

Contributi/4

## Hegel lettore di Diderot

### Le Neveu de Rameau nella Fenomenologia dello Spirito

Nicolò De Gregorio  0009-0004-4661-4662

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Ricevuto il 30/10/2022. Accettato il 20/02/2023.

#### HEGEL AS A READER OF DIDEROT: 'LE NEVEU DE RAMEAU' IN THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

In this article, I take into account the reception of Diderot's *Rameau's Nephew* in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. After a brief introduction focused on the reconstruction of the editorial history of Diderot's dialogue, I will examine the passages of the *Phenomenology* in which Hegel refers to the *Nephew*. My aim is to show how Diderot's text represent, from Hegel's perspective, a perfect staging of the conflict between the noble (*edelmütige*) consciousness and the base (*niederträchtige*) consciousness. To do so, it will first be necessary to frame the context in which the assimilation of the French philosopher's work takes place. Finally, I will address some critical points of the Hegelian interpretation of *Rameau's Nephew*.

\*\*\*

#### Introduzione

Nella sua *Storia della Filosofia* Nicola Abbagnano scriveva che

la *Fenomenologia* è la *storia romanzata* della coscienza che attraverso erramenti, contrasti, scissioni, e quindi infelicità e dolore, esce dalla sua individualità, raggiunge l'universalità e si riconosce come ragione che è realtà e realtà che è ragione<sup>1</sup>.

In questo senso Abbagnano si rifaceva a letture dell'opera hegeliana molto in voga nel panorama filosofico della Francia del XX secolo, basti pensare a quella proposta da Jean Hyppolite nel suo *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*. In questo testo il filosofo francese presentava una tesi destinata ad esercitare una profonda influenza su intere generazioni di studiosi. Secondo Hyppolite l'idea di descrivere il percorso della coscienza sarebbe venuta ad Hegel anche attraverso l'ampia fruizione di letteratura non necessariamente filosofica in senso stretto, e in modo particolare dalla lettura dei grandi romanzi di formazione

<sup>1</sup> N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, III, Torino 1982.

dell'epoca, primo fra tutti il *Wilhelm Meister* di Goethe. E in effetti lo studioso francese parla esplicitamente della *Fenomenologia dello spirito* nei termini di un «romanzo-di-formazione filosofico» in cui la coscienza «rinunziando alle sue convinzioni iniziali, attraverso le proprie esperienze raggiunge il punto di vista propriamente filosofico del sapere assoluto»<sup>2</sup>.

Senza voler esasperare queste analogie tra romanzo di formazione e cammino speculativo della coscienza, e riconoscendo come l'opera hegeliana sia un frutto della *Wissenschaft* piuttosto che dell'arte letteraria, non si può comunque negare che la *Fenomenologia* dia corpo alle figure che l'attraversano e la incarnano proprio grazie a numerosi riferimenti alla storia della letteratura. Per limitarsi solo ad alcuni casi emblematici si potrebbero citare il *Don Chisciotte* di Cervantes, ma anche la vicenda dell'*Antigone* di Sofocle, fino alla esplicita entrata in scena del *Nipote di Rameau* di Diderot in pagine tanto celebri quanto significative, nelle quali Hegel interpreta l'opera del filosofo francese come una messa in scena del rapporto dialettico tra coscienza nobile e coscienza spregevole. L'obiettivo di questo articolo sarà dunque quello di rendere conto dell'influenza esercitata dal testo di Diderot all'interno della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, e della lettura che quest'ultimo offre del dialogo diderotiano. Nel primo paragrafo cercherò di restituire un'immagine più chiara possibile del contesto nel quale i riferimenti al testo del filosofo francese si inseriscono, per poi passare, nel secondo paragrafo, a prendere in considerazione l'interpretazione hegeliana di alcuni passaggi del dialogo di Diderot. Nell'ultimo paragrafo, infine, renderò conto di almeno due aspetti problematici dell'assimilazione di Hegel del *Nipote di Rameau*.

Prima di entrare nel vivo della questione è tuttavia necessario ricostruire brevemente le vicissitudini editoriali del *Neveu*, vicissitudini che potrebbero costituire a loro volta l'oggetto di un romanzo<sup>3</sup>. Il manoscritto, infatti, venne composto nelle sue caratteristiche fondamentali da Diderot nel 1761, e poi rivisto a più riprese nel 1762, nel 1767 e infine nel 1775. Nonostante ciò, non sembra esistere alcuna menzione del dialogo da parte dell'autore, nemmeno nella sua corrispondenza personale<sup>4</sup>. Una delle 4 copie del manoscritto esistenti nel XIX secolo era custodita nella biblioteca dell'*Hermitage* assieme alle altre opere di Diderot, e in seguito a diversi passaggi di mano pervenne a Schiller nel 1803. Fu proprio il poeta tedesco a sollecitare l'editore Goesechen di Lipsia ad una pubblicazione dell'opera, individuando Goethe come possibile traduttore e spendendosi anche con l'amico affinché si dedicasse a questo lavoro. Nell'aprile del 1805 la traduzione in tedesco e il commento del *Neveu* sono ultimati e si procede alla pubblicazione della prima edizione del dialogo, pubblicazione destinata a produrre degli effetti di grande rilevanza nella cultura tedesca

---

<sup>2</sup>J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, presentazione di M. Dal Pra, tr. it. di G. A. De Toni, Firenze 1972.

<sup>3</sup>Per una ricostruzione più esaustiva rimando a L. Pozzi D'Amico, "Le Neveu de Rameau" nella "Fenomenologia dello spirito", «Rivista critica di Storia della Filosofia», 35, 1980, pp. 291-306.

<sup>4</sup>Cfr. A. M. Wilson, *Diderot: l'appello ai posteri*, tr. it. di R. Sosio, Milano 1977.

dell'Ottocento: oltre alla già citata comparsa del testo nelle *Phänomenologie* di Hegel, una copia del *Nipote di Rameau* viene inviata da Marx all'amico Engels nel 1869, accompagnata da una lettera nella quale si legge l'entusiasmo del filosofo ed economista tedesco.

La scoperta del dialogo diderotiano contribuì del resto alla riscoperta di alcuni elementi della cultura letteraria francese che è possibile riscontrare anche nelle elaborazioni filosofiche dello stesso Schiller, in particolare per quanto riguarda la concezione del valore autonomo dell'arte e l'universalità della *Bildung*. Un'analoga vicinanza all'autore del *Neveu* viene esplicitamente riconosciuta da Goethe, il quale afferma che «Diderot ci era alquanto affine»<sup>5</sup>. Mi pare dunque estremamente significativa l'osservazione di L. Pozzi d'Amico, la quale nota come

la presenza culturale di Goethe e di Schiller nella formazione giovanile hegeliana è costante e in molti casi esplicita e l'assunzione del *Neveu* nella *Phänomenologie* ne è una conferma significativa. Richiama infatti l'identica concezione della *Bildung*, intesa come costruzione di un itinerario di formazione interiore che è, nello stesso tempo, oggettiva *Weltanschauung*, e che assicura alla evoluzione filosofica della coscienza comune la correttezza situazionale e la contingente drammaticità dello «spirito del tempo», in contrapposizione all'astratto formalismo della deduzione logica di tale processo<sup>6</sup>.

È alla luce di queste considerazioni preliminari che va presa in esame l'occorrenza dell'opera del filosofo francese nella *Fenomenologia dello spirito*<sup>7</sup>.

## 1. Coscienza nobile e coscienza spregevole

Chiunque desideri affrontare la lettura del *Nipote di Rameau* in una prospettiva filosofica non può fare a meno di prendere in seria considerazione l'interpretazione hegeliana presentata nella *Phänomenologie*<sup>8</sup>. Il filosofo di Stoccarda fa esplicitamente riferimento al testo di Diderot nella sezione dedicata allo *Spirito* [VI], e in particolare laddove si trova impegnato in una complessa ed articolata disamina di due figure specifiche della coscienza, ovvero la

<sup>5</sup> G. W. Goethe, *Opere*, Vol. I, a cura di L. Mazzucchetti, Firenze 1963, pp. 1049.

<sup>6</sup> L. Pozzi D'Amico, «*Le Neveu de Rameau*» nella «*Fenomenologia dello spirito*», *op. cit.*, p. 295.

<sup>7</sup> Come è stato giustamente notato da chi si è occupato di questo argomento, non sono ancora presenti degli studi dettagliati intenti a rendere conto del delicato rapporto tra questi due autori, Cfr. J. Hulbert, *Diderot in the Text of Hegel: a Question of Intertextuality*, «*Studies in Romanticism*», 22, 2, 1983, pp. 267-291.

<sup>8</sup> Del tutto condivisibile appare in questo senso il parere di Casini, il quale sostiene che «l'analisi indiretta del *Neveu de Rameau* che Hegel ha compiuto nella *Fenomenologia dello spirito* è il commento più illuminante circa il suo senso critico e filosofico. Se l'opera di Diderot, riletta attraverso il rigido formalismo della costruzione hegeliana, subisce qualche deformazione, ne acquista in cambio una singolare pregnanza simbolica. Hegel seguì il testo in tutti i suoi labirinti, ponendone in luce con superiore chiarezza e precisione i nessi dialettici essenziali», Cfr. P. Casini, *Diderot "philosophe"*, Bari 1962, p. 338.

coscienza nobile e la coscienza spregevole<sup>9</sup>. Ci troviamo nella fase del percorso fenomenologico in cui la coscienza si sa come spirito, in cui non è coscienza che ha ragione ma coscienza che è ragione: «la ragione è spirito, dacché la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a sé stessa di sé come del suo mondo, e del suo mondo come di sé stessa»<sup>10</sup>.

Ora, dal momento che nello “spirito” il movimento interno alla coscienza propriamente detta giunge a compimento, ci troviamo di fronte a quelle determinazioni concrete che costituiscono l’essere della coscienza: «Nella sua verità semplice lo spirito è coscienza»<sup>11</sup> e «di conseguenza lo spirito è l’assoluta, reale essenza che sostiene sé stessa. Tutte le figure della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo»<sup>12</sup>.

Quest’ultima affermazione, tuttavia, non deve essere intesa nel senso che tali figure continuino a mantenere il significato che avevano nei momenti precedenti del cammino fenomenologico. Infatti, aggiunge Hegel, «queste figure si distinguono [...] dalle precedenti, perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto, sono figure di un mondo»<sup>13</sup>. E proprio perché qui si ha a che vedere con degli “spiriti reali”, e dunque con la realtà storica, il capitolo si divide in momenti che riflettono il cammino dello spirito europeo, dal mondo greco alla rivoluzione francese. Nello specifico questo capitolo si articola in tre sezioni: 1) Lo spirito vero. L’eticità, 2) Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura e 3) Lo spirito *certo di se stesso*. La moralità. È interessante notare come il tentativo hegeliano di rendere conto di questi momenti del percorso dello spirito non si limiti ad un’analisi delle strutture politiche e culturali vigenti in ognuno di essi, bensì si appoggi anche e soprattutto all’interpretazione di alcune opere letterarie particolarmente rappresentative, come la tragedia di *Antigone* per il mondo dell’eticità, il *Nipote di Rameau* per il mondo della cultura, ed infine il *Wilhelm Meister* di Goethe e il *Woldemar* di Jacobi per il mondo della moralità.

Diversamente da quanto accadeva nel mondo greco, dove la sostanza etica era in grado di mantenere entro sé stessa l’opposizione generata dalla coscienza<sup>14</sup>, l’individuo sembra ora aver perso ogni possibilità di concepirsi come membro di una comunità. Ci troviamo in una situazione paradossale, per la quale da un lato l’individuo, ridotto a persona giuridica attraverso l’esperienza dell’universalità astratta del diritto caratteristica del mondo romano, è completamente uguale ad

---

<sup>9</sup> Per una più estesa contestualizzazione dell’opera hegeliana, che travalica gli obiettivi di questo contributo, mi sento di rimandare all’estesa letteratura dedicata sia ad Hegel, sia nello specifico alla *Fenomenologia dello Spirito*. In particolare segnalo il classico J. Hyppolite, *Genesi e struttura della “Fenomenologia dello spirito” di Hegel*, op. cit. ma anche F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma 1994. Del medesimo autore si può prendere in considerazione anche *Dialettica dell’assoluto e ontologia della soggettività*, Trento 1980.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, Firenze 1960, Vol. II, p. 1.

<sup>11</sup> Ivi, p. 6.

<sup>12</sup> Ivi, p. 3.

<sup>13</sup> Ivi, p. 4.

<sup>14</sup> «La sostanza etica teneva l’opposizione inclusa nella coscienza semplice, costituendo, quest’ultima, una unità immediata con la sua essenza», Ivi, p. 42.

ogni altra individualità. Dall'altro, però, esso è in uno stato di alienazione dovuto al fatto che il potere è esercitato in maniera esclusiva dalla figura dell'imperatore<sup>15</sup>. Nel mondo romano emerge in tutta la sua forza dirompente la contraddizione strutturale della bella vita etica della *polis* greca, messa magistralmente in scena nella tragedia di Antigone. Tale contraddizione porta alla dissoluzione del mondo antico: l'individuo si pone per sé, distaccandosi completamente dalla vita dello Stato, ostaggio dell'arbitrio di un singolo che si eleva a spirito del mondo.

La coscienza tende così ad uscire fuori di sé, ad alienarsi e a fare esperienza di varie forme di scissione fino a giungere all'opposizione di ciò che è buono e di ciò che è cattivo, elementi incarnati inizialmente dal potere dello Stato e dalla ricchezza. In un primo momento la coscienza riconosce nello Stato il custode della propria essenza, e dunque le appare buono<sup>16</sup>, salvo poi invertire il proprio giudizio e riconoscere nel principio della ricchezza il proprio bene:

ne consegue che la coscienza *in sé e per sé essente* trova sì nella *potenza dello Stato* la propria essenza semplice e la propria sussistenza in generale, ma non la propria *individualità* come tale, ch'essa trova sì il suo *esser-in-sé*, ma non il suo *esser-per-sé*; ivi trova anzi negato l'operare come operare singolo e soggiogato e ridotto a obbedienza. Dinanzi a tale potenza l'individuo si riflette dunque in se stesso; a lui essa è l'essenza oppressiva ed il *cattivo*; essa infatti, anziché l'eguale, è senz'altro l'ineguale dell'individualità. – Invece, la *ricchezza* è il *buono*; la ricchezza mira al godimento universale, si lascia conquistare e procura a tutti la coscienza di loro stessi<sup>17</sup>.

In seguito a tale rovesciamento la coscienza si rende conto che Stato e ricchezza erano buoni o cattivi solo in virtù della sua potenza giudicatrice, e non dunque «in sé e per sé»<sup>18</sup>. Bene e male non sono alcunché di oggettivo, bensì semplicemente un riflesso dell'atteggiamento che la coscienza assume

<sup>15</sup> «L'unità universale alla quale ritorna la vitale unità immediata dell'individualità e della sostanza, è la comunità priva di spirito che ha cessato di essere la sostanza degli individui priva anch'essa di consapevolezza, e in cui essi ora valgono secondo il loro singolo essere per sé come autoessenze e come sostanze. L'universale, diretto negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è uguaglianza nella quale *tutti* valgono come *ciascheduno*, come *persone*», ivi, p. 36, «La libera potenza del contenuto si determina così, che la dispersione nell'assoluta *pluralità* degli atomi personali è in pari tempo raccolta, mediante la natura di questa determinatezza, in *un* punto ad essi estraneo e altrettanto privo di spirito, che da una parte [...] è effettualità puramente singola; ma che, in opposizione alla loro singolarità vuota, ha per essi nel medesimo tempo il significato di ogni contenuto e, quindi, dell'essenza reale, che [...] è l'universale potenza e l'assoluta effettualità. Questo signore del mondo è a sé in tal guisa la persona assoluta che in sé raccoglie ogni essere determinato e per la cui coscienza non esiste nessuno spirito più alto», ivi, p. 39.

<sup>16</sup> «Il potere statale è sia la *sostanza* semplice, sia l'*opera* universale, – l'assoluta *Cosa* stessa nella quale agli individui è proclamata la loro *essenza*, e dove la loro singolarità è direttamente e soltanto coscienza della loro *universalità*», ivi, p. 51.

<sup>17</sup> Ivi, p. 54.

<sup>18</sup> «Comportandosi in diversa guisa, la coscienza cade anch'essa sotto la diversa determinazione dell'esser buona o cattiva, e non perché essa abbia a principio l'*esser-per-sé* o il puro *esser-in-sé*; entrambi sono infatti momenti egualmente essenziali; il duplice giudicare testé considerato presentava i principi soltanto separatamente, e contiene perciò guise del *giudicare* soltanto *astratte*. La coscienza effettuale ha invece entrambi i principi in lei, e la differenza cade solo nella sua *essenza*, ossia nel *rapporto* di se stessa col reale», ivi, p. 56.



nel confrontarsi alla realtà. E in virtù di questa presa di coscienza, ciò che precedentemente era concepito come momento oggettivo, si traduce ora in atteggiamento soggettivo: buono e cattivo si incarnano ora nella coscienza *nobile* e nella coscienza *spregevole*.

È proprio nella trattazione di queste due figure della coscienza che Hegel fa riferimento al *Neveu de Rameau*, opera che, dal suo punto di vista, sembra incarnare il rapporto dialettico tra la coscienza nobile e la coscienza spregevole nel dialogo tra *moi* e *lui*. Il *Moi* sembra farsi portavoce del punto di vista della prima, nella misura in cui questa

nel potere pubblico vede l'eguale a lei, vede che nel potere pubblico essa trova la sua *essenza semplice* nonché l'attivazione di tale essenza, e presta servizio alla vera obbedienza e all'intimo rispetto dell'essenza semplice. Similmente nella ricchezza la coscienza vede che la ricchezza stessa le procura la consapevolezza dell'altro suo lato essenziale, quello dell'*esser-per-sé*; considera perciò egualmente la ricchezza come essenza in rapporto a sé e riconosce come benefattore colui che gliene ha procurato il godimento<sup>19</sup>.

Dall'altro lato non è difficile scorgere negli atteggiamenti del nipote del celebre musicista francese alcune caratteristiche della coscienza spregevole, la quale

tien ferma la *disuguaglianza* con entrambe le essenze, e vede quindi nel potere di chi comanda una catena, un'oppressione dell'*esser-per-sé*, e odia perciò il dominatore; che obbedisce solo con malizia sempre pronta alla ribellione; – è la coscienza spregevole che nella ricchezza, mediante la quale giunge al godimento del suo *esser-per-sé*, considera, similmente, solo la disuguaglianza, ossia la disuguaglianza verso l'essenza che permea. Siccome mediante la ricchezza la coscienza spregevole giunge solo alla consapevolezza della singolarità e del piacere labile, la ama, ma la dispregia, e, col dileguare del godimento, dello in sé dileguante, riguarda come dileguata anche la sua relazione verso chi è ricco<sup>20</sup>.

## 2. Linguaggio e disgregazione

Hegel cita il *Neveu* in tre differenti occasioni<sup>21</sup>, la prima delle quali si trova proprio nelle pagine iniziali della sezione dedicata alla *Bildung*. Questo

---

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 56-57. Condivido su questo punto l'affermazione di Pozzi d'Amico, per la quale «nel processo che conduce al superamento dell'estraneazione, alla riappropriazione nella *Bildung* della dura effettualità della sostanza come momento della autoalienazione dello spirito, il *Neveu de Rameau* identifica il momento della pura negazione, esprime la consapevolezza dell'inversione di ogni valore, la nullificazione di ogni rapporto codificato, irride e ribalta il significato stesso della situazione storica ed esistenziale che identifica. *Le Neveu* è la "coscienza disgregata" in cui "il travaglio del negativo" si concreta nell'esemplarità di un momento necessario nell'itinerario dalla coscienza comune alla coscienza filosofica».

<sup>21</sup> È questo un dato a mio avviso degno di nota, dal momento che attesta come l'attenzione che Hegel dedica al testo di Diderot non presenti alcun caso analogo all'interno della *Phänomenologie*. Hulbert nota giustamente come nell'intero corpus hegeliano il nome del *philosophe* compaia unicamente otto volte, e nemmeno una singola volta nel suo epistolario. Particolarmente

concetto ha una lunga storia, e data la natura limitata di questo contributo non mi è possibile ricostruirla in tutta la sua complessità, tuttavia è importante tenere presente che diversi autori ben noti ad Hegel ne fecero uso nel XVIII secolo, basti pensare a Mendelssohn, il quale lo impiegò nell'articolo, uscito nel settembre del 1784 sulla rivista *Berliner Monatsschrift*, "Sulla domanda: che cosa significa rischiare?", ma anche a Herder, che nel suo *Auch einer Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* utilizzò la nozione per identificare tutto quell'insieme di esperienze attraverso le quali l'individuo acquisisce la propria identità.

Dal canto suo, Hegel impiega il termine *Bildung* in due maniere distinte, ma allo stesso tempo correlate. In primo luogo, nell'*Introduzione* della *Fenomenologia* parla di *Bildung des Bewusstseins*, per indicare il processo attraverso il quale la coscienza si sviluppa. Questo percorso, scrive Hegel, è «la via del dubbio o, più propriamente, la via della disperazione»<sup>22</sup>. Questo percorso scettico conduce la coscienza «a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali»<sup>23</sup>. Questa non può arrestarsi alla vita naturale, ma ha costantemente bisogno di oltrepassare il limitato, e «poiché questo limitato le appartiene», di andare oltre sé stessa. Per questa ragione la coscienza «subisce da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato»<sup>24</sup>. La vita dello spirito è appunto quella «che sopporta la morte e in essa si mantiene», dal momento che «esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta devastazione»<sup>25</sup>.

Un'accezione per certi versi simile si ritrova nell'analisi del mondo della cultura del *Capitolo VI*. Anche in questo caso, infatti, il concetto di *Bildung* sembra discostarsi dalla visione di un processo di sviluppo organico e armonioso: il mondo della cultura è il mondo dello spirito che si è reso estraneo a sé stesso, uno spirito che si costruisce «un mondo duplice, separato e opposto»<sup>26</sup>, nel quale «nulla ha uno spirito fondato e insito in se stesso; ma è fuori di sé in uno spirito estraneo», un mondo dove «l'equilibrio dell'intero non è l'unità che permane presso di sé, né è l'acquietamento di questa ritornato presso di sé; anzi riposa sull'estraneazione dell'opposto»<sup>27</sup>. La *Bildung* è dunque per Hegel un processo caratterizzato dalla sofferenza, dalla scissione e dall'alienazione, che produce un mondo a sua volta contrassegnato dall'auto-estranamento, e in questo contesto il *Nipote di Rameau* rappresenta l'opera che meglio riesce a mettere in scena la disgregazione del mondo moderno.

---

importante in questo senso è stato il ruolo degli editori, i quali hanno sempre esplicitato, in un modo o nell'altro, la presenza del filosofo francese nell'opera del 1807, dal momento che le citazioni di Hegel non fanno esplicitamente riferimento al dialogo, ma si limitano ad incorporarne il testo, Cfr. Hulbert, *op. cit.*, p. 272.

<sup>22</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, Vol. I, p. 70.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 70-71.

<sup>24</sup> Ivi, p. 72.

<sup>25</sup> Ivi, p. 26.

<sup>26</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, *op. cit.*, Vol. II, p. 43.

<sup>27</sup> Ivi, p. 44.

Come già ricordato in precedenza, il primo riferimento al dialogo di Diderot compare nelle pagine iniziali della disamina del mondo dello spirito che si è reso estraneo a sé, laddove Hegel sostiene che nel mondo della cultura, l'unico modo che l'individualità ha di affermare il proprio valore e la propria *esistenza effettuale* è di «coltivarci fino a giungere a ciò che essa è *in sé*»<sup>28</sup>. «Se quindi falsamente», leggiamo,

l'individualità si riduce alla *particolarità* della natura e del carattere, ecco che nel mondo reale non si trovano né individualità né caratteri; anzi gli individui hanno l'un per l'altro un eguale esserci; quella presunta individualità è per l'appunto soltanto l'esistenza *opinata*, che non ha stabilità in questo mondo, dove solo ciò che aliena sé stesso, e quindi solo l'universale, riceve effettualità. – L'*opinato* vale quindi per ciò che esso è: una specie. Qui specie non è del tutto la stessa cosa che *espèce*, «di tutti i nomignoli il più terribile, perché designa la mediocrità ed esprime il grado supremo del disprezzo». *Specie [Art]*, *esser buono nella sua specie* sono espressioni tedesche che a questo significato conferiscono un aspetto onesto, quasiché non s'intenda dire una cosa così malevola; o che in effetto non contengono ancora la coscienza di ciò che è specie, e di ciò che è cultura ed effettualità<sup>29</sup>.

La prima cosa che salta all'occhio è che Hegel non si preoccupa affatto di rendere conto dell'origine delle parole rinchiuse nello spazio delimitato dalle virgolette, e in effetti le parole di Diderot, o, per l'esattezza, di Goethe che traduce in tedesco il francese di Diderot, si fondono perfettamente col testo hegeliano. Tale "appropriazione" mi pare ancora più significativa nel caso della seconda citazione tratta dal *Neveu*, inserita all'interno di un esame del linguaggio specifico della coscienza nobile e della coscienza spregevole.

Per Hegel, come è noto, il linguaggio<sup>30</sup> è il luogo dell'estraneazione della coscienza, si legge infatti che

questa estraneazione accade soltanto nel linguaggio, che qui si presenta nel suo significato peculiare. – Nel mondo dell'eticità *legge e comando*, nel mondo dell'effettualità soltanto *consiglio*, il linguaggio ha a contenuto l'*essenza* e ne è la forma; qui peraltro riceve la forma ch'esso è anche al contenuto e ha, dunque, valora come linguaggio; è la forza del parlare come tale quella che realizza ciò che è da realizzare<sup>31</sup>.

Il linguaggio acquista un significato spirituale, dal momento che è proprio nella parola che si porta a compimento il percorso di fuoriuscita della coscienza, e dunque il passaggio da coscienza ad autocoscienza. In un certo senso il linguaggio è anche il luogo della riflessione della soggettività, nella misura in cui esso è

l'esserci del puro Sé come Sé; in esso la *singularità per sé essente dell'autocoscienza* come tale entra nell'esistenza, cosicché la singularità è per altri. L'*Io*, come questo *puro*

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 46.

<sup>29</sup> Ivi, p. 48.

<sup>30</sup> Per una trattazione della rassegna storico-ideale delle figure del linguaggio proposta da Hegel si veda G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, Bologna 2010.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 60-61.



Io, altrimenti non è un esserci, non è *là*; in ogni altra manifestazione l'Io è calato nell'effettualità e si trova in una figura dalla quale può ritrarsi; esso dalla sua azione come dalla espressione fisionomica è riflesso in sé, e lascia disanimato un tale imperfetto esserci nel quale sempre si trova o troppo o troppo poco. Ma il linguaggio lo contiene nella sua purezza: soltanto esso enuncia l'Io, l'Io stesso<sup>32</sup>.

Il linguaggio verbale è, in altre parole, l'unica via attraverso la quale può compiersi l'estrinsecazione pura dell'Io puro, estrinsecazione che lo contiene in maniera adeguata, a differenza dell'azione intesa come estrinsecazione fisica dalla quale l'Io non può uscire.

Dal canto suo Hegel non manca di offrire una rassegna storico-ideale delle varie configurazioni che il linguaggio assume come prodotto culturale nel percorso dello spirito, dal linguaggio della *legge* e del *comando* distintivo del mondo greco, attraverso il linguaggio del *consiglio* del vassallo e dell'*adulazione* propri del mondo feudale. Ora, la vicenda del *Neveu* si inserisce in quella fase della storia mondiale caratterizzata dal passaggio dal mondo feudale ad una società più vicina a quelle dell'età moderna, e cioè alla fase nella quale si trapassa dal linguaggio dell'*adulazione* nei confronti del proprio benefattore ad un tipo di linguaggio "ignobile", al linguaggio della *lacerazione*, con il quale si denuncia piuttosto la ricchezza come un che di non essente in sé.

Il linguaggio parlato dal nipote di Rameau è infatti sferzante, irriverente e provocatorio, fino a raggiungere dei veri e propri apici di aperta volgarità. Hegel parla di un'*adulazione* ignobile; infatti

come l'autocoscienza aveva di contro al potere dello Stato il suo linguaggio; o come lo spirito sorgeva quale medio effettuale tra questi estremi; così l'autocoscienza ha pure una sua voce contro la ricchezza, o meglio, la sua indignazione ha la propria voce. Il linguaggio che dà alla ricchezza la consapevolezza della propria essenza e s'impadronisce così di lei, è nel medesimo tempo il linguaggio dell'*adulazione*, ma dell'*adulazione* ignobile; – ciò ch'esso infatti esprime come essenza lo sa come l'essenza abbandonata, come l'essenza che non è *in sé*<sup>33</sup>.

Come già ricordato, la seconda citazione dal testo di Diderot si inserisce proprio nel contesto della discussione del linguaggio della disgregazione e della fatuità della cultura. In questo contesto Hegel afferma che

il contenuto del discorso che lo spirito tiene di se stesso e intorno a se stesso 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. Tale discorso è la frenesia di quel musico «che ammicchiava e mescolava trenta arie, italiane e francesi, tragiche e comiche, di ogni risma; ora scendeva con note da basso profondo, sino all'inferno; ora, contraendo l'ugola, lacerava col suo falsetto le altezze dell'aria, a volta a volta furente e mansueto, imperioso e schernitore»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 61.

<sup>33</sup> Ivi, p. 70.

<sup>34</sup> Ivi, p. 73.

Il Rameau di Hegel è un *espèce*, ma anche una figura fenomenologica, nel senso che rappresenta il portavoce del linguaggio della disgregazione, in grado di denunciare l'ipocrisia del mondo moderno e di far emergere i limiti di una civiltà che ha perso ormai ogni coincidenza con sé. La franchezza con la quale si esprime il *bohémien* Rameau è esattamente il risultato della crisi di questa società priva di sostanzialità, ed è propria del linguaggio della disgregazione. Ma non è tutto, dal momento che il testo di Diderot si configura anche come una magistrale messa in scena del rapporto dialettico tra servo e padrone; il nipote del geniale musicista è infatti il buffone del ricco Bertin, con il quale si instaura una condizione di mutua dipendenza: se infatti il povero Rameau ha bisogno della "benevolenza" del suo padrone, allo stesso tempo Bertin necessita dell'adulazione dei suoi servi per ricevere la conferma del proprio ruolo sociale e della propria identità. Ora, è naturale che in un rapporto di questa natura, basato sull'asservimento e sull'umiliazione di chi si trova assoggettato, quest'ultimo punti a prendere il posto del proprio padrone e a restituire il danno subito. Afferma infatti Rameau:

è ovvio che, se un giorno diventassi ricco, dovrò restituire; e son ben deciso a restituire in tutti i modi possibili, con la tavola, col gioco, col vino, con le donne [...]. Farei come tutti i poveri arricchiti. Sarei il più insolente briccone che si sia mai visto. Allora mi ricorderei di tutto quello che mi hanno fatto patire e restituirei loro abbondantemente le villanie ricevute. Mi piace comandare e commanderò. Mi piace essere lodato e sarò lodato. Avrò a libro paga tutta la ciurma dei parassiti, e dirò loro come è stato detto a me: «Coraggio, facchini, divertitemi» e mi faranno divertire. «Dite male delle persone oneste!», e ne diranno male, purché ve ne siano ancora. E avremo donne, ci daremo del tu quando saremo ubriachi, ci ubriacheremo; faremo maldicenza e ogni sorte di sregolatezza e avremo ogni tipo di vizi<sup>35</sup>.

Ma anche:

quando si decide di vivere con gente come noi, se si ha un po' di buon senso, bisogna aspettarsi molte mascalzionate. Nel momento in cui ci prendono in casa, non ci conoscono forse già per quello che siamo, cioè per anime interessate, vili e perfide? Se ci conoscono va tutto bene. C'è un patto tacito secondo cui a noi sarà fatto del bene ma presto o tardi noi renderemo il male per il bene che ci sarà fatto. questo patto non esiste forse tra l'uomo e la sua scimmia o il pappagallo? [...] Tutto questo è scritto nel patto tacito. Peggio per chi non lo sa o lo dimentica. Con questo patto universale e sacro potrei giustificare molte persone che sono accusate di malvagità, mentre bisognerebbe accusare se stessi di stupidità<sup>36</sup>.

Rameau è un uomo asservito, un buffone, un pezzente esacerbato dal conflitto col suo padrone, nonché con sé stesso. È un soggetto tormentato, e non dovrebbe dunque stupire l'aggressività con la quale sconvolge il mondo del ricco Bertin, mettendone in luce le ipocrisie e, al tempo stesso, facendo emergere l'ideologia di una società intera, in cui l'apparente generosità di uomini come

---

<sup>35</sup> D. Diderot, *Il Nipote di Rameau*, tr. it. di A. Beretta Anguissola, Venezia 2013, p. 113.

<sup>36</sup> Ivi, pp. 167-171.

il suo padrone in realtà non è che il dito dietro il quale si cela un'aggressività dissimulata. Il linguaggio della lacerazione parlato dal *neveu* esplose dunque con violenza e volgarità contro una farsa che non riesce più a sopportare, e al pranzo organizzato da Bertin, si rivolge all'abate de La Porte chiedendo:

così, signor abate, voi presiedete? È una bella cosa per oggi, ma domani scenderete, se non vi dispiace, di un piatto; dopodomani di un altro piatto, e così di piatto in piatto, sia a destra sia a sinistra fino a quando, dal posto che ho occupato una volta prima di voi, Fréron dopo di me, Dorat dopo Fréron, Pallissot dopo Dorat, sarete sistemato stabilmente vicino a me, povero diavolo come voi, che *qui siedo come un maestoso cazzo fra due coglioni*<sup>37</sup>.

Tra i invitati esplose una risata, ad eccezione di Bertin, il quale si rende perfettamente conto della portata del gesto di Rameau, che ha spezzato definitivamente il rapporto che li univa:

Rameau, siete un impertinente. – Lo so; è per questo che mi avete invitato. – Siete un maleducato. – Come tanti altri. – Un pezzente. – Sarei forse qui se non lo fossi? – Vi farò scacciare. – Dopo mangiato me ne andrò da solo. – Ve lo consiglio<sup>38</sup>.

Nella propria disperazione Rameau cede, e il linguaggio dell'adulazione si traduce nel linguaggio della disgregazione, in cui la coscienza, in tutta la sua contraddittorietà, si sente "impersonalità assoluta"; e tuttavia in questa disgregazione si scorge un primo tentativo dello spirito di far emergere il concetto:

la coscienza disgregata invece è la coscienza dell'inversione e, propriamente, dell'inversione assoluta; il concetto è ciò che in lei domina, il concetto, che raduna quei pensieri i quali all'onestà rimangono in gran distanza gli uni fuori degli altri; il linguaggio del concetto è perciò scintillante di spirito<sup>39</sup>.

Il terzo ed ultimo riferimento al testo di Diderot si trova più avanti, nella sezione dedicata alla lotta tra l'illuminismo e la superstizione. In queste pagine il filosofo di Stoccarda mostra come lo spirito dell'illuminismo per me così a fondo il dominio della fede che «s'insinua attraverso le parti nobili impadronendosi a fondo di ogni viscere e di ogni membro mobile dell'idolo incosciente; e», prosegue Hegel «un *bel mattino* dà una gomitata al compagno e – patatrac! – l'idolo è a terra»<sup>40</sup>.

### 3. Hegel e Rameau

Attraverso questa discussione della presenza del *Nipote di Rameau* all'interno della *Fenomenologia dello spirito* è emerso come il personaggio dello stravagante

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 157-159.

<sup>38</sup> Ivi, p. 159.

<sup>39</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., Vol. II, p. 73.

<sup>40</sup> Ivi, p. 92.

musicista fallito si elevi a figura dello spirito. Vorrei ora, in conclusione, prendere in considerazione alcuni limiti dell'interpretazione hegeliana del testo di Diderot<sup>41</sup>.

Due sono, in particolare, le questioni degne di nota. La prima è l'enfasi che Hegel pone sulla dimensione linguistica, senza però prestare la medesima attenzione al modo in cui il discorso di Rameau viene messo in scena. In altre parole il filosofo di Stoccarda non sembra dare il giusto peso all'aspetto figurativo e non-verbale del linguaggio stesso. Nel suo dialogo, al contrario, Diderot insiste molto sulla pantomima di Rameau, sul processo gestuale e mimico attraverso il quale la rappresentazione si anima<sup>42</sup>. Un esempio del modo in cui la performance fisica del *neveu* si trova laddove *Moi*, nel tentativo di offrire un utile consiglio al suo interlocutore, cacciato dalla casa nella quale aveva trovato benevolenza, afferma:

d'accordo. Però io vi andrei, con questo volto sfatto, questi occhi smarriti, il colletto sgualcito, i capelli arruffati, nello stato davvero tragico in cui siete. Mi getterei ai piedi della divinità. Mi stenderei col viso incollato al pavimento e, senza alzarmi, le direi con voce bassa e singhiozzante: «Perdono, signora! Perdono! Sono un indegno, un infame. È stato un attimo sventurato; perché lo sapete che non sono uno cui possa capitare di avere buon senso, e vi prometto di non averne mai più per tutta la vita». La cosa divertente è che, mentre gli dicevo queste cose, lui ne eseguiva la pantomima. Si era prosternato; aveva incollato il viso a terra; sembrava stringere tra le mani la punta di una pantofola; piangeva, singhiozzava; diceva: «Sì, mia piccola regina, sì, lo prometto, non ne avrò più per tutta la vita»<sup>43</sup>.

Senza tenere presente questa dimensione teatrale si rischia di perdere di vista il fatto che il modo in cui il personaggio di Rameau viene messo in scena da Diderot, e soprattutto il modo in cui Rameau mette in scena la società dalla quale si sente alienato, è estremamente significativo. Lui è tanto personaggio quanto attore che recita non solo la propria parte, ma anche tutto il resto della *troupe* del teatro-società che lo circonda.

Il secondo aspetto per il quale la lettura hegeliana sembra non soddisfare appieno riguarda la totale soppressione della componente dialettica del dialogo diderotiano. Se infatti nella *Fenomenologia* è il musicista fallito ad ergersi a figura dello spirito, non è affatto scontato ridurre l'autore ad uno dei personaggi del dialogo. *Il nipote di Rameau* è un'opera che presenta una forte stratificazione,

---

<sup>41</sup> Ulteriori parzialità della lettura del dialogo proposta da Hegel vengono segnalate da Hulbert, il quale nota, tra l'altro, come la totalità dei riferimenti hegeliani al testo del filosofo francese provengano grossomodo unicamente dall'ultimo quarto dell'opera, Cfr. Hulbert, *op. cit.* pp. 278 e sgg.

<sup>42</sup> Mi sento in questo senso di condividere quanto affermato Duc e Hobson, secondo i quali «a work like *Rameau's Nephew* is not complete when it is merely to be read». Gli autori insistono in particolare modo sulla componente musicale dell'opera diderotiana, facendo emergere le numerose citazioni alla tradizione musicale francese dell'epoca presenti all'interno del *Neveu*. Cfr. P. Duc e M. Hobson, *Le Neveu de Rameau: Eighteenth-Century Music as a Stepping Stone to Hegelian Dialectic*, «Diderot Studies», 35, 2015, pp. 197- 212.

<sup>43</sup> D. Diderot, *Il Nipote di Rameau*, *op. cit.*, pp. 79-81.

per cui non è possibile identificare le posizioni del filosofo francese con *Moi* o con *Lui*, né tanto meno nel semplice conflitto tra le due figure, conflitto che, per altro, è sia interno che esterno, dal momento che tanto *Moi* quanto *Lui* sono soggetti divisi:

Lui: Comunque sia, ecco il testo dei miei frequenti soliloqui che potete parafrasare come più vi piace, purché ne deduciate che conosco il disprezzo di me stesso o quel tormento della coscienza che deriva dal cattivo uso dei doni che il cielo ci ha dato; è il più crudele dei rimorsi. Sarebbe quasi meglio non essere nati

Io: Ascoltavo; e man mano che faceva la scenetta del mezzano e della ragazza sedotta, con l'animo agitato da due impulsi opposti, non sapevo se mi sarei abbandonato alla voglia di ridere oppure a un accesso di indignazione. Soffrivo. Una ventina di volte una risata impedì alla mia collera di esplodere; una ventina di volte la collera che mi sorgeva dal fondo del cuore si trasformò in una risata. Ero confuso da tanta sagacia e da tanta bassezza, da tutte quelle idee così giuste e anche così false; da una così generale perversione dei sentimenti, da una così completa turpitudine, e da una sincerità così rara. Si accorse del conflitto che c'era in me<sup>44</sup>.

Ora, se da un lato è vero che Hegel sembra minimizzare il ruolo attivo di *Moi* all'interno del dialogo, dall'altro si rendeva perfettamente conto del ruolo che giocava nella struttura narrativa del testo di Diderot. In questo senso si può notare un'analogia tra il *Moi* e la coscienza quieta, nella quale «non cade alcuna particolare intellesione circa il mondo della cultura»<sup>45</sup>. Diversamente dalla coscienza disgregata, questa non ha provato «il sentimento, di essere la dissoluzione di tutto ciò che si consolida, di essere centrifugato attraverso tutti i momenti del suo esserci, di essersi maciullato in ogni osso»<sup>46</sup>. In questo senso la pura intellesione non può «avere alcuna propria attività né alcun proprio contenuto; e può perciò comportarsi soltanto come un formale fedele cogliere di questa propria scintillante intellesione del mondo e del suo linguaggio»<sup>47</sup>.

Tanto la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel quanto il *Nipote di Rameau* di Diderot possono essere visti come un compendio di proposizioni e di esperienze di varie figure, portate ad unità da un narratore che, in un certo senso, ha il compito di riorganizzare un materiale eterogeneo dandogli una forma unitaria. Forse, nel suo rivolgersi al filosofo francese, Hegel pensava di aver trovato qualcosa in più di una semplice aggiunta alla galleria di figure che popola la sua *Fenomenologia*; forse in Diderot, Hegel riconobbe uno spirito affine.

Nicolò De Gregorio  
Università degli Studi Roma Tre  
✉ nicolo.degregorio@uniroma3.it

<sup>44</sup> Ivi, p. 87.

<sup>45</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, op. cit., Vol. II, p. 87.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> *Ibidem*.



## Bibliografia

### *Fonti primarie*

- Diderot, D. 1891. *Il Nipote di Rameau*, tr. it. di A. Beretta Anguissola, Venezia, Marsilio.
- Hegel, G. W. F. 1807. *Fenomenologia dello spirito*. Vol. I, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia.
- Hegel, G. W. F. 1807. *Fenomenologia dello spirito*, Vol. II, tr. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia.

### *Fonti secondarie*

- Abbagnano, N. 1982. *Storia della Filosofia*, vol. III, Torino, Utet.
- Casini, P. 1962. *Diderot "philosophe"*, Bari, Laterza.
- Chiereghin, F. 1980. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività*, Trento, Verifiche.
- Chiereghin, F. 1994. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci.
- Duc, P. e Hobson, M. Le Neveu de Rameau: Eighteenth-Century Music as a Stepping Stone to Hegelian Dialectic, «Diderot Studies», 35.
- Garelli, G. 2010. *Lo spirito in figura*. Il tema dell'estetico nella «*Fenomenologia dello Spirito*» di Hegel, Bologna, Il Mulino.
- Goethe, G. W. 1963. *Opere*, Vol. I, a cura di L. Mazzucchetti, Firenze, Sansoni.
- Hyppolite, J. 1946. *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, presentazione di M. Dal Pra, tr. it. di G. A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia.
- Hulbert, J. *Diderot in the Text of Hegel: a Question of Intertextuality*, «Studies in Romanticism», vol. 22, n. 2.
- Pozzi D'Amico, L. 1980. "Le Neveu de Rameau" nella "Fenomenologia dello spirito", «Rivista critica di Storia della Filosofia», 35.
- Wilson, A. M. 1977. *Diderot: l'appello ai posteri*, tr. it. di R. Sosio, Milano Feltrinelli.