
GABRIELLA BAPTIST*

LE SOVVERSIONI DELLA DECOSTRUZIONE E LE RESISTENZE
DELLA *AUFHEBUNG*

Hegel tra passato e futuro in Jacques Derrida e Catherine Malabou

Abstract

Jacques Derrida's *Glas* (1974) and Catherine Malabou's *L'Avenir de Hegel* (1996) rework the question of Hegel's legacy in contemporary thought by drawing attention to the speculative and dialectical force of the *Aufhebung* and its perspectives. In an original way they re-propose the problem of the relation of thinking to time, especially in the reference to the famous pages on absolute knowledge at the end of the *Phenomenology of Spirit*.

Keywords: *Aufhebung*; Deconstruction; Derrida; Malabou; Time

La gigantomachia filosofica (ed etico-politica) che tra la fine del Settecento e la prima metà dell'Ottocento ha messo in campo gli intelletti sulla questione dei tempi nuovi o già conclusi, sull'esperienza di una storia rinnovata o estenuata, sul rovello di un sapere germinale o conclusivo, e che nel Novecento ha continuato a ragionare su orizzonti inaugurali e destini apocalittici, sui giochi del caso incidentale e della necessità fondamentale, ha ripetutamente trovato in Hegel un interprete di primo piano, un ispiratore, un avversario, un contraltare: presente, volta a volta, nella veste del protagonista, del buono o del cattivo maestro, dell'accusato, del ripudiato, del dimenticato.

Quasi cinquant'anni ci separano da quella campana a morto che Jacques Derrida fece risuonare come una pompa funebre sul lascito hegeliano, pur impreziosita dalle molte corone di fiori che accompagnarono allora il corteo¹. Più di venticinque anni sono trascorsi da quando Catherine Malabou, anche a partire dalle scomposizioni di Derrida, ha rilanciato la posta in gioco prefigurando futuri promettenti per un'eredità ancora vitale e riposizionata nelle sue prospettive². In entrambi i casi è posta in maniera originale la

* Università degli Studi di Cagliari; baptist@unica.it

1 J. DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris 1974; trad. di S. Facioni, *Glas. Campana a morto*, Bompiani, Milano 2006. Mi riferisco al fatto che ripetutamente nel testo sono i fiori al centro dell'attenzione, sia quando si tratta di Hegel – per esempio dello Hegel privato che conserva corone di fiori in ricordo degli amici, oppure dello Hegel filosofo che ragiona sulla religione dei fiori – sia quando si tratta di altro, nella colonna testuale che si contrappone al confronto diretto con Hegel. Cfr. *ivi*, p. 120 s. (nel seguito con d. e s. si darà, dopo l'indicazione della pagina, il riferimento alla colonna testuale di destra o di sinistra); trad. cit. p. 498: «quando si parla dello spirito, il fiore fornisce una buona immagine».

2 C. MALABOU, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996. Già il titolo restituisce a Hegel evidentemente un futuro annunciato come non solo possibile, ma auspicabilmente necessario. Il saggio di Catherine Malabou è la rielaborazione della sua tesi di dottorato guidata da Jacques Derrida e discussa nel dicembre 1994 presso l'École Normale Supérieure davanti a una giuria

questione del tempo, del tempo il cui bilancio è ancora compito del filosofo, nel ritardo o nell'anticipo in cui sempre si trova il pensiero, soprattutto quando i tempi sono «fuori dai gangheri», come nel celebre verso shakespeariano³, e quando l'ordine delle cose presenti genera ribellione, così aprendo le porte a nuove sensibilità e saperi⁴.

Con stili filosofici diversi, anche se accomunati dal radicamento nel pensiero contemporaneo post-fenomenologico e post-heideggeriano, i due saggi si confrontano con l'eredità hegeliana identificandovi i grandi canoni della tradizione filosofica, ma anche l'alimento indispensabile per un rinnovato esercizio del pensiero, individuato nelle differenze e metamorfosi di cui è capace la *Aufhebung*. Negli sconvolgimenti decostruttivi indotti da attitudini di lettura orientati piuttosto alla *Abbau* e alla *Destruktion* novecentesche, in entrambi i casi Hegel si staglia come un pensatore al tempo stesso ben noto e inedito, consolidato e sorprendente, alle nostre spalle e nel nostro futuro.

1. Resti di Hegel

La partita doppia di un'economia della perdita sta già nel rintocco funebre e nella struttura tipografica del testo che Jacques Derrida dedica, almeno parzialmente, a Hegel: *Glas*, che significa campana a morto, è organizzato infatti su due colonne e il confronto con Hegel è letteralmente unilaterale, nel senso che si sviluppa da una parte soltanto, a sinistra, anche se sarà certamente da chiedersi il perché di questa riflessione (sinistra? che guarda a destra?), architettata nell'inversione di uno specchio, e se non sia da cercare anche in quell'altra rifrazione il segreto dell'approccio e della prospettiva di capovolgimento⁵. Il doppio inizio non è neanche davvero tale, giacché in un caso si tratta di una citazione (a destra) e nell'altro (a sinistra) di una domanda che sembra sollevata un po' a caso, tra l'altro, senza neanche l'onore di una maiuscola inaugurale, anche se propone addirittura la questione dell'eredità, qui e ora, oggi stesso.

composta da esperti hegeliani e protagonisti del pensiero francese contemporaneo.

3 «The time is out of joint», W. SHAKESPEARE, *Hamlet*, atto I, scena 5.

4 Il fisico Carlo Rovelli, ricordando come la Rivoluzione francese abbia comportato una vera e propria accelerazione della vitalità scientifica, già solo a voler considerare i molti scienziati coinvolti in quell'esperienza sociale e politica, sottolinea che «forse una radice profonda della scienza è la ribellione: non accettare l'ordine delle cose presenti», C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, p. 28 e nota 11 (pp. 182-183). Anche il Novecento, con le sue immani tragedie, è stato un secolo di resistenze e sovversioni, e insieme di conquiste intellettuali e scientifiche.

5 Spesso le indicazioni di regia testuale e compositiva si trovano in effetti proprio nella colonna di destra, che si contrappone, almeno visivamente, al confronto con Hegel. *Glas* non ha trovato molta risonanza nella pur copiosa letteratura su Derrida e la decostruzione. Ma si veda almeno un numero recente della rivista «Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory», 39, n. 2, 2016: *Resounding Glas*, ed. by M. Hanrahan, M. McQuillan, S.M. Wortham. In altre occasioni ho scritto su *Glas* di Jacques Derrida, secondo interrogativi diversi e prospettive di ricerca particolari, faccio qui riferimento solo agli studi più recenti: G. BAPTIST, *Déconstruire Hegel, un geste phénoménologique? Sur Glas de Jacques Derrida*, in «B@belonline», 6, 2020, *New Phenomenological Horizons / Nuovi orizzonti fenomenologici*, a cura di M. Failla e A. Pugliese, pp. 123-131; EAD., *Derrida's Glas between Hegel and Levinas*, in «Levinas Studies», 15, 2021, pp. 161-173.

quoi du reste aujourd'hui, pour nous, ici, maintenant, d'un Hegel ?
« ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petit carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes » se divise en deux⁶.

A destra la citazione di un testo di Jean Genet, il fuorilegge infame, pederasta e galeotto che funge da contraltare e contrappunto a Hegel, testo di cui si sottolinea l'interna spaccatura e frammentarietà; dall'altro lato la domanda su «che cosa resta di un Hegel?», come se nel lascito sistematico si trovasse un analogo di quel Rembrandt lì a fianco, stracciato e gettato al degrado di una discarica⁷.

Una bilancia testuale in continuo movimento propone l'oscillazione costante – a indicare anche il reiterato spostamento della prospettiva – tra filosofia e letteratura (si potrà dire: tra metafisica e avanguardia, teoresi e fantasmagoria; in termini hegeliani: tra spirito e natura, verità e rappresentazione, sapere e affetto; secondo una sensibilità filosofica novecentesca: tra conscio e inconscio, nome del padre e nome della madre; nello sguardo del sociologo: tra il presentabile e l'impresentabile, la fedeltà e il tradimento e così di seguito), costringendo al movimento zigzagante di una lettura strabica che continuamente procede avanti e indietro, da sinistra a destra e viceversa, restando insieme monoculare e stereoscopica.

Già solo a prima vista, in questo *vis-à-vis* è messa in scena la scissione e la lacerazione, che certamente sono sempre di nuovo all'opera nel pensiero di Hegel, anche come il marchio inflitto all'impossibilità del superamento o di una riconciliazione definitiva, per esempio nell'interpretazione, che Derrida evidenzia, della religiosità ebraica⁸, oppure nel doppio della differenza sessuale o nell'intreccio tra differenza e indifferenza, mediazione e immediatezza. Ma è sempre all'opera anche la prossimità e complicità nella contraddizione. Si potrà dire che *Glas* è un testo tagliato con il coltello del sacrificio e intagliato con il bisturi della circoncisione, anche per le sue continue interruzioni, che è insieme un corteo al maschile e al femminile con le possibili varianti e complicazioni; ma la sua interna frattura è anche il varco necessario all'ipotetica riconciliazione o al suo surrogato. Il suo centro è in fondo un ambito vuoto, che lascia spazio forse appunto a

6 È il doppio inizio di *Glas*: la prima citazione interrogativa si trova sulla colonna testuale di sinistra, dedicata specificamente a Hegel; la seconda asserzione, che riproduce il titolo di un breve testo di Jean Genet, modello letterario di *Glas* nel suo doppio registro, si trova invece sulla colonna testuale di destra, che al confronto critico-filosofico affianca un accompagnamento critico-letterario, cfr. DERRIDA, *Glas*, cit., p. 7 s. e d.; cfr. trad. cit. pp. 46 e 47. Cfr. J. GENET, *Ce qui est resté d'un Rembrandt déchiré en petits carrés bien réguliers, et foutu aux chiottes*, in Id., *Œuvres complètes*, vol. IV, Gallimard, Paris 1968, pp. 19-31. Jacques Derrida commenterà in seguito questo doppio inizio di *Glas* mettendone in rilievo in particolare alcuni aspetti di indecidibilità semantica e sintattica, oltre che l'annuncio dei suoi propositi di lettura e di scrittura, cfr. DERRIDA, *Countersignature*, in «Paragraph», 27, n. 2, 2004, pp. 31-33.

7 Catherine Malabou ricorda la genesi di quel testo di Genet, di cui erano comparsi sulla rivista «Tel Quel», nel 1967, due frammenti già consegnati all'editore e successivamente organizzati dall'autore in due colonne, come se l'una rispondesse all'altra, dopo che egli stesso aveva distrutto il manoscritto di un suo studio su Rembrandt a seguito della tragica morte, nel 1964, del suo giovane partner, cfr. MALABOU, *Philosophy in Erektion*, in «Paragraph», 39, n. 2, 2016, p. 241.

8 Cfr. DERRIDA, *Glas*, cit. pp. 49-50 s.; trad. cit. pp. 214 e 218.

quell'inaudita «a» della *différance* che, come è noto, Derrida sviluppa proprio nel confronto con Hegel⁹.

Il fulcro dell'attenzione, fin dall'inizio e, si potrebbe dire, in modo iconicamente evidente, è riposto precisamente nella questione della *Aufhebung*, come quel posto vacante fantasmaticamente presente tra le due colonne testuali in opposizione, come quell'innalzamento, quella sublimazione, quell'erezione architettonica ed erotica insieme, a cui si intende peraltro contrapporre «un'altra scala dello spirito a partire da cui comprendere, montare e smontare il cammino hegeliano»¹⁰, sapendo che invece, piuttosto, in genere si cade, come la materia che «tombe», insieme atterra e interra, certamente resistendo e restando, ma poi anche fermentando e sollevandosi, eventualmente perfino nel fetore della decomposizione¹¹.

Sempre di nuovo il proposito è quello di «far apparire forze di resistenza all'*Aufhebung* [...] e mostrare che tali forze di resistenza non costituiscono a loro volta negatività ri-levabili o ri-levanti»¹², per esempio quella stessa ebraicità che Hegel presenta come un residuo storico, anche come una specie di deformazione culturale¹³, oppure quella singolarità che sempre di nuovo recalcitra all'incasellamento e che trova nella figura di Antigone una paladina¹⁴; anche se la *Aufhebung* è precisamente, a sua volta, una resistenza, in chiave psicoanalitica la repressione di una spinta, un'inibizione del desiderio, l'interiorizzazione di un divieto, la rimozione, ma insieme anche il superamento nel desiderio che rimane, articolandosi, per esempio, nella relazione ideale e idealizzata della famiglia e della rappresentazione religiosa¹⁵. È anche quella *Bildung* che è autoformazione simbolica e autodisciplina, e perciò il rapporto tra le generazioni, anzi la generazione stessa nel suo procedere teleologico che nel più giovane rigenera il più vecchio, nel figlio fa rinascere il padre, secondo la formulazione mitica e sacrale: nell'immolato sacrificato fa risorgere il santo ucciso¹⁶.

È il processo di idealizzazione nella custodia del proprio, nella ripetizione assicurata dallo spirito in quel processo ripetuto per cui «la *traditio* è l'*Aufhebung*»¹⁷, con riferimenti ripetuti, per esempio, all'allievo da sollevare, innalzare (e, appunto, al-levare!) secondo quelle stesse astuzie dialettiche, visto che è l'allievo precisamente l'erede che

9 DERRIDA, *La différance*, in ID., *Marges – de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, pp. 1-29; trad. it. di M. Iofrida, *La différance*, in *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 27-59. Cfr. anche ID., *Glas*, cit. p. 188 d.; trad. cit. p. 771: «Il distaccato rimane incollato attraverso questo, attraverso la colla della *différance*, attraverso la a» (lievemente modificata).

10 *Ivi*, p. 24 s.; trad. it. p. 114 (lievemente modificata).

11 Cfr. *ivi*, pp. 29 s. e 31 s.; trad. it. pp. 134 e 142.

12 *Ivi*, p. 53 s.; trad. it. p. 230 (lievemente modificata, si consideri che è con *relève* che Derrida traduce *Aufhebung*).

13 Cfr. *ivi*, pp. 66 s. e 87 s.; trad. it. pp. 282 e 366 (nel riferimento agli scritti del giovane Hegel).

14 Fin dall'inizio la ricerca hegeliana ha messo in risalto questo tratto, cfr., per esempio, H.-Ch. LUCAS, *Zwischen Antigone und Christiane. Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und in Derridas «Glas»*, in «Hegel Jahrbuch», 1984-1985, pp. 409-442.

15 Cfr. DERRIDA, *Glas*, cit. pp. 34 s. e 44 s., 138-139 s. e 142 s.; trad. it. pp. 154 e 194, 570-574 e 586.

16 Cfr. *ivi*, p. 41 s.; trad. it. p. 182.

17 *Ivi*, p. 15 s.; trad. it. p. 78. Cfr. anche *ivi*, p. 140 s.; trad. it. p. 578.

resta e che la campana del funerale intanto raccoglie¹⁸. È il sopravvissuto, a permettere il cammino a ritroso a tutte quelle strutture essenziali senza le quali non ci sarebbe alcuna coscienza né intersoggettività, giacché rappresentano il ‘deposito’, a partire dal quale sempre di nuovo si ricomincia: «la memoria, il linguaggio, il desiderio, il lavoro, il matrimonio, la proprietà dei beni, l’educazione, ecc.»¹⁹.

Gli allievi più o meno mancati o comunque i posterì a partire dai quali si lancia la domanda a ritroso su che cosa fare di quel che resta di Hegel sono spesso solo larvamente presenti, anche se necessariamente determinano la prospettiva e la scelta stessa dei temi affrontati, per esempio l’attenzione puntata sulla questione della famiglia, sulla religione e sulla conclusione nel sapere assoluto con il suo affronto al tempo, da cancellare e superare dialetticamente: quanto cioè è problematizzato negli ultimi tre capitoli della *Fenomenologia dello spirito* e nelle variazioni successive all’interno dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nei grandi cicli di lezione berlinesi e nell’impalcatura sistematica dell’*Enciclopedia*. Sono, per esempio, il Ludwig Feuerbach dell’*Essenza del cristianesimo* e il giovane Karl Marx dei *Manoscritti del ’44*, della *Sacra famiglia* o dell’*Ideologia tedesca*²⁰ e poi Jean-Paul Sartre e Georges Bataille, presenti piuttosto sulla colonna di destra dedicata a Genet²¹, ma anche Sigmund Freud o indirettamente Jacques Lacan, da cui si riprende l’uso di tradurre *Aufhebung* con *relève*, e implicitamente Luce Irigaray con la sua prospettiva femminista su Hegel. Il nesso evidenziato tra la *Aufhebung* e la rimozione è esplicitamente indirizzato proprio verso quel medio vuoto che sta nell’oscillazione degli opposti, quasi si trattasse di una seduta psicoanalitica e si indagasse il transfert in azione, come se la psicoanalisi o comunque l’indagine sull’inconscio rappresentasse una chiave:

La rimozione – qui il ri-levamento [la relève] – non è da una parte o dall’altra, a sinistra o a destra: essa “è” il rapporto tra questi due conteggi, due registri, due operazioni di simile economia²².

Soprattutto lo sguardo a ritroso di chi resta e interroga il già stato, la genesi, la generazione, il genere, il generale, sembra essere sempre di nuovo all’opera; la commemorazione, il lavoro del lutto, quindi, sono propriamente il lavoro dello spirito, della coscienza, dell’arte,

18 Cfr. *ivi*, pp. 22 s. e 30 s.; trad. it. pp. 106 e 138.

19 *Ivi*, p. 154 s.; trad. it. p. 634.

20 Cfr. per esempio *ivi*, pp. 225 s. e ss.; trad. it. pp. 918 e ss.

21 Soprattutto nel rimando a J.-P. SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*, Gallimard, Paris 1952 (anche in GENET, *Œuvres complètes*, vol. I); trad. di C. Pavolini, *Santo Genet, commediante e martire*, il Saggiatore, Milano 1972. Cfr., per esempio, DERRIDA, *Glas*, cit. pp. 20-21 d.; trad. it. pp. 99 e 103. Per quanto riguarda Georges Bataille, numerosi sono i riferimenti, anche letterari (per esempio al suo poemetto erotico *Le glas*, che è certamente anche uno dei rimandi del titolo derridiano, cfr. *ivi*, p. 247 d., trad. it. p. 1007), oltre che ai suoi saggi filosofici, per esempio G. BATAILLE, *La «vieille taupe» et le préfixe sur dans les mots surhomme et surréaliste*, in *Id.*, *Œuvres complètes*, vol. II, Gallimard, Paris 1970, pp. 93-109; trad. it. a cura di S. Finzi, *La “vecchia talpa” e il prefisso su nelle parole superuomo e surrealista*, in *Critica dell’Occhio*, Guaraldi, Rimini 1972, pp. 136-153.

22 DERRIDA, *Glas*, cit. p. 221 s.; trad. it. p. 902.

anche della *Aufhebung*, che toglie il morto alla distruzione e dà al resto la chance e il rischio della *relève*. Nell'edizione economica di *Glas* pubblicata successivamente presso un'altra casa editrice e con diversa disposizione dei materiali testuali, è stato inserito il sottotitolo: *Que reste-t-il du savoir absolu?*, domanda che compariva peraltro già nel foglio non numerato aggiunto nella prima edizione come *Prière d'insérer*²³. Alla questione, continuamente reiterata e a cui si danno risposte molteplici, la colonna testuale di destra attesta, tra l'altro, che «resto/a – la madre», mentre la colonna di sinistra rimanda al «resto del tempo» nel movimento ternario e quaternario del sapere assoluto²⁴: quasi a indicare un'altra genealogia, ma anche un'altra opportunità per quel trionfo bacchico con cui notoriamente si conclude il capitolo sul sapere assoluto e attraverso cui la coscienza può accedere al vero.

Se la prima pagina di *Glas* era iniziata nell'aferesi del frammento citato e nella frammentarietà del resto e dei resti continuamente affrontati, anche la sua ultima pagina non conclude se non con l'inconclusività di un'apocope, come se mancasse precisamente una sentenza finale, che metta un punto e chiuda la partita in un bilancio in perdita o in attivo: la campana a morto continua a risuonare, visto che i lacerti testuali sembrano ricongiungersi in un *double bind* con l'inizio, ma non certo a suggerire alcun uroboro, nelle ultime righe, a sinistra come a destra, si tratta infatti ancora di perdite e di detriti²⁵.

2. È troppo tardi per il tempo che viene?

Fin dalle prime pagine, lo studio di Catherine Malabou solleva la questione se la filosofia di Hegel abbia o meno un futuro:

Come potrà avere una posterità vera e propria la filosofia di Hegel, come potrà promettere ancora qualcosa, essere un evento, orientare il tempo, giacché essa è apparsa, col tempo, come un'impresa di annullamento del tempo?²⁶

Il riferimento è alla conclusione della *Fenomenologia dello spirito* nel capitolo sul sapere assoluto, con quelle celebri pagine sul tempo, che in particolare il pensiero del Novecento ha letto come una condanna a morte dell'avvenire, si pensi solo all'interpretazione kojéviana, che in quelle argomentazioni aveva letto la fine dei tempi e della storia nell'intellezione.

Come il sottotitolo mette subito in rilievo (*Plasticità, temporalità, dialettica*), il saggio si organizza secondo tre scansioni, che si concentrano in particolare sull'antropolo-

23 Cfr. DERRIDA, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, Denoël-Gonthier, Paris 1981. Cfr. anche ID., *Glas*, cit. senza indicazione di pagina; trad. it. senza indicazione di pagina (ma pp. 41 e 43): «Che resta del sapere assoluto? della storia, della filosofia, dell'economia politica, della psicoanalisi, della semiotica, della linguistica, della poetica? del lavoro, della lingua, della sessualità, della famiglia, della religione, dello Stato, ecc.? Che resta, in det-taglio, del resto?».

24 *Ivi*, pp. 132 d. e 258 s.; trad. it. pp. 547 e 1050.

25 Cfr. *ivi*, p. 291 s. e d.; trad. it. pp. 1182 e 1183.

26 MALABOU, *L'Avenir de Hegel*, cit. p. 11 (traduzione mia, come anche nel seguito).

gia hegeliana, con la sua tematizzazione della maniera in cui l'abitudine plasma la natura umana, sempre comunque una natura seconda; sulla filosofia della religione, con il suo interrogare una natura doppia nella rappresentazione stessa del divino che, cadendo nel tempo, si rende finito; e infine sull'intreccio sillogistico del sistema nella proposizione speculativa e quindi, ancora, sulla questione della *Aufhebung*.

Nonostante la fattura classica della dissertazione, la tesi di Catherine Malabou non è meno esplosiva, anche rispetto alle lacerazioni di *Glas*, se non altro per aver posto al centro dell'attenzione l'effetto plastico di un concetto altrimenti poco considerato come tale, di cui si mostrano invece duttilità e prospettive e che rappresenta la vera e propria chiave di volta della sua interpretazione²⁷.

Piuttosto marginale in Hegel, che ne assume le peculiarità dalla discussione soprattutto estetica dell'ultimo scorcio del Settecento, l'individualità plastica, capace di dare corpo allo spirito, è rielaborata da Malabou come un grimaldello per entrare nella proposta filosofica hegeliana. Nel suo essere capacità di dare e ricevere forma, fino al limite della deformazione e della distruzione, la plasticità di Hegel / in Hegel risulta essere paradigma metamorfico per decostruire, ma insieme anche per resistere a una decostruzione che riduca tutto in brandelli, in modo da poter cogliere l'autostrutturazione della vita, della coscienza, della filosofia stessa, sempre nel processo tra continuità e rottura, mantenimento e annichilazione, fissità ed evanescenza, sempre, insomma, nel gioco della *Aufhebung*.

Che rapporto ha la soggettività con la contingenza e il caso, con ciò che arriva inopinatamente, nella sorpresa dell'inatteso? Che rapporto ha la soggettività con quei due tempi della sua formazione, il greco e il moderno, in cui il soggetto si è posto, con Aristotele, come sostanza e poi, con Kant, la sua sostanzialità si è attestata come soggettività? C'è un terzo tempo ancora possibile, dopo il sonnambulismo della soggettività nel sostanziale, dopo il suo risveglio nel trascendentale, per una nuova vigilanza e vigilia filosofica che apra a tempi nuovi? L'uomo, Dio stesso e il filosofo sono stati considerati, nel sistema hegeliano, come altrettanti gradini dello spirito, per Catherine Malabou si tratta di

luoghi in cui la soggettività si costituisce, *istanze plastiche* nelle quali i tre grandi momenti dell'autodeterminazione: il momento greco, quello moderno e quello del sapere assoluto, *si danno* la forma di momenti, vale a dire creano la loro temporalità specifica²⁸.

Seguendo questa impostazione di fondo, la prima parte introduce quel primo essere uma-

27 Si tratta inoltre di una concettualità che guiderà anche i suoi successivi confronti con le neuroscienze e con i traumatismi dell'uomo contemporaneo, cfr., per esempio, EAD., *Ontologie de l'accident. Essai sur la plasticité destructrice*, Éditions Léo Scheer, Paris 2009; trad. di V. Maggiore, *Ontologia dell'accidente. Saggio sulla plasticità distruttrice*, Meltemi, Milano 2019. Si veda anche F. PITILLO, *A Plastic Anthropology? Dialectics and Neuroscience in Catherine Malabou's Thought*, in S. Achella, F. Iannelli et al. (eds.), *The Owl's Flight. Hegel's Legacy to Contemporary Philosophy*, de Gruyter, Berlin/Boston 2021, pp. 51-60.

28 MALABOU, *L'Avenir de Hegel*, cit., p. 36.

no del sistema che si leva nell'Antropologia e che nell'abitudine e nella ripetizione forgia se stesso autodeterminandosi, «vera e propria *azione plastica*, che plasma l'essere dell'uomo in un'incorporazione (*Verleiblichung*) o anche in una *incarnazione* dello spirituale»²⁹. In questa scultura di sé, che è l'opera d'arte dell'anima, l'accidentale e il contingente diventano essenziali nell'esistenza stessa, la passività e l'attività si trasformano reciprocamente l'una nell'altra nell'unità originaria del *paskein* e dell'*energein*, l'animalità che si individualizza crea un mondo in cui abitare senza distruggerlo e senza distruggersi. Rispetto a questo «*divenire essenziale dell'accidente*»³⁰, che caratterizza per Malabou il momento greco della soggettività, con la sua temporalità teleologica e il suo innalzarsi al divino, il Dio cristiano della modernità, con l'incarnazione, dimostra al contrario un 'divenire contingente dell'essenziale', anzi dell'essenza stessa, che nell'*Entäußerung*, termine con il quale Lutero rese la *kenosis* divina di Paolo di Tarso, diverrà la caratteristica dell'uomo moderno, internamente scisso e alienato, anche nel suo rapporto con un infinito che ha in sé la negazione, giacché Dio stesso muore e così «rivela agli uomini un *modo d'essere del tempo* al quale, retrospettivamente, i filosofi della *Aufklärung*, e in particolare la filosofia kantiana, danno forma concettuale»³¹. La plasticità del Dio che si aliena e la cui essenza suprema diviene predicato accidentale modello della soggettività moderna nel rapporto con il suo altro fenomenico, rapporto compendiato dall'immaginazione trascendentale, modalità moderna dell'unità originaria degli opposti, potenza sintetica di ricettività e spontaneità, oltre che istanza temporalizzante³².

Nella proposizione speculativa si evidenzia infine, per Malabou, la plasticità del sapere nelle metamorfosi della *Aufhebung* assoluta, «*absoute d'elle-même*»³³, 'assolta' da essa stessa, che è liberazione capace di lasciar andare, nel gioco tra necessità e contingenza, dopo il lavoro su di sé dell'esistenza antica nella bella modellabilità della scultura armoniosa di sé, che aveva reso essenziale il contingente, e dopo il farsi contingente dell'essenziale nell'alienazione moderna e nell'incarnazione e morte del divino stesso. Nella proposizione speculativa il compito è quello del doppio riconoscimento dell'identità mantenuta nella differenza e della differenza mantenuta nell'identità, del reciproco implicarsi di universalità e individualità. Qui, per Malabou, è la promessa del tempo nuovo, «l'annuncio di una nuova temporalità, nata dalla *sintesi dei due tempi* greco e cristiano»³⁴, la nuova epoca della plasticità, in cui la soggettività si dà la forma che a sua volta riceve. Non si tratta di quietismo logico né di cattiva infinità, ma precisamente di quanto sa il sapere assolto: «La filosofia hegeliana *assume* assolutamente il sorgere dell'aleatorio nel cuore stesso del necessario e il divenire necessario dell'aleatorio»³⁵. È qui la sua apertura al futuro, che sempre viene inatteso, imprevedibile e insieme in qualche modo già intravisto, «né sotto gli occhi, né nascosto allo sguardo»³⁶.

29 *Ivi*, p. 43.

30 *Ivi*, p. 108.

31 *Ivi*, p. 158.

32 Cfr. *ivi*, p. 175.

33 *Ivi*, p. 211.

34 *Ivi*, p. 183.

35 *Ivi*, pp. 220-221.

36 *Ivi*, p. 245.

3. Tra esplosioni e metamorfosi

Diversi aspetti dello studio di Catherine Malabou si caratterizzano come omaggi filosofici e riconoscimenti espliciti del debito intellettuale verso Jacques Derrida, innanzitutto proprio anche la scelta di rendere la *Aufhebung* con *relève*³⁷, oppure il riferimento esplicito a *Glas* a proposito del motivo temporale della de-presentazione che la coscienza religiosa vive nell'opposizione e nella scissione³⁸. Analoga sembra essere l'importanza data all'oscillazione, al ritmo e al doppio registro della speculazione e dell'autocontraddizione, la passione per il frammezzo e per il lavoro del negativo, l'attenzione alla filosofia dello spirito e in particolare al capitolo della *Fenomenologia dello spirito* sul sapere assoluto con le sue celebri e controverse riflessioni sul tempo, così come un approccio ai testi che respinge la tautologia parafrasante del commento, rischiando generosamente l'effrazione e la deflagrazione nella proposta filosofica originale, che rimette radicalmente in questione il lascito hegeliano, ma anche lo fa vivere di vita nuova.

Se quello di Jacques Derrida non è certamente uno Hegel implosivo, ciò che resta della lettura proposta da Catherine Malabou non è neanche solo quel fulmine annunciato nella *Prefazione* alla *Fenomenologia* che all'improvviso illumina la nuova forma del mondo, dopo che il vecchio si è a poco a poco sbocconcellato. Quel «centro di resistenza clandestina»³⁹ rappresentato dalla plasticità della *Aufhebung* e della dialettica, con le loro perturbazioni, raccoglimenti, dissociazioni, dislocazioni e decostruzioni nella triplice versione della vita logica, naturale e spirituale, è da intendere, per Malabou, come il marchio che caratterizza quello hegeliano come un pensiero aperto al futuro.

In un lungo saggio dedicato a *L'Avenir de Hegel*, Jacques Derrida ne sottolineerà l'intento filosofico di pensare l'evento attraverso una storia filosofica del futuro e della soggettività che lo vede arrivare⁴⁰. Si potrà dire in effetti che lo studio di Malabou centra sulla *Aufhebung* come struttura di anticipazione metamorfizzante, laddove la lettura di Derrida punta sul suo nucleo *différant*, nel ritardo del commiato e del bilancio, ma anche della reazione allergizzante e contestatrice del congedo. In entrambe le prospettive la questione della tradizione e del tempo è comunque al centro dell'attenzione, che sia il tempo dell'addio o quello della sorpresa, in entrambe le prospettive il pensiero di Hegel si dimostra ancora capace di sovvertire i nostri pregiudizi e di resistere alle sclerotizzazioni. Animati da intenzioni di lettura che si nutrono profondamente del pensiero del Novecento, quel Novecento che fin dall'inizio si era configurato con e contro Hegel, i due interpreti lo ricollocano all'ordine del giorno del pensiero contemporaneo, invitando lo studioso e il filosofo a un'interpretazione aperta e da riprendere sempre di nuovo, come opportunamente sottolinea Derrida: «al tempo stesso fedele e radicalmente dimentica»⁴¹.

È in fondo quanto propongono i due approcci a Hegel, nel loro additare alla dialettica

37 Cfr. le osservazioni esplicite in *ivi*, p. 199 (e nota 1).

38 Cfr. *ivi*, p. 143.

39 *Ivi*, p. 252.

40 DERRIDA, *Le temps des adieux. Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 188, n. 1, 1998: *Hegel*, pp. 3-47, cfr. in part. p. 5, nota 1.

41 *Ivi*, p. 31.

***Il** tema di B@bel*

e alla speculazione come strutture di sovversione e di resistenza, che restano eredità ancora gravide di futuro.