

$\frac{AII}{573}$

Ringraziamenti

Nel dare alle stampe questo lavoro dottorale, desidero esprimere il mio ringraziamento più profondo ad Anna Giannatiempo Quinzio, “madre” e maestra del mio cammino. Tutto ciò che ho imparato a pensare nella filosofia lo devo a lei, ai suoi insegnamenti, alla sua costante presenza e al suo affetto sempre premuroso. Questo mio “grazie” non riuscirà mai a ripagare un debito, umano e intellettuale, davvero irrimediabile.

Un altrettanto doveroso ringraziamento va anche a Flavia Marcacci e a Stefania Giombini, che in tempi bui per la ricerca intellettuale mi hanno spinto a editare questo scritto, vincendo ogni esitazione; così anche a coloro che, nel mio cammino di studi in Teologia, mi hanno sostenuta ed incoraggiata, facendomi scoprire il radicale impegno e l’ardente interesse per le “questioni ultime”: tra coloro un ringraziamento particolare va a Debora Carnevali, Manola Rosati e a Frate Daniele Rossi.

Infine, nel cerchio di un pensiero, a Gianluca Garelli il mio grazie si accompagna alle molte parole e ai molti pensieri che sono dietro alle pagine qui raccolte e che hanno fornito spunti di ricerca.

Francesca Brencio

LA NEGATIVITÀ IN HEIDEGGER E HEGEL



Copyright © MMX
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-3718-8

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2010

A mio figlio, Ilir Emanuel

Un problema dobbiamo porci con estrema serietà: si colloca il pensiero heideggeriano entro i confini dell'impero filosofico hegeliano oppure le corrispondenze che il pensiero heideggeriano innegabilmente rivela con il pensiero di Hegel non provano il contrario?

H.G. GADAMER

Indice

11 *Nota dell'autore*

13 *Prefazione*
(Rin)negare. Heidegger e/o Hegel
di G. Garelli

23 *Introduzione*

31 **Capitolo I**
Heidegger e Hegel.
Ricostruzione di un confronto

1.1. L'emergere di Hegel negli scritti giovanili – 1.2. *Sein und Zeit*: la dialettica e la temporalità in Hegel – 1.3. Heidegger fedele interprete della temporalità hegeliana? – 1.4. Il corso sull'idealismo tedesco (1929) – 1.5. L'incontro con la *Fenomenologia dello Spirito*

131 **Capitolo II**
Il negativo e la negatività in Hegel

2.1. L'emergere del negativo negli scritti giovanili – 2.2. *Fede e sapere* – 2.3. Il negativo nella *Fenomenologia dello Spirito* – 2.4.

10 La negatività in Heidegger e Hegel

Il negativo nella *Scienza della Logica* – 2.5. Il negativo e la fondazione del reale

209 Capitolo III
L'interpretazione heideggeriana
della negatività in Hegel

3. 1. *Die Negativität*: il confronto con Hegel – 3. 2. I *Beiträge zur Philosophie* e il ripensamento del negativo – 3. 3. Il negativo e la fondazione del reale: dissonanze hegeliane

257 *Bibliografia*

Nota dell'autore

Questo studio nasce come dissertazione dottorale dal titolo *L'interpretazione heideggeriana della negatività in Hegel*, discussa nel Febbraio 2006 presso l'Università degli Studi di Perugia. Alcune parti di questo sono apparse, se pur in forma diversa, in riviste di filosofia; in questa occasione sono state rivedute ed ampliate, in particolare:

- parte dei paragrafi 1. 2. “*Sein und Zeit*: la dialettica e la temporalità in Hegel” e 1. 3. “Heidegger fedele interprete della temporalità hegeliana?” sono stati pubblicati in un unico scritto negli «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», Università degli Studi di Perugia, volume XLI, nuova serie XXXVII, 2005–2006, dal titolo *L'interpretazione heideggeriana del tempo in Hegel*, pp. 179–204;
- parte dei paragrafi 2. 1. “L'emergere del negativo negli scritti giovanili”, 2. 2. “*Fede e sapere*” e 2. 3 “Il negativo nella *Fenomenologia dello Spirito*” sono stati pubblicati in un unico scritto in «Oros. Filosofia e critica delle idee», 2006/2007, dal titolo *L'emergere del negativo nella filosofia giovanile di Hegel*, pp. 23–44;
- il paragrafo 3. 1. “*Die Negativität*: il confronto con Hegel” è stato pubblicato in «Giornale di Metafisica», Nuova Serie — XXX (2008), con il titolo *Die Negativität: Heidegger e il confronto con Hegel*, pp. 119–142.

Come ogni prima pubblicazione di una propria interpretazione nel campo del sapere, e in modo più evidente nella filosofia, anche questo lavoro, nonostante le continue revisioni e gli innumerevoli approfondimenti, presenta dei limiti e delle incompiutezze. Ciò che qui non è stato sviluppato in modo compiuto ed è emerso come l'inizio di un percorso personale di ricerca, nutro la speranza di aver la possibilità di approfondirlo in altre sedi, supplendo a queste carenze.

Le traduzioni dal tedesco e dall'inglese delle opere di cui non è indicata la versione italiana sono state da me compiute.

Perugia, agosto 2010

(Rin)negare. Heidegger e/o Hegel

«Un problema dobbiamo porci con estrema serietà: si colloca il pensiero heideggeriano entro i confini dell'impero filosofico hegeliano oppure le corrispondenze che il pensiero heideggeriano innegabilmente rivela con il pensiero di Hegel non provano il contrario?» — La citazione di Hans-Georg Gadamer collocata in epigrafe di questo libro costituisce la chiara definizione dei contorni di un problema, e prima ancora una promessa di impegno filosofico. Sto parlando di quell'*engagement* che è necessario per affrontare, appunto con la massima serietà, uno dei nodi più oscuri e problematici per il pensiero contemporaneo — posto che quest'ultimo abbia l'intenzione di confrontarsi davvero con la sua storia, seguendo un'attitudine sempre più rara. Lascio a chi legge il compito — ben più impegnativo di una generica dichiarazione di principio — di giudicare se lo studio di Francesca Brencio abbia saputo o meno tener fede a questa promessa. Beninteso: la risposta a questa domanda non è affatto difficile; ma credo che sarebbe poco rispettoso nei confronti del lavoro che vi è racchiuso introdurre queste pagine in termini banalmente elogiativi. Meglio, forse, delineare le principali questioni che mi sembrano emergere nel corso della lettura.

Da un lato, la ricognizione completa ed esauriente dei testi heideggeriani dedicati a Hegel può aiutarci a stabilire con argomenti persuasivi che, pur senza nulla toglierle, la lettura di Heidegger non si sottrae al sospetto di una certa parzialità (soprattutto là dove, come ricorda l'Autrice citando fra l'altro un'osservazione di Maurizio Pagano, Heidegger sembra leggere Hegel «a partire da una concezione livellata ed ordinaria del tempo, senza tenere conto della distinzione hegeliana tra tempo quantitativo ed esteriore del sapere naturale e tempo qualitativo ed interiore del sapere assoluto»: cfr. *infra*, p. 74, nota). Tutto ciò determina conseguenze decisive, com'è ovvio, anche nell'esegesi della questione del negativo. Heidegger mostra le proprie resistenze a riconoscere che la negatività, per essere intesa nel suo complesso, in Hegel richiede di essere adeguatamente pensata all'interno dell'orizzonte etico, teologico e in ultima analisi esistenziale che le compete; e ne restituisce così un'immagine un po' caricaturale, «perennemente inghiottita» da una positività in cui la morte non appare mai una cosa seria (se mai è vero che in Hegel, appunto, «tutto è già incondizionatamente reso sicuro e sistemato»: *infra*, p. 216). Questo approccio riduttivo, sia detto con chiarezza, rischia di andare a scapito della complessità dei testi hegeliani — e per attestarlo già basterebbe citare per intero un celebre passo della Prefazione della *Fenomenologia dello spirito*: «che, diviso dall'ambito che lo avvolge, l'accidentale come tale — che è vincolato e ha una realtà effettiva solamente nella sua connessione con altro — ottenga una propria esistenza determinata e una libertà per conto suo, è l'immane potenza del negativo; è l'energia del pensare, del puro Io. La morte, se così vogliamo chiamare quell'ineffettività, è la cosa più terribile, e tenere fermo ciò che è morto è quanto richiede la massima forza. La bellezza priva di forza detesta l'intelletto, poiché questo pretende da lei ciò che essa

non può fare. Ma la vita dello spirito non è quella che ha soggezione al cospetto della morte e si conserva intatta dalla devastazione, bensì quella che sopporta la morte e che in essa si mantiene. Lo spirito conquista la propria verità solamente ritrovando se stesso nell'assoluta lacerazione» (*La fenomenologia dello spirito*, pp. XXVIII–XXIX dell'edizione originale, che qui citerò nella mia traduzione: Einaudi, Torino 2008). Il lettore non fatterà a capire, anche grazie agli strumenti che questo libro gli mette a disposizione, in che misura la comprensione hegeliana di Heidegger appaia talora parziale, per quanto essa richieda di essere inserita e filosoficamente compresa nella più generale interpretazione della metafisica moderna come prodotto di un'epoca che gli appare destinata all'estremo oblio dell'essere, e che insieme è votata al dominio della manipolazione tecnico-scientifica del mondo. Solo così si possono comprendere, del resto, considerazioni sull'ideale di «sistema» nella filosofia classica tedesca quali quelle proposte da Heidegger anche, per esempio, nel corso del 1936 sulle *Philosophische Untersuchungen* di Schelling, e che nel tempo hanno suscitato non poche perplessità negli studiosi dell'idealismo (farò qui solamente il nome di Valerio Verra, citato anche dall'Autrice).

L'insoddisfazione che, per queste ragioni, anche i meno fondamentalisti fra i lettori di Hegel finiscono per provare — notoriamente avvezzi a ben altro genere di denigrazioni, storiografiche, letterarie e perfino giornalistiche — non può tuttavia eludere il cuore della critica heideggeriana, quando questa legge nel tema del negativo un problema che Hegel finisce per ricomprendere «all'interno del movimento dialettico al fine di garantire la persistenza dell'assoluto» (*infra*, p. 234). Da questo punto di vista, pur nell'insoddisfazione generata da un modo di interpretare la dialettica che — così Heidegger — sembra comunque ridurla a mero «principio fondamentale della tecnica pla-

netaria e della storicizzazione dell'ente» (*infra*, p. 81), non c'è apertura del sistema né benevolenza ermeneutica che possa sottrarsi al nocciolo dell'obiezione. La difficoltà sta infatti nell'apparente inconciliabilità fra il punto di vista del sapere assoluto e la condizione umana concreta — ovvero, fra la compiutezza e il compiacimento dell'orizzonte enciclopedico dello spirito e la finitezza, la nullità in cui si trova gettato il *Dasein*.

Per Heidegger diventa allora fin troppo facile convocare, a questo proposito, perfino il buon vecchio di Königsberg — da lui altrove non poco stropicciato a proprio uso e consumo — e invocarne l'alleanza sul proprio terreno, che se non è propriamente quello di una solidale lotta alla metafisica (un termine che qui sarebbe davvero pericolosamente equivoco), è quantomeno quello di una rivendicazione del punto di vista della finitudine: «Che ne è delle fatiche kantiane, quando Hegel definisce la metafisica come logica in questi termini: “La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito”» (cfr. *infra*, p. 89). E qui le cose per la dialettica sembrerebbero mettersi piuttosto male: il virtuosismo di Heidegger giunge in conclusione a parafrasare l'amato Agostino, da lui letto pubblicamente ai tempi dei corsi di Friburgo (ne sanno qualcosa uditori di eccezione come Hannah Arendt e Hans Jonas), e quasi a secolarizzarne il celebre monito rivolto a chi ardisse interrogarsi su che cosa mai facesse Dio prima della creazione — quando, appunto, *non c'era ancora tempo*. Oh bella! Prima della creazione Dio preparava l'inferno per chi mai avesse avuto l'ardire di porre questioni come queste... ed è evidente che se

le cose stanno così il povero Hegel è davvero destinato alla dannazione eterna. Tutta la *Scienza della logica*, di per sé già abbastanza po(n)derosa, graverà come un macigno su di lui, condannato — chissà — a maledire e trascinare i suoi *Gesammelte Werke* su e giù per qualche girone infernale.

Nel gergo degli accoliti di Heidegger, tuttavia, l'*anathema* della parola «metafisica» avrebbe a sua volta messo capo a un destino forse non meno degno di Sisifo, inaugurando un gioco di reciproche scomuniche che appare ormai trito e comunque almeno un po' sospetto. Dopo tanto anti-hegelismo, infatti, la somiglianza di questa nevrosi antimetafisica con il movimento che il punto di vista dialettico denunciava nei termini della «cattiva infinità» sembrerebbe così segnare nuovamente un punto a favore di Hegel. Ed è per questo che il confronto fra i due pensatori deve oggi ricominciare su un terreno più impegnativo (così almeno mi pare suggerisca l'Autrice), magari sulla scorta della problematicità implicita nella nozione di *Ereignis*: paradossalmente, proprio quella nozione che avrebbe scardinato in modo drastico, in nome del darsi eventuale dell'essere, ogni pretesa di pensare quest'ultimo in termini di filosofia della storia. Ci aiuta a capirlo anche quanto è stato di recente osservato da Giampiero Moretti, che proprio nel presentare al pubblico italiano l'edizione di alcuni testi heideggeriani su Hegel ha scritto: «Lungi dall'essere perciò qualcosa di simile a un'attardata filosofia della storia, della quale gli interpreti possano a loro piacimento disputare, la *Seynsgeschichte* sperimentata da Heidegger si conferma piuttosto come la struttura portante e ineliminabile del *suo* orizzonte di pensiero. La storia della metafisica, in tal senso, si configura anche come storia delle opere d'arte del pensiero occidentale» (*Premessa* a M. Heidegger, *Hegel*, trad. it. di C. Gianni, Zandonai, Rovereto 2010, p. XV).

Ora però, se la storia della metafisica viene davvero interpretata nei termini di una storia dei prodotti dello spirito intesi come opere dell'*arte*, ci troviamo di fronte a un esito interpretativo — di evidente origine romantica, e di grande suggestione — le cui conseguenze potrebbero rivelarsi filosoficamente piuttosto delicate. Si tratterebbe cioè di spiegare quale fine spetti, in un paradigma estetico di questo tipo, a quella dimensione propriamente logico-argomentativa che della filosofia costituisce la provenienza. Heidegger stesso lo aveva capito molto bene, teorizzando una presa di congedo dalla metafisica in termini di *Verwindung*, e non già di *Überwindung* (e in questo, ricordo che un maestro come Gianni Vattimo, a Torino, non cessava di mettere in guardia gli studenti dai facili entusiasmi nei confronti del linguaggio heideggeriano trasformatosi in gergo, con l'uso troppo disinvolto di espressioni come «nuovo inizio», «oltrepassamento» eccetera). Il rischio, in caso contrario, è quello di prestare anche troppo facilmente il fianco a un tipo di obiezione analoga a quella sollevata da Rudolf Carnap, in un celebre articolo pubblicato nel 1931 su «Erkenntnis» giustamente citato dall'Autrice: la metafisica (ma qui potremmo dire forse addirittura la filosofia in generale) rischia di diventare un «insieme di pseudoproposizioni» sulle quali logica e sintassi perdono ogni diritto di esercitare un controllo. E se le cose stanno così, si farà sempre più arduo contestare la legittimità delle obiezioni secondo cui una certa declinazione della filosofia non sarebbe altro, appunto, che «l'atteggiamento di una determinata persona di fronte alla vita, qualcosa di simile all'arte, ma con la fallacia di voler avere ragione, cioè con la pretesa di conoscere l'essenza delle cose prescindendo dalla scienza induttiva empiricamente fondata» (cfr. *infra*, p. 243). Si noti che in questo modo torniamo a un vecchio problema, già pienamente hegeliano — e da questo punto di vista almeno Hegel e

Carnap si ritroverebbero paradossalmente dalla stessa parte. Siamo infatti di fronte all'impasse di un pensiero che sembra disposto a rinunciare al valore autenticamente sapienziale del prefisso che definisce la *filosofia*, in nome di una trasformazione di quest'ultima in *Wissenschaft* spiegata. Ma non è proprio questo l'auspicio delle prime pagine della Prefazione che Hegel appose nel 1807 alla ormai compiuta *Fenomenologia dello spirito*? «Contribuire a far sì che la filosofia si avvicini alla forma della scienza — per raggiungere quella meta in cui essa può dismettere il suo nome di *amore del sapere*, per essere *sapere effettivo* — è quanto mi sono proposto» (*PhdG*, p. VI). La portata della questione è evidentemente troppo grande perché si possa immaginare, in questa sede, anche solo di incominciare ad affrontarla. Resta il fatto che — come la filosofia contemporanea, ubriaca di heideggerismo, ha sperimentato fin troppo spesso — il rischio di cedere a una mistica dell'ineffabile pericolosamente esposta agli strali degli amici e dei nipotini di Carnap, nel frattempo moltiplicatisi in modo assai prolifico, è davvero grande — così come, per il pensare, mi pare grande la posta qui in gioco.

È stato proprio nel confronto con la *Fenomenologia dello spirito* che si è venuta determinando essenzialmente l'interpretazione heideggeriana di Hegel: una «battaglia», dice Heidegger, in cui ne va della comprensione di «qualcosa di essenziale». E questo perché, come opportunamente ricorda l'Autrice di questo libro, l'opera del 1807 viene letta come un'interrogazione sull'essere, *tò ón*, «in quanto logico ed insieme *teo*-logico in senso specificamente cristiano» (cfr. *infra*, p. 99). Cammino ascensionale verso l'assolutezza del sapere, la *Fenomenologia* si configura così agli occhi di Heidegger come una storia della coscienza finita (determinata dall'opposizione soggetto-oggetto, come aveva sottolineato altrimenti Ernst Bloch), descritta essenzialmente quale

propedeutica alla propria stessa cancellazione, in nome di un sapere speculativo in grado di elevare l'individualità all'universale, di abolirne la peculiare temporalità esistenziale, per trasformarne da ultimo la collocazione prospettica nello spazio in punto di vista assoluto. In questi termini, il racconto del romanzo dello spirito non apparirà effettivamente altro che una *success story* dall'esito inevitabile e scontato, in quanto narrata già da sempre dalla prospettiva acquisita e definitiva di un *absolutes Wissen* che, «per noi», troverà giustificazione solamente in vetta, alla meta, alla fine dell'ascesa della coscienza verso la propria consapevolezza di sé. È proprio qui, anzitutto, che Heidegger scorge l'inconciliabilità del pensiero hegeliano con il proprio progetto filosofico. Se il cristianesimo metafisico (o meglio, la metafisica cristiana) di Hegel procede inesorabilmente, da una parte, a «cancellare il tempo», come si legge nelle ultime pagine della *Fenomenologia*, ecco che dall'altra, per il filosofo di Messkirch, soltanto dall'endiadi *Essere-e-tempo* si potrà cominciare un discorso fenomenologico davvero radicato nel problema della finitezza: «la *Fenomenologia dello Spirito* inizia assolutamente con il sapere assoluto, con l'infinito; *Essere e tempo*, come opera più matura di Heidegger, rimane ancorata al problema della finitezza» (*infra*, p. 116). In questo senso, vorrei dire che la *Fenomenologia* è letta da Heidegger ultra-hegelianamente: cioè dal punto di vista dello Hegel berlinese, autore di quel sistema del quale è palese la siderale distanza rispetto al punto di vista del *Dasein* individuale — mentre si è già detto che l'analitica esistenziale e poi la concezione dell'essere come *Ereignis* si inscrivono in un progetto alternativo a ogni speculazione sul senso della storia narrata secondo il modello della «metafisica». E se il rapporto fra Heidegger e Hegel viene concepito in base a questa drastica alternativa, non rimane allora davvero molto da aggiungere.

Qualcosa da dire, invece, rimarrebbe ancora, qualora si fosse disposti a ricordare che il cammino fenomenologico della coscienza verso la propria consapevolezza di sé non è originariamente concepito da Hegel in termini di una sorta di *trekking of Mind*, ma in quelli — assai meno ludici e baldanzosi — di una ascesa al Calvario, di un Venerdì Santo speculativo. E se le cose stanno anche così, una lettura differente dell'«onto-teologia» implicita nel capolavoro del 1807 può forse offrire qualche indicazione per una interpretazione profondamente diversa. Infatti è senz'altro vero che l'inizio della *Fenomenologia dello spirito* presuppone il suo esito, cioè il sapere assoluto, e dunque che mai come in questo caso la teleologia sembra nascondere una archeologia. Ma è altrettanto vero che la coscienza lasciata alla propria finitudine, come mostra l'idiozia (in senso rigorosamente etimologico) di cui è preda la certezza sensibile, senza un'*iniziativa originaria* è afasica e abbandonata alla cecità autoreferenziale; e, da sola, non è capace di accedere davvero all'esperienza — quasi che quella presunta «certezza» non fosse altrimenti che un gigantesco *trompe-l'oeil*.

Ecco perché forse *anche* grazie a Heidegger, e malgrado l'esito complessivo della sua interpretazione, oggi possiamo scorgere nella *Fenomenologia* (a patto di leggerla come l'ultimo degli scritti teologici giovanili, e non come mera propedeutica al sistema) un'alternativa alla stessa auto-interpretazione propositane da Hegel nelle sue opere sistematiche successive, riconoscendo nell'evento originario e nella finale cancellazione del «tempo» non già un'*anestetica* elevata a sistema, e men che meno una fine della vicenda storica e mondana della coscienza, ma piuttosto un'irruzione originaria della temporalità intesa come *kairós*, prima che come *kronos*. «*Peplerotai ho kairós*», scrive Marco (I, 15). Solo così dalla *Fenomenologia dello spirito* si potrà distillare il farmaco e l'antidoto più

radicale al sistema. Onto–teologica sarà qui una *filosofia* che certo non si presenterà come l'unica possibile. Che rinnegherà il trionfo del concetto nella certezza della sua astrazione. Ma che non si tradurrà nemmeno, da ultimo, in quella mistica del «*Seyn* crociato» escogitata dal guru di Messkirch ben oltre la cosiddetta *Kehre*. Un laborioso tentativo: *Weg des Zweifels [...], oder eigentlicher Weg der Verzweiflung*, appunto.

Gianluca Garelli
Torino–Firenze, ottobre 2010