

Hegel e la verità del discorso spiritoso: il buffone e l'alienazione linguistica

di Marco Campogiani

«Oh, questa mistura di buon senso e di delirio: e quanta ragione, pur in mezzo alla follia!»

W. Shakespeare, *King Lear*, atto IV, scena VI

«Ero sconcertato da tanta sagacia e tanta bassezza, da idee ora così giuste e ora così false, da una così totale perversità di sentimenti, da una così completa turpitudine, e da una franchezza così poco comune»

D. Diderot, *Il nipote di Rameau*, Garzanti 1988, p. 21

«Tutti sembrano molto spiritosi in Francia, e la ragione è semplice: siccome tutto vi si riduce a una serie di contraddizioni, basta un minimo d'attenzione a porle in evidenza, ed a raccostare fenomeni contraddittori. Tutto ciò origina contrasti assai spontanei, che conferiscono a chi li pone in rilievo l'aria di uomo di spirito...»

S.R.N. Chamfort, *Massime e pensieri*, n. 78

«La dialettica non può arrestarsi davanti ai concetti di sano e malato, e neppure davanti a quelli, strettamente affini, di ragionevole e irragionevole. Una volta che ha riconosciuto per malato l'universale dominante... vede la sola cellula di guarigione in ciò che, commisurato a quell'ordine, appare malato, eccentrico, paranoide o addirittura folle; ed è vero oggi, come nel Medio Evo, che solo i pazzi dicono la verità al dominio. Sotto quest'aspetto il compito del dialettico sarebbe quello di consentire alla verità del pazzo di pervenire alla coscienza della propria ragione, senza la quale – del resto – perirebbe nell'abisso di quella malattia che il sano buon senso degli altri impone senza pietà»

T.W. Adorno, *Minima moralia*, Torino, Einaudi 1974, p. 69

1. *L'ideologia della coscienza nobile e l'adulazione*

Nel VI capitolo della *Fenomenologia dello spirito* Hegel sottolinea più volte la centralità dell'aspetto linguistico, nel senso in cui il parlare è anche fare, un momento eminente dell'agire storico. In questo scritto ci proponiamo di approfondire l'interpretazione delle pagine hegeliane dedicate al *Mondo della ric-*

* Presentato dall'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche.

chezza e al *Linguaggio della disgregazione*¹ (PhG 279-286; FS II, 65-77).

Dopo la dissoluzione dell'antica comunità etica l'individuo non è più pienamente compenetrato con la realtà, non si sente più a casa propria nel mondo, ma si trova di fronte ad una «effettualità... dura» ed esteriore (PhG 264; FS II, 42). Il soggetto emerso nel mondo romano, insoddisfatto della realtà con cui ha a che fare, si costruisce un mondo al di là, un mondo dei valori, come metro di valutazione del nostro mondo. L'individuo alle prese con questa realtà estraniata si coltiva, si aliena nel tentativo di ricostituire, con la sua azione, la perduta unità con il mondo.

Hegel ci presenta un lessico dell'ideologia dell'epoca post-greca, imperniato su una serie di dicotomie fondamentali. Il mondo reale si articola intorno ai due momenti potere statale/ricchezza. Il mondo del pensiero è imperniato sulla coppia di concetti bene/male. Queste sono le nozioni base su cui si struttura l'ideologia di un'epoca. Consideriamo il rapporto dell'individuo con queste potenze spirituali che costituiscono il suo contenuto e il suo fine, la sua «duplice essenza» (PhG 270; FS II, 52). Nel potere statale l'autocoscienza intuisce il suo «esser-in-sé», il suo valore essenziale e stabile, nella ricchezza intuisce il suo «esser-per-sé», la sua autonomia.

Il soggetto è sia coscienza pura (di bene e male) sia coscienza effettuale (di potere e ricchezza). Egli mette in relazione il mondo dei valori con quello reale, ed esprime dei giudizi di valore sul mondo reale. In questa situazione vediamo nascere così due diverse figure della coscienza.

Da un lato emerge la coscienza nobile, la quale considera il potere pubblico come «l'eguale a lei» e «presta servizio alla vera obbedienza e all'intimo rispetto» del potere; al tempo stesso la ricchezza «le procura la consapevolezza dell'altro suo lato essenziale, quello dell'esser-per-sé» (PhG 273; FS II, 56).

¹ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Düsseldorf 1980 (d'ora in poi citata come PhG, numero di pagina). I brani sono citati secondo la classica traduzione, in due tomi, di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1960 (d'ora in poi citata come: FS, tomo, numero di pagina).

Dall'altro lato abbiamo invece la coscienza spregevole, «che tien ferma la *disuguaglianza* con entrambe le essenze» (ibid.), la quale vede nel potere una catena, un'oppressione e «odia perciò il dominatore» (ibid.). Essa obbedisce al potere perché non può fare di meglio, obbedisce «solo con malizia sempre pronta alla ribellione»; nei confronti della ricchezza essa considera «solo la *disuguaglianza*» (PhG 273; FS II, 57), cioè la vede come un bene effimero e contingente. Da un lato ama la ricchezza, perché le permette di giungere alla consapevolezza di sé e al piacere, ma al tempo stesso la disprezza; e non si sente affatto grata nei confronti di chi gliela procura.

Il rapporto di *eguaglianza/disuguaglianza* è il criterio base per l'attribuzione al soggetto di una serie di predicati: nobile/spregevole, fedele/ribelle, onorata/disprezzata, grata/maliziosa, autonoma/dipendente, attiva/oppresa, appartenente/esclusa. La coscienza che si pone in un rapporto d'eguaglianza verso il potere si dice nobile (obbediente, onorata, grata, libera, appartenente al potere). La coscienza che si pone in rapporto di *disuguaglianza* sarebbe invece spregevole (ribelle, disprezzata, ingrata, dipendente, esclusa dal potere).

La coscienza che si pretende nobile agisce per dare realtà alle sue idee. Si presenta quindi come eroismo del muto servizio, obbedienza al potere, virtù che si sacrifica per il sovrano, persona che rinuncia al suo possesso e godimento per servire il sovrano. Facendo ciò la coscienza nobile vuole conseguire un duplice risultato: *a*) dar esistenza al potere statale, renderlo «un universale nell'elemento dell'esserci, una potenza effettuale», «il vero che *ha validità*» (PhG 274; FS II, 58); *b*) diventare qualcosa di sostanziale e significativo, «sé come ciò che ha vera effettualità», venir riconosciuta come nobile. La coscienza nobile, nel formare il suo oggetto, nel dare realtà al potere, forma se stessa; «mediante questa cultura essa consegue... rispetto per se stessa e stima presso gli altri» (ibid.). Tuttavia questo sacrificio del vassallo non è giudicato sufficiente da Hegel: il superbo vassallo rimane indipendente dal sovrano, che dal canto suo non ha ancora un effettivo potere.

Il muto servizio – il vassallo che, come il paladino di Carlo Magno, giunge fino alla morte nella sua fedeltà – va distinto dall'agire del superbo vassallo che, parlando, tradisce almeno potenzialmente il potere. Anche il sacrificio del muto pa-

ladino è tuttavia fallimentare, perché la prova della fedeltà si ottiene solo con la morte: se il paladino, per così dire, sopravvive, allora sussistono ancora le condizioni della sua infedeltà e non-coincidenza con il potere.

I feudatari contrattano con il potere, fanno sentire la loro parola come consiglio, nascondono dietro le loro parole (la retorica del bene universale) i loro reali interessi particolari.

Il vero e completo sacrificio della coscienza nobile può avvenire solo «nel linguaggio, che qui si presenta nel suo significato peculiare» (PhG276; FS II, 60); «è la forza del parlare come tale quella che realizza ciò che è da realizzare» (PhG 276; FS II, 61). Il parlare prende il posto del fare. Hegel si occupa del linguaggio dell'adulazione, momento saliente nella nascita delle monarchie assolute. Hegel, in questa nascita della monarchia personale, fa emergere anche gli aspetti che ne determinano, sin dal principio, la crisi. La realtà della monarchia personale è paragonabile a quella di una commedia. L'eroismo del muto servizio diventa eroismo dell'adulazione. Mediante l'adulazione la coscienza promette ubbidienza, riconosce il potere come unico monarca illimitato (atto illocutivo): «il linguaggio dell'adulazione eleva il potere alla sua limpida universalità»; «con il nome... il monarca viene senz'altro separato da tutti e collocato, da solo, in un posto suo proprio» (PhG 278; FS II, 64). L'adulazione ha per effetto (atto perlocutivo) la creazione del potere monarchico: «mediante il nome il potere è il monarca»; «per tal via questa *singola autocoscienza* effettuale giunge a *sapersi certa* come il potere» (ibid.).

Occorre sottolineare che tutto questo parlare-fare della coscienza nobile è però vano e ha un esito infelice. La situazione che si realizza non è quella della perfetta obbedienza al potere personale e illimitato. La conseguenza non-intenzionale del parlare-agire della coscienza è che il potere viene esautorato a tutto vantaggio della ricchezza. Nel momento in cui il potere, grazie al linguaggio dell'adulazione, prende coscienza di sé (e dice: «Lo Stato sono io»), già non esiste più, perché il potere è, di fatto, della ricchezza. Il potere è in balia della ricchezza: il potere è «una completa singolarità e accidentalità, offerta in preda a ogni più forte volere; ciò che... [le] resta di *universalmente* riconosciuta e non comunicabile indipendenza, è il

vuoto nome» (PhG 279; FS II, 65). Il vero potere è in mano alla finanza, ai grandi banchieri.

Accanto a questo svolgimento dobbiamo ricordarci di un'altra voce, di una voce sotterranea, una sorta di controcanto della storia ufficiale: la voce della coscienza spregevole. Proprio ora, nel mondo della ricchezza, la voce sempre rimossa, zittita della coscienza spregevole si dimostra essere la più sensata e verace.

2. Il mondo della ricchezza

L'adulazione del potere monarchico da parte della coscienza nobile ci conduce alla nascita di un mondo in cui il vero potere è la ricchezza: o – per meglio dire – ci fa prendere coscienza del fatto che già da sempre – come Hobbes e Smith ben sapevano – il potere è ricchezza. La sedicente coscienza nobile – che doveva dimostrarsi pienamente ubbidiente, identificata con il potere statale – è quindi in realtà spregevole. Questo fallimento comporta, almeno virtualmente, il crollo di tutto l'universo di valori ideologici che informavano i suoi giudizi. Tuttavia la coscienza pretende ancora di essere nobile; di fronte alla smacco non comprende (o piuttosto finge di non sapere) che tra lei e l'oggetto che ha costituito vi è un rapporto di piena, totale ineguaglianza. L'universo ideologico in cui vive rimane immutato.

La ricchezza è il risultato del lavoro e del fare di tutti: essa è instabile, fluida, transitoria. La coscienza ricerca nella partecipazione alla ricchezza il suo riconoscimento. Ma questo riconoscimento, dipendendo dall'intreccio delle volontà e attività di tutti, è «a lei un estraneo», è «in potere di una volontà estranea da cui dipende il concederglielo» (PhG 280; FS II, 67), dipende dal mondo del danaro con le sue leggi; leggi che appaiono oggettive e naturali. La ricchezza è dunque la potenza indipendente e arbitra «che domina il Sé» (PhG 281; FS II, 69). Il riconoscimento di ognuno dipende da qualcosa di estraneo e incontrollabile. Nel mondo della ricchezza, l'uomo «vede la sua personalità come tale dipendente dalla personalità accidentale di un altro, dal caso di un istante, di un arbitrio, o, comunque sia,

dalla più indifferente circostanza» (PhG 280; FS II, 67). Per dirla con Diderot, «circostanze maledette ci conducono, e ci conducono molto male»². La certezza di sé; la «pura personalità», dipende dal denaro, dal mondo economico, ovvero dalla «assoluta impersonalità» (PhG 280; FS II, 68).

Ci si trova dunque di fronte a un duplice rapporto nei confronti della ricchezza: a) da un lato la coscienza ricerca la ricchezza perché solo mediante essa riceve il proprio riconoscimento; «riconosce la ricchezza ed è grata verso il benefattore» (PhG279; FS II, 66); b) dall'altro essa è consapevole che dalla ricchezza «il Sé riceve sé come un qualcosa di oggettivo» (PhG 280; FS II, 68), come Sé reificato; il riconoscimento è legato a qualcosa di impersonale ed estraneo, casuale e labile. Inappagata di questo riconoscimento, la coscienza lo ripudia e si rivolta «contro questo modo di ricever se stesso» (ibid.).

La coscienza disgregata è situata in questo mondo e non ne può uscire: dunque si piega ai rapporti (strumentali) che in esso vigono, ma al tempo stesso reagisce e ricerca il suo vero riconoscimento. Noi partiamo dalla tesi, di cui vorremmo mostrare la plausibilità, secondo cui il vero riconoscimento può essere solo quello dialogico, tra due liberi soggetti alla pari.

Nel mondo della ricchezza l'Io è qualcosa di puramente oggettivo; ognuno è i soldi che ha. Ma l'Io, nella consapevolezza di questa situazione, è anche al di sopra della sua reificazione. L'Io è quindi, al tempo stesso, diseguale ed uguale a sé, intimamente lacerato, sdoppiato e disgregato. Il suo linguaggio sarà anche una protesta, un tentativo di reinstaurare l'Io nella sua vera spiritualità, nel suo vero rapporto dialogico con gli altri.

In questa situazione di generale abiezione (la personalità è impersonalità, il Sé è oggettivo) il ricco assume un atteggiamento tracotante poiché sa di avere nelle sue mani il potere di disporre di altri; il povero invece cova la rivolta contro questo stato di cose. Il ricco sa che la personalità di altri dipende da lui; sa che essa è un «gioco del suo capriccio, un caso del suo

² D. Diderot, *Le Neveu de Rameau*, tr. it. di Lanfranco Binni, *Il nipote di Rameau*, Milano, Garzanti 1988, p. 86 (d'ora in poi citato come NR, numero di pagina). Come è noto la figura fenomenologica riguardante il 'Linguaggio della disgregatezza' è modellata sull'esempio di questo scritto di Diderot, riscoperto e tradotto da Goethe nel 1805.

arbitrio» (PhG 281; FS II, 70). Il povero è consapevole di questa situazione disgregata, sa che la personalità che riceve dal ricco è qualcosa di ineguale a lui, e la ripudia con indignazione.

3. *Il linguaggio della disgregatezza*

Abbiamo visto qual è l'ambientazione (mondo della ricchezza), quali sono gli attori (il ricco e il povero) e qual è il soggetto (la rivolta dell'autocoscienza disgregata) della nuova figura fenomenologica. Seguiamo nel dettaglio lo sviluppo dell'azione. Entra in scena il linguaggio: «Come l'autocoscienza aveva di fronte [*gegen*] al potere dello stato il suo linguaggio... così l'autocoscienza ha pure la sua voce [*Sprache*] contro [*gegen*] la ricchezza, o meglio, la sua indignazione [*Empörung*, ribellione] ha la propria voce [*Sprache*]» (PhG 282; FS II, 70). Questo parlare 'contro' la ricchezza è però anche un parlare verso (*gegen*) essa, il parlare di un soggetto che vive in un mondo in cui 'si è ciò che si ha' e si ricerca il proprio riconoscimento nella ricchezza. Questa autocoscienza partecipa a questo mondo e al tempo stesso lo ripudia. Il suo linguaggio «dà alla ricchezza la consapevolezza della propria essenza e s'impossessa così di lei» (ibid.) in un duplice senso:

a) adula il ricco (che prende coscienza del suo potere e diventa quindi tracotante) e al tempo stesso riceve denaro in cambio dell'adulazione. Si tratta quindi di un'adulazione ignobile e abietta, che ha come oggetto il denaro;

b) parla del mondo della ricchezza, lo capisce e lo critica, s'impossessa concettualmente di esso; sa che l'oggetto dell'adulazione, la ricchezza, è «l'essenza abbandonata» (ibid.), qualcosa di contingente e privo di senso.

Il linguaggio della disgregatezza è, in questo secondo senso, «il linguaggio perfetto... il vero spirito esistente di questo mondo della cultura» (ibid.). È linguaggio perfetto di questo mondo della cultura perché ne esprime la verità. La situazione in cui la personalità si ribalta nell'impersonalità è solo l'ultimo e più chiaro caso dell'inversione che ha caratterizzato tutti gli stadi della cultura. La situazione attuale è «questa assoluta ed universale inversione ed estraneazione dell'effettualità e del pensiero; è la *pura cultura*» (PhG 282; FS II, 71). I momenti che dianzi

erano tenuti separati ora si invertono, trapassano l'uno nell'altro.

Hegel descrive la situazione con le seguenti parole: «questa personalità è assolutamente scissa... l'esser-per-sé ha ad oggetto il suo *esser-per-sé*, sia come un qualcosa di assolutamente *altro*, sia in pari tempo immediatamente come *se stesso*, – sé come un altro... il contenuto è il medesimo Sé nella forma di assoluta contrapposizione e di un suo proprio esserci completamente indifferente» (ibid.). Essere al tempo stesso Sé e qualcosa di assolutamente altro, «Sé come un altro», avere il medesimo contenuto nella contrapposizione tra Sé e un esserci completamente indifferente. Che cosa significa tutto ciò? Queste espressioni, a ben vedere, ci ricordano un tipo di rapporto analogo, che è quello proprio del segno. Il segno rappresenta qualcosa d'altro, di totalmente estraneo («un'anima straniera»: Enc. §458): i due lati del segno sono «indifferenti l'un l'altro» (ibid.) e al tempo stesso formano una 'unità', anzi «identificati, sono un'unica rappresentazione» (Enc. §461). Potremmo dire che avere ad oggetto sé come un altro significa vedersi come segno, vedersi trattato da segno. La coscienza si vede tradotta e tradita, parlata da un altro linguaggio, che non è il suo proprio: il linguaggio della ricchezza. Ricchezza e linguaggio sono, in Hegel, due modelli paralleli, si potrebbe dire omologhi. Esiste un linguaggio della ricchezza nel senso che la ricchezza impone ed assegna a ciascun uomo un ruolo e un significato in base a leggi impersonali e già date. In questo senso io sono parlato, oggettivato, reso segno dalla ricchezza. Ognuno è ciò che ha: la sua ricchezza è lui stesso, è il segno del valore e del significato di quell'uomo. Io sono la mia ricchezza: cioè Io non sono Io, bensì qualcosa di totalmente altro, un «esserci completamente indifferente». Di fronte a questa situazione il mio parlare (in senso proprio) significa tentare di sfuggire alla reificazione, alla assegnazione impersonale di ruolo propria dei meccanismi del mondo della ricchezza.

Ciò che esprime al meglio questa situazione storica, ciò che Hegel chiama l'esserci dello spirito, «è l'universale *parlare* e il disgregante giudicare al quale si dissolvono tutti quei momenti [potere, ricchezza, bene, male] che dovevano valer come essenze e come effettuali membri dell'intiero» (PhG 283; FS II, 72). Colui che esprime questa realtà, a partire dall'esperienza

fondamentale della propria reificazione-disgregazione, scompiglia tutte le realtà che pretendono avere una sola faccia, demolisce un edificio ideologico.

Quindi per Hegel «questo giudicare e parlare è... il Vero e l'Incoercibile» (ibid.). Tale parlare costituisce «ciò con cui *soltanto* e *davvero* si ha da fare in questo mondo reale» (ibid.). Il parlare diventa il momento essenziale, il momento eminente di un processo storico: qui ancora una volta il parlare prende il posto dell'agire: «Ciascuna parte di questo mondo arriva dunque a tal risultato: che il suo spirito viene espresso [*ausgesprochen*]; che cioè e di esso parlasi con spirito [*mit Geist*] e dicesi ciò che essa è» (ibid.). Il linguaggio della disgregatezza è 'perfetto' perché esprime adeguatamente la situazione disgregata del mondo della ricchezza³: esplicita la profonda scissione della personalità nel mondo della ricchezza e più in generale in tutto il mondo della cultura. Esso è «linguaggio della disgregatezza» (genitivo soggettivo), che riflette la lacerazione del mondo reale⁴.

Questo linguaggio spiritoso [*geistreich*] è anche umoristico. Infatti l'attività principale dell'artista umoristico «consiste nel far in sé decomporre e dissolvere, ad opera di trovate soggettive, lampi di pensiero e sorprendenti modi di concepire, tutto ciò che pretende di farsi oggettivo o di acquistare una forma fissa della realtà o che sembra possederla nel mondo esterno. Con ciò ogni autonomia di un contenuto oggettivo e la connessione della forma, in sé fissa, data dalla cosa stessa, vengono in sé annientate, e la rappresentazione diviene solo un

³ A proposito della perfezione del linguaggio disgregato, in quanto perfetto rispecchiamento della situazione del mondo della ricchezza, è interessante confrontare le caratteristiche di questo linguaggio con il modo in cui Marx, sulla scorta di Shakespeare (e Goethe) caratterizza il denaro: il denaro «è la divinità visibile, la trasformazione di tutte le caratteristiche umane e naturali nel loro contrario, la confusione universale e l'universale rovesciamento delle cose. Esso fonde insieme le cose impossibili... è la universale confusione e inversione di tutte le cose, e quindi il mondo rovesciato, la confusione e l'inversione di tutte le qualità naturali ed umane... è la fusione delle cose impossibili; esso costringe gli oggetti contraddittori a baciarsi» (K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. di N. Bobbio, Torino, Einaudi 1949, pp. 161-3).

⁴ A. Klein, *Sprache und Geschichte bei Hegel*, in *Hegel-Jahrbuch 1973*, hrsg. von W.R. Bayer, Köln, Paul Rugenstein 1974, pp. 241-253.

gioco con gli oggetti, una deformazione e un rovesciamento della materia»⁵. Potremmo dire che il portatore del linguaggio della disgregatezza è, nel senso dato alla parola da Pirandello, un umorista. Egli infatti possiede ed esprime il suo sentimento del contrario. La sua risata ironica è anche tragica: egli piange e ride al tempo stesso. L'umorista non procede ad una armonizzazione dei contrasti, anzi fa radicare la sua arte proprio sulla dissonanza, sulla scissione. L'umorismo «per il suo intimo, specioso, essenziale processo inevitabilmente scompone, disordina, discorda...»⁶. L'umorista vive e medita la contraddizione, la presenza irrisolta di opposizioni: è «un uomo che si trova ad esser sempre quasi fuori chiave, ad essere a un tempo violino e contrabbasso;... un uomo a cui un pensiero non può nascere, che subito non gliene nasca un altro opposto, contrario; a cui per una ragione che egli abbia a dir di sì, subito un'altra e due e tre non ne sorgano che lo costringono a dir *no*; e tra il sì e il no lo tengan sospeso, perplesso, per tutta la vita»⁷.

Il nipote di Rameau, che Hegel interpreta come la figura esemplare di quest'epoca, deride le presunte verità del suo interlocutore (portavoce dell'ideologia consolidata): deride i valori costituiti, l'ordine obsoleto della *ratio* che domina la società. Il linguaggio spiritoso, che fa emergere le contraddizioni, è la verità di quel mondo. Farsi beffe del reale, adoperando a fondo il proprio sentimento del contrario, la propria capacità di esprimere le lacerazioni e i contrasti; questa risata ironica e tragica è la verità.

4. *Il linguaggio del buffone*

Chi è che parla così, spiritoso, quasi insensato, ma veritiero? Nella tradizione letteraria il personaggio che raccoglie queste molteplici caratterizzazioni è il *fool* shakespeariano: adulatore al servizio del ricco-potente, abile nel giocare con le parole, spiri-

⁵ G.W.F. Hegel, *Estetica*, trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, Milano, Feltrinelli 1963, p. 791.

⁶ L. Pirandello, *L'umorismo*, Roma, Newton Compton 1993, pp. 8-9.

⁷ Ivi, p. 85. Si noti l'uso della metafora musicale («a un tempo violino e contrabbasso») che vedremo anche in Diderot-Hegel.

tosu, eloquente e critico, rivelatore della verità, inquietante e spiacevole per le sue impertinenze. Il *fool*-buffone instilla il dubbio nelle menti, smaschera la vita come recita, teatro, finzione; intravede oltre e nel profondo dei discorsi, facendo emergere l'abisso dell'insensatezza dietro l'apparenza dell'ordine: in tutto ciò consiste la saggezza del buffone.

Diderot filtra la figura del nipote di Rameau attraverso la tradizione del *fool*, del buffone pazzo e saggio, che ha la sua raffigurazione esemplare in Shakespeare. Diderot lo fa dire più volte allo stesso protagonista: «Io devo essere allegro, disponibile, gradevole, buffone...» (NR 38); «Quanto a me, sono il buffone di Bertin e di molti altri, forse il vostro in questo momento; o forse voi siete il mio» (NR 52); «Cento buffoni come me!... Io sono raro nella mia specie... sono un sacco inesauribile di impertinenze» (NR 55). Il nipote di Rameau è un moderno buffone, libero entro certi limiti di parlare liberamente e giocare con il linguaggio. La sua attività disturbatrice dell'ordine del discorso è tollerata solo se si presenta come momentanea interruzione, variazione, *saturnalia*.

La connessione tra *fool* e linguaggio è fatta più volte esplicitamente da Shakespeare, tanto che si potrebbe parlare di alcune sue opere (*King Lear* e *The twelfth night*) come di vere e proprie tragedie/commedie del linguaggio. È da notare come in Shakespeare il tema del linguaggio del buffone è strettamente legato all'adulazione cortigiana, alla perdita di senso e sincerità delle nostre parole. Ne *La dodicesima notte* il buffone ci presenta la sua filosofia del linguaggio: «Una frase vale un guanto di capretto, per un bello spirito [*a good wit*]... dal momento che il di dentro si può rovesciare e farlo apparire come il di fuori... le parole son diventate così false, che mi ripugna riconoscere il debito alla ragione per loro mezzo... quanto a me, non son certo il suo pazzo buffone ma soltanto colui che s'incarica di corrompere le parole per lei»⁸. Il buffone è consapevole che il suo giocare sulle e con le parole è il frutto di una generale perdita di senso del linguaggio.

Anche in *Re Lear* ritorna il tema del linguaggio e si può forse dire che questa tragedia sia imperniata sul motivo della falsità

⁸ W. Shakespeare, *La dodicesima notte*, Atto III, Scena I.

dell'adulazione. Re Lear, dopo aver ascoltato i falsi e adulatorii discorsi delle figlie Goneril e Regan chiede a Cordelia di parlare per ottenere la sua parte di potere: ma Cordelia è «priva di quell'arte viscida e untuosa del parlare senza credere a quel che si dice [*to speak and purpose not*]». Accompagnato dalle parole del buffone (Atto III) Re Lear prende coscienza tardivamente della sua perdita di potere, della falsità dei discorsi adulatori delle figlie, della labilità di tutti i valori umani. Impazzisce e diventa saggio: ormai spodestato (Atto IV, Scena I), finisce con l'affermare che tutte le cose sono rovesciate, che tra ladro e giudice, sbirro e prostituta non vi è alcuna differenza. I valori non contano più nulla. Il linguaggio del buffone rinvia ad una comprensione ulteriore, il suo discorso sembra incomprensibile, viene anzi deriso, ma rivela tardivamente la sua sensatezza. Il *fool* annuncia, con i suoi apparenti non-sensi, in maniera spiritosa, oscura e paradossale, la verità di un mondo in cui i valori sono in dissesto.

Questa struttura del linguaggio del *fool* è propria anche di Diderot. Il *Nipote di Rameau*, così come altri suoi capolavori, non viene pubblicato ma rimane in un cassetto per la posterità; non viene pubblicato perché è un testo impossibile per i contemporanei. Hegel lo considera l'esposizione paradigmatica di quella contemporaneità, l'analisi e l'esplicitazione della verità di un'epoca. Hegel, prendendo in seria considerazione il discorso del buffone-pazzo, scopre l'essenziale nel marginale e nell'accidentale; il diritto dalla parte del sovversivo e del ripudiato. Il nipote di Rameau è un decostruzionista ante-litteram, che mira a distruggere gerarchie concettuali irrigidite, a capovolgere giudizi di valore senza più alcuna corrispondenza reale. Il buffone è l'altra voce, il controcanto della storia ufficiale, la destabilizzante corrente sotterranea che percorre la storia.

5. *Il dialogo della coscienza disgregata*

La presa di coscienza di questa situazione disgregata si realizza attraverso il dialogo. Nel dialogo di Diderot si presentano due coscienze: a) la coscienza che rispecchia nel suo parlare la situazione reale, la pensa e la esplicita; b) la coscienza

«onesta», «posata», «semplice», che è «incolta ottusità», non veramente pensante: coscienza che non ha provato su di sé la lacerazione prodotta da questo mondo, che riconosce la ricchezza e le è grata. Essa incarna e ripete una ideologia attardata senza ripensarla.

Questo esempio di dialogo competitivo ci appare subito come non equilibrato. Da un lato il nipote di Rameau promuove la comprensione della situazione di disgregazione e appare, almeno ad una prima valutazione, il brillante vincitore della disputa. Dall'altro lato la coscienza onesta, ancorata ad un mondo di valori ormai sorpassati, esercita solo una sempre più blanda e convenzionale resistenza al movimento dialogico.

Il nipote di Rameau è scelto da Hegel come rappresentante esemplare della cosiddetta coscienza spregevole. Egli è uno spirito libero perché è l'escluso, l'estraneo. Proprio perché è estraneo al discorso della coscienza nobile, alla sua ideologia, egli è capace di diventare un osservatore privilegiato e disincantato delle strutture della *ratio* di quel sistema storico-sociale. Egli esercita la sua critica con spirito eminentemente dialettico. La sua eloquenza, la sua retorica, la sua abilità nel condurre l'avversario sulla strada del convincimento ci ricordano la figura di Socrate⁹.

Nel mondo della ricchezza vige un ordine impersonale che comanda e assegna i singoli; il dialettico appare come un pagliaccio, un buffone. Il discorso dialettico appare come la scelta di rivoltarsi contro questo mondo, come l'arma dell'escluso e dell'estraneo. Di fronte alla coscienza del povero (dialettico) vi è l'altra coscienza, quella del ricco, di chi si trova riconosciuto e sta bene in questo mondo e non ha quindi ragione di metterlo in

⁹ A questo proposito è interessante segnalare alcune osservazioni di Nietzsche sul 'dialettico' Socrate: «Ovunque l'autorità faccia ancora parte dei buoni costumi, ovunque non si 'adducano ragioni', ma si comandi, il dialettico è una specie di pagliaccio: ci si burla di lui, non lo si prende sul serio... Si sceglie la dialettica solo quando non si ha alcun altro mezzo... La dialettica può essere soltanto un'estrema risorsa nelle mani di chi non ha più altre armi... L'ironia di Socrate è un'espressione di rivolta?... si vendica dei nobili che va affascinando?... Il dialettico lascia al suo avversario l'onere della prova di non essere un idiota; lo rende furioso e al tempo stesso inerme. Il dialettico *depo-tenzia* l'intelletto del suo avversario» (*Crepuscolo degli idoli*, Milano, Adelphi 1983, p. 35).

questione: questa coscienza, come vedremo meglio, non parla veramente bensì ripete.

Il riconoscimento che si ottiene nel mondo della ricchezza è, in linea di principio, inadeguato, perché si basa sul Sé reificato e non sull'autentico Sé; solo di fatto, dalla coscienza volutamente miope del ricco, esso può venir accettato come valido riconoscimento¹⁰. Nella realtà sociale io mi trovo deformato, reificato; parlo per tornare ad essere Io in senso proprio, per ristabilire la mia mortificata certezza di me stesso.

La coscienza disgregata «è la coscienza... dell'inversione assoluta» (PhG 283; FS II, 73). Essa è consapevole che nel mondo della ricchezza nessun valore ha più consistenza: tutto ciò «che si chiama legge, bene, diritto, è... sconnesso e andato a fondo» (PhG 280; FS II, 68). La coscienza disgregata sa che i vari momenti, le diverse idee e valori, non sono separati, autonomi e stabili, ma che trapassano gli uni negli altri. Il concetto (in senso forte) unifica gli opposti, e altrettanto fa la coscienza disgregata; perciò Hegel ci dice che «il concetto è ciò che in lei domina» (PhG 283; FS II, 73). In questa coscienza comincia ad affiorare l'esigenza del pensiero concettuale, del pensiero che si confronta con la contraddizione. Il suo linguaggio è «linguaggio del concetto», «scintillante di spirito [*geistreich*]» (ibid.); è un linguaggio che spiana la strada al concetto in quanto fluidifica tutte le determinazioni fisse dell'intelletto, togliendo loro la pretesa di validità autonoma, mettendole in relazione. Il linguaggio della disgregatezza è «riflessione ricca di spirito [*geistreiche Reflexion*]», la quale consiste «nel cogliere ed enunciare la contraddizione» e, così facendo, lasciar «*trasparire il concetto*»¹¹. Il linguaggio spiritoso e arguto del *fool* prefigura e preannuncia il linguaggio concettuale. Proprio questa è una delle caratteristiche del linguaggio del *fool*: la sua apparente insensatezza rimanda ad una comprensione ulteriore. La filosofia hegeliana si intende come comprensione del linguaggio del

¹⁰ L'autentico Sé non deve però essere inteso come un 'qualcosa' che si sottrae a qualsiasi oggettivazione, ma come tale che esiste nel '*aner kennendes Daseyn*' del linguaggio, '*in das geistige Daseyn der Rede*' (PhG 360; FS II, 192), in quell'esserci peculiare che è il linguaggio come dialogo, in cui soltanto '*das Selbst als Selbst existirt*' (PhG 374-5; FS II, 214).

¹¹ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, II, Roma-Bari, Laterza 1974, p. 74.

fool; risposta all'appello del buffone. La filosofia interpreta e traduce il linguaggio contraddittorio, disperso e sconclusionato dell'escluso, del pazzo, dell'estraneo. La filosofia – come Hegel mostra anche nell'esame della proposizione speculativa – rompe anch'essa gli schemi della discorsività abituale, rivelando, mediante la de-costruzione dell'indiscussa prassi discorsiva, la trama di una razionalità più complessa.

Il *Nipote di Rameau* è una di quelle opere esemplari che sfidano gli interpreti. Tenendo conto della plurivocità del testo diderotiano, possiamo intendere la complessità del testo hegeliano, che non è solo un commento, bensì l'inserzione del testo di Diderot, nei suoi molteplici aspetti, nel tessuto della *Fenomenologia dello spirito*¹². Questa figura fenomenologica è una delle più ricche di motivi e di stratificazioni di senso¹³.

Il nipote di Rameau è sia un personaggio colto, eloquente, acuto, capace di discutere con intelligenza e sincerità di tutto, sia un buffone adulatore e un vile. Egli è consapevole di questi due aspetti contrastanti. Il suo discorso è privo di ipocrisia, crudamente e cinicamente realistico. L'interlocutore cerca di tener fermi e saldi nella loro validità alcuni valori, pur riconoscendo la forza del discorso dell'altro, pur essendo talvolta sul punto di lasciarsi convincere. Egli possiede le caratteristiche della coscienza 'onesta' e 'semplice' che abbiamo incontrato in Hegel.

Hegel riprende, talvolta alla lettera, i temi del *Nipote di Rameau*. Nel linguaggio della disgregatezza, «il contenuto del discorso che lo spirito tiene di se stesso e intorno a se stesso [*der*

¹² Si veda in H.R. Jauss, 'Le Neveu de Rameau'. *Dialogique et dialectique* (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot), in «Revue de Métaphysique et de Morale» 89, 1984, n. 2, pp. 145-181. Jauss tuttavia, diversamente da noi, tende a mostrare come Hegel ridimensioni e irreggimenti l'aspetto dialogico fortemente presente in Diderot.

¹³ L'opera di Diderot consiste nella narrazione in prima persona di un dialogo tra il narratore (MOI, Diderot stesso?) e il nipote del musicista Jean Philippe Rameau (LUI). Secondo l'opinione più comunemente accettata, tanto il LUI quanto il MOI sarebbero aspetti di Diderot e rappresenterebbero elementi conflittuali della sua personalità. Un elemento rappresenterebbe il Diderot *philosophe*, l'altro il Diderot *bohémien*. Il nipote di Rameau è descritto come «uno dei personaggi più bizzarri di questo paese». Egli si presenta, sia spiritualmente, sia per il suo aspetto fisico e per il suo comportamento, sotto il segno del contrasto e dell'intima contraddizione.

Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst] è dunque l'inversione di tutti i concetti e di tutte le realtà; è il generale inganno di se medesimo e degli altri; e l'impudenza di enunciare questo inganno è appunto perciò la suprema verità» (PhG 283; FS II, 73). Il discorso del nipote svela l'intima corruzione morale del mondo. Scrive Diderot, commentando lo sconcertante discorso di Rameau sull'educazione dei figli (bisogna far capire ai figli che «l'oro è tutto»), che in esso «vi erano in tutto questo molte delle cose che si pensano e in base alle quali ci si comporta, ma che non si dicono. Ecco, in verità, la differenza più evidente tra il mio uomo e la maggior parte della gente che ci è intorno. Egli confessava i vizi che aveva, che gli altri hanno; ma *non era ipocrita*. Non era né più né meno abominevole di loro; era soltanto più *franco* e più conseguente; e talvolta *profondo* nella sua depravazione» (NR 78). Il nipote di Rameau esprime impudicamente l'inganno, consistente nel ritenere che in questo mondo esistano ancora dei valori stabili. Per la coscienza nobile l'essenziale era il potere: ma proprio mediante l'operare della coscienza nobile il potere si mostra essere ricchezza. Il riconoscimento personale che si voleva conseguire si mutava nel suo contrario, nell'assoluta impersonalità. Questa è la realtà, la dura realtà, che la coscienza disgregata sperimenta ed esprime con sincerità ed acume.

Questo linguaggio viene paragonato al nuovo linguaggio musicale, proveniente dall'Italia, che si impone in Francia verso la metà del sec. XVIII, dando luogo alla cosiddetta *Querelle des Bouffons*. La sovversione dell'ordine del discorso ha anche un aspetto musicale: il nipote di Rameau si dichiara apertamente sostenitore della musica più libera ed espressiva dei 'buffoni', nemico della monotona e fredda musica francese. Il discorso del nipote di Rameau viene paragonato «alla frenesia di quel musicista che ammicchiava e mescolava trenta arie, italiane e francesi, tragiche e comiche, di ogni risma; ora scendeva con nota da basso profondo fino all'inferno; ora, contraendo l'ugola, lacerava col suo falsetto le altezze dell'aria, a volta a volta furente e mansueto, imperioso e schermitore» (PhG 283; FS II, 73). Egli, pur proponendo una musica siffatta, «non è mai fuori tono, mai fuori tempo» (NR 73). La musica che viene proposta, come il discorso della disgregatezza, distrugge l'uguaglianza, l'identità, e

vuole essere ricca di contrasti. Questo linguaggio dunque spiace alla «coscienza posata» che «fa onestamente consistere la melodia del vero e del bene nell'eguaglianza dei toni, cioè nell'unisono» (PhG 284; FS II, 73). Il linguaggio della disgregatezza, esemplificato sulla nuova musica, vuol passare per tutti i toni e per tutti i sentimenti, dal disprezzo all'abiezione fino all'ammirazione e commozione. Non solo, ma questi momenti vengono invertiti tra di loro, per cui l'abiezione sarà avvertita come sincera e conciliante, la commozione come ridicola¹⁴.

Dopo aver proposto questa stretta analogia tra discorso disgregato e nuova estetica musicale, Hegel passa a considerare alcuni esempi della situazione dialogica. Il dialogo è squilibrato: l'uno parla, esprime la verità, mentre l'altro oppone soltanto resistenza. Tuttavia vi è dialogo, che è essenziale per la diffusione del discorso della disgregatezza: è un 'contagio', attraverso il quale la coscienza onesta viene costretta a riconoscere la falsità della sua ideologia.

«Se di fronte al discorso [*Rede*] di questa confusione chiara a se stessa, noi consideriamo il discorso di quella *coscienza semplice* del vero e del bene, ecco che, rispetto all'aperta eloquenza [*Beredsamkeit*], e di sé consapevole, dello spirito della cultura, tale discorso può essere soltanto monosillabico» (PhG 284; FS II, 74). Il dialogo non muta nulla e non aggiunge nulla per la coscienza disgregata; gli dà solo la possibilità di far brillare la propria eloquenza, o eventualmente di affinare le sue mordaci argomentazioni. La coscienza onesta dal canto suo non fa altro che ripetere un discorso anonimo, confezionato, già presente in tutti; essa non dice nulla di nuovo; può dire solo no, rifiutando il discorso dell'altro.

Se la coscienza semplice cerca di affermare qualcosa di più, finisce col dire la stessa cosa che anche l'altro dice, pur credendo stoltamente «di dire qualcosa di nuovo e di diverso» (ibid.). Se esclama: «Vergognoso, spregevole!», non fa che ripetere quanto la coscienza disgregata afferma e sa di se stessa (in quanto è già consapevole della sua abiezione). Se invece cerca di

¹⁴ NR 71. «Lo ammiravo? Sì, lo ammiravo! Lo compativo? Sì, lo compativo. Ma un'ombra di ridicolo si fondeva con questi sentimenti e li snaturava».

contrapporsi all'inversione dei valori, riesce a farlo solo debolmente. Afferma, ad esempio, che il bene presuppone il male, che il male è necessario; facendo così, invece di confutare il discorso dell'altro, lo ripete, lo ri-esprime in forma triviale. Oppure mostra (con esempi) che il bene esiste davvero; ma allora finisce per dire del bene ciò che di peggio si possa dire; ovvero che esso è un aneddoto. Se infine, riconoscendo la malvagità del mondo, richiede che questo mondo venga dissolto, non può affermare che la soluzione consista nell'allontanarsi da questo mondo (come Diogene).

La coscienza semplice infine si lascia contagiare dal «discorso dello spirito»¹⁵. La sua resistenza si fiacca. Non oppone più un secco e indiscutibile «no», non grida più allo scandalo, ma diventa consapevole che la realtà è proprio come la descrive quel discorso, e che solo un progresso nella cultura può portarci fuori da questa situazione. Perciò vedremo che questa stessa coscienza semplice che non ha nulla da dire, una volta convinta e contagiata, diventa la coscienza dei *philosophes* che, sistematizzano e diffondono l'illuminismo. La coscienza posata comincia a cambiare; rimane coscienza ascoltante (passiva), ma le sue idee tendono ad identificarsi con il contenuto del discorso della disgregatezza. All'avversario del «discorso dello spirito» è accaduto qualcosa di analogo a ciò che capita agli avversari dello «spirito nuovo» che è sorto in filosofia (con Kant) non meno che nella realtà (con la rivoluzione francese): «persino agli avversari son divenute familiari [*eigen*] e di uso corrente, senza che se ne avvedessero, le rappresentazioni opposte»; essi continuano a combattere i principii di quei nuovi pensieri, ma «ne hanno in cambio dovuto accettar le conseguenze, e non sono riusciti a difendersi dal loro influsso», finendo col «parlare anch'essi [*mitsprechen*] secondo il nuovo modo di pensare»¹⁶. Il discorso della

¹⁵ Questo accade anche in un altro punto della *Fenomenologia*. Nella parte conclusiva della sezione dedicata alla «lotta del rischiaramento con la superstizione», Hegel scrive che «la coscienza credente... ha lingua (*Zunge*) e linguaggio (*Sprache*) di due specie» (PhG 310; FS II, 114). Il rischiaramento ha contagiato la coscienza credente, che non può evitare di ragionare anche secondo il contenuto del discorso illuministico.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, cit., I, pp. 7-8.

coscienza disgregata diventa, attraverso il dialogo, le conversazioni nei salotti intellettuali, la propaganda illuministica, linguaggio universale, senso comune, nuova ideologia che si indirizza verso il mutamento del mondo esistente.

6. *Il dialogo e la disalienazione linguistica*

Il manoscritto del *Nipote di Rameau*, mantenuto privato e segretissimo da Diderot, esprimeva anche l'angoscia di Diderot dopo il fallimento della rappresentazione del *Figlio naturale*: Diderot cominciava a dubitare di se stesso e a temere di essere un fallito. Nel *Nipote di Rameau*, «commisto alla delusione e all'angoscia era certamente anche un senso di frustrazione, insieme a umiliazione e amarezza»¹⁷. Questo dialogo ha un significato principalmente biografico; confortare Diderot. Quest'opera è la risposta a uno scacco, a un fallimento, a una situazione di abbattimento e umiliazione: «uno fra gli usi personali a cui Diderot adibì il dialogo fu quello di aiutarlo a *riguadagnare una prospettiva corretta nei confronti di se stesso*, a oggettivare se stesso»¹⁸. Diderot sapeva che tale *sfogo*, in cui si prendono di mira tanti contemporanei e si dipinge con impressionante vividezza e veracità la società del tempo, era impubblicabile e decise di lasciarlo in un cassetto per i posteri.

Si potrebbe dire che questo significato molto particolare di quest'opera, un significato privatissimo per Diderot, viene colto da Hegel. Il dialogo viene iniziato nel tentativo di reagire ad una situazione di mancato riconoscimento e alienazione. Questa reazione poteva avvenire solo o soprattutto in maniera dialogica. Il dialogo si presenta come tentativo di disalienazione. Hegel coglie questo significato privato del dialogo, lo estende e lo generalizza, rendendolo il significato più proprio della figura storico-fenomenologica, di una figura epocale. Il dialogo non è più allora solo quello della finzione (estremamente realistica) letteraria, ma è un dialogo reale e al tempo stesso

¹⁷ A.M. Wilson, *Diderot: l'appello ai posteri*, Milano, Feltrinelli 1977, p. 76.

¹⁸ Ivi, p. 83.

ideal-tipico: è la *mise en abîme*, significativamente dialogica, della situazione reale¹⁹.

A nostro giudizio uno dei temi affrontati in queste pagine è quello dell'alienazione linguistica. Il linguaggio della coscienza spregevole è spiritoso e acuto; ma Hegel ci dice che esso è anche «disperso», una «sciocchezza momentanea» (PhG 292; FS II, 87), una ciancia (PhG 285; FS II, 75); è qualcosa al limite tra il sensato e l'insensato. Il linguaggio della disgregatezza è privo di unità e coerenza. Per certi aspetti questo modo di essere del linguaggio è una patologia. Tuttavia Hegel al tempo stesso ci dice che si tratta di un linguaggio verace.²⁰

Potremmo dire che qui il linguaggio «*fa vacanza* [feiert]»²⁰; e dobbiamo chiederci perché e in che senso il linguaggio fa festa? Secondo Hegel questa festa del linguaggio è anche la sua perfezione, il suo culmine, la sua presenza più forte ed incisiva. L'ideologia del mondo della ricchezza è vecchia e inadeguata, immobile e mummificata. Quest'ideologia si fa prassi comunicativa come discorso piatto e banale, insieme di luoghi comuni non pensati. Questo discorso deve vacillare, nelle sue strutture consolidate, nelle sue strategie abituali e consuete, per far posto ad un tipo di linguaggio destabilizzante e sconcertante, ad un nuovo discorso, deviante rispetto alla norma, l'inversione assoluta del vecchio ordine del discorso e della connessa antica ideologia della conservazione e della stabilità. Il linguaggio può essere rivoltato dall'interno; questo rivolgimento del linguaggio è anche la rivolta contro una strategia discorsiva ritualizzata e vuota, che proprio perché ormai svuotata si presta ad essere strumento della propria autocritica e autonegazione.

L'alienazione linguistica, secondo le parole di F. Rossi-Landi, ha luogo «quando l'intero processo della produzione e circolazione linguistica diventano esterni al singolo parlante», quando

¹⁹ Il tentativo di cercare la verità attraverso il confronto di tesi opposte è tipico del pensiero di Diderot. Probabilmente proprio per questa forma dialogica Hegel fu portato a parlare di un linguaggio della disgregatezza, e non soltanto della situazione disgregata. Gli attori della dialettica sono gli uomini nella storia, non è una dialettica muta che si svolgerebbe solo all'interno della coscienza nel suo rapporto con l'oggetto: la dialettica è qui necessariamente dialogo.

²⁰ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1967, § 38.

«il parlante viene per così dire assunto in servizio dalla società in cui nasce; gli si chiede e impone di erogare la sua forza lavorativa linguistica»²¹. Il parlante è obbligato ad agire secondo modelli forti e apparentemente immodificabili; diventa il ripetitore di modelli obbligatori e sovrapersonali. La coscienza semplice e onesta, di cui Hegel ci ha parlato, si trova in questa situazione. Chi invece rifiuta tale discorso anonimo e pervasivo, rischia l'esclusione dalla società linguistica; viene dichiarato pazzo; si sancisce la sua morte linguistica, la sua morte comunicativa.

Il discorso del nipote di Rameau (del buffone) è altro rispetto a quello che la società richiede. Esprime il ripudio di questo mondo e della sua ideologia e, per un certo aspetto, appare come qualcosa di incomprensibile e inascoltabile; al limite non è discorso, è insensato, è il discorso di un pazzo buffone, escluso dalla comunità degli esseri razionali.

Nell'esaminare il concetto di alienazione linguistica, Rossi-Landi ci invita a meditare un passo del giovane Marx: «Non comprendiamo più un linguaggio umano, esso rimane senza effetto; da una parte viene visto e sentito come preghiera, come supplica, come *umiliazione*, e perciò proferito con un senso di vergogna e di repulsione; dall'altra parte viene preso e rifiutato come *impudenza o pazzia*. Siamo a tal punto reciprocamente estraniati dall'essere umano, che il linguaggio immediato di questo essere ci appare come una *offesa alla dignità umana*, mentre invece il linguaggio alienato dei valori oggettivi ci appare come giustificata dignità umana che ha fiducia in se stessa, che riconosce se stessa»²². Si vede bene come questo passo mostri una forte assonanza (anche terminologica) col tema del linguaggio della disgregazione. Il linguaggio umano viene sentito come umiliazione e vergogna da chi lo pronuncia; da chi è costretto a mendicare alle tavole dei ricchi, a guadagnarsi il pane con le sue buffonerie e spiritosità. Questo stesso linguaggio è «preso e rifiutato come *impudenza e pazzia*»; chi parla così è un

²¹ F. Rossi-Landi, *Il linguaggio come lavoro e come mercato*, Milano, Bompiani 1968 (1992), p. 103 (vedi anche a p. 251).

²² K. Marx, *Appunti su James Mill del 1844-5*, in *Scritti inediti di economia politica*, a cura di M. Tronti, Roma, Editori Riuniti 1963, p. 25.

pazzo, dice cose insensate, si pone al di fuori della ragionevolezza.

Dall'altra parte invece c'è «il linguaggio alienato dei valori oggettivi»; c'è un universo ideologico con i suoi presunti valori, in cui si parla ancora di buono/nobile senza rendersi conto della falsità di tutte le affermazioni. Il linguaggio alienato va inteso in due sensi: 1) come ideologia dell'ancien régime, insieme di vecchi e frusti valori; 2) come linguaggio della ricchezza; il mondo della ricchezza funziona come assegnazione di valore, di significato all'uomo in base alle regole impersonali dell'economia.

Il linguaggio alienato della ricchezza mi parla; io sono parlato, reificato, reso significante di un linguaggio che non mi appartiene. Allora parlo e ragiono per reagire ad una assegnazione di ruolo a cui non partecipo come uomo, come dialogante. Il linguaggio della disgregatezza è invece il linguaggio umano, impudente e pazzo, la risposta-rivolta contro il linguaggio alienato dei valori oggettivati e sclerotizzati: è il tentativo di uscire da una situazione in cui solo l'insensato movimento della ricchezza mi dice che cosa sono.

7. Presa di coscienza mediante il linguaggio della disgregatezza

Il riconoscimento della malvagità del «mondo della inversione» (PhG 285; FS II, 75) porta con sé l'esigenza di dissolverlo; esigenza che può essere soddisfatta solo nell'ambito di «una coscienza ancora più elevata» e non grazie ad un ritorno alla natura tanto ingenuo quanto inutile. Questa coscienza più elevata, secondo Hegel, è già presente implicitamente in ciò che abbiamo visto.

Vediamo di capire meglio cosa è avvenuto. Nel ridere la coscienza disgregata si solleva al di sopra della realtà e la considera con sufficienza. Le essenze con le quali aveva a che fare (potere-ricchezza, bene-male) si sono rivelate prive di valore e consistenza autonoma: hanno perso, per così dire, peso e serietà, sono diventate leggere e fatue. La coscienza disgregata domina tutte queste determinazioni, ne parla con umorismo e ironia, le mette insieme confusamente nel suo un discorso. Hegel da un lato attribuisce grandissima rilevanza a questo mo-

mento (consapevolezza della libertà), dall'altro ritiene che esso manchi di quella «serietà del concetto» che, ricercando la ragione nelle cose, è capace di «prendere su di sé la fatica del concetto» (PhG 41; FS I, 48)²³.

La coscienza disgregata non è solo risata ironica e fatua spiritosità: è in pari tempo «l'eco lontana, che tuttavia avverte se stessa [*das sich noch vernehmende Verklingen*], di tutta questa confusione» (PhG 285; FS II, 75). Hegel distingue i due momenti dell'esprimere e dell'intendere. Questa «fatuità che avverte se stessa [*sich selbst vernehmende Eitelkeit*]» è la riflessione, la presa di coscienza che questo mondo fa di se stesso. Attraverso il dialogo si manifesta e si intende la verità di questo mondo. Questa presa di coscienza avviene dapprima nel singolo, nel discorso spiritoso del *bohémien*, per poi universalizzarsi, venendo intesa e sistematizzata dai *philosophes*, penetrando nella coscienza di tutti attraverso l'opera di propaganda illuministica.

Potere e ricchezza dovevano essere i fini supremi dell'operare del Sé. Ma ora il Sé ha scoperto che tali presunte essenze non hanno né valore né stabilità; egli le domina concettualmente nel suo discorso e sa che non hanno alcuna consistenza. Il singolo enuncia con ricchezza di spirito la contraddizione tanto delle «essenze effettuali» (potere-ricchezza) quanto delle «determinazioni che il giudizio pone» (bene-male, nobile-spregevole). Ogni determinazione è invertita nel discorso. Se si pretende di affermare che qualcosa è vero, si mostra al contrario che è falso; se si afferma che qualcosa è essenziale, si mostra piuttosto la sua inessentialità e contingenza; se si parla di virtù, si mostra il vizio e l'ipocrisia.

La coscienza ribelle, che di fatto non appartiene alle «forze effettivamente riconosciute» del potere e della ricchezza, «sa la sua propria disgregatezza, e in questo saperla, si è immediatamente sollevato al di sopra di lei» (PhG 286; FS II, 77). Solo chi è escluso dal riconoscimento effimero che il potere e la ric-

²³ Da questa doppia valutazione deriva l'uso di una serie di termini peggiorativi o dispregiativi, tutti associati al parlare di questa coscienza; «fatuità», «cianciare», e più avanti «linguaggio disperso», «pappolata», «spiritosa cicalata della vanità», «vanità del trinciare spiritosi giudizi». Questi discorsi esprimono anche la volontà della coscienza di brillare nella conversazione salottiera, di farsi riconoscere come uomo di spirito.

chezza danno, conosce la verità di queste essenze e la può esprimere. La coscienza spregevole comprende i momenti essenziali della realtà proprio perché ne rimane al di fuori. È mediante il suo discorso spiritoso e verace che il singolo soggetto, «questo *puro Sé*», diventa «lo Spirituale che ha veramente una validità universale» (ibid.)²⁴.

8. *Il linguaggio illuministico come propaganda*²⁵

Il linguaggio della disgregatezza può essere considerato da molteplici punti di vista. Esso si è presentato dapprima come adulazione abietta, ma esprime anche e soprattutto la rivolta contro la reificazione che caratterizza il mondo della ricchezza; si presenta come replica all'arroganza del ricco, come tentativo di disalienazione mediante la riaffermazione di sé nel dialogo, tentativo di riconquistare un corretto riconoscimento. Questo linguaggio è spiritoso e umoristico in quanto fa affiorare i contrasti, le lacerazioni e i vizi di una società. Questo discorso in apparenza insensato e leggero si dimostra essere disoccultante, critico, dissacratore. Abbiamo considerato la sua analogia con il nuovo linguaggio musicale; spiacevole per l'ideologia conservatrice. Quest'eloquenza segna la fine di un'epoca ed è in ciò paragonabile all'azione dei sofisti; si tratta di un linguaggio implicitamente rivoluzionario, che esige la trasformazione del mondo di cui

²⁴ Il linguaggio è ancora una volta indicato come l'unico vero esserci del puro Sé; un esserci che universalizza l'Io mediante la comprensione [*vernehmen*] degli altri e lo fa esistere, lo costituisce come Io: «Il linguaggio è... l'esserci del puro Sé come Sé... l'Io, come questo puro Io, altrimenti non è un esserci, non è là... soltanto esso [linguaggio] enuncia l'Io, l'Io stesso» (PhG 276; FS II, 61); «Il linguaggio è l'autocoscienza che è *per altri*... e che come *questa* è universale. Esso è il Sé che si separa da se stesso, che si fa oggettivo come puro Io=Io, che in questa oggettività si mantiene come *questo Sé*, e che non di meno confluisce immediatamente negli altri ed è la *loro* autocoscienza; esso avverte [*vernimmt*] se stesso tanto quanto è avvertito [*vernommen*] dagli altri; e l'avvertire [*Vernehmen*] è appunto l'esserci *fattosi Sé*» (PhG 351; FS II, 178).

²⁵ Su questo argomento si vedano anche le acute analisi di A. Negri, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, «Giornale critico della filosofia italiana» 4, 1975, pp. 520-9.

parla, linguaggio che ha la capacità di diffondersi e infettare l'avversario. Rispecchiando pienamente il mondo disgregato, questo linguaggio è perfetto. Perciò Hegel lo considera linguaggio che si approssima al concetto, il quale, invertendo e fluidificando i concetti, lascia trasparire la contraddizione e il concetto, aprendo la strada alla filosofia.

Abbiamo esaminato la contrapposizione e il dialogo della coscienza semplice e della coscienza disgregata: finora abbiamo visto che quest'ultima è la brillante vincitrice dello scontro. Hegel tuttavia introduce una serie di valutazioni negative che ridimensionano e limitano fortemente la portata della vittoria, giungendo quasi a ribaltare il verdetto: il vero vincitore è il *philosophe* sistematico, trasformato dall'ascolto del discorso disgregato, ben più capace di tradurre il discorso scintillante di spirito in azione propagandistica e in contagio ideologico. Ma anche questa vittoria, a guardare bene, non è tale.

Il linguaggio della disgregatezza esprimeva perfettamente la realtà del mondo della cultura. Questa «vera intellesione», questo «doloroso sentimento» (PhG 292; FS II, 87) si esprime nel «linguaggio di questo sentimento [*Sprache dieses Gefühls*]», nel «linguaggio [*Rede*] che con scintillio di spirito giudica di tutti i lati della sua condizione» (ibid.). Di fronte a questo discorso al tempo stesso spiritoso, dolente e veritiero, la coscienza posata non può avere «alcuna propria attività né alcun proprio contenuto» (ibid.). Essa non diceva nulla di nuovo o di diverso: può quindi essere soltanto un «formale fedele cogliere di questa propria scintillante intellesione del mondo e del suo linguaggio» (ibid.).

Il linguaggio della disgregatezza, pur essendo veritiero, è disperso, privo di unità e coerenza: i giudizi momentanei, legati alle situazioni contingenti, sono «una pappolata che ben presto si oblia» (PhG 292; FS II, 87). Lo stesso nipote di Rameau afferma: «dico le cose come mi vengono; se sono sensate, tanto meglio; se sono insensate, nessuno ci fa caso» (NR 48). Ciò che vien detto può venir riguardato come un intiero, come un discorso compiuto ed organico, solo da «una terza coscienza» (PhG 292; FS II, 87). Questa terza coscienza è quella stessa coscienza onesta e posata che abbiamo già incontrato come debole interlocutore del nipote di Rameau. Ora però vediamo che l'interlocutore si è lasciato contagiare e convincere; è Diderot

stesso, sono i *philosophes* che organizzano e diffondono l'illuminismo. Questa terza coscienza sta ad ascoltare il discorso frantumato della «più vera intellesione» e raccoglie insieme «in una universale immagine», in un sistema coerente, «quei tratti disperdenti» (ibid.). Raccoglie e mette in ordine le migliori espressioni occasionali di quel parlare, quelle «che colgono più esattamente nel segno». Rendendo noto a tutti il meglio dei vari discorsi vien meno la vanità del distinguersi dagli altri e «i lumi singoli si risolvono nella intelligenza universale» (PhG 293; FS II, 88).

Il passaggio dal discorso spiritoso, brillante e incoerente della coscienza disgregata all'illuminismo sistematico e coerente non è però un vero passo avanti. Il discorso spiritoso (*Geistreich*) era più vicino al linguaggio del concetto. Nel movimento illuministico va persa molta della carica di protesta, di reazione disalienante, di novità dirompente e preannunciante di quel linguaggio. Vengono accettati i contenuti delle critiche, ma inseriti in una struttura concettuale che non è tanto diversa da quella che si criticava. I concetti che facevano emergere le contraddizioni e trasparire il concetto vengono nuovamente imbalsamati: sicché si può dire che questa prima traduzione costituisce, per alcuni aspetti, un passo indietro. Il discorso dell'illuminismo è solo una nuova ideologia, più rispondente ai nuovi tempi, che si sostituisce all'antica.

BIBLIOGRAFIA SELEZIONATA

- D.J. Cook, *Language in the philosophy of Hegel*, The Hague-Paris, Mouton 1973, pp. 86-90.
- P.R. Felicioli, *Il linguaggio della 'Zerrissenheit' nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, «Rivista di Estetica» 22, 1982, pp. 12-27.
- A. Klein, *Sprache und Geschichte bei Hegel*, in *Hegel-Jahrbuch 1973*, hrsg. von W. Bayer, Köln, Paul Rugenstein 1974, pp. 241-253.
- H.R. Jauss, *'Le Neveu de Rameau'. Dialogique et dialectique (ou: Diderot lecteur de Socrate et Hegel lecteur de Diderot)*, «Revue de Métaphysique et de Morale» 89, 2, 1984, pp. 145-181.
- Henri Lauener, *Die Sprache der Zerrissenheit als Dasein des sich entfremdeten Geistes bei Hegel*, «Studia Philosophica» 24, 1964, pp. 163-175.
- K. Löwith, *Hegel und die Sprache*, «Sinn und Form» 18, 1966, pp. 110-131.
- M. Moneti, *Hegel e il mondo alla rovescia. Una figura della Fenomenologia dello Spirito*, Firenze, La Nuova Italia 1986, pp. 19-27.

- A. Negri, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, «Giornale critico della filosofia italiana» 4, 1975, pp. 447-529.
- L. Pozzi d'Amico, 'Le Neveu de Rameau' nella 'Fenomenologia dello spirito', «Rivista critica di Storia della Filosofia» 35, 1980, pp. 291-306.
- G. Stiehler, *Rameaus Neffe und die 'Phänomenologie des Geistes' von Hegel*, «WZUB» 13, 1964, pp. 163-7.

Per altro, in generale, si veda:

- T. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1969.
- J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer 1966.
- J. McCumber, *The Company of Words. Hegel, Language and Systematic Philosophy*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press 1993.