

Morale, etica, religione  
tra filosofia classica tedesca  
e pensiero contemporaneo  
Studi in onore di Francesca Menegoni

Moral, Ethik, Religion  
zwischen klassischer deutscher Philosophie  
und gegenwärtigem Denken.  
Studien zu Ehren von Francesca Menegoni

Morality, Ethics, Religion  
between Classical German Philosophy  
and Contemporary Thought.  
Studies in Honor of Francesca Menegoni

a cura di / edited by / herausgegeben von  
L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini

# F E S T S C H R I F T

## 3

The *Festschrift* series collects studies in honor of scientific personalities who have had a significant impact on research in their field.

**Editor in Chief**

Luca Illetterati

Prima edizione 2020, Padova University Press

Titolo originale *MORALE, ETICA, RELIGIONE TRA FILOSOFIA CLASSICA  
TEDESCA E PENSIERO CONTEMPORANEO. STUDI IN ONORE DI FRANCESCA  
MENEGONI*

© 2020 Padova University Press  
Università degli Studi di Padova  
via 8 Febbraio 2, Padova

www.padovauniversitypress.it  
Redazione Padova University Press  
Progetto grafico Padova University Press

This book has been peer reviewed

ISBN 978-88-6938-220-8



This work is licensed under a Creative Commons Attribution International License  
(CC BY-NC-ND) (<https://creativecommons.org/licenses/>)

**MORALE, ETICA, RELIGIONE  
TRA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA  
E PENSIERO CONTEMPORANEO.  
STUDI IN ONORE DI FRANCESCA MENEGONI**

*Morality, Ethics, Religion between Classical German Philosophy  
and Contemporary Thought. Studies in Honor of Francesca Menegoni*

*Moral, Ethik, Religion zwischen klassischer deutscher Philosophie  
und gegenwärtigem Denken. Studien zu Ehren von Francesca Menegoni*

a cura di Luca Illetterati, Armando Manchisi, Michael Quante,  
Alessandro Esposito e Barbara Santini



## Indice

Introduzione	11
Introduction	19
Einleitung	27
Persönliches Geleitwort	35
<i>Ludwig Siep</i>	

### 1. SU KANT / ON KANT / ÜBER KANT

Two Kantian Arguments for the Speculative Basis of Our Science of Nature	39
<i>Sally Sedgwick</i>	
What does it mean «to think in the position of everyone else»	59
<i>Giorgia Cecchinato</i>	
La regina derelitta e la cosiddetta «rivoluzione copernicana»: un confronto tra le due Prefazioni della <i>Critica della ragion pura</i>	75
<i>Alfredo Ferrarin</i>	
« <i>Nec plus ultra</i> »?	
Il limite tra il sapere e il non sapere della ragione kantiana	91
<i>Giovanna Luciano</i>	
Les concepts kantiens de la liberté	105
<i>Jean-François Kervégan</i>	
Teleologia e destinazione morale nella <i>Metafisica dei costumi</i> di Kant	127
<i>Federica Trentani</i>	
L'imbarazzo per un principio. Kant e le due <i>Introduzioni</i> alla <i>Critica del Giudizio</i>	141
<i>Claudio La Rocca</i>	
Antropologie del divino. La funzione critica dell'intelletto intuitivo in Kant	161
<i>Arianna Longo</i>	

Il concetto di “esistenza necessaria” ne <i>L'unico fondamento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio</i> di I. Kant <i>Emanuele Cafagna</i>	181
Natürliche Theologie als kritische Wissenschaft <i>Georg Sans Sĵ</i>	203
Percorsi della fede in Kant <i>Luca Fonnesu</i>	227
Il vero baratro della ragione: la questione dell'assolutamente necessario in Kant <i>Barbara Santini</i>	245

2. TRA KANT E HEGEL / BETWEEN KANT AND HEGEL /  
ZWISCHEN KANT UND HEGEL

Concetto e facoltà della sintesi nella dottrina della scienza di Fichte <i>Carla De Pascale</i>	259
Was machen die Farben mit den Bildern? Kant und Hegel über Farben in Kunsttheorie, Naturphilosophie und Philosophie <i>Dina Emundts</i>	279
La <i>Wirklichkeit</i> , o le disavventure della libertà. Un percorso tra la <i>Critica del giudizio teleologico</i> di Kant e la <i>Dottrina dell'essenza</i> di Hegel <i>Eleonora Cugini</i>	307
Zur religionsphilosophischen Frage der Erlösung im deutschen Idealismus <i>Gerardo Cunico</i>	335
Libertà e necessità. Da Pareyson a Fichte, attraverso Schelling <i>Marco Ivaldo</i>	347

3. SU HEGEL / ON HEGEL / ÜBER HEGEL

Liebe und Freiheit bei Hegel <i>Erzsébet Rózsa</i>	367
Amore e concetto. Una sottotraccia nel cammino della filosofia hegeliana <i>Michela Bordignon</i>	379
Il bene come contraddizione nella teoria hegeliana dell'idea <i>Federico Orsini</i>	407

Action and Imputation between Morality and Ethical Life: Hegel <i>Giulia Battistoni</i>	435
L'ironia di Antigone nella lettura di Hegel <i>Francesco Campana</i>	457
<i>Aber sie ist leer; es ist nichts darin zu lernen...</i> Zur Entstehung der Geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels <i>Myriam Bienenstock</i>	473
Religion und Staat bei Hegel <i>Klaus Vieweg</i>	495
Sul fondamento religioso della libertà in Hegel <i>Leonardo Samonà</i>	509
La testimonianza tra ermeneutica e prassi. Un tema chiave della filosofia della religione hegeliana <i>Pierluigi Valenza</i>	531
»Die Erhebung zu Gott ist für sich das Aufheben der Einseitigkeit der Subjektivität«. Hegels <i>Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes</i> anhand einer methodologischen Frage <i>Giulia Bernard</i>	547
Das Ende der Religion? Eine Geschichte des absoluten Geistes <i>Zdravko Kobe</i>	571
La forma compiuta del sapere. Un commento ai tre sillogismi della filosofia <i>Lucio Cortella</i>	597
4. TRA FILOSOFIA CLASSICA TEDESCA E PENSIERO CONTEMPORANEO / BETWEEN CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY AND CONTEMPORARY THOUGHT / ZWISCHEN KLASSISCHER DEUTSCHER PHILOSOPHIE UND GEGENWÄRTIGEM DENKEN	
Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms and Philosophical Anthropology: Transcendentalism, Dialectic, Phenomenology <i>Angelica Nuzzo</i>	617
Theorie und Praxis bei Adorno. Eine kritische Reflexion <i>Birgit Sandkaulen</i>	639
L'offesa e il perdono. Il potere terapeutico della confessione <i>Rossella Bonito Oliva</i>	655
Il furore e la speranza <i>Andrea Altobrando</i>	673

«Solo l'amore può credere nella resurrezione». Riflessioni su Wittgenstein e la fede cristiana <i>Gabriele Tomasi</i>	689
H. Tristram Engelhardt Jr. interprete di Kant. A proposito di libertà e suicidio <i>Antonio Da Re</i>	713
Riconoscimento e reificazione: il mito dell'intersoggettività nella <i>Fenomenologia dello spirito</i> di Hegel <i>Alessandro Esposito</i>	731
Fra neutralità e riconoscimento. Il rapporto dello stato con la religione nei <i>Lineamenti di filosofia del diritto</i> <i>Armando Manchisi</i>	753
Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel <i>Luca Illetterati, Saša Hrnjez</i>	787
Per un paradigma di continuità tra scienza e filosofia: Hegel e la metafilosofia contemporanea <i>Giovanna Miolli</i>	815

#### 5. UN OMAGGIO / A TRIBUTE / EIN GESCHENK

Il superamento della coscienza dualistica e le dinamiche del Principio. Note in margine a <i>Bhṛadarānyaka Upaniṣad</i> I, 4 e II, 1. <i>Franco Chiereghin</i>	859
--	-----

**La testimonianza tra ermeneutica e prassi.  
Un tema chiave della filosofia della religione hegeliana**

Pierluigi Valenza

*Università Sapienza di Roma*

The essay deals with the theme of giving testimony in Hegel's philosophy of religion, with particular reference to the treatment of worship in the Berlin course of philosophy of religion in 1824. In a first part the theme is developed through the idea of faith as mediation, i.e., always involving an interpretation. The second part deals with the practical side of witnessing as the highest expression of worship, which, however, does not erase the ritual action.

Ciò che vorrei fare in questo mio testo è commentare alcuni passaggi di uno dei corsi di filosofia della religione tenuti da Hegel a Berlino, quello del 1824, per far venire in luce alcuni concetti importanti, in primo luogo quello di testimonianza. Questo concetto come chiave di lettura del culto, entro il cui ambito di trattazione cade, e della fede, permette, sul tema del culto e in generale dell'agire, di mettere in relazione Hegel con la morale e la filosofia della religione kantiana. Anche se Kant su molteplici versanti è un obiettivo polemico di Hegel lungo tutte queste sue lezioni, Hegel attraverso i suddetti temi appare continuare a riflettere su e a rispondere a temi kantiani.

**1. La fede come mediazione e interpretazione**

Nell'avviare la trattazione del culto nel corso di filosofia della religione del 1824 Hegel introduce il tema della fede, e ciò non è ovvio, Hegel

stesso appare consapevole di una serie di mosse concettuali spiazzanti che si appresta a proporre. Il culto, afferma qui Hegel, «si manifesta come rapporto pratico», mentre come ciò che attiene alla coscienza lo si assumerebbe come un “essere cosciente di”, un sapere<sup>1</sup>. Che il culto appartenga all’ambito pratico non è sorprendente, semmai qui Hegel mentre lo definisce «rapporto pratico» subito lo lega all’autocoscienza che sa, facendone un rapporto teoretico-pratico. Poi introduce il tema della fede. Tema che conosce un esordio fortemente teoretico nella sua prima messa a fuoco nella produzione giovanile hegeliana così come nel suo uso come chiave per l’interpretazione in senso critico di tutta la filosofia contemporanea nel saggio jeneso *Fede e sapere* (1802)<sup>2</sup>. Ce lo si poteva aspettare nel paragrafo immediatamente precedente quello sul culto, dedicato alla rappresentazione di Dio. Questa possibile diversa collocazione sembra indicata da Hegel quando osserva che «per la fede sembra essere anzitutto determinante il fondamento»<sup>3</sup>, quindi l’oggetto, ciò in cui si crede. Qui però Hegel sta smontando proprio la dicotomia tra la rappresentazione di Dio come conoscenza di un oggetto e la riunificazione attiva con esso attraverso il culto. La rappresentazione come conoscenza se mantiene il proprio oggetto come separato rimane astratta, e questo indipendentemente dalla forma storica della divinità in cui si crede: certamente per Hegel solo nella religione cristiana Dio corrisponde al concetto dello spirito, tanto che nella definizione del cristianesimo la formula dell’esse-

<sup>1</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 3: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*, herausgegeben von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1983, p. 237; traduzione italiana a cura di R. Garaventa, S. Achella, vol. 1, Napoli, Guida, 1981, p. 282, citato di qui in avanti con la sigla *VPR* seguita dal numero del volume dell’edizione tedesca e dalla paginazione dell’edizione tedesca e della traduzione italiana.

<sup>2</sup> La prima importante messa a tema del concetto di fede nella produzione hegeliana è senz’altro costituita dal frammento francofortese *Glauben ist die Art*, noto anche, nella titolazione data da Nohl editando per la prima volta gli scritti giovanili hegeliani, come *Glauben und Sein*. Una lettura in chiave logico-metafisica di questo frammento in termini di confronto con la *Metafisica* di Aristotele è stata convincentemente proposta da Francesca Menegoni, che stabilisce una stretta congiunzione tra questa prima tematizzazione hegeliana ed il saggio jeneso *Fede e sapere*: cfr. F. Menegoni, *Da Glauben und Sein a Glauben und Wissen*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva, G. Cantillo, Milano, Guerini, 1998, pp. 556-564. Il tema della unificazione e della scissione in *Fede e sapere* interviene come chiave di lettura delle filosofie di Kant, Jacobi e Fichte, intese come figure diverse ma connesse della filosofia della riflessione contemporanea, luoghi di una fede riflessa, cioè prodotta dal pensiero che rigetta l’unificazione, di contro alla fede ingenua.

<sup>3</sup> *VPR* 3, p. 237; p. 282.

re lo spirito per lo spirito assume talvolta cadenze quasi ossessive, ma quest'essere per lo spirito rimarrebbe anche in questo caso un astratto se Dio fosse soltanto rappresentato<sup>4</sup>.

Invece – ed è una terza mossa non ovvia – la fede non è quella rappresentazione perché «è una mediazione», è, continua immediatamente Hegel, «sapere di Dio» che però si sostanzia di un pensiero che è processo, movimento, vitalità<sup>5</sup>. Hegel – e così cominciamo a tessere la trama del dialogo con Kant – con quest'idea della fede come mediazione si schiera senz'altro dalla parte di Kant rispetto all'idea jacobiana di fede come immediatezza, sia che la si debba intendere in senso generalmente conoscitivo, quindi come rapporto immediato con un dato, sia che la si debba intendere come fede religiosa. Più complessa la questione – per completare questo primo riferimento a Kant – del carattere pratico della fede. A piede della sua definizione della religione nel quarto capitolo de *La religione entro i limiti della sola ragione*, Kant aveva indicato nella fede pratica, ovvero nella ragionevolezza del credere, per il solo uso pratico, nel Dio via via descritto nel suo ruolo entro una religione dal nucleo morale nei capitoli precedenti dell'opera, il solo senso di fede necessario alla religione a fronte di una fede teoretica nell'esistenza di Dio e nei relativi attributi impossibile da attingere a giudizio di Kant per la ragione umana<sup>6</sup>. Anche Hegel assume il senso fondamentalmente pratico della fede iscrivendola nel culto come rapporto pratico, ma non si può dire che questo comporti una messa di canto del senso teoretico della fede, considerando

<sup>4</sup> Si vedano le definizioni del cristianesimo in questo stesso corso in avvio della terza parte, dedicata al cristianesimo come «religione compiuta»: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 5: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 3: *Die vollendete Religion*, herausgegeben von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984, pp. 99, 100-101, 105-106; traduzione italiana a cura di R. Garaventa, S. Achella, vol. 3, Napoli, Guida, 2011, pp. 117, 118-119, 123, 124. Queste definizioni ritornano anche nel corso del 1827: cfr. *VPR* 5 p. 179; p. 191. Sul rapporto impostato tra rappresentazione e culto nel corso del 1824 e la risoluzione nel culto della scissione presente nella rappresentazione cfr. C. Melica, *La comunità dello spirito in Hegel*, Trento, Verifiche, 2007, pp. 106, 112, anche per la continuità e le differenze tra il corso del 1824 e del 1827 su questo rapporto.

<sup>5</sup> Cfr. *VPR* 3, p. 238; pp. 282-283.

<sup>6</sup> Nella nota che accompagna la definizione della religione in avvio della Parte prima del quarto capitolo dell'opera Kant sostiene che nella religione «non è richiesto alcun sapere assertorio (nemmeno quello dell'esistenza di Dio)», mentre «si presuppone una fede assertoria pratica, quindi libera, promettente un effetto all'intenzione finale della ragione. Una tale fede abbisogna solo dell'*Idea di Dio*, a cui occorre inevitabilmente che giunga ogni opera morale» (I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 2003, pp. 206-207; traduzione italiana a cura di M.M. Olivetti, Bari, Laterza, 1980, p. 168).

proprio l'insistente polemica contro Kant in queste lezioni per via dell'inconoscibilità di Dio da lui asserita<sup>7</sup>. Come per l'autocoscienza che sa che definiva il culto come rapporto teoretico-pratico, così per la fede la sola rappresentazione di Dio è conoscenza astratta, la fede come mediazione compie una risoluzione dell'estraneità dell'oggetto che rende Dio, esprimendolo in termini non hegeliani, un vissuto entro di sé, che è ciò che Hegel definisce come essere per lo spirito<sup>8</sup>.

Questo Hegel lo chiarisce bene lavorando nell'immediato prosiegua della sua argomentazione sui diversi sensi di mediazione. Si potrebbe intendere con «mediazione» il complesso delle vie attraverso le quali si crede in qualcosa: si assume che il fondamento della fede sia qualcosa fuori di sé, e la mediazione è il modo del suo darsi, negli esempi di Hegel «insegnamento, miracoli, autorità»<sup>9</sup>. Tale senso di mediazione sarebbe però sbagliato, non perché quelle nominate o altre non possano essere vie attraverso le quali si crede in qualcosa, ma perché credere significa consumarle: se credere significa essere intimamente convinti di qualcosa o, attraverso un termine che ripetutamente Hegel usa qui, «attestazione (*Beglaubigung*)», ovvero pronunciarsi per la verità di qualcosa, deve venire meno l'esteriorità della fonte, perché nell'ambito del credere non può valere il rapporto causale. Negli esempi fatti da Hegel, insegnamento, miracoli, autorità sono cause della fede in quanto si fa proprio il contenuto dell'insegnamento, il significato del miracolo, il valore dell'autorità. Così per l'argomento del miracolo, costantemente usato da Hegel in senso critico nelle sue lezioni, non c'è bisogno di fare una casistica sulla maggiore o minore credibilità di eventi straordinari e Hegel ha buon gioco nel rifarsi al testo evangelico per il valore di segno del miracolo<sup>10</sup>. Lo stesso però vale, ad es., per l'autorità della Scrittura, in quanto Hegel smonta l'idea di un'autorità assoluta del testo scritturale che non passi per l'interpretazio-

<sup>7</sup> Cfr. a titolo esemplare da questo corso del 1824 *VPR* 3, pp. 42-43, 50, 188-189; pp. 98-99, 107, 236-237.

<sup>8</sup> Sottolinea la centralità di quest'aspetto della fede Maurizio Pagano concludendo la sua esposizione dedicata a questa parte nel corso del 1824: «Questo movimento di mediazione, attraverso cui il soggetto supera la propria particolarità, è un momento-chiave della concezione hegeliana: se lo si dimentica la fede viene facilmente confusa con la figura del sapere immediato» (M. Pagano, *Hegel. La religione e l'ermeneutica del concetto*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1992, p. 78).

<sup>9</sup> *VPR* 3, p. 238; p. 283.

<sup>10</sup> Cfr. *VPR* 3, pp. 239-240; pp. 284-285. Cfr. anche *VPR* 5, p. 182; p. 194, dove Hegel contrappone la testimonianza dello spirito ai miracoli.

ne sempre rinnovata di chi lo legge<sup>11</sup>.

Questo è un primo livello al quale opera la categoria della testimonianza, la testimonianza come attestazione che esprime la convinzione di qualcosa e che come consumazione dell'esteriorità può essere inteso come l'intimità della fede, l'unità della coscienza con ciò di cui è convinta, ma appunto non come immediatezza, come si è prima visto, ma come mediazione. In molteplici passaggi di questo stesso contesto Hegel identifica la fede con la testimonianza dello spirito: «Possiamo definire la vera fede come la testimonianza del mio spirito, come la testimonianza dello spirito circa lo spirito»; «lo spirito dà testimonianza solo dello spirito»; «Il vero fondamento della fede è la fede stessa, è la testimonianza dello spirito circa lo spirito e la testimonianza dello spirito è tuttavia un vivente in sé»<sup>12</sup>. Qui la testimonianza è equivalente alla convinzione, ad una conoscenza resa intima, fatta propria, nello stesso senso per cui essere testimone è essere a conoscenza di un fatto e poterlo riportare, come in una testimonianza resa in giudizio. Proprio perché qualsiasi dato passa per questo essere interiorizzato e fatto proprio, certamente per ciò che riguarda l'oggetto di fede – ma il discorso per i termini in cui è proposto va inteso in senso più generale – tutto passa per l'interpretazione, come afferma qui con chiarezza Hegel: «Il vero fondamento della fede è la fede stessa, è la testimonianza dello spirito circa lo spirito, e la testimonianza dello spirito è tuttavia un vivente in sé – questa mediazione in sé. La conoscenza è questo interpretare (*Auslegen*)»<sup>13</sup>. Rispetto al fare proprio e rendere intimo un contenuto Hegel si rifaceva ad una tradizione consolidata ed in ultimo agli stessi interlocutori che venivano prima richiamati. Sempre ne *La religione entro i limiti della sola ragione* Kant si era pronunciato sull'impossibilità della separazione tra ragione e Scrittura: se questa separazione si desse, argomenta Kant, in un singolo credente ci sarebbero due religioni, cosa per Kant impossibile, oppure una religione ed un culto, quindi una scissione tra interno ed esterno, ipocrisia<sup>14</sup>. Anche in questo caso Hegel appare in sintonia con quest'idea almeno nel senso che la convinzione comporta una elaborazione e questa implica l'intervento del pensiero, già nel momento in cui si va oltre la stretta esegesi delle Scritture. Una traccia forse non secondaria di questo confronto teorico sul

<sup>11</sup> Cfr. VPR 3, p. 39; p. 97.

<sup>12</sup> VPR 3, p. 238; p. 283.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> I. Kant, *Die Religion*, p. 15; p. 14.

tema della convinzione sempre in questo stesso corso del 1824 la si trova nell'articolazione della differenza tra sentimento da un lato e cuore e convinzione dall'altro. Fin dal suo primo corso del 1821 Hegel aveva indicato nel sentimento e nella sensazione, compresa quella forma particolare di sensazione denominata «sensazione religiosa», il momento della fusione tra il soggetto senziente ed il suo contenuto, anche se poi proprio la sensazione religiosa era contrassegnata dalla differenza incolmabile tra l'intimità del contenuto e la sua alterità ed opposizione<sup>15</sup>. La nota polemica nei confronti del sentimento lungo tutti i corsi di filosofia della religione, soprattutto diretta nei confronti della teologia di Schleiermacher, riguarda l'esclusività del sentimento come cifra della religione e la sua priorità su tutte le altre forme di esperire la religione. Anche nell'indispensabilità del sentimento rimane però per Hegel l'indeterminatezza dei suoi contenuti: nel sentimento si può trovare quanto di più alto e di più basso c'è nell'essere umano, il sentimento, in ambito religioso come in altri ambiti, non dispone di criteri per vagliare la verità o bontà dei suoi contenuti<sup>16</sup>. Proprio rispetto a questo Hegel nel 1824 marca una distanza tra sentimento e cuore, anche se a prima vista il termine «cuore» come designante il versante emotivo ed affettivo dell'esperienza del soggetto sembrerebbe riferirsi a qualcosa di sostanzialmente identico a ciò cui si riferisce il sentimento. La differenza che Hegel stabilisce è dell'ordine della costanza e costitutività per l'individuo che ha ciò che chiamiamo «cuore» rispetto al sentimento:

Il cuore è ancor più del sentimento: il sentimento è solo momentaneo, fugace, è l'estrema accidentalità. Se al contrario dico: «ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore», il sentimento di questo contenuto è espresso qui come modo continuativo e saldo della mia esistenza. Il cuore è ciò che io sono, non semplicemente ciò che sono al momento, ma ciò che in generale sono da questo lato, se è il mio principio<sup>17</sup>.

Nel differenziare la saldezza del contenuto del cuore dal provare sentimenti Hegel poteva senz'altro rifarsi alla centralità del cuore nelle fonti bibliche, ma anche in questo caso, in ambito filosofico, Kant, sempre ispirato da queste stesse fonti, aveva identificato nel cuore la capacità

<sup>15</sup> VPR 3, pp. 122-124; pp. 173-176.

<sup>16</sup> Su tutto questo cfr. P. Valenza, «Cos'è una teologia senza la conoscenza di Dio?». La polemica di Hegel con la teologia del sentimento, in *L'assoluto e il divino. La teologia cristiana di Hegel*, a cura di T. Pierini, G. Sans, P. Valenza, K. Vieweg, Pisa-Roma, Serra editore, 2011, pp. 13-27.

<sup>17</sup> VPR 3, pp. 179-180; p. 227.

dell'arbitrio di aderire o meno alla legge morale ed il luogo della conversione nell'adesione alla legge morale: la conversione del cuore non era da intendere come pura adesione emotiva, bensì come scelta di vita che apriva alla speranza della costanza nell'accettazione della legge morale ed al rimorso ed alla contrizione guardando, ancora una volta con ascendenze bibliche, all'uomo vecchio precedente la conversione<sup>18</sup>. La convinzione per Hegel introduce rispetto a questa componente già positiva della saldezza e continuità di un punto di vista l'elemento della comprensione intellettuale, del pensiero:

Più di recente non si parla più di cuore, ma di convinzione; con cuore si esprime anche il mio carattere immediato, ma in modo più inconscio; al contrario, quando si parla di agire per convinzione, ciò implica che il contenuto sia il mio, che sia un potere che mi governa; esso è il mio potere e io sono suo – un'inerenza che proviene più dal pensiero e dall'intellezione<sup>19</sup>.

Anche da questo versante, nella definizione della convinzione come termine che costituisce uno degli elementi descrittivi di ciò che per Hegel è la testimonianza, ritroviamo l'unità di teoretico e pratico che sempre più si delinea come un filo rosso nella rilettura hegeliana della fede in questi passaggi del corso del 1824.

## 2. Il culto come testimonianza

Proprio in riferimento al culto ed alla sua natura di rapporto pratico, si propone però a questo punto, per via dei termini di cui Hegel si è servito per chiarire la sua concezione della testimonianza, un problema che ancora una volta ci riporta a Kant: come intendere la natura pubblica, visibile, del culto? Cosa significa attestare e rendere testimonianza sul

<sup>18</sup> Ne *La Religione entro i limiti della sola ragione* Kant usa le espressioni «buon cuore» e «cattivo cuore» per designare «la capacità o l'incapacità dell'arbitrio, derivante dalla tendenza naturale, ad accogliere nella sua massima la legge morale» (I. Kant, *Die Religion*, p. 35; p. 29 e cfr. anche ivi, pp. 46-47; pp. 38-39) e «cuore nuovo» per la trasformazione dell'intenzione (cfr. ivi, pp. 66-67; p. 55). Per tutti questi usi sono rilevabili ascendenze nei molteplici usi del termine nei testi biblici (cfr. l'apparato di commento, ivi p. 283). Per le espressioni che Hegel pone tra virgolette, «ho Dio nel cuore, ho il diritto nel cuore», non sono rinvenibili ascendenze puntuali, ma per risonanze contenutistiche viene da pensare al parallelo tra le tavole di pietra e le tavole dei cuori di carne di *2 Corinzi* 3, 2-3 e, sempre in Paolo, alla presenza di Cristo nel cuore (cfr. *Galati* 4, 6 ed *Efesini* 3, 17).

<sup>19</sup> *VPR* 3, p. 181; p. 229.

piano pratico, dell'azione, per Hegel? Il confronto con Kant si impone nel momento in cui anche per Hegel nella trattazione del culto si pone il problema del rapporto tra esteriore ed interiore: già nel manoscritto del 1821, dove il culto non chiude l'intera trattazione del concetto di religione, bensì soltanto il suo lato soggettivo, il culto, definito come «un fare, un agire»<sup>20</sup>, può essere più esteriore o più interiore, e sul piano storico Hegel appare intendere il versante esteriore come inizialmente prevalente: «culto ha in un primo tempo un significato più limitato – solo un agire vero e proprio, al contempo un agire essenzialmente esteriore, pubblico; l'agire interiore (*das innere Handeln*) dell'animo non è messo molto in rilievo»<sup>21</sup>. Per diversi motivi la presa in considerazione del culto nel suo versante esteriore ed interiore porta al confronto con Kant, in quanto la definizione di «agire interiore» è problematica in Hegel anche per il suo confronto con la morale kantiana, in generale ed anche qui in queste lezioni.

Kant ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, nell'ultima parte della sua trattazione, una volta pervenuto alla definizione della religione come «conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini»<sup>22</sup>, aveva contestualmente chiarito come uno dei punti chiave di una falsa interpretazione della religione che la religione nel suo nucleo universale non può consistere in «un insieme di doveri *speciali*» che non potrebbero che portare ad un «culto cortigiano» in cui si penserebbe di potersi rendere graditi a Dio attraverso particolari azioni non di valore morale<sup>23</sup>. Di qui la distinzione che sorregge tutto il quarto e ultimo capitolo del testo tra vero e falso culto, dove il vero culto è quello ordinato al primato dell'adesione alla legge morale, mentre appunto il falso culto è quel culto cortigiano che vincola il gradimento di Dio ad atti puramente esteriori e comunque non diretti all'adesione alla legge morale<sup>24</sup>. Evidentemente

<sup>20</sup> VPR 3, p. 98; p. 150.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> I. Kant, *Die Religion*, p. 206; p. 168.

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, p. 207; p. 168.

<sup>24</sup> La distinzione tra vero e falso culto si può sintetizzare nel primato della ragione umana universale come principio rispetto al quale la rivelazione è mezzo come caratterizzante il vero culto e il contrario per il falso culto: «quello, ove la fede rivelata deve precedere la religione, è il falso culto» (*ivi*, p. 222; p. 181). Quindi tutti gli atti, dai sacrifici alle feste, non ordinati al primato della morale sono da considerare forme di feticismo, né la loro apparente gratuità né l'essere espressione di sottomissione tocca ciò che conta per Kant, la pura intenzione morale. Interessante in questo contesto che Kant critichi anche la «devozione (*Andacht*)» come surrogato dell'intenzione morale (cfr. *ivi*, p. 229; p. 188 e più

nel momento in cui anche per Hegel nella trattazione del culto emergeva la distinzione tra un versante esteriore ed uno interiore, con la relativa nozione di «agire interiore», si proponeva la questione della tenuta della distinzione tra vero e falso culto e di come definire un vero culto se non sul piano dell'intenzione, quindi dell'adesione interiore alla legge morale come movente dell'azione. Questo tanto più per la ripetuta polemica di Hegel, sia nella parte sul concetto di religione che nella trattazione del cristianesimo, contro la filosofia pratica di Kant e di Fichte come filosofie del dover essere e della conciliazione sempre differita con il mondo<sup>25</sup>.

La nozione di testimonianza, cui Hegel ricorre in modo rilevante nel corso del 1824, sembrerebbe poter costituire una risorsa per fuoriuscire dalla difficoltà posta dall'impostazione kantiana del tema del culto, una soluzione che rimane problematica, sia nella sua formulazione nel concetto di religione, sia nella sua ripresa nella trattazione del culto nella religione cristiana.

Il problema del vero e falso culto rimane, infatti, anche al di fuori di una cornice teorica che riconosca nell'agire il primato all'intenzione e separi questo piano da quanto viene realizzato o manifestato all'esterno con l'azione. Dopo aver contrapposto la conciliazione religiosa alla conciliazione mancata delle filosofie del dover-essere Hegel in realtà conclude indicando nel culto il luogo della conciliazione senza differenze. Il culto nella sua accezione più ristretta di complesso di azioni che simboleggiano ed esprimono la relazione della comunità con Dio è a tutti i livelli, in

---

in generale *ivi*, pp. 227-229; pp. 186-188)

<sup>25</sup> Una sintesi emblematica della contrapposizione tra la conciliazione religiosa e quella invece sempre differita della morale kantiana ed anche fichtiana si trova proprio in questo contesto di trattazione del culto del corso del 1824: «Il punto di vista della religione è il seguente: che la conciliazione in sé e per sé è assolutamente compiuta, è compiuta in Dio quale unità assoluta. Mi devo rendere conforme al fatto che lo spirito abita in me, che io sono spirituale. Questo punto di vista si contrappone a quello meramente morale di Kant e Fichte; qui il bene dev'essere prodotto, realizzato anzitutto interiormente, come se non fosse già qui in sé e per sé, come se fuori di me ci fosse un mondo che, abbandonato da Dio, aspettasse che io introducessi prima lo scopo, il bene. L'ambito della mia attività morale è limitato. Il bene, nella religione in se stessa e per se stessa, è che Dio è, e dipende solo da me che io mi spogli della mia soggettività e che prenda parte a (e divenga partecipe di) questo bene, di quest'opera che si compie eternamente e divinamente tramite se stessa. Il bene supremo, di conseguenza, non è qualcosa che deve-essere, bensì verità eterna, potenza e verità divina, laddove il soggetto singolo deve, per quel che lo riguarda, realizzarsi tramite la negazione della sua singolarità» (*VPR* 3, pp. 249-250; pp. 293-294). Per altri contesti di chiaro confronto sul piano morale con la filosofia trascendentale in queste lezioni v. *VPR* 3, pp. 189-192; pp. 237-240 e *VPR* 5, pp. 143-144, 164-165, 259-260; pp. 158-159, 177-178, 264-265.

tutte le sue forme, questa conciliazione: «Nel culto – rileva qui Hegel – è quindi contenuto un momento negativo, ma in modo che l'attività pratica del soggetto in se stesso consiste nel rinunciare alla sua soggettività, nel congedarla»<sup>26</sup>. L'obiezione che immediatamente Hegel formula alla propria argomentazione è che questa rinuncia alla propria soggettività può rimanere del tutto superficiale e l'esempio è la generale presenza nelle religioni positive della rinuncia nella forma del sacrificio della vittima sacrificale: «qui – commenta Hegel – questa negazione riguarda più l'esteriorità, ma ha essenzialmente una relazione con l'interiorità, cosa che emerge ancor più nella penitenza, nella purificazione, nel pentimento»<sup>27</sup>. La risoluzione della divaricazione pensabile tra interno ed esterno è assumere che la forma esteriore, anche quella in cui, ad es., la forma della rinuncia è nel sacrificio di un oggetto, di un bene, comunque suppone e rivela un nesso con l'atteggiamento interiore di rinuncia a sé ed Hegel allude alla stratificazione, storica e però anche concettuale, delle forme sacrificali: la rinuncia più vera è quella del pentimento e della riconciliazione che riguarda la totalità dell'interiorità e della vita del credente. Coerente con questa affermazione è la centralità che il momento della riconciliazione, soprattutto a partire da questo corso del 1824, ha nella trattazione delle forme di culto del cristianesimo nell'ultima parte della filosofia della religione hegeliana. Fermo il nesso tra interiore ed esteriore, già in quanto segue è stabilita la differenza tra le diverse forme religiose, tra religioni naturali e religioni via via più spirituali, tra una concezione formale ed una concezione sostanziale della libertà.

La conclusione sembra non poter essere che in Hegel, a rigore, non ci siano margini, a differenza che in Kant, per parlare di falso culto, ed in effetti l'espressione non ricorre nel linguaggio della filosofia della religione hegeliana. Qualcosa di prossimo al falso culto lo si può cogliere nell'irrigidimento di elementi della vita religiosa, assunti come assoluti, sacri, intoccabili ormai senza motivazione. Nel corso precedente quello del 1824, nel manoscritto del 1821, elementi del genere sono ravvisabili nella critica al cattolicesimo per il carattere esteriore dell'eucarestia e del suo centro l'ostia, ma che si estende al complesso della dottrina e dell'organizzazione ecclesiastica<sup>28</sup>. Anche se la critica al cattolicesimo non si ri-

---

<sup>26</sup> VPR 3, p. 250; p. 294.

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> VPR 5, pp. 89-90; pp. 109-110, in particolare p. 90; p. 110: «I cattolici venerano l'ostia in quanto tale, anche se non viene *gustata*; tale è anche la dottrina – non intellesione,

pete con la stessa estensione nei corsi successivi, questo elemento dell'esteriorità possibile continua a ricorrere fino alla trattazione, nel corso del 1827, sempre nell'ultima parte delle lezioni, del rapporto tra elemento spirituale e mondanità: rispetto all'opposizione tra elemento spirituale e mondano come primo modo del rapporto tra i due, e rispetto alla relazione e contaminazione in cui all'elemento spirituale viene riconosciuto un primato sempre nell'ordine dell'esteriorità, il superamento di questa scissione è nel permeare la libertà il mondano, nell'eticità. L'eticità è la sfera dell'azione liberata però da opposizioni assunte per mera obbedienza e non accettate attraverso l'intellezione, attraverso il farle proprie o anche trasformarle:

La terza determinazione è che questa contraddizione si risolve nell'eticità, il principio della libertà è penetrato nell'elemento mondano stesso, e l'elemento mondano, essendo formato conformemente al concetto, alla ragione, alla verità eterna, è la libertà divenuta concreta, la volontà razionale. Le istituzioni dell'eticità sono istituzioni divine (*göttlich*), non sacre (*heilig*) nel senso in cui si deve considerare sacro il celibato rispetto al matrimonio, all'amore familiare, o sacra la povertà volontaria rispetto al guadagno personale frutto del lavoro, rispetto al diritto. Parimenti viene considerata sacra l'obbedienza cieca, mentre l'eticità è un'obbedienza nella libertà, una volontà libera, razionale e un'obbedienza del soggetto nei confronti del momento etico. Quindi nell'eticità è presente e ha trovato compimento la conciliazione della religione con la mondanità, con la realtà effettuale<sup>29</sup>.

Nell'opposizione dell'eticità e delle istituzioni divine a ciò che è assunto esteriormente come sacro per la sua stessa forma, come il celibato di contro alla vita familiare o la povertà rispetto alla vita fatta di lavoro e di scambi economici, ritorna ancora la questione dell'esteriorità priva di contenuto, di un'obbedienza cieca rispetto all'obbedienza libera, alla realizzazione dell'eticità come risoluzione del singolo nell'universale sulla base di quella che Hegel però ha definito «una volontà libera, razionale».

Tutto questo precisato, l'espressione «falso culto» a proposito di questi limiti rimarrebbe impropria: anche quelle forme più esteriori, formali, vanno assunte come testimonianza dell'unità della coscienza con l'universale, con Dio, e del grado di quest'unità, espressione con questo della

---

obbedienza, dura oggettività, sottomissione; parimenti fare delle opere. Questa forma dell'*oggettività esteriore di ciò che è in sé e per sé* non è limitata a questo sacramento, bensì si ritrova, in base a questo principio, *in tutto il resto*».

<sup>29</sup> VPR 5, pp. 264-265; p. 269

riduzione dell'esteriorità della semplice rappresentazione, il che dà ragione della collocazione della fede nel culto come rapporto pratico.

Tornerei per questo ai passaggi del corso del 1824 in cui è introdotta l'idea di testimonianza, per provare a chiarire meglio come viene legata alla fede. Per questo occorre anzitutto chiarire sulla base dell'esposizione hegeliana cosa succede quando avviene quella mediazione in cui, come abbiamo visto, la fede consiste. Si può dire che nel momento stesso in cui Hegel fissa la fede come interiore, per usare la sua esatta espressione, come «l'interno del culto», quest'interiore viene smontato nella sua intimità e reso, nell'atto stesso del credere, qualcosa di pertinente alla comunità nel duplice senso della condivisione con una comunità e del superamento dell'assolutezza del soggetto credente: «La fede è la testimonianza dello spirito circa lo spirito assoluto; è certezza della verità della connessione divina, in sé essente, tra lo spirito in se stesso e la sua comunità, il sapere della comunità circa questa sua essenza»<sup>30</sup>. La fede come mediazione è sempre individuale nel senso che nessuno può operare questa mediazione al posto di un altro, la convinzione come il sentimento riguarda il singolo individuo, che quindi la fa in proprio, la produce, che è poi il senso letterale, etimologico, del testimoniare, come vedremo subito. E però è una mediazione che nel suo essere individuale non può non partecipare di un contesto ed un'origine: le fonti che abbiamo considerato prima, insegnamento, miracoli, ovvero fatti, eventi, ed infine autorità, sono elementi esteriori essi stessi mediati, costituiscono l'essere già dato della comunità, del suo sapere di sé e del suo sapersi unita con Dio, «lo spirito assoluto», la presenza di Dio di cui la fede è testimonianza. Per questo Hegel precisa subito dopo che si tratta, benché appaia come ancora una rappresentazione e qualcosa di tutto interiore, di un'unità non astratta<sup>31</sup>, quindi di qualcosa di concreto e di soggettivo soltanto nella forma del suo darsi, perché in realtà tale forma soggettiva è per il fatto stesso di credere già superata: «In essa è quindi più specificamente contenuta anzitutto l'autocoscienza soggettiva, che però è ancora soggettiva solo in modo formale»<sup>32</sup>. Si può dire che incontriamo qui rovesciato il problema affrontato attraverso il tema del falso culto: non c'è a rigore un falso culto perché l'esterno, l'atto di culto, anche quello più formale che spirituale, manifesta l'interno, la convinzione che vi è dietro, e quindi è un grado di testimonianza. Qui è

<sup>30</sup> VPR 3, pp. 241-242; p. 286.

<sup>31</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>32</sup> VPR 3, pp. 242-243; p. 286.

il rovescio perché Hegel sta affermando che il momento della convinzione in quanto è mediazione di cui necessariamente è intermediaria una comunità che si coglie in unità con l'universale, ha già portato la singola coscienza oltre se stessa, cosa che il semplice sentimento immediato non può mai fare. Proprio perché si tratta quindi di un movimento necessariamente di uscita da sé il credere è testimonianza. Continua infatti Hegel: «Nella misura in cui sa del contenuto assoluto e ha la certezza del contenuto, essa è libera, si spoglia cioè della sua particolarità, dell'aridità dell'essere-per-sé, del suo singolo escludersi dal suo oggetto. Essa sa così della sua essenza, e questa è la sua testimonianza, la testimonianza che essa dà della verità di questo suo oggetto. Qui essa ha la certezza della verità»<sup>33</sup>. È chiaro che testimoniare tiene insieme comprensione del mondo e stare al mondo, conoscenza e azione, la mediazione attiene all'agire ed alla pratica già a questo livello della sfera soggettiva prima che questa si traduca in azione o azione rituale. È il caso di notare che Hegel qui estende alla disposizione ed all'atteggiamento di ogni credente il termine «testimonianza (*Zeugnis*)», dalle forti risonanze bibliche e teologiche. Il testimone per eccellenza dell'incarnazione del Verbo, nel Prologo del Vangelo di Giovanni che ha costituito un costante punto di riferimento per la riflessione hegeliana e dell'intero idealismo tedesco, è Giovanni Battista come inviato per rendere testimonianza alla luce non essendo la luce, così come testimonianza è quella resa dalla parola, nei Vangeli, e nella predicazione<sup>34</sup>. Ed è ancora il caso di notare che alla radice di questa parola c'è il tema del generare, generare biologico che nel linguaggio teologico è la generazione (*Zeugung*) del Figlio da parte del Padre. In questi passaggi del suo corso Hegel anticipa il senso ultimo di Dio come spirito nel senso della sua presenza non ipostatica e figurata nella discesa dello Spirito Santo nella Pentecoste, ma presenza vivente nella comunità che lo rende presente, letteralmente lo genera, lo produce nel credere che è testimoniare. Afferma qui Hegel che l'oggetto assoluto del sapere dell'autocoscienza, in quanto essenza «non è altro, per l'autocoscienza [...] se non la testimonianza dello spirito»<sup>35</sup>. Se apparentemente si prospetta una riduzione dell'essenza assoluta alla singolarità che le rende testimonian-

<sup>33</sup> VPR 3, p. 243; p. 286.

<sup>34</sup> «Ci fu un uomo mandato da Dio, e il suo nome era Giovanni. Questi venne come testimone, per dare testimonianza alla luce, affinché tutti credessero per mezzo di lui. Non era egli la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce» (*Giovanni*, 1, 6-8). Nella traduzione di Lutero vengono sempre usati qui e nel seguito i termini «*Zeugnis*» e «*zeugen*».

<sup>35</sup> VPR 3, p. 243; p. 286.

za, avviene per Hegel il contrario per via del senso del superarsi proprio di quest'atto di comprensione che tuttavia è già al tempo stesso pratico, per cui apparenza è viceversa la singolarità:

L'unità di entrambi è il contenuto assoluto, che è forma di sé, che è cioè il sapere di sé e si determina così come l'universale di contro al singolare, di modo che quest'ultimo è assolutamente solo come mera apparenza (*Schein*). È questa unità dunque che sta alla base della fede. Questo è il punto più intimo, più speculativo, il punto più profondo di cui si deve parlare a questo riguardo<sup>36</sup>.

Per questo senso speculativo della testimonianza non sorprende che in altro contesto, nel corso del 1827 nella trattazione del cristianesimo nell'ultima parte delle sue lezioni, Hegel indichi la filosofia come forma più alta di testimonianza: «La testimonianza dello spirito nella sua guisa più alta è la guisa della filosofia, per cui il concetto, puramente come tale, sviluppa la verità a partire da sé senza presupposti e, sviluppandola, la conosce e, in e tramite questo sviluppo, discerne la necessità della verità»<sup>37</sup>. Qui sapere e fede, speculazione e religione, trovano la loro radice comune, nel movimento, in cui per Hegel la testimonianza consiste, per cui il soggetto elevandosi all'universale nega se stesso. Quest'unico movimento ha molteplici forme, Hegel ammette in questo stesso contesto del corso del 1827 che «la testimonianza dello spirito può darsi in modi molteplici, diversi; non bisogna pretendere che la verità venga prodotta, per tutti gli uomini, per via filosofica»<sup>38</sup>. Tuttavia, con quel movimento, nella differenza di forme, la verità viene testimoniata in quanto prodotta, generata in sé dal soggetto che anche rimanendo del tutto in se stesso, com'è nell'attitudine del raccoglimento (*Andacht*), è uscito da sé ed è sprofondato nella cosa, come esplicita Hegel a conclusione delle sue riflessioni sulla testimonianza nel corso del 1824. Per questo il raccoglimento dev'essere differenziato dal sapere immediato<sup>39</sup>.

L'affermazione sulla filosofia come forma più alta di testimonianza

<sup>36</sup> VPR 3 p. 243; pp. 286-287.

<sup>37</sup> VPR 5 p. 183; p. 195.

<sup>38</sup> VPR 5 pp. 183-184; p. 195.

<sup>39</sup> Per tutto quanto detto l'immediatezza non è mai veramente tale, tuttavia nel sapere immediato manca la consapevolezza della mediazione e di conseguenza c'è un irrigidimento della singolarità su se stessa che invece non è presente nel raccoglimento, valutato per Hegel del tutto diversamente da Kant: «Nel raccoglimento l'individuo dimentica se stesso; egli è ricolmo del suo oggetto, rinuncia al suo cuore, è presso di sé, è sapere, ma non si conserva come un essente immediato, bensì è in questo raccoglimento solo in quanto si è elevato al sapere universale» (VPR 3 p. 244; pp. 287-288).

non deve far pensare ad una celebrazione del primato del teoretico come produzione in sé della verità coincidente con la verità come tale: Hegel critica la tesi secondo la quale il conoscere sarebbe limitato rispetto all'agire, e se c'è un primato del teoretico questo è da ravvisare nell'inversione di questa tesi, perché nell'agire ci si scontra sempre con la determinatezza degli scopi<sup>40</sup>. Per quanto visto sulla testimonianza, quell'affermazione ha un necessario risvolto nella prassi, vale quindi per la filosofia quanto Hegel afferma della fede: in quanto culto va intesa come pratica in generale<sup>41</sup>. Questo non vale soltanto sul piano del singolo individuo filosofante e di ciò che testimonia con le proprie pratiche, ma su un piano culturale più generale come relazione con l'eticità. Non altrimenti, ritengo, vada intesa la funzione di conciliazione che in conclusione di questo corso del 1824 Hegel riconosce alla filosofia nella duplice opposizione nei confronti della chiesa nel suo atteggiamento contrario alla comprensione concettuale e nei confronti dell'illuminismo come estrema forma di scetticismo. Il compito riconosciuto alla filosofia è di «mostrare la ragione della religione», ancora una volta definito attraverso il concetto di testimonianza, e non in antagonismo, bensì nella relazione tra verità filosofica e verità religiosa:

L'illuminismo, questa vanità dell'intelletto, è l'avversario più veemente della filosofia; se l'ha a male quando essa mostra la ragione presente nella religione cristiana, quando essa mostra che la testimonianza dello spirito, la verità nel suo significato più ampio, è depositata nella religione. Per questo la filosofia ha il compito di mostrare la ragione della religione<sup>42</sup>.

La conclusione del corso del 1827 nel quale abbiamo visto formulata la tesi della filosofia come più alta forma di testimonianza non si discosta dalla linea ora illustrata: anche qui alla filosofia, identificata con la teologia, è riconosciuta una funzione di conciliazione che si esplica nella dimensione dell'eticità prima richiamata con la costante centralità della testimonianza<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Cfr. *VPR* 3 pp. 248-249; pp. 292-293.

<sup>41</sup> Cfr. *VPR* 3 p. 248; p. 292: «Il culto in generale, quindi, è la fede e la testimonianza dello spirito circa la sua essenza, circa lo spirito essente in sé e per sé [...] Il culto, se lo diciamo dal lato dell'autocoscienza, del volere, è pratico in generale». Per il significato sicuramente anche pratico della filosofia nel momento stesso in cui viene indicata come culmine del culto cfr. M. Pagano, *Hegel*, pp. 96-97.

<sup>42</sup> *VPR* 5 p. 175; p. 187.

<sup>43</sup> Cfr. *VPR* 5 pp. 267-270; pp. 272-274.

### 3. Conclusione

Ci si può chiedere, in conclusione, se quest'estensione hegeliana del significato della testimonianza fino all'attitudine interiore del credere o all'attività speculativa del filosofare non svuoti il concetto: se in Kant la personificazione del buon principio consisteva nella sofferenza innocente, quindi nella sofferenza assunta gratuitamente superando ogni interesse o piacere egoistico, e questa stessa condizione costituiva il solo segno visibile possibile dell'adesione alla legge morale, e se questa connotazione morale o anche supererogatoria rispetto allo stesso adempimento della legge morale sta dietro l'idea di testimonianza come modo autentico di vivere la rinuncia di sé, anche secondo un'ispirazione religiosa, Hegel, nell'istanza di non differire la realizzazione dell'istanza etica, pare pensare una conciliazione sempre a portata di mano, ma proprio per questo eccessivamente agevole se non addirittura indistinta. Certamente Hegel depotenzia l'idea di testimonianza nel senso più alto ed eminente, ma nel provare a far saltare i confini netti tra teoretico e pratico e interno ed esterno ci mette sull'avviso che ogni modo di essere al mondo è manifestazione di sé, di ciò che si è, e che quindi quotidianamente e nei diversi atti e modi del nostro essere testimoniamo. Il ripetuto insistere sulla filosofia come culto ed ultima forma di culto rispetto alla critica illuministica alla religione, conferma programmaticamente il senso teoretico-pratico attribuito alla filosofia nel suo rapporto con il culto e con l'eticità come modo culminante nel culto nell'età moderna che ha consumato il riferirsi ingenuo alla divinità: la filosofia come forma più alta di testimonianza non è la riproposizione della noesi aristotelica come forma più alta di vita – anche se verosimilmente la tiene presente come termine di confronto – quanto piuttosto l'idea di un agire libero razionalmente ispirato capace di dar conto e di tenere dentro anche gli elementi simbolici di cui le pratiche umane sono irrinunciabilmente intessute. Se essa così contribuisce, secondo la differenza che Hegel, abbiamo visto, stabiliva tra sacro e divino, al transito dal sacro al divino, nella centralità attribuita alla testimonianza si può anche vedere, nel suo valore perenne, il farne una categoria propria del moderno, di un'età che consumando gli elementi formali ed esteriori ripensa e riformula le coppie forma-contenuto ed interno-esterno andando all'essenziale della verità religiosa, ovvero della verità «nel suo significato più ampio».

I contributi qui raccolti sono stati scritti in onore di Francesca Menegoni, docente di filosofia morale all'Università di Padova e studiosa di fama internazionale della filosofia classica tedesca. Al di là della pluralità dei temi che in essi vengono trattati, ciò che li accomuna è la convinzione che l'analisi sistematica dei nodi problematici che attraversano la filosofia classica tedesca ci consenta di cogliere le sfide fondamentali della nostra contemporaneità.

The essays collected here have been written in honor of Francesca Menegoni, professor of moral philosophy at the University of Padua and internationally renowned scholar of German classical philosophy. Beyond the plurality of the themes they deal with, what they have in common is the conviction that the systematic analysis of the problematic nodes that go through German classical philosophy allows us to take up the fundamental challenges of our contemporaneity.

Die hier gesammelten Beiträge wurden zu Ehren von Francesca Menegoni, Professorin für Moralphilosophie an der Universität Padua und international anerkannte Gelehrte der deutschen klassischen Philosophie, verfasst. Über die Pluralität der in ihnen behandelten Themen hinaus sind sie von einer gemeinsamen Überzeugung getragen: Die systematische Analyse der Knotenpunkte, die sich durch die klassische deutsche Philosophie ziehen, ermöglicht es, aktuelle und grundlegende Herausforderungen unserer modernen Gesellschaft philosophisch anzunehmen.

978-88-6938-220-8



9 788869 382208

30,00 €