



Massimo Cappitti

**Filosofia
dell'unificazione
e teoria
della soggettività
in Hegel e Hölderlin**

saggio

ZONA contemporanea

Autunno 03

Umsätze

Questo testo, conciso ma prezioso, di Massimo Cacciari ha il merito di riattualizzare una vicenda, qual è stato l'incontro e il dialogo appassionato nella loro giovinezza tra Hegel e Hölderlin, che sembra appartenere in vero solo al passato della storia della filosofia e della storia delle idee. Ma che, a ben guardare, si riduce a un episodio del passato solo in apparenza. Soprattutto perché la passione del presente e l'etica civile che ha sempre connotato la vita e il pensiero di Massimo Cacciari, con una sensibilità continua e rigorosa verso tutti i luoghi possibili dell'emancipazione umana, non poteva non guardare al passato avendo di mira soprattutto il presente, anzi il futuro: ovvero ricercando nel passato anticipazioni e delineazioni di nuove forme relazionali dell'umano, allora non realizzate e sviluppate, e da riproporre invece oggi come possibili vie di fuga dalla chiusura di una vita sociale e individuale a cui l'espansione dell'economico e il misurare tutto in termini di efficienza e produttività hanno sottratto ogni dimensione di sorpresa e di emozionalità. (...)

(dalla *Prefazione*
di Roberto Finelli)

© 2015 Editrice ZONA

È VIETATA

**ogni riproduzione e condivisione
totale o parziale di questo file
senza formale autorizzazione dell'editore.**

*Filosofia dell'unificazione e teoria della soggettività
in Hegel e Hölderlin*

saggio di Massimo Cappitti

ISBN 978-88-6438-548-8

Collana: ZONA Contemporanea

© 2015 Editrice ZONA

Piazza Risorgimento 15

52100 Arezzo

telefono 338.7676020

telefono 0575.081353 (segreteria telefonica)

www.editricezona.it - info@editricezona.it

ufficio stampa: Silvia Tessitore - sitessi@tin.it

progetto grafico: Serafina - serafina.serafina@alice.it

in copertina: *Primavera*, di Ruggero Savinio

per gentile concessione di Ruggero Savinio

Stampa: Digital Team - Fano (PU)

Finito di stampare nel mese di novembre 2015

Massimo Cappitti

Filosofia dell'unificazione
e teoria della soggettività
in Hegel e Hölderlin

ZONA

INDICE

Prefazione. Una rivoluzione senza terrore	7
Introduzione	13
1. Divenire soggetto	17
Il movimento ironico del pensiero	20
Riconoscersi nella lotta	22
Riconoscersi nell'amore	24
Essere soggetto	27
2. Figure del tragico	29
Il divenire di Dio	32
Fine di un mondo	34
Empedocle	37
Il conflitto in Dio	41
Un nuovo sentimento della natura	43
3. Figure dell'unificazione	49
Un'età di «gestazione» e di «trapasso»	49
La religione popolare	57
Abramo: l'unificazione negata	63
Fichte: l'unificazione incompiuta	68
Legge e destino	70
4. Iperione	75
Un cuore pieno di «violenti contrasti»	77
Liberarsi dal positivo	82
Il discorso di Atene	84
Diotima	86
Note	91
Bibliografia	133

PREFAZIONE

UNA RIVOLUZIONE SENZA TERRORE

Questo testo, conciso ma prezioso, di Massimo Cappitti ha il merito di riattualizzare una vicenda, qual è stato l'incontro e il dialogo appassionato nella loro giovinezza tra Hegel e Hölderlin, che sembra appartenere in vero solo al passato della storia della filosofia e della storia delle idee. Ma che, a ben guardare, si riduce a un episodio del passato solo in apparenza.

Soprattutto perché la passione del presente e l'etica civile che ha sempre connotato la vita e il pensiero di Massimo Cappitti, con una sensibilità continua e rigorosa verso tutti i luoghi possibili dell'emancipazione umana, non poteva non guardare al passato avendo di mira soprattutto il presente, anzi il futuro: ovvero ricercando nel passato anticipazioni e delineazioni di nuove forme relazionali dell'umano, allora non realizzate e sviluppate, e da riproporre invece oggi come possibili vie di fuga dalla chiusura di una vita sociale e individuale a cui l'espansione dell'economico e il misurare tutto in termini di efficienza e produttività hanno sottratto ogni dimensione di sorpresa e di emozionalità.

Così è proprio muovendo dal proprio esistenzialismo etico-politico – cioè da una passione politica cercata di vivere nel grado, più intenso possibile di coerenza tra teoria e prassi, tra linguaggio e vita – che Cappitti s'è volto come studioso a quel luogo delicatissimo che è stata la collaborazione tra Hegel e Hölderlin riguardo all'elaborazione di una possibile *Vereinigungsphilosophie*, o filosofia dell'unificazione, per trarne possibili ammaestramenti e indicazioni che valessero ad arricchire lo sforzo contemporaneo verso la delineazione e la messa a tema di una nuova antropologia. Giacché è ben presente a Massimo Cappitti, e alla sua amara consapevolezza dello stato delle cose presenti, che qualsiasi progetto di emancipazione e trasformazione socio-politica oggi, anziché esaurirsi nello sterile riproporsi di formule antiquarie, ha necessità di coniugarsi e di mediarsi con una nuova e più complessa teoria dell'essere umano, della sua relazionalità sociale come della sua più irriducibile e vivente singolarità, e che dunque incroci le istanze più radicali di un pensiero critico, sul piano delle istituzioni sociali, con le acquisizioni più mature delle scienze filosofiche, sociali e psicoanalitiche.

La *Vereinigungsphilosophie*, come al lettore del testo di Cappitti diverrà ben presto evidente, rimanda al tentativo più avanzato, concepito in terra tedesca a ridosso degli anni della Rivoluzione francese, di concepire una *teoria, insieme, della soggettività e della società* che valesse a superare ogni possibile forma di scissione e di dualismo, che si rifiutasse cioè di unificare individuo e società secondo la dimensione asimmetrica di un dominio, ma che operasse, invece, per la composizione di un'armonia e di un equilibrio tra entrambi *senza estremizzazioni e senza violenza*. O che rispondesse al quesito di fondo che s'era aperto in un certo ambito della cultura tedesca sui modi e le forme di una realizzazione della Rivoluzione francese – con la sua promessa di liberazione, sia individuale che collettiva e con i suoi celebrati valori come libertà, eguaglianza, solidarietà – che potesse però essere praticata *senza il Terrore*, cioè senza costrizione e violenza?

Tale filosofia dell'unificazione – quale produzione non violenta di unità – è stata concepita ed elaborata essenzialmente attraverso il dialogo e la cooperazione che si sono stretti tra Hegel e Hölderlin nei brevi anni che vanno dal 1795 al 1800, quando i due amici e sodali sono tornati a reintrecciare le loro vite, dopo il ritorno di Hegel dalla Svizzera, attorno a Francoforte. Un incontro di idee e di passioni comuni che richiama per altro temi e problemi già in qualche modo impostati negli anni dello Stift di Tubing Tubinge, in una comunanza di spiritualità che ai due aveva visto associarsi la mente, più giovane d'età, ma non meno feconda di Schelling. Perché ciò che era venuto maturando in quella triade di *Stiftler*, destinati a una carriera ecclesiastica che nessuno di essi seguirà, era appunto la questione di come ripensare alla luce della filosofia tedesca più avanzata, qual era quella kantiana, l'esperienza epocale della Rivoluzione francese. Ossia come coniugare la modernità, aperta e inaugurata dalla Rivoluzione francese, con l'articolazione di una ragione possibile che, torna a ripetersi, *senza violenza e senza scissure*, fosse in grado di estendere all'intero genere umano, o, in prima battuta, a una società nazionale e popolare, una cittadinanza generalizzata a tutti ma inclusiva di un altissimo tasso d'individuazione: sorta di un *Regnum Dei* sulla terra, sottratto alla scissione della trascendenza e tutto storicamente immanente.

Ora è appunto tale proposta originaria degli studenti dello Stift tubinghese di sintetizzare Rivoluzione francese e Rivoluzione kantiana, di operare trasformazioni radicali attraverso la generalizzazione di un Illuminismo giunto nel suo massimo rigore di coerenza teoretica e di argomentazione concettuale con la *Ragion pratica* di Kant, che si trasfor-

ma qualche anno dopo nella *Filosofia dell'unificazione*: quando, lontano ormai Schelling, i due amici di maggiore età tornano ad incontrarsi e, soprattutto, a riconoscersi in un progetto teorico ed etico-politico ulteriore. Nel quale ormai – e di questo il testo di Cappitti dà conto in modo preciso e approfondito – la critica è volta verso l'Illuminismo e il kantismo medesimi, accusati di essere loro, non la soluzione, quanto invece la genesi della scissione e di una realizzazione astratta e violenta della modernità. Perché ci si è accorti da parte dei nostri due sodali che la teorizzazione della libertà istituita kantianamente sull'autonomia della ragione comporta una scissione interiore delle facoltà dell'essere umano, un dominio della ragione sulla sensibilità, del *conoscere* sul *sentire*, che non conduce ad alcuna maturazione autentica della vita individuale e collettiva. Ci si è accorti cioè che l'unificazione del genere umano generata dalla ragione universale di Kant astrae dalle differenze, dalle storie molteplici delle culture, delle nazioni, dei singoli ed impone perciò un universalismo privo di presa sulla vita reale e sul mondo mosso dagli affetti e dalle motivazioni sensibili. Comprendono dunque i due giovani filosofi e intellettuali che la scissione non è tra ragione e non-ragione, o tra moderno e *Ancien Régime*, bensì che è tutta interna al moderno: nel senso che il moderno emancipa e libera secondo categorie e istituti della socializzazione e dell'universalizzazione che, a ben vedere, non accolgono e non riconoscono l'individuo nella singolarità e nella concretezza del suo cammino di vita.

Evidentemente non erano passati invano i loro percorsi di studio dopo il periodo trascorso allo Stift tubinghese. Per Hegel, gli studi bernesi di filosofia e di storia delle religioni, che lo avevano portato con l'esaltazione della *Volksreligion*, cioè della ritualità civile della *polis* antica, a criticare i monoteismi di ebraismo e cristianesimo come forme autoritarie e repressive di religiosità e, rispettivamente, per Hölderlin la frequentazione dell'estetica di Schiller, con la sua valorizzazione del bello quale mediazione e sintesi del dualismo kantiano di sensibilità e ragione, almeno qual era depositato nelle prime due Critiche.

Ma appunto filosofia e arte, lavoro del concetto e lavoro della letteratura, devono ora, nella rinnovata consapevolezza dei due, lavorare *all'interno* della scissione e della lacerazione esistenziale (che viene assunta ormai come connotazione maggiormente identificante la modernità), per guadagnare e produrre una unificazione che sia lenitiva di ogni estremizzazione e di ogni tendenza prevaricante al dominio. Ciò che interessa infatti entrambi non è il lamento e la nostalgia per una originaria

unità perduta, come sembra apparire talora per la celebrazione di un'antica armonia del mondo greco (e certamente più nella prima lirica di Hölderlin che non in Hegel), quanto invece una comune passione per i modi possibili attraverso i quali dal dolore della scissione, dalla contrapposizione degli opposti, dall'astrazione delle vite possa generarsi, *paradossalmente*, l'armonia dell'unità. Di una unità che, come si è detto, non possa e debba significare unificazione attraverso la prevaricazione di un polo sull'altro – perché questo è invece proprio il dramma della modernità – quanto invece compenetrazione e armonia degli opposti, in una coalescenza di bello e di vero, in cui la verità è la bella rinuncia alla parzialità e alla paura egotica del vivere e dell'agire.

Ovviamente affermazioni e tesi di tal genere rimandano a un'imprescindibile lavoro sui testi e a un confronto con la più aggiornata *Hegelforschung* e *Hölderlingforschung*, in particolare dell'ultimo trentennio di letteratura critica tedesca: lavoro e confronto di cui il testo di Cappitti è testimonianza. Giacché senza una frequentazione del dibattito e della ricerca contemporanea soprattutto di area germanica difficilmente si eviterebbe di ricadere in interpretazioni arcaiche e logore sia di Hegel che di Hölderlin. Come è accaduto in Italia ad es. per quanto concerne il primo l'assai poco avveduta lettura avanzata, a mio avviso, da Galvano della Volpe e dalla sua scuola dove non v'è stata esitazione nel ricondurre il maestro di Berlino, seguendo in ciò la miope interpretazione di Feuerbach, all'antico neoplatonismo, quale novello Proclo, che dal presupposto dell'Uno primigenio avrebbe dedotto l'intero mondo della natura e della storia come alienazione del *Logos*, uscito fuori di sé solo per ritornare alla fine a sé medesimo. O come è avvenuto per una fallace interpretazione romantica di Hölderlin, letto come poeta essenzialmente lirico, cantore di una unità originaria, ormai irrimediabilmente perduta, tra il naturale, l'umano e il divino. Laddove gli studi più seri e rigorosi ci consegnano, come si diceva, la comune passione civile ed etico-politica di entrambi per il loro presente storico più prossimo, nell'intento di attraversare la scissione e il dolore del vivere, non con i miti presupposti di un *Logos* già in sé compiuto o di una pienezza naturalistico-storica originaria, ma attraverso il lavoro di un opposto che vuole ostinatamente uscire dalla sua claustrofobia per giungere a intrecciarsi e a non aver paura dell'altro di sé.

Ovviamente, senza dimenticare che quella solidarietà e comunanza di percorso si consumerà nel volgere di breve tempo, sciogliendo i due amici la loro tenerezza di affetti e pensieri in percorsi di vita profondamente diversi: che porteranno Hegel alla fama e agli onori della cattedra di

Berlino e Hölderlin nel precipizio della follia e nella solitudine della torre di Tübingen. Dunque a un silenzio che, per un trentennio, si sostituirà all'appassionato dialogare degli anni di Francoforte e di Homburg von der Höhe. Ma anche qui nella coniugazione, profondamente diversa sul piano sia esistenziale che teoretico, di un motivo antropologico-filosofico condiviso e comune, qual è quello della mediazione, possibile o meno, tra individuale e universale e di tutte le dualità che quel dualismo trascina con sé. Perché Hegel, com'è ben noto, percorrerà, a tutti i costi, la via della mediazione, concettuale e discorsiva, tra i due poli, producendo una gigantesca enciclopedia delle forme in cui la mediazione tra polarità opposte si svolge, secondo scale di gradi e di maturazione progressive ma comunque estremamente articolate e differenziate. Tanto che sarà capace, nella geniale fecondazione tra filosofia e storia che caratterizza tutta la sua opera, di iscrivere in quell'enciclopedia una fenomenologia gigantesca di figure di vita culturali, sociali, emozionali e individuali. Ben consapevole delle forme patologiche che affettano la socialità e le esistenze personali, quando una condizione generalizzata di scissione e di atomismo astratto obbliga a trovare modi di compensazione e di riproduzione attraverso la *fallace infinitizzazione di un finito*, che diventa simbolo e incarnazione di una universalità di potere e di relazioni sottratta a tutti gli altri. E perciò volto, con la sua filosofia del *Geist*, a trovare e a concepire i luoghi del pensiero e della civilizzazione che maggiormente procurino la mediazione e una compenetrazione, non asimmetrica o meramente giustapposta, ma reale e simmetrica tra individuale e universale.

Laddove l'attenzione, oltre che filosofica, soprattutto poetica e letteraria di Hölderlin, coniugherà il versante aporetico, inconciliabile e drammatico della relazione tra individuale e universale, quando, in particolare in testi come *Iperione* e *La morte di Empedocle*, metterà in scena il dramma di un singolo che si fa rappresentante e incarnazione dei valori dell'universalità, a fronte di un'umanità vile tutta conchiusa nei suoi interessi più materiali e particolari, ma che appunto può esprimere i valori dell'intero solo annientando se stesso in quanto individualità. Come Empedocle che si dà la morte gettandosi nel cratere dell'Etna e dando testimonianza dell'universale, solo riducendo a 0 la propria finitezza. Come, si potrebbe aggiungere, accade con l'esito drammatico della vita dello stesso Hölderlin, che, forse cade nell'abisso della follia e di un universale caotico, proprio perché la massa dei suoi contemporanei non ha dato testimonianza della spiritualità obbligando con ciò la sua individualità a

farsi carico di una simbolizzazione dell'intero e dell'Uno alla fine insostenibile.

Ciò che si consuma dunque tra Hegel e Hölderlin nei brevi anni in cui pensano e collaborano insieme ad una filosofia dell'unificazione è quello che appare essere il problema massimo della modernità: ovvero come coniugare la massima socializzazione possibile, senza esclusione alcuna, di razza, di genere, di popolo, di credenza religiosa, con il massimo di individuazione possibile, al grado più basso possibile di autocensura e autorepressione emozionale. Come realizzare cioè la Rivoluzione francese, con i suoi dettami di libertà, eguaglianza e solidarietà, ma senza il Terrore e senza l'adeguamento asimmetrico e repressivo dell'individuale alla norma astratta di una cittadinanza universale? Senza cioè l'interiorizzazione del dominio da parte di un'umanità, che s'è fatta moderna perché s'è affrancata da autorità esterne, ma s'è asservita ai suoi padroni interni, accettando l'asimmetrica violenza di una facoltà e del suo esercizio sull'impotenza o la sterilità delle altre?

Ma è proprio in questo nodo tra *globalizzazione* e *individuazione*, che si colloca, a mio avviso, la croce del presente in cui viviamo. La quale, se non verrà sciolta attraverso una nuova antropologia e una nuova utopia dell'emancipazione, insieme *postcapitalista* e *postcomunista*, ci perpetuerà nel nostro vivere anaffettivo e sempre più ridotto, a quantità e a superficie, dall'Astratto del capitale che si universalizza tendenzialmente su l'intero pianeta.

L'attualità della ricostruzione di storia delle idee fatta da Massimo Cappitti in questo libro sta tutta qui. Nel provarsi a trattare, di nuovo, della prima teorizzazione hegeliana della dialettica a Francoforte come dei frammenti filosofici e dell'estetica drammaturgica di Hölderlin quali simbolo e metafora dell'oggi. Nel provarsi cioè a riflettere, attraverso il filtro di un tentativo storicamente avanzatissimo e ricchissimo di filosofia dell'unificazione, su come a uscire dalla miseria e dal buio del nostro presente, luogo di una regressione antropologica senza fine.

Della consapevolezza amara sulla nostra realtà, che ispira questo libro, ma anche del coraggio di un pensiero che guarda al futuro con mezza e, insieme, con generosità d'inclusione, il lettore e l'amico non potranno essergli che grati.

Roma, giugno 2015
Roberto Finelli

INTRODUZIONE

Vereinigungsphilosophie e teoria della soggettività costituiscono i poli entro i quali, tra la fine del '700 e gli inizi del secolo successivo, si sviluppa la riflessione filosofica, incalzata dall'urgenza, dopo Kant, di tornare a conoscere fondatamente la realtà. Non solo questo, però, perché l'esigenza teoretica cerca e, parzialmente, trova il proprio sostegno nella spinta, altrettanto impellente, di intervenire efficacemente nel reale, risultato della profonda impressione destata dagli eventi dell'89. Prende corpo la necessità di cogliere la dinamica profonda della rivoluzione – i cui effetti si estendono ben oltre i suoi singoli episodi – e, nello stesso tempo, si fa strada l'impegno a raccoglierne l'eredità. Il problema, allora, non è solo la liberazione dal dispotismo ma, soprattutto, la costruzione di nuovi rapporti sociali e politici che richiedono, per la loro edificazione, la presenza di soggetti consapevoli e armonici. Hölderlin, in particolare, si manterrà fedele a questa istanza utopica, ovvero con la precipitazione catastrofica di un orizzonte di senso e la sua balbettante e ancora incerta nuova conformazione.

La filosofia dell'unificazione consiste nella ricerca di un principio che conduca a unità i dualismi – per esempio, io e mondo o soggetto e oggetto – che mutilano gli uomini, destinandoli a una mortificante parzialità. Hölderlin e Hegel, dunque, si affaticano nel tentativo di venire a capo delle scissioni che lacerano le vite, che frantumano il legame sociale in relazioni di dominio e servitù. Scissioni che prendono corpo, potenziandosi, all'interno del nascente capitalismo di cui i due amici – Hegel soprattutto – già intravedono i pericoli di una disumanizzazione crescente. Le riflessioni di Hölderlin e Hegel danno, così, voce al dolore della separazione e, insieme, alla possibilità di unificazione che proprio da quel dolore può nascere, perché la vita consiste nell'avvicinarsi, inesausto, degli opposti che si implicano e richiamano, scivolando l'uno nell'altro. Tutto viene ridefinito: se la natura è oggetto di un nuovo sentimento che coglie le trame e le fitte corrispondenze che legano tra loro i viventi, la storia è la scena dove lo spirito arriva a conoscersi dopo aver percorso un processo tormentato di tappe superate e vinte. Ritornare all'unità, allora, è un progetto filosofico, poetico, ma anche un progetto di rinnovamento spirituale e politico tanto più necessario in un tempo inquieto poiché i principi vacillano, mostrando la loro fragilità.

Le strade dei due amici, però, si dividono irreversibilmente. Come è noto, Hegel non farà più cenno a Hölderlin, mentre quest'ultimo si congeda definitivamente dalla filosofia, da quella di Kant e Fichte, soprattutto, che conosceva bene e che, nei suoi studi giovanili, aveva accolto con entusiasmo. Hölderlin sottolinea i limiti del linguaggio filosofico, inadeguato a dire la difficile relazione che stringe uomo, mondo e Dio, natura e storia. Solo la poesia può rappresentare, nella delicata complessità del suo linguaggio – capace di ospitare le molteplici risonanze della lingua – il reciproco disporsi di quegli elementi: di come, cioè, essi entrino in relazione tra loro per precisarsi «in una figura definita con sicurezza, in un'immagine individuale» che solo la creazione poetica può evocare. Hegel, da parte sua, rimane fedele al suo progetto filosofico, esposto nella *Prefazione de La fenomenologia dello spirito*, di trasformare la sostanza in soggetto, dove, di questo, privilegia il percorso che compie per costituirsi piuttosto che il suo irrigidimento in un'entità definitiva. Nella sua inquietudine, nell'imperfetta – e perciò paradossalmente ricca – coincidenza con sé risiede la peculiarità del soggetto pensato da Hegel, che non è «il sé che sta a se stesso», ma il sapere sé attraverso l'altro. Hegel non verrà mai meno alla convinzione che la filosofia costituisca la via maestra per accedere alla verità e che il suo bisogno sia tanto più urgente quanto più «la potenza dell'unificazione è scomparsa dalla vita degli uomini» e «le opposizioni hanno perduto il loro rapporto vivente e la loro azione reciproca e guadagnato l'indipendenza».

Da ultimo un'osservazione su Hölderlin. Chi legga i suoi testi non può che restare colpito dalla loro profondità e dalla loro radicalità, radicalità la cui ricerca inquieta lo stesso poeta e che traspare dalle molteplici versioni e stesure che accompagnano le sue opere, segno di un'insoddisfazione che affonda le sue radici non tanto e non solo nell'impegno intellettuale, ma nelle profonde e contraddittorie ragioni della vita, che così drammaticamente avrebbero impegnato l'intera esistenza del poeta. Allora, per Hölderlin, vale l'espressione che la sua opera è la sua vita, non nel senso dell'estetizzazione dell'esistenza, ma come ricerca, mai abbandonata, di una forma adeguata alla vita e della possibilità di rappresentarla. Hölderlin, dunque, è giunto ai limiti della pensabilità, là dove il pensiero stesso sente di non poter procedere oltre. Pochi autori hanno avuto il medesimo coraggio, il coraggio, cioè, di non allontanare lo sguardo dalla tragica contraddittorietà della vita che lacera, impietosamente, sentimenti e corpi.

Il libro si articola in due parti. La prima è dedicata all'analisi di alcune categorie rilevanti per la nascita dell'idealismo tedesco e non solo. La seconda parte, dedicata al romanzo *Iperione*, è il tentativo di verificare come quelle categorie rifluiscono nel romanzo e come la cornice letteraria le ridefinisca, precisandole. I temi, allora, vengono costantemente ripresi, secondo un andamento a spirale per cui ogni movimento dovrebbe rappresentare un punto di vista più approfondito. Ogni ripresa, cioè, dovrebbe garantire una maggior chiarezza e un incremento di perspicuità. Di Hölderlin ho privilegiato la lettura dei *Frammenti poetici*, delle diverse stesure de *La morte di Empedocle* e del romanzo *Iperione*, lasciando sullo sfondo la produzione poetica e le ultime riflessioni sulla nuova figura del divino, il *Der Kommende Gott*. Di Hegel ho preso in considerazione gli *Scritti teologici giovanili* con uno sconfinamento temporale nella *Fenomenologia*. L'insistenza sull'irrequietezza del soggetto hegeliano e sulla drammaticità del suo compiersi deriva dall'interpretazione che di Hegel da Roberto Finelli e da quella, cara alla tradizione francese, che da Wahl a Hyppolite, tra gli altri, arriva a Nancy. Il libro si propone, come una guida, di introdurre i lettori a temi complessi eppure ancora fecondi e rilevanti, perché particolarmente significativi per una miglior comprensione della modernità.

1. DIVENIRE SOGGETTO

Compito del pensiero è, per Hegel, gettare lo sguardo sulla devastazione e il negativo del proprio tempo senza ritrarsi davanti all'«orrore», eludendolo o tentando di addomesticarlo o, ancora, ricercando con esso una complice conciliazione¹. Il pensiero costringe il soggetto a uscire da sé, lo strappa, cioè, «al suo semplice essere in sé»² e così lo desta dal suo torpore, sgretolandone l'egoistica autosufficienza. Dallo scarto, inevitabile e ineludibile, tra il pensiero e le cose prende forma l'inquietudine del soggetto e il dolore che muove la sua ricerca³. Il pensiero, pertanto, è chiamato a dissolvere ogni configurazione che si presuma definita, a sottrarla alla sua compiaciuta autonomia che si nega al rapporto con l'alterità, perché gelosamente chiusa nella propria irrelata identità. Allora, di ogni configurazione evidenzia la parzialità e, con essa, l'infondatezza e la fragilità. Il pensiero, quindi, deve portare alla luce la vanità della pretesa di ogni figura di vigere indefinitamente come se solo in essa si ricapitolasse esaustivamente la totalità.

Il soggetto hegeliano, quindi, è un soggetto inquieto, abitato dall'irrefrenabile tensione a superarsi per pervenire a una compiutezza inattuabile, perché sempre di là da venire. Da questa urgenza irrisolta deriva l'impossibilità del soggetto di consistere presso di sé. Piuttosto, è sempre preso da e in un divenire che travolge e scioglie ogni figura in cui sembra, finalmente, sostare appagato. Anzi, la certezza illusoria del proprio appagamento blocca il movimento in virtù del quale il soggetto vuole giungere a una matura e consapevole coscienza di sé e del suo mondo⁴. Non vi è dunque un'identità definitiva e irrevocabile per cui il soggetto si acquieti in una piena coincidenza con sé; semmai esso giunge «alla coincidenza con sé solo trascorrendo nelle forme del suo essere altro»⁵, nell'assumere, cioè, come propria l'incessante danza delle figure che si susseguono l'una dopo l'altra: ciascuna necessaria e, nel contempo, caduca, poiché ognuna rappresenta un'ineludibile eppure effimera incarnazione dello spirito. Ogni momento, quindi, tramonta pur conservandosi «nel momento successivo che genera»⁶. Forme, dunque, che il passaggio trascina con sé, divenire senza sosta che si riprende in conformazioni già abitate dal presagio del proprio superamento. Vi è, pertanto, un costante «rovesciamento di un opposto nell'altro»⁷, un'arginabile fluidificazione che fatica a fissarsi in un equilibrio stabile⁸.

Il rovesciamento degli opposti porta così alla luce «la nullità di tutte le rappresentazioni metafisiche, della rigida essenzialità degli oggetti, della loro astratta identità con se stessi. Ma questo continuo rovesciamento del contrario non ha nessuna direzione, è il *perpetuum* mobile del trapasso reciproco degli opposti⁹.

Il processo – il divenire del soggetto, il suo farsi – allora si realizza nel passaggio da un'idea alla sua idea contraria, ovvero prende forma nella «reciproca compenetrazione dei contrari»¹⁰, dove ogni polo si alimenta e arricchisce ricomprendendo in sé il suo opposto, ritrovando cioè il sé nell'altro e l'altro nel sé. Il riconoscimento della differenza è, così, momento essenziale nella costruzione dell'identità, suo momento fondativo, che scardina la pretesa «padronale» dell'io di dominare le cose, piegandole al suo progetto egemonico che fa del mondo un immenso territorio di occupazione e l'oggetto di uno sfruttamento senza limiti. Il soggetto, quando non riconosca la presenza dell'alterità in sé, diventa signore «incontrastato e assoluto» della realtà, «il cui unico interesse, esso stesso assoluto, sta nel possesso delle cose»¹¹ e nel dominio esercitato sugli altri soggetti. Si profilano, allora, due opposte possibilità, parziali entrambe e, perciò, condannate a un'unilateralità insuperabile: o il dominio incondizionato dell'io sul mondo, dove approda la filosofia di Fichte, oppure la perdita dell'io nell'oggetto, ovvero la fascinazione di un'identità fusionale che annulla i confini tra soggetto e oggetto. Il progetto filosofico di Hegel si propone di infrangere la parzialità di un'opzione che destina i due poli a una rigidità priva di movimento. Io e mondo, invece, si implicano e richiamano a vicenda. Contribuiscono, cioè, a definirsi reciprocamente, secondo un processo di mediazione e reciproco riconoscimento, costantemente rinnovati¹².

Incessantemente, dunque, si riarticola e aggiorna il rapporto tra identità e differenza¹³ che consiste nella paradossale «unità di forze tra loro antagoniste»,¹⁴ dove ogni grado di sviluppo concorre all'attingimento dell'intera ricchezza della vita. La pienezza, dunque, è ricca di conflitto, di antagonismi dolorosi, che non devono essere rimossi¹⁵. Anzi, il superamento dei contrasti è possibile solo evidenziando la loro asprezza e «apparente insolubilità»¹⁶.

Gli stessi concetti sono sottoposti alla relativizzazione della loro «rigida univocità»¹⁷, alla «dissoluzione della loro rigida e immobile assolutezza metafisica»¹⁸. Pensiero e realtà prendono corpo – assumono concretezza, cioè, contro l'impoverimento rappresentato dall'astrazione – «nell'evoluzione storica dello spirito», il cui cammino è costellato di singoli

momenti, ciascuno assoluto «in quanto rappresenta un momento necessario» di quell'evoluzione¹⁹. Ma, nota Lukács, ciascun momento partecipa del «movimento ininterrotto delle contraddizioni che si tolgono e si ricompongono nella realtà stessa»²⁰, movimento paradossale, però, perché lo caratterizza la «tendenza a conservare l'autonomia dei momenti parziali nell'atto stesso in cui vengono risolti»²¹. Allora «la determinazione reciproca delle singole determinazioni (dei doveri) non è tale per cui ciascuna dominerebbe accanto alle altre un territorio separato, o per cui sarebbero stratificate gerarchicamente l'una sopra all'altra, ma questo stesso rapporto è lotta, conflitto, opposizione»²². La cessazione di questo rapporto pietrifica la realtà, eternizzando il presente, elevando, così, il suo valore a valore indiscusso e indiscutibile: «solo la totalità vivente di tutte queste determinazioni risolve questo contrasto»²³, come se la loro «apparizione irrigidita» finalmente si dissolvesse nel *continuum* della vita²⁴. Pertanto «i momenti deleguati non sono scartati, sono soltanto spinti all'interno della cosa, rimangono in essa e tornano alla ribalta altrove, in nuova luce e significato nuovo»²⁵.

Il soggetto si fa, si forma prendendo congedo da un'identità originaria, presupposta, ma, poiché serrata nella sua primitiva immobilità, essa appare vuota di contenuti, povera e inarticolata. In realtà, per Hegel, il soggetto all'origine presupposto come appagato di sé, diventa tale solo alla fine dell'intero cammino che ha dovuto affrontare per la costruzione della propria identità²⁶. Non esiste, cioè, una essenza originaria, già pienamente ricca che si tratterebbe, soltanto, di svelare. Essenza che si rivela incapace di avviare il movimento del tempo e di declinarsi nelle figure della storia, storia che appare, sempre, come esilio, caduta, rottura della compattezza iniziale, trattenuta sempre in forme finite e limitanti. Il soggetto, pertanto, è esito di un processo temporale, del faticoso riconoscimento dell'altro, del dolore delle contraddizioni che ne tormentano il percorso. Il risultato, allora, non è dato anticipatamente come se nulla di nuovo e inaspettato potesse più manifestarsi, poiché tutto sarebbe già contenuto nell'origine. In realtà, il soggetto si perde nel molteplice, naufraga nello smisurato mondo delle cose, trovando, nel punto massimo della sua alienazione, se stesso. Ovvero prende corpo entro questa «datità» e procede «per opposizioni e contrasti, si rivolta contro se stesso e le sue figure precedenti, ne distrugge l'involucro per enuclearne il principio vitale e farlo operare in un piano più alto»²⁷. L'io è tale perché, paradossalmente, va a cercarsi lontano da sé, esposto al mondo. Appare, così, sospeso, tra la dissoluzione della vecchia figura, ormai inadeguata a espri-

merlo e «la prefigurazione di quella nuova in cui è destinato a realizzarsi»²⁸. Lacuna temporale, dove entrano in costellazione dialettica l'arresto – ovvero la pretesa definitività che non accetta il proprio declino, trattenendosi sulla soglia della propria sparizione – e accelerazione, ovvero l'urgenza del nuovo che reclama il proprio diritto a essere. La verità, allora, non risiede nei singoli momenti, ma nel processo che essi muovono e da cui sono mossi. Hegel istituisce una connessione tra figure della coscienza e figure del pensiero «tale che risulti evidente che ciascuna di esse rinvii a quella successiva e superiore e in essa si superi. In relazione alla totalità degli sviluppi della coscienza e del concetto puro si rivela l'insufficienza immanente, si rivela la contraddizione che grava su ogni configurazione particolare in quanto tale. Ogni grado particolare nel venir dissolto in questa contraddizione, nel venir condotto fuori di sé, trova proprio laddove si annulla, la propria e particolare verità»²⁹. Nella caducità dei singoli momenti, nel loro sfaldamento, nella loro insoddisfatta pretesa di incarnare pienamente la totalità, si rivela alla fine la verità. Si tratta, quindi, di abbandonare un soggetto caparbiamente incurvato su di sé, sordo alla voce dell'alterità e ostile alle sue ragioni. In assenza di reciproco riconoscimento, i soggetti rimangono inconclusi, incapaci di fare esperienza di sé «come alcunché di riconosciuto nell'agire dell'altro»³⁰. Senza l'altro, allora, il sé non può che rinviare a se stesso e, quindi, alla sua povera e astratta immediatezza. L'identità, dunque, «ritorna in sé dal suo divenire cosciente di un altro di quello che essa è, e questo altro toglie, passando [di nuovo] in un altro»³¹. Il sé, per essere tale ha necessità dell'altro. Per questo, Hegel critica l'identità fichtiana $I=Io$, puro rispecchiamento di sé che nulla dice del soggetto e del mondo in cui è implicato. Semmai, l'io guadagna in pienezza e ricchezza di determinazioni soltanto in quanto oppone sé come un altro non uguale a sé. Così «la coscienza, in quanto è un assolutamente universale, un assolutamente semplice, deve diventare per sé il contrario di se stessa», ovvero «deve passare attraverso l'opposizione»³², dove il soggetto rischia, minacciato dall'altro, di perdere la propria autonomia.

Il movimento ironico del pensiero

Un'ironia incessante caratterizza il pensiero hegeliano degli opposti, costantemente sottoposti a uno «sdoppiamento», pensiero scandito dal «perpetuo rovesciamento di pro e contro»³³, come se la verità consistes-

se proprio nel capovolgimento, nel divenire corrosivo di ogni identità stabilita. Verità dunque che non si risolve in un'autosufficienza astratta perché, chiusa in un'essenza paralizzante, si dimostra incapace di sostenere la sfida che proviene dalla molteplicità del reale. In virtù della «reciproca compenetrazione dei contrari» cade, anche, la contrapposizione tra un'essenza e «qualcosa che sarebbe altro dall'essenza». Verrebbe meno, cioè, il dualismo che separa, irrimediabilmente, finito e infinito, singolare e universale, parte e tutto. Dualismo al quale Hegel oppone la sua concezione di una realtà unica, che vive delle singole determinazioni che hanno contribuito a costruirla³⁴. Si profila il passaggio metodologico alla dialettica nella quale il movimento dei concetti e delle cose ogni volta si chiude, provvisoriamente, in una configurazione definita, pronta però a sciogliersi perché incalzata dalla configurazione successiva³⁵. Processo unitario «il cui fondamento è il contemporaneo sussistere dell'unione e della separazione»³⁶. La totalità a cui Hegel pensa è una «totalità concreta» dove «l'innalzamento nell'assoluto dei singoli oggetti non significa [...] l'estinzione, ma anche la conservazione delle loro proprietà concrete, fino alle caratteristiche empiriche degli oggetti e dei loro rapporti»³⁷.

Ironica, però, è la vita la cui ricchezza è frutto delle opposizioni e delle lacerazioni. Grazie a esse, infatti, si ricompone più coesa e compiuta. Le sono necessarie «antitesi, differenze, collisioni a ogni gradino»³⁸. C'è un'irrisolutezza nella vita quand'essa non si alimenti del conflitto: come se la mancanza della lotta ne compromettesse la sua potenza di svilupparsi, moltiplicandosi nei suoi singoli enti. Di questo processo, la dialettica assume e, insieme, riproduce le movenze. Essa si presenta come «immane esposizione del concetto del movimento immanente al concetto mediante la sua negatività»³⁹.

Movimento, però, dove si alternano continuità e discontinuità, scandito, talvolta, da passaggi graduali; interrotto, talaltra, dall'irruzione di un «improvviso mutamento» che «spezza l'onda»: «quando il tempo si è compiuto, il nuovo si svincola dal vecchio con un salto; avanza poi facendosi strada dialetticamente o repentinamente»⁴⁰. Ne vengono scosse certezze indefettibili e tutto ciò che resiste al continuo e incessante rimodellamento che la vita opera. Ciò che è superato, ossia ciò da cui lo spirito si è ritratto, non scompare, però, rimosso o negato, ma rimane custodito dal ricordo. Allora, la storia dello spirito torna su se stessa, sui passi compiuti per divenire ciò che è, per ritrovarsi nel fluire del tempo. In ogni parte, infatti, è salvaguardato «il ricordo della presenza del *totum*» e, così, «a ogni grado di ulteriore determinazione, l'universale solleva

tutta la massa del suo contenuto precedente, e non solo con il suo avanzare dialettico non perde nulla, né nulla lascia indietro ma porta con sé tutto quello che ha acquistato e si arricchisce e si conclude in se stesso»⁴¹.

L'erosione delle certezze non si traduce nel cedimento al nichilismo. Piuttosto nella distruzione, fecondamente, già agisce la ritessitura di un nuovo senso possibile. L'unificazione, dunque, presuppone la separazione, la sua precedente disgregazione. Si profila pertanto un nuovo equilibrio dove «questo elemento dell'essere-altro, e quindi di relativo non-essere, conduce i concetti – non più relegati al loro relativo essere-uguali-a-sé – a entrare in rapporti reciproci»⁴², per cui, prosegue Bloch, «ogni attimo del mutamento di uno stato in un altro, unifica in sé contraddittoriamente i predicati reciprocamente opposti»⁴³.

Riconoscersi nella lotta

C'è, secondo Hegel, un nesso indissolubile che lega identità e alterità, per cui «ognuno pone sé nella coscienza dell'altro, toglie la singolarità dell'altro, ovvero ognuno porta nella sua coscienza l'altro, come una assoluta singolarità della coscienza», in ciò consiste il «reciproco riconoscimento»⁴⁴. Dunque la relazionalità è il fondamento del soggetto, sebbene questa relazionalità comporti, inevitabilmente, il rischio della lotta, la durezza dolorosa immanente a ogni forma di riconoscimento. Infatti il desiderio del mondo – desiderio che si sovrappone e coincide con analoghi desideri – di possederlo, di consumarlo, disponendone a piacimento, confligge con la medesima pretesa di altre autocoscienze⁴⁵. Hegel sottolinea la tensione del soggetto ad affermare la propria supremazia sulle cose. Egli scrive che dapprima la cosa «non deve essere affatto considerata come valore, come cosa». Anzi «è completamente negata», destituita della sua autonomia⁴⁶. La cosa, infatti, è «riferita a me [...] io sono coscienza ed essa ha perduta la sua opposizione verso di me»⁴⁷. Il mondo, allora, sembra rifluire all'interno della coscienza, scomparendovi, dominato. Da qui la spietatezza della lotta per il riconoscimento, dove sono, effettivamente, in gioco la vita e la morte dei contendenti. Eppure, questa lotta non può che nascere tra pari perché ogni autocoscienza rivendica l'esigenza di essere riconosciuta da un'altra autocoscienza. Esse «vogliono riconoscersi ed essere riconosciute reciprocamente»⁴⁸. «Degli esseri reali» si fronteggiano, irriducibilmente antagonisti, «assolutamente

per sé», chiusi nella propria esclusività. Il riconoscimento, perciò, implica che entrambi i contendenti escano da sé, che pongano fine, cioè, al proprio isolamento per decentrarsi, o, all'opposto, per «cedersi l'un l'altro». In ogni caso, la lotta per il riconoscimento non avviene in un astorico stato di natura, bensì nella drammatica concretezza del presente, dove ciascuna autocoscienza «nella singolarità della propria esistenza» si pone come «totalità escludente»⁴⁹. «L'offesa è necessaria» perché si avvii la lotta, conflitto mortale poiché entrambe le totalità desiderano il medesimo oggetto, dando, così, vita a una competizione per il suo possesso esclusivo. Senza lotta non c'è riconoscimento, poiché il porsi come totalità che esclude, l'affermare sé a ogni costo, incontrano il limite invalicabile rappresentato dalle altre autocoscienze che ambiscono al medesimo fine. Da qui la necessità dell'offesa, la sua inevitabilità che si fonda sulla condivisione del desiderio, la cui realizzazione potrà premiare solo un'autocoscienza. Nello spazio aperto dalla contesa, allora, ciascun soggetto «deve sapere dall'altro se egli sia una coscienza assoluta», poiché ciascun io «deve porre «sé» in una relazione verso l'altro tale che per mezzo di essa l'altro viene allo scoperto, egli deve offenderlo, e ognuno può sapere dall'altro se egli sia una totalità soltanto in quanto lo spinge fino alla morte; e altrettanto ognuno si mostra come totalità per sé soltanto in quanto si spinge egli stesso fino alla morte»⁵⁰. La concorrenza tra i soggetti desideranti, l'affermazione incontrastata della propria unicità rendono inevitabile l'offesa e, insieme, «necessaria», perché «solo in quanto io disturbo l'altro nel suo essere che si manifesta, egli può rendere reale il suo escludere l'altro»⁵¹.

Se però in questa inimicizia assoluta l'io «si arresta al di qua della morte, egli si mostra all'altro solo come disposto a rischiare la perdita di una parte dell'intero possesso, [a correre il rischio di] ferite, non [ad arrischiare] la vita stessa, così egli è per l'altro immediatamente una non-totalità [*eine nicht Totalität*], non è assolutamente per sé, diviene lo schiavo dell'altro. Se dinnanzi all'altro si arresta al di qua della morte, e di fronte alla morte rifiuta la lotta, egli in tal modo non si è mostrato come totalità, né ha riconosciuto l'altro in quanto tale»⁵².

La disponibilità a perdere la vita è ciò che rafforza l'intensità e la convinzione del desiderio. Il desiderio, cioè, si esercita con tanta più forza quanto più il soggetto è disponibile a morire per il suo esaudimento. La paura della morte trasforma, così, uno dei due soggetti nello schiavo dell'altro, ovvero lo condanna a servire chi è divenuto signore perché non ha esitato a mettere radicalmente in gioco la propria esistenza⁵³. Finalmente

la coscienza cessa di essere «vuota forma». Sé e altro, al termine del processo, abbandonano il loro «esserci immediato». Il soggetto, dunque, non si ipostatizza in un'identità conclusa, che in sé riposa, né si irrigidisce in una essenza irrevocabile. Semmai, esso si espone all'alterità, si dimostra «capace di aprirsi e di attraversare il rapporto con l'alterità senza perdersi e dissolversi in essa»⁵⁴ e, nello stesso tempo, senza ricondurla a sé, annullandola. Nel movimento che inaugura il riconoscimento c'è, come sottolinea Hegel, un momento mimetico per cui «ciascuna vede l'altra fare proprio ciò che essa fa, ciascuna fa da sé ciò che esige dall'altra; e quindi fa ciò che fa in quanto anche l'altra fa lo stesso»⁵⁵. Paradossalmente il soggetto che si pensa come singolarità irripetibile, nella realtà, si definisce, diventa ciò che è in forza di un processo mimetico, traendo, così, la propria peculiarità dal rispecchiamento nell'altro. I due poli si definiscono, quindi, specchiandosi l'uno nell'altro, assumendo l'uno le movenze dell'altro. Allora passare attraverso l'opposizione consente la più netta e distinta definizione di sé. Infatti «la coscienza ha ora incorporato il non-io, ha mediato con sé tutte le oggettività e le ha assimilate trasformandole in momenti della sua propria ricchezza. Il sé si è alienato da tutte le estraneazioni, le alienazioni, ma le ha, tuttavia, nello stesso tempo conservate in sé come storia concettualmente compresa»⁵⁶.

[continua...]

BIBLIOGRAFIA

Edizioni delle opere di F. Hölderlin

Edizioni delle opere di F. Hölderlin

Sämtliche Werke, edizione storico-critica a cura di A. Von Hellingrath, con la collaborazione di F. Seebaß e L. Von Pigenot, 6 voll., München-Leipzig 1912-23.

Sämtliche Werke, «*Große Stuttgarter Ausgabe*», edizione storico-critica a cura di F. Beißner e A. Beck, 8 voll. in 15 tomi, Stuttgart 1946-85.

Sämtliche Werke. «*Frankfurter Ausgabe*», edizione storico-critica a cura di D. E. Sattler, 20 voll., più uno introduttivo e tre supplementari, Frankfurter a.M. Basel 1976 ss.. In corso di pubblicazione.

Edizioni commentata delle opere complete

Sämtliche Werke und Briefe, a cura di M. Knaupp, 3 voll., München 1992-93.

Sämtliche Werke und Briefe, a cura di J. Schmidt, 3 voll., Frankfurt a.M. 1992-94.

Opere tradotte in italiano utilizzate nel testo

F. Hölderlin, *Iperione*, traduzione e cura di G. Amoretti, Feltrinelli, Milano 1991.

Id., *Iperione o l'eremita in Grecia*, a cura di G. Scimonello, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1989.

Id., *La morte di Empedocle*, introduzione di G. Bevilacqua, prefazione di B. Allemann, traduzione e note di E. Pocar, Garzanti, Milano 1998.

Id., *Tutte le liriche*, a cura di L. Reitani, Mondadori 2001.

Id., *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, Mondadori Milano 1996.

Edizioni delle opere di Hegel

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ss..

DFS - Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie; trad. it. (cit. come *DFS*), introduzione e note a cura di R. Bodei, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971.

FSJ - Jenenser Realphilosophie 1805-1806; ed. it. (cit. come *FSJ*) a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito jenense (1805-1806)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1971.

FSJ - Jenenser Realphilosophie 1803-1804; ed. it. (cit. come *FSJ*) a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito (1803-04)*, in *Filosofia dello spirito jenese*, Laterza, Roma-Bari 1971.

STG - Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907 (Nachdruck Frankfurt a.M. 1966); trad. it. (cit. come *STG*) di N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972.

FdS -Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg 1952; trad. it. (cit. come *FdS*) di E. Negri, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1960.

Opere critiche

Bertaux P., *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt a.M. 1974.

Bloch E., *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, Introduzione e cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975.

Bodei R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi 1987.

Butler J., *Soggetti di desideri*, trad. it. G. Giuliani, presentazione di A. Cavarero, Laterza, Bari 2009.

Cahier de l'Herne, a cura di J.F. Courtine, Éditions de l'Herne, Paris 1989.

E. Cassirer, *Hölderlin e l'idealismo tedesco*, a cura di A. Mecacci, Donzelli, Roma 2000.

Chiereghin F., *La fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.

Cometa M., *Il romanzo dell'infinito*, Aesthetica, Palermo 1990.

Courtine, J.-F., *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, premessa all'edizione italiana e traduzione di G. Strummiello, Rusconi, Milano 1998.

Düsing K., *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in Id., (a cura di), *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981.

Id., *Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel*, in *Jenseits des Idealismus Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, a cura di O. Pöggeler e C. Jamme, Bonn 1988.

Finelli R., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

Id., *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996.

Frank M., *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, introduzione di S. Givone e trad. it. di F. Cuniberto, Einaudi, Torino 1994.

Franz M., *Das System und seine Entropie*, Saarbrücken 1982, Diss..

Id., *Hölderlins Logik. Zum Grundriß von «Sein Urtheil Möglichkeit»*, in HJb 25, 1987, pp. 93-124.

Gaier U., *Der gesetzliche Kalkül. Hölderlins Dichtungslehre*, Tübingen 1962.

Givone S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988.

Id., *La storia dell'estetica*, Laterza, Bari 1988.

Id., *Storia del nulla*, Laterza, Bari 1995.

Harris H. S., *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel*, trad. it. e cura di R. Pozzo, Guerini e Associati, Milano 1995.

Hartmann N., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it B. Bianco, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972-1983.

Henrich D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1971, pp. 9-40.

Id., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-95)*, Stuttgart 1992.

Hyppolite J., Kojève A., Koyré A., Wahl J., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980.

Hyppolite J., *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, presentazione di M. Dal Pra, trad. it. G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1977.

Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme, a cura di G. Kurz, V. Lawitschka e J. Wertheimer, Tübingen 1995.

Hölscher U., *Empedocles und Hölderlin*, Frankfurt a.M. 1995.

Horkheimer M., Adorno Th. W., *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. L. Vinci, Einaudi, Torino, 1976.

Kojève A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, trad. it. P. Serini, Einaudi Torino 1982.

Kurz G., *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1975.

Jamme C., «Ein ungelehrtes Buch». *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn 1983.

Id., *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus»*, a cura di C. Jamme e O. Pöggeler, Stuttgart 1983.

Id., *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, a cura di C. Jamme e O. Pöggeler, Stuttgart 1983.

Id., *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, a cura di C. Jamme e O. Pöggeler, Bonn 1988.

Id., *Homburg von der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981.

Lampenscherf S. «Heiliger Plato, vergieb...». *Hölderlins «Hyperion» oder Die neue platonische Mythologie*, in *Hölderlin-Jahrbuch* (HJb) 28, 1992-1993, pp. 128-51.

Lukács G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. R. Solmi, voll. 2, Einaudi, Torino 1975.

Id., *L'anima e le forme*, trad. it. e nota di S. Bologna, con uno scritto di F. Fortini, Se, Milano 1991.

Mittner L., *La lirica di Hölderlin*, in Id., *Ambivalenze romantiche. Studi sul romanticismo tedesco*, Messina 1954.

Nancy, J.-L., *Hegel. L'inquietudine del negativo*, trad. it. A. Moscati, Cronopio, Napoli 1998.

Pellegrini A., *Hölderlin. Storia della critica*, Firenze 1956.

Pezzella M., *La concezione tragica di Hölderlin*, Il Mulino, Bologna 1993.

Pöggeler O., *Hegel der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 4, Bonn 1969, pp. 17-32.

Id., *Hegel e l'idea di una fenomenologia dello spirito*, a cura di A. De Cieri, presentazione di V. Verra, Guida, Napoli 1986.

Ritter J., *Hegel e la rivoluzione francese*, trad. it. A. Carcagni, prefazione di G. Calabrò, Guida, Napoli 1970.

Ryan L., *Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne*, Stuttgart 1960.

Saviane R., *Goethezeit. Studi di letteratura tedesca classico-romantica*, Bibliopolis, Napoli 1987.

Siep L., *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, a cura di V. Santoro, Pensa, Lecce 2007.

Strack F., *Ästhetik und Freiheit*, Tübingen 1976.

Szondi P., *Poetica dell'idealismo tedesco*, trad. it. R. Buzzo Margari, Einaudi, Torino 1974.

Id., *Poetica e filosofia della storia*, a cura di R. Gilodi e F. Vervellone, Einaudi, Torino 2001.

Id., *Saggio sul tragico*, trad. it. G. Garelli, a cura di F. Vercellone, introduzione S. Givone, Einaudi, Torino 1996.

Tilliette X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, a cura di F. Tomasoni, trad. it. di G. Losito, Brescia 2001.

Verra V., *Lecture hegeliane*, Il Mulino, Bologna 1992.

Wahl J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. F. Occhetto, prefazione di E. Paci, Laterza, Bari 1994

Zagari L., *La città distrutta di Mnemosyne. Saggi sulla poesia di F. Hölderlin*, EDS, Pisa 1999.

Ringrazio Roberto Finelli per la sua amicizia e per avermi dato la possibilità di svolgere il dottorato presso la sua cattedra di Storia della filosofia dell'Università Roma 3; Mario Pezzella per il dialogo fecondo e ininterrotto sui temi del volume; Ruggero Savinio per aver acconsentito a utilizzare un suo quadro come copertina del libro.

www.editricezona.it
info@editricezona.it

Massimo Cappitti

Insegnante, fa parte
del Centro Franco Fortini
e delle redazioni delle riviste
«La società degli individui»
e «Consecutio temporum».
Collabora alla cattedra
di Storia della filosofia
dell'Università degli Studi
Roma 3.

in copertina:

Primavera,
di Ruggero Savinio

La filosofia dell'unificazione consiste nella ricerca di un principio che conduca a unità i dualismi – per esempio, io e mondo o soggetto e oggetto – che mutilano gli uomini, destinandoli a una mortificante parzialità. Hölderlin e Hegel, dunque, si affaticano nel tentativo di venire a capo delle scissioni che lacerano le vite, che frantumano il legame sociale in relazioni di dominio e servitù. Scissioni che prendono corpo, potenziandosi, all'interno del nascente capitalismo di cui i due amici – Hegel soprattutto – già intravedono i pericoli di una disumanizzazione crescente. Le riflessioni di Hölderlin e Hegel danno, così, voce al dolore della separazione e, insieme, alla possibilità di unificazione che proprio da quel dolore può nascere, perché la vita consiste nell'avvicinarsi, inesausto, degli opposti che si implicano e richiamano, scivolando l'uno nell'altro. (dall'*Introduzione*)

Euro 18,00

ISBN 978 88 6438 548 8

