

***Sezione terza.***

**Teoria critica, religione, utopia**

Matteo Settura

## **“Fare razionale” e “godimento supremo”.**

### **Nota sulla dialettica dell'illuminismo in *Fede e sapere* (1802) di Hegel<sup>1</sup>**

**key words:** critical thinking, enlightenment, dialectic, idealism, hegel and spinozism

#### *Introduzione*

Questo breve contributo intende affrontare il rapporto tra religione, utopia e teoria critica attraverso l'analisi di uno dei testi fondamentali dell'idealismo tedesco: *Glauben und Wissen* di G.W.F. Hegel, pubblicato nel 1802. L'opera rappresenta un momento cruciale nella riflessione hegeliana all'indomani della stagione illuminista, e costituisce, a mio avviso, un prototipo di quella che successivamente sarebbe stata denominata "dialettica dell'illuminismo" da Horkheimer e Adorno.

L'obiettivo principale del contributo è sottolineare come la questione del rapporto tra religione e ragione rappresenti uno dei nuclei teoretici originari della teoria critica, la cui fonte va ricercata nel riferimento all'idealismo tedesco. Il mio approccio si concentrerà quindi sull'introduzione di *Glauben und Wissen*, tralasciando le parti dedicate alla critica delle "filosofie della riflessione della soggettività" (Kant, Jacobi e Fichte) - e il discusso accostamento che ivi si compie delle posizioni dei tre pensatori - , per evidenziare piuttosto come al principio dell'opera Hegel delinei una dialettica dell'illuminismo *ante litteram*.

#### *La dialettica dell'illuminismo in Fede e Sapere*

Sin dalle prime pagine di *Fede e Sapere*, Hegel presenta una diagnosi che potremmo definire paradigmatica per la futura teoria critica. Egli si interroga sul significato dell'autonomia conquistata dalla filosofia rispetto alla religione nella stagione illuminista. Se nell'epoca precedente la filosofia era considerata *ancilla theologiae*, nel senso che il sapere trovava la propria legittimazione e il proprio campo di applicazione solo entro il presupposto della fede, nell'epoca di Hegel l'opposizione tra fede e sapere si è invece trasferita all'interno della filosofia stessa. Ma questa emancipazione della filosofia e questo riassorbimento del problema religioso all'interno del territorio della critica razionale, si rivela nella prospettiva di Hegel incompiuto e dunque, in ultima istanza, apparente; Hegel formula il problema nei seguenti termini:

---

<sup>1</sup> Il testo è una riscrittura e rielaborazione dell'intervento tenuto nel corso del seminario "Religioni, utopia, teoria critica" organizzato dalla Fondazione per la Critica Sociale in data 26 maggio 2024.

Si pone il problema se la ragione vittoriosa non abbia sperimentato il medesimo destino a cui sono solite sottostare le forze vincenti delle nazioni barbare in rapporto alla debolezza soccombente delle nazioni più colte, cioè di conservare la supremazia per ciò che concerne il dominio esteriore ma di essere sottomesse al vinto per ciò che concerne lo spirito. La gloriosa vittoria che la ragione illuministica ha conseguito su ciò che come fede essa considera per la sua scarsa capacità di comprendere i problemi religiosi un opposto a sé non appare di natura diversa né il positivo contro il quale la ragione intraprese la battaglia rimase religione né la ragione che aveva vinto rimase ragione ed il nuovo nato che trionfante si libra su questi cadaveri che entrambi unifica come il comune figlio della Pace ha in sé ben poco sia della ragione che dell'autentica Fede.<sup>2</sup>

Questo passaggio contiene *in nuce* il nucleo di quella che sarà la dialettica dell'illuminismo: la ragione, nel momento in cui crede di aver conquistato la propria autonomia rispetto alla religione, si rivela paradossalmente ancora ancella della fede stessa e di una fede che, proprio in quanto espulsa dalla ragione, è divenuta essa stessa, a sua volta, meramente irrazionale. La ragione illuministica, configurandosi come mero intelletto che separa e non unifica, pone la fede in un *al di là*, in un *fuori*, che però è in fondo ancora un *al di sopra* di sé. Proprio in virtù di questa operazione, la vittoria della ragione si rivela apparente e si rovescia nel suo opposto.

Il riferimento al “nuovo nato [...] comune figlio della Pace” che compare alla fine del passaggio citato sembra accennare ironicamente ai tratti autoritari e violenti della moderna ragione strumentale, che “ha in sé ben poco sia della ragione che dell'autentica Fede”. Proprio perché, scarsamente capace di “comprendere i problemi religiosi”, questo pseudo-illuminismo tende a distruggere ed espellere l'Altro, considerandolo come meramente “opposto a sé”. Dalla nostra prospettiva attuale, queste righe rappresentano già una diagnosi dell'atteggiamento del cosiddetto “Occidente” nei confronti delle culture altre e una critica alle più recenti giustificazioni retoriche del ripetuto ricorso all'inganno e alla violenza sul piano geopolitico internazionale.

### *Dominio e ragione strumentale*

Non è difficile ravvisare in questa dialettica il prototipo del rapporto tra mito e illuminismo nell'opera di Horkheimer e Adorno. Ma il parallelismo non si arresta qui. Se infatti si è prodotto tale rovesciamento, è perché la ragione illuministica non è ancora propriamente ragione, ma mero intelletto che si limita a separare ed espellere da sé ciò che cade sotto la sua critica. La dialettica di fede e sapere hegeliana si approfondisce anticipando quel nesso tra dominio e ragione strumentale che sarà poi centrale nella teoria critica novecentesca. Hegel scrive:

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 2: *Jenaer kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler, Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 287-384 tr. it di R. Bodei, G.W.F. Hegel, *Fede e Sapere*, in *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia 1971, p. 123.

L'infinito e il finito che non debbono essere posti identici nell'idea [...] Poiché ciascuno è assolutamente per sé ma così stanno perciò l'uno rispetto all'altro nella relazione [...] nel loro assoluto contrasto. Infatti il concetto è il determinante [...] Ma al di sopra di questo assoluto contrasto e delle identità relative del dominio [...] l'incalcolabile, l'incomprensibile, il vuoto, un Dio inconoscibile che sta al di là dei pallidi confini della ragione, una sfera che niente è per l'intuizione, un'utopia qualcosa che non ha luogo, l'al di là [...] che non ha luogo perché l'intuizione è qui meramente sensibile e limitata come non è nulla per il godimento [...] perché c'è soltanto felicità empirica [...] niente per il conoscere poiché ciò che si chiama ragione in questo contesto [...] non è altro che calcolare tutto e ogni cosa in rapporto alla singolarità e porre ogni idea nella finitezza.<sup>3</sup>

Qui Hegel delinea i limiti di una ragione ridotta a mero calcolo, a strumento che opera esclusivamente nella dimensione della finitezza. Nel tentativo di emanciparsi dalla sua condizione ancillare rispetto alla fede, la *Verstandesphilosophie* produce una scissione che relega l'infinito nell'al di là incondizionato della fede, finendo così per assolutizzare il finito. Secondo Hegel, ciò equivale al "completo annientamento della ragione" stessa. Questa ragione strumentale genera al massimo una "felicità empirica", un "eudemonismo", una felicità cioè che soggiace al primato della finitezza e della morte. A sua volta, l'orizzonte dell'utopia religiosa, in questa prospettiva, diventa meramente soggettivo, si riduce ad una "fuga dinanzi al finito" producendo la "fissità della soggettività". Questa fissità del soggettivo rimanda all'individualismo e all'anomia sociale che caratterizzano ancora l'età del capitalismo avanzato secondo la diagnosi della Scuola di Francoforte.

#### *L'utopia dimenticata dell'illuminismo*

La critica hegeliana dell'illuminismo dipende dalle specificità dell'illuminismo tedesco, di cui egli stesso è in molta parte debitore, che si caratterizza per una componente specificamente religiosa, sebbene non in senso propriamente cristiano. L'ambiente dello *Stift* di Tubinga, in cui Hegel si formò (negli anni 1790-1794), era attraversato da un'escatologia storica in cui si intrecciavano l'illuminismo kantiano, il pensiero lessinghiano, e un ambivalente entusiasmo nei confronti della Rivoluzione francese<sup>4</sup>. Nel termine stesso, *Aufklärung*, è dominante la dimensione apocalittica, gnostica e messianica: "il tempo della luce sta arrivando" significa che "il tempo delle tenebre sta finendo".

Schelling, Hölderlin e Hegel, nella fase giovanile del loro sodalizio, avevano costituito una comunità ideale le cui parole d'ordine erano "ragione e libertà" o "il regno di Dio venga tra noi"<sup>5</sup>. Riprendendo un'espressione che si trova nella *Religione nei limiti della sola ragione* di

<sup>3</sup> Ivi, pp. 124-125.

<sup>4</sup> Cfr. G. Rametta, *Filosofia e guerra nell'età dell'idealismo tedesco*, Franco Angeli, Milano 2003.

<sup>5</sup> Per l'epistolario si veda: *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952-1960; e *Hölderlin, Schelling, Hegel. Carteggi*, a cura di K. Düsing, N. Merker, M. Ophälders, Milano, Mimesis 2019.

Kant<sup>6</sup>, essi si definivano "chiesa invisibile". Il senso di questa escatologia illuministica può essere precisato facendo riferimento ad esempio all'epistolario di Schelling, nel quale troviamo frasi che sembrano anticipare una dialettica dell'alienazione religiosa à la Feuerbach: "i tesori alienati in cielo devono essere riappropriati sulla terra"<sup>7</sup>.

La dialettica dell'illuminismo è allora possibile per Hegel proprio perché nel suo modo di intendere la ragione è presente una componente utopica, che emerge appunto nella critica della "felicità empirica". Come abbiamo visto, infatti, Hegel non si limita a criticare l'approccio della "filosofia dell'intelletto", ma censura anche l'eudemonismo come felicità empirica, caratterizzata dalla "fuga davanti al finito" e dalla "fissità della soggettività".

Quale sarebbe, invece, l'utopia propriamente filosofica, questo "regno di Dio che deve venire fra noi" secondo i tre sodali di Tubinga? A differenza dell'illuminismo di matrice materialista francese, l'illuminismo tedesco non si propone soltanto di liquidare la componente superstiziosa della religione, ma anche e soprattutto di creare una "nuova religione" (espressione che ricorre in Hegel almeno fino al 1803), caratterizzata da un'escatologia della ragione. Il carattere di questa nuova religione è indicato da Hegel ancora nell'introduzione di *Fede e Sapere*:

Il fare razionale, il godimento supremo sono tutt'uno nel più alto stato dell'esistenza. Se la beatitudine suprema è l'idea suprema, è perfettamente indifferente voler considerare lo stato più alto dell'esistenza sotto l'aspetto della sua idealità la quale se viene isolata è soltanto fare razionale, oppure sotto l'aspetto della sua realtà la quale se viene isolata può dirsi solo godimento e sentimento [...] Quindi non si devono isolare i due lati [...] fare razionale infatti e godimento supremo e realtà sono entrambi ugualmente nella beatitudine identici. Ogni filosofia non espone se non il fatto che essa costruisce la suprema beatitudine come idea. Quando il supremo godimento è riconosciuto dalla ragione cade immediatamente la possibilità della loro distinzione.<sup>8</sup>

La ragione realizzata (ciò che sarà il sapere assoluto) non è dunque mera teoresi, ma un "fare razionale", un agire storico che coincide con il "più alto stato dell'esistenza". Da dove viene questa identificazione tra "fare razionale" e "beatitudine" o "godimento supremo"? Quando nel 1807 Hegel pubblicò la *Fenomenologia dello Spirito*, un amico gli scrisse che con quell'opera

---

<sup>6</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band 6, Georg Reimer, Berlin 1907, pp. 1-202; tr. it. di V. Cicero, I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani 2001.

<sup>7</sup> Per una raccolta delle lettere del periodo di Tubinga si veda anche: *The Letters of Friedrich Hölderlin*, a cura di C. Adler, San Francisco, North Point Press 1990.

<sup>8</sup> Hegel, *Fede e Sapere*, cit., p. 127.

egli aveva finalmente consegnato il "nuovo Vangelo" che Lessing aveva auspicato<sup>9</sup>. Questo nuovo Vangelo, secondo l'*Educazione del genere umano* di Lessing, comportava che la filosofia non dovesse contrapporsi alla rivelazione, ma assumerla in sé, riassorbirla in una superiore sintesi razionale: "il Nuovo Testamento doveva diventare altrettanto antiquato come l'Antico". Come è noto, Lessing fu colui che introdusse Spinoza in Germania, attraverso di lui Spinoza fu in primo luogo recuperato e riscoperto divenendo un riferimento centrale prima per Kant e poi, in senso ben più profondo e duraturo, per lo sviluppo dell'idealismo tedesco<sup>10</sup>. Il riferimento implicito che ispira la dialettica hegeliana dell'illuminismo in *Glauben und Wissen* è dunque Spinoza, e in particolare la quinta parte dell'*Etica*, coronamento della catena deduttiva che principia dalla posizione dell'unica sostanza.

### Conclusione

Non che Hegel proponga qui un semplice ritorno a Spinoza. Piuttosto, il suo richiamo, in parte sorprendente, alla "beatitudine", all'identificazione della ragione con "lo stato più alto dell'esistenza", sembra sottolineare per contrasto il carattere parziale e limitato della ricezione illuminista di Spinoza e la necessità di ripensare e recuperare la via indicata dall'*Ethica*. La ragione realizzata come "stato più alto dell'esistenza" sarebbe dunque l'utopia dimenticata dell'illuminismo, quell'utopia da cui nasce l'illuminismo stesso ma che quest'ultimo ha successivamente smarrito. Un'utopia che non è né un "non luogo" né un "buon luogo", ma è "proprio qui", nel godimento dell'esistenza stessa, uno *stare* nell'essere. Un'utopia supremamente *attuale*, da cui l'illuminismo sorse e che fu poi dimenticata, ma che l'idealismo tedesco, nelle sue manifestazioni più elevate, tendeva a recuperare. Da questo punto di vista, per concludere questa breve genealogia della dialettica dell'illuminismo, occorre rilevare che nel pensiero di Adorno e Horkheimer questo nesso spinoziano tra "fare razionale" e "godimento supremo" resta non percorso o almeno largamente implicito. Esso forse emerge solo in forma postuma, *après-coup*, nell'ultimo scritto di Adorno, significativamente, e forse ironicamente, intitolato *Rassegnazione* (1969):

Chi pensa, nonostante ogni critica, non è furioso: il pensiero ha sublimato la furia. Poiché l'intellettuale non si fa violenza, non vuole nemmeno farla agli altri. La felicità, che si schiude agli occhi dell'intellettuale, è quella dell'umanità. L'universale tendenza alla repressione è rivolta contro il pensiero in quanto tale. Esso è la felicità anche quando

<sup>9</sup> G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, in *Lessings Werke*, Bd. 10, hrsg. von K. Lachmann, später bearb. von F. Muncker, Georg Müller, München 1912, pp. 1-36; tr. it. di F. Canfora, G.E. Lessing, *L'educazione del genere umano*, a cura di F. Canfora, Bari, Laterza 1951.

<sup>10</sup> Sul rapporto tra Lessing e Spinoza si veda: F. Chiereghin, *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*, Padova, CEDAM, 1961; e H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. I: Die Spinozarennaissance*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974.

definisce l'infelicità: chiamandola per nome. Solo così la felicità fa capolino all'interno dell'infelicità universale. Colui che la coltiva, non è rassegnato.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Th.W. Adorno, *Kritische Modelle 3*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. X, *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, Suhrkamp, Frankfurt a.M., pp. 794-799, tr. it. di P.C. Lauro, *Rassegnazione*, in "Rivista di Storia delle Idee", vol. 9, n. 1 (2020), pp. 14-17, p. 17.