

⊕

Le *Lumières* nel pensiero di Hegel La ricezione hegeliana de *Le Neveu de Rameau*

Laura Paulizzi
(École Normale Supérieure – Paris)
laurapaulizzi@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: The Enlightenment in Hegel. Hegel's interpretation of *Le Neveu de Rameau*.

Abstract: This article investigates the importance of the *lumière* not only in the formation of the young Hegel, but more tellingly in the dialectical construction of his system. With this aim in mind, we have chosen to follow an internal track within the Hegelian work, starting with a critical comparison with Denis Diderot, one of the most illustrious exponents of Enlightenment philosophy. The presence of *Le Neveu de Rameau* in the VI section of the *Phenomenology of Spirit* is eloquent. For Hegel, the dialogue represents a precious historical evidence of the pre-revolutionary 18th century, a reflection of an alienating culture. It is this culture that Rameau expresses and which represents the disorientation suffered by the individual in modern era (*Bildung*).

This investigation highlights the dynamics of the relationship between the individual and the collective, between the citizen and the State, a central theme in Hegelian philosophy. When there is no recognition between the individual and collective dimensions, a condition of alienation, which Rameau expresses in his bizarre language, is generated. On the one hand, the Enlightenment coincides with an alienating culture that is the result of a static understanding to be overcome aimed at a rational conciliation; on the other hand, thanks to the critical instruments provided by the Philosophes, Hegel was able to build some of the key concepts of his philosophy, in particular, using the paradigmatic character of Rameau.

Keywords: Hegel, *Lumières*, Diderot, *Bildung*, Alienation.

1. *Hegel e le Lumières*

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel traccia, mediante un *excursus* storico-filosofico, le tappe di una configurazione fenomenologica della realtà a partire dal rapporto che con essa intrattiene la coscienza¹. In tale *excursus* le *Lumières*

¹ Come J. Hyppolite afferma: «Dans la *Phénoménologie* en effet Hegel a voulu rechercher toutes les



Laura Paulizzi

segnano un passaggio cruciale, tanto come esperienza storico-culturale nello sviluppo del *Geist*, quanto come momento teoretico-speculativo nella formazione del sistema della scienza.

Tra i principali studi dedicati al rapporto tra il pensiero di Hegel e le *Lumières* il lavoro di Jacques D'Hondt² si distingue per l'ampiezza delle ricerche svolte e per la portata speculativa dei risultati raggiunti. D'Hondt documenta la continuità tra gli ideali rivoluzionari del giovane Hegel, condivisi con gli amici e compagni di stanza dello *Stift* tubinghese, Schelling e Hölderlin, e le idee della maturità, estendendo così l'entità teoretica dell'influenza delle *Lumières* al sistema filosofico hegeliano *tout court*³. D'Hondt mostra come il carattere *vivant* della dialettica hegeliana non viene meno con l'affievolirsi del fermento critico del giovane Hegel, ma nasce in quel contesto e resta centrale anche negli scritti più maturi. Elementi storici quali la formazione illuminista di Hegel, i suoi legami con gli intellettuali laici e con l'eterodossa produzione letterario-filosofica francese del tempo, divengono un'importante chiave di lettura della sua filosofia.

Tali considerazioni ispirano il presente lavoro che propone una lettura del rapporto tra Hegel e le *Lumières*, al di là dello sterile binomio Hegel illuminista/Hegel anti-illuminista. A tale scopo, si è scelto di seguire una traccia interna all'opera hegeliana, partendo dal confronto critico con uno dei più illustri esponenti della filosofia del Lumi, Denis Diderot. È eloquente la consistente presenza di *Le Neveu de Rameau* nella VI sezione della *Fenomenologia dello spirito*; essa dimostra che, sebbene l'influenza dell'*Aufklärung* sia più tangibile nello stile e nei contenuti delle *Jugendeschriften*, l'impronta critica sviluppatasi a partire dal rapporto con l'Illuminismo si conserva fino a prender corpo in una parte fondamentale del sistema della scienza.

La satira di Diderot è per Hegel innanzitutto una preziosa testimonianza storica del XVIII secolo prerivoluzionario, riflesso di una cultura estraniante che si esprime attraverso la voce di Rameau, il quale comunica al mondo lo spaesamento vissuto dall'individuo moderno⁴. Il confronto con il dialogo diderotiano rivela

sources de la culture de son temps, et les repenser dans leurs configurations originales», in *La signification de la Révolution Française dans la « Phénoménologie » de Hegel*, in « Revue Philosophique de la France et de l'Étranger », T. 128, No. 9/12, 1939, pp. 321-352, p. 322.

² Cfr. J. D'Hondt, *Hegel et le siècle des lumières*, PUF, Paris 1954; Id., *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, Paris 1986; Id., *Hegel et les français*, Georg Olms Verlag Hildesheim, Zürich-New York 1998; Id., *Hegel en son temps: Berlin, 1818-1831*, Éd. Delga, Paris 2011.

³ Senza ignorare alcune imprecisioni dell'interpretazione di D'Hondt, in particolare nel suo *Hegel secret* sui legami tra Hegel e la massoneria (per un'analisi di tale interpretazione cfr. C. Cesa, *Hegel secret?*, in « Rivista Critica di Storia della Filosofia », 25/4, 1970, pp. 414-427), ci preme sottolineare il grande merito di D'Hondt nell'aver riabilitato l'immagine di uno Hegel affatto reazionario, inaugurando importanti nuovi ambiti di ricerca. Su questo punto si rimanda a F. Li Vigni, *Jacques D'Hondt e il percorso della ragione hegeliana*, La Città del Sole, Napoli 2001.

⁴ Per un'analisi della considerazione hegeliana del concetto di "ironia" operante come scepsti si veda K. Vieweg, *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, Fink, München 2007. Sul ruolo dell'ironia all'interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si rimanda a Id., *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink,



pertanto come l'ampia interpretazione hegeliana dell'*Aufklärung* non riduca le *Lumières* a meri nemici da combattere, causa della malattia della società moderna, ma le comprenda come un momento significativo e determinante per lo sviluppo dello spirito.

In secondo luogo, il VI capitolo della *Fenomenologia* mostra l'andamento storico-filosofico del periodo che va dall'impero romano alla rivoluzione francese, seguendo un *fil rouge* dettato dal nesso tra l'individuo e la collettività, tra il cittadino e lo Stato. Si tratta di una tematica di fondo della filosofia hegeliana, dove l'agire individuale rappresenta l'operare dell'intelletto in opposizione all'attività della ragione, la quale si realizza nell'istituirsi dello Stato. Tale opposizione scaturisce da un mancato riconoscimento tra l'individuo e lo Stato, e genera alienazione. È nel concetto di estraneazione (*Entäußerung*) che interviene la figura di Rameau, una coscienza lacerata che mediante il proprio discorso disgregato esprime il lessico della *Bildung* dell'epoca. A tale scopo analizzeremo il quadro filosofico che accoglie l'intervento di Rameau nella *Fenomenologia*, dunque, il preludio della sezione dedicata a *Il mondo dello spirito a sé estraniato*. Il senso che la figura del *Neveu* assume all'interno del contesto della *Fenomenologia* mostra la duplice prospettiva del legame tra Hegel e le *Lumières*. Se da una parte l'Illuminismo coincide con una cultura alienante frutto di un irrigidimento dell'intelletto statico da superare in vista di una conciliazione razionale, dall'altra, grazie agli strumenti critici forniti dai *Philosophes*, in particolare, grazie al paradigmatico personaggio di Rameau, Hegel ha potuto edificare alcuni dei concetti chiave della sua filosofia, a testimonianza del grande riconoscimento accordato alle *Lumières*⁵. Nel corso del tortuoso cammino della coscienza e nelle dense trame speculative che lo attraversano sembrano, infatti, ancora risuonare i bei versi di *Eleusi* dedicati da Hegel al caro amico Hölderlin: «Viver solo per la libera verità, mai, mai, fare la pace col dogma che governa opinioni e sentimenti»⁶, *Leitmotiv* illuminista che non ha mai smesso di animare l'incessante ricerca hegeliana della verità.

München 2012.

⁵ Le belle parole pronunciate da Hegel ai suoi studenti nel corso delle *Lezioni sulla filosofia della storia* testimoniano il debito, non solo della sua filosofia, ma di tutto il pensiero occidentale nei confronti delle *Lumières*: «Da che il sole sta nel firmamento e i pianeti girano intorno a esso, non si era mai visto l'uomo mettersi sulla testa, ovverosia sul pensiero, e costruire la realtà a misura del pensiero. [...] Fu una splendida aurora. Tutti gli esseri pensanti hanno celebrato unanimi quest'epoca. Una commozione sublime dominò in quel periodo, un entusiasmo dello spirito che fece rabbrivire il mondo, quasi che si fosse giunti solo allora alla conciliazione reale del divino con il mondo», in G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirrollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 362. (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Band 11, Frommann Holzboog, Stuttgart 1971, p. 535).

⁶ G.W.F. Hegel, *Eleusis*, in K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, trad. it. di R. Bodei, Bompiani, Milano 2012, p. 237. Cfr. anche G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Orthotes, Napoli-Salerno 2016, T. 36, p. 407: «vivere solo per la libera verità, mai, mai venire a patti con la norma che regola opinione e senso». Cfr. G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften*, I, hrsg. von F. Nicolin und G. Schliler, in *Gesammelte Werke*, Bd. I, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989, p. 399.



Laura Paulizzi

2. *Le Neveu de Rameau, un'affascinante vicenda storica*

Per lo studioso odierno non è così sorprendente imbattersi nel *Neveu de Rameau ou la Satire seconde* di Diderot leggendo alcune delle pagine cruciali della *Fenomenologia* hegeliana⁷. Tuttavia, nel 1807, la scelta di rifarsi a uno scritto del genere esponeva Hegel *in primis* al giudizio sfavorevole dell'opinione pubblica del tempo. Per comprendere questo aspetto occorre ripercorrere brevemente l'affascinante vicenda storica⁸ che ha attraversato il dialogo diderotiano.

In seguito all'uscita della traduzione tedesca di *Le Neveu de Rameau*, A.W. Rehberg, antirivoluzionario e critico di Kant, non si sorprende tanto del fatto che Diderot abbia scritto un libro simile, quanto che Goethe abbia speso settimane a occuparsene⁹. La traduzione di Goethe alimentò inoltre i dissidi con Schlegel, tali da condurre alla fine di ogni rapporto; anche F. von Gentz in una lettera a A.H. Müller non mancò di esprimere il suo disprezzo per il lavoro di Goethe, definendo le sue note al dialogo a dir poco «triviali e piatte»¹⁰.

Le Neveu de Rameau arrivò nelle mani di Goethe grazie a Schiller, che a sua volta l'aveva ricevuto dall'amico russo Maximilian Klinger, il quale ne aveva fatto una copia di sua mano dalla biblioteca di Caterina II. La traduzione del manoscritto è stata svolta da Goethe sotto dettatura¹¹ e con la continua revisione di Schiller che, nella sua ultima lettera a Körner, definirà la vicenda una «fortunata coincidenza» (*glücklicher Zufall*)¹². *Rameau's Neffe*¹³ venne pubblicato a Lipsia dall'editore Göschen nel 1805, ma non fu accolto con favore dal pubblico e, in seguito alla battaglia di Jena, il progetto di Schiller di pubblicarne una riedizione con annessi altri testi francesi, dovette essere abbandonato.

Al tempo, a causa dell'acuirsi dei rapporti tra Germania e Francia, nonché della natura irriverente dello scritto, il lavoro di Goethe fu, di riflesso, considerato immorale, se non osceno. Noncurante dell'effetto che la *Satira seconda* sortì in quegli anni, Goethe subì il fascino dell'esperienza letteraria che vi veniva riportata attraverso alcuni personaggi che dominavano la scena intellettuale e artistica

⁷ Come sottolinea G. Lukács, in *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, II voll., trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1975, II, *cit.*, p. 686: «Non è certo un caso che il dialogo di Diderot sia la sola opera moderna che viene citata nella *Fenomenologia*».

⁸ Il testo fu attraversato da «vicissitudini tra le più complesse e bizzarre della storia letteraria, al punto che Maurice Tourneux, curatore ottocentesco della prima edizione critica delle *Œuvres* (1775-1778) di Diderot, lo definì un «romanzo bibliografico», per evocare la straordinaria avventura dell'opera», Cfr. P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, in D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, a cura di P. Quintili e V. Sperotto, Bompiani, Milano 2019, p. 2191.

⁹ R. Mortier, *Diderot en Allemagne (1750-1850)*, PUF, Paris 1954, p. 278.

¹⁰ Ivi, p. 281

¹¹ Secondo P. Pénisson questo spiegherebbe alcuni errori di traduzione presenti nel testo. Sull'analisi del modo in cui Goethe ha tradotto il dialogo di Diderot si veda P. Pénisson, *Goethe traducteur du « Neveu de Rameau »*, in «Revue Germanique Internationale», 12, 1999, pp. 229-239.

¹² F. Schiller, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, a cura di O. Dann, *et al.*, vol. 12 [Briefe II], Frankfurt/M. 2002, p. 740.

¹³ *Rameau's Neffe. Ein Dialog von Diderot. Aus dem Manuskript übersezt und mit Anmerkungen begleitet von Goethe*, bey G.J. Göschen, Leipzig 1805.



parigina, esperienza resa ancora più avvincente dall'eccezionalità storica dello scritto rispetto al *corpus* diderotiano¹⁴. Il dialogo di Diderot rievocava un mondo, la realtà del tempo nella sua scabrosità riportata attraverso il dubbio accostamento di personaggi tra loro antitetici, e un linguaggio a tratti riprovevole; per tale ragione fu considerato un testo rivoluzionario, che l'autore stesso si astenne dal pubblicare¹⁵. È questo genere di scritto che Goethe accolse e interpretò come riflesso multiforme di una società che si andava disgregando moralmente e socialmente¹⁶.

Nel suo commento a *Rameau's Neffe* Goethe¹⁷ definisce il *Neveu* come la creatura di una particolare cultura, «un uomo sociale, che vive ed esiste, si alza e cade nella società»¹⁸; in questa lettura scorgiamo il germe di quella che sarà l'ampia interpretazione hegeliana nella *Fenomenologia dello spirito*¹⁹. Tuttavia, secondo D'Hondt²⁰ Hegel non si sarebbe limitato a consultare la traduzione goethiana, ma si è riferito al manoscritto originale: infatti, nel VI capitolo della *Fenomenologia* il termine *brouillait* è stato tradotto con *vermischte* (rimiscolava)²¹ e non con *verwirrte* (confondeva), significato scelto da Goethe²².

¹⁴ P. Pénisson, *cit.*, p. 230: «Et en ce sens c'est plus l'histoire – fût-elle celle des mœurs – qu'un genre littéraire – dialogue, satire, art de la conversation – qui semble pour lui ici être en jeu».

¹⁵ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, *op. cit.*, p. 2194: «Le vicissitudini storiche del testo sono eloquenti e ci dicono anzitutto una cosa: *Il Nipote di Rameau* appartiene alla lunga tradizione della letteratura clandestina, che dalla fine del Seicento ha prodotto un'innunerevole quantità di testi, circolati manoscritti, alcuni dei quali sono emersi alla luce della stampa, secondo vicissitudini analoghe».

¹⁶ Su questa linea si inserirono altri eminenti studiosi, primo fra tutti J. Janin: cfr. N. David, *Diderot, Denis (1713-1784). Auteur du texte. Le Neveu de Rameau/ par Diderot. Précédé d'une Etude de Goethe sur Diderot. suivie de l'analyse de «la Fin d'un monde et du Neveu de Rameau» de M. Jules Janin*, Bibliothèque Nationale, Paris 1863; Cfr. J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique, Suivi du Neveu de Rameau*, a cura di E. Puisais e P. Quintili, L'Harmattan, Paris 2012, pp. 147-191. Come osserva Quintili, la lettura di J. Janin e il suo successivo dialogo *La fin d'un monde et du Neveu de Rameau*, assume, tuttavia, un carattere piuttosto conservatore poiché «Il Nipote è in Janin un personaggio-tipo che incarna il "veleno" rivoluzionario che si sarebbe andato diffondendo nella buona società, nobile ma dissoluta, della fine del secolo XVIII. E il nuovo dialogo di Janin doveva appunto costituirne il "contravveleno"», cfr. Id., *La storia del Nipote di Rameau*, *op. cit.*, p. 2198.

¹⁷ Sull'interpretazione di Goethe del testo di Diderot si veda J. Schmidt, *The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel*, in «Journal of the History of Ideas», 57, 4, 1996, pp. 625-644.

¹⁸ *Goethes Werke*, (36 vol.), Bd. XXV, Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung, Stuttgart 1866-68, pp. 282-283; Cfr. anche *Nachtragliches zu Rameaus Neffe*, in Ivi, pp. 269-296.

¹⁹ Si tratta al tempo stesso di una testimonianza di quanto la presenza di Goethe e Schiller abbia influito sul pensiero di Hegel sin dalla sua formazione, cfr. L. Pozzi d'Amico, *Le Neveu de Rameau nella Fenomenologia dello spirito*, in «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 35, 3, *Studi hegeliani*, 1980, pp. 291-306, p. 295.

²⁰ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique*, *op. cit.*, p. 73.

²¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1973, II, p. 73: «Tale discorso è la frenesia di quel musicista "che ammicchiava e mescolava trenta arie, italiane e francesi, tragiche e comiche, di ogni risma"». Cfr. *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, p. 283. D'ora in poi, accanto alla pagina della traduzione italiana, indicheremo l'edizione originale dell'opera con la sigla: *PbG*, pagina.

²² Tuttavia, questa scelta linguistica non costituisce una vera e propria prova del fatto che Hegel abbia attinto al manoscritto originale, infatti, secondo J.P. Lefebvre, Hegel starebbe citando a memoria (cfr. *La phénoménologie de l'esprit*, Flammarion, Paris 2012, p. 421n).



Laura Paulizzi

Alla luce di queste considerazioni ci preme sottolineare quanto la scelta di Hegel, di inserire nella sua prima opera matura un dialogo sovversivo e rivoluzionario, fosse audace e anticonformista agli occhi di un pubblico che non aveva accolto di buon grado la traduzione goethiana, e di una critica complessivamente maldisposta.

3. Diderot, *Lui e Moi*

Il carattere pungente della satira diderotiana emerge dall'incessante ritmo degli scambi tra i due dialoganti. Sin dalle prime battute spicca la distanza tra *Lui* e *Moi* rispetto alla situazione particolare che li ospita, il *café de la Régence*, dove, è nel gioco degli scacchi, «che si vedono le mosse più sorprendenti e s'ascoltano i discorsi più perversi»²³, ma anche rispetto a questioni di ordine morale, sulla possibilità di essere allo stesso tempo un uomo probo e un uomo di talento:

Quale delle due cose preferireste? Che fosse un uomo dabbene, identico, come Briasson, al suo bancone o al suo metro, come Barbier; facendo regolarmente tutti gli anni un figlio legittimo alla moglie, buon marito; buon padre, buono zio; buon vicino, commerciante onesto, ma niente di più; o che fosse stato un furbo, traditore, ambizioso, invidioso, malvagio; ma autore di *Andromaca*, di *Britannico*, di *Ifigenia*, di *Fedra*, di *Attalia*?²⁴

Anche se il contrasto tra moralismo e *anti*, o meglio, “contro-moralismo” non esaurisce l'interesse e la complessità dello scritto²⁵, tale binomio attraversa l'intero dialogo con l'intento di palesare la tensione dialettica tra la dimensione estetica e quella etica, che acuisce la divergenza tra gli atteggiamenti dei due personaggi e fa emergere la reazione discordante del *philosophe* di fronte alle parole del *Neveu* e alla sua *franchise*. La contraddizione, infatti, è presente tanto nelle parole di *Lui* quanto nella risposta emotiva di *Moi*, ed è proprio l'antinomia che la *franchise* porta alla luce, a essere determinante nell'interpretazione hegeliana della *Bildung* moderna, segnata anch'essa da due opposte visioni del mondo.

Diderot ha saputo cogliere e mostrare, attraverso le voci di due uomini contrastanti nell'attitudine morale e nello stile di vita, un comune orizzonte sociale

²³ Cfr. D. Diderot, *Œuvres complètes*, éd. par H. Dieckmann, J. Proust, J. Varloot et al., VII, Hermann, Paris 1976, p. 70; tr. it. D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, in *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, op. cit., p. 2203: «qu'on voit les coups les plus surprenants, et qu'on entend les plus mauvais propos» (d'ora in avanti citeremo con DPV, XII e l'indicazione della pagina dell'edizione originale, seguita dalla pagina della traduzione italiana).

²⁴ DPV, XII, p. 80, p. 2211: «Lequel des deux préféreriez-vous ? ou qu'il eût été un bon homme, identifié avec son comptoir comme Briasson, ou avec son aune, comme Barbier ; faisant régulièrement tous les ans un enfant légitime à sa femme, bon mari ; bon père, bon oncle, bon voisin, honnête commerçant, mais rien de plus ; ou qu'il eût été fourbe, traître, ambitieux, envieux, méchant ; mais auteur d'*Andromaque*, de *Britannicus*, d'*Iphigénie*, de *Phèdre*, d'*Athalie*»

²⁵ J.-C. Bourdin, *Le philosophe et le contre-philosophe. Études sur Le Neveu de Rameau*, Hermann, Paris 2021, p. 101.



Le Lumières nel pensiero di Hegel

e culturale, quello della Francia del XVIII secolo, che si stava dissolvendo, perdendo la sua vitalità e identità spirituale; infatti, «Per seguire e comprendere il dialogo, bisogna evitare di adottare solo uno dei due punti di vista trascurando l'altro»²⁶. Al contrario, la riuscita del dialogo è legata proprio alla capacità di tenere insieme le oscillazioni dei discorsi caotici del *Neveu* con il turbamento interiore del *philosophe*, che si rivela già nella sua iniziale descrizione di *Lui*:

È un composto di altezza e di bassezza, di buon senso e di irragionevolezza. Le nozioni di onestà e disonestà devono essere assai imbrogiate nella sua testa; [...] Qualche volta è magro e scavato, come un malato all'ultimo stadio di consunzione; [...] Il mese dopo è grasso e panciuto come se non avesse mai lasciato la tavola di un finanziere o fosse stato rinchiuso in un convento di Bernardini. Oggi, con la biancheria sporca, i calzoni a pezzi, coperto di stracci, quasi senza scarpe, se ne va a testa bassa, si nasconde, si avrebbe la tentazione di chiamarlo per fargli l'elemosina. Domani, incipriato, con belle scarpe, acconciato, ben vestito, cammina a testa alta, fa mostra di sé e lo prendereste più o meno per un galantuomo. Vive alla giornata, triste o allegro secondo le circostanze.²⁷

L'inconsueta combinazione di *Lui* e *Moi* esprime il senso unitario del dialogo e con esso il punto di vista dell'autore: «le "tesi" filosofiche di Diderot traspaiono non già nei semplici pronunciamenti del Filosofo, ma nella stessa dialettica dei due personaggi»²⁸. Non è un caso che Diderot enfatizzi l'elemento antinomico attraverso la satira che, nel suo carattere ambiguo, crea un flusso di pensieri e immagini che assumono senso solo alla luce della duplice prospettiva espressa dai dialoganti²⁹: «Il dialogo fra i due protagonisti allora non è una contrapposizione fra due *Weltanschauungen* inconciliabili, ma la *rappresentazione* estetica, dunque simbolica, di un intero sistema socioculturale alle soglie di una svolta epocale»³⁰.

²⁶ J. D'Hondt, *Diderot. Raison, philosophie et dialectique*, op. cit., p. 51.

²⁷ DPV, XII, pp. 70-71, p. 2202: «C'est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de déraison. Il faut que les notions de l'honnête et du déshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête ; [...] Quelquefois, il est maigre et hâve, comme un malade au dernier degré de la consommation ; [...] Le mois suivant, il est gras et replet, comme s'il n'avait pas quitté la table d'un financier, ou qu'il eût été renfermé dans un couvent de bernardins. Aujourd'hui, en linge sale, en culotte déchirée, couvert de lambeaux, presque sans souliers, il va la tête basse, il se dérobe, on serait tenté de l'appeler, pour lui donner l'aumône. Demain, poudré, chaussé, frisé, bien vêtu, il marche la tête haute, il se montre et vous le prendriez au peu près pour un honnête homme. Il vit au jour la journée. Triste ou gai, selon les circonstances».

²⁸ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., p. 2196.

²⁹ Essendo la forma dialogica tipica del secolo dei Lumi, secondo R. Galle il manoscritto di Diderot andrebbe interpretato come una *mise en dialogue* dell'intera dottrina delle *Lumières*. Cfr. R. Galle, *Diderot – oder die Dialogisierung der Aufklärung*, in J. von Stackeiberg (a cura di) *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, 13, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, Wiesbaden 1980, pp. 209-248; si veda anche l'originale ed esaustivo contributo di H.R. Jaus «Le Neveu de Rameau» *Dialogique et dialectique (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 89, 2 (Avril-Juin) 1984, pp. 145-181. (Traduit de l'allemand par A. Sproede).

³⁰ L. Zenobi, *Il filosofo e il parassita «Le Neveu de Rameau» e la ricezione di Diderot in Germania*, in «Studia theodisca», XIV, 2007, pp. 73-98, p. 84.



Laura Paulizzi

Entriamo nel dettaglio della satira diderotiana e nel vivo della dialettica messa in moto dalle due figure archetipe della società parigina di fine '700: da una parte *Lui*, Jean-François Rameau, un cinico musicista fallito e *fainéant*, dall'altra *Moi*, un *philosophe* benpensante, voce narrante del dialogo. Attraverso il loro incontro casuale Diderot descrive, da un lato, la dissociazione dell'umano all'alba di una rivoluzione, dall'altro, il tentativo di conservare i residui di un'integrità sociale, morale ed estetica. L'uno non può esprimersi senza l'altro, in quanto entrambi testimoniano le discordanze di un'unica realtà.

Il *Neveu* è un personaggio realmente esistito, ma appare nel dialogo in chiave invertita, sia nel carattere che nel rapporto con lo zio Jean-Philippe Rameau, illustre compositore e musicista del XVIII secolo, teorico rivoluzionario, ma soprattutto, nemico storico degli enciclopedisti, in particolare di Rousseau³¹. Un'inversione significativa, dato che Jean-François nella realtà ammirava e stimava lo zio, mentre nella satira non solo diviene un suo avversario, ma anche un difensore della musica italiana all'interno della *Querelle des bouffons*, di cui lo zio sosteneva la fazione opposta³². Tale *bouleversement* consente a Diderot di introdurre già nella cornice dell'ambientazione un ritmo incongruente, dettato dal *Neveu*, che, al contempo, afferma e nega la sua stessa coerenza: «io sono coerente»³³, «io sono un incoerente»³⁴.

La sfrontatezza del discorso provocatore di *Lui* prevale, tanto da risultare come vera voce narrante del dialogo. Il *Neveu* detta i tempi del discorso e tiene le fila della situazione emotiva di *Moi*, non ne placa mai l'animo sconvolto dalle sue parole, non lo risolveva dallo sconforto di vedere un uomo, marito e padre, intento a sprofondare scientemente nella propria miseria e confusione: «Si distinguevano in esso la tenerezza, la collera, il piacere, il dolore. Si sentivano i *piano*, i *forte*»³⁵. A sconvolgere *Moi*, infatti, non è tanto il paradosso che *Lui* incarna, quanto la *franchise* con cui *Lui* esprime il proprio sentire discordante e la propria disperazione:

Comunque stiano le cose, ecco il testo dei miei frequenti soliloqui che potete parafrasare a modo vostro; purché comprendiate che io conosco il disprezzo di se stessi o quel tormento della coscienza che nasce dall'inutilità dei doni che il cielo ci ha distribuito; è il più crudele di tutti. E sarebbe quasi meglio che l'uomo non fosse mai nato.³⁶

³¹ I *philosophes* tuttavia apprezzarono la sua originale opera *Platée*, composta per celebrare il matrimonio di Luigi, Delfino di Francia, figlio di Luigi XV. L'opera comica era innovativa e stravolgeva il tradizionale rapporto tra parola e suono, uscendo dagli schemi convenzionali della musica francese.

³² Jean-François Rameau peraltro, non fu una semplice voce all'interno della *Querelle* ma uno dei maggiori esponenti del *coin du roi* – così veniva chiamata la fazione a cui appartenevano i difensori della musica francese, alla quale si opponeva il *coin de la reine*, il “partito” dei sostenitori della musica italiana.

³³ DPV, XII, p. 80, p. 2211: «je suis conséquent».

³⁴ DPV, XII, p. 88, p. 2217: «je suis sans conséquence».

³⁵ DPV, XII, p. 99, p. 2225: «On y distinguait la tendresse, la colère, le plaisir, la douleur. On sentait les *piano*, les *forte*».

³⁶ DPV, XII, p. 95, p. 2221: «Quoi qu'il en soit, voilà le texte de mes fréquents soliloques que vous pouvez paraphraser à votre fantaisie; pourvu que vous en concluez que je connais le mépris de soi».



Al *Neveu*, tuttavia, le parole non bastano e della propria dissociazione «fa “la smorfia”, la “finta”»³⁷. La pantomima di *Lui* svela il suo stato di lacerazione e la sua precaria condizione psicofisica che si mostrano in un insaziabile appetito: «Rameau è sempre attaccato al presente, alla sua dimensione di corporeità immediata che s’esprime nell’“appetito”, nella fame dello stomaco, come nella fame di vivere»³⁸, è un «vagabondo che viene lavorato dalla [...] fame»³⁹. La voracità di Rameau non è un elemento marginale alla costituzione del personaggio, ma una determinazione sostanziale del suo *status* patologico che gli preclude, peraltro, ogni possibilità di un sano relazionarsi⁴⁰. La fame, quale mero bisogno primario da soddisfare, è il sintomo più evidente della malattia di Rameau, che afferma: «è sempre all’appetito che ritorno»⁴¹. Bourdin specifica a tal proposito che l’evidente legame tra la fame e l’immoralismo di Rameau non deve condurre a interpretazioni morali di tale immoralismo, né ad adottare il punto di vista moralista di *Moi*⁴². Nella lettura di Bourdin infatti, l’appetito patologico di Rameau e il moralismo del *philosophe* esprimono la denuncia di Diderot contro l’economia di «uomini che abbondano di tutto, mentre altri, che hanno [...] una fame che ritorna come a loro, non hanno di che mettere sotto i denti»⁴³; ma anche contro quella filosofia che si pone al di sopra della contraddittoria e mutevole condizione umana, facendo astrazione della realtà sociale degli «individui invisibili»⁴⁴. Tale astrazione non concerne la teoresi, quale risultato dell’attività dialettico-speculativa, ma un’assenza di mediazione tra il pensiero e la realtà, che l’anonimia del *philosophe*⁴⁵ rende evidente.

Di fronte alla pantomima di *Lui*, *Moi* vive ora in sé quel contrasto che attribuiva a Rameau. Si tratta di un secondo *bouleversement* che manifesta la verità dialettica dei dialoganti rispetto alla realtà storico-culturale che abitano, una realtà

même, ou ce tourment de la conscience qui naît de l’inutilité des dons que le Ciel nous a départis ; c’est le plus cruel de tous. Il vaudrait presque autant que l’homme ne fût pas né».

³⁷ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., p. 2195.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ J.-C. Bourdin, *Le philosophe et le contre philosophe*, op. cit., p. 101, (trad. nostra).

⁴⁰ «Il legame fra le passioni e lo stomaco, il rapporto bulimico di queste figure con le proprie inclinazioni, si configura come tratto psicologico archetipico le cui conseguenze sembrano impedire un corretto sviluppo delle facoltà socioculturali dell’individuo. L’affermazione della propria soggettività all’interno di un gruppo non si realizza nell’interazione collettiva, bensì in un atto autoreferenziale e autodistruttivo dell’Io, un tratto malato della modernità che Diderot e Musil, con percorsi diversi, hanno raffigurato attraverso la “metafora gastrica”» (L. Zenobi, cit., p. 77). Zenobi associa inoltre Rameau a Leona di Musil: «Le caratteristiche fisiche e fisiologiche di Rameau sono simili a quelle della Leona musiliana, l’amante di Ulrich nella prima parte di *Der Mann ohne Eigenschaften*»; sulla voracità patologica del *Neveu* si veda anche R. Messori, *L’uomo ridotto a una sola posizione. Fame e asservimento ne Le Neveu de Rameau di Diderot*, in «Itinerari», 12, 2016, pp. 14-39, pp. 29-30.

⁴¹ DPV, XII, p. 189, p. 2293: «c’est toujours à l’appétit que j’en reviens».

⁴² Cfr. J.-C. Bourdin, *Le philosophe et le contre philosophe*, op. cit., p. 101.

⁴³ DPV, XII, p. 189, p. 2293: «économie, des hommes qui regorgent de tout, tandis que d’autres qui ont [...] une faim renaissante comme eux, et pas de quoi mettre sous la dent».

⁴⁴ Cfr. J.-C. Bourdin, *Le philosophe et le contre philosophe*, op. cit., p. 106, (trad. nostra).

⁴⁵ Sull’assenza di nome di *Moi* e sul ruolo del *philosophe* rispetto a Rameau: ivi, pp. 31-37.



Laura Paulizzi

di crisi e mutamento. Se inizialmente è *Lui* a esternare un'interiorità conflittuale e disfonica, mediante un linguaggio irriverente e una teatrale gestualità, in un secondo tempo, è lo stesso *Moi* a farne esperienza:

Io ascoltavo; [...] non sapevo se mi sarei abbandonato alla voglia di ridere o al trasporto dell'indignazione. Soffrivo. Venti volte uno scoppio di risa impedì alla collera di scoppiare; venti volte la collera che s'elevava dal fondo del cuore terminò con uno scoppio di risa. Ero confuso da tanta sagacia e da tanta bassezza; da idee così giuste e alternativamente così false; una perversione di sentimenti così generale, una turpitudine così completa e una franchezza così poco comune.⁴⁶

Può, dunque, il *philosophe*, considerarsi al di fuori dell'alienazione che investe il *Neveu*? Di fronte alla verità che *Moi* scorge nelle parole di *Lui*, la sua integrità vacilla, e con essa quei principi e valori ormai alla deriva. La resistenza del *philosophe* diviene il suo tormento davanti al *Neveu* che con una risata spudorata si burla del mondo, «lo svalorza, gli toglie senza alcuna remora il titolo [...] di essere un che di "in sé", di solido e immutabile, appunto nei suoi *valori morali essenziali*. Niente d'immutabile, nessun "valore" possibile nel cinismo del *Neveu*»⁴⁷.

Ciò che *Lui* rende manifesto non è più, dunque, la sua specifica condizione, ma la realtà oggettiva di un mondo in crisi; la sua malattia si rivela ora essere il prodotto di quell'organismo socio-culturale di cui lo stesso *Lui* si sentiva all'inizio partecipe e sostenitore. Al *philosophe* non resta che sfogare e ammettere il disorientamento che vive: «Oh, pazzo, pazzo furioso, esclamai, com'è possibile che nella tua testa malata si trovino idee così giuste, mescolate con tante stravaganze»⁴⁸. Tale ammissione fa luce su un passaggio importante della dialettica diderotiana. Il *Neveu* si mostra come colui che fa della contraddizione del proprio tempo la sua crisi personale; tuttavia, rispetto al *philosophe*, che resta immobile con i suoi principi, l'identità lacerata del *Neveu* è più conforme al presente storico che vive, fatto di paradossi e corruzione. Il parlare del *Neveu*, infatti, non esprime più solo un proprio disagio esistenziale, ma la logica del mondo che Diderot racconta con la sua satira: «Diderot compie attraverso la scrittura ciò che Rameau realizza attraverso la pantomima [...] Così molti termini legati alla sfera estetica utilizzati già dal protagonista in maniera ambigua e metaforica, acquisiscono un ulteriore grado di significazione creando una polisemia semantica che, a livello del significato, diviene polisemia morale»⁴⁹.

⁴⁶ DPV, XII, p. 95, p. 2221: «Je l'écoutais, [...] je ne savais si je m'abandonnerais à l'envie de rire, ou au transport de l'indignation. Je souffrais. Vingt fois un éclat de rire empêcha ma colère d'éclater; vingt fois la colère qui s'élevait au fond de mon coeur se termina par un éclat de rire. J'étais confondu de tant de sagacité, et de tant de bassesse; d'idées si justes et alternativement si fausses; d'une perversion si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune».

⁴⁷ P. Quintili, *La storia del Nipote di Rameau*, op. cit., pp. 2198-2199.

⁴⁸ DPV, XII, p. 104, p. 2229: «Ô fou, archifou, m'écriai-je, comment se fait-il que dans ta mauvaise tête, il se trouve des idées si justes, pêle-mêle, avec tant d'extravagances».

⁴⁹ L. Zenobi, cit., p. 79. Nella sua inedita lettura di *Le Neveu de Rameau* Zenobi propone un confronto con la teoria diderotiana del «*modèle idéal, ligne vraies*» esposta nel *Salon* del 1767.



Le Lumières nel pensiero di Hegel

I diversi registri linguistici – allegorie di ritratti esistenziali altrettanto vari e contrastanti – rendono *Le Neveu de Rameau* uno scritto attuale e universale. Diderot, infatti, descrivendo la crisi di una data condizione sociale, descrive un vissuto che appartiene all'umano *tout court*. I soggetti del dialogo sono due speculari atteggiamenti nei confronti di una medesima realtà di radicale mutamento: differenti, ma entrambi insani. Da un lato, il *philosophe* vuole mantenere stabili quei valori etici che non appartengono più al mondo che vive, dall'altra, il *bohémien* si lascia passivamente attraversare, nel linguaggio e nelle movenze, da circostanze degeneranti senza superarle; nessuno dei due, in fondo, risulta davvero partecipe del proprio tempo.

In questo senso, Diderot non è identificabile con la figura del *philosophe*⁵⁰, ma con la visione oggettiva e unitaria di quel tempo che *Lui* e *Moi* colgono solo parzialmente. Diderot, al contrario, mostra la realtà nelle sue aporie, denunciandone la disfunzione sociale attraverso la dissociazione del *Neveu*, incapace di rapportarsi a sé, alla società e alla propria cultura. Quella estraneazione diviene la sua certezza di sé, il suo unico atteggiamento verso il mondo.

4. Il dialogo di Diderot nella ricezione hegeliana

Nella sezione VI della *Fenomenologia* il concetto di “estraneazione” esprime la verità della cultura del mondo moderno, divenendo un mezzo di sussistenza dell'individuo all'interno di tale mondo. Laufer sostiene che le pagine hegeliane dedicate alla *Bildung* moderna contengano i frutti dei semi già gettati da Diderot nel suo scritto⁵¹. Alla luce dell'impatto critico e di denuncia sociale del dialogo, Mortier afferma che «tutto ciò che Hegel ci dice al riguardo è direttamente ispirato dalla sua lettura del *Neveu*»⁵². Tuttavia, se non vi è nulla nell'interpretazione hegeliana che non sia già stato espresso da Diderot stesso, la forte incidenza della sua satira è in larga misura legata al grande riconoscimento accordatogli da Hegel: «solo con Hegel si è riusciti davvero a comprenderlo»⁵³. È passando per la *Fenomenologia* hegeliana che Marx, riferendosi al dialogo diderotiano, scriverà con entusiasmo all'amico Engels: «Questo capolavoro, unico nel suo genere, ti sarà di nuovo un godimento»⁵⁴.

⁵⁰ Siamo d'accordo con R. Messori nell'affermare che «Proprio a partire dalla enfattizzazione hegeliana della funzione di mediazione del linguaggio, appare chiaro che Diderot non coincide sic et simpliciter con *Moi*». Cfr. R. Messori, *cit.*, p. 22.

⁵¹ R. Laufer, *Structure et signification du Neveu de Rameau*, in «Revue des Sciences humaines», 100, 1960, pp. 399-423.

⁵² R. Mortier, *cit.*, p. 283, (trad. nostra)

⁵³ Ivi, p. 277 (trad. nostra).

⁵⁴ *Carteggio Marx-Engels (1867-1869)*, V, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti e S. Romagnoli, Edizioni Rinascita, Roma 1951, p. 356: «Questa scissione della coscienza consapevole di sé e che esprime se stessa», ne dice *old* Hegel, “è la risata di scherno sull'esistenza e sulla confusione di tutto e su se stesso; è nel medesimo tempo l'ultima eco, ancora udibile, di tutta questa confusione.... È la natura di tutti i rapporti che scinde se stessa, e la consapevole rescissione di questi

Entrambi, Hegel e Marx, «continueranno a progredire e a perfezionare questa dialettica, andando oltre Diderot, grazie a Diderot stesso»⁵⁵. In definitiva, è prendendo «terribilmente sul serio»⁵⁶ *Le Neveu de Rameau* che Hegel è potuto andare oltre Diderot⁵⁷.

Alla luce di tale confronto e dell'attualità della satira diderotiana, non possiamo sostenere che «sia l'opera sia il suo protagonista sono impensabili»⁵⁸ al di fuori del materialismo sensibile elaborato dal filosofo negli anni della maturità, in cui l'arte gioca indubbiamente un ruolo di primo piano»⁵⁹. Al contrario, uno studio approfondito dell'interpretazione hegeliana mette in luce come l'importanza filosofico-culturale di *Le Neveu de Rameau* risiede proprio nella sua universalità, la quale, come avviene per tutti i capolavori, lo sottrae a ogni pretesa di paternità, e lo consegna alla posterità, quale strumento critico per ripensare il proprio tempo e la propria condizione sociale.

Un possibile equivoco ermeneutico che conduce a simili critiche è l'immediatezza con cui si identificano Rameau e la coscienza disgregata. Presupporre con disinvolture tale associazione significa, infatti, eludere un particolare decisivo: Hegel non cita per esteso lo scritto diderotiano, né il personaggio di Rameau, ma ne mette tra virgolette alcune battute. La pretesa di identificare senza riserve il *Neveu* con la coscienza disgregata, renderebbe quest'ultima carente e priva di quella complessità che appartiene al *Neveu*; ne risulterebbe un'immagine spoglia «del processo figurativo-corporeo, mimico e gestuale del nipote di Rameau»⁶⁰. Infine, lo stesso Hegel si mostrerebbe incapace di aver tenuto conto di Rameau quale protagonista di un romanzo letterario, della «differenza tra il piano della

rapporti.... In quella pagina del ritorno nel se stesso la vanità di tutte le cose è la sua propria vanità, ossia è vana».

⁵⁵ J. D'Hondt, *Diderot. Raison philosophie et dialectique, op. cit.*, p. 39 (trad. nostra).

⁵⁶ Ivi, p. 86 trad. nostra).

⁵⁷ J. Schmidt, *cit.*, p. 644: «When Hegel read Rameau 's Nephew, perhaps he found something more than another picture for his gallery of images. In its creator he might well have recognized a kindred spirit».

⁵⁸ Cfr. Messori, *cit.*; sulla base di tale «impensabilità» Messori muove altre critiche alla ricezione hegeliana, oltre a quella di non aver considerato il *Neveu* nelle sue vesti originali, in quanto «personaggio letterario» e di non aver colto l'«essenziale dimensione corporea, espressiva e mimetica del suo essere figura» (p. 17.); infatti, Hegel non avrebbe articolato il rapporto tra il linguaggio e l'estraneazione del sé, dunque, il passaggio che conduce la coscienza alla propria estraneazione, trascurando il linguaggio nel suo elemento corporeo-materiale. Troviamo che le critiche mosse in tal senso non siano appropriate, in quanto, il concetto di estraneazione dello spirito è in Hegel *un momento* dello spirito stesso e non una nozione puntuale che interviene *ex novo* dal di fuori del sistema. Esso si inserisce all'interno dello sviluppo dello spirito, e proprio in quanto linguaggio trova la sua giustificazione come parte di un movimento che ha preso avvio nel momento inaugurale dello sviluppo, la certezza sensibile. Tale *incipit* mantiene la sua forza motrice in ogni momento del sistema, non scompare in seguito alla prima figura. Il linguaggio dell'estraneazione non rappresenta pertanto una cesura, ma l'attività stessa della coscienza che nel particolare rapporto con la cultura moderna, si è *dispiegata* come estraneazione. Il linguaggio della coscienza estraniata si pone quale realizzazione e manifestazione di tale condizione.

⁵⁹ Ivi, p. 17.

⁶⁰ Ivi, pp. 24-25.

storia e il piano della finzione letteraria, cioè tra l'uomo realmente vissuto e il personaggio letterario» nonché «del rapporto tra teatralizzazione del discorso e funzione dell'esperienza dello spettatore»⁶¹.

A distinguere l'interpretazione hegeliana, e a rendere conto dell'entità speculativa accordata a Diderot, è, a nostro avviso, proprio il fatto che né il titolo del suo scritto, né il nome del protagonista vengono menzionati nella *Fenomenologia*⁶², è questo a rendere la satira un momento sostanziale dell'articolazione dell'opera del 1807. L'introduzione del discorso di Rameau nella *Bildung* moderna è «funzionale alla sua [di Hegel] filosofia trascendentale che vede lo straniamento dello spirito da se stesso come una tappa decisiva nello sviluppo dello spirito umano»⁶³. Bourdin parla addirittura di una *incrustation*⁶⁴, termine che esprimerebbe in modo più congruo la presenza di Rameau nella *Fenomenologia*. Quella hegeliana non è infatti una semplice citazione, ma un «collage di citazioni»⁶⁵ che convergono nell'estensione logico-speculativa dell'opera.

Tener conto della complessa vicenda del dialogo diderotiano, al tempo di Hegel poco noto, sgradito al pubblico e disprezzato dalla critica, ci distoglie dalla chiave di lettura che incentra il rapporto tra Hegel e Diderot sulla carenza interpretativa del primo⁶⁶: «nel caso di Hegel, il *Nipote di Rameau* è oggetto di una "applicazione" filosofica e [che] questa applicazione non vuole né può misurarsi con un'interpretazione filologica o una ricostruzione del significato che il testo avrebbe potuto avere nel suo primo contesto storico»⁶⁷. Quella operata da Hegel è infatti una trasformazione di alcuni tratti fondamentali della satira diderotiana,

⁶¹ Ivi, p. 23.

⁶² L. Zenobi, *cit.*, p. 87: «il filosofo tedesco inserisce la citazione del romanzo nel suo testo senza nominare né autore né titolo, posizionandola semplicemente tra virgolette, quasi si trattasse di un elemento ormai universalmente acquisito dalla cultura dell'epoca e allo stesso tempo già parte integrante della propria storia trascendentale».

⁶³ Ivi, p. 86. Inoltre, secondo H.R. Jauss, *cit.*, p. 169: «L'application hégélienne des emprunts au *Neveu de Rameau* interprète ce dialogue même dans une perspective nouvelle qui s'ouvrirait seulement à un lecteur postérieur. La lecture de Hegel interprète le texte de son prédécesseur dans des raccourcis lapidaires; mais tout en le rajeunissant, elle découvre une signification du *Neveu de Rameau* que Diderot n'aurait certainement pas imaginée».

⁶⁴ J.-C. Bourdin, *Le philosophe et le contre philosophe, op. cit.*, p. 240. A ragione, Bourdin ricorda come già Jauss parlò in tal senso di "incorporazione", cfr. H.R. Jauss, *Pour une herméneutique littéraire*, Gallimard, Paris 1988, p. 168. Per Bourdin (cfr. Ivi, p. 240-241) non si tratta nemmeno di "assimilazione", intesa in senso diderotiano, ovvero di una profonda e incondizionata identità tra i due testi, poiché lo scritto di Diderot risulta riconoscibile nella *Fenomenologia*, anche se perfettamente integrato.

⁶⁵ *Ibidem* (trad. nostra).

⁶⁶ R. Mortier, *cit.*, p. 282: «Il est possible que Hegel ait prêté à Diderot des intentions auxquelles il ne songeait pas, mais c'est le propre des très grandes œuvres de permettre des interprétations multiples et de conserver ainsi tout leur pouvoir stimulant et fécondant. Le tableau du développement de l'esprit que Hegel esquisse à grands traits dans sa *Phénoménologie* coïncide aussi avec celui de la France. La «culture», telle qu'il la définit, c'est la culture classique et universaliste du XVIIIe siècle français, où l'individu aliène son propre moi, renonce à être-pour-soi et ne vaut que dans la mesure où il s'intègre à une entité plus générale, l'espèce».

⁶⁷ H.R. Jauss, *cit.*, p. 168 (trad. nostra)



Laura Paulizzi

non la sua mera riproduzione: «se l'opera di Diderot, riletta attraverso il rigido formalismo della costruzione hegeliana, subisce qualche deformazione, ne acquista in cambio una singolare pregnanza simbolica. Hegel seguì il testo in tutti i suoi labirinti, ponendone in luce con superiore chiarezza e precisione i nessi dialettici essenziali»⁶⁸.

Il movimento dialettico espresso nella satira su diversi livelli aderisce allo sviluppo hegeliano della storia universale, e viene riscritto seguendo il *fil rouge* del cammino fenomenologico dello spirito, nello specifico, per tracciare i contorni del quadro culturale francese del XVIII secolo nella cui notte Hegel è immerso⁶⁹. Tale riscrittura comporta una scelta di passi selezionati non malgrado, ma tenendo conto del contesto originale della satira⁷⁰, tanto che quella hegeliana sarebbe, per dirla con Bourdin, una *négligence volontaire*. Trascurando alcuni passaggi fondamentali del testo di Diderot, Hegel ha, infatti, mostrato come il suo interesse nei confronti del dialogo, non fosse guidato da una volontà di interpretazione, né dalla considerazione della natura del dialogo stesso, ma dall'attenzione verso i linguaggi di *Lui* e *Moi* quali espressione della lacerazione dell'individuo dal mondo prerivoluzionario fino al costituirsi della *Bildung* moderna.

5. L'avvento di Rameau nella Fenomenologia dello spirito

Entrando nel vivo del capitolo *Il mondo dello spirito a sé estraniato*, l'associazione immediata tra le due coppie di figure (*Lui* e *Moi*, coscienza disgregata e coscienza onesta) risulta sommaria e confonde circa il ruolo che Hegel assegna a Rameau, e il rapporto tra i due scritti. Nella *Fenomenologia* le figure della coscienza mediante i loro linguaggi esprimono i due volti di una *Bildung*, contraddittoria, allo stesso tempo, i riferimenti al dialogo diderotiano hanno fornito al *Geist* hegeliano un'immagine imponente attraverso elementi estetici e filosofici inediti.

Una prima considerazione concerne lo sfondo teoretico-politico del VI capitolo della *Fenomenologia*; esso si presenta scisso in due: da un lato vi è la realtà *effettuale* da cui l'individuo, in quanto coscienza "reale", si sente estraniato da sé

⁶⁸ P. Casini, *Diderot "philosophe"*, Laterza, Bari 1962, p. 338.

⁶⁹ D'Hondt mette in evidenza come il fatto che la vita e il pensiero di Hegel si siano svolti a cavallo tra due secoli, non sia un mero dato biografico. Anche la sua filosofia riflette i diversi mutamenti culturali, filosofici e politici, che hanno segnato due secoli così importanti; cfr. Id., *Diderot. Raison, philosophie et dialectique, op. cit.*, p. 42: «Bien pis, il se perd dans la nuit du XVIIIe siècle auquel, puisqu'il est né en 1770, la moitié de son existence appartient. Ne pourrait-on avoir l'impression que ses idées se montrent sur les balcons du ciel en robes surannées? Mais justement: puisqu'il est mort en 1831, il chevauche également deux siècles. Cette chronologie ne revêtirait pas une grande importance si elle ne coïncidait avec la rupture entre deux mondes. La fin du XVIIIe siècle, c'est la Révolution française et le début d'une histoire nouvelle. Hegel est le théoricien de cette rupture, d'un type jusqu'alors inédit; le commentateur de cette crise qui marque la fin du monde féodal et l'ouverture d'un monde décidément bourgeois».

⁷⁰ J.-C. Bourdin, *Le philosophe et le contre philosophe, op. cit.*, p. 243.



e si esprime mediante il *concetto*; dall'altro, vi è il mondo dello spirito, dove la coscienza "pura" si oppone a quella estraneazione attraverso la fede, strumento di «fuga dal mondo effettuale»⁷¹. Concetto e fede sono i termini opposti di un'unica realtà che la coscienza non riconosce come propria, ma vi rinuncia e, «in grazia di questa rinuncia, l'autocoscienza si impadronisce [...] immediatamente dell'effettualità stessa»⁷². In questo stadio l'autocoscienza è un semplice «qualcosa»⁷³, parte di una *Bildung* in cui l'essere e il fine dell'individuo si manifestano come alienazione di sé: solo *coltivandosi* il singolo esiste, è la sua cultura a renderlo effettuale e potente⁷⁴. Nella sua specifica condizione di impotenza e ineffettualità l'individuo «è una *specie* che, invano e visibilmente si affanna a trasferirsi nell'opera; essa è la contraddizione del dare effettualità al particolare, mentre l'effettualità è immediatamente l'universale»⁷⁵.

È in questo passaggio – dove risuona la lezione hegeliana de *La certezza sensibile* che rivela opinabile la pretesa di attribuire universalità a una condizione esistenziale particolare della coscienza – che interviene il primo riferimento a *Le Neveu de Rameau*, per indicare con il termine "specie" (*Art*) ciò che viene *opinato*: «L'opinato vale quindi per ciò ch'esso è: per una specie»⁷⁶, dove "specie" «non è del tutto la stessa cosa che *espèce*, "di tutti i nomignoli il più terribile, perché designa la mediocrità ed esprime il grado supremo del disprezzo"»⁷⁷. Infatti, il termine tedesco per specie, *Art*, non designa un malintenzionato, ma si attribuisce a qualcuno di "onesto" e inconsapevole, un essere buono a suo modo (*in seiner Art gut sein*)⁷⁸. Se con *espèce*⁷⁹ Hegel chiarisce il concetto di *Bildung* come «*estraneazione* dell'essere naturale»⁸⁰, unica via di accesso alla cultura, «già in Diderot la descrizione della specie, che la *Fenomenologia* ridurrà alla funzione del più temibile nomignolo, comporta alcuni elementi che entrano nella definizione hegeliana di coscienza vile e di coscienza lacerata»⁸¹.

⁷¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 46, *PbG*, p. 267.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Ivi, p. 47, *PbG*, p. 268.

⁷⁵ Ivi, pp. 47-48, *PbG*, p. 268.

⁷⁶ Ivi, p. 48, *PbG*, p. 268.

⁷⁷ *Ibidem*. Cfr. D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, op. cit., p. 2280, DPV, XII, p. 173: «c'est ce que nous appelons des espèces, de toutes les épithètes la plus redoutable, parce qu'elle marque la médiocrité, et le dernier degré du mépris. Un grand vaurien est un grand vaurien, mais n'est point une espèce».

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 48, *PbG*, p. 268.

⁷⁹ *Espèce* ricorre anche nella breve composizione polemica *Wer denkt Abstrakt?* a indicare «qualcosa di particolare, qualcosa mediante cui non ci si mette in mostra in società», e descrive l'atteggiamento del *bel mondo* che rifugge di fronte al pensiero astratto, o perché gli appare «troppo elevato» o al contrario «perché gli sembra essere una *espèce*» cfr. G.W.F. Hegel, *Chi pensa astrattamente?*, a cura di F. Valagussa, ETS, Pisa 2014, p. 17. Cfr. G.W.F. Hegel, *Wer denkt abstrakt?*, in *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, Band 20, Frommann Holzboog, Stuttgart 1930, p. 446.

⁸⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 47, *PbG*, p. 267.

⁸¹ H.R. Jauss, *cit.*, p. 171.

La condizione estraniata dell'individuo si pone come momento di passaggio della stessa sostanza, ovvero, «dalla pensata universalità di lei nell'effettualità»⁸². Infatti, anche se la coscienza non scorge tale passaggio e l'unico mezzo che ha di esistere è la propria cultura, il suo processo di formazione coincide in realtà con il «divenire del mondo effettuale»⁸³. L'agire dell'individuo che sembra opporsi al movimento della sostanza, converge di fatto con il suo compimento: «La cultura e la sua propria effettualità sono perciò l'attuazione della sostanza stessa»⁸⁴.

Una seconda considerazione ci conduce alla duplice condizione esistenziale che vive la coscienza rispetto ai concetti di potere statale e ricchezza, di buono e cattivo⁸⁵. Questo passaggio è il preludio all'entrata in scena di Rameau, esso implica l'atteggiamento assunto dal singolo rispetto alla ricchezza. Si tratta di un agire egoistico con cui egli crede di opporsi allo Stato, ma in realtà, di fronte all'*astuzia della ragione*⁸⁶ tale egoismo rappresenta un'illusione, un alcunché di opinato che non può giungere a rendere effettuale ciò ch'esso opina, vale a dire a far qualcosa che non torni a vantaggio di tutti⁸⁷. Non riconoscendosi ancora come momenti del movimento del *logos*, coscienza pura e coscienza reale contrappongono potere statale e ricchezza, giudicando buono/cattivo l'oggetto con cui esse intrattengono un rapporto di uguaglianza/disuguaglianza.

È in base a tali rapporti che prendono forma le due successive figure fenomenologiche: coscienza nobile e coscienza spregevole. La prima si riconosce nello Stato, «presta servizio alla vera obbedienza e all'intimo rispetto dell'essenza semplice»⁸⁸, e nella ricchezza scorge la possibilità di realizzare la propria individualità. La seconda nel potere statale non vede che oppressione e, sfogando questo sentimento nell'odio verso il dominatore, trova nella ricchezza un «piacere labile»⁸⁹ che, dileguando, non la conduce al compimento della propria essenza. Non si tratta di due autocoscienze, ma di «predicati che non sono ancora essi stessi soggetto»⁹⁰ e che esprimono due giudizi opposti: «l'uno lo in-sé della coscienza pura, vale a dire i *pensieri* determinati di buono e di cattivo, l'altro la

⁸² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 48. *PbG*, p. 268.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 49. *PbG*, p. 268.

⁸⁵ *Ivi*, pp. 49-51. *PbG*, pp. 268-270.

⁸⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 30. Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Band 11, Frommann Holzboog, Stuttgart 1971, p. 41: «L'interesse particolare della passione è dunque inseparabile dall'attuazione dell'interesse universale; infatti quest'ultimo è il risultato dell'interesse particolare e determinato, nonché della sua negazione. Sono gli interessi particolari a combattersi tra loro e, in parte, ad annientarsi. L'idea universale non si espone al pericolo, non si abbandona al dissidio e alla lotta; essa si mantiene inattaccata e incolume sullo sfondo. Che l'idea faccia agire le passioni a suo vantaggio che lo strumento del quale si serve per darsi esistenza ci rimetta e patisca danno, è quel che possiamo chiamare l'*astuzia della ragione*».

⁸⁷ *Ivi*, p. 52. *PbG*, p. 270.

⁸⁸ *Ivi*, p. 56. *PbG*, p. 273.

⁸⁹ *Ivi*, p. 57. *PbG*, p. 273.

⁹⁰ *Ibidem*.

loro *esistenza* come potere statale e come ricchezza»⁹¹. Tali giudizi esprimono i due lati dell'estraneazione che l'individuo vive rispetto allo Stato e alla ricchezza. Dapprima essa si configura come «il *superbo* vassallo che spende la sua attività a pro del potere statale»⁹² mediante il linguaggio del consiglio; si tratta di un sacrificio legato all'alienazione di sé che può trovare il suo massimo compimento nella morte, oppure sopravvivere e sfociare nella ribellione, risultato di un ribaltamento del rapporto di uguaglianza dell'autocoscienza verso lo Stato. La coscienza nobile ora «cade sotto la caratteristica della coscienza spregevole, quella di essere sempre pronta a ribellarsi»⁹³.

Come superare, dunque, la contraddizione tra una coscienza che muore, senza riconciliarsi con il suo contrario, e una coscienza che sopravvive ma solo ribellandosi al potere statale che riconosce come disuguale da sé? In altri termini, come raggiungere la completa estraneazione di sé senza morire ma conservandosi? L'*Aufhebung* di tale estraneazione «accade soltanto nel linguaggio»⁹⁴, ed è all'apice di questa dialettica che entra in scena il *Neveu*; percorriamola brevemente.

5.1 Chi è Jean-François Rameau?

L'immagine di Rameau interviene nel testo hegeliano nel momento in cui si delinea la funzione della *Sprache* che, in questa sezione, si configura come mezzo in grado di far sussistere in unità i due momenti dello spirito: il sé della coscienza particolare e la realtà universale dello Stato, il quale è «la parola dello spirito [...] esso deve far apparire lo spirito come unità autocosciente di individui»⁹⁵. È nel dire Io, che il soggetto esiste anche come autocoscienza universale, venendo così riconosciuto dall'altro mediante la negazione del suo essere particolare: il dileguare dell'Io «è dunque esso stesso immediatamente il suo restare; è il suo proprio sapere di sé; è il suo sapere di sé come di un *Sé* che è passato in un altro *Sé*, che è stato avvertito ed è universale»⁹⁶. Il linguaggio è, in questo senso, alienazione del sé particolare nel divenire sé universale, ma rispetto a quanto accade nella *certezza sensibile* – dove vi è una coscienza semplice e ingenua in rapporto immediato con gli oggetti che ha di fronte – qui il linguaggio riflette una coscienza divenuta spirito, il cui oggetto è il complesso mondo della *Bildung*⁹⁷.

La *Sprache* è «l'atto estraniante della *mediazione*»⁹⁸ che, nella sezione hegeliana, ha come estremi gli individui e lo Stato nella società moderna della Francia

⁹¹ Ivi, p. 57. *PbG*, p. 274.

⁹² Ivi, p. 59. *PbG*, p. 275.

⁹³ Ivi, p. 60. *PbG*, p. 275.

⁹⁴ *Ibidem*. *PbG*, p. 276.

⁹⁵ J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Editions Montaigne, Paris 1946, p. 390: «le verbe de l'esprit [...] il doit faire apparaître l'esprit comme unité consciente de soi des individus» (trad. nostra).

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., p. 62. *PbG*, p. 277.

del XVIII secolo. All'interno di questo discorso il potere statale è ora divenuto l'«universale astratto», di contro a una coscienza detta nobile: «il *puro Sé* che nel servizio smentì la sua coscienza calata nella molteplicità dell'esistere»⁹⁹. I due momenti non sono passati l'uno nell'altro, ma sussistono separatamente. La coscienza non vive ancora il potere statale come una sua decisione ma vi si rapporta con il sentimento dell'onore: allo Stato manca il radicamento nell'esistenza individuale, alla coscienza, il riconoscimento effettivo da parte dello Stato. Il linguaggio agisce qui come *medium* in cui si configura il nuovo rapporto: la coscienza nobile è «ciò da cui procede il *linguaggio* [...] L'eroismo del muto servizio diviene *eroismo dell'adulazione*»¹⁰⁰. L'adulazione (*die Schmeichelei*) conferisce un nuovo assetto alla stessa *Sprache* e allo Stato che, nella figura del monarca, viene innalzato a universalità¹⁰¹.

Ora, il potere statale è trasferito nella coscienza nobile che lo riconosce in quanto tale e lo detiene: esso «è *divenuto momento dell'autocoscienza* [...] esiste, cioè, come *ricchezza*»¹⁰². L'autocoscienza è ora pienamente riconoscente verso il proprio benefattore e, proprio come accade alla coscienza vile, si sente estraniata tanto da sé quanto dal proprio oggetto¹⁰³. Nell'identificazione tra coscienza nobile e coscienza vile emerge la stessa differenza che vi è tra «lo spirito della ricchezza benefattrice» e lo «spirito della coscienza ricevente il beneficio»¹⁰⁴. Il benefattore si rapporta all'altro con arroganza e noncuranza, e pur condividendo l'abiezione «non tiene conto dell'intima indignazione dell'altro; [...] del pieno rifiuto di tutte le catene»¹⁰⁵. La coscienza, consapevole ormai dell'accidentalità che segna il suo rapporto con il benefattore, diviene una vuota essenzialità pronta a ribellarsi e a rendere il suo sé inalienabile.

La dinamica di rapporto tra il benefattore e la coscienza ribelle rimanda a quella tra Rameau e Bertin, il ricco padrone di casa¹⁰⁶ da cui l'ospite non si sente riconosciuto, al contrario, frustrato e umiliato. A conclusione di questo lavoro, ci preme mettere in rilievo il senso che assume l'intervento di Rameau in questo luogo della *Fenomenologia*. Anzitutto, il *Neveu* irrompe nel *Weg* dello spirito come una figura tra le altre, pur conservando la fisionomia del *Lui* diderotiano, un personaggio immaginario la cui esistenza è nel discorso che egli pronuncia. Rameau fa la sua comparsa come *Sprache* estraniante riflesso di una alienazione propria dell'*époque* delle *Lumières*, che Hegel non fa che tradurre nel suo lin-

⁹⁹ Ivi, p. 63. *PbG*, p. 277.

¹⁰⁰ *Ibidem*. *PbG*, p. 278.

¹⁰¹ *Ibidem*: «Più precisamente, il linguaggio dell'adulazione innalza la singolarità, che altrimenti è solo un *opinato*, alla sua esistente purezza, col dare al monarca il *nome* proprio; è infatti soltanto il nome quello in cui la *differenza* del singolo da tutti gli altri non è *opinata*, anzi vien resa effettuale da tutti».

¹⁰² Ivi, p. 65, *PbG*, p. 279.

¹⁰³ Ivi, p. 67. *PbG*, p. 280.

¹⁰⁴ Ivi, pp. 68-69, *PbG*, p. 281.

¹⁰⁵ Ivi, p. 69, *PbG*, p. 281.

¹⁰⁶ Cfr. DPV, XII, pp. 121-123, p. 2243.

Le Lumières nel pensiero di Hegel

guaggio. Quella hegeliana non può, dunque, essere intesa come una semplice interpretazione, piuttosto è una sorta di innesto filosofico-letterario che restituisce allo sviluppo della storia universale il suo momento *negativo*. La negazione di una condizione umana che Rameau incarna nel suo specifico *status* esistenziale e sociale e che, nelle vesti di coscienza lacerata, è a sua volta in grado di *negare*¹⁰⁷, rivoltandosi e agendo finalmente quelle parole con cui *Lui*, congedandosi, metteva in guardia *Moi*: «Riderà bene chi riderà per ultimo»¹⁰⁸, epilogo di un dialogo ancora aperto.

¹⁰⁷ Come interpreta Hyppolite ciò che viene negato può a sua volta negare ciò che lo nega (J. Hyppolite, *cit.*, p. 396).

¹⁰⁸ DPV, XII, p. 196, p. 2298, «Rira bien qui rira le dernier».