

**Presentazione del volume *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*, a cura di Annemarie Gethmann-Siefert, Erzsébet Rózsa, Herta Nagl-Docekal, Elisabeth Weisser-Lohmann, Akademie Verlag, Berlin 2013.**

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 30 Settembre 2013

Ludwig Nagl

La tesi hegeliana della “fine dell’arte”, spesso citata e fraintesa, viene analizzata nella seconda parte del libro, facendo riferimento alle relazioni tra i momenti dello spirito assoluto: arte, religione, filosofia. Quali conseguenze ha per la religione e la filosofia lo status dell’arte, che si è trasformato nell’epoca moderna? A questo complesso di domande sono dedicati i tre contributi di questa sezione. Erzsébet Rózsa (Debrecen) parte nelle sue considerazioni dall’analisi di Hegel, secondo la quale “l’infinita libertà soggettiva” è il principio della modernità: “Nella modernità ogni persona deve gestire la propria vita, crearsi una realtà e mantenerla”. Tramite questo principio – secondo Hegel – l’arte (almeno tendenzialmente) arriva alla sua fine o nell’operosità dei “bravi cittadini”, che è lontana dall’arte, o internamente, nella decomposizione ironica dei materiali dei temi dell’arte. Certo, la prosaicità della vita finita, contingente e frammentaria non dispensa l’individuo dal confronto con il *limite* della sua finitezza (cioè con l’infinito), ma nel contempo non è in grado “di fornirgli un fondamento più alto”. Questo ci porta a nuove inversioni (che richiedono un’analisi): “Se l’assoluto non può essere più presentato in modo positivo, entra *ex negativo* nella vita moderna” e il soggetto moderno cerca di “elevarsi all’assoluto” – una figura di pensiero centrale, che Hegel spiega tramite la fortuna dell’ironia nella letteratura della sua epoca. Da questa nuova costellazione – secondo Rózsa – risultano conseguenze di ampia portata anche per le altre due forme dello “spirito assoluto” (come i primi sviluppi post-hegeliani hanno mostrato).

Il secondo contributo di questa sezione, ossia il mio testo “Dal concetto alle metafore di linguaggi sottili”, si occupa di un filosofo canadese contemporaneo, le cui analisi cominciano proprio con questa svolta – ossia dalla spinta alla secolarizzazione della modernità.<sup>1</sup> Si tratta di Charles Taylor, che nel 1975 ha pubblicato la sua grande ricerca su Hegel e nel 1979 il libro *Hegel today*, e che sin dal 2007 ha rianimato notevolmente il dibattito internazionale sulla relazione arte-religione-filosofia con il suo *opus magnum* *A Secular Age*. Taylor ha contribuito come autore a uno dei precedenti volumi della collana Wiener Reihe (vol. 12: *Religion nach der Religionskritik*, 2003). Nel suo

---

<sup>1</sup> Cfr. Ludwig Nagl, “‘Grenzen des ethischen Universalismus’. Charles Taylors Analyse der ‘Malaise of Modernity’”, in: *Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog*, 1992, 2, pp. 158-171.

contribuito a questo volume<sup>2</sup> ha argomentato che il miglior modo di caratterizzare il periodo posthegeliano sia un tableau tripartito:

a) lo sviluppo dell’*“umanesimo esclusivo”* (distante dalla trascendenza, il cui inizio viene descritto da Rózsa) il quale b) – con e dopo Nietzsche – viene ostacolato da un *controilluminismo anti-umanistico* che critica lo strumentalismo e il liberalismo, e al quale c) si contrappone la *relazione affermativa nei confronti della religione*, nella quale la dialettica finito/infinito non è troncata, ma rimane presente come tema, in forma conservativa o in nuovi, individualizzati esperimenti di pensiero e di vita. Secondo Taylor questa tripolarità porta – anche con alleanze parziali (e delimitazioni parziali) tra le tre posizioni principali – ai complessi discorsi che caratterizzano la modernità. Da questa valutazione dello spazio intellettuale della modernità risultava per Taylor ben presto la conseguenza di abbandonare le sintesi di Hegel riguardo all’interrelazione tra arte, religione e filosofia. Certo, considerando che oggi la ricerca della trascendenza non sta scomparendo, come troppo semplici teorie della secolarizzazione asseriscono, Taylor sostiene già in *Hegel today* – come ho cercato di dimostrare nel libro – una *svolta ermeneutica*, ispirata anche da Hölderlin e Heidegger, in cui deve essere inserito tutto ciò che si può imparare da Hegel, nonostante tutta la critica nei suoi confronti. Taylor constata *“all’interno delle stesse forme di vita religiosa* (che si presentano in forma nuova nel contesto degli accelerati processi di secolarizzazione) una (ri)valutazione dell’esperienza estetica”, per cui il ruolo essenziale viene attribuito anzitutto alla letteratura – *“ai nuovi linguaggi sottili della poetica post-romantica”* – a discapito della teologia, in gran parte emarginata. Certo, anche il discorso post-hegeliano sulla religione che è stato sviluppato nella fenomenologia e nel decostruzionismo, nella filosofia post-analitica della religione (che è stata influenzata dal tardo Wittgenstein) nonché nel pragmatismo americano e nel neopragmatismo, è complesso. Per questo motivo, a mio parere, è difficile respingere la domanda, se la distanza, che Taylor mantiene nei confronti dei tentativi della *filosofia* contemporanea di ri-tematizzare la religione, non minacci di diventare il tallone di Achille della sua teoria, visto che secondo Taylor proprio l’*arte* – già indagata da Hegel nel suo potenziale di decomposizione – dovrebbe occupare in modo innovativo il posto di quei tentativi di elevarsi all’assoluto, dai quali essa comincia a ritirarsi in rifrazioni ironiche (persino in *“alienazioni dell’arte”* nell’industria culturale). Bisogna sempre tener presente che – al contrario di quanto risulta dall’analisi di Taylor – non solo all’interno dell’*arte*, ma anche all’interno della filosofia post-hegeliana ci si è sforzati spesso di elaborare versioni argomentative (benché con *“concetti di confine”*) di *“nuovi, sottili”* linguaggi *filosofici*:

---

<sup>2</sup> Charles Taylor, *“Die immanente Gegenauflärung: Christentum und Moral”*, in: *Religion nach der Religionskritik*, a cura di Ludwig Nagl, Wiener Reihe. Themen der Philosophie, vol. 12, Oldenbourg Verlag/Akademie Verlag, Wien/Berlin 2003, pp. 60-85.

dialettico/post-dialettico nelle indagini sulla religione di Adorno, Levinas e Vattimo, ma anche negli approcci pragmatici e “pragmatistici” alla filosofia della religione di Peirce e James, e soprattutto di Josiah Royce, che ha cominciato a sviluppare nella sua filosofia della religione una rilettura “semiotizzata” e “comunale” della dialettica di finito e infinito.<sup>3</sup>

Garrit Steunebrink (Nijmegen) fa notare nel suo contributo, dedicato alla difficoltà di Hegel di determinare la particolarità dell’arte moderna, che già in Hegel c’è la tendenza a guardare l’arte moderna come un luogo di religione. Ricollegando per esempio il ricco allestimento delle case borghesi al coraggio olandese e allo spirito di libertà calvinista, Hegel attribuisce a esso una profondità religiosa la quale è “in ultima conseguenza, incarnazione, innesto dello spirito nella finitezza”. Certo, secondo Steunebrink emerge a questo punto un’ambivalenza, poiché Hegel rimane (indirettamente) legato all’ideale classico dell’arte, in quanto per lui al di fuori dell’arte classica esistono soltanto a) l’arte nel divenire e b) – nella modernità – “l’arte come superamento dell’arte”, ossia “l’arte che non è più arte”.

In tutte queste analisi emerge che un restringimento unilaterale dei *dibattiti* nello spazio dell’interrelazione tra arte, religione e filosofia, in cui l’*estetica viene molto privilegiata, anzi addirittura posta in modo assoluto*, a lungo termine non può essere soddisfacente, e sospingerà prima o poi un pubblico accorto a riconsiderare le ricche figure argomentative di Hegel alla sommità dell’architettura del suo sistema.

*Traduzione dal tedesco di Wolfgang Kaltenbacher*

---

<sup>3</sup> Cfr. Ludwig Nagl, “‘The Jamesian open space’. Charles Taylor und der Pragmatismus”, in: *Unerfüllte Moderne? Festschrift für Charles Taylor*, a cura di Michael Kühnlein e Matthias Lutz-Bachmann, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 117-160.