «Verifiche», XXV (1996), n. 2-3, 233-249.

———, *Tempo e storia in Hegel*, in «Verifiche», XXIII (1994), n. 1-2, 17-56.

———, *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant*, in «Verifiche», XIX (1990), n. 1-2, 127-229.

———, *L'unità del sapere in Hegel*, CEDAM, Padova 1963.

———, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, CEDAM, Padova 1961.

CODA P., *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Città Nuova, Roma 1987.

CROCE B., *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, in *Saggi filosofici III*, Laterza, Roma/Bari 1927.

D'ABBIERO M., *«Alienazione» in Hegel. Usi e significati di Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.

D'ANGELO P., Introduzione a G.W.F. HEGEL, *Lezioni di estetica*, Laterza, Roma / Bari 2005, V-XXXVI.

DE CIERI A., *Filosofia e pensiero biologico in Hegel*, Luciano Editore, Napoli 2002.

DE GIOVANNI B., *Hegel e Spinoza. Dialogo sul Moderno*, Guida, Napoli 2011.

DE NEGRI E., *Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973.

——, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1943.

DEL VECCHIO M., *Avvertenza a G.W.F. Hegel, Filosofia della natura. Lezioni del 1823-24*, FrancoAngeli, Milano 2009, 8-10.

DERRIDA J., *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1997, 105-152.

DI TOMMASO G.V., *Sul rapporto Hegel-Schelling nei primi anni del 1800*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXXI (1991), 9-32.

DÜSING K., *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in *Jenseits des Idealismus: Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, C. Jamme / O. Pöggeler (hrsg.), Bouvier, Bonn 1988, 55-82.

FAZIONI N., *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015.

FERRAGUTO F., *Sobre a 'Fisicisação do idealismo'. A interpretação do magnetismo animal em Hegel e Fichte*, in *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, H. Ferreira, T.S. Hoffmann, A. Bavaresco (eds.), Edipucrs - Editora Fi, Porto Alegre 2014, 979-998.

FERRARIN A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

FERRINI C., *Dai primi hegeliani a Hegel: per una introduzione al sistema attraverso la storia delle interpretazioni*, La città del sole, Napoli 2003.

GERAETS T.F., *Lo spirito assoluto come apertura del sistema hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1985.

GRECO C., *La deduzione del concetto di religione nelle «Lezioni sulla filosofia della religione» di G. W. F. Hegel*, in «Filosofia e Teologia» II (1988), 67-85.

HALFWASSEN J., *Hegels Auseinandersetzung mit dem Absoluten der negativen Theologie*, in *Der Begriff als die Wahrheit, zum Anspruch der Hegelschen "subjektiven Logik"*, hrsg. von A. F. Koch, A. Oberauer, K. Utz, Schöningh, Paderborn/München/Wien/Zurich 2003, 31-47.

HEEDE R., *Hegel-Bilanz: Hegels Religionsphilosophie als Aufgabe und Problem der Forschung*, in AA.VV., *Hegel-Bilanz: zur Aktualität und Inaktualität der Philosophie Hegels*, hrsg. von R. Heede, Klostermann, Frankfurt am Main 1973, 55

——, *Die göttliche Idee und ihre Erscheinung in der Religion. Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Religionsphilosophie bei Hegel*, di, Münster 1972.

HEIDEGGER M., *Hegels Begriff der Erfahrung*, tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in ID., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1999, 103-190.

HENRICH D., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt 1971.

HYPOLITE J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, tr. it. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2005.

HODGSON P.C. (eds.), G.W.F. HEGEL, *Lectures on the Philosophy of Religion: The consummate religion* (eds.), University of California Press, Berkeley/Los Angeles 1998.

HÖSLE V., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, tr. it., *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

——, *Il concetto di filosofia della religione in Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2006.

——, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini e Associati, Milano 1991.

HOFFMEISTER J., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Frommans, Stuttgart 1936.

HÜFFER W., *Theodizee der Freiheit*, Hegel Studien / Beiheft 46, Felix Meiner, Hamburg 2002.

HÜHN L., *Ironie und Dialektik. Zur Kritik der Romantik bei Kierkegaard und Hegel*, in *Kierkegaard Studies Yearbook 2009 (Kierkegaard's Concept of Irony)*, De Gruyter, Berlin / New York 2009, 17-40.

ILLETTERATI L., *La filosofia come esperienza del pensiero e scienza della libertà. Un approccio a Hegel*, CLEUP, Padova 2009.

——, *L'oggettività del pensiero. La filosofia di Hegel tra idealismo, anti-idealismo e realismo: un'introduzione*, in «Verifiche», XXXVI (2007), n. 1-4, 8-26.

——, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, in «Verifiche», XXXIV (2005), n. 3-4, 239-272.

——, *Natura e Ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.

ILLETTERATI L. / GIUSPOLI P. / MENDOLA G., *Hegel*, Carocci, Roma 2010.

JAESCHKE W., *Die Prinzipien des Denkens und des Seins. Hegels System der reinen Vernunft*, in «Teoria», XXXIII, 2013/1, 17-28.

- , *Hegel-Hanbuch. Leben - Werk - Schule*, J.B. Metzler, Stuttgart 2003.
- , *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986.
- , *Die Religionsphilosophie Hegels*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.
- JÜRGENSEN S., *Schelling logisches Prinzip: Der Unterschied in der Identität*, in *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*, hrsg. von C. Asmuth, A. Denker u. M. Vater, B. R. Grüner, Amsterdam 2000, 113-144.
- KLEIN A., *Il dissidio di fede e sapere nella cultura postilluministica secondo Hegel e Baader*, in AA.VV., *Romanticismo. Esistenzialismo. Ontologia della libertà*, Mursia, Milano 1979, 43-59.
- KÜNG H., *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, tr. it. *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia* a cura di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1972.
- LUGARINI L., *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- , *Hegel e la tradizione arcaica*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXXII (1992), 63-86.
- , *Prospettive hegeliane*, IANUA, Roma 1986.
- , *La 'confutazione' hegeliana della filosofia critica*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, 13-66.
- , *Tempo e concetto nella comprensione hegeliana della storia*, «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXII (1981), 7-38.
- , *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando Editore, Roma 1973.
- , *L'idea hegeliana del sapere assoluto*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, VII (1962), 107-172.
- LACORTE C., *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959.
- LIVIERI P., *L'oggetto di esperienza come processo di totalizzazione. Considerazioni sull'essenza spirituale del sapere assoluto*, in «Verifiche», XXXVII (2008), n. 1-3, 105-120.

——, *Der unaufgelöste Widerspruch*, in H. Schneider (hrsg.) «Jahrbuch für Hegelforschung», 15-17/2009-2011, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, 59-79.

MANCUSO V., *Hegel teologo e l'imperdonabile assenza del «Principe di questo mondo»*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

MANFRINI L., *La metafisica como ciencia especulativa: Hegel y el intento de construir un sistema de la vitalidad*, in *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel*, H. Ferreira, T.S. Hoffmann, A. Bavaresco (eds.), Edipucrs - Editora Fi, Porto Alegre 2014, 979-998.

MARCUSE H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, tr. it., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, a cura di E. Arnaud con una presentazione di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1969.

MARMASSE G., *Der unaufgelöste Widerspruch*, in H. Schneider (hrsg.) «Jahrbuch für Hegelforschung», 15-17/2009-2011, Academia Verlag, Sankt Augustin 2014, 59-79.

——, *Natur und Widerspruch in Hegels Enzyklopädie*, in M. Gerhard und Ch. Zünke (hrsg.), *Die Natur denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2013, 175-190.

MASCAT J.M.H., *Hegel a Jena. La critica dell'astrazione*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

MASULLO A., *La potenza della scissione: letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997.

MENDOLA G., *Esperienza e ragione in Hegel*, in «Verifiche», XXXIX (2010), n. 1-4, 251-275.

——, *L'impossibile immediatezza. Sull'originarietà del pensiero e il ruolo della mediazione in Hegel*, in «Verifiche», XXXV (2006), n. 1-2, 21-50.

——, *Lo statuto «logico» del finito in Hegel*, in «Verifiche», XXII (2003), n. 3-4, 211-254.

MENEGONI F., *Il problema dell'origine del male in Hegel*, in «Verifiche», XXXIII 2004, n. 3-4, 293-315.

MENKE C., *Der ‚Wendungspunkt‘ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels Logik*, in *Vernunftkritik nach Hegel*, Demmerling Ch. & Kambartel F. (hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt 1992, 9-66.

MONALDI M., *Menschwerdung Gottes. Il § 569 dell'Enciclopedia e la concezione berlinese della storia della religione*, in *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza e K. Vieweg, Fabrizio Serra, Pisa / Roma 2011, 119-138.

——, *Hegel e la storia. Nuove prospettive e vecchie questioni*, Guida, Napoli 2000.

MORFINO V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997.

MURATORI C., *Il primo filosofo tedesco: il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, ETS, Pisa 2012.

———, *Il Figlio caduto e l'origine del male. Una lettura del § 568 dell'Enciclopedia, in L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, cit., 107-118.

NICOLIN G. (hrsg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Felix Meiner, Frankfurt am Mein 2013.

NUNZIANTE A.M., *Monade e Contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz, Verifiche*, Trento 2001.

NUZZO A., *Idea della filosofia e attività del filosofare in Kant e in Hegel*, in AA. VV., *L'esordio pubblico di Hegel*, cit., 33-40.

———, *Vernunft und Verstand. Zu Hegels Theorie des Denkens*, in *Vernunftbegriffe in der Moderne*, H. F. Fulda & R.-P. Horstmann (hrsg.), Klett-Cotta, Stuttgart 1994, 261-285.

O'REAGAN C., *The Heterodox Hegel*, State University of New York Press, Albany 1994.

PACI E., *Fenomenologia e antropologia in Hegel*, «Il Pensiero», Rivista di filosofia, vol. VII, S.T.E.U., Urbino 1962, 47-81.

PAGANO M., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)*, in *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G.L. Cuzzo, Morcelliana, Brescia 2009, 631-646.

———, *Hegel: la religione e l'ermeneutica del concetto*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1992.

PALERMO S.V., *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano / Udine 2011.

PEPERZAK A., "Second Nature": *Place and Significance of the Objective Spirit in Hegel's Encyclopedia*, in «The Owl of Minerva», 27, 1 (1995), 51-66.

———, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988.

PINNA G., *Introduzione a G.W.F. HEGEL, Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1990, 13-37.

PÖGGLER O., *Hegels Kritik der Romantik*, Fink, München 1998.

——, *Das Entstehen der Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, in *Hegel in Berlin. Preussische Kulturpolitik und idealistische Ästhetik*, hrsg. von O. Pöggler (Austellungskatalog), Berlin 1981, 102-112.

POZZO R., *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, La Nuova Italia, Firenze 1989.

QUANTE M. / MOHSENI A. (hrsg.), *Die Linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz*, Fink, München 2015.

RACINARO R., *Realtà e conciliazione in Hegel. Dagli scritti teologici alla filosofia della storia*, De Donato, Bari 1975.

RAMETTA G., *Il concetto del tempo: eternità e darstellung speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano 1989.

RICCI V., *La scienza come figura del concetto*, «Verifiche», XXXVII (2008), n. 1-3, 169-200.

RINGLEBEN J., *Die Dialektik von Freiheit und Sünde: Hegels Interpretation von Gen. 3*, in *Biblical Interpretation. History, Context and Reality*, C. Helmer (ed.), Atlanta 2005 (SBL, Symposion Series 26), 133-139.

——, *Hegels Theorie der Sünde*, de Gruyter, Berlin-New York 1977.

ROSENKRANZ K., *Hegel's Leben*, tr. it. *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Mondadori, Milano 1974.

RUGGERINI M., *Modernità e nichilismo in Hegel*, in AA. VV., *L'esordio pubblico di Hegel*, cit., 263-278.

SAMONÀ L., *Nichilismo e ragione nella Differenzschrift*, in AA. VV., *L'esordio pubblico di Hegel*, cit., 279-292.

——, *Dalla rappresentazione al concetto. Religione e filosofia nelle lezioni berlinesi di Hegel*, in «Teoria» VII (1987), 51-83.

SCHLAWÉ F., *Die Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, in «Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte», II (1959), 240-258, 343-346.

SEMPLICI S., *Socrate e Gesù. Hegel dall'ideale della grecità al problema dell'uomo-Dio*, CEDAM, Padova 1987.

SEVERINO G., *Inconscio fondamento abisso nella «Scienza della logica» di Hegel*, in «Il Pensiero», XXXIII, 1993, 33-65.

——, *Inconscio e malattia mentale in Hegel*, Il Melangolo, Genova 1983.

SIANI A.L., *La tragedia*, in *L'estetica di Hegel*, a cura di M. Farina e A.L. Siani, Il Mulino, Bologna 2014, 181-195.

SINI C., *L'orizzonte della coscienza nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, VII (1962), 173-215.

STEKELER-WEITHOFER P., *Verstand und Vernunft. Zu den Grundbegriffen der Hegelschen Logik*, in *Vernunftkritik nach Hegel*, Demmerling Ch. & Kambartel F. (hrsg.), Suhrkamp, Frankfurt 1992, 139-197.

TASSI A., *Hegel in chiaroscuro*, Rubbettino, Milano 2008.

THEUNISSEN M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, de Gruyter, Berlin/New York 2012.

——, *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt 1994.

TRILLHAAS W., *Felix culpa. Deutung der Geschichte vom Sündenfall bei Hegel*, in AA.VV., *Probleme biblischer Theologie*, hrsg. von H. W. Wolff, Keiser, München 1971.

TILIETTE X., *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Vrin, Paris 1995.

——, *La christologie idéaliste*, Desclée, Paris 1986.

VECCHI G., *Il concetto di pedagogia in Hegel: dalla educazione estetica alla formazione filosofica dell'uomo*, Mursia, Milano 1975.

VERRA V., *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna 2007.

——, *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, 67-90.

VITIELLO V., *Il cristianesimo filosofico di Hegel*, in ID., *Ripensare il cristianesimo*, Ananke, Torino 2008, 95-117.

——, *Hegel e la possibilità dell'inizio*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXXVII (1997/1), 41-54.

——, *La "posizione" di Kant nella Logica hegeliana*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XVIII (1973), 18-53.

WILLIAMS R.R., *Hegel on Socrates and Irony*, in Duquette D. A. (eds.), *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations*, State University of New York Press, Albany 2003, 67-86.

WOLF J.C., *Hegels Deutung der Erzählung vom Sündenfall*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», n. 2, 2011.

WENDTE M., *Gottmenschliche Einheit bei Hegel. Eine logische und theologische Untersuchung*, de Gruyter, Berlin / New York 2007.

ZIGLIOLI L., *Linguaggio e oggettività in Hegel*, in «Rivista di filosofia», 2014/2, Il Mulino, Bologna 2014, 223-246.

Altro.

Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971.

AA. VV., *Antidialettica: polemiche sul sistema hegeliano*, a cura di E. Colombo, Edizioni Unicopli, Milano 1998.

AA. VV., *Il peccato originale nel pensiero moderno*, a cura di G. Riconda, M. Ravera, C. Ciancio, G.L. Cuzzo, Morcelliana, Brescia 2009, 631-646.

AA. VV., *L'eredità della rivoluzione francese*, a cura di F. Furet, Laterza, Roma/Bari 1989.

ARNDT A., *Schleiermacher als Philosoph*, de Gruyter, Berlin/New York 2013.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di C. A. Viano, UTET, Torino 2005.

BAUR F.C., *Die christliche Gnosis, oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835.

BECK P., *Sailer, Sebastian*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 36, Duncker & Humblot, Leipzig 1893, 763–765.

BIGALLI D., *L'anomalia dell'Eden: l'Adamo cannibale del Nuovo Mondo (XVI secolo)*, in AA. VV., *Anomalie dell'ordine. L'altro, lo straordinario, l'eccezionale nella modernità*, Aracne, Roma 2013, 315-335.

BLUMENBERG H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, tr. it. *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

BURGIO A., *La ragione e l'intelletto. Per una ricostruzione storica*, in «Il Pensiero», Rivista di filosofia, XXX (1989-1990), 11-43.

CASSIRER E., *Erkenntnisproblem in der und Wissenschaft neurenen Zeit, III, Die nachkantischen Systeme*, tr. it. *Storia della filosofia moderna*, vol. III, *Il problema della conoscenza nei sistemi postkantiani*, Il Saggiatore, Milano 1968.

CESA C., *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Roma / Bari 1969.

EDGERTON R. B., *Trügerische Paradiese. Der Mythos von den glücklichen Naturvölkern*, Kabel, Hamburg 1994.

ELLINGSON T., *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, Berkeley 2001.

FABRIS A., *Il peccato originale come problema filosofico*, Morcelliana, Brescia 2014.

———, *Filosofia del peccato originale*, AlboVersorio, Milano 2008.

FONNESU L., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, Il Mulino, Bologna 2010.

FRANCO REPELLINI F., *Aristotele e l'ontologia della Metafisica*, in AA. VV. *La storia dell'ontologia*, a cura di E. S. Storace, AlboVersorio, Milano 2005, 39-45.

FUCHS H.-J., *Selbstheit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter und K. Gründer, Band 9: Se-Sp, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1995, 462-464.

GAGLIARDI M., *La cristologia adamitica: tentativo di recupero del suo significato originario*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002.

GINZBERG L., *Adam Kadmon*, in *Jewish Encyclopedia*: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/761-adam-kadmon> (consultato in data 2/09/2015)

HAMBERGER J., *Meyer, Johann Friedrich von*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 21, Duncker & Humblot, Leipzig 1885, 597-599.

HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi e F. Volpi, Longanesi, Milano 2009.

———, *Brief über den »Humanismus«*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull'«Umanismo»*, Adelphi, Milano 1995 (2008).

———, *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1957, tr. it. a cura di U. Ugazio, *Identità e differenza*, in «Aut-Aut», 187-188, 1982.

HERDER J.G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, tr. it. *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, a cura di V. Verra, Laterza, Roma / Bari 1992.

HINRICHS H.F.W., *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft. Nebst Darstellung und Beurteilung der von Jacobi, Kant, Fichte und Schelling gemachten Versuche, dieselbe wissenschaftlich zu erfassen, und nach ihrem Hauptinhalte zu entwickeln*, Groos, Heidelberg 1822.

HIRSCH E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Band IV/V, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Darmstadt 1960.

HOFMANN H., *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, tr. it. a cura di G. Duso *Introduzione alla filosofia del diritto e della politica*, Laterza, Roma-Bari 2003.

HÜHN L., *Fichte und Schelling oder: über die Grenze menschlichen Wissens*, J.B. Metzler, Stuttgart 1994.

JACOBI J.L., *Neander, August*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 23, Duncker & Humblot, Leipzig 1886, 330–340.

JAESCHKE W., / ARNDT A., *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant: Systeme der reinen Vernunft und ihre Kritik 1785-1845*, C.H. Beck, München 2012.

JEISMANN K.-E. / BERG C. (hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Band. III 1800-1870, *Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des Deutschen Reiches*, C.H. Beck, München 1987.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, Akad. Ausg. Bd. III/IV, tr. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2005.

———, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad. Ausg. Bd. V, tr. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, Milano 1982.

———, *Kritik der Urteilskraft*, Akad. Ausg. Bd. V, tr. it. *Critica del Giudizio*, a cura di A. Gargiulo, rev. di V. Verra, Laterza, Roma 2008.

———, *Die Religion innerhalb grenzen bloßen Vernunft*, Akad. Ausg. Bd. VI, tr. it. *La religione nei limiti della semplice ragione*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1970.

———, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, tr. it. *Idea per una storia universale in prospettiva cosmopolitica*, a cura di R. Mordaci, Mimesis, Milano / Udine 2015.

———, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Akad. Ausg. Bd. VIII, tr. it. *Inizio congetturale della storia degli uomini*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, 103-117.

KELLY H. A., *Satan. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

KIERKEGAARD S., *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*, tr. it. *Sul concetto di ironia con riferimento costante a Socrate*, Guerini & Associati, Milano 1991.

KLEUKER J.F., *Zend-Avesta, Zoroasters Lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die*

Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind, nach dem Französischen des Herrn Anquetil du Perron, 5 Bde., Riga 1776-1783.

LAUSBERG M., *Kant und die Erziehung*, Tectum Verlag, Marburg 2009.

LESSING G.E., *Von der Erziehung des Menschengeschlechtes*, tr. it. *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Laterza, Roma / Bari 1951.

LÖWITH K., *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, a cura di F. Tedeschi Negri, Il Saggiatore, Milano 2010.

MASSOLO A., *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953.

MEYER VON J.F. (hrsg.), *Die Heilige Schrift: in berichtigter Übersetzung mit Anmerkungen*, Hermann, Frankfurt a. M. 1819.

MONTUORI M., *Socrate. Fisiologia di un mito*, Vita & Pensiero, Milano 1998.

——, *De Socrate iuste damnato. The Rise of the Socratic Problem in the Eighteenth Century*, Gieben, Amsterdam 1981.

NEANDER A.J.W., *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818:

<https://books.google.de/books?id=AMcAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=august+neander+genetische+entwicklung&hl=it&sa=X&ved=0CCEQ6AEwAGoVChMI1cbfyfjaxwIVSAMACh1k6AEU#v=onepage&q=august%20neander%20genetische%20entwicklung&f=false>

NIETHAMMER F.I., *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Frommen, Jena 1808.

OPHÄLDERS M., *Solger, Karl*, in *Neue Deutsche Biographie* (NDB), Band 24, Duncker & Humblot, Berlin 2010, 550-552.

PAGDEN A., *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino 1989.

PANNENBERG W., *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Vandenhoeck & Rupert, Göttingen 1997, tr. it. *Storia e problemi della teologia evangelica contemporanea in Germania*, Queriniana, Brescia 2000, 354-355.

PINNA G., *L'ironia metafisica. Filosofia e teoria estetica in K.W.F. Solger*, Pantograf, Genova 1994.

PUPI A., *Alle soglie dell'età romantica*, Vita e Pensiero, Milano 1962.

RICOEUR P., *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, tr. it. *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 2007.

RIES J., *Il mito e il suo significato*, Jaca Book, Milano 2005.

ROEGELE O., *Görres, Joseph von*, in *Neue Deutsche Biographie* (NDB), Band 6, Duncker & Humblot, Berlin 1964, 532–536.

SAILER S., *Die Schöpfung der ersten Menschen, der Sündenfall und dessen Strafe*, in *Sebastian Sailers Schriften im schwäbischen Dialekte*, hrsg. von S. Bachmann, Buchau 1819.

SALZMANN C.G., *Ameisenbüchlein oder über die vernünftige Erziehung der Erzieher*, 1806/ Leipzig 1964.

SCHANNE R., *Sündenfall und Erbsünde in der Spekulativen Theologie*, Lang, cxx 1976.

SCHAUER M., *Friedrich Immanuel Niethammer und der bildungspolitische Streit des Philanthropinismus und Humanismus um 1800*, in «Pegasus-Onlinezeitschrift», V/1 (2005): http://www.pegasus-onlinezeitschrift.de/erga_1_2005_schauer.html#_ednref44.

SHELLING F.W.J., *Schellings Werke*, Bd. 3, hg. M. Schröter, München 1959.

———, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*, tr. it. *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo*, a cura di G. Semerari, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 18.

———, *Vorlesungen über die Methode des academischen Studium*, tr. it. *Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1989.

SCHILLER F., *Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?*, tr. it. in *Lezioni di filosofia della storia*, cura di L. Calabi, ETS, Pisa 2012.

———, *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, tr. it. *L'educazione estetica dell'uomo: una serie di lettere*, a cura di G. Boffi, Bompiani, Milano 2007.

SCHLEIERMACHER F.D., *Der christliche Glaube nach der Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zussammenhange dargestellt 1821/1822*, Bd. 1, hrsg. von H. Peinter, de Gruyter, Berlin / New York 1984.

SCHMIDT F.J., *Solger, Karl*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 54, Duncker & Humblot, Leipzig 1908, 380-383.

SCHOLEM G., *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, de Gruyter, Berlin/New York 2001.

SOLGER K.W.F., *Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, hrsg. von L. Tieck u. F. von Raumer, 2 Bde., Leipzig 1826.

SPINOZA B., *Epistolario*, a cura di A Droetto, Einaudi, Torino 1951 (1974).

STRAUSS D.F., *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der moderne Wissenschaft I*, Osiander 1840.

—, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Osiander 1835.

THOLUCK F.A., *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder: Die wahre Weihe des Zweiflers*, Perthes & Besser, Harvard 1825.

VERRA V., *Linguaggio, mito e storia: studi sul pensiero di Herder*, a cura di C. Cesa, Edizioni della Normale, Pisa 2006.

—, *Mito, rivelazione e filosofia in J. G. Herder e nel suo tempo*, Marzorati, Milano 1966.

VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990.

VON PRANTL C., *Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 12, Duncker & Humblot, Leipzig 1880, p. 462.

VON URLICHS L., *Creuzer, Georg Friedrich*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB), Band 4, Duncker & Humblot, Leipzig 1876, 593–596.

WAGENMANN J. A., *Marheineke, Philipp Conrad*, in *Allgemeine Deutsche Biographie* (ADB). Band 20, Duncker & Humblot, Leipzig 1884, 338–340.