

ELEONORA CARAMELLI

*FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO
E VERITÀ ROMANZESCA.
SUGGERZIONI DI LETTURA
A PARTIRE DA RENÉ GIRARD*

SOMMARIO: 1. *Un mistero per la filosofia. Eros e mimesis*; 2. *Un Bildungsroman dello spirito? Girard contro e con Hegel*; 3. *Il signore e la coscienza infelice. L'orgoglio e il suo (dis)velamento*; 4. *Lo stile della filosofia e la circolarità della lettura. Il romanzo del romanzo.*

1. Un mistero per la filosofia. Eros e mimesis

Stando al percorso di pensiero di René Girard, c'è un segreto prisma dell'esperienza umana sul quale «filosofi, moralisti, storici o psicologi» hanno «osservato un silenzio unanime» [Girard 1998, 16]. Si tratta della «rivalità mimetica, che costituisce la materia prima di tutta la letteratura drammatica e romanzesca» [Girard 1998, 41] e che tuttavia è sempre «assente dagli schemi concettuali di filosofi, psicologi, sociologi, psicoanalisti e persino dei polemologi» [*ibid.*].

Nonostante che i filosofi siano in ottima compagnia, vorrei interrogarmi, nel contesto introduttivo di questo saggio, su come mai quello della rivalità mimetica è forse un mistero peculiare proprio agli occhi della filosofia. Come Girard scrive nel libro su *Shakespeare e il teatro dell'invidia* (1990), la filosofia è cieca al tema della rivalità mimetica poiché, insieme a tutta l'estetica, ha sempre pensato la pratica dell'imitazione senza il desiderio che la motiva. «Per la tradizione filosofica occidentale *eros* e *mimesis* sono due entità separate» [Girard 1998, 114]. Platone, infatti, non ha mai associato le due sfere, anche se il suo timore del contagio dell'arte – il titolo francese del saggio shakespeariano di Girard insiste sulla metaforica che fa del desiderio mimetico qualcosa che si propaga come un incendio: *Les feux de l'envie* – sembra denunciare proprio la segreta consapevolezza della loro intima

unità. Fin da Platone, pertanto, la filosofia ha espunto dal suo confronto con l'arte il tema del desiderio, con ciò provando a mondarla dalla sua peculiare *ambiguità* e ad approssimarla al carattere apparentemente più puro della disincarnata discorsività speculativa. A tale proposito, Girard non esita a parlare della «mutilazione filosofica della mimesi, che è in realtà frutto di un narcisismo spirituale che ci è costato molto caro» [Girard 1998, 115]. Ancora prima del riferimento al narcisismo, sul quale torneremo più avanti, vale la pena chiarire quale sia l'ottica contrastiva che consente di apprezzare l'enormità di quella rimozione. Se infatti i filosofi, insieme a moltissimi altri, hanno taciuto quel segreto legame tra desiderio e imitazione, chi è che invece lo ha messo in scena e colto nella sua fatale coazione a ripetersi, consegnandolo perciò al carattere trasformativo dell'esperienza? È la letteratura, come mostra il grande teatro di Shakespeare, che altro non sarebbe se non una variazione sulla drammatizzazione della malattia del desiderio e della guarigione dalla sua ossessione mimetica: Shakespeare mostra infatti come la grande arte non sia altro che «commedia e tragedia del desiderio» [Girard 1998, 175].

È nella sua opera seminale del 1961, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, che René Girard mostra come la cecità sulla natura del desiderio maturata in secoli di pregiudizi sia infiltrante e pervasiva, talvolta persino in letteratura. Che il desiderio sia mimetico significa che il soggetto moderno non desidera un oggetto o un altro soggetto in maniera diretta e spontanea, ma desidera secondo il desiderio di un altro, che ne è il mediatore. Il soggetto, in altri termini, tende a prendere in prestito i propri desideri da un altro, al posto del quale vorrebbe stare. Quanto più il desiderio è di seconda mano, tanto più il soggetto maschera agli altri e a se stesso la propria (fatale) mancanza di originalità.

Il vanitoso romantico vuole convincersi a ogni costo che il proprio desiderio rientra nella natura delle cose o, il che è lo stesso, è l'emanazione di una soggettività serena, la creazione *ex nihilo* di un Io quasi divino. Desiderare prendendo le mosse dall'oggetto equivale a desiderare prendendo le mosse da sé stesso: non è mai, infatti, desiderare prendendo le mosse dall'*altro*. Il pregiudizio oggettivo si unisce al pregiudizio soggettivo e questo duplice

pregiudizio si radica nell'immagine che tutti ci facciamo dei nostri desideri [Girard 1981, 18].

L'illusione del desiderio spontaneo nutre la convinzione di una soggettività «quasi divina nella sua autonomia» [Girard 1981, 28], il cui desiderio si ammala di metafisica. Il soggetto tende così a diventare un maestro d'orgoglio, orgoglio «che può sopravvivere solo grazie alla menzogna» [Girard 1981, 53] e al suo effetto autoconservativo.

Le variazioni delle tecniche metafisiche dipendono essenzialmente dal desiderio metafisico. Esse sono funzionali. I mezzi sono sempre diversi perché sono sempre diverse le illusioni, ma il fine è identico: la rivelazione del desiderio metafisico [Girard 1981, 215].

Non tutta la letteratura, però, promuove lo smascheramento del desiderio metafisico. Girard contrappone in tal senso il genio romanzesco (che rivela la verità) alla contraffazione romantica. La differenza sta nel fatto che l'opera "romanzesca" descrive tutti i sintomi del desiderio mediato per svelarli, demistificarne l'illusione e arrivare al momento in cui l'eroe, diventato vero uomo, vince la sua malattia proprio quando rinuncia all'orgoglio e perde l'autonomia; la seconda, invece, è complice dell'illusione per la quale l'eroe, pur perdendo contro il mondo, presume di vincere nella sua solitaria battaglia ideale, confermando e, quindi, edificando il lettore nel suo altrettanto ingannevole *desideratum*. Secondo un *fil rouge* che unisce don Chisciotte, il primo protagonista del romanzo moderno, alla vanità di Julien Sorel e alle malattie dello snobismo o della gelosia in Proust, il romanzo tocca la dimensione del vero denunciando la menzogna romantica: quando gli eroi si accorgono che vincere il gioco a cui stanno giocando – e che non a caso costa loro la costante paura di apparire ridicoli –, è perdere, e perdere – grazie all'esperienza a loro sconosciuta da cui li protegga l'illusione e che si rivela liberatoria – è guarire. L'effetto della scrittura, paragonabile a una sorta di «conversione» [Girard 1981, 250], è una vera e propria *inversione* di rotta.

Sorprende non poco scoprire, tuttavia, che la filosofia, avendo sovente coltivato l'idea di una coscienza tendenzialmente autonoma,

disincarnata e soprattutto trasparente a sé stessa, sembri stare dalla parte della menzogna romantica.

Soggettivismi e oggettivismi, romanticismi e realismi, individualismi e scientismi, idealismi e positivismi sono in apparente contrapposizione, ma segretamente si accordano per dissimulare la presenza del mediatore. Tutti questi dogmi sono la traduzione estetica o filosofica di visioni del mondo proprie alla mediazione interna. Discendono tutte, più o meno direttamente, da quella menzogna che è il desiderio spontaneo. Difendono tutte una medesima illusione di autonomia alla quale l'uomo moderno è appassionatamente attaccato [Girard 1981, 18].

Il suo carattere involontariamente prometeico fa sì che, come viene osservato in *Géometries du désir* (2011), «la coscienza onnipotente del filosofo risulta alla fine una prigioniera» [Girard 2012, 136].

Nonostante l'apparente distanza tra la pratica del romanzo e la teoria filosofica, nel presente saggio intendo provare a fare reagire la prospettiva di René Girard sulla verità romanzesca con un classico della letteratura filosofica che, come è noto, rappresenta un *unicum* nel canone della modernità: la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, più volte paragonata al genere del *Bildungsroman*. Se, da una parte, con ciò può essere possibile esplorare le segrete risonanze degli effetti romanzeschi nella dialettica hegeliana, dall'altra vorrei provare a suggerire che il cammino della *Fenomenologia*, nel suo vivere di esperienze trasformatrici che si scontrano tuttavia con la straordinaria tenacia delle certezze della coscienza, sembra avere una coloritura romanzesca fin nella sostanza.

Dopo essermi concentrata sui punti principali della ricezione della *Fenomenologia dello spirito* come genere letterario e sulle divergenze rilevate *apertis verbis* da Girard nei confronti del maestro della dialettica (par. 2), proverò a concentrarmi sulle segrete analogie. Sono molti, infatti, gli episodi della *Fenomenologia dello spirito* che sembrano esporre le presuntuose certezze della coscienza al portato demistificatore dell'esperienza, che Hegel svela agli occhi del per-noi, cioè a noi lettori: dal carattere mediato del sortilegio del desiderio del desiderio, al cui incantesimo il servo si sottrae per aver tremato di paura, passando per

la dismissione dell'orgoglio della coscienza infelice che si consegna a un mediatore che parla una lingua a lei estranea, rimettendosi alla quale la coscienza smaschera di per sé l'illusione dell'autonomia (par. 3). Nella brevità di un saggio, potrò in tal senso proporre delle analogie che rischiano di essere impressionistiche, ancorché giustificate in una cornice quale quella del confronto con Girard, che intende mostrare come i principali autori della letteratura occidentale – da Shakespeare a Proust, da Cervantes a Stendhal – non abbiano fatto altro che variare sul tema della malattia del desiderio mimetico, mettendone a nudo il fallimento, e raccontando il fallimento come la premessa della guarigione. E se anche il *romanzo filosofico* avesse, in quanto tale, parlato di questo? In conclusione (par. 4) proverò a serrare il confronto concentrandomi sul modo in cui Hegel intende il ritmo della frase filosofica e l'architettura della *Fenomenologia*. Se, come la *Prefazione* all'opera del 1807 sembra suggerire, non c'è proposizione autenticamente filosofica che non sia restituzione e insieme promozione di una peculiare *inversione*, è proprio nella mobilità della lettera, anzi nel suo doppio senso, che la *Fenomenologia* può essere interpretata come il romanzo dello spirito.

Il termine «interpretazione», inteso nel suo significato corrente, non è quello più appropriato per descrivere il mio lavoro. Io mi sono prefissato un compito più elementare: leggere per la prima volta alla lettera un testo che non è mai stato analizzato con l'occhio attento a temi essenziali alla letteratura drammatica quali sono il desiderio, il conflitto, la violenza, il sacrificio [Girard 1998, 19].

2. Un Bildungsroman dello spirito? Girard contro e con Hegel

Nella ricezione della *Fenomenologia* in ambito specialistico, le strategie messe in campo per riflettere sui suoi rapporti con la letteratura muovono principalmente da tre tipi di considerazioni; anzitutto si è insistito sul peculiare *stile* della *Fenomenologia*, caratterizzato da molteplici giochi di parole e dal consapevole e massiccio impiego di figure retoriche [cfr. per esempio, di recente, Pahl 2012; Comay & Ruda, 2018]. In secondo

luogo, è stata rilevata la copiosa, ubiquitaria presenza, entro il testo hegeliano, di riferimenti impliciti o espliciti a figure letterarie – si pensi alla vera e propria incorporazione delle figure di Antigone o del nipote di Rameau –, che farebbe della letteratura un partner privilegiato dell'esposizione filosofica; in tal senso molta attenzione è stata dedicata al fatto che le ultime righe della *Fenomenologia* costituiscono un rimaneggiamento di una coppia di versi di Schiller [McCumber 2000; Pippin 2011; Boldyrev 2021].

Il punto di vista più interessante, per il tema di questo contributo, è però quello che approssima la *Fenomenologia dello spirito* a un genere letterario: qualche volta il dramma (nella duplice veste di tragedia o commedia), qualche volta l'epos, più generalmente la forma del romanzo.

Sulla scia di Josiah Royce [1919, 147-156], che è il primo ad associare la struttura dell'opera hegeliana a quella dei romanzi di formazione come *Wilhelm Meisters Lehrjahre* o *Heinrich von Ofterdingen*, è stato Jean Hyppolite, nella sua opera dedicata alla *Fenomenologia* pubblicata nel 1946, ad accreditare il paragone tra la *Fenomenologia* e il *Bildungsroman*, parlandone come del «romanzo di formazione filosofico» [Hyppolite 2005, 17]. Contestualmente Hyppolite aggiungeva, evidentemente malgrado il carattere euristico dell'analogia, che la *Fenomenologia* «non è un romanzo, ma un'opera scientifica» [*ibid.*], il cui sviluppo, a differenza di un'opera letteraria, ha una necessità interna. Anche se l'esigenza di salvaguardare la legalità peculiare del registro filosofico è certamente legittima, non sarà forse proprio nel modo di intendere il carattere romanzesco del romanzo che si potrà trovare la specificità della scrittura hegeliana? Altri contributi, anche nel dibattito recente, cercano di identificare l'impianto della *Fenomenologia* con un genere letterario, producendo spesso delle interessanti suggestioni,¹ che tuttavia non vengono sviluppate fino in fondo. Non sembra casuale, in tal senso, il ricorso a locuzioni, rispetto alla testualità della *Fenomenologia*, come «forma quasi-letteraria»

¹ Tra gli studi che toccano indirettamente o tangenzialmente la questione della letteratura nella *Fenomenologia*, di seguito una selezione specifica di quelli che si concentrano esplicitamente sull'associazione tra l'opera hegeliana e un genere letterario propriamente detto: Speight 2001; Thouard 2002, Garelli 2009, Barba-Kay 2019; Boldyrev 2021; Caramelli 2022 e 2024.

[Speight 2001, 15] o «narrativa quasi-finzionale» [Barba-Kay 2019, 3], che tradiscono la volontà di un raffronto che tuttavia non imbocca nessuna direzione precisa. Del resto, la stessa approssimazione tra la *Fenomenologia* e la forma romanzo non significa ancora granché, ove non si dica cosa s'intende per romanzo. E se provassimo dunque a seguire la lettura di Girard anche per il romanzo *in philosophicis*?

Sia pure *ex negativo*, ci sono degli indizi che avvicinano la *Fenomenologia dello spirito* alla verità romanzesca, e sono quei luoghi rispetto ai quali Girard ammette una vicinanza alla dialettica del romanzo che infine, tuttavia, esclude.

I due temi della *Fenomenologia dello spirito* che interessano particolarmente i lettori contemporanei sono la “coscienza infelice” e la “dialettica del padrone e dello schiavo”. Noi tutti intuivamo confusamente che solo una sintesi di questi due temi affascinanti potrebbe chiarire i nostri problemi; è appunto tale sintesi originale, impossibile in Hegel, che la dialettica romanzesca ci permette di intravedere [Girard 1981, 98].

Dunque, sembra indubbio che una sintesi degli episodi narrati nelle figure del servo e del padrone e della coscienza infelice potrebbe chiarire il problema della verità romanzesca, ma la fusione tra queste due figure sarebbe, in Hegel, impossibile. Quanto alla coscienza infelice, Girard si limita ad asserire in maniera apodittica la netta differenza tra quella della *Fenomenologia* e quella dei romanzi [Girard 2012, 36] senza tuttavia sostanziarla.

Girard sembra avere maggiore dimestichezza con la figura, d'altronde celeberrima, del servo e del signore, della cui dialettica dice però – in maniera ben poco perspicua – che sarebbe fondata «sul coraggio fisico», così che il dominio verrebbe assicurato a chi ne ha, e la servitù a chi ha avuto paura. Da una parte, è sua convinzione che «la dialettica hegeliana» appartenga a «un passato di violenza» [Girard 1981, 96-97], alla quale per forza di logica dovrebbe succedere un ottimistico regno dello spirito. D'altronde, nella figura hegeliana sarebbe «implicito un elemento di permanenza, di stabilità e di razionalità che lo rende improprio» [Girard 1998, 93]. La genericità di queste considerazioni, e la loro patente distanza dal testo hegeliano, denunciano, come ammesso

dallo stesso Girard nel colloquio con Benoît Chantre [Girard 2008, 61], che si tratta di una lettura viziata «da un'opposizione allo hegelismo molto più che allo stesso Hegel». E dietro lo hegelismo non si fa fatica a individuare la grande ombra di Kojève e dei suoi corsi sulla *Fenomenologia* (tenuti tra il 1933 e il 1939; cfr. Kojève [1996]), ed è la lettura che questi dà della dialettica tra servo e padrone quella che Girard rifiuta [cfr. Palaver 2004, 155-159]. Proprio per questo, se, come Girard stesso afferma, si è tentati di «paragonare» il rapporto mimetico alla «dialettica servo/padrone», può forse valere la pena provare a esplorarne la presenza nella lettera del testo hegeliano.

3. Il signore e la coscienza infelice. L'orgoglio e il suo (dis)velamento

Nel percorso «dell'ambage e della disperazione» (GW IX, 56; FdS, 60) nel quale la coscienza dovrà, al banco di prova dell'esperienza, congedarsi dall'illusione naturalistica della propria autonomia (rispetto al tutto dello spirito), la definizione dell'autocoscienza, ovvero coincidenza di certezza (presunta) e verità, finché non sostanziata da una qualche esperienza, non denuncia che l'immediata indigenza di ogni soggettività. È solo nel rivolgimento di quella certezza presunta, e dunque muovendo dall'incertezza dell'esperienza, che essa potrà revocare l'illusione di sé. La coincidenza tra la propria certezza e la verità dell'oggetto è infatti, prima dell'esperienza, una formula astratta e vuota. Tale situazione caratterizza l'autocoscienza in quanto bisogno, o, come Hegel dice, «desiderio (*Begierde*)»² (GW IX, 104; FdS, 122): per riempire il proprio vuoto, la coscienza ha bisogno di qualche cosa o qualcun altro, e pertanto essa desidera.

L'autocoscienza, che è senz'altro per-sé e contrassegna il proprio oggetto immediatamente con il carattere del negativo, ossia è anzitutto desiderio, farà pertanto piuttosto l'esperienza dell'autonomia dell'oggetto stesso (GW IX, 105; FdS, 123).

² Ricordo che, nonostante la restituzione di *Begierde* con “desiderio” possa non essere l'unica, è proprio col verbo *begehren*, da cui *Begierde*, che è stato tradotto in tedesco il desiderio di Girard 1999: *Figuren des Begehrens*.

A tutta prima, però, siccome è troppo attaccata alla presunzione della propria solitaria autarchia, quello che la coscienza desidera, proprio poiché le manca, lo nega. Ciò significa che, immediatamente, il desiderio non è altro dal mero consumo, che porta con sé il circolo vizioso per cui la coscienza nega l'oggetto, lo finisce e con ciò ha bisogno di un altro oggetto, che ancora nega e così via secondo la logica reiterativa del desiderio immediato, che non trova mai soddisfazione. Consumandolo e annientandolo, l'autocoscienza non guadagna nulla dal suo rapporto con l'oggetto, se non l'ostinata desolazione con cui pone quell'annientamento come il proprio contenuto, con ciò ricadendo nella stessa vuota miseria da cui nasceva il bisogno.

Il vero oggetto del desiderio, in maniera mediata, dev'essere allora qualcosa che oppone una certa resistenza alla tendenza negatrice dell'autocoscienza; «L'autocoscienza è in sé e per sé allorquando, e per il fatto che essa è in sé e per sé per un'altra autocoscienza; ciò significa che è solamente come qualcosa di riconosciuto» (GW IX, 109; FdS, 128). Di contro al paradossale rapporto che l'autocoscienza produce nei confronti dell'oggetto, di cui avrebbe bisogno come altro da sé ma che consuma e annulla, solo un'altra autocoscienza, che è uguale all'autocoscienza stessa ma è un'altra, può soddisfare il carattere insieme mediato e immediato del desiderio. Ed è da questa ambivalenza che viene il doppio significato della lotta a morte.

Nella misura in cui si tratta del fare *dell'altro*, ciascuno persegue la morte dell'altro. In tutto ciò si dà però anche il secondo fare, il fare tramite sé stesso; infatti quel fare altrui implica che sia messa a repentaglio la propria vita. La relazione tra le due autocoscienze è dunque determinata in modo tale che esse danno prova di sé, ciascuna a sé stessa e all'altra, attraverso la lotta per la vita e per la morte (GW IX, 111; FdS, 131).

Da una parte, ogni autocoscienza persegue la morte dell'altra perché il carattere mimetico del desiderio produce rivalità: desiderando affermarsi agli occhi dell'altra *come quella* si afferma ai suoi, ogni autocoscienza vuole negare direttamente, annichilire materialmente l'altra. Al contempo, tale immediatezza veicola anche una mediazione. Ognuna delle due, stando alla lotta che persegue la morte dell'altra,

vuole dimostrare di essere disposta a negare la propria, stessa vita, con ciò esibendo il carattere di negazione dell'autocoscienza stessa. Essendo ciò tramite cui ognuna mostra all'altra la propria disponibilità a negare sé stessa, la lotta a morte è determinata dal fatto che ognuna desidera mediamente quello che desidera l'altra: farsi valere come autocoscienza. Il desiderio immediato dell'uccisione è pertanto accompagnato da quello, mediato, di venire riconosciuti. E se la dinamica patente del riconoscimento non rimandasse a un'altra, più profonda e latente? Se questa pur legittima istanza di riconoscimento, finché non è maturata, non nascondesse la segreta malattia dell'orgoglio? Se il desiderio immediato tendeva all'annientamento fisico (ovvero a trattare l'altro come una cosa e quindi consumarlo), la mediazione del desiderio introduce un'ambivalente insidia: ognuna riduce l'altra a specchio del proprio sé.

Poiché si tratta però di una vera esperienza, e non di un complesso astratto, la sfida emulativa produce qualcosa di inedito, che interrompe la catena della ripetizione. Di contro al carattere reiterativo e coattivo del desiderio mimetico e antagonista, la lotta finisce quando una delle due spezza il sortilegio dell'imitazione (e la seduzione del rispecchiamento). Fino a un certo punto, le due coscienze intendono dimostrare di esserlo mettendo a repentaglio la propria vita, correndo a precipizio verso il baratro, ognuna facendo quello che fa anche l'altra. Una delle due coscienze, però, si sottrae alla competizione, decide di fermarsi perché trema di paura sin nel profondo di sé stessa.

Questa coscienza cioè non ha avuto angoscia (*Angst*) per questo o quell'altro, e nemmeno in questo o quell'istante, bensì ha provato angoscia per tutta la sua essenza; la coscienza, infatti, ha avvertito la paura della morte, che è il signore assoluto. Nel provare tutto ciò, la sua interiorità è stata dissolta (*aufgelöst*); essa ha tremato profondamente entro di sé (*hat in sich selbst erzittert*), e tutto ciò che in lei vi era di stabile è stato scosso (*gebebt*) (GW IX, 114; FdS, 134).

Colui che ha sussultato, pertanto, diventerà il servo, che potrà fruire del potere trasformativo del lavoro; colui che persevera testardamente nell'agone e rischia fino all'ultimo la vita, invece, diventerà il signore, il

quale, potendo dedicarsi al solo consumo, ricadrà nel circolo vizioso della coazione a ripetere. La letteratura che insiste sul ruolo trasformativo del lavoro e sull'istanza del riconoscimento mancato nella dialettica servo/signore è sterminata; qui mi limito al seguente rilievo. Nonostante la più recente sensibilità culturale consenta di rileggere la sezione anche in deroga al paradigma interpretativo che da Luckács va a Kojève, e che, con tutte le differenze altrimenti meritevoli di essere discusse, è in parte recepito anche da Jürgen Habermas e da Axel Honneth [cfr., su questo, Jarczyk & Labarrière 1985; Stekeler-Weithofer 2008], non sono molti i contributi che si concentrano sul ruolo della paura, che in questo contesto sembra essere, invece, un luogo centrale: il vero luogo genitivo della soggettività [si veda, a titolo di esempio di queste rare letture, Pippin 1989, 154-163]. C'è da domandarsi se non sia proprio l'esperienza della paura, che demistifica da e cura l'infinita vuota di cui si autoalimenta l'orgoglio, a costituire un momento di verità romanzesca. In quanto è l'unica esperienza propriamente detta, e pertanto costitutivamente trasformativa, è la paura svelare a chi ha tremato il carattere illusorio del gioco di specchi che motivava la solitaria corsa (senza macchia e senza paura: come quella della letteratura cavalleresca) verso il burrone.

Commentando la sezione, un lettore raffinato come Werner Marx sottolinea, infatti, che l'esperienza della paura mostra come la condizione per praticare il potere della soggettività dipenda proprio dalla «esperienza di un'impotenza» [Marx 1986, 93]. Seguendo la logica della figura del servo e del signore, in cui qualcosa di immediato (e irrelato) diventa qualcosa di mediato (e relato), dovremmo chiederci – senza possibilità, tuttavia, di rispondere in maniera esaustiva nei limiti di questo contributo – se il tema della paura non sia costitutivamente legato a quello della *Begierde*. Di contro al desiderio mimetico che muove alla reiterazione della competizione e «all'ostinazione idiota (*Eigensinn*)» (GW IX, 115; FdS, 136), la paura ha esposto il servo al carattere trasformativo e indeducibile dell'esperienza. Si verifica così una peculiare *inversione*: colui che sembrava avere vinto ha perso, e colui che sembrava avere perso ha guadagnato quel *plus* che viene da un *minus*. La rinuncia alla presunzione dell'autonomia è il *vulnus* grazie al quale il servo diventa permeabile all'esperienza, e alle risorse inestimabili che essa offre a chi non le oppone più resistenza.

La sezione “A” del paragrafo dedicato a signoria e servitù si intitola infatti, entro il capitolo quarto, “Autonomia e non-autonomia [*Selbständigkeit und Unselbständigkeit*] dell’autocoscienza”; con ciò Hegel non intende dire che autonomia e non-autonomia sarebbero, per la coscienza, due possibilità contrapposte, ma al contrario che non v’è l’una senza l’altra. Come riconosce Adorno (1963) parlando in proposito di quella forza alla rovescia che è il «coraggio di esser deboli» [Adorno 2014, 73], l’autocoscienza è tale *proprio poiché* rinuncia all’orgogliosa presunzione di un’autonomia assoluta.

Da questo punto di vista, possiamo infine domandarci se non sia proprio la paura a muovere la coscienza a superare la *Begierde* come moto unilaterale e predisporla a una relazione in positivo che non potrebbe passare che dall’esperienza dell’amore *di* un altro (genitivo soggettivo e oggettivo, in cui il soggetto desiderante si dispone ad essere anche oggetto desiderato). Certamente, l’amore non è un tema che emerge *apertis verbis* nella sezione del quarto capitolo dedicata a autonomia e non autonomia della coscienza. Un lettore attento come Henry S. Harris ha nondimeno osservato, nel suo monumentale commentario all’opera del 1807, che la dottrina hegeliana della paura del servo e l’apertura all’amore «sono i due lati di una medesima esperienza» [Harris 1997, 307], e proprio poiché si tratta di una vera esperienza.

È, forse, questa la chiave di lettura che consente di tenere insieme la figura del servo e quella della coscienza infelice – sintesi che Girard asserisce sia impossibile, e che costituirebbe tuttavia a suo avviso la chiave dell’intera *Fenomenologia*. Secondo un andamento ricorsivo per cui ogni figura, pur essendo superata da quella successiva, si conserva in essa (è cioè *aufgehoben*, secondo il doppio senso del verbo *aufheben*), l’ostinazione del signore è dura a morire, nonostante l’agnizione romanzesca del servo. A muovere l’andamento spiraliforme della *Fenomenologia* è infatti, oltre che la serie di *variazioni* sul tema, la pervicace ripetitività dell’*Eigensinn* della coscienza, che dura per almeno sei degli otto capitoli dell’opera (e contando che l’ultimo, quello dedicato al sapere assoluto, è il più breve ed è pressoché privo di una trama propria).

La celebre figura della coscienza infelice, che si presenta più avanti nel corso del capitolo quarto, diventa essa stessa la contraddizione che le

posizioni precedenti cercavano di rigettare all'esterno. Nella coscienza infelice «la duplicazione, che prima era ripartita in due singolarità – il servo e il signore – si è nuovamente volta in unità» (GW IX, 121; FdS, 144).

Come è stato osservato, proprio in questa doppiezza si può trovare «qualcosa come un nucleo seminale», che mostra come la costitutiva irrequietezza del soggetto affondi le sue radici nell'opposizione, propria di ogni coscienza, «tra finitudine e accidentalità – da un lato – e infinitezza e necessità – dall'altro» [Garelli 2015, 62-63]: tra autonomia e non-autonomia. Pur appartenendo a qualcosa di più grande di lei, quando si approssima a sentire il conflitto tra i due versanti la coscienza preferisce pensarsi come contingente e inessenziale; diversamente da quanto si potrebbe credere, non è, questo, un atto di umiltà: al contrario; in quanto si sa al contempo come parte di un'essenza, che è da ultimo il rapporto col divino, la coscienza infelice insuperbisce sempre più e, volendo sbarazzarsi di sé stessa come dalla propria debolezza, è anzi una raffinata maestra d'orgoglio. Si tratta «dello sterile andirivieni tra orgoglio e vergogna» [Girard 1981, 60] che caratterizza molti dei personaggi della letteratura, da Dostoevskij a Proust, come mostra bene Girard, prima che l'esperienza romanzesca li colga nella conversione che li guarisce dalla loro *impasse*.

Come può, infatti, un soggetto volersi liberare di sé come della propria inessenzialità? Non può. Questo *desideratum* è sterile perché è contraddittorio persino dal punto di vista logico. Le strategie messe in atto dalla coscienza infelice per liberarsi della propria finitezza e contingenza non mettono in luce che il suo *Eigensinn*, la sua «peculiarità [*Eigenheit*]» (GW IX, 129; FdS, 153). Persino quando si dispone a martoriare la propria carne, rinnegando il corpo, la coscienza infelice tradisce i segni dell'autocompiacimento. Seppur nella modalità dell'umiliazione e a costo del cocente dolore che è disposta a pagare, la coscienza infelice sconta il fio della propria orgogliosa impresa: innalzarsi all'immutabile con le sue sole proprie gambe, risolvendo il dissidio interno/esterno nel proprio autistico teatro interiore, sempre e solo a partire da sé. Provando a liberarsi di sé stessa da sé, l'infelice asseconda il sortilegio della propria vuota autonomia. L'*innere Eigenheit* che percorre come un *fil rouge* l'intera trattazione dell'infelicità della

coscienza, in cui Hegel non manca mai di sottolineare l'aggettivo possessivo che connota costitutivamente il fare della coscienza in quanto infelice, è quel nucleo duro a morire che la coscienza presume tra sé e sé: il tentativo, impossibile anche logicamente, di far valere la propria stessa inessentialità senza riconoscersi al contempo come momento di un Altro.

Come può, allora, la coscienza uscire da questo circolo vizioso? Quando si rimette a un mediatore. Ancora una volta, secondo un sorprendente rovesciamento, prossimo a quelli che nella grande narrativa tradiscono una verità romanzesca, la *Fenomenologia* mostra il venir meno dell'illusione dell'Io romantico della coscienza, che pensa di potersi sbarazzare della propria finitezza facendo tutto da solo. Come può, infatti, una coscienza presuntuosa liberarsi della propria presunta e inconsistente autonomia? Quando le capita di rimettersi in tutto e per tutto alle parole di un altro, il quale parla una lingua che lei non conosce, e a cui per la prima volta si affida.

La coscienza rimette interamente la sua volontà al ministro mediatore, che le consiglia cosa è giusto fare, e fa a meno del frutto del proprio lavoro, la proprietà esteriore. Non solo, però, rinuncia a ciò per cui il fare è *suo* fare, nonché a quanto con esso guadagna; nell'obbedire e nel rimettersi al consiglio del ministro mediatore, rinuncia da ultimo a comprendere quello che dice. Ora «essa si trova coinvolta nel movimento di qualcosa che le è interamente estraneo, le cui rappresentazioni e il cui linguaggio le risultano privi di senso [*sinnlos*]», e si «dedica ad affari che non comprende [*unverstandenene Geschäfte*]» (GW IX, 130; FdS, 154). Dicendo cose il cui senso le è ignoto ed occupandosi di questioni di cui non afferra il significato, la coscienza «ha la certezza di essersi veramente alienata il proprio Io» (*ibid.*).

Di contro all'ambivalente desiderio metafisico, che pretende di congiungersi con l'Altro proprio mentre si arrocca nell'illusione della propria assoluta indipendenza, quello della completa rinuncia a sé è il primo atto coscienziale che «non è stato un'operazione unilaterale» (GW IX, 131; FdS, p. 155): «infatti l'abbandono [*das Aufgeben*] del proprio volere è un atto negativo solamente da un lato, secondo il *suo concetto*, ossia *in sé*; ma nel contempo è anche in positivo, consistendo nel porre la volontà come *un altro*» [*ibid.*]. Con ciò, la coscienza mette capo a una

svolta: si è «invertita [*verkehrt*]» (GW IX, 131; FdS, 156). Si tratterebbe di una vera e propria *conversione*, se non fosse che, non riuscendo ancora a maturare un racconto di sé, la coscienza non prende atto di questa trasformazione. Bisognerà attendere la figura del perdono – l'unico atto che nessuno può pretendere di fare da sé a sé – al termine del capitolo sesto dedicato allo spirito, per trovare la definitiva dismissione dell'io autoconservativo della coscienza: la sua finale guarigione.

Tutte le altre volte, siamo solo noi lettori a renderci conto, grazie agli indizi del narratore, dei sintomi dell'inversione come di un disvelamento, analogo alla verità romanzesca. «La coscienza», nonostante tutto, «non vede se stessa come questo in sé». Su se stessa, e per la maggior parte delle esperienze narrata dalla *Fenomenologia*, la coscienza rimane cieca. Come è stato suggerito [Feldman 2006, 65-75], nonostante «la natura divina» (GW IX, p. 70; FdS, 78) del linguaggio, il modo in cui la coscienza lo impiega nelle sue enunciazioni è spesso volto a nascondere, più che a rivelare, il reale contenuto del proprio fare, come in un obliquo discorso interiore. «La dialettica romanzesca si fonda sull'ipocrisia» [Girard 1981, 110].

4. Lo stile della filosofia e la circolarità della lettura. Il romanzo del romanzo

Sia pure nei limiti di un breve contributo, vorrei da ultimo provare a fare qualche considerazione sull'orientamento complessivo del linguaggio della *Fenomenologia* e sul modo in cui possiamo leggere quest'opera. Poiché il riferimento principale, quando si parla di Hegel e della forma romanzo, resta la celeberrima affermazione di *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito*, mi volgo adesso verso un intervento meno noto, in cui Hyppolite cercò di mettere in dialogo Hegel col dibattito contemporaneo³ (anzitutto con la fenomenologia e lo strutturalismo). Si tratta di un riferimento particolarmente opportuno, nel nostro contesto,

³ Cfr., per la valorizzazione di questo tentativo, Vuillerod 2019; per una critica di Hyppolite, cfr. Morani 2021.

perché in quell'intervento Hyppolite si esprime sullo stile del linguaggio filosofico hegeliano.⁴

La più preziosa indicazione che ci fornisce è che, se vogliamo esplorare la riflessione di Hegel sullo stile del linguaggio filosofico, dobbiamo rileggere la *Prefazione* all'opera del 1807.

Hyppolite nota giustamente che la *Prefazione* sembra esibire un intimo paradosso, perché in quel contesto si avverte il lettore del carattere ozioso di una prefazione in quanto tale, visto che in filosofia a contare è il risultato dell'argomento, e ogni tentativo di mettere le mani avanti in sede introduttiva rischia di apparire autoassolutorio. Hegel scrive comunque la *Prefazione* come un ultimo sforzo, dettato proprio dall'urgenza speculativa che la ispira. È qui, infatti, che egli prova a rispondere alla più difficile domanda che possa porsi un filosofo: come si scrive un libro di filosofia? Tentando di rispondere a questa domanda Hegel trova qui, come è stato osservato, «la sua voce» [Pinkard 2018, 223]. Per questo motivo, come raccomanda Hyppolite, se vogliamo capire qualcosa dello stile di Hegel dobbiamo ritornare su quelle pagine.

A conclusione del presente saggio, voglio quindi provare ad approfondire un'ultima indicazione di Girard e una sola riga della *Prefazione*. Nel progetto di introduzione a un'opera che non verrà portata a compimento – *L'incarnation romanesque* – e la cui tematica confluirà poi in *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Girard scrive:

L'œuvre romanesque est une vaste métaphore, un langage imagé, aussi complet que possible qui cherche à remplacer les mots par les phrases, les phrases par les paragraphes, les concepts par leur illustration. Ce n'est point là une dilution de la pensée, un gaspillage de mots mais sans doute une méfiance à l'égard du langage et de l'expression philosophiques [Fonds René Girard/BnF, cit. in Chantre 2023, 930].

⁴ Si tratta del convegno “The Languages of Criticism and the Language of Men”, tenutosi nell'ottobre del 1966 al Johns Hopkins Humanities Center di Baltimora, tra i cui partecipanti – oltre a Lucien Goldman, Tzvetan Todorov, Roland Barthes, Jaques Derrida e Jacques Lacan tra altri – ci fu anche René Girard.

Il linguaggio letterario, in quanto *exemplum* o incarnazione del senso nell'espressione, diffiderebbe del linguaggio filosofico poiché quest'ultimo porta con sé il pregiudizio (o la presunzione) secolare per cui l'idea sarebbe al postutto disincarnata, e il momento espressivo un mero vestito che il concetto potrebbe mettere o levare a piacimento. Non credo sia un caso se Hegel, in un testo capitale per il problema dello stile in filosofia, ritorna su un luogo comune, volgendolo però a vantaggio della potenzialità del discorso filosofico. La speciale discorsività filosofica viene solitamente accusata di essere astrusa e complicata, e il significato della scrittura filosofica di risultare poco perspicuo e verbalistico. «Per la maggior parte [i testi filosofici] debbono essere riletti più volte prima di poterli intendere» (GW IX, 44; FdS, 47). Hegel non sta facendo un'apologia della sofisticheria in filosofia: al contrario; egli si sta confrontando con i limiti del modo ordinario di comprendere la proposizione, che, non riuscendo a pensare la frase come un movimento che dal soggetto procede al predicato, la intende come un provvisorio e statico assemblaggio di due elementi che starebbero ognuno per sé.

Anche la filosofia, però, incappa nel medesimo inganno. Accecata dal pregiudizio per cui il linguaggio sarebbe un mero servitore del concetto, essa mette capo a una visione che fa del soggetto la *substantia*, l'*hypokeimenon* rispetto al quale i predicati non sarebbero che meri accidenti; è proprio mancando di confrontarsi col vero comportamento del linguaggio che la filosofia, ipostatizzando l'essenza del soggetto, non riesce a pensare l'*esperienza*, di cui la *Fenomenologia* è invece la scienza.

Per pensare l'*esperienza*, allora, bisogna anzitutto procedere a una critica del linguaggio. «Il pensare per rappresentazioni procede, per sua natura, per accidenti e predicati, oltrepassandoli a buon diritto, poiché non si tratta che di predicati e accidenti» (GW IX, 43; FdS, 45). Stando a questo abbaglio, il soggetto è prima in un modo (predicato¹), poi in un altro (predicato²) e così via, proseguendo secondo un andamento cronachistico che non renderebbe mai conto di nessun vero cambiamento. Ma che succede se pensiamo speculativamente la proposizione, quella proposizione che la filosofia ha spesso praticato al solito modo dell'intendimento quotidiano, cioè senza mai metterla in discussione?

Questa maniera di intendere viene «ostacolata nel suo procedere, in quanto nella proposizione è la sostanza stessa ad avere la forma di un predicato. Questo modo di pensare subisce un contraccolpo»: «il solido terreno che il pensiero raziocinante trova nel soggetto in quiete, dunque, vacilla, ed è soltanto questo stesso movimento a divenire l'oggetto» (*ibid.*). Secondo Hegel, infatti, dacché predichiamo qualcosa di un certo soggetto, quel soggetto presunto in quiete si mette in movimento. Solo concentrandosi sul momento espressivo del linguaggio si scopre come le parole possano effettivamente restituire l'esperienza, anziché occultarla. Questo dipende dal fatto che, a ben guardare, la proposizione contiene non un movimento solo, ma anche quello che va nella direzione contraria. Di contro all'andamento catalogico cui si riduce la visione filosofica dell'anacoretico soggetto in quanto essenza, che rimarrebbe indifferente a tutte le cose che gli capitano, ugualmente unilaterale sarebbe la rappresentazione di un soggetto fatalmente condannato a esaurirsi in un predicato solo.

La proposizione, una volta ripensata criticamente e speculativamente, va in due direzioni al contempo. Come osserva Jean Wahl nel suo storico contributo sulle vicende della coscienza infelice (1929), «lo spirito procede da un'affermazione a quella contraria» [Wahl 2023, 35]. Non si tratta dell'enunciazione sistematica di contraddizioni, per cui si affermerebbe una volta A, e la volta dopo non A. Si tratta, piuttosto, di ciò per cui se è vero che il soggetto è il predicato (passa in esso), secondo un'*inversione* che è il linguaggio stesso a promuovere, dev'essere vero anche che il predicato è il soggetto (cioè che il soggetto non vi si esaurisce). Ciò significa che la proposizione acquisisce un andamento circolare (S è P e P è S).

È questa la ragione per cui, tecnicamente, la lettura filosofica non è lettura, ma *rilettura*. A una prima lettura, infatti, ogni proposizione, come se denotasse qualcosa di dato, si afferma inevitabilmente secondo un carattere apodittico, che viene tuttavia tolto dalla rilettura. L'andamento circolare significa, pertanto, che in filosofia ogni proposizione ha un valore tanto *prolettico* quanto *analettico*. Il valore espressivo della proposizione deriva da ciò per cui, sia pure in un modo che non emerge alla prima lettura (il che rende necessaria una rilettura successiva), ogni frase evoca e anticipa proposizioni successive – valore

prolettico. Le proposizioni successive, nondimeno, ci consentono di leggere diversamente quel che a primo acchito avevamo compreso in un certo modo, dismettendone così il carattere assertivo – valore analettico. Lo stile filosofico collabora con la ricerca della verità, quindi, quando resiste alla prova della seconda della lettura, anzi: che un testo di filosofia debba essere *riletto* non è il segno della sua debolezza, ma della sua forza; il linguaggio è veramente filosofico proprio poiché richiede (almeno) una seconda lettura.

L'andamento circolare non rende conto soltanto del ritmo della scrittura e della lettura filosofiche, ma anche dell'architettura della *Fenomenologia*, *Bildungsroman* dello spirito. «Quel movimento è il circolo che ritorna in sé stesso, che presuppone il proprio inizio e che lo raggiunge solamente alla fine» (GW IX, 429; FdS, 546). Alla fine del libro, infatti, il brevissimo capitolo dedicato al “sapere assoluto” non ci rimanda ad altro che a rileggere la *Fenomenologia* medesima, ora con altri occhi. Una volta dismesso l'orgoglio autoconservativo, la coscienza accede alla dimensione del sapere, ma quel sapere non avrà altro che una dimensione *retrospettiva*. Come Girard osserva nella discussione dell'intervento di Hyppolite, parlare di *Bildungsroman* significa parlare della storia di un «disinganno» [Macksey & Donato 1970,⁵ 180]. In *Menzogna romantica e verità romanzesca* era stata impiegata anche la metafora di Edipo: «dopo aver gettato la maledizione sugli altri, l'Edipo romanziere si accorge di essere egli pure colpevole» [Girard 1981, 49-50]. Quello che stavamo cercando, ce l'avevamo fin dall'inizio sotto gli occhi, ma soltanto dopo il cammino dell'ambage e della disperazione il sapere matura uno sguardo retrospettivo come auto-demistificazione. Secondo l'istanza del bisogno che il sapere ha dell'esperienza, in quello che Hyppolite insiste a definire un «grande romanzo della cultura» [Macksey & Donato 1975, 239], il primo non dismette la coscienza ordinaria, ma ne assume su di sé «l'ombra».⁶

⁵ Cito qui dall'edizione originale inglese, perché nella traduzione italiana questa parte del dibattito non è inclusa. Girard sostiene che di contro al mito di Edipo, ove si ha infine la fugace rivelazione della verità, la riconciliazione cui la *Fenomenologia* mette capo ne farebbe un “mito mancato”.

⁶ Hyppolite rievoca qui il topos del filosofo e la sua ombra di cui parla, in un suo saggio del 1959, Maurice Merleau-Ponty, citato *apertis verbis* nella conclusione

Il filosofo non deve sostituirsi alla coscienza comune, dice Hegel, ma deve piuttosto *seguirla* nelle sue esperienze teoriche e pratiche, riunendole nell'“elemento” della conoscenza [...], fino al punto, che Hegel chiama sapere assoluto, in cui la coscienza comune possa dire: “Ma quello che hai appena scoperto, io lo sapevo già” (un po' come Edipo alla fine di quell'immensa ricerca che lo porta a risultati così tragici) [Macksey & Donato 1975, 240; traduzione ritoccata].⁷

Quelle singole agnizioni, rivelazioni di verità romanzesca che ogni volta la coscienza conseguiva per poi subito e ostinatamente dimenticarsene, acquisiscono adesso un senso; una direzione, oltre che un significato: esse erano fatte per portarci a sapere. «Ciò che noi vi abbiamo aggiunto qui è unicamente la [...] la *raccolta* [*Versammlung*]» (GW IX, 427; FdS, 523). «Tale divenire presenta un movimento greve [*eine träge Bewegung*], e una lenta successione di spiriti, una galleria di immagini [*Galerie von Bildern*], ciascuna delle quali, provvista dell'intera ricchezza dello spirito, si muove tanto gravemente proprio perché il Sé deve compenetrare e digerire tutta questa ricchezza spirituale» (GW IX, 433; FdS, 530). Hyppolite, che ricorda come Hegel conoscesse bene la letteratura romanzesca del Settecento, dopo aver collocato la storia del Sé sotto il segno di Edipo, avvicina la *Fenomenologia* come *Bildungsroman* al *Wilhelm Meister* di Goethe e alla *Vita di Marianna* di Marivaux [Macksey & Donato 1975, 234],⁸ che come è noto costituisce un romanzo paradigmatico anche per Girard [cfr. Girard 2012]. Quanto al tema della circolarità speculativa, non sono però questi ultimi due i

dell'intervento orale. Io cito dalla traduzione della trascrizione dell'intervento orale, ma non è presente nel testo scritto in francese, da Hyppolite condiviso con gli altri partecipanti prima dell'intervento. La traduzione italiana riporta entrambe le versioni. Cfr. Macksey & Donato 1975, 229-257 e 471-479.

⁷ Nella prima versione (scritta) si leggeva: «Il filosofo non deve sostituirsi alla coscienza comune, ma seguirla nelle sue esperienze teoriche e pratiche e raccoglierle nell'elemento del sapere, [...] fino al momento in cui, nel *sapere assoluto*, la coscienza comune potrà riconoscersi nella coscienza filosofica e questa in quella. È un po' come nella psicanalisi, quando il paziente alla fine della cura può dire: “l'avevo sempre saputo”» [Macksey & Donato 1975, 475].

⁸ Su Hegel e Marivaux, cfr. anche D'Hondt 1966.

riferimenti che ci interessano di più.

L'ultima figura che possiamo evocare, provando a seguire il fantasma della *Fenomenologia* nella sua posterità, è quella del narratore di *À la recherche du temps perdu*, il cui romanzo narra la genesi del romanzo medesimo. È proprio la *Recherche* che potrebbe stare sullo sfondo delle parole con cui Hyppolite accosta la *Fenomenologia* al romanzesco. Solo negli ultimi tornanti del *Temps retrouvé*, dopo infinite ricerche in direzione sbagliata [cfr. Orlando 2022] e tentativi di decifrazione naufragati, come un novello Edipo anche il narratore proustiano scopre che il soggetto dell'enigma era lui stesso, e che la soluzione stava nella scrittura: l'accesso alla vita dell'arte. Analogamente, solo dopo tutti i suoi ciechi vagabondaggi la coscienza accede alla dimensione del sapere, e scopre chi è. Arrivati alla fine della *Fenomenologia*, pertanto, siamo rimandati al suo inizio, per leggere in quel pellegrinaggio all'apparenza vano il «viaggio di scoperta» [Nicolin 1970, 76; l'espressione è riportata da Karl Ludwig Michelet] grazie al quale il soggetto conosce sé stesso. Proprio perciò, l'ottavo capitolo non ha un contenuto suo proprio, ma è l'ultima *inversione*, quella con cui lo sguardo si volge all'indietro, e con gli occhi per la prima volta aperti grazie alla luce del ricordo scopre che il suo più grande tesoro è proprio la (falsa) vita della coscienza, che solo ora si dispiega come una teoria di affreschi.

È come se alla nostra vita accadesse ciò che accade a un museo, in cui tutti i ritratti dello stesso periodo hanno un'aria di famiglia. Il narratore proustiano, come tutti i romanzieri, passa con disinvoltura di sala in sala nell'immaginario museo della propria esistenza. Il romanziere-narratore altri non è che Marcel ravvedutosi di tutti gli errori, cioè ravvedutosi dei suoi desideri e ricco di tutta la grazia romanzesca [Girard 1981, 208].

Riferimenti bibliografici

Adorno, T.W. [2014], *Tre studi su Hegel*, Presentazione di R. Bodei, trad. it. di F. Serra rivista da G. Zanotti, Bologna, Il Mulino.

- Antonello, P., Webb, H. (eds.) [2015], *Mimesis, Desire and Novel. René Girard and Literary Criticism*, East Lansing, Michigan State University Press.
- Barba-Kay, A. [2019], What Is Novel in Hegel's "Phenomenology of Spirit"?, in: *Hegel Bulletin* 42 (2), 277-300.
- Boldyrev, I. [2021], *Die Ohnmacht des Spekultativen. Elemente einer Poetik von Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Paderborn, Brill-Wilhelm Fink.
- Caramelli, E. [2024], *Poetiche del testo filosofico. Hegel, Merleau-Ponty e il linguaggio letterario*, Roma, Carocci.
- Caramelli, E. [2022], Literary Diegesis, Fiction and Philosophical Discourse in Hegel's *Phenomenology of Spirit*, in: *Estetica. Studi e Ricerche* 1, 19-34.
- Chantre, B. [2023], *René Girard. Biographie*, Paris, Grasset.
- Comay, R., Ruda, F. [2018], *The Dash – The Other Side of Absolute Knowing*, Cambridge (MA)/London, MIT Press.
- D'Hondt, J. [1966], Hegel et Marivaux, in : *Europe* 44, 323-337.
- Feldman, K. [2006], *Binding Words. Conscience and Rhetoric in Hobbes, Hegel, and Heidegger*, Evanston, Northwestern University Press.
- Hegel, G.W.F. [2008], *La fenomenologia dello spirito*, trad. e cura di G. Garelli, Torino, Einaudi = FdS.
- Hegel, G.W.F. [1968-], *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. Rheinische-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner = GW.
- Garelli, G. [2015] *Dialettica e interpretazione. Studi su Hegel e la metodica del comprendere*, Bologna, Pendragon.
- Garelli, G. [2009], *Pensare per figure. Hegel e la Phänomenologie come romanzo dello spirito*, in: L.A. Macor e F. Vercellone (a cura di), *Teoria del romanzo*, Mimesis, Milano/Udine, Mimesis, 169-187.
- Girard, R. [2012], *Geometrie del desiderio*, trad. it. L. Trevisan, Milano, Raffaello Cortina.
- Girard, R. [2008], *Portando Clausewitz all'estremo*, a cura di G. Fornari, Milano, Adelphi.

- Girard, R. [1999], *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, übers. E. Mainberger-Ruh, Münster/Hamburg/London, LIT.
- Girard, R. [1998], *Shakespeare. Il teatro dell'invidia*, trad. it. G. Luciani, Milano, Adelphi.
- Girard, R. [1981], *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, trad. it. L. Verdi-Vighetti, Milano, Bompiani.
- Harris, H.S. [1997], *Hegel's Ladder II. The Odissey of Spirit*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing.
- Hyppolite, J. [2005], *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito"*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano.
- Jarczyk, G., Labarrière, P.-J. [1985], *Maître/valet chez Hegel : alternative à la lecture kojévienne*, in : *Le cahier (Collège international de philosophie)* 1, 108-110.
- Kojève, A. [1996], *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Milano, Adelphi.
- Macksey, R., Donato, E. (eds.) [1970], *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore/London, Johns Hopkins University Press, trad. it. di S. Miletta [1975], *La controversia sullo strutturalismo*, Napoli, Liguori.
- Marx, W. [1986], *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Klostermann.
- McCumber, J. [2000], *Writing Down (Up) the Truth: Hegel and Schiller at the End of the "Phenomenology of Spirit"*, in: R. Block, P. Fenves (eds.), *The "Spirit of Poesy". Essays on Jewish and German Literature and Thought in Honor of Géza von Molnár*, Evanston, Northwestern University Press, 47-59.
- Morani, R. [2021], *Con Hegel, oltre Hegel. Jean Hyppolite e il rischio del pensiero*, Napoli, Orthotes.
- Nicolin, G. (Hrsg.) [1970], *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner.

- Orlando, F. [2022], *Proust, Sainte-Beuve e la ricerca in direzione sbagliata*, in: Id., *In principio Marcel Proust*, a cura di L. Pellegrini, Milano, Nottetempo, 129-187.
- Pahl, K. [2012], *Tropes of Transport. Hegel and Emotion*, Evanston, Northwestern University Press.
- Palaver, W. [2004], *René Girards mimethische Theorie*, Wien, LIT, 2., korrigierte Auflage.
- Pinkard, T. [2018], *Hegel*, trad. it. di S. di Bella, Milano, Hoepli.
- Pippin, R. [2011], The Status of Literature in Hegel's Phenomenology of Spirit. On the Lives of Concept, in: R. Gray, N. Halmi, J. Handwerk, M. Rosenthal, K. Vieweg (eds.), *Inventions of the Imagination. Romanticism and Beyond*, Seattle/London, University of Washington Press, 102-120.
- Pippin, R. [1989], *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Royce, J. [1919], *Lectures on Modern Idealism*, New Haven, Yale University Press.
- Speight, A. [2001], *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Stekeler-Weithofer, P. [2008], Wer der Herr, wer ist der Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform, in: K. Vieweg, W. Welsch (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 205-237.
- Thouard, D. [2002], L'“epos” spéculatif. La “Phénoménologie de l'esprit” comme “Iliade” et comme “Odyssée”, in: B. Lindorfer, D. Naguschewski (Hrsg.), *Hegel: Zur Sprache. Beiträge zur Geschichte des europäischen Sprachdenkens*, Tübingen, Gunter Narr, 231-246.
- Vuillerod, J.-B. [2019], Jean Hyppolite, Hegel in Baltimore, in: *MLN. Modern Language Notes* 5, 999-1007.
- Wahl, J. [2023], *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. di F. Occhetto, Milano, Castelvecchi.

***Phenomenology of Spirit* and Romanesque Truth.
Suggestions Starting from René Girard**

Keywords

Phenomenology of Spirit; novel; René Girard; mimetic desire; philosophical style

Abstract

The paper aims at providing suggestions for reading the *Phenomenology of Spirit* in the light of the categories of *Mensonge romantique et vérité romanesque* by René Girard. The paper first of all traces Girard's harsh criticism of philosophical language and of the Hegelian dialectic in particular, highlighting how Girard himself speaks nevertheless of the temptation to glimpse in some of the protagonists of Hegel's book the signs of mimetic desire. Taking Girard literally, the essay attempts to reread the dialectic between servant and lord and that of the unhappy conscience in this light. Lastly, an attempt is then made to rethink the association between the *Phenomenology* and the *Bildungsroman* of the spirit (Hyppolite) by trying to think how it is precisely Hegel's style of writing that unmasks the (romantic) lies of each protagonist in order to bring out its philosophical truth.

Il contributo intende avanzare suggerimenti di lettura della *Fenomenologia dello Spirito*, l'opera che è stata pensata come un *Bildungsroman* filosofico (Hyppolite), alla luce delle categorie di *Menzogna romantica e verità romanzesca* di René Girard. Il saggio ripercorre anzitutto la dura critica di Girard al linguaggio filosofico e alla dialettica hegeliana in particolare, evidenziando come Girard stesso parli nondimeno della tentazione di intravedere in alcuni dei protagonisti dell'opera del 1807 i segni del desiderio mimetico. Prendendo Girard alla lettera, il saggio tenta di rileggere in questa luce la dialettica tra servo e signore e quella della coscienza infelice. Infine, l'associazione tra la *Fenomenologia* e il *Bildungsroman* dello spirito viene giustificata sulla base dello stile di scrittura di Hegel, che smaschera le menzogne (romantiche) delle figure per farne emergere la verità filosofica.

Eleonora Caramelli
Università di Bologna, Italy
E-mail: Eleonora.caramelli2@unibo.it