UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

LA COSCIENZA INFELICE TRA HEGEL E JEAN WAHL

Relatore:
Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Laureando:
Francesco Bocchia
Matricola n. 2056485

ANNO ACCADEMICO 2024-2025

Indice

Introduzione……..…….. p. 1

1.L' interpretazione di Wahl della coscienza infelice…….. p. 9

1.1. I temi alla base della coscienza infelice……...… p. 9

1.1.1. La legge……. p. 11

1.1.2. Il destino e l' amore……p. 12

1.1.3. La religione……....…… p. 14

1.2 Storia e fenomenologia, verso la coscienza infelice…….. p. 17

1.2.1. Il giudaismo e lo stoicismo…… p. 17

1.2.2. Lo spirito romano e lo scetticismo…….……...……. p. 20

2. La coscienza infelice e il cristianesimo……...…… p. 23

2.1. Gesù e la mediazione……..…….. p. 23

2.2. Il duplice movimento e l' oggettività……..…….. p. 30

2.3. Il senso della coscienza infelice per Wahl……...…….. p. 36

3. La coscienza infelice nella Fenomenologia dello Spirito……...…. p. 39

3.1. Lo stoicismo nella Fenomenologia……... p. 39

3.2 Lo scetticismo nella Fenomenologia…….…… p. 41

3.3 La coscienza infelice in Hegel……..……. p. 43

4. Conclusioni……..…… p. 54

Bibliografia……..…… p. 56

Introduzione

“Wahl è riuscito a ricavare un timbro umano dalle formule glaciali della dialettica hegeliana mostrandoci la fiamma che quel ghiaccio copriva".[1]Con queste parole Alexandre Koyrè si riferisce al lavoro di Jean Wahl e alla sua introduzione di Hegel all’ interno del panorama intellettuale e accademico francese.

Jean Wahl nasce a Marsiglia nel maggio del 1888, da una famiglia di origine ebraica. Contribuisce alla formazione del pensiero filosofico francese del ‘900 per più di mezzo secolo e ora, come suggerisce Tom Rockmore, è poco conosciuto in Francia e ancora meno nel dibattito inglese[2]. Ciò risulta ironico se si pensa che proprio la conoscenza della lingua inglese, derivata dal padre che la insegnava al liceo, ha aperto i suoi orizzonti indirizzandolo verso lo studio dei pensatori britannici ma soprattutto americani, primo tra tutti William James. La sua prima pubblicazione, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*[3] (1910), indaga per l’appunto la filosofia dei pluralisti anglosassoni, che, insieme a Bergson, rappresentano i primi riferimenti del giovane Wahl.

Questo testo aiuta ad inquadrare uno dei pilastri del suo pensiero, la cornice che delimita le sue future indagini e speculazioni: una convinta adesione al realismo e all’ empirismo. Mentre il monismo idealista descrive dei termini collegati tra loro da relazioni universali e necessarie nella mediazione con la totalità, l’empirismo afferma la non deducibilità dell’essere dal pensiero, ed è pluralista.[4] I termini molteplici e plurali (gli esseri) sono estranei alle loro relazioni, o meglio, non sono legati alle relazioni in maniera necessaria. Il monismo idealista nasconde l’ombra dell’assolutismo dietro la totalità, il pluralismo esprime la libertà della particolarità e della contingenza. Wahl è attento alla ricerca del concreto e rifiuta a più riprese le grandi astrazioni [5]: “La natura anarchica e multiforme ride dei nostri sistemi, essa non può essere circoscritta e ha il suo centro ovunque”[6].

---

[1]Koyré, A. “Rapport sur l’état des études hégéliennes en France.” In *Études d’histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971. Trad. it. a cura di R. Salvatori, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 25.
[2] Rockmore, T., and J. Wahl. “Transcendence and the Concrete: Selected Writings.” *The Review of Metaphysics* 71, n. 1 (September 2017), p. 167.
[3] Wahl, J. *Philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique*, Paris, Félix Alcan, 1910.
[4] Baugh, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, London–New York, Routledge, 2003, p.37.
[5] Ivi, p. 35.
[6] Wahl, J. *Les philosophies pluralistes d’ Angleterre et d’ Amérique*, cit., p.58.

Bisogna specificare che, come sottolinea Maria Giungati all' interno di *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl*: "il rifiuto di Wahl è al monismo astratto e vuoto e non a quello *tout-court* che cela un'esperienza pluralistica ed elementi preziosi di misticismo, come Wahl ricava dall' esame del monismo dell'area filosofica anglosassone"[7]

A cosa ci si riferisce quando si parla di questo monismo che Wahl rigetta? Si tratta di Hegel e del cosiddetto "pan-logismo" della sua filosofia? Per rispondere è necessario dire due parole rispetto alla ricezione del pensatore tedesco nel clima filosofico francese.

Bruce Baugh sottolinea che la prima assimilazione di Hegel in Francia risale alle prime traduzioni dell' *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* a partire dal 1860[8]; egli viene conosciuto innanzitutto come il padre di un sistema totalizzante che delegittima i fenomeni e li assoggetta a uno spirito universale ed eterno: spirito sovrastorico ma che si oggettivizza nella storia stessa.

Il rifiuto di questa universalità totalizzante e necessaria porta la filosofia di Hegel ad essere spogliata della visione sulla storia mantenendo unicamente la componente epistemologica, e dagli anni '20 in poi ad essere scartata integralmente e messa ai margini del pensiero accademico francese. Con l'influenza di autorità come Léon Brunschvicg si decide che l' epistemologia hegeliana non è separabile da quella pericolosa visione della storia[9], cosicché anche altri aspetti del suo pensiero vengono tacciati di pan-logismo, di snaturare i fenomeni per farli rientrare nelle connessioni logiche e necessarie del sistema[10].

Brunschvicg non era altro che il portavoce del suo tempo: dopo la Prima guerra mondiale il pensiero accademico francese è fortemente improntato sull' idealismo trascendentale o neokantismo, di cui il docente della Sorbona di Parigi è il massimo esponente[11]. Per Brunschvicg la storia ha una rilevanza solo nella misura in cui porta con sé l'avanzare del progresso scientifico; pertanto, non sorprende la sua avversione nei confronti della lettura storica che si attribuiva ad Hegel.

Sulla base di quanto detto rispetto all' idea che in Francia si aveva di Hegel nel primo '900 e sull' avversione di Wahl nei confronti del monismo assolutizzante, si potrebbe immaginare che egli segua le orme dei neokantiani e si unisca a Brunschvicg nel rifiuto del filosofo del sistema. Al contrario

---

[7] Giungati, M. "La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl." In *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Milano, Guerini e Associati, 1998, p. 436.
[8] Baugh, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, cit., p.10.
[9] Ivi, pp. 12-13.
[10] Ivi, p. 10.
[11] Roth, M. S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Ithaca–London, Cornell University Press, 1988, p. 8.

Jean Wahl non solo contribuisce a riabilitare Hegel agli occhi dei francesi, ma fornisce una nuova interpretazione della sua filosofia che lascerà un'impronta indelebile nell hegelismo francese (e non) fino al post-modernismo.

Il cambio di prospettiva dipende innanzitutto dal giovane Hegel con cui Wahl si interfaccia: Michael S. Roth sottolinea come egli abbia introdotto il filosofo tedesco ai suoi connazionali partendo dal giovane Hegel pre-sistema, appoggiandosi soprattutto a lavori come *Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus* (1921) di Dilthey e *Hegels theologische Jugendschriften* (1907), la raccolta di scritti giovanili di Hegel pubblicati la prima volta nel 1907 da Herman Nohl[12]. Il testo che Wahl vede come il nucleo della filosofia hegeliana è la *Fenomenologia dello spirito* (1807), sulla base di esso e soprattutto della figura fenomenologica della coscienza infelice Wahl racconta di un Hegel inedito ai francesi dell'epoca. Al posto del freddo logico del sistema si nasconde il romantico, il poeta che "sotto l'armatura dei concetti, vibra di intuizione mistica e sentimento religioso, che ha un vero e proprio culto della storia, che sente cioè la necessità di un contingente"[13]. Maria Giungati rende in questo modo il fascino che le idee di quel giovane pensatore tedesco hanno suscitato in Wahl, sebbene ella rimproveri a quest' ultimo la mancanza di una puntuale ricostruzione storiografica dei testi e dello sviluppo di quello Hegel "pre-fenomenologico e fenomenologico"[14].

Lo studio di quel pensiero giovanile, ancora inalterato dai posteriori sviluppi del sistema, è riportato in *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1929). Lo scopo del presente lavoro è quello di analizzare lo Hegel della "coscienza infelice" di Wahl per farlo dialogare con lo Hegel della *Fenomenologia,* e vedere con che significato il francese interpreti la figura fenomenologica hegeliana.

L' innovazione che si riconosce a Jean Wahl è quella di aver letto Hegel "in chiave esistenziale". Tra i tanti che gli riconoscono questo primato c' è la stessa Giungati[15], come anche Roth[16]e Andrea Di Miele nella prefazione alla traduzione di un testo di Wahl del 1947 dal titolo (per l'appunto: *Breve storia dell'esistenzialismo*[17]. Qui Di Miele afferma: "non si può negare che i motivi tragici, presenti nella lettura della coscienza infelice (di Wahl), abbiano impresso una curvatura esistenziale allo hegelismo francese e conseguentemente influenzato la filosofia dell'esistenza". Dunque, si può parlare di Jean Wahl come di un esistenzialista? Sì e no. C' è chi, come Pareyson, lo ascrive alla

[12] Ibid., nota 3, p. 3.
[13] Giungati, M. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl*, cit., p. 442.
[14] Ivi, p. 437.
[15] Ivi, p. 442
[16] Roth, M. S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, cit., p.3.
[17] Wahl, J. *Breve storia dell'«esistenzialismo»*. Seguita da Kafka e Kierkegaard, un commento, Milano, Volti, 2018, p. 18.

corrente "di sinistra" dell'esistenzialismo francese[18]; De Waelhens sostiene che, se si dovesse applicare alla Francia la stessa distinzione fatta valere in Germania tra filosofia "esistenziale" (heideggeriana) ed "esistentiva" (jaspersiana), dovremmo includere Wahl nella seconda[19]. Per Pietro Chiodi "Jean Wahl non può venir incluso in nessuna corrente dell'esistenzialismo francese, perché, da una posizione molto personale, ha influito fortemente su tutte."[20]

A complicare la questione interviene Wahl stesso, che proprio nella *Breve storia dell'esistenzialismo* racconta di quando uno studente lo ha avvicinato fuori dal Cafè de Flore: "signore, lei è sicuramente un esistenzialista", esordisce il giovane, ma Wahl risponde di no. "perché ho detto no?" Si chiede. E dunque spiega: "non mi sono soffermato a riflettere, ma devo aver pensato che le parole in -ista- nascondono di solito vaghe generalità"[21].

Questo esistenzialismo di Wahl come già sottolineato è in larga parte dovuto alla sua prospettiva inedita su Hegel. Tuttavia, questa lettura sull' autore della *Fenomenologia* potrebbe essere a sua volta debitrice dell'influenza di Søren Kierkegaard. Giungati ricorda come qualche anno dopo il libro sulla coscienza infelice hegeliana, in Hegel *e Kierkegaard* (1931), Wahl presenta il pensiero del danese come "una rivincita del romanticismo sul sistema". Giungati aggiunge che in questo testo Wahl vede la natura concreta dell'originario pensiero hegeliano, tanto che il suo autentico sviluppo può essere trovato più in Kierkegaard che nel sistema dell'Hegel maturo. Kierkegaard avrebbe indagato l'individuo nella posizione estrema da cui scaturisce il concreto.[22] Tuttavia, nonostante l'evidente filo che lega Hegel a Kierkegaard nella lettura di Wahl, Giungati esclude (appoggiandosi a Salvatori) una lettura de *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* in chiave kierkegaardiana[23].

Questo per dire che non bisogna confondere i "due Hegel" considerati da Wahl. Esiste lo Hegel della coscienza infelice, che per Wahl (ricorda Rockmore) "condivide con Kierkegaard lo sforzo di cogliere il concetto nel fenomeno"[24]; poi c'è lo Hegel del sistema e della logica, che al contrario della filosofia di Kierkegaard abbandona il concreto e l' immediato. Nel 1964, ne *L'Expérience métaphysique,* Wahl rivendicherà ancora questo dualismo: "Perché c' è da una parte la *Fenomenologia* dello spirito e dall'

[18] Pareyson, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Milano, Mursia, 2001, pp. 29-31.
[19] De Waelhens, A. *Les philosophies de Martin Heidegger*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1967, p. VI.
[20] Chiodi, P. *Il pensiero esistenzialista*, Milano, Garzanti, 1960, p. 20.
[21] Wahl, J. *Breve storia dell'«esistenzialismo»,* cit., p. 29.
[22] Giungati, M. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl*, cit., p. 440.
[23] Ibid.
[24] Rockmore, T. Wahl, Jean. *Transcendence and the Concrete: Selected Writings*, cit., p. 168.

altra la S*cienza della logica*? Questo è uno dei grandi problemi che vengono a porsi per coloro che tentano di interpretare Hegel"[25].

Restio ad abbracciare il pan-logismo dell'Hegel del sistema (frutto di una lettura superficiale e ormai datata della filosofia hegeliana) Wahl si rifiuta però di accettare quello Hegel dipinto come un razionalista "assolutista" dagli intellettuali francesi. Il pensiero del filosofo tedesco può essere visto come un monismo a tutti gli effetti, ma esso è "lungi dall' essere quel monismo già bello e dato e sparato come a bruciapelo […] è una dottrina o piuttosto un modo di vivere cui si perviene soltanto a partire da un pluralismo profondo"[26]. Ritorna qui l'attenzione del primo Hegel per il concreto, per i fenomeni e per le relazioni che tra essi intercorrono. La *Fenomenologia* è innanzitutto, come suggerisce il titolo, il tentativo di intercettare la razionalità nel reale per come esso si mostra, senza imporre un approccio specifico a priori. "La dialettica, prima di essere un metodo, è un'esperienza attraverso cui Hegel passa da un'idea a un'altra"[27]. Non a caso un anno dopo *Le Malheur* Wahl pubblicherà gli *Étude sur le Parménide de Platon*, e la definizione della dialettica hegeliana sembra per Wahl in parte ricalcare l'utilizzo che ne faceva Platone.

Seguendo Roth possiamo affermare che Wahl trova nel giovane Hegel un' esistenzialista, e non il creatore di un sistema onnicomprensivo[28]. L' autore de *Le Malheur* non nega l'obiettivo razionalista del progetto di Hegel, ma ne sottolinea l'ispirazione romantica alla base[29]. Nello specifico Wahl non riduce la filosofia del giovane Hegel solo alla nostalgia romantica di un' unità perduta, ma crede che il suo pensiero sia il tentativo di un' unificazione (razionale) a partire dall' esperienza di questo sentimento[30]. Resta da capire in cosa consista questa nostalgia, questa *Sehnsucht* che per Wahl mette in moto le riflessioni di uno Hegel teologo prima che filosofo, romantico prima che razionalista. In *L'esperienza metafisica* Wahl dirà:

"Per alcuni il pensiero di Hegel ha la sua origine in preoccupazioni teologiche. In effetti Hegel ha studiato la teologia con Schelling e Hölderlin […] È a partire dai misteri del cristianesimo che egli avrebbe riflettuto. Per altri sono i tormenti e le divisioni della Germania contemporanea che si sono tradotte nella sua stessa visione dell' esperienza attuale come esperienza lacerata, che domanda l' unità; probabilmente questi due motivi esistono a egual titolo nel pensiero di Hegel, benché il motivo religioso sia evidentemente più esplicito. A questi due motivi si aggiunge un terzo: la nostalgia dell'antichità, dei classici e della religione dell' antichità classica ".[31]

---

[25] Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, Milano, Guerini e Associati, 1992, p. 33.
[26] Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hege*l, Paris, Rieder, 1929, p. 99.
[27] Ivi, p. 9.
[28] Roth, M.S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, cit., p.3.
[29] Ibid.
[30] Ibid.
[31] Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, cit., p. 75.

Sebbene il passaggio citato venga scritto da Wahl 35 anni dopo *Le Malheur* non c'è nessuna ragione per dubitare che questa idea di Wahl sia anche alla base del testo del 1929. Anche Giungati mostra come tutto il quinto capitolo de *L' esperienza metafisica,* nel quale si trovano queste parole dell' autore, sia una sorta di controprova della predilezione di Wahl per un certo Hegel "romantico e religioso".[32] Qui si intravede la natura spiccatamente poetica che Wahl riscontra nell' origine del pensiero hegeliano, nei versi giovanili lontani dal pan-logismo e più affini ai poemi dell' amico Hölderlin:

"Egli cerca qui una sorta di intuizione, non un' intuizione razionale ma un' intuizione poetica; è dopo aver cercato quest' ultima intuizione dopo esservisi perduto, come dice lui stesso, che inventa una sorta di intuizione concettuale, perché si trova a suo agio nella gestione dei concetti più di quanto sembrava trovarcisi Hölderlin. Ed è in un sistema filosofico che si completa lo spirito che dapprima cominciava con la poesia".[33]

In questo testo del 1964 Wahl suddivide il pensiero di Hegel in più periodi, o per meglio dire, in più "esperienze metafisiche". La prima è quella di Hegel che nonostante "sarà un filosofo del giorno si rivela a noi dapprima come un poeta della notte"[34]. Questo Hegel poeta, temporalmente situato dal periodo del seminario a Tubinga fino ai primi anni del 1800, si apre all' incommensurabilità della realtà (di nuovo il concreto), davanti alla quale il pensiero è come uno "straniero spaesato"[35]. L' incommensurabile reale sfugge alle rappresentazioni concettuali, è inesprimibile persino dal linguaggio ed è avvolto da un misticismo poetico che lo rende più misterico che concettuale: "la poesia è caratterizzata dalla presenza di qualcosa che è sacro, che è rimpicciolito dal pensiero e che le parole possono solo trasfigurare". [36] Per quanto sia suggestivo bisogna però aver chiaro che lo Hegel a cui si interfaccia Wahl in *Le Malheur* non è solamente questo, ma anche quello della seconda "esperienza" (o "intuizione") che a suo dire emerge proprio nella *Fenomenologia:*

Il Poeta ci dice che c' è liberazione solo nelle poesie ; ma il filosofo Hegel dirà che non c'è altro modo di pensare il sacro se non percorrendo la via della stessa storia umana, per andare dalle forme più povere e più astratte fino a ciò che vi è di più ricco, allo Spirito. Ed è qui in breve il fondo dell' intuizione e dell' esperienza hegeliana, della seconda intuizione e della seconda esperienza, quella che emerge dalla *Scienza della logica* e, prima della *Scienza della logica*, nella *Fenomenologia dello spirito.*[37]

Questo passaggio aiuta a chiarire l' ottica di Wahl nell' approcciarsi al percorso fenomenologico, e in particolare alla figura "coscienza infelice". Sarebbe infatti errato desumere che Wahl riconduca lo

[32] Giungati, M. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl*, cit., p. 443.
[33] Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, cit., p. 77.
[34] Ivi, p. 76.
[35] Ivi, 77.
[36] Ivi, p. 79.
[37] Ivi, p. 80.

Hegel della *Fenomenologia* unicamente al "poeta della notte", al teologo, come alcuni autori sembrano suggerire; tuttavia, Wahl non ritiene nemmeno che il testo del 1807 sia assimilabile al sistema. Il passaggio che Wahl (a posteriori) attribuisce all' esperienza fenomenologica è quello di "un movimento dello spirito di Hegel che va da un romanticismo esplicito alla dominazione del romanticismo". La *Sehnsucht* puramente romantica di cui sopra, il sentimento della scissione, ricondotto principalmente da Wahl ai misteri del cristianesimo e alle divisioni nella Germania moderna, è indubitabilmente la scintilla dietro la filosofia della *Fenomenologia*; non per questo, nondimeno, Wahl ignora il tentativo di Hegel di "razionalizzare il suo romanticismo"[38], di riconciliare le contraddizioni in una ragione che supera l' intelletto, Wahl riconosce il filosofo "classico" che coesiste con il romantico. Queste due istanze si compenetrano: "abbiamo la possibilità di una duplice visione di Hegel, a seconda di ciò su cui porremo l'accento"[39], dice Wahl, e nel dirlo forse suggerisce il suo concentrarsi sullo Hegel romantico in *Le Malheur*. Appena sopra infatti afferma:

In effetti la volontà di Hegel di conciliare le contraddizioni, […] di far dominare sul puro intelletto ciò che egli chiama la ragione, ma che al fondo oltrepassa la ragione, questa volontà è ancora romanticismo"[40].

Se a prima vista questa affermazione sembra contraddire la precedente, al contrario essa la approfondisce, e spiega il modo in cui in *Le Malheur* Wahl riflette su Hegel e soprattutto sul concetto hegeliano di coscienza infelice. Questa prerogativa del riconciliare la separazione creata dalle contraddizioni dell'intelletto è per Wahl il nucleo delle filosofie romantiche (soprattutto di Schelling e Fichte), il voler andare oltre l'intelletto senza però potersene sbarazzare. Ebbene, per Wahl ciò è il principio stesso della coscienza infelice hegeliana, della quale queste filosofie sarebbero l'essenza[41]. La *Fenomenologia*, la quale secondo Wahl è quasi interamente "dominata" dal movimento della coscienza infelice, diventa per lui il luogo in cui avviene l' incontro tra lo Hegel romantico e quello classico; dove il primo, giunto all' estremo limite dell' irrazionalismo romantico, capisce che è necessaria anche la riflessione[42].

"A nostro avviso non si tratta d' altro che di questo: conseguire un romanticismo classico – un classicismo romantico, e far scaturire, come doveva tentare con altri mezzi Hölderlin , dalla più profonda infelicità della coscienza la sua più alta felicità."[43]

---

[38] Ibid.
[39] Ibid.
[40] Ibid.
[41] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, Laterza, 1994, p. 84.
[42] Ivi, p. 219.
[43] Ivi, p. 16.

Per Wahl la coscienza infelice, che incarna il tentativo (romantico) di superare il romanticismo, esprime per prima quel movimento negativo che poi Hegel assimilerà al *Begriff,* per poi perderne il carattere originariamente dialettico verso la filosofia del sistema più lontana della concretezza.

1. L' interpretazione di Wahl della coscienza infelice

1.1. I temi alla base della coscienza infelice

Risulta difficile a primo impatto capire cosa Wahl intenda esattamente quando parla di coscienza infelice: non è chiaro se egli si riferisca a quella specifica figura della *Fenomenologia* che fa da ponte tra il momento dell' autocoscienza e quello della ragione o a qualcosa di più generico, che attraversa tutta la filosofia di Hegel a partire dall' esperienza fenomenologica. Questa tendenza a portare la dinamica particolare del movimento della coscienza infelice fuori dalle impalcature logiche della *Fenomenologia* è stata per Wahl fonte di critiche provenienti da diversi interpreti hegeliani. Franco Chiereghin, in *Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, invita alla prudenza nell' accentuare il ruolo delle singole figure fenomenologiche, e parlando della coscienza infelice critica Wahl per "sopravvalutarne l' importanza fino a farla diventare una figura emblematica di tutta la fenomenologia o una chiave di lettura per la filosofia hegeliana nel suo complesso"[44]. Anche Baugh fa la stessa osservazione sebbene il suo giudizio abbia una connotazione positiva, opposta a quella di Chiereghin. L' autore sottolinea come il maggiore merito dell' interpretazione di Wahl, che ha influenzato gli altri pensatori francesi, è che al posto di essere una fase dello spirito determinata storicamente (come in Hegel), la coscienza infelice per Wahl rappresenta ogni esperienza di una coscienza divisa in sé stessa, e il motore della dialettica[45].

Lo stesso titolo: *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel* chiarisce che Wahl si spinge oltre la singola figura fenomenologica, alla quale dedica una sezione specifica del testo in questione. Questo potrebbe già suggerire, contro l'idea di Chiereghin, che dire che Wahl "sopravvaluta" la coscienza infelice è quantomeno ambiguo semanticamente, perché si intende in senso stretto (limitato alla *Fenomenologia*) un concetto che Wahl espande e usa in un contesto più ampio. Prima di tutto questa coscienza è nell' intera filosofia di Hegel (come da titolo), e Wahl sente il suo eco da ben prima della

[44] Chiereghin, F. *Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2022, p. 94 e nota.
[45] Baugh, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*. Routledge, 2003, p. 4.

stesura della *Fenomenologia*: in *Le Malheur* dice che "lo scopo della filosofia di Hegel è di superare false opposizioni che creano infelicità nella coscienza".[46]

Come già ricordato Wahl vede nel primo Hegel un poeta e un teologo, un giovane dall' indole votata al romanticismo del suo tempo che vede il reale come un incommensurabile, impossibile da incasellare nelle categorie della ragione o del linguaggio senza che esso ne venga fuori ridotto, snaturato. Il giovane tedesco ha una grande considerazione del concreto e del contingente, e questo lo rende (paradossalmente) avverso al *Begriff*, al concetto che vuole cogliere il vivente ma risulta inevitabilmente altro da esso. Lo Hegel che Wahl ci racconta è ben conscio che le entità reali sfuggono alla loro definizione concettuale.[47]

Abbiamo già visto come Wahl attribuisca a Hegel una visione del suo contesto storico-culturale caratterizzato da "un'esperienza lacerata"[48]. Come si è visto Wahl rintraccia due motivi principali alle spalle di questa visione di Hegel: lo studio del cristianesimo e le divisioni nella Germania di fine XVIII secolo[49]. Lasciando temporaneamente da parte il primo concetto è importante soffermarsi ora sul secondo, il quale è più stratificato di come potrebbe sembrare a primo acchito. C' è più di una ragione per sospettare che con queste parole Wahl non si riferisca tanto a una questione meramente geopolitica, quanto più a un discorso culturale e filosofico.

Sicuramente è innegabile che il giovane studioso tedesco si mostrava molto sensibile agli avvenimenti storici della sua epoca. Già nel periodo di Tubinga, insieme ai compagni Schelling e Hölderlin, egli manifestava forti idee liberali e simpatizzava con i rivoluzionari francesi dopo gli eventi scaturiti dalla presa della Bastiglia. Nonostante questa partecipazione politica fosse molto forte nel giovane Hegel, lo studio dei pensatori precedenti e contemporanei forse la superava, essendo una delle sue occupazioni principali (soprattutto nel periodo pre-fenomenologico). Questa attenzione al discorso filosofico moderno porta Hegel a interfacciarsi con le maggiori autorità intellettuali del tempo in ambito tedesco, in particolare Kant, Schelling e Fichte. Le divisioni in Germania di cui sopra sembrano riferirsi soprattutto della scissione sentita (o addirittura creata) dagli intellettuali della modernità, di cui Kant risulta, in un certo modo, l' esito estremo[50].

---

[46] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 145.
[47] Ivi, p. 93.
[48] Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, cit., p. 75.
[49] Ibid.
[50] Si chiarisce che questa digressione non intende proporsi come un' analisi approfondita degli studi e delle posizioni del giovane Hegel o dei filosofi citati; essa vuole unicamente contestualizzare la lettura che Wahl fa del pensatore tedesco e dell' ambiente culturale che lo circonda ai fini di inquadrare la sua concezione di coscienza infelice.

1.1.1. La legge

In *Le Malheur* Wahl, ritornando all' idea di un giovane Hegel che ricerca la concretezza, spiega come negli anni a cavallo della *Fenomenologia* Hegel voglia trovare un modo per riconciliare il contingente e il necessario in opposizione rispetto alla filosofia kantiana. Wahl afferma che per Hegel il filosofo della ragion pura "concepisce una falsa generalità che si oppone agli impulsi particolari"[51], riferendosi soprattutto alla filosofia morale e all' imperativo categorico. Questa critica a Kant, e con essa ad ogni filosofia del dover-essere, del *sollen,* è ascrivibile alla più generale "avversione" per il concetto che Wahl imputa al giovane Hegel. La legge (in questo caso morale) è il concetto, nel suo tentativo di imbrigliare il concreto, di assoggettare il vivente alla generalità. Il concetto legifera, e la legge concettualizza[52]. Sia la legge in sé, sia la legge morale saranno temi trattati dalla *Fenomenologia* anche in opposizione a Kant, ma qui Wahl vuole parlare di una svolta del pensiero di Hegel che si mette in moto da prima del testo del 1807 e che si intreccia alle idee di legge, destino, amore e religione. Per farlo si ricostruirà il discorso de *Le Malheur* partendo dalla fine, ovvero dall' ultima sezione del testo, dove dopo aver parlato della coscienza infelice della *Fenomenologia* Wahl si apre a un' analisi più generale su Hegel.

Parlando del problema della positività, espresso nella legge e riconosciuto nella filosofia kantiana, Wahl spiega che inizialmente Hegel ha il proposito di venirne a capo con la proposta di una filosofia morale[53]. Nel farlo però egli si scontra con la criticità intrinseca nell' azione morale, quella di essere sempre unilaterale, rivolta solo al soggettivo[54]. L' azione pratica, morale, implica una scelta, e la scelta genera l'esclusione di un opposto, la separazione tra il particolare soggettivo che agisce e l'universale oggettivo che giudica[55]. Wahl chiaramente ha in mente la medesima dinamica tra soggettività e oggettività dell' azione morale presente nella *Fenomenologia*, e in particolare il movimento spirituale dialettico delle due coscienze morali, quella particolare (coscienza agente) e quella universale (coscienza giudicante), che daranno vita alla figura dell' anima bella per poi riconciliarsi perdonandosi l' un l' altra.[56] Se Wahl abbia usato questa concezione hegeliana retrospettivamente, per

[51] Ivi, p. 198.
[52] Ivi, p. 200.
[53] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Cit., p. 202
[54] Ibid.
[55] Ivi, p. 203.
[56] Hegel, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2008, pp. 875-893.

giustificare una sua lettura del giovane Hegel, oppure se egli parli della genesi di un' idea che porterà poi il tedesco a svilupparla nella *Fenomenologia*, è un dubbio legittimo ma non rilevante ai fini di questo discorso. Ciò che è rilevante è la forte opposizione a questo formalismo kantiano che Wahl trova in Hegel[57]; se il principio per l' azione morale è un principio formale, un dover- essere, l' agire concreto e particolare sarà sempre, costitutivamente, diverso dalla generalità della legge, proprio in quanto agisce nel reale: "la moralità deve esprimersi in un' azione ma non potrà mai esprimersi completamente in essa"[58]. Lo Hegel della *Fenomenologia* direbbe: "La coscienza vive nell' angoscia di contaminare con l' azione lo splendore del proprio interno"[59]; oppure:

> Nessuna azione può sottrarsi a questo giudizio, in quanto il dovere per il dovere, questo fine puro, è l' irreale. Il fine puro ha la sua realtà nell' attività dell' individuo, e l' azione ha pertanto in sé il lato della particolarità.[60]

Su questa scia Wahl afferma che in antitesi al formalismo kantiano Hegel ricerca una filosofia del contenuto[61], rimarcando la sua idea di un giovane Hegel alla ricerca del concreto più che dell'astratto. Inoltre, per sottolineare il coesistere di romanticismo e razionalismo nell' animo del teologo tedesco Wahl gli attesta la ricerca di qualcosa che sfugga alla positività della legge: "l'unione di quanto non può essere unito mediante i concetti"[62]. L' irrazionalità del poeta è integrata nella ricerca di una ragione superiore che contenga l'irrazionale stesso, prefigurazione della *Vernunft.*

1.1.2. Il destino e l' amore.

Il superamento della finitezza contraddittoria della legge, per Wahl, passa per l' idea di destino, la quale prepara la strada alla successiva predilezione hegeliana per il concetto: "l' idea della conciliazione del destino è una delle prime forme con cui la nozione si è affacciata nella mente di Hegel"[63]. Esso è anche il primo tassello per capire quanto Wahl espanda la coscienza infelice come struttura concettuale.

Wahl evidenzia come il destino sia il superamento logico della positività finita della legge: esso

> non è estraneo come legge e castigo, è l'essere stesso, l'intero dell' essere e la sua coscienza di sé, come qualcosa di ostile che tuttavia può essere conciliato. Come prima forma si oppone all' individuo come astuzia dell'universo che lo

[57] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 238.
[58] Ivi, p. 202.
[59] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 873.
[60] Ivi, p. 883.
[61] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 237.
[62] Ibid.
[63] Ivi, p. 223.

ostacola, nella seconda è unità di destino e universo. Non c' è un possibile e un reale, un dovere essere da un lato e la sua applicazione dall' altro, il potere essere e scomparso per non essersi realizzato, c' è solo il reale.[64]

Il destino è il recupero di Hegel della vita, del concreto, del reale che era stato messo da parte e giudicato nel formalismo di Kant. Il reale è, non viene da un dover-essere formale e tantomeno da un poter-essere ipotetico. Cogliere l' unità di "destino e universo", la quale inizialmente appare come un' imposizione all' individuo, è lo scarto presente tra legge e amore. Amore e destino non sono altro che due modi con cui Hegel esprime il primo tentativo di rendere l'unione tra il particolare e l' universale, tra la singolarità e la totalità. Per Wahl la ricerca di questa identità tra un soggetto e un oggetto "immutabile" è il movimento sostanziale della figura hegeliana della coscienza infelice, il fulcro della *Fenomenologia dello spirito* (e forse dell' intera filosofia di Hegel).

Il destino, in effetti, cosa altro è se non la necessità per il soggettivo di esprimersi nell' oggettivo, e così contraddirsi?[65]

Il destino è legato all' amore e alla totalità[66]; esso si avverte per esempio nel sentimento del criminale che attentando alla vita altrui avverte di minacciare la propria, "perché vita non è diversa da vita"[67]. Con questo esempio del criminale Wahl, forse ispirato da *Delitto e castigo* di Dostoevskij, parla di quella razionalità superiore all' intelletto che supera le contraddizioni positive della legge e della moralità per arrivare alla totalità della vita e del reale. Nell' abbracciare il concetto di destino il soggetto smette di vedere l' oggettività come un ostacolo alla propria individualità, esso capisce che in quanto soggetto ha bisogno di oggettivarsi per non rimanere parziale, separato, scisso dal mondo. La vita non è come la moralità, divisa tra una giusta generalità e un particolare che se ne differenzia, essa è una totalità. L' atto, in questo caso (per rendere ancora più chiaramente l' idea) l' atto criminale, esce come un "frammento che si oppone alla totalità, il che presuppone un ritorno in quella totalità stessa"[68]. Il concetto di destino è quel pentimento che attanaglia Raskol'nikov dopo l' omicidio nel romanzo di Dostoevskij: Wahl spiega che "il criminale quando vede la collera divina può unirsi ad essa, vede di aver ferito sé stesso"[69]; la collera di Dio è solo un altro aspetto del suo amore come nella *Commedia* di Dante, l' amore è il destino e viceversa[70]. Non a caso Wahl chiama in causa il divino; il concetto di Dio e in particolare la religione si legano a doppio filo con amore e destino in questo tentativo di riconciliare particolare e universale. L' amore è l' elevazione massima della vita, la totalità che unisce il soggetto e l' oggetto separati nella moralità: esso rappresenta l' intuizione su cui andrà

[64] Ivi, p. 221.
[65] Ivi, p.32.
[66] Ivi, p. 223.
[67] Ivi, p. 222.
[68] Ibid.
[69] Ibid.
[70] Ibid.

a costituirsi il *Begriff* hegeliano, il concetto non più come riduzione e categorizzazione del concreto ma come naturale espressione dello stesso[71]. Nell' amore, infatti, ci si ritrova nell' altro da sé (come per lo spirito hegeliano), "nell' amato vediamo solo noi stessi, tuttavia egli non è noi stessi"[72].

Nonostante questo, le nozioni di amore e vita non sono ancora sufficientemente totalizzanti: Wahl spiega come più volte Hegel era "sul punto di giungere all' infinità piena, ma l' amore e la vita non lo soddisfacevano appieno"[73]; infatti la vita comporta molteplicità e morte e l' amore è ancora troppo legato a un oggetto particolare (piuttosto che all' oggetto immutabile e infinito).

1.1.3. La religione

Per esprimere ancora al meglio il pensiero della totalità infinita Hegel si serve del concetto di religione passando per l' idea di fede; essa sarebbe in grado, secondo l' interpretazione di Wahl, di esemplificare l' unione degli opposti più dell' amore stesso[74]. In tutto ciò è sempre bene ricordare qual è lo Hegel "prediletto" da Wahl e chiarire che qui non si sta parlando dell' unione degli opposti che opera concettualmente nella dialettica del sistema. Wahl puntualizza che in questo periodo Hegel condivide le posizioni di filosofi romantici come Jacobi, la fede di cui parla è ancora indimostrabile razionalmente, è "presentimento di un' unione incosciente e sentimento presente di disunione"[75], definizione che restituisce anche il senso che Wahl attribuisce alla coscienza infelice, nella *Fenomenologia* e non. La religione è per Hegel, dunque, un punto di arrivo, il passaggio successivo rispetto alla nozione di amore, è la modalità spirituale che più si avvicina a cogliere la contraddizione pulsante della vita senza cristallizzare il movimento che la contraddistingue. Appoggiandosi alle concezioni che il filosofo tedesco esporrà (ben dopo la *Fenomenologia*) nelle lezioni sulla filosofia della religione, Wahl ricorda che per Hegel come l' amore è il compimento e la realizzazione della moralità, la religione è il compimento e la realizzazione dell' amore, nonostante per un certo verso (nella contraddizione tra sé e altro da sé) amore e religione siano praticamente la stessa cosa[76].

La religione è pertanto l' ultima tappa alla quale perverrebbe lo Hegel pre-fenomenologico in un percorso votato al tentativo di riconciliare la pluralità quasi irrazionale del reale. La moralità (e in particolare la filosofia morale Kantiana) si ferma alla mortale separazione imposta dalla legge, e l'

[71] Ivi, p. 226.
[72] Ivi, p. 229.
[73] Ivi, p. 243.
[74] Ivi, p.236.
[75] Ibid.
[76] Ivi, p. 212

opposizione (tra un particolare e un universale) creata dalla legge è riconciliabile solo ragionando in termini di destino e amore, in un pensiero che si erge sopra le antinomie dell' intelletto per riavvicinare l' individualità alla totalità divenutale ostile. Ma (come già detto) amore e destino non riescono a colmare la distanza tra l' immutabile e il mutabile, tra l' essenziale e l' inessenziale che si accorge della propria inessenzialità: questa è la scissione che prende il nome di coscienza infelice e che per Wahl aziona e regola tutto il movimento fenomenologico:

Questa coscienza nell'infelicità (la coscienza infelice)è la dualità stessa della coscienza in quanto viene ad essere necessaria alla nozione di spirito, dualità che non raggiunge ancora la propria unità, è la coscienza come soggetto di fronte all' oggetto. Poiché la soggettività dolorosa deriva dalla opposizione dell' oggettività; e l' oggetto fa l' infelicità dell' amore e della religione. È altresì la mediazione e la negatività.[77]

Ecco che la religione arriva ad essere per Wahl la grande chiave di lettura dell' infelicità della coscienza, in particolar modo la religione cristiana; si è già visto come nell' *Esperienza metafisica* egli ponga lo studio dei misteri del cristianesimo come uno dei motivi principali che rende la visione della modernità di Hegel "un' esperienza lacerata"[78], ebbene In *Le Malheur* il filosofo francese chiariva come il cristianesimo fosse sostanzialmente legato al discorso fenomenologico, ponendosi come un riferimento centrale nell' interezza del suo pensiero:

Potremo vedere al termine di questo studio che il mistero del Cristianesimo, l'incarnazione dell'assoluto, la Trinità Divina, la negatività in Dio, è al contempo il mistero centrale, trasparente insieme oscuro, agli occhi di Hegel, della filosofia. In effetti, proprio trasferendo nel Divino stesso l'idea di separazione, come si è riferita al Divino l'idea di morte, si comprende che questa separazione deve essere necessaria a un'unione sempre più profonda.[79]

Il fatto che per Wahl la coscienza infelice sia riassunta e spiegata dal mistero del cristianesimo è indubbio; il concetto di "universale concreto", l' universale che perdendo la sua generalità e la sua separatezza si fa dono al soggetto, che vedremo essere la chiave per la riconciliazione dell' infelicità della coscienza, è per Wahl indubbiamente ispirato e ricondotto all' idea del "Dio fattosi uomo", per cui "dietro il filosofo scorgiamo il teologo, e dietro il razionalista, il romantico"[80]. Ciò però non comporta che per Wahl la coscienza infelice sia esauribile nella sola sfera religiosa. Il mistero cristiano è quello che più porta alla luce l' infelicità della coscienza e che in un certo modo la "risolve", ma non per questo è l' unico fenomeno che la esprime e che è intriso da essa; sarebbe come dire che in quanto il fuoco è il processo in cui più visibilmente si emette calore, allora esso è l' unica entità afferente al calore stesso, l' unico "luogo" in cui esso si trovi. Al contrario, per quanto riguarda

[77] Ibid., pp. 147-148.
[78] Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, cit., p. 75.
[79] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., pp. 32-33.
[80] Ivi, p.3.

la nozione di coscienza infelice in Wahl, o egli ritiene che essa sia presente in ogni forma e figura della *Fenomenologia* (tradendo la struttura fenomenologica hegeliana come crede Chiereghin), oppure è possibile che egli intenda l' infelicità della coscienza in due sensi diversi, uno "stretto" vicino alla concezione hegeliana e uno "largo" dove la coscienza infelice si avvicina alle idee generali di negatività, contraddizione e soprattutto dialettica. Quest' ultima, dice Wahl, "presa nel suo insieme e soprattutto considerata fenomenologicamente, che altro è se non il racconto delle afflizioni della coscienza, mai appagata, poiché mai completa?"[81]. A stridere con l'idea che Wahl ritenga la specifica figura fenomenologica come una sorta di punto di arrivo è il fatto che egli è ben consapevole della processualità della *Fenomenologia*, per la quale solo al termine del percorso si arriverà alla piena verità[82]. Tuttavia, è vero che in più di un' occasione In *Le Malheur* Wahl specifica che lo stadio della coscienza infelice non si produce una sola volta nella vita dello spirito, anzi, esso si trova in diversi momenti della *Fenomenologia.*

La fenomenologia sarà lo studio dei differenti aspetti assunti dalla coscienza; e poiché in ciascuno di questi aspetti c'è un conflitto, si può dire che in tutti troveremo quella coscienza infelice che si è manifestata senza dubbio più nettamente in questa o in quell'epoca, ma che si rinnova in una forma o nell' altra in tutte le epoche dell' umanità.[83]

Qui addirittura l' infelicità della coscienza sembra significare semplicemente la conflittualità insita nelle varie forme della coscienza. Bisogna dare atto a Chiereghin che l' impiego di questo concetto in Wahl sembra superare l' utilizzo che ne fa lo stesso Hegel; allo stesso tempo nel passo appena riportato (e in altri) risulta evidente come il filosofo francese spesso "giochi" con l' infelicità della coscienza, dando a un nucleo concettuale (per Hegel teoreticamente delimitato) una "elasticità di senso" per cui non è sempre facile intenderne la connotazione.

Per abbracciare sempre di più l' ampiezza di significato della coscienza infelice in Wahl ci ricolleghiamo al frammento di testo appena riportato nel quale si afferma che essa "si rinnova in una forma o nell' altra in tutte le epoche dell' umanità"; per capire se effettivamente Wahl assolutizzi la figura fenomenologica della coscienza infelice occorre spostarsi sul terreno della concretezza e della contestualizzazione delle idee, terreno molto caro a Wahl ,quello della storia.

[81] Ivi, p. 25
[82] Ibid.
[83] Ivi, p. 122.

1.2 Storia e fenomenologia, verso la coscienza infelice

Wahl parla di epoche storiche in cui la coscienza infelice si è "manifestata senza dubbio più nettamente"[84], e questo chiarisce come per lui questa figura non si limiti ad essere solo una forma logica, un' idea astratta di un movimento dialettico possibilmente separabile dall' esistenza (e dunque rintracciabile un po' dove si vuole), l' infelicità della coscienza è innanzitutto infelicità delle coscienze, degli uomini esistenti (sempre in quella cura per il concreto). Per Giungati quello di Wahl è un vero e proprio culto della storia[85], e Baugh spiega che quella riconciliazione tra particolare e universale che ha la sua forma nell' infelicità della coscienza può avvenire in Wahl solo nella storia; quest' ultima è come minimo il terreno del ricongiungimento, e addirittura può essere vista come il veicolo che attivamente porta a tale unione.[86] Nelle pagine iniziali de *Le Malheur* Wahl insiste sulla concretezza storica alla base del percorso fenomenologico: "…così le opposizioni di pensiero ed essere, di essenziale e inessenziale non sono proiettate su un piano astratto, ma al contrario studiate nella modalità in cui sono sentite, vissute dalla umanità".[87]Il filosofo francese sente fortemente il senso del titolo originario dell' opera; quel *scienza dell' esperienza della coscienza* rimanda a un movimento dialettico che deve trovare posto nelle maglie del tempo storico: la *Fenomenologia* "non è immediatamente una logica, ma la constatazione di una successione di fenomeni"[88]. Wahl propone una lettura netta del tentativo filosofico hegeliano: "Si tratta di studiare come, muovendo da uno scetticismo romantico[…] Hegel trovi ciò che cerca grazie a una sorta di storia del pensiero umano"[89]. Wahl vede che alcune strutture dell' infelicità della coscienza (e delle figure che la precedono) si sono manifestate nella storia, oppure hanno dei punti di contatto con determinati periodi storici che per Hegel sono significativi.

1.2.1. Il giudaismo e lo stoicismo

Il germe della coscienza infelice è trovato innanzitutto nella cultura ebraica. Wahl studia gli scritti giovanili di Hegel (prima della *Fenomenologia)* e vede che per lui il giudaismo è la forma di vita che prima di tutte ha mostrato la contrapposizione che abbiamo visto essere entrale: il contrasto tra un

[84] Ibid.
[85] Giungati, M. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl*, cit., p. 442.
[86] Baugh, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, cit., p. 4.
[87] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 14.
[88] Ivi, p. 15.
[89] Ivi, p. 32.

universale immutabile, intrasmutabile e assoluto, e un particolare mutabile, inessenziale, finito. Questa dicotomia è il pilastro sul quale si poggia la religione degli ebrei; essa è "la credenza in un' opposizione radicale fra un al di qua che è un nulla e un aldilà che è un assoluto"[90], fra l' umanità mortale ed effimera e un dio onnipotente quanto distante. La separazione che sente il popolo ebraico è innanzitutto espressa dalla distanza dalla natura e dal mondo. Mentre i greci, il popolo sereno per antonomasia, non sentivano questa infelicità in quanto erano conciliati con la natura in un mondo finito che li includeva, l' ebreo si vede in un mondo lacerato dal diluvio,[91] la natura non è altro che il mezzo e il luogo in cui si manifesta la forza trascendente della divinità, la quale a sua volta non è figlia del mondo come quelle greche ma al contrario è creatrice di tutto ciò che esiste. Il popolo ebraico è separato dalla natura, dalle altre popolazioni e soprattutto è separato dal suo dio[92], con il quale intrattiene una relazione impari e di schiavitù[93]. Nel descrivere la condizione di schiavitù ebraica Wahl recupera la dialettica servo-padrone che nella *Fenomenologia* precede la figura della coscienza infelice. L' idea di signoria e servitù diventa un' altra manifestazione fenomenologica dell' infelicità della coscienza, come lo è l' idea di un oggetto contrapposto a un soggetto:

> Bisognerà liberarsi insieme, e per la stessa ragione, dall'idea di oggetto, dalla categoria di signori e schiavitù, dalla coscienza infelice. Noi cogliamo l'unità profonda delle pagine della fenomenologia in cui Hegel affronta questa triplice concezione che per lui è una sola, ma che la coscienza si compiace per così dire di svolgere nel tempo, secondo La fenomenologia, nonostante l'abbia personificata, secondo gli scritti teologici, anzitutto in un dato popolo, il popolo ebraico.[94]

Qui l' aspetto teoretico dell' infelicità della coscienza si intreccia alle sue manifestazioni storiche. Wahl non si fossilizza sulla figura fenomenologica specifica; in una lettura personale riunisce queste tre concezioni in un orizzonte comune. Si inizia a toccare con mano l' elasticità di senso di cui sopra. La coscienza infelice è, logicamente parlando, la riproposizione del rapporto sbilanciato tra schiavitù e signoria e (andando sempre più sul generale) essa incarna le naturali conseguenze poste dal momento coscienza, dalla percezione di un soggetto che inevitabilmente si relaziona a un oggetto altro da sé nel quale però vuole riconoscersi: il mancato riconoscimento nutre l' infelicità della coscienza. In questo si vede il pan-tragicismo che autori come Baugh attribuiscono a Wahl (in opposizione al presunto pan-logismo hegeliano di cui si è trattato): per Baugh il filosofo francese rifiuta una logica del concetto e propone una logica della coscienza,[95] la cui scissione è intrinseca al

---

[90] Ivi, p. 35
[91] Ivi, p. 39.
[92] Ibid.
[93] Ivi, p. 37.
[94] Ivi, p. 35.
[95] Baugh, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, cit., p. 19.

suo essere coscienza e dunque di per sé doppia, connotata da una separazione esistenziale. Lo scarto tra Wahl e interpreti come Delbos o Koyrè è nell' origine della scissione che il francese chiama infelicità: per i primi due essa è connaturata all' essere (e dunque è oggetto di una dialettica del concetto) mentre per Wahl l' infelicità è sempre di una coscienza[96]. La filosofia hegeliana può essere vista (seguendo Baugh) come un pan-tragicismo che si evolve in un pan-logismo, trasportando le strutture della coscienza infelice dall' uomo all' essere in una negatività che da esistenziale diventa ontologica[97].

Questo passaggio potrebbe essere lo spartiacque che separa lo Hegel di Wahl dal filosofo del sistema, e a prescindere dalla correttezza di tale interpretazione della filosofia hegeliana occorre ribadire che la distanza di Wahl da un certo hegelismo è dovuta soprattutto all' importanza che egli attribuisce alla storia (la quale è sempre storia umana), che spinge l' autore de *Le Malheur* a individuare i tratti della coscienza infelice innanzitutto nel popolo ebraico (non citato esplicitamente da Hegel in questa parte della *Fenomenologia*). L' impossibilità di una conciliazione con l'oggettivo, con l'esterno, è l' ombra della coscienza infelice nell' ebraismo:

> L'ebreo non poteva unirsi agli oggetti; doveva essere il loro schiavo o il loro padrone. Il Dio degli ebrei, conclude Hegel, è la suprema separazione; esso esclude ogni unione. Il loro motto è: servire-ma nel servizio l'anima loro non fa dono di sè. Il loro motto è: dovere- ma il dovere non può essere pienamente realizzato e resta dovere.[98]

La naturale conseguenza è che il popolo ebraico è un popolo infelice, la cui infelicità è nella natura stessa di una religione farisaica [99]; il Dio dell' ebreo è un Dio giudicante,[100]e in quanto tale opera secondo la dinamica separatrice della legge morale che non riconcilia le opposizioni, in maniera simile alla filosofia kantiana: "Kantismo e giudaismo sono identici, con la sola differenza che nel secondo il padrone è esterno e nel primo interno. La cosa in sé kantiana rimane un al di là come il Dio ebraico"[101]. Proseguendo nell' analisi di Wahl si vede come l' *excursus* storico dell' infelicità della coscienza si intreccia al discorso su legge morale, destino, amore e religione. Dalla legge morale giudaico-kantiana si plasma lo spirito astratto degli antichi romani, dalle cui ceneri sorge il cristianesimo, portavoce dell' esigenza del destino di esprimere il soggettivo nell' oggettivo[102]. L' amore dei cristiani, incarnato da Gesù, lega la coscienza infelice con le nozioni di religione e di coscienza religiosa. A questi due piani, storico (popolo ebraico, romano, cristianesimo ecc.) e

[96] Ivi, p. 24.
[97] Ivi, p. 28.
[98] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 38.
[99] Ivi, p. 42.
[100] Ivi, p. 44.
[101] Ivi, p. 73.
[102] Ivi, p. 32.

tematico-concettuale (moralità, destino ecc.…), si fonde quello fenomenologico, con figure come Servo-padrone, stoicismo, scetticismo che dialogano sia con la dimensione fenomenica degli eventi sia con i concetti dietro questi ultimi.

In Wahl la figura fenomenologica che prende il nome di stoicismo è strettamente collegata all' anima del popolo ebraico. Egli, come lo stesso Hegel, non circoscrive le figure fenomenologiche del momento autocoscienza a dei periodi storici determinati (lo stoicismo trattato nella *Fenomenologia* non combacia esattamente con quello affrontato nelle lezioni sulla storia della filosofia). Il legame tra la figura dello stoicismo e il popolo ebraico passa di nuovo per la categoria servo-padrone. L'ebreo idealizza tale categoria; "le idee di pensiero e dominazione sono per lui connesse"[103]. Sublimando la dialettica tra padrone e servo questo popolo si mostra idealista[104], non più dipendente dai rapporti di potere e dominazione fenomenici (il servo e il padrone) e per questo libero "sia sul trono sia in catene"[105]. Hegel parla dello stoicismo come di una "verità cui manca il riempimento della vita"[106] per descrivere la ricerca stoica dell' universalità pura del pensiero, che porta a venerare il concetto astratto che "separa dalla molteplicità delle cose, e quindi non ha in sé stesso alcun contenuto"[107]. In maniera simile Wahl commenta l' infelicità del popolo ebraico:

> L' ebreo si separa non soltanto dagli altri popoli, dai suoi concittadini, ma anche dal suo Dio. Egli è preso, si potrebbe dire, dalla follia della separazione, è posseduto dal demone dell' odio il quale soltanto gli dà la forza e l' unità. Per lui l' unità è assolutamente divisa dalla bella e ricca molteplicità.[108]

In questa divisione dal reale, la quale non è che un' altra modalità del formalismo astratto dietro alla morale kantiana, si esprime tutta l' infelicità della coscienza, che è (sostanzialmente) separazione.

1.2.2. Lo spirito romano e lo scetticismo

Prima di concettualizzare questa separazione nel mistero del cristianesimo c' è un ultimo tassello, che (storicamente e anche concettualmente) precede l' avvento della religione rivelata. Esso si trova nel contesto storico e culturale di Roma (poco prima dell' avvento della religione cristiana) e nel suo collegamento tematico alla figura che prende il nome di scetticismo. Per essere precisi l' unica figura fenomenologica espressamente accostata da Wahl allo spirito romano è (nuovamente) la categoria di

---

[103] Ivi, p. 36.
[104] Ibid.
[105] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 295.
[106] Ibid.
[107] Ibid.
[108] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 39.

signoria e servitù[109], che si ricorda essere un' altra modalità di espressione della coscienza infelice. Tuttavia, seguendo il filo teso tra storia e concetto che abbiamo visto collegare lo stoicismo alla coscienza ebraica in un triste idealismo, si nota come lo spirito romano "grave anziché sereno come quello greco"[110]sia un parallelo della coscienza scettica hegeliana. I romani ereditano la tristezza giudaica ma non in un idealismo che separa il popolo dalla divinità; la loro scissione con l' universale si fa oggettiva nella concezione di diritto astratto e *imperium*. Quest' ultimo è "l' assolutizzazione della soggettività, e la generalità"[111], similmente a come l' autocoscienza scettica per Hegel "lascia sparire non solo l' oggettività in quanto tale, ma anche il proprio comportamento verso l' oggettività stessa"[112]. Hegel dice:

> Lo scetticismo mette in evidenza propriamente il movimento dialettico costituito dalla certezza sensibile, dalla percezione e dall' intelletto. Esso, inoltre, svela anche il carattere inessenziale di quanto appare come valido nel rapporto signore-servo […] Il rapporto signore- servo, infatti, comporta al tempo stesso una modalità determinata in cui sono date anche leggi etiche sotto forma dei comandi del signore.[113]

Per quanto riguarda la prima parte, Wahl parla in maniera simile dell' *imperium* romano, nel quale "le cose si sdoppiano e fanno del loro duplicato astratto la loro essenza"[114]. Come nel movimento dello scetticismo, nell' Impero Romano si mostra da sé l' inessenzialità della determinatezza del pensiero e del reale, si tasta la contraddittorietà della legge (che nel giudaismo era solo obbedita). Se lo scetticismo è la realizzazione del movimento dialettico e negativo interno all' autocoscienza, con lo spirito romano l' uomo "si concepisce come autonegazione; il movimento di negatività che è ovunque in lui e nella natura, prende infine coscienza di sé"[115]. Nel capitolo in cui analizza unicamente il testo della *Fenomenologia,* Wahl dice che nello scetticismo l' autocoscienza "realizzerà in sé la negazione della realtà che nello stoicismo era semplicemente posta come un dovere"[116], al pari di come la coscienza romana rende manifesta l' inessenzialità del reale, preparando la strada al mistero cristiano.

Bisogna però essere cauti con i parallelismi tra il piano delle figure fenomenologiche e la dimensione storica, questi accostamenti devono servire ad entrare meglio nel discorso di Wahl ma non vanno assolutizzati o (ancora peggio) semplificati. Wahl non dice che nella loro essenza lo stoicismo combacia con il popolo ebraico, né afferma che Hegel identifica lo scetticismo con il periodo romano.

---

[109] Ivi, p. 56.
[110] Ibid.
[111] Ivi, p. 57.
[112] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 301.
[113] Ibid.
[114] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 56.
[115] Ivi, p. 58.
[116] Ivi, p. 157.

Le figure della *Fenomenologia* nel momento dell' autocoscienza sono movimenti dello spirito non ancora realizzati pienamente nella storia; i passaggi dialettici di stoicismo e scetticismo preparano l' arrivo della coscienza infelice, in un certo senso si può dire che essa sia già presente (in sé) nell' idealismo stoico e nello scettico movimento incessante delle determinazioni del pensiero. Parallelamente nell' anima giudaica e di conseguenza anche in quella romana si trovano le premesse della contraddizione cristiana, contraddizione che è la coscienza infelice stessa.

Il cristianesimo, cui Hegel farà delle costanti allusioni peraltro velate, sarà stato preparato dallo scetticismo, in quanto coscienza della dualità umana, e dal giudaismo in quanto coscienza contraddittoria dell' assoluta dualità dell' uomo e di Dio e della loro unità senza mediazione.[117]

Si può arrivare alla considerazione analoga che questa infelicità in un certo senso è già contenuta nell' idealismo ebraico e nell' *imperium* romano. Come ribadisce Wahl "lo stadio della coscienza infelice non si produce una sola volta nella vita dello spirito; si ritrova bensì a differenti momenti della Fenomenologia"[118], per questo motivo "…per un verso, si può dire che la coscienza ebraica è già essenzialmente coscienza infelice"[119] .

Wahl comprende che in Hegel le manifestazioni storiche (e dunque concrete) dello spirito non sono assimilabili a delle figure che si possono definire astratte; sebbene l' idealismo ebraico e la sua separazione dal mondo siano accostabili all' astrazione stoica l' ebraismo non si riduce a questo, come lo scetticismo e lo spirito romano comunicano senza però essere nell' essenza la stessa cosa. Inoltre, potrebbe confondere anche la pluralità di significato che alcuni termini hanno nel discorso di Wahl (ambiguità che si potrebbe derivare dallo stesso Hegel): in alcuni casi non è chiaro se l' autore de *Le Malheur* faccia riferimento a stoicismo e scetticismo nell' accezione fenomenologica o se stia parlando delle effettive correnti filosofiche storicamente determinate. Così, quando afferma che la coscienza ebraica "pone il problema, di cui in Grecia lo stoicismo e lo scetticismo ponevano ciascuno dei termini"[120], il riferimento geografico chiarisce che non si riferisce alle figure fenomenologiche in senso stretto ma che l'argomento si è spostato sul piano storico. Bisogna ora trattare del fenomeno storico e nucleo concettuale che più di tutti manifesta e tematizza la struttura della coscienza infelice per Wahl, l'avvento del cristianesimo.

[117] Ivi, p. 162.
[118] Ivi, p. 184.
[119] Ivi, p. 169.
[120] Ivi, p. 163.

2. La coscienza infelice e il cristianesimo

2.1. Gesù e la mediazione

Il pensiero di Wahl della lettura hegeliana della religione cristiana è complesso dal punto di vista concettuale. Come si è visto per i temi dello stoicismo, dello scetticismo, della coscienza ebraica e romana, nel discorso di Wahl si intrecciano più piani di comprensione, più modalità di approccio agli argomenti. Nelle pagine precedenti si è accennato alla tendenza di Wahl a costruire un discorso sulla coscienza infelice passando (in maniera "brusca" talvolta) dal piano storico a quello concettuale, e a impostare la discussione sulle specifiche figure fenomenologiche hegeliane (stoicismo, scetticismo, coscienza infelice in senso "stretto") per poi ragionare su macrotemi come legge, destino e amore, allargando il focus su tutta la filosofia di Hegel (almeno quella pre-sistema). Il cristianesimo rappresenta il nucleo tematico nel quale questi vari piani si incontrano, per Wahl Hegel vede nella religione cristiana le premesse storiche e concettuali dell' infelicità della coscienza: la separazione tra un soggetto inessenziale e un immutabile universale, il dramma della mancata riconciliazione tra i due lati del rapporto.

> Per grande che sia la sua importanza intrinseca per Hegel, la storia, a un dato momento, ha trasceso sé stessa. E ciò che a un tratto è apparso sulla scena, è il mistero della mediazione teologica, della negatività divina e della infinità. La filosofia della storia, al momento dell' apparizione e della scomparsa di Cristo, cessa di essere filosofia e di essere storia. Diventa speculazione religiosa. La storia si frattura, e il divino non appare più soltanto nel suo svolgimento, bensì per un verso nella sua lacerazione.[121]

Partendo dal punto di vista della storia il cristianesimo è (ovviamente) circoscritto a un periodo storico definito, come d' altronde lo sono l' ebraismo e lo stato romano. Wahl mostra come il primo approccio del giovane Hegel alla religione cristiana sia nella riflessione sulla figura di Gesù di Nazareth. Inizialmente il filosofo tedesco ha accostato la predicazione del messia alla filosofia di Kant[122] (in particolare nel testo del 1795 dal titolo *La vita di Gesù*), per poi contrapporlo proprio al filosofo del *Sollen* raccontando Gesù come un "profeta del genio e dell' amore"[123]. È principalmente la figura di

[121] Ivi, p. 119.
[122] Ivi, p. 43.
[123] Ibid.

Gesù Cristo a far cambiare idea a Hegel in merito al cristianesimo, a tramutare il suo astio per la religione nel sentimento contrario [124]. Il cosiddetto "Cristo kantiano" era ancora dipendente dal concetto di legge che si è visto centrale nella morale di Kant:

> Vediamo mescolarsi in questo "vangelo eterno" elementi kantiani, fichtiani, romantici e pre-feuerbachiani. Il Cristo kantiano, quale Hegel l' ha concepito per un momento, predica la legge morale, la legge della libertà, l' autonomia, la dignità umana, la ragione che è l' unica divinità, il rispetto del dovere, la destinazione dell' uomo a preservare sempre in sé il carattere generale degli esseri ragionevoli. Il regno di Dio è identificato al regno dei fini. L' uomo morale sarà innalzato sopra le stelle.

Ben presto, però, Wahl evidenzia come Hegel si renda conto che la personalità di Gesù scavalca la legge: la morale kantiana è quella per cui il padrone non è più esterno ma è interno alla coscienza, è la sudditanza giudaica alla divinità introiettata nel sé. Al contrario, il cristianesimo viene a spezzare la legge, esso "distrugge il rapporto di signoria e schiavitù, più profondamente di quanto non facesse lo stoicismo: lo schiavo è fratello del suo padrone"[125]. Dato che la figura servo-padrone è per Wahl un' altra modalità in cui si manifesta l' infelicità della coscienza[126], va da sé che il cristianesimo, perlomeno secondo il suo concetto, si propone di annullare la separazione della coscienza infelice. Si vedrà come in realtà la religione cristiana pone le basi per il superamento dell' infelicità, ma finisce per riproporre la separazione che voleva riconciliare. Se la forma di vita giudaica (come anche la filosofia kantiana) rientra nell' opposizione creata dalla legge e risente della separazione tra soggetto e oggetto, il cristianesimo, sin dalla predicazione del suo messia, rivendica la riconciliazione con la vita e il concreto: Gesù incarna l' unione con l' altro da sé che Hegel intende quando parla dell' amore. L' aderenza alla vita si vede nel fatto che il messia non predica secondo morti precetti ma attraverso le virtù e le inclinazioni[127], in una visione che ricorda a tratti l' etica aristotelica. La legge, giudaica, kantiana o semplicemente morale, implica un dover-essere e crea una separazione nel reale. Il cristianesimo, nella sua spinta di rottura iniziale; predica l' essere, nella concretezza di ciò che è vita non deve esserci nessuna separazione. La "scomparsa della categoria di signoria e servitù"[128] è legata a qualcosa di più profondo, alla distruzione concettuale della modalità esistenziale della coscienza (intesa come momento).

[124] Ivi, p. 33 e nota.
[125] Ivi, p. 47.
[126] Ivi, p. 35.
[127] Ivi, p. 43.
[128] Ivi, p. 43.

Se vogliamo tradurre tali idee in termini più astratti, questa coscienza dell' infelicità è la dualità stessa della coscienza in quanto viene ad essere necessaria alla nozione di spirito, dualità che non raggiunge ancora la propria unità; è la coscienza come soggetto di fronte a un oggetto.[129]

La rottura delle catene della legge è possibile perché essa non è altro che una "relazione pensata tra oggetti"[130]; gli stessi oggetti verso i quali gli ebrei potevano avere solo relazioni di padronanza o sudditanza[131]non si collocano più in un rapporto impari di dominio o schiavitù perché il soggetto non è più separato da un oggetto: esso è uguale all' altro da sé nel rapporto dialettico dell' amore.

Così, nel popolo più disprezzato, nel momento della storia in cui il divino e la natura sono più divisi, Dio appare nella natura e risolleva l' uomo. In seno alla più grande separazione appare la mediazione. La coscienza che il giudaismo ha della propria abiezione è il germe del cristianesimo. Dio perdona; si riconcilia con il male; dice "si" al suo opposto, distrugge la propria immutabilità.[132]

Logicamente se, come è stato detto, la categoria di signoria e servitù, l' idea di oggetto e la coscienza infelice sono la stessa concezione posta in modalità diverse [133], va da sé che l' avvento del cristianesimo dovrebbe riconciliare immediatamente la ferita della separazione e curare l' infelicità della coscienza. Ma questa riconciliazione è ancora prematura, storicamente (il cristianesimo delle origini è solo l' inizio di un percorso che arriva fino al romanticismo del 1700), concettualmente (Hegel non vede in Gesù la risoluzione della coscienza infelice ma semplicemente una riproposizione di essa) e "meta-filosoficamente", in quanto secondo Wahl negli scritti giovanili prima della *Fenomenologia* "è ancora prematura per Hegel la scoperta di ciò che c' è di più profondo nel cristianesimo"[134].

Innanzitutto, bisogna separare la predicazione di Gesù di Nazareth, affrontata da Hegel nel periodo pre-fenomenologico, dal cristianesimo e il suo concetto espresso nelle pagine della *Fenomenologia*; nel testo del 1807 Hegel affronta questa "religione della speranza"[135] tenendo conto della sua storicizzazione nel corso dei secoli. Con un occhio sempre rivolto alla storia Wahl sottolinea come Hegel ragioni sulla struttura della chiesa, sul ruolo del sacerdote come mediatore, sullo sconvolgimento concettuale avvenuto con la riforma protestante; il mistero del cristianesimo viene toccato anche da questi fattori ma è più alla base, e verrà analizzato da Wahl in *Le Malheur* nella sezione dedicata al commento diretto alla *Fenomenologia.* Prima, però, Wahl tratta del cristianesimo

[129] Ivi, p. 147.
[130] Ivi, p. 44.
[131] Ivi, p. 38.
[132] Ivi, p. 47.
[133] Ivi, p. 35.
[134] Ivi, p. 48.
[135] Ivi, p. 48.

nella sua dimensione storica; il percorso che inizia con l' amore predicato da Gesù e termina con la religione cristiana positiva contiene elementi di comprensione per il movimento dialettico e fenomenologico che Wahl, nell' analisi del testo hegeliano, attribuisce alla coscienza religiosa e cristiana. Come già detto essa si mostra come la risoluzione dialettica della coscienza infelice e come riconciliazione tra il mutabile e l' immutabile (messi in luce già dallo scetticismo), ma diventa solo una riproposizione della separazione. Tuttavia, il cristianesimo aiuta a porre le basi per una futura (e reale) riconciliazione.

Entrando nuovamente nella storia, Wahl mostra come la predicazione di Gesù sia stata resa positiva. Il profeta dell' amore, della vita che nella sua contraddizione bandisce ogni morta legge, è finito inevitabilmente per proporre una nuova legge, dei nuovi precetti (nonostante essi siano basati sull' amore). Egli era venuto per "adempiere il destino generale"[136], sciogliere i legacci della legge morale e annunciare l' unione tra particolare e universale sotto il segno divino. Gesù predica il "ritorno all' intero, alla totalità dell' uomo, all' unione con la natura"[137] contro la scissione ebraica, la quale, separando l' uomo da Dio, ha separato l' uomo da sé stesso, lo ha reso un'entità inessenziale al cospetto di un immutabile. Egli "chiede che s' abbandoni il diritto e il dovere per accedere all' amore nel quale il particolare e l' universale sono uniti"[138]. Ma l' amore, che è superiore ad ogni precetto, deve presentarsi sotto la forma di un precetto "a causa delle necessità del linguaggio"[139]. Gesù nel distruggere la legge e la separazione irrimediabilmente pone nuove leggi e nuove scissioni, per mezzo delle sue predicazioni, a causa degli apostoli e per intercessione della chiesa.

Per unire il particolare all' universale, il messia doveva portare alla luce prima questa particolarità, l' elemento soggettivo soffocato dall' idealismo ebraico e dalla formalità della legge: infatti egli si rivela non ai popoli, ma all' individuo, si assume il compito di far emergere la "coscienza della particolarità" [140]. Come sottolinea Jean Hyppolite, allievo di Wahl e studioso di Hegel: "il cristianesimo di cui il romanticismo tedesco vuol essere un' interpretazione, è il sentimento -anche se non ancora il pensiero- del valore infinito dell' esistenza singola"[141]. La rivelazione cristiana viene a spingere la coscienza umana sino agli estremi limiti della soggettività per poi tramutarla nella più ampia universalità. Il divino si è fatto uomo, l' universale è diventato particolare. Quello che la religione cristiana, nella sua prima manifestazione storica con la venuta e la morte del suo messia, ha

[136] Ivi, p. 49.
[137] Ivi, p. 45.
[138] Ivi, p. 44.
[139] Ivi, p. 45.
[140] Ivi, p. 48.
[141] Hyppolite, J. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Firenze, La Nuova Italia, 1999, p. 243.

fallito a trasmettere al mondo è proprio il passaggio che dal particolare torna all' universale, l' universalità dell' immutabile concreto. Per questo Wahl dice che questa religione della speranza, dialetticamente, doveva rivelarsi come una "religione della disperazione" [142]: "Gesù recava la riconciliazione col destino, ma i suoi discepoli dovevano allontanarsi da questa riconciliazione, e la deviazione della sua chiesa doveva reagire su lui stesso"[143].

La venuta del messia è già, secondo il concetto, la distruzione della categoria di coscienza infelice. Cristo incarna la mediazione assoluta tra immutabile e mutabile, tra i due lati che formano la contraddizione dello scetticismo e causano la tristezza del popolo ebraico, per questo motivo l' anima giudaica rifiuta la venuta del messia nella vita, nel sensibile. Cristo è simbolo dell' universale concreto[144]; l' universalità del divino, il lato essenziale del rapporto non è più scisso dall' individualità sensibile. L' immutabile non è più un oggetto diverso dal soggetto-coscienza, esso è vivo in un'autocoscienza concreta, particolare.

Solo partendo dall' immediato si può giungere alla mediazione reale; e non è un caso se il cristianesimo ci presenta un mediatore immediato. Cristo, Dio, s' è assoggettato alla dialettica dell' immediato per meglio mediare l' uomo e far apparire in lui l' universale concreto. Non si deve più concepire da un lato il sensibile, dall' altro il concetto. Il concetto include in sé il sensibile, "il momento dell' essere immediato".[145]

Ma in che senso Cristo, l' universale concreto, è "mediazione"? Wahl, sensibile alle concezioni hegeliane di dialettica e negazione determinata, ragiona sulla triplice modalità del rapporto alla base della coscienza infelice, quello tra la coscienza singolare e l' immutabile, tra soggetto finito e oggetto universale[146]. La prima manifestazione di tale rapporto è quella alla quale si arrende la coscienza scettica: la coscienza singolare è semplicemente contrapposta a un immutabile a lei essenziale ma che è altro da lei; è il popolo ebraico davanti al dio del vecchio testamento. La seconda modalità consiste nella coscienza che vede la singolarità nell' immutabile, la terza modalità (quella conclusiva) è la coscienza che vede di essere questa singolarità nell' universale. In questo movimento dialettico la mediazione avviene grazie alla comparsa dell' universale concreto, la concretezza del dio (universale) che si fa uomo (particolare) è il passaggio che permette alla coscienza di riconquistare l' immutabile finora relegato al lato oggettivo di un rapporto soggetto-oggetto. "La coscienza muove da un immutabile senza forma, senz' essenza […] Essa potrà unirsi solo con un immutabile che è per un

[142] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 48.
[143] Ivi, p. 50.
[144] Ivi, p. 98.
[145] Ivi, p. 119.
[146] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito,* cit., pp. 307-311.

verso un concreto. La coscienza, per negare immediatamente sé stessa, dev' essere mediata, come vedremo, dall'idea dell' immutabile"[147].

Il problema che Wahl, interpretando le pagine della *Fenomenologia*, vuole far emergere, è che Cristo è la mediazione del rapporto, non il suo punto di arrivo e nemmeno il suo momento finale. Nei tre momenti del rapporto riassunto qui sopra, la coscienza cristiana, storicamente e concettualmente, si arresta alla seconda modalità, quella di figurarsi un immutabile che ha la singolarità ma che è essenzialmente altro da sé. L' universale concreto, l' immutabile che ha la figura della singolarità, doveva servire a riconciliare il lato inessenziale con il lato essenziale mostrando al mondo il momento successivo, quello della singolarità e dell' individualità propriamente detta che ha scoperto di essere, lei stessa, l' universale. Tuttavia, invece di comprendere questa rivelazione, la coscienza è ricaduta nel suo *bias* più ricorrente: quello di osservare un movimento spirituale (un concetto) e, invece di coglierlo nella complessità delle sue determinazioni, semplificarlo rendendolo un oggetto di cui essa è il soggetto. L' intera fenomenologia può essere vista come l' oggettivazione del concetto da parte della coscienza. Dunque, invece che gioire della buona novella portata dal messia, dal cogliere la scomparsa della separazione tra immutabile e mutabile, la coscienza ha preso la rivelazione dello spirito e ne ha fatto un oggetto: divino, ma pur sempre un oggetto.

L' errore degli apostoli è stato quello di interpretare in termini obiettivi l' insegnamento di Gesù, di essere troppo storicisti, di "oscillare continuamente tra realtà e spirito". Così, laddove la morte di Cristo doveva far apparire l' unità distruggendo l' oggettività e dare agli apostoli almeno quanto perdevano, laddove doveva essere l' apparizione dello spirito e la distruzione di ciò che lo materializzava, gli apostoli non potevano disfarsi dell' idea della presenza materiale.[148]

L' universale concreto ha pagato il prezzo di essere per l' appunto concreto, contingente, e la spiritualità del concetto ha fatto posto alla materialità della sua manifestazione e rappresentazione. In questo non sono migliori gli *Aufklärer*, gli illuministi, che condividono con i religiosi l' errore di vedere l' esteriore della religione cristiana invece dello spirituale[149]. Questo tipo di coscienza religiosa, della rappresentazione piuttosto che del concetto, e il culto dell' intelletto che Hegel vede nell' illuminismo, si muovono entrambi nei binari che Wahl vede essere propri della coscienza infelice. L' illuminismo "disprezza l' uomo a causa delle sue superstizioni"[150]; non cogliendo lo spirituale (e dunque il razionale) del mistero cristiano l' *Aufklärung* pone come inessenziale questo lato, mentre la teologia positiva soprannaturalistica condanna la sensibilità dell' essere umano,

[147] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., pp. 170-171.
[148] Ivi, p. 111.
[149] Ivi, p. 112.
[150] Ivi, p. 114.

considerandola debolezza: "ciascuna scinde l' uomo, e l' universo stesso, in due parti contrapposte: l' umano è tutto da una parte e il divino tutto dall' altra"[151]. In questo senso Wahl evidenzia come per Hegel illuminismo e religione siano entrambi all' interno dell' infelicità della coscienza, poiché separano da loro un al di là irraggiungibile che essenzialmente è parte di loro: la coscienza infelice del cristiano, che vede Dio come un' altro da sé, produce la stessa Sehnsucht della filosofia kantiana (che separa fenomeno e noumeno). Difatti, "il dualismo che caratterizza le due forme dello spirito moderno, pietismo e razionalismo, doveva riproporsi nella filosofia di Kant"[152]. Per questo motivo "l' esaltazione romantica, fichtiana dell' io, è dunque ancora la coscienza cristiana ed ebraica"[153], nella misura in cui separa e innalza il soggettivo. Allo stesso modo l' infinito di Schelling è parimenti "triste", perché è un "assoluto indifferente"(o "immediato indifferente") [154] che sfugge dalla differenza mediata dell' universale concreto per rifugiarsi in una sostanza vuota (letteralmente immutabile), simile al vuoto orientale[155].

L' infelicità insita nelle filosofie di Kant, Fichte e Schelling, la stessa che rende la rivelazione cristiana una religione positiva, è il risultato di "aver posto delle realtà immediate, d' aver concepito l' assoluto come il separato, laddove esso è la relazione stessa e l' insieme delle relazioni. La cosa in sé, la prima formula fichtiana, l' indifferenza schellinghiana, sono altrettante affermazioni vuote, perché prive di mediazione"[156]. Wahl lo ripete più volte:

> La coscienza infelice è dunque la cattiva infinità come ci è proposta dalla filosofia di Fichte, ed è pure l' assoluto indifferente della filosofia di Schelling. L' una e l' altra sono degli al di là, delle astrazioni, risultati di una dilacerazione"[157].

Qui si coglie l' elasticità di senso della coscienza infelice che per Wahl esce dalle maglie della figura fenomenologica particolare: essa (come nella citazione appena riportata) restituisce la condizione di infelicità dovuta all' astrazione e alla separazione della coscienza, ma ricopre anche il senso opposto quando viene intesa come il movimento dialettico che partendo da tale condizione opera la mediazione tra immutabile e mutabile. Così Wahl dice:

---

[151] Ibid.
[152] Ivi, p. 72.
[153] Ivi, p. 80.
[154] Ivi, p. 87.
[155] Ibid.
[156] Ivi, p. 242.
[157] Ivi, p.88.

"La coscienza infelice è essenzialmente mediazione; per il suo tramite si procederà dall' immediato inferiore all' immediato superiore, e le proposizioni: "io sono finito" – "Dio è infinito" saranno conciliate, ma in modo misterioso e tale da oltrepassare le leggi classiche del ragionamento"[158].

Poco dopo nel testo aggiunge:

"Poiché è mediazione, la coscienza, e in particolare la coscienza infelice, è negazione. Essa è il passare da un' idea all' altra; non è questo dire che è la negatività essenziale alle idee, poiché le due idee di negatività e mediazione sono tanto più strettamente connesse in quanto la cosa unica che esse significano è il legame stesso delle nozioni?

Per il suo essere mediazione e negatività, la coscienza infelice è di per sé contraddittoria, e cela nella sua separazione il germe della riconciliazione. La venuta del messia, dell' universale concreto nel mondo, causa una separazione profonda nella coscienza, ma al contempo annuncia un'unione ancora più profonda[159]: "il peccato, il fatto di nutrirsi all' albero della scienza, nello stesso tempo in cui è separazione, è fonte della redenzione"[160]. Si spiega così il concetto di destino, il quale non è che un' altra faccia dell' amore, il quale a sua volta non è altro che "l' essere stesso", nonostante inizialmente si manifesti al soggetto come un contenuto esterno, come una resistenza dell' oggettivo, come una legge. Gesù tematizza, nella sua predicazione, l' amore dell' unirsi con l' altro da sé e il destino di riconoscere l' infinità divina (e universale) come appartenente alla coscienza particolare. La suggestiva "unità di destino e universo"[161]sta nel riconoscere la particolarità del mutabile come propria della coscienza, compiendo il salto dalla seconda alla terza modalità del rapporto della coscienza infelice.

2.2. Il duplice movimento e l' oggettività

Per cogliere questo senso nascosto nel destino occorre uscire dalla concezione del dio estraneo e immobile degli ebrei e riconoscere che la mediazione della coscienza infelice è un doppio movimento: il particolare che va verso l' universale come l' universale che va incontro al particolare. "Ogni movimento dell' uno e dell' altra sarà, d' altra parte relativo; lo spirito non si muove mai senza che l' immutabile si muova; non c' è movimento unilaterale. Dato che, perché si giunga all' immutabile

[158] Ivi, p. 121.
[159] Ivi, p. 48.
[160] Ivi, p. 134.
[161] Ivi, p. 221.

nella sua perfezione, nella sua verità, bisogna che il movimento non parta solo dalla coscienza. La grazia divina è presente ovunque, e anche laddove la coscienza fa libero atto di sacrificio"[162].Questa è la spiritualità del mistero cristiano e del concetto: particolare e generale non sono che due lati di un movimento; tra Dio e la coscienza particolare c' è lo stesso rapporto che hanno due amanti, una relazione nella quale non c' è nulla di unilaterale perché questo sarebbe contrario allo spirito della vita che passa da un contrario all' altro e fonde il sé con l' altro da sé [163]. Il passo seguente esemplifica al meglio l' intreccio di destino, amore e religione nella coscienza infelice (cristiana):

Questa relatività di movimento, legata all'idea stessa dell'assoluto, è per Hegel qualcosa di tanto più essenziale in quanto s' oppone alla concezione statica della religione, secondo la quale noi non esercitiamo alcuna azione su Dio, ma soltanto su noi stessi, e nella quale Dio, immutabile senza forma, non agisce. La concezione cui egli perviene è quella di un'azione incessante in cui Dio e noi ci facciamo reciprocamente. Altrimenti detto la relazione di finito e infinito non può rappresentarsi con proposizioni di questo genere: io sono finito; Dio è infinito. Siffatte determinazioni, finito, infinito, non sono che momenti del processo; Dio esiste altresì come finito ed io come infinito; Dio è questo movimento in sé stesso, e per questo è Dio vivente.[164]

Intende questo Hyppolite, che ha capito il discorso sulla coscienza infelice di Wahl, quando puntualizza che "la coscienza infelice non è fissa a uno dei poli della contraddizione: si scopre come il movimento volto a superare tale dualità"[165]. La rivelazione che porta la nozione di destino è insita nel significato della venuta del divino sulla terra e soprattutto nella morte del divino, alla quale Wahl dedica un capitolo del suo libro mostrando come la mancata ricezione del suo senso abbia fatto sì che il cristianesimo diventasse una religione positiva. Nella morte di Dio *per noi*, direbbe Hegel, si risolve il movimento dialettico della coscienza infelice (se non storicamente, concettualmente).

La venuta di Cristo nel mondo è simbolo dell' universale concreto; l' immutabile divino si è spogliato della pura universalità opposta alla particolarità, della cattiva infinità paradossale di essere un assoluto ma contrapposto a una finitezza (e dunque in realtà finito), l' universale ha assunto in sé la figura della particolarità e ha dischiuso la seconda modalità di rapporto della coscienza infelice. Tuttavia, questa soggettività dell' universale è (appunto) una figura, non è la vera soggettività che emerge con la morte (carnale e concettuale) dell' universale concreto, per questo Gesù e il cristianesimo rappresentano la mediazione assoluta della coscienza infelice. Questa mediazione si pone in mezzo al duplice movimento, che poi risulta essere uno solo, dell' universale che si fa particolare e del particolare che si fa universale, movimento che Wahl estrapola dalla figura fenomenologica della

[162] Ivi, p. 171.
[163] Ibid.
[164] Ibid., pp. 171-172
[165] Hyppolite, J. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 243.

coscienza infelice ed estende fino a farlo combaciare con la dialettica hegeliana più generale del soggetto che si fa sostanza (in antitesi al primo Fichte) mentre la sostanza si fa soggetto (in opposizione a Schelling)[166].

L' intera *Fenomenologia* è, si può dire, un movimento di disincarnazione del particolare, che si spiega con il movimento inverso per cui l'universale s' è incarnato, ed è divenuto veramente universale solo facendosi particolare, incarnandosi. Essa è riflessione sopra una transustansazione; è lo studio del travaglio dello spirito che nasce da sé stesso, che si rivela a sé stesso.[167]

Questa è la resa fenomenologica del concetto di destino che Wahl vede svilupparsi nella filosofia di Hegel. Dal punto di vista della coscienza particolare il movimento è unilaterale (o solo da Dio o solo da lei stessa), ma secondo il concetto l' intero è l' essere e i due movimenti non sono che momenti, astrazioni di un solo moto: "una teoria fenomenologica è l' analogo di una teoria sulla grazia, per la quale non si può separare ciò che viene da Dio e ciò che viene dal libero arbitrio"[168]. L' uso dell' aggettivo "fenomenologica" fa intendere che Wahl ha compreso il viaggio della coscienza che vuole rendere Hegel nel suo testo; per questo motivo quando Chiereghin critica il filosofo francese per aver reso la coscienza infelice "una chiave di lettura per la filosofia hegeliana nel suo complesso"[169] il rischio è quello di pensare che Wahl faccia questa operazione con la figura specifica del momento autocoscienza.

Innanzi tutto, si è già visto come l' autore de *Le Malheur* usi il concetto di coscienza infelice in senso più ampio (come mediazione, negatività, movimento tra autocoscienza e sostanza); oltre a questo, in più punti del testo sulla coscienza infelice, Wahl mostra di non voler in alcun modo assolutizzare una figura della coscienza che è parziale e va superata dialetticamente. Nel passo seguente (tratto dal capitolo in cui parla della figura fenomenologica particolare), che insiste sulla unilateralità solo apparente del movimento unico dell' infelicità della coscienza, Wahl chiarisce *in primis* che l' unilateralità del movimento è dato dal punto di vista particolare della coscienza e che se ci si pone dal lato dell' immutabile il tutto si capovolge. Nel fare ciò l' autore di *Le Malheur* è chiaramente consapevole del punto di vista parziale della coscienza a questo punto del cammino fenomenologico; egli sa che i lati del movimento della coscienza infelice (immutabile, coscienza particolare) sono semplificazioni risalenti alla coscienza stessa. La coscienza infelice come figura è, costitutivamente,

[166] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 145.
[167] Ibid.
[168] Ivi, p. 172.
[169] Chiereghin, F. *Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 94 e nota.

una visione parziale e non può essere elevata a chiave di lettura di un percorso che va avanti con il suo superamento.

Non si tratta di un movimento unilaterale, o piuttosto il lato da cui lo si considera si converte immediatamente nel lato opposto, giacchè la coscienza particolare stessa , l' abbiamo visto, è considerata immutabile. Si potrebbe allora, dice Hegel, dividere il movimento di cui abbiamo parlato considerandolo questa volta dal punto di vista della coscienza immutabile, la quale pure, per paradossale che possa apparire, si muove, e nel primo momento s' oppone al particolare considerato in genere (giudaismo); nel secondo momento s' incarna per essere un particolare opposto agli altri (cristianesimo nella sua forma iniziale); nel terzo momento s' unifica al particolare (cristianesimo nella sua forma compiuta). Ma considerare le cose in questo modo, dice Hegel, significa oltrepassare il nostro attuale punto di vista fenomenologico; poiché noi dobbiamo considerare soltanto l' immutabilità della coscienza, l' immutabilità affetta da una contraddizione, e non l' immutabilità vera in sé e per sé, la quale non s' è ancora prodotta per noi. Ciò che unicamente ci concerne è sapere che le determinazioni che abbiamo indicate come congiunte all' immutabile "appaiono per la coscienza" e le "appaiono come congiunte all' immutabile"[170]

La morte del messia, e dunque la morte di Dio, segna il passaggio concettuale dal secondo al terzo momento: l' immutabile si è fatto particolare e soggettivo, ma per unificarsi con la particolarità esso deve spogliarsi della figura singolare che ha assunto. Solo in questo modo si compie la mediazione, la morte di Dio è questa stessa mediazione. Essa "si comporta negativamente solo al negativo; sopprime soltanto ciò che è nulla; è la mediazione, la riconciliazione del soggetto con l' assoluto"[171]. L' universale, incarnandosi nella soggettività, si spoglia dell' universalità; morendo, egli nega ed eleva questa soggettività (nel senso del verbo *aufheben*). Se nella morte dell' uomo si nega la vita, nella morte di Dio (che ha assunto la forma mortale) si nega la morte stessa, si nega la finitezza della morte dialetticamente, non separando l' immutabile da essa in una cattiva infinità: "Il Dio che è morto è esattamente il contrario del Dio morto: egli è resuscitato. Ed è la morte ad essere morta"[172]. Grazie alla mediazione del sacrificio divino l' universale è svuotato della generalità (si è incarnato nel particolare), e l' individuale della sua unicità (la coscienza singolare divina è morta).

La problematicità di questo passaggio concettuale avvenuto per mezzo della morte di dio è quella che unisce gli apostoli (e la chiesa soprattutto medievale) agli illuministi razionalisti: il trasformare il significato spirituale della morte del messia in un fatto esteriore, in un contenuto oggettivo. I seguaci di Cristo sono colpevoli di "prestare troppa attenzione all' ora, al luogo della sua morte, di confondere l' apparizione storica originale con la nozione, di rivolgere il loro pensiero ad un essere affatto particolare ed esteriore."[173] Allo stesso modo gli *Aufklärer* "vedono solo ciò che è esteriore; lo negano

[170] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., pp. 172-173.
[171] Ivi, p. 94.
[172] Ibid.
[173] Ivi, p. 112.

laddove gli apostoli lo affermano, ma l' errore comune agli uni e agli altri è di non scorgere il contenuto spirituale"[174].

In questo consiste la positività che ha assunto il cristianesimo dalla scomparsa del messia fino all' epoca moderna, ovvero il suo legame con il contingente che per Wahl risulta ambiguo nella filosofia di Hegel. Esso è un aspetto essenziale della religione e al contempo è un accidente , perché "lo storico è tanto contingenza contingente, quanto contingenza essenziale"[175]. L' impulso religioso è questo bisogno della coscienza di rappresentare (*vorstellen*) l' unione spirituale di soggettivo e oggettivo in una forma oggettiva, in un "essere bello, un dio"[176]. Come si è visto Wahl è in dubbio se per Hegel questo passaggio per l' oggettivo sia un' occasione mancata (come sembra intendere riferendosi agli apostoli) oppure una sorta di "tappa forzata" del percorso fenomenologico, ma alla fine sembra sbilanciarsi verso la seconda opzione: "questa connessione con un oggettivo tende a distruggere l' elemento propriamente religioso, e tuttavia gli è necessaria"[177]. L' oggettività di cui si veste il mistero dietro la coscienza infelice cristiana è *in primis* la cena e il simbolismo dietro il pane e il vino[178](in generale i sacramenti[179]); in seguito alla morte di Gesù i fedeli cercano l' immutabile come un al di qua oggettivo nel sepolcro vuoto e nel culto dei luoghi santi che sfocia nelle crociate[180]. Essi, come evidenzia anche Terry Pinkard, cercano il divino nell' immediato e nel contingente piuttosto che nello spirito[181]. Wahl spiega che per Hegel "la chiesa doveva contraddire in modo necessario il suo signore"[182], in una necessità di oggettività simile al "bisogno ebraico"[183].

L'anima ebraica si rinnova, se si può parlare qui di rinnovamento, nell'anima della Chiesa, sì che la coscienza infelice non è soltanto la Chiesa senza Dio degli ebrei, il Dio senza Chiesa di Cristo, anche quella prima unione fatto esteriore della Chiesa di Dio. quest'idea, esposta nei *Primi frammenti*, ripresa nel *Saggio sulla positività*, è nuovamente sviluppata nello *Studio sul destino del cristianesimo*.[184]

Wahl sottolinea il carattere paradossale di un Dio che, scendendo nel concreto verso le coscienze particolari, si è reso più distante da queste ultime. "La coscienza non s' è ancora sbarazzata dell' idea

[174] Ibid.
[175] Ivi, p. 110.
[176] Ibid.
[177] Ivi, p. 115.
[178] Ibid.
[179] Ivi, p. 109.
[180] Ivi, p. 182.
[181] Pinkard, T. *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano, Mimesis, 2013, p. 123.
[182] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 52.
[183] Ivi, p. 53.
[184] Ivi, p. 54.

d' oggetto"[185]. Essa è ricaduta in un momento che ricorda la dialettica della certezza sensibile della *Fenomenologia* [186], dove la coscienza si figura l' oggetto come un "questo" (*dieser*).

Rimane qui un al di là separato dall' al di qua. Il terzo stadio, quello in cui si realizzerà l' unione, sarà possibile soltanto perché anziché un *questo*, noi avremo uno Spirito. Dio s' è in qualche modo abbassato troppo, dopo essere rimasto troppo al di sopra di noi.[187]

Solo in questo terzo stadio si riconcilia la tristezza della coscienza. In questo momento si costituiscono "le individualità, non più la figura della particolarità simile all' immutabile, ma l' individualità in quanto tale […] L' individuo, trova, incontra sé stesso in seno all' immutabile, […] abbiamo allora la riconciliazione cosciente della particolarità e della generalità in cui la particolarità trova sé stessa , e otteniamo la coscienza gloriosa, lo spirito"[188]. Per arrivare al sapere assoluto (come realizzazione della religione propriamente detta) la coscienza deve attraversare nuove fasi storiche e fenomenologiche; come negazione dialettica dell' oggettivazione dell' immutabile divino lo spirito si troverà nel protestantesimo, nella "coscienza come soggetto"[189] che si relaziona alla nozione resa oggetto in modo immediato. Il terzo momento, la religione bella, si avrà quando "l' immediato voluto dal protestante e il mediato di cui il cattolico ha avuto la nozione, potranno congiungersi"[190]. Wahl suggerisce che Hegel vuole proporre la sua filosofia come il portale d' accesso per questa religione universale. Essa riconcilia la separazione della coscienza manifesta nel giudaismo e riproposta nel cristianesimo, essa unisce l' oggettivo positivo della chiesa divenuta legge (e dunque oggetto) con la soggettività che dal protestantesimo si trascina fino alle filosofie romantiche di Schelling e Fichte:

Verrà il momento in cui apparirà una religione universale e veramente filosofica; allora sarà rivelato il vero spirito della religione che per le leggi stesse della storia non poteva mostrarsi nei momenti anteriori, ma in essi era in germe. Allora si realizzerà la terza religione, la seconda buona novella che verrà a colmare le lacune , le fratture del testo della prima[191].

---

[185] Ivi, p. 175.
[186] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 169.
[187] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 175.
[188] Ivi, p. 169.
[189] Ivi, p. 145.
[190] Ivi, p. 106.
[191] Ivi, p. 144.

2.3. Il senso della coscienza infelice per Wahl

La conclusione a cui portano le considerazioni di Wahl è che la coscienza infelice non diventa coscienza felice (storicamente e concettualmente) nella religione cristiana per il motivo analogo per cui la religione nella *Fenomenologia* non è ancora divenuta sapere assoluto. La nozione, l' immutabile incarnato, è sceso nel concreto e si è poi spogliato della particolarità assunta per guadagnare la vera universalità e soprattutto per sancire l' unione di quest' ultima con la coscienza particolare. La coscienza, dal canto suo, vede questa unione, tasta la riconciliazione della sua tristezza, ma la rende un oggetto, in particolare un oggetto della rappresentazione. Essa intravede la riconciliazione e l' unità, ma non ha "coscienza della propria essenza che è d' essere questa unità"[192], ha bisogno di proiettarla in un oggetto divino. Sarà il cammino fenomenologico a rivelare alla coscienza di essere lei stessa spirito, e per farlo dovrà prima passare per la ragione. Di nuovo, Wahl non sopravvaluta la figura fenomenologica della coscienza infelice, è consapevole dei limiti di quello che è solo un tassello di un percorso dove il vero è l' intero.

Si propone il punto di vista, corroborato dalla lettura di Maria Giungati[193], secondo il quale Wahl si discosta dallo Hegel post-fenomenologico senza per questo rinnegare il teologo intriso di romanticismo che descrive ancora l'esperienza della coscienza alla quale il francese è legato, perché per Wahl la tristezza (e dunque la separazione) è connaturata alla coscienza più che all' essere in sé. Sarà dopo la *Fenomenologia* che, secondo l' interpretazione di Wahl, "per superare quel romanticismo stesso donde è partito, Hegel trasformerà il *Begriff* in una sorta di entelechia aristotelica, o piuttosto vorrà operare una sintesi tra nozione mobile e l' immobilità della forma. Tuttavia, possiamo sempre ritrovare, ancora vivi, questi elementi originari del suo pensiero, quelli che a nostro avviso ne fanno soprattutto il valore, proprio mentre rischiano di far esplodere l' armatura del sistema. Perché forse sono più preziosi del sistema"[194].

Persino ne *L' esperienza metafisica* Wahl si esprime positivamente sulla *Fenomenologia*, perché essa mostra come lo spirito è innanzitutto fenomeno e deve nascere dal mondo dei fenomeni attraverso esperienze come lo stoicismo, lo scetticismo e la coscienza infelice[195]. Nel farlo mostra di porre sullo stesso piano le figure fenomenologiche e di non assolutizzare la coscienza infelice (in senso stretto). Sull' eccessiva importanza che Wahl attribuisce al senso più ampio di infelicità della coscienza (che

[192] Ivi, p. 161.
[193] Giungati, M. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl*, cit., p. 439.
[194] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 249.
[195] Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, cit., p. 32.

abbraccia le idee di contraddizione, mediazione, negatività e dialettica) la questione è puramente nominale: la divisione tra una coscienza che si vede finita e il suo oggetto universale, la separazione e la negatività del soggetto, la dinamica per cui la nozione viene resa un oggetto della rappresentazione (tutti movimenti che Wahl racchiude nel concetto di coscienza infelice) sono temi che si reiterano spesso nel percorso fenomenologico e non si fermano al momento autocoscienza. La coscienza infelice (in questo senso più ampio) non è un contenuto determinato e fisso, è piuttosto il marchio delle contraddizioni della coscienza: "ritroviamo sempre come leitmotiv, ma non invariabile, colorito bensì dalle diverse sfumature del pensiero hegeliano, l' idea della coscienza infelice[196].

Non si può dunque dire che Wahl elevi la figura particolare della coscienza infelice; dire, invece, che egli assolutizzi il secondo senso dell' infelicità della coscienza è altrettanto privo di significato. Questo senso prende in prestito la negatività e la mediazione della nozione, dello spirito, "salta" avanti nel percorso fenomenologico per poi tornare indietro (come alla figura particolare della coscienza infelice) e interpretare con luce dialettica le contraddizioni a prima vista insanabili. Wahl si comporta in tal senso (in maniera meno chiara ed esplicita) come Hegel quando, nella *Fenomenologia*, distingue tra il momento che sta passando la coscienza e quello che esso significa *per noi*. Dire che Wahl assolutizzi la coscienza infelice sarebbe come affermare che Hegel, quando introduce l' autocoscienza e spiega che *per noi* è già dato il concetto dello spirito[197], stia assolutizzando il momento autocoscienza. Viste nella prospettiva fenomenologica, le figure della coscienza (come lo stoicismo, lo scetticismo e la stessa coscienza infelice) sono parziali e momentanee manifestazioni dello spirito. Esse tuttavia, nella loro finitezza, possono essere analizzate retrospettivamente alla luce del sapere assoluto a cui si è giunti alla fine del percorso della *Fenomenologia* . In questo modo si possono individuare al loro interno dei concetti dello spirito che vanno oltre i limiti determinati delle singole figure, ma che, tenendo conto dell' intero processo, ora sono visibili in esse. Non avendo mai esteso il dominio della figura fenomenologica particolare chiamata coscienza infelice, Wahl tenta semplicemente un'analisi di questo tipo, rintracciando in questa figura gli elementi fenomenologici (e più in generale hegeliani) che ha più a cuore: la scissione della coscienza, la mediazione, la negatività.

[196] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p.26.
[197] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 273.

3. La coscienza infelice nella Fenomenologia dello Spirito

In questo capitolo finale ci si propone di mostrare lo sviluppo della figura fenomenologica della coscienza infelice nel testo di Hegel, in modo da affiancare la figura originale alla lettura che ne fa Wahl. Si ricorda che ogni manifestazione della coscienza nella *Fenomenologia* non è fine a sé stessa ed è fortemente dipendente dal contesto in cui viene collocata, nel movimento dialettico in cui si pone rispetto alle figure precedenti e successive. Per questo motivo è stato necessario riportare le parole di Wahl inerenti allo stoicismo e allo scetticismo, e per la stessa ragione si farà lo stesso in questo capitolo. La coscienza infelice come figura fenomenologica del momento autocoscienza è la diretta conseguenza delle premesse date dallo stoicismo e dallo scetticismo.

3.1. Lo stoicismo nella Fenomenologia

Lo stoicismo fenomenologico, è stato detto, non corrisponde in tutto e per tutto alla sua manifestazione storica nata nella Stoà, e sarebbe errato far coincidere le due cose. Lo stoicismo è una forma dell' autocoscienza che a sua volta deriva dalla figura servo- padrone ed è la prima rudimentale affermazione della libertà della coscienza, una libertà "immediata". Nella conclusione della dialettica tra il padrone e il servo si era verificato il capovolgimento del rapporto, nel quale il servo (grazie alla paura e all' attività formatrice) si scopre un essente-per-se[198]. La conquista che segna il passaggio tra coscienza servile e coscienza stoica è appunto quello di comprendere che l' essenzialità di essere auto-sussistente risiede nella coscienza stessa, e non cade nell' estraneità rappresentata da un'altra autocoscienza (quella del padrone). Quando la coscienza unisce i due lati in un solo concetto, entra in gioco lo stoicismo.

L' attività essenziale alla coscienza stoica è il pensiero: "Pensare, infatti, vuol dire essere soggetto di sé stesso non come Io astratto, bensì come Io che a un tempo ha il significato dell' essere-in-sé

[198] Ibid., pp. 289-291.

(*Ansichseins*): pensare vuol dire rapportarsi all' essenza oggettiva come all' essere-per-sè (*Fürsichseins*) della coscienza per la quale l' essenza stessa è"[199]. Per questo lo stoicismo è la libertà immediata: come spiega Pinkard, la coscienza particolare potrà ancora essere schiava (in senso letterale) per delle contingenze, ma solo per esse. La sua schiavitù sarà contingente, ma secondo il concetto essa è già libera. Lo schiavo ha smesso di essere tale non quando ha spezzato le catene, ma quando ha capito che il suo asservimento al padrone era una contingenza, era la tacita accettazione di un punto di vista soggettivo e parziale imposto dal padrone[200]. Ora lo stoico non vuole rovesciare questo rapporto contingente e diventare il padrone. Non vuole, cioè, imporre il proprio punto di vista soggettivo e parziale. Al contrario, egli ricerca l' oggettività e l' imparzialità che può trovare unicamente nel pensiero. Quest' ultimo è necessario, universale[201]. La realtà fenomenica e contingente perde di ogni valenza: "L' attività della coscienza stoica è quella di essere libera sia sul trono che in catene"[202].

Il problema che insorge in questa idealità della coscienza stoica è che essa diventa un formalismo: il pensiero astratto stoico non può porre come essenziale alcun contenuto. L' essenzialità e l' universalità di qualcosa risiedono nel suo essere pensata, ma questa forma non viene mediata da nessun contenuto reale (poiché dovrebbe essere trovato al di fuori del pensiero stesso). Stephen Houlgate sottolinea l' incapacità della coscienza scettica di accettare la determinatezza estranea di un contenuto extra-intellettuale, evidenziando come ciò sia una riproposizione del problema kantiano dei giudizi (sintetici/analitici, a priori/a posteriori)[203].

Hegel afferma esplicitamente il limite dello stoicismo:

> La libertà nel pensiero, infatti, ha come propria verità soltanto il pensiero puro, cioè una verità cui manca il riempimento della vita. Si tratta dunque soltanto del concetto della libertà, non della stessa libertà vivente. La libertà stoica coglie come propria essenza unicamente il pensiero in generale, la forma in quanto tale che, distaccatasi dall' autonomia delle cose, è ritornata entro sé[204].

La coscienza stoica non potrà far altro che negare qualsiasi contenuto in quanto determinato, essa è *in-sé* questa negazione. Tuttavia, dice Hegel, essa è "la negazione ancora imperfetta dell' essere-altro"[205], poiché nega a prescindere dal contenuto determinato. Più che un movimento dialettico, è

---

[199] Ivi, p. 293.
[200] Pinkard, T. *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, cit.,, pp. 103-104.
[201] Ivi, p. 107-108.
[202] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 295.
[203] Houlgate, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London–New York, Routledge, 2013, p. 106.
[204] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 297.
[205] Ivi, p. 299.

una fuga ideologica: Houlgate afferma che un formalismo come quello stoico non può fornire il criterio della razionalità: esso si limita a scartare gli assunti autocontraddittori, ma non può scegliere tra due pensieri che si contraddicono tra loro, non potendo far leva su alcun contenuto determinato[206].

Questa negazione solo concettualizzata dallo stoicismo sarà l' esperienza fatta dalla successiva figura della coscienza: lo scetticismo. La coscienza scettica è l' inquietudine dialettica che deriva dal pensiero stoico.

3.2. Lo scetticismo nella Fenomenologia

Lo scetticismo è il naturale sviluppo della coscienza stoica. Hegel introduce questa nuova figura dicendo che essa è "la realizzazione di ciò di cui lo stoicismo era solo il concetto: è l' esperienza di ciò che è la libertà del pensiero. E poiché la libertà del pensiero è *in sé* il negativo, è in questa forma che essa deve dunque presentarsi necessariamente"[207]. Se lo stoicismo è la realizzazione della coscienza di essere autonoma grazie all' universalità del pensiero, lo scetticismo incarna l' applicazione attiva di questa consapevolezza: questo agire della coscienza scettica è "l' atteggiamento negativo verso l' essere-altro (*Anderssein*)"[208]. La coscienza scettica ha fatto esperienza dell' infinità del pensiero stoico, della sua universalità rispetto alla molteplicità delle determinazioni. Poiché si rende conto della finitezza di ogni contenuto, essa lo nega attivamente, distrugge la pretesa di autonomia di ogni determinatezza finita. Hegel, a questo punto della *Fenomenologia*, fa riflettere il lettore riguardo questo movimento negativo dello scetticismo. Esso non è altro che il processo che ha accompagnato il cammino fenomenologico della coscienza fino a questo punto:

> Lo scetticismo mette in evidenza propriamente il movimento dialettico costituito dalla certezza sensibile, dalla percezione e dall' intelletto. Esso, inoltre, svela anche il carattere inessenziale di quanto appare come valido nel rapporto signore-servo, e di ciò che vale come determinato per il pensiero astratto.[209]

Il cammino fenomenologico, finora, è stato caratterizzato dalla coscienza che ha posto davanti a sé un oggetto a cui ha riconosciuto un' autonomia, un' oggettività. Nel tentativo di cogliere la verità di questo oggetto, quest' ultimo è stato trasformato e alterato, a significare che la sua autonomia era un'

[206] Houlgate, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, cit., p. 109.
[207] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 299.
[208] Ibid.
[209] Ivi, p.301.

illusione e che la determinatezza della sua manifestazione era opera della coscienza stessa. Il passaggio dal momento coscienza al momento autocoscienza è già, *in-sé,* la prova della certezza che i movimenti del lato oggettivo sono influenzati da quello soggettivo, che l' intero rapporto (per come si mostra alla coscienza) è una rappresentazione del soggetto. Con lo scetticismo la coscienza diventa consapevole di quello che non è un passivo stato di cose, bensì è un movimento attivo. Questa certezza immediata della propria libertà diviene una verità.

La dialettica, in quanto movimento che nella sua immediatezza è negativo, appare inizialmente alla coscienza come qualcosa di estraneo di cui essa è preda punto in quanto scetticismo, invece, questo movimento è un momento dell'autocoscienza. Qui non accade più che l'autocoscienza, senza neanche sapere come, veda dileguarsi ciò che essa ritiene vero e reale; adesso, nella certezza della propria libertà, è piuttosto la stessa autocoscienza a lasciar dileguare questo altro che si dà come reale. L'autocoscienza lascia sparire non solo l'oggettività in quanto tale, ma anche il proprio comportamento verso l'oggettività stessa -nel quale comportamento quest'ultima vale e viene fatta valere, appunto, come oggettiva.[210]

Così la coscienza è divenuta consapevole di essere la pura negazione che opera tramite il pensiero. Quest' ultimo è "l' essenza negativa in quanto essenza semplice"[211], nega ogni contenuto che si presenta come determinato. Nei confronti della determinatezza lo stoicismo si scansava, mentre la coscienza scettica la nega attivamente perché sa che ogni determinato è determinato da altro, "non ha la propria essenzialità in sé stesso"[212].

Proprio perché la coscienza è ora consapevole di essere questa "assoluta inquietudine dialettica"[213], la negazione del suo movimento si ripercuote contro sé stessa. Come le determinazioni parziali e non autosufficienti contro cui si scaglia, la coscienza si accorge di essere "una coscienza del tutto accidentale e singolare"[214]. Essa "enuncia la nullità del vedere, dell' udire, ecc., e tuttavia vede, ode, ecc."[215]. La coscienza scettica è, allo stesso tempo, la negazione di ogni inessenzialità e l' affermazione della propria inessenzialità. In virtù di questa potenza negativa del pensiero e della sua universalità la coscienza scopre di non essere universale, di essere finita. Essa vede l' impossibilità dell' accettazione di qualsiasi pensiero determinato (quella che Pinkard attribuisce già allo

[210] Ibid.
[211] Ivi, p. 303.
[212] Ibid.
[213] Ibid.
[214] Ibid.
[215] Ibid.

stoicismo[216]): "in realtà, la sua chiacchiera non è che un litigio tra ragazzi ostinati e testardi, in cui l' uno dice A quando l' altro dice B, per poi dire B quando l' altro dice A"[217].

Dunque, si prefigura la dinamica di una coscienza duplicata, che "ha la doppia e contraddittoria consapevolezza sia dell' immutabilità e dell' uguaglianza, sia della completa accidentalità e disuguaglianza con sè[218]. Questa scissione è la riproposizione del rapporto che prima si ripartiva in due autocoscienze (il signore e il servo). Il lato essenziale della negazione del pensiero vede il lato inessenziale della determinatezza come suo, ma non riesce a concettualizzare la coesistenza di entrambi in una sola coscienza. L'esperienza di questa contraddizione interna e di questa essenza duplicata è la consapevolezza immediata della figura successiva, la coscienza infelice.

3.3. La coscienza infelice in Hegel

La coscienza infelice è la figura che sviluppa l'esperienza dello scetticismo. Per la coscienza scettica la contraddizione interna tra essenza e inessenzialità è un' aporia, un paradosso inconciliabile; la coscienza infelice è, secondo il concetto, l' unione di questi contrari. Non solo, essa è conscia di essere questa unione *in-sé*, ma è parimenti consapevole di non essere, immediatamente, questa unità. "La coscienza infelice è quindi consapevole del fatto che la propria essenza è costituita dalla coscienza immutabile, ma, ancora una volta, non è essa stessa, per sé, questa essenza"[219].

L' infelicità che prova questa coscienza, l' infelicità per Hegel, è il riconoscere di non essere uguale al proprio concetto, l'esperienza della separazione tra il lato del *per-sé* e quello dell' *in-sé*. Si configurano due lati del rapporto, provenienti dalla scissione scettica: la singolarità inessenziale e l' immutabile universale. Tale rapporto è segnato dall' esperienza infelice della coscienza: essa, avendo davanti agli occhi la riproposizione continua dell' inconciliabilità dei due termini, esperisce la lacerazione di ritrovarsi, immediatamente, nel lato inessenziale. "La coscienza della propria esistenza e attività, è soltanto dolore, perché in questa vita essa è consapevole di avere per essenza il suo contrario, e, di conseguenza, è consapevole della propria nullità"[220] . In pieno spirito dialettico, questo

[216] Pinkard, T. *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, cit., p. 109.
[217] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 305.
[218] Ibid.
[219] Ivi, p. 309.
[220] Ibid.

rapporto non è statico, è caratterizzato da un movimento in cui si alternano tre diverse modalità di rapporto che descrivono la relazione tra i due estremi. Esse "costituiscono l' esperienza (*Erfahrung*) fatta dalla coscienza sdoppiata nella sua infelicità"[221], e infatti riflettono come il rapporto tra i due estremi appare alla coscienza, non come tale rapporto sia in assoluto. Hegel mostra la loro successione dialettica:

Ora, inizialmente, il carattere dominante di questa unità appare alla coscienza ancora la diversità dei due membri. In questo senso, nella connessione tra la singolarità e l'immutabile, si danno tre modalità diverse. In primo luogo, la coscienza singolare si vede di nuovo contrapposta all'essenza immutabile, e viene così ricondotta all'inizio del conflitto, il quale resta l'elemento dell'intero rapporto. In secondo luogo, però, per la coscienza è l'immutabile stesso ad avere in sé la singolarità: quest'ultima si rivela dunque figura dell'immutabile, nel quale trapassa l'intera modalità dell'esistenza. In terzo luogo, infine, la coscienza trova sé stessa come questa esistenza singolare nell'immutabile. Il primo immutabile appare alla coscienza soltanto come l'essenza estranea che condanna l'esistenza singola; tuttavia, poiché il secondo immutabile è una figura della singolarità allo stesso modo della coscienza, Ecco allora che, un terzo luogo, la coscienza stessa diviene infine spirito: prova la gioia di ritrovare sé stessa nello spirito e diviene consapevole della riconciliazione della propria singolarità con l'universale.[222]

Non solo il rapporto con l' immutabile viene visto, dalla coscienza, diviso in queste tre fasi diverse di relazione con l' immutabile; lo stesso stare in questo rapporto, il pensarsi come un estremo opposto a un altro e il sapere che la propria essenza è l' unione dei due lati, questa consapevolezza dell' unità è scissa a sua volta.

Questo trovarsi in tale rapporto, infine, appare alla coscienza infelice sotto un duplice aspetto: in parte, come prodotto da sé stessa, in quanto, cioè, è essa stessa singolare; in parte, invece, sia l' origine sia l' essere di questa unità le sembrano appartenere all' immutabile. E così, anche in questa unità permane l' opposizione.[223]

La prima modalità di rapporto rappresenta l' immediatezza della coscienza infelice, il contrasto con "l' immutabile astratto e privo di figura"[224] che è, nella sua essenzialità, considerato altro da sé. "Il primo immutabile appare alla coscienza soltanto come l' essenza estranea che condanna l' esistenza singola"[225], l' universale è un oggetto esterno che il soggetto trova dinnanzi a sé in un' opposizione che causa la sua tristezza.

La seconda modalità è, forse, la più significativa a livello dialettico. La coscienza immutabile assume la figura della singolarità, si avvicina al lato dell' inessenzialità e alla coscienza particolare. Il parallelo con l' incarnazione di Dio, che si fa uomo nella persona di Gesù, si mantiene per tutta la

[221] Ivi, p. 311.
[222] Ibid.
[223] Ivi, p. 313.
[224] Ibid.
[225] Ivi, p. 311.

durata della figura della coscienza infelice. Il divino immutabile, per natura opposto alla finitezza contingente della coscienza particolare umana, scende nel concreto rendendosi partecipe della singolarità. Il soggetto e l' immutabile, a questo punto, sono due coscienze particolari in rapporto l' una con l' altra. In questo passaggio si verifica un movimento logico. Cambiando un lato del rapporto (in questo caso l' immutabile), l' altro lato (la coscienza singolare) si trasforma di conseguenza, e logicamente cambia la stessa natura della relazione. Qui è come se Hegel separi il discorso tra *per-sé* e *in-sé*: la coscienza, *per-sé,* è il soggetto di un nuovo rapporto il cui oggetto è l' immutabile figurato, ma *in-sè* essa "ha come essenza e oggetto l' essere-uno di esistenza singola e immutabile"[226].

La seconda modalità si divide a sua volta in tre fasi, che si riferiscono a tre diverse forme che la coscienza assume per rapportarsi all' immutabile figurato. Nella prima essa è coscienza pura; nella seconda si presenta come essenza singolare che si esprime nel desiderio e nel lavoro; nella terza è coscienza del proprio essere-per-sé ed è pronta a compiere il passaggio alla terza modalità. [227]

La coscienza pura è l' immediatezza dell' incontro con l' immutabile figurato. Invece di sentire la vicinanza di quest' ultimo, essa è la *Sehnsucht* della lontananza con l' universale. In questa forma, la coscienza non può fare a meno di pensarsi come singolarità e il suo dramma è quello di non coglierne il valore universale. La coscienza si rapporta a un immutabile che ha la figura della singolarità, ma non riesce a capire che questa figura è uguale a lei stessa. Questa coscienza pura fraintende la soggettività a tal punto che la vede inessenziale non solo in sé stessa, ma anche nell' immutabile e nella sua figura. Intendeva questo Wahl quando, parlando dell' incarnazione del messia, affermava che "avvicinandosi a noi, abbassandosi fino a noi, Dio s' è dunque nello stesso tempo allontanato"[228]. La coscienza pura si trova davanti a un immutabile che ha in sé la singolarità; dato che essa non capisce il significato universale della sua stessa singolarità, si comporta ugualmente rispetto alla figura singolare dell' immutabile, reputa anch'essa inessenziale.

> L' Altro (l' immutabile) non può trovarsi mai dove lo si cerca, e questo proprio perché dev' essere un Aldilà tale da restare inattingibile. Cercato come esistenza singolare, l' Altro non è una singolarità universale, pensata, non è un concetto, bensì un singolare come oggetto, cioè come qualcosa di reale: è un oggetto della certezza sensibile immediata, e, proprio per questo, è solo qualcosa di dileguato.[229]

Nel contesto religioso cristiano, l' immutabile divino si è fatto uomo e mortale. La sua discesa nel concreto lo rende, agli occhi della coscienza pura, reale e dunque partecipe dell' inessenzialità. Con

---

[226] Ivi, p. 313.
[227] Ibid.
[228] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 175.
[229] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 317.

la sua morte si disvela questo essere inessenziale, il sepolcro di Cristo[230] è il segno che ricorda alla coscienza la contingenza divina, l' immutabile si riduce alla concretezza della sua morte. Hegel vede lo stesso significato nelle crociate[231]: esse, nel loro attaccamento all'oggettività dell' immutabile (i luoghi sacri da riconquistare), sono "la guerra per una causa che dev' essere necessariamente perduta"[232]. Siamo nel campo della devozione, che comporta la separazione più assoluta. Proprio in virtù dell' inessenzialità dell' essere particolare dell' immutabile "la coscienza rinuncerà infine a cercare la singolarità immutabile nel contingente, cioè smetterà di tenerla ferma come dileguata. E solo così la coscienza diverrà capace di trovare la singolarità vera, la singolarità universale"[233]. La coscienza pura fa esperienza di essersi ulteriormente separata da sé stessa, poiché ha riconosciuto il carattere inessenziale della singolarità dileguata che le appartiene. Inoltre, riconoscendo come un nulla la singolarità immediata dell' immutabile figurato, essa sente, *per-sé*, di allontanarsi ulteriormente dal suo concetto (l' unione con l' immutabile). Al contrario, *in-sé* essa ha negato la sua stessa inessenzialità immediatamente contingente, concreta, e si è aperta alla ricerca della vera singolarità universale, che *per-sé* passerà attraverso il desiderio e il lavoro.

Avendo visto l' inessenzialità della semplice presenza singolare, nella seconda modalità di rapporto la coscienza vuole trovare la certezza di sé stessa (e dunque della sua unione con l' immutabile) tramite il desiderio (*Begierde*) e il lavoro (*Arbeit*). La coscienza si cerca tramite "la rimozione e il godimento dell' essenza estranea"[234]. Essa non si rapporta più al simulacro singolare dell' immutabile, ma alla vera singolarità che esso ha manifestato nella sua incarnazione. L' essenza singolare si rapporta alla realtà, al mondo che ha accolto la figura singolare dell' immutabile incarnato. Questa realtà, che prende il posto del lato oggettivo nel rapporto con la coscienza, è "spezzata in due parti"[235]. Da un lato essa è un qualcosa di nullo (poiché immediata e contingente), dall' altro è un "mondo consacrato"[236], in quanto è figura dell' immutabile (universale) che partecipa universalità di quest' ultimo.

A questa divisione del lato oggettivo corrisponde una scissione della coscienza singolare: essa è, nella sua attività, lavoro e godimento. Ci sono due ulteriori sotto-modalità di questo rapporto: una nella quale la coscienza, nel lavoro, si relaziona a un mondo consacrato; l' altra in cui essa, nel godimento, si rapporta alla realtà dileguata, a un nulla. In entrambi i casi si ha un lato soggettivo che è un "attivo

[230] Ibid.
[231] Ibid.
[232] Ibid.
[233] Ibid.
[234] Ivi, p. 319.
[235] Ibid.
[236] Ibid.

aldiquà"[237] e un lato oggettivo che si presenta come "realtà passiva"[238]. Nel primo rapporto (2ba) la coscienza prova a trasformare la realtà stessa: essa, *per-sé*, fa esperienza della sua attività poietica sul mondo. Ciononostante, *in-sé*, le sue capacità e le sue forze provengono dall' esterno, dall' immutabile che riconosce come essenziale. Nella seconda modalità la coscienza si pone come godimento di una realtà nulla, dileguata. Quest' ultima è priva dell' universalità del mondo consacrato perché in questo rapporto viene vista come inessenziale e lontana dall' immutabile. Tuttavia, anche qui, la coscienza che cercava sé stessa nel godimento viene ricondotta di fronte all' immutabile. Se il mondo gli era apparso spogliato dalla figura dell' immutabile, è proprio perché quest' ultimo ha ceduto la sua figura per far negare il reale alla coscienza. Non è un caso che il lavoro e il godimento siano proprio le attività, rispettivamente, del servo e del padrone: nella coscienza infelice Hegel mostra che esse, cambiando il contesto in cui si collocano, hanno un significato diverso. A differenza del padrone, la coscienza singolare non afferma sé stessa tramite il godimento. Questo perché, attraverso la mediazione dell' immutabile, è la realtà che si fa negare. Ma soprattutto il lavoro, tramite il quale il servo aveva scoperto l' autonomia della propria coscienza, ha qui l' esito contrario. Le forze e le capacità che hanno permesso l' attività trasformatrice della coscienza sono concesse a quest' ultima, *in-sé*, dall' immutabile. Come sottolinea Giannino Di Tommaso "il lavoro, che per la coscienza servile segnava l' umanizzazione del mondo, si è ora capovolto nel contrario, venendo ad esprimere la reificazione dell' uomo"[239].

La coscienza è in questo doppio rapporto con la realtà dell' aldilà passivo e, invece che affermare la propria autonomia, ritrova l' immutabile. Quest' ultimo si pone davanti alla coscienza come il garante dei due rapporti appena analizzati: l' immutabile è il lato dell' *in-sé* di entrambi.

E così, invece di ritornare dalla propria attività entro sé stessa e di garantirsi la certezza per sè stessa, la coscienza riflette piuttosto questo movimento dell' attività nell' altro estremo, il quale pertanto è raffigurato come un universale puro, come la potenza assoluta da cui il movimento si diparte in ogni direzione e che costituisce l' essenza sia degli estremi, che inizialmente apparivano spezzati, sia dello scambio stesso.[240]

Si crea un nuovo rapporto dialettico, tra la coscienza singolare e l' immutabile riconquistato. Il lato dell' immutabile "rinuncia alla propria figura e la concede in dono, la coscienza singolare ringrazia per questo dono, si impedisce cioè l' appagamento della consapevolezza della propria autonomia, e

[237] Ivi, p. 321.
[238] Ibid.
[239] Di Tommaso, G. V. *Il lavoro nella figura hegeliana della coscienza infelice*, *Pensiero: rivista di filosofia: XXI, 1/3, 1976*, p. 77.
[240] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 321.

trasferisce l' essenza dell' attività lontano da sé, nell' Aldilà"[241]. Come spesso accade con Hegel, questa consapevolezza viene rovesciata, si traduce nel suo opposto. Il ringraziamento che la coscienza fa all' immutabile non è, come sembrerebbe a prima vista, la negazione della propria singolarità; al contrario, la coscienza sta affermando sé stessa. Essa si rende conto che, per quanto abbia rinunciato all' appagamento della sua attività (lavoro e godimento), nonostante abbia riconosciuto che tali azioni fossero (*in-sé*) concesse dall' immutabile, il suo agire rimane e ha significato. "Essa è stata desiderio, lavoro e godimento, essa ha voluto, ha fatto e ha goduto"[242]. Il lato del *per-sé* è essenziale quanto quello dell' *in-sé*: la sua attività, sebbene abbia la sua essenza nella rinuncia dell' immutabile, permane come attività che afferma la propria singolarità. L'attività della coscienza singolare è un lato del rapporto che ha la stessa valenza dell' altro (l'immutabile). L' attività del ringraziamento, il cui significato superficiale è la rimozione dell' agire della coscienza, "è a sua volta la sua propria attività che bilancia l' attività dell' altro estremo"[243]. Anzi, poiché ringraziando la coscienza rinuncia all' autonomia della sua attività (la sua essenza), mentre l' immutabile rinuncia a un aspetto superficiale di sé (la sua figura), la coscienza è l' estremo che fa di più.

Così, nell' apparente rinuncia a sé stessa, la coscienza non fa che affermare la propria singolarità. Invece che riunificare i due estremi, il ringraziamento ripropone la scissione tra la "coscienza opposta dell' immutabile"[244] e la coscienza della volontà e del godimento: la coscienza singolare. La singolarità di questa coscienza è la riproposizione del lato inessenziale che già lo scetticismo vedeva dentro di sé, con la differenza che adesso la coscienza ha conquistato il senso della propria singolarità. Il lato particolare e inessenziale di sé era per la coscienza la prova della sua scissione. Esso si mostra ora non solo come figura dell' immutabile, ma anche come espressione del proprio *per-sé* che ha un contenuto (la propria attività singolare). Nel tentativo di avvicinarsi all' universalità dell'immutabile la coscienza fa (ancora una volta) esperienza della propria individualità singolare. Il passaggio successivo (tra 2c e 3) sarà cogliere l' universalità di tale esistenza singola.

La terza modalità di rapporto si apre con la consapevolezza acquisita del valore singolare del proprio agire, della propria volontà. Per la coscienza la realtà è (immediatamente) un qualcosa di nullo, e non ci si riferisce più alla nullità di un estremo passivo a cui si rapporta l' aldiquà attivo. Adesso la nullità appartiene all' estremo della coscienza. Ai suoi occhi, la propria volontà e il proprio agire sono spogliati di qualsiasi significato universale: essi sono solamente l' affermazione di una singolarità, e

[241] Ibid.
[242] Ivi, p. 323.
[243] Ibid.
[244] Ibid.

pertanto "l' attività della coscienza stessa diviene un' attività da nulla"[245]. Tuttavia, siccome la coscienza è comunque alla ricerca dell' universalità, la propria singolarità (ora manifesta) diviene il nemico: le sue espressioni acquistano valore negativo (nel senso comune del termine).

Ora, la coscienza è consapevole di sé come questa singola esistenza reale soprattutto nelle proprie funzioni animali. Tali funzioni, allora, non sono più compiute con disinvoltura, come cose in sé e per sé nulle, di nessuna importanza ed essenza per lo spirito: al contrario, proprio perché in esse il nemico si manifesta nella sua figura peculiare, divengono piuttosto oggetto di gravi preoccupazioni e assurgono alla massima importanza.[246]

Hegel qui fa riferimento all' ascetismo medievale, alla lotta che esso fa alle funzioni fisiologiche, soprattutto all' impulso sessuale. L' asceta, e il credente in generale, non può considerare una cosa da nulla lo sfogo delle proprie pulsioni perché vede in esse la manifestazione del suo più grande nemico: la propria singolarità come coscienza particolare scissa dall' immutabile. Per questo motivo Wahl evidenzia la convinzione di Hegel che il medioevo sia il periodo di separazione (e tristezza) più profonda del cristianesimo[247]; in questo tempo l' uomo si separa dal mondo, ma la separazione più profonda è dentro di lui. L' infelicità della coscienza è data dal fatto che essa, appena ottenuta la consapevolezza della sua autonomia, deve negarla in quanto opposta all' immutabile: "la coscienza si dirige contro la propria singolarità"[248]. Così, la rinuncia del credente alla sua attività si manifesta nei tre voti cristiani (che i frati seguono alla lettera) di obbedienza, castità e povertà[249]. Il rapporto che la coscienza singolare ha con l' immutabile, relazione che ha come attività del lato del credente l' opposizione alla propria singolarità, è un rapporto mediato da un terzo termine. Quest' ultimo è la figura del sacerdote/confessore, che "è il rappresentante di entrambi gli estremi ed è il ministro dell' uno presso l' altro"[250].

In questo termine medio, dunque, la coscienza si libera dell' attività e del godimento come facoltà proprie. La coscienza adesso respinge da sé, in quanto estremo *essente-per-sé*, l' essenza della propria volontà. Facendo così, essa rimette al termine medio (il sacerdote) la peculiarità e la libertà della decisione e, in tal modo, si libera dalla colpa delle proprie azioni. Questo mediatore, rapportandosi all' essenza immutabile, assolve la sua funzione dando consigli su ciò che è giusto.[251]

---

[245] Ivi, p. 325.
[246] Ibid.
[247] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 62.
[248] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito* cit., pp. 325-327.
[249] Ivi, p. 327.
[250] Ibid.
[251] Ibid.

Rinunciando alla propria autonomia decisionale (obbedienza), alla proprietà esteriore (povertà) e al godimento ottenuto (castità) la coscienza "ha la certezza di essersi veramente spogliata del proprio Io, di aver fatto della propria autocoscienza immediata una cosa, un essere oggettivo"[252]. Questa certezza, derivata da quello che Hegel chiama un sacrificio, è la rinuncia alla soggettività che il ringraziamento fingeva solo di essere. Il ringraziamento, infatti, rimuoveva l' attività come propria riconoscendo che essa, *in-sé*, derivava dal' immutabile. Ringraziando, però, la coscienza comunque lavorava, voleva e godeva. La stessa rinuncia all' autonomia della propria attività non era altro che un' azione, un reiterato manifestarsi della soggettività della coscienza. Nel sacrificio, al contrario, la coscienza (oltre all' autonomia dell' attività) rimuove l' attività stessa, il lato del *per-sé*. In sostanza essa non gode, non trasforma il reale. Essa addirittura non vuole, poiché riconosce la sua volontà come singolare e inessenziale e la rimuove per far spazio a quella dell' immutabile tramite il termine medio sacerdotale. Come afferma Di Tommaso, la coscienza singolare del credente riconosce "il fare come un fare non suo ma di Dio"[253].

Il significato di questo sacrificio è il carattere positivo della volontà immutabile. Fino a questo punto, infatti, nell' esperienza del movimento del suo rapporto con l' immutabile, la coscienza ha più volte assistito al predominio dell'estremo che lei stessa era: dall' inessenzialità opposta all' immutabile fino alla coscienza del proprio *essere-per-sé*. L' immutabile che si è trovato davanti è stato sempre ricondotto al lato del soggetto, non è mai stato visto nella sua interezza e complessità. Ce lo dice Hegel nelle prime pagine dedicate alla coscienza infelice: "finora è emersa davanti a noi soltanto l' immutabilità come immutabilità della coscienza […], mentre per il momento non abbiamo visto nulla dell' immutabile in-sé e per-sé"[254]. Adesso, con il sacrificio, si rivela l' universalità del lato dell' immutabile, la sua universalità come carattere positivo della negazione della volontà singolare:

> Il sacrificio dell' estremo inessenziale, in realtà, non era un' attività unilaterale, ma conteneva entro sé anche l' attività dell' altro estremo. Infatti, la rinuncia alla propria volontà è negativa solo da un lato, cioè secondo il suo concetto o in sé; nello stesso tempo, però, essa è positiva, in quanto significa porre la volontà come un Altro, e precisamente come una volontà non singolare, ma universale.[255]

La negazione della volontà singolare (quella del sacrificio) è la rappresentazione che la coscienza ha dell' attività del suo lato del rapporto. Quello che *per-noi* è già manifesto è che, guardando dal punto di vista dell' estremo immutabile, questa negazione è la posizione (in questo senso è positiva) della volontà universale. Questo è il senso del sacrificio biblico di Isacco: per Abramo il positivo, l' azione,

---

[252] Ivi, p. 329.
[253] Di Tommaso, G. *Il lavoro nella figura hegeliana della coscienza infelice*, cit., p. 72.
[254] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 311.
[255] Ivi, p. 329.

non è stata la sua rinuncia al figlio; se fosse stato così, si sarebbe solo affermata la sua volontà singolare come nel ringraziamento. Il padre decide di sacrificare il figlio perché sa che la negazione della sua volontà particolare (l' affetto per Isacco) diventa l' affermazione della volontà positiva universale di Dio.; questa volontà universale è la verità della negazione della volontà singolare di Abramo. La separazione tra lato essenziale e inessenziale si è già riconciliata, *in-sé* la coscienza infelice è già coscienza felice. Si riferisce a questo Wahl con il concetto di destino, che prima appare come qualcosa di opposto ma che in realtà è "l' essere stesso"[256]. Questa è la teoria della grazia che Wahl vede nella fenomenologia, per cui la separazione tra ciò che viene da Dio e ciò che deriva dal libero arbitrio è solo un' astrazione intellettuale di una sostanza unica[257] (come nel gioco delle forze dell' intelletto[258]).

Ciò che impedisce alla coscienza di gioire della sua felicità è lo scarto tra questo *in-sé* riconciliato e il *per-sé* della sua esperienza immediata, concreta. La coscienza riceve la buona notizia di questa unione tra particolare e universale, ne ha la consapevolezza, ma non la vive come un'esperienza: è un'acquisizione esterna, mediata. La riconciliazione tra essenziale e inessenziale è predicata al soggetto (uno dei due lati del rapporto) dal termine medio, dal sacerdote posto come mediatore. La coscienza sa che la sua volontà e la sua attività singolare (come negative) hanno il significato positivo di essere espressione della volontà universale; questo sapere esterno però non le basta, *per sé* vede che la sua attività singolare è triste e nulla. La coscienza non vede, nel concetto della sua attività, l' unità tra il suo *essere-per-sé* e l' oggettività.

La coscienza si fa ripetere dal ministro mediatore la seguente certezza, ancora una volta spezzata: solo in sé l' infelicità della coscienza è rovesciata, è cioè un' attività che si appaga mediante sé stessa, un godimento beato; solo in-sé la misera attività della coscienza si inverte nel suo opposto, cioè nell' attività assoluta; solo secondo il concetto l' attività del singolare è attività in generale. Per la coscienza stessa, invece, l' attività in generale e la propria attività reale restano qualcosa di estremamente misero: da un lato, il suo godimento resta dolore; dall' altro, l' essere rimosso del dolore resta, nel suo significato positivo, un' Aldilà.[259]

La certezza di essere, nella propria singolarità, universale, la consapevolezza di essere lei (nella propria singolarità propriamente detta) la figura universale dell' immutabile figurato, è una "certezza spezzata": essa è mediata dalla garanzia del termine medio. Questa rivelazione deve elevarsi ad essere la verità che la coscienza ha immediatamente *per-sé*, la coscienza deve vedere di essere lei stessa questa verità. In questo senso Wahl dice che il cristianesimo si pone come la riconciliazione della

[256] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 221.
[257] Ivi, p.172.
[258] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 221.
[259] Ivi, p. 331.

coscienza infelice, ma non la risolve: la religione ideale è quella dove l' immediato del protestantesimo, che rimuove dialetticamente il mediatore, si ricongiunge con il mediato del cattolicesimo[260]. Al momento non c'è ancora la vera unione tra singolarità e universalità: la coscienza singolare sa di essere sostanzialmente unita alla volontà universale, apprende il concetto di tale unità (lato dell' *in-sé*), ma non è, nella sua immediatezza (*per-sé)* questa unità. La sua forma è ancora quella di una particolarità, il suo volere e il suo agire concreto nel mondo sono ancora l' espressione di una singolarità essenzialmente negativa. L' unione con la volontà universale è rappresentata dalla coscienza come un oggetto alla quale si rapporta (mediatamente); la sua tristezza permane nella differenza tra questo lato oggettivo distante (l' unione) e il lato soggettivo, il soggetto è diverso dall' oggetto e dal suo stesso concetto (l' unione dei due).

Il lato oggettivo è distante perché è un posto, un rappresentato, e non è l' identità stessa del soggetto. Hegel dice che "è divenuta agli occhi della coscienza stessa la rappresentazione della ragione (*Vernunft*): la rappresentazione della certezza di essere, nella propria singolarità, assolutamente in-sé, cioè di essere ogni realtà"[261]. La coscienza ha questa rappresentazione: è nell' immediatezza del momento ragione, ma per diventare ragione realizzata (e dunque spirito) deve essere questa verità mostrandosi *per-sé* identica all' altro da sé e, dunque, universale e assoluta. Per questo essa sarà innanzitutto ragione osservativa, per trovare il significato universale della sua uguaglianza a ogni realtà nella concretezza della vita. La coscienza deve essere universale, non solo per il concetto, non più in un aldilà rappresentato. Al termine della coscienza infelice, invece, "l' essere rimosso del dolore resta, nel suo significato positivo, un Aldilà"[262], e lo è in due sensi. Il significato positivo della negazione della coscienza singolare è un aldilà in quanto è esterno alla sua esperienza soggettiva immediata, al suo *per-sé,* ma lo è anche in senso letterale. La felicità, la riconciliazione con l' immutabile che si mostra unito con la singolarità, viene relegata alla parusia e al regno dei cieli. Lì, quello che *in-sé* (o *per noi*) la coscienza è già, diventerà visibile anche *per-sé*, per la coscienza stessa. La comunione con l' immutabile sarà immediata, l' universalità si rivelerà essere la singolarità rimossa. Il dramma della coscienza infelice è conoscere il paradiso, ma non vedere che esso è già su questa terra.

Tuttavia, finché il concetto dell' unione tra singolarità e universalità rimarrà nella sfera della rappresentazione (*Vorstellung*), non si potrà manifestare il sapere assoluto. Come evidenzia correttamente Chiereghin la fede, per come appare alla coscienza infelice nella soggettività del

[260] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 106.
[261] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 331.
[262] Ibid.

credente, non è la fede nella sua verità. Quest' ultima ci sarà solo nella comunità dei credenti e renderà possibile la riunificazione con il divino che la coscienza infelice tanto agogna, aprendo il passaggio fenomenologico che va dalla religione al sapere assoluto.[263] Anche in questo punto della fenomenologia, molto in avanti rispetto al momento autocoscienza e alla figura della coscienza infelice, il salto concettuale (che in questo caso apre l' accesso al sapere assoluto) è quello di passare dalla rappresentazione dell' unione al concetto della stessa. In maniera simile all' ultimo movimento della coscienza infelice, la coscienza devota non esperisce il concetto di essere unita con l' essenza divina, ne ha solo la rappresentazione. "Questo lato, secondo il quale l' interiorizzazione pura del sapere è in sé la semplicità assoluta, è la sostanza, viene colto dalla coscienza devota come la rappresentazione di qualcosa: che non è in questo modo secondo il concetto, bensì come l' azione di una soddisfazione estranea" [264]. Anche in uno stadio così avanzato del cammino fenomenologico, la tendenza della coscienza di rappresentarsi l'unione piuttosto che incarnarla porta a una disuguaglianza tra il lato del *per-sé* (la negatività del sè) e quello dell' *in-sé* (la positività dell' unione con la sostanza).

> Poiché questa unità dell' essenza e del sé è, in sé, già avvenuta, ecco allora che la coscienza ha anche questa rappresentazione della sua riconciliazione, ma, appunto, come rappresentazione. La coscienza ottiene l' appagamento perché alla propria negatività pura aggiunge esteriormente il significato positivo dell' unità di sé con l' essenza; il suo appagamento rimane dunque anch' esso affetto dall' opposizione rispetto a un Aldilà. La sua riconciliazione personale, perciò, penetra nella sua coscienza come qualcosa di lontano, come una lontananza nel futuro, così come la riconciliazione con l' altro sé appare una lontananza del passato.[265]

Per questo anche la coscienza religiosa propriamente detta è separata e non è ancora sapere assoluto; anche essa "enuncia un in-sé che non è realizzato, un in-sé che non è ancora divenuto essere-per-sé assoluto"[266].

---

[263] Chiereghin, F, *Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, cit., p. 96.
[264] Hegel, G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 1031.
[265] Ibid.
[266] Ivi, p. 1033.

4. Conclusioni

L' estraneità dell' unione, che viene resa oggetto di rappresentazione dalla coscienza, è ciò che Wahl enuncia quando parla del sentimento religioso, peculiare forma dell' infelicità della coscienza: esso è "una sorta di barcollamento interiore, di barcollamento infinito. Esso non è privo d' oggetto; ma il suo oggetto, non essendo oggetto di nozione, rimane qualcosa di estraneo"[267]. Questa *Sehnsucht* è il sentimento degli apostoli davanti al sepolcro vuoto. La coscienza vede l' immutabile figurato e sa che esso è il simbolo della nozione incarnata, ma non vede di essere lei questa unione. Per questo Wahl non mostra di assolutizzare la figura fenomenologica della coscienza infelice. Anche lui concorda con Hegel (e Chiereghin) nell' affermare che la vera unione, la reale riconciliazione, sarà possibile solo quando la coscienza religiosa diventerà sapere assoluto. Solo in esso si darà la verità di ciò che la terza modalità di rapporto della coscienza infelice tentava di essere: l'unione reale del soggettivo con l' universale. Solo allora la coscienza sarà felice.

È soltanto nel terzo momento, e grazie al sapere assoluto, che le individualità, non più la figura della particolarità simile all' immutabile, ma l' individualità in quanto tale, non più l' individualità in generale, ma l' individuo, trova, incontra sé stesso in seno all' immutabile; non è più l' immutabile che si incarna come nel secondo momento, è il particolare che si spiritualizza; non è più l' incarnazione, è la risurrezione eterna; abbiamo allora la riconciliazione cosciente della particolarità e della generalità in cui la particolarità ritrova se stessa, e otteniamo la coscienza gioiosa, lo spirito.[268]

In conclusione, lo scopo del presente lavoro è stato quello di mostrare la complessità di significato del concetto di coscienza infelice per Jean Wahl. Le critiche che sono state mosse alla sua interpretazione della figura fenomenologica hegeliana, tra tutte quella fatta da Franco Chiereghin, sono motivate da quella che è stata definita una "elasticità di senso" che Wahl attribuisce a tale concetto. È stato mostrato come Wahl usi la coscienza infelice in modo non del tutto coerente: il filosofo spesso la associa a concetti hegeliani più generali, come le idee di mediazione e negatività. Queste modalità di impiego del concetto differiscono dal ruolo che ricopre la coscienza infelice nella *Fenomenologia;* da questo punto di vista, la critica di Chiereghin non è assolutamente ingiustificata.

Ciononostante, la presente tesi propone una lettura che fa da raccordo tra l' idea di Chiereghin e la visione della coscienza infelice di Wahl. Si è voluto mostrare che il filosofo francese, nonostante le

[267] Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, cit., p. 180.
[268] Ivi, p. 169.

sue riletture del pensiero hegeliano appena descritte, non assolutizza la figura particolare fenomenologica della coscienza infelice (né la eleva a chiave di lettura della filosofia di Hegel). Wahl è ben consapevole del senso del percorso fenomenologico (in cui il vero è l' intero) e sa che la coscienza infelice fenomenologica è parziale: essa andrà superata nel cammino dello spirito verso il sapere assoluto. La tesi proposta è quella della molteplicità di significato del concetto di coscienza infelice per Wahl. Quando estende il senso di questo concetto oltre i limiti fenomenologici, l' autore di *Le malheur* ne è consapevole; in queste forzature risulta pertinente la critica di Chiereghin. Quando, al contrario, Wahl tratta della specifica figura della *Fenomenologia*, non sembra assolutizzarla. Wahl dimostra di comprendere appieno il percorso dell' esperienza della coscienza descritto da Hegel, nel quale la coscienza infelice è solo una tappa di un cammino più grande.

Bibliografia

- Baugh, B. *French Hegel: From Surrealism to Postmodernism*, London–New York, Routledge, 2003
- Chiereghin, F. *Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma: Carocci, 2022
- Chiodi, P. *Il pensiero esistenzialista*, Milano, Garzanti, 1960
- De Waelhens, A. *Les philosophies de Martin Heidegger*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1967
- Giungati, M. "La coscienza infelice nella filosofia di Hegel: rileggendo Jean Wahl." In *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, pp. 434–449. Milano, Guerini e Associati, 1998
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia dello spirito*, Milano, Bompiani, 2008
- Houlgate, S. *Hegel's Phenomenology of Spirit*, London–New York, Routledge, 2013
- Hyppolite, J. *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*. Firenze, La Nuova Italia, 1999
- Koyré, A. "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France." In *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971. Trad. it. a cura di R. Salvatori, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980
- Pareyson, L. *Studi sull'esistenzialismo*, Milano, Mursia, 2001
- Pinkard, T. *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano, Mimesis, 2013
- Rockmore, T., and J. Wahl. "Transcendence and the Concrete: Selected Writings." *The Review of Metaphysics* 71, n. 1 (September 2017), pp. 167–169
- Roth, M. S. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Ithaca–London, Cornell University Press, 1988
- Wahl, J. *Breve storia dell'«esistenzialismo». Seguita da Kafka e Kierkegaard, un commento*, Milano, Volti, 2018
- Wahl, J. *L'esperienza metafisica*, Milano, Guerini e Associati, 1992
- Wahl, J. *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, Laterza, 1994
- Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929
- Wahl, J. *Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris, Félix Alcan, 1910