

## Variaciones hegelianas su un tema di Marcel Proust: una lettura della «Einleitung» alla *Fenomenologia dello spirito*

### Riassunto

Con un *mot d'esprit leibnizien*, per la verità alquanto scontato, si può dire che la *Recherche* di Proust e la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, monadi letterarie che non hanno in apparenza porte e finestre reciprocamente comunicanti, rivelano una sorprendente «armonia prestabilita» nel rappresentare l'ancora incerta ricchezza aurorale del sapere della coscienza, allorché quest'ultima, faticosamente e non senza inquietudine, muove i primi passi verso la verità e l'autentico significato dell'esperienza. Il presente lavoro – che non pretende ricostruire ipotetiche genealogie e ascendenze quanto mai improbabili – si limita a rileggere i momenti principali dell'esperienza della coscienza, così come Hegel la descrive nella «Einleitung» alla *Fenomenologia*, sulla traccia di alcuni passi, peraltro assai noti, del primo volume della *Recherche* proustiana.

*Parole chiave:* G.W.F. Hegel, M. Proust, *Fenomenologia dello spirito*, *Recherche du temps perdu*, autocoscienza, coscienza, conoscenza, esperienza, memoria, oggetto, sapere, soggetto, spirito, verità.

### Resumen

Podría decirse, acudiendo a un *mot d'esprit leibnizien* por cierto nada peregrino, que la *Recherche* de Marcel Proust y la *Fenomenología del espíritu* de Georg Wilhelm Friedrich Hegel – mónadas literarias que por muchos aspectos no tienen puertas y ventanas que las comuniquen directamente – revelan una sorprendente «armonía preestablecida», al representar la situación en la que el saber, todavía indeterminado en su riqueza, aparece a la conciencia, y la obliga a moverse con angustiada incertidumbre hacia la verdad y el auténtico significado de sus experiencias. El artículo no pretende vislumbrar genealogías o reconstruir, por lo demás, influencias improbables; su limitado objetivo es volver a leer los principales momentos de la «experiencia de la conciencia», tal como Hegel la registra en la «Einleitung» a la *Fenomenología*, siguiendo los indicios dejados por Proust, en algunas de sus páginas más admirables y conocidas del primer tomo de la *Recherche*.

---

\* Universidad Central de Venezuela, Caracas

*Palabras clave:* G.W.F. Hegel, M. Proust, *Fenomenología del espíritu*, *Recherche du temps perdu*, autoconciencia, conciencia, conocimiento, espíritu, experiencia, memoria, objeto, saber, sujeto, verdad.

### **Abstract**

It could be said that, following a *mot d'esprit leibnizien*, Proust's *Recherche* and Hegel's *Phenomenology* – literary monads that do not have communicating doors or windows – reveal a surprising «pre-established harmony» by representing the situation in which wisdom, still in its undetermined richness, appears to consciousness and compels it to move with anxious uncertainty towards truth and the authentic meaning of its experiences. This essay does not pretend to conjecture genealogies or to reconstruct improbable influences; its limited objective is to go back to the main moments of the «experience of consciousness», wrote by Hegel in his «Einleitung» to the *Phenomenology*, following the signs left by Proust in some of his best and well-known pages of the first volume of the *Recherche*.

*Keywords:* G.W.F. Hegel, M. Proust, *The Phenomenology of mind*, consciousness, experience, knowledge, memory, object, science, Self-consciousness, Spirit, subject, truth

«(...) toutes les fois que l'esprit se sent dépassé par lui-même»/ «Das Bewusstsein aber ist für sich...unmittelbar das Hinausgehen über sich selbst»

Nella letteratura critica, l'accostamento di Proust a Hegel (o viceversa) non è infrequente, né occasionale; tuttavia, molto spesso esso è stato impostato secondo prospettive di respiro piuttosto ampio, su temi collegati a questioni generali, quali – per nominare soltanto le principali – la metafisica della memoria e il punto di vista del narratore; o la teoria dell'arte e la crisi della soggettività moderna nel romanzo «borghese». <sup>1</sup> Con riferimento al «sistema della scienza» e al «tempo ritrovato», si è anche saggiata la possibilità di far corrispondere i processi di gestazione ed elaborazione finale della *Fenomenologia dello spirito*, con quelli della *Recherche*. In questa direzione, i tomi che Proust compone laboriosamente nel giro di dieci anni sono apparsi come «tous simultanément poussés par le suspens du temps perdu et soulevés par la fascination du temps à retrouver. Le *Savoir Absolu* avait attiré à lui toute une phénoménologie poussée par les contradictions, successivement, de la *Certitude Sensible*, de la *Perception*, de la *Conscience de Soi*, etc. Le *Temps retrouvé* attire a lui le Narrateur, incarnation vide de la conscience, et gravitant autour de lui les personnages et les événements, tous perpétuellement en sursis de vérité (...) Formulée ainsi, la question coïncide exactement avec le *Verzweiflung* (doute désespéré) qui meut sans cesse la conscience vers le Vrai, le Tout, l'Absolu, et aussi bien le récit policier, rédigé «à l'envers», c'est-à-dire par quelqu'un qui sait déjà la vérité cherchée par le détective». <sup>2</sup>

Con maggiore cautela, si potrebbe forse rilevare che sul piano della struttura letteraria la *Recherche* proustiana e la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel mostrano certa affinità nel modo di raccontare la vicenda che in ciascuna delle due opere rappresenta il motivo tematico conduttore. A proposito dell'organizzazione formale del romanzo, Jacques Derrida ha osservato: «L'implicazione della fine nell'inizio, gli strani rapporti tra il soggetto che scrive il libro e il soggetto del libro, tra la coscienza del narratore e quella del protagonista, tutto richiama lo stile del divenire e la dialettica del «noi» nella

<sup>1</sup> Uno spunto esemplare in G. Lukács, *Scritti sul realismo*, a cura di A. Casalegno, trad. it., I, Torino, Einaudi, 1978, 918-919.

<sup>2</sup> J. Rolland De Renéville, *Thèmes métaphysiques chez Marcel Proust*, «Revue de métaphysique et de morale», 90 (1985), 2, 224-225.

*Fenomenologia dello spirito* (...) Allo stesso modo che in Hegel, la coscienza filosofica, critica, riflessiva, non è soltanto uno sguardo sulle operazioni e sulle opere della storia. È della *sua* storia che si tratta, prima di tutto». <sup>3</sup> D'altro canto, Gilles Deleuze ha chiarito con buone ragioni che «la Ricerca non è semplicemente uno sforzo di ricordare, una esplorazione della memoria: il termine «ricerca» va preso nel suo senso più forte, come nell'espressione «ricerca della verità»». Nel romanzo, «la memoria, s'intende, interviene come un mezzo nella ricerca, ma non è il mezzo più profondo»; giacché, più che «di un'esposizione della memoria involontaria», nella *Recherche* si tratta «del racconto d'un «apprentissage»: quello, precisamente, di un letterato». <sup>4</sup> Del resto, la *Fenomenologia dello spirito*, venuta dopo che l'apprendistato ha concesso a Hegel di liberarsi dagli impacci del metodo critico, non è forse l'esposizione di un nuovo *apprentissage* del filosofo? La ricerca della verità, imposta alla coscienza dalla stessa ambigua ricchezza della *Erscheinung* del sapere che in lei ha luogo, è infatti il tema di fondo dell'itinerario fenomenologico; ma, a sua volta, quella ricerca che si snoda lungo la serie delle «figure» che la coscienza deve assumere «è piuttosto la storia particolareggiata della *formazione* della coscienza stessa a scienza» (*Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtseyn auf diesem Wege durchläufft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseyn selbst zur Wissenschaft*), cioè alla verità. <sup>5</sup> Da questo punto di vista – e senza pretendere a simmetrie più minute –, sembra proprio che la cifra decisiva dell'intreccio narrativo e concettuale dei due libri si trovi nell'idea che la formazione del protagonista può realizzarsi

<sup>3</sup> J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, trad. di G. POZZI, Torino, Einaudi, 1971, 28-29.

<sup>4</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, trad. it., Torino, Einaudi, 2001, 5; cfr. R. Barthes, *Il grado zero della scrittura*, trad. it., Torino, Einaudi, 1982, 122, nel saggio dedicato a «Proust e i nomi» (118-131). Estende al piano della politica, delle relazioni sociali e dei progetti pratici l'analisi condotta da R.b. Pippin, *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2005, 307-338: «On «Becoming Who One Is» (and Failing). *Proust's Problematic Selves*».

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. di E. De Negri, I, Firenze, La Nuova Italia, 1963, 70 (HGW 56: d'ora in avanti, i numeri tra parentesi preceduti dalla sigla HGW, rinviano alle pagine di Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, Band 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede †, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980).

soltanto percorrendo fino alla fine il cammino che, faticosamente e dolorosamente, conduce alla verità.

In realtà, nelle pagine che seguono ci si ferma all'antefatto di tutto questo, senza minimamente osare di procedere oltre, per non correre il rischio di smarrirci nella selva delle infinite interpretazioni che la critica è venuta allestendo intorno all'opera letteraria e alla concezione del mondo di Marcel Proust. Il titolo prescelto per questo contributo, infatti, vuole lasciar avvertito il lettore che, almeno in questa occasione, il discorso è orientato in modo tutto affatto diverso, ben distante dall'ipotizzare complicate genealogie e ascendenze del tutto improbabili che, come spesso accade nella storia delle idee, hanno dalla loro solamente l'impiego della fin troppo generosa categoria del «precorrimento».<sup>6</sup>

Forniti gli opportuni chiarimenti sull'intenzione e i limiti di quanto verrà detto qui di seguito, prendiamo spunto da una citazione piuttosto breve tratta dal primo volume della *Recherche*, per poi proseguire in due diverse direzioni: nella prima, si distinguono quelli che ci sono sembrati essere i momenti principali della riflessione proustiana, impegnata a cogliere il senso autentico di segnali emozionanti e misteriosi; nella successiva, i momenti, o stazioni, dell'interrogazione di Marcel, sono posti in corrispondenza con quei brani della *Einleitung* della *Fenomenologia dello spirito* che, oltre a mostrare nei loro confronti un rapporto di singolare simmetria – o addirittura di coincidenza letterale –, danno la curiosa impressione di fornire un puntuale e prezioso commento dottrinale del testo della *Recherche*.

Come il lettore potrà avvertire, in ciò che segue il nostro intervento si è limitato a inserire poche formule connettive, dato che ci siamo limitati a rileggere la *Einleitung* hegeliana del 1807, affidandoci alla forza suggestiva delle parole di Proust e alla sorprendente sintonia che esse manifestano – almeno così ci è parso – con l'andamento dell'indagine hegeliana. È sembrato, insomma, che una complicità del tutto inopinata potesse favorire in certa misura, se non

---

<sup>6</sup> Anche se si dovesse concordare con l'avviso di Rolland De Renéville, *Thèmes métaphysiques chez Marcel Proust* cit., p. 223, che a proposito dei rapporti che l'opera del gran romanziere francese con la storia della filosofia, osserva che «on dirait donc trop peu en affirmant que les problèmes philosophiques ne lui sont étrangers».

nuovi ritrovamenti ermeneutici, almeno un accostamento più immediato all'esperienza che Hegel ha inteso mettere a fuoco nelle pagine introduttive della *Fenomenologia*, con la descrizione del transito di cui la coscienza deve farsi carico, vale a dire dal «sapere apparente» alla verità dello spirito. Nella *Recherche*, infatti, il soggetto che racconta e che tenta inutilmente di recuperare il «tempo perduto» mediante gli sforzi ripetuti della memoria cosciente, sembra avviato a sperimentare il dubbio e la disperazione che la coscienza hegeliana infligge a se stessa.

Come ha osservato Deleuze, «l'opera di Proust non è rivolta verso il passato e le scoperte della memoria, ma verso il futuro e verso i progressi dell'apprendimento. Quello che importa è che il protagonista non sapeva all'inizio certe cose, ma le apprende progressivamente, e riceve infine un'estrema rivelazione. Prova dunque necessariamente delle delusioni: egli 'credeva', si faceva delle illusioni, il mondo vacilla entro il corso dell'apprendimento. E in questo modo si attribuisce ancora allo sviluppo della Ricerca un carattere lineare; in realtà, una rivelazione parziale appare in un certo campo di segni, ma accompagnata a volte da regressioni in altri campi, immersa in una delusione più generale, salvo riapparire altrove, altrettanto fragile, fino a che la rivelazione dell'arte non abbia sistematizzato tutto l'insieme».<sup>7</sup>

\*\*\*

La citazione proustiana da cui prendiamo le mosse, appartiene alla sezione forse più conosciuta del romanzo di Proust, nel momento in cui sta per riaffacciarsi alla coscienza l'esperienza remota, e per un tempo dimenticata, della *madeleine* gustata a Combray, in casa della zia Léonie.

«Il y avait déjà bien des années» da quel giorno e «de Combray, tout ce qui n'était pas le théâtre et le drame de mon coucher, n'existait plus» per il giovane Marcel; ma, un giorno d'inverno, offertagli dalla mamma egli porta alle labbra, «une cuillerée du thé où j'avais laissé s'amollir un morceau de madeleine». Subito lo invade un piacere delizioso, «isolé, sans la notion de sa cause», che trasforma la sua coscienza a tal punto, che lo spinge a chiedersi: «D'où avait pu me venir cette puissante joie? Je sentais qu'elle était liée au goût

<sup>7</sup> G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* cit., 26.

du thé et du gâteau, mai qu'elle le dépassait infiniment, ne devait pas être de même nature. D'où venait-elle ? Que signifiait-elle ? Où l'appréhender ?». Di qui ha inizio lo l'affaccendato scrutinio dell'esperienza appena fatta, che ha prodotto un'emozione tanto profonda. Dopo alcune prove senza successo, «il est temps» - decide Marcel - «que je m'arrête», raggiunta la certezza cruciale «que la vérité que je cherche n'est pas en lui», nell'oggetto gustato ed esaminato ripetutamente, «mais en moi». La causa oggettiva della percezione ha finito per insinuare nella coscienza un desiderio di verità ; ma, ove essa rimanga nella sfera delle cose esterne, può farne sentire soltanto la curiosità o l'esigenza : «il l'y a éveillée, mais ne la connaît pas, et ne peut que répéter indéfiniment, avec de moins en moins de force, ce même témoignage que je ne sais pas interpréter et que je veux au moins pouvoir lui redemander et retrouver intact, à ma disposition, tout à l'heure, pour éclaircissement décisif».

A questo punto, la coscienza si volge verso se stessa, invertendo, per così dire, la direzione di quella che è la sua intenzione naturale:

Je pose la tasse et me tourne vers mon esprit. C'est à lui de trouver la vérité. Mais comment? Grave incertitude, toutes les fois que l'esprit se sent dépassé par lui-même; quand lui, le chercheur, est tout ensemble le pays obscur où il doit chercher et où tout son bagage ne lui sera de rien. Chercher? pas seulement créer. Il est en face de quelque chose qui n'est pas encore et que seul il peut réaliser, puis faire entrer dans la lumière.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Texte établi et présenté par P. Clarac et A. Ferri, I, Paris, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1962, 45 ; trad. it. di G. Raboni, Mondadori, Milano 1983, I, 56: «Poso la tazza e mi volgo verso il mio spirito. Trovare la verità è compito suo. Ma in che modo? Grave incertezza, ogni volta che lo spirito si sente inferiore a se stesso; quando il cercatore fa tutt'uno con il paese ignoto dove la ricerca deve aver luogo e dove tutto il suo bagaglio non gli servirà a nulla. Cercare? Di più: creare. Eccolo faccia a faccia con qualcosa che non esiste ancora e che lui solo può realizzare e far entrare, poi, nel raggio della sua luce». Ma per certi aspetti rimane da preferire, forse, la trad. di N. Ginzburg: «Depongo la tazza e mi rivolgo al mio animo. Tocca a esso trovare la verità. Ma come? Grave incertezza, ogni qualvolta l'animo nostro si sente sorpassato da se medesimo; quando lui, il ricercatore, è al tempo stesso anche il paese tenebroso dove deve cercare e dove tutto il suo bagaglio non gli servirà a nulla. Cercare? Non soltanto: creare. Si trova di fronte a qualcosa che ancora non è, e che esso solo può rendere reale, poi far entrare nella sua luce»: M. Proust, *Alla ricerca del tempo perduto*. Nuova edizione italiana condotta sul testo critico francese a cura di P. Serini, I, Torino, Einaudi, 1961<sup>3</sup>, 45.

La meditazione interviene a ri-orientare la *recherche* del «tempo perduto», una volta che ha constatato l'insufficienza di quella che Proust chiama la «memoria volontaria», la «memoria dell'intelligenza»:

«À vrai dire, j'aurais pu répondre à qui m'eût interrogé que Combray comprenait encore autre chose et existait à d'autres heures. Mais comme ce que je m'en serais rappelé m'eût été fourni seulement par la mémoire volontaire, la mémoire de l'intelligence, et comme les renseignements qu'elle donne sur le passé ne conservent rien de lui, je n'aurait jamais eu envie de songer a ce reste de Combray. Tout cela était en réalité mort pour moi».<sup>9</sup>

Il pensiero si mette sulle tracce dell'oggetto che un'emozione profonda e misteriosa ha semplicemente evocato; quindi si prova a recuperare la felicità di cui quello stesso oggetto dovrebbe essere depositario:

Et je recommence à me demander quel pouvait être cet état inconnu, qui n'apportait aucune preuve logique, mais l'évidence de sa félicité, de sa réalité devant laquelle les autres s'évanouissaient. Je veux essayer de le faire réapparaître. Je rétrograde par la pensée au moment où je pris la première cuillerée de thé. Je retrouve le même état, sans une clarté nouvelle. Je demande à mon esprit un effort de plus, de ramener encore une fois la sensation qui s'enfuit. Et, pour que rien ne brise l'élan dont il va tâcher de la ressaisir, j'écarte tout obstacle, toute idée étrangère, j'abrite mes oreilles et mon attention contre les bruits de la chambre voisine. Mai sentant mon esprit qui se fatigue sans réussir, je le force au contraire à prendre cette distraction que je lui refusais, à penser a autre chose, à se refaire avant une tentative suprême (...) Certes, ce qui palpite ainsi au fond de moi, ce doit être l'image, le souvenir visuel, qui, lié a cette saveur, tente de la suivre jusqu'à moi. Mais il se débat trop loin, trop confusément; à peine si je perçois le reflet neutre où se confond l'insaisissable tourbillon de couleurs remuées; mais je ne peux distinguer la forme (...). Arrivera-t-il jusqu'à la surface de ma claire conscience, ce souvenir, l'instant ancien que l'attraction d'un instant identique est venue de si loin solliciter, émouvoir, soulever tout au fond de moi? Je ne sais. Maintenant je ne sens plus rien, il est arrêté, redescendu peut-être; qui sait s'il remontera jamais de sa nuit? Dix fois il me faut recommencer, me pencher vers lui (...). Et tout d'un coup le souvenir m'est apparu. Ce gout c'était celui du petit morceau de madeleine que le dimanche matin à Combray (parce que ce jour-là je ne sortais pas avant l'heure de la messe), quand j'allais lui dire bonjour dans sa chambre, ma tante Léonie m'offrait après l'avoir trempé dans son infusion de thé ou de tilleul.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, 44.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 45-46.



La presenza dell'oggetto, la sensazione di un colore o di un odore, non sembrano essere di per sé condizioni sufficienti a rendere attuale la «forma» di quella esperienza determinata e irripetibile, nella sua forza coesiva ed espansiva allo stesso tempo. Come quando, per esempio, il piacere che si mescola con la trepida attesa di una giovane contadina sconosciuta, si trasforma nel microcosmo popolato da mille altre seduzioni provenienti dal cielo e dalla terra:

Mais si ce désir qu'une femme apparût ajoutait pour moi aux charmes de la nature quelque chose de plus exaltant, les charmes de la nature, en retour, élargissaient ce que celui de la femme aurait eu de trop restreint. Il me semblait que la beauté des arbres c'était encore la sienne et que l'âme de ces horizons, du village de Roussainville, des livres que je lisais cette année-là, son baiser me la livrerait; et mon imagination reprenant des forces au contact de ma sensualité, ma sensualité se répandant dans tous les domaines de mon imagination, mon désir n'avait plus de limites.<sup>11</sup>

Ma perché essenza e verità abbiano modo di manifestarsi, è necessario che la presenza sensibile della «cosa» sia prima sprofondata nel nulla del tempo passato.

«Mais, quand d'un passé ancien rien ne subsiste, après la mort des êtres, après la destruction de choses, seules, plus frêles mais plus vivaces, plus immatérielles, plus persistantes, plus fidèles, l'odeur et la saveur restent encore longtemps, comme des âmes, à se rappeler, à attendre, à espérer, sur la ruine de tout le reste, à porter sans fléchir, sur leur gouttelette presque impalpable, l'édifice immense du souvenir [...] tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé».<sup>12</sup>

Nel presentarsi come ricerca della verità e delle essenze – ha osservato Deleuze – «in questo si manifesta la portata «filosofica» dell'opera di Proust: essa rivaleggia con la filosofia»; e, a differenza di questa, punta non sulla chiarezza e distinzione, o sulla oculatezza del metodo, bensì sull'incontro fortuito del *segno*, che mette in moto l'immaginazione e il pensiero involontario,

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 156.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 47.

«che non può pensare se non l'essenza». Certamente, «occorre essere predisposto ai segni, aprirsi al loro incontro, aprirsi alla loro violenza. L'intelligenza viene sempre dopo, vale quando viene dopo, non vale che allora: *Non c'è Logos, ci soltanto geroglifici*. Pensare è dunque interpretare, è dunque tradurre».<sup>13</sup> Probabilmente, a questo punto, risulterebbe fin troppo facile inserire la glossa che sottolinea, almeno per un momento, la misteriosa affinità con l'immagine famosa della filosofia che «giunge in ogni caso sempre troppo tardi», perché l'Idea è già uscita fuori nel tempo dell'esistenza esterna «in un'infinità di forme, fenomeni (*Erscheinungen*) e configurazioni, e *cinge il suo nucleo con la scorza policroma in cui inizialmente dimora la coscienza (und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunähaust)*». Infatti, dopo che i «segni» si sono annunciati, «solo il concetto penetra questa scorza (*welche der Begriff erst durchdringt*), al fine di ritrovare il polso interno e di sentirlo ancora battere fin nelle configurazioni esterne». Insomma, assicura Hegel, «quando la filosofia tinge il suo grigio sul grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio non è possibile ringiovanirla, ma *soltanto conoscerla*: la civetta di Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo».<sup>14</sup>

1. La coscienza che dappprincipio –come dice Hegel- indugia sulla scorza delle parvenze sensibili, successivamente avverte che la loro stessa presenza ostacola il ricupero della vita autentica. «Certes, - così scrive Proust – ce qui palpité au fond de moi, ce doit être l'image, le souvenir visuel, qui, lié à cette saveur, tente de la suivre jusqu'à moi».<sup>15</sup> È l'avvio della riflessione, o ritorno a sé, da parte della coscienza, grazie alla quale, si modifica il campo intenzionale della medesima: «(...) et me tourne vers mon esprit. C'est à lui de trouver la vérité».

Com'è noto, il tema centrale dell'*Einleitung* e in generale della *Fenomenologia dello spirito*, è «rappresentato dall'*Erscheinung*, vale a dire da ciò che si mostra e che nel momento iniziale del suo apparire si presenta con un valore di verità dubbio o incerto. Infatti, nell'atto in cui qualcosa si manifesta non è ancora

<sup>13</sup> Deleuze, *Marcel Deleuze e i segni* cit., 87, 92-94.

<sup>14</sup> G.w.f. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi Libri, 1996, 59-61, 65; il corsivo è nostro.

<sup>15</sup> Proust, *A la recherche* cit., 46.

deciso se ciò che esso dà a vedere di sé sia pura parvenza, destinata a dissolversi, o piuttosto presentazione di verità. Nell'*Erscheinung* si raccoglie così una pluralità di significati, «apparenza», «fenomeno», «manifestazione», i quali, nella loro ambigua ricchezza di articolazioni, alludono già alla ricchezza di articolazioni che s'intreccia in ogni tappa dell'itinerario fenomenologico». <sup>16</sup>

Protagonista iniziale del viaggio così annunciato è la coscienza, la quale, soggetto e insieme oggetto della «scienza» fenomenologica, per sua stessa natura e costituzione è protesa verso il sapere e la verità, dato che essi ne rappresentano l'oggetto e lo scopo essenziali: «infatti, da una parte la coscienza è coscienza dell'oggetto; e dall'altra, coscienza di se stessa: coscienza di ciò che ad essa è il vero, e coscienza del suo sapere di ciò» (*Denn das Bewußtseyn ist einerseits Bewußtseyn des Gegenstandes, anderseits Bewußtseyn seiner selbst; Bewußtseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewußtseyn seines Wissens davon*). <sup>17</sup>

## 2. «Mais comment? Grave incertitude, (...)».

È sorprendente come le parole di Proust ritraggano le coordinate che definiscono la situazione in cui si trova la coscienza naturale hegeliana all'inizio del percorso che sarà costretta a realizzare, a misura che avanzerà nella ininterrotta interrogazione circa la verità di ciò che essa sa; vale a dire su quale sia la «cosa» che essa effettivamente conosce e su quale consistenza abbia questa sua stessa conoscenza.

Sopravvissuta alla lunga storia della modernità – e, dunque, soggetto e oggetto dello spirito critico – la coscienza che è al centro delle pagine iniziali della *Fenomenologia dello spirito* dirige contro se stessa il dubbio e mortifica incessantemente le sue proprie certezze, finché non abbia guadagnato per sé la calma dello spirito e il conoscere che in lei è apparso non si sia trasformato in autentico sapere, vale a dire in scienza dell'Assoluto. Ciò che inizialmente tormenta la coscienza è «la preoccupazione che, da una parte, ci possano

---

<sup>16</sup> F. Chiereghin, *La «Fenomenologia dello spirito». Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci editore, 2004, 31.

<sup>17</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito* cit., 75 (HGW 59).

essere diverse specie di conoscenza delle quali l'una sia più idonea dell'altra al raggiungimento di quel fine supremo; - giustificata, cioè, dalla possibilità di una falsa scelta fra esse; d'altra parte, che essendo il conoscere una facoltà di specie e comprensione determinate, si possa senza una più precisa determinazione della sua natura e del suo limite, incappare nelle nubi dell'errore invece di raggiungere il cielo della verità». <sup>18</sup>

Ripetiamo: «la coscienza si sa come sapere di cose oggettive in contrapposizione a se stessa e di se stessa in contrapposizione a quelle. Ciò che alla coscienza appare come costitutivo della sua esperienza è quindi un orizzonte complessivo di scissione, la cui natura si chiarisce in riferimento alle «astratte determinazioni del sapere e della verità, come esse si trovano nella coscienza». È qui infatti che viene alla luce come tale contrapposizione non configuri un orizzonte statico, ma presenti una dinamica interna che spinge la coscienza o oltrepassare ogni momento in cui si concreta il suo esperire». <sup>19</sup> In effetti, all'inizio della *Einleitung* Hegel si sofferma su questa insicurezza che affligge la coscienza in relazione alla verità delle conoscenze di cui dispone e alla cui certezza, peraltro, non può rinunciare. Di qui nascono sia l'inquietudine che l'assilla a causa dell'errore in cui può essere incorsa o potrà in futuro incorrere; sia la cura meticolosa grazie alla quale la coscienza spera di poter calcolare preventivamente la via, o il metodo, che la penga al riparo e garantisca la verità oggettiva delle sue rappresentazioni.

Come riferisce Proust con sintesi ammirevole, tutto ciò ha origine dall'aporia non occasionale né superficiale in cui si imbatte la coscienza allorquando decide di verificare il senso autentico delle proprie esperienze: «quand lui, le chercheur, est tout ensemble le pays obscur où il doit chercher et où tout son bagage ne lui sera de rien». In quanto coscienza che dubita di sé- e per ciò stesso soggetto e oggetto del proprio sapere-, essa è il viaggiatore-ricercatore della verità e, contemporaneamente, il paese ignoto da esplorare, in cui appunto la verità permane nascosta. È qui, dentro e non fuori di lei, che la coscienza deve cercare, consapevole peraltro del fatto che le conoscenze

<sup>18</sup> *Ibid.*, 65 (HGW 53).

<sup>19</sup> Chiereghin, *La «Fenomenologia ... cit.*, 37.

che ha finora accumulato non le saranno di alcuna utilità e che tutto il suo bagaglio non le servirà a nulla.

Incertezza e preoccupazione sono momenti costitutivi della coscienza, che, come si è detto, la inducono ad esaminare sempre di nuovo l'oggetto conosciuto, interrogandosi se esso sia in sé, cioè nel concetto, veramente tale quale la rappresentazione lo manifesta. «Pare bensì che per essa l'oggetto sia così com'essa lo sa; par quasi che essa non possa rintracciare come l'oggetto sia *non per lei stessa*, ma *in sé*; e pare che non le sia possibile mettere alla prova, in quello, il proprio sapere. Se non che, proprio perché la coscienza sa, in generale, un oggetto, è già data la differenza che qualche cosa *le* è lo *in-sé*; ma che, peraltro, il secondo momento è il sapere o l'essere dell'oggetto *per la* coscienza. Su questa distinzione, la quale è data, si basa l'esame», vale a dire la ricerca.<sup>20</sup>

3. Orbene, scrive Proust, l'incertezza si manifesta, in primo luogo, «*toutes les fois que l'esprit se sent dépassé par lui-même*». Che lo spirito si senta soverchiato da se medesimo, pare voler dire che, in generale, nutriamo una certa sfiducia verso noi stessi ogni qual volta ci sembra che le nostre capacità, o i mezzi di cui disponiamo, siano inadeguati e non ci consentano di affrontare con successo la prova inevitabile cui siamo stati convocati. In questi casi, l'*esprit* si sente come superato da se stesso; il che accade per due ragioni: in primo luogo, perché la sfida cui non può sottrarsi è precisamente figlia della stessa inquietudine che lo incalza; e poi, perché crede di sapere in anticipo che non sarà in grado di superare l'esame.

È il momento cruciale che prepara la «svolta», sia nella ricerca di Marcel, come anche nel movimento del sapere della coscienza hegeliana. In entrambi i casi, il protagonista avverte, per così dire, che c'è dell'altro al di là delle innumerevoli «esperienze» e delle cose conosciute, qualcosa che ancora sfugge

---

<sup>20</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito* cit., 75 (HGW 59-60: «Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so seyn, wie es ihn weiß; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, nicht für dasselbe, sondern wie er an sich ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüfen zu können. Allein gerade darin, dass es überhaupt von einem Gegenstande weiß, ist schon der Unterschied vorhanden, dass ihm etwas an sich, ein anderes Moment aber das Wissen oder das Seyn des Gegenstandes für das Bewußtseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüfung»).

al riconoscimento; il quale «altro», d'altra parte, richiede che il soggetto modifichi radicalmente la sua abituale relazione con il mondo e che abbandoni, comunque, ogni certezza, opinione e pregiudizio.

Non più sicuro di poter condurre a buon fine il progetto di diventare poeta o letterato, per non patire ulteriori delusioni lo spirito di Marcel «s'arrêtait entièrement de penser aux vers, aux romans, à un avenir poétique sur lequel mon manque de talent m'interdisait de compter».

Dopo aver interrotto volontariamente il corso della riflessione su quel futuro tanto desiderato quanto improbabile, improvvisamente

bien en dehors de toutes ces préoccupations littéraires et ne s'y rattachant en rien, tout de coup un toit, un reflex de soleil sur une pierre, l'odeur d'un chemin me faisaient arrêter par un plaisir particulier qu'ils me donnaient.

Ma al piacere «oggettivo», riferibile a questa cosa in particolare, o a quell'altra, viene a accompagnarsi un'attrazione di tutt'altra natura,

parce qu'ils avaient l'air de cacher, au delà de ce que je voyais, quelque chose qu'ils invitaient à venir prendre et que malgré mes efforts je n'arrivais pas à découvrir. Comme je sentais que cela se trouvait en eux, je restais là, immobile, à regarder, à respirer, à tâcher d'aller avec ma pensée au delà de l'image ou de l'odeur.<sup>21</sup>

Ancorché confusamente, la coscienza percepisce che esiste una dimensione d'esperienza ancora inesplorata, trascendente le attestazioni dei sensi, la quale pare esigere dal pensiero quell'ardua concentrazione che sola gli può consentire di valicare il confine delle pur incantevoli sensazioni.

«Mais le devoir de conscience était si ardu, que m'imposaient ces impressions de forme, de parfum ou de couleur – de tâcher d'apercevoir ce qui se cachait derrière elles, que je ne tardais pas à me chercher à moi-même des excuses qui me permissent de me dérober à ces efforts et de m'épargner cette fatigue».<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Proust, *A la recherche ...* cit., 178.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 179.

In un'altra occasione, il paesaggio di Combray visto dalla carrozza, con i due campanili di Martinville e di Vieuxvicq illuminati dal sole e fuggitivi, sembra dar vita a un ambiguo stato di coscienza:

en constatant, en notant la forme de leur flèche, le déplacement de leurs lignes, l'ensoleillement de leur surface, je sentais que je n'allais pas au bout de mon impression, que quelque chose était derrière ce mouvement, derrière cette clarté, quelque chose qu'ils semblaient contenir et dérober à la fois.<sup>23</sup>

La coscienza si sente stanca e incerta, commenta Proust, «toutes les fois que l'esprit se sent dépassé par lui-même». In questa medesima prospettiva indicata da Proust, leggiamo di seguito i seguenti due brani della *Einleitung* hegeliana. Grazie alla descrizione fenomenologica che ne osserva il comportamento senza nulla aggiungere o togliere, «la coscienza naturale mostrerà di essere soltanto concetto del sapere, ossia sapere non reale. Ma giacché quella ritiene sé, immediatamente, il sapere reale, questo itinerario [che consiste nel «concettualizzare» ogni determinazione e toglierla nella sua finitezza] ha per lei significato negativo». Per la coscienza, «ciò che è realizzazione del concetto», cioè del suo proprio essere, «vale più tosto come perdita di se stessa» e, per la coscienza, si trasforma nella «via del dubbio o, più propriamente della disperazione» (*Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung*).<sup>24</sup> Col distinguerla da ogni altro ente naturale, Hegel precisa la vocazione intima della coscienza. Infatti, «ciò che è ristretto a una vita naturale non ha il potere di andare oltre il proprio immediato esserci; ma ne è tratto fuori da un Altro, e questo esserne tratto fuori è la sua morte. Ma la coscienza è per se stessa il suo concetto, ed è quindi, immediatamente, l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa [il corsivo è nostro]. Insieme col singolo, alla coscienza è posto parimente l'al di là, sia pure soltanto come nell'intuizione spaziale, accanto

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>24</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito* cit., 69-70 (HGW 56).

al limitato. La coscienza subisce quindi da lei medesima la violenza del guastarsi ogni appagamento limitato».<sup>25</sup>

4. Proust chiarisce che la coscienza avverte la propria inadeguatezza «quand lui, le chercheur, est tout ensemble le pays obscur». Sul versante dell'indagine hegeliana, questo iniziale identificarsi del ricercatore con il paese ignoto da esplorare per potervi trovare la verità, sta a significare che la coscienza naturale, precisamente quando è maggiormente indaffarata a fare i conti con le cose che incessantemente la sollecitano e ne richiamano l'attenzione - essendo da ciò costretta ad opinare su di esse e a disporle secondo schemi e criteri che ha sempre maneggiato con disinvoltura -, proprio allora avverte, in quanto è coscienza di sé e del proprio conoscere, che l'«altro» che le sfugge è, in realtà, la cosa più importante. E questo la lascia disorientata ed infelice. Perché ogni volta che «la coscienza sa, in generale, un oggetto», sempre di nuovo si fa presente anche l'esigenza di colmare la distanza fra ciò che esso è in sé, e il suo essere per la coscienza, in quanto conosciuto.

«Se in questo raffronto entrambi i membri non si corrispondono, allora la coscienza sembra dover mutare il proprio sapere per renderlo adeguato all'oggetto; ma nel mutarsi del sapere le si muta, in effetto, anche l'oggetto stesso; infatti quel dato sapere era essenzialmente sapere un oggetto il quale, poiché al sapere essenzialmente apparteneva, insieme con il sapere diviene anch'esso un altro oggetto. Diviene quindi alla coscienza che ciò che prima le era lo *in-sé*, non è in sé, ma era *in sé* solo *per lei*».<sup>26</sup>

È chiaro: il dubbio in questione non si dirige contro questa o quella rappresentazione ritenuta «oggettivamente» vera; esso chiama in causa, invero, l'ambizione stessa che la coscienza coltiva di afferrare la verità; è l'universale sfiducia nei propri mezzi che, come dice Proust, sorprende la coscienza allorché questa ha deciso di recarsi nel paese della verità ignota e, intravistone il confine,

<sup>25</sup> *Ibid.*, 72 (HGW 57): «Das Bewußtseyn aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm diß Beschränkte angehört, über sich selbst; mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, neben dem Beschränkten. Das Bewußtseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst».

<sup>26</sup> *Ibid.*, 75-76 (HGW 60).



è presa dal dubbio di poterlo mai raggiungere e varcare. In ciò la coscienza si sente come smentita da se stessa e inferiore a se stessa.

5. Proust aggiunge un ulteriore elemento, che concorre a definire ulteriormente l'inquietudine che egli prova nel momento in cui si appresta al viaggio-ricerca della verità. L'esplorazione, infatti, dovrà effettuarsi in una regione sconosciuta e che al momento della partenza non può non apparirgli tenebrosa. Tuttavia, a rendere più difficile l'impresa, chi si accinge a partire ha il fondato sospetto che proprio per quel viaggio tutte le conoscenze fino allora accumulate gli riusciranno del tutto inutili e «tout son bagage ne lui sera de rien».

Nella pagina hegeliana, il bagaglio di cui parla Proust, sembra potersi identificare con quell'insieme di supposizioni e pregiudizi che, da un lato, rappresentano le categorie e i criteri con cui la coscienza ordina e interpreta «naturalmente» il campo delle proprie esperienze; ma che, dall'altro, non la soddisfano pienamente e, anzi, l'inducono a pensare che occorra trovare un metodo che la metta al riparo dall'errore e garantisca la verità delle «cose» da lei ordinate e interpretate. Dato infatti che per la coscienza naturale il sapere consiste nell'afferrare la realtà così come essa è in sé, essa ritiene che, in via preliminare, sia buono e giusto lasciar cadere – o quanto meno calibrare – punti di vista o criteri di giudizio soggettivi, in modo da poter assumere la posizione che renda più agevole e sicura la conoscenza dell'oggetto che esiste fuori di lei. Obiettivo che la coscienza, in realtà, non è in grado di conseguire, impigliata com'è – osserva Hegel - da «tutte queste immaginazioni di un conoscere separato dall'Assoluto e di un Assoluto separato dal conoscere». L'interrogarsi costante e puntiglioso sull'affidabilità degli strumenti conoscitivi di cui dispone; la diffidenza rivolta verso ciò che sa per suo conto o ha appreso da altri; la paura costante di sbagliare: sono questi gli ingredienti che rappresentano una sorta di contropartita del «bagaglio» di nozioni e pregiudizi che, come zavorra, appesantiscono, secondo Hegel, la coscienza naturale e che, oltre a renderla ansiosa ed infelice, le impediscono la comprensione della sua stessa autentica «esperienza».

Ma «invece di rompersi il capo con simili inutili immaginazioni e chiacchiere (*unnützen Vorstellungen und Redensarten*) intorno il conoscere come

strumento per impossessarsi dell'Assoluto, o come mezzo attraverso il quale ci sia dato scorgere la verità ecc. (...); invece di ricorrere a quelle scappatoie che l'incapacità di lavorare secondo criteri scientifici trae dal presupposto di quelle posizioni medesime, a scansare la fatica della scienza, dandosi nello stesso tempo l'aria di una operosità rigorosa e scrupolosa; e invece di rompersi il capo per trovare delle risposte a tutto ciò, sarebbe meglio rifiutarle senz'altro come immaginazioni accidentali e arbitrarie». <sup>27</sup> La coscienza, viceversa, si trova obbligata a procedere fino in fondo sulla via del dubbio, o della disperazione; che non consiste nel semplice «scalzare questa o quella presunta verità». Il dubbio che assale la coscienza è, invece, ben più radicale e consiste nello scetticismo universale che pone in discussione la possibilità stessa del sapere che le si è manifestato, almeno nella forma in cui crede di doverlo interpretare. Pertanto, «questo scetticismo che viene a maturazione non è quindi ciò di cui il burbero zelo per la verità e la scienza vaneggia essersi apprestato e armato per esse: il proposito di non arrendersi, nella scienza, all'autorità del pensiero altrui, ma di esaminare tutto da se stesso, di dar retta soltanto alla propria convinzione o, meglio ancora, di produrre tutto da sé, credendo che il vero sia solo quanto esso fa». <sup>28</sup>

Alla fine, è l'idea stessa di un «esame» e «metodo» preventivi, su cui faceva affidamento la coscienza naturale, che viene messa in discussione e bocciata. In realtà, «soltanto lo scetticismo rivolgentesi all'intero ambito della coscienza apparente, rende capace lo spirito di esaminare che cosa sia la verità, inducendo a disperare delle così dette rappresentazioni, pensieri e opinioni naturali; è indifferente chiamarle rappresentazioni proprie o altrui; di esse è ancora grossa e inficiata la coscienza che *senza preamboli* si accinga all'esame; ma per questo appunto è davvero incapace di ciò che vuole intraprendere». <sup>29</sup>

6. A questo punto, tanto il letterato come il filosofo si pongono la questione decisiva: com'è possibile accedere al «paese ignoto» della verità e far sì che l'assoluto dell'essenza in sé si manifesti? Per «scoprire» quello che ci sta a cuore, sarà forse sufficiente «cercare» con maggiore impegno e attenzione?

<sup>27</sup> *Ibid.*, 67-68 (HGW 54).

<sup>28</sup> *Ibid.*, 70 (HGW 56).

<sup>29</sup> *Ibid.*, 70-71 (HGW 56).

La risposta di Proust non potrebbe essere più chiara: «Chercher? pas seulement: créer». L'indicazione, per quanto discreta, introduce una vera e propria inversione della *intentio* con cui la coscienza guarda solitamente alle cose del mondo e a se stessa. La svolta ha luogo sia all'interno della coscienza di Marcel, come in quella «naturale» descritta da Hegel; e comporta che l'io interpreti l'intero conoscere in modo affatto diverso, vale a dire non più come il tentativo – non sempre destinato al successo – di rappresentare l'«oggetto» che esisterebbe in sé, da qualche parte. Se Marcel si comportasse così, da un lato, non giungerebbe mai a compitare per completo la *tabula* del vissuto che gli è toccato in sorte; né, d'altra parte, gli si potrebbe rivelare quella unica, irripetibile «esperienza» essenziale cui aspira.<sup>30</sup> Se ritorniamo all'episodio dell'improvviso e per certi versi misterioso piacere che la *petit madeleine* ha suscitato, sappiamo che esso induce il protagonista a tentare, ancorché inutilmente, di recuperarne l'*essence précieuse*, onde dare risposta, così facendo, ai numerosi interrogativi che l'assillano: *d'où venait-elle? Que signifiait-elle? Où l'appréhender?* Il bisogno di rendere attuale questa nuova «esperienza», in realtà del tutto problematica, segna in Proust l'avvio di una riflessione diversamente orientata. La coscienza, infatti, non seguita a concentrare la propria attenzione su ciò che le appare essere «esterno», ma, guidata da una sorta di aurorale consapevolezza, intuisce che la rappresentazione dell'oggetto come di un «essere per la coscienza» ha acquistato un significato affatto nuovo, il quale, a sua volta, la spinge a ritornare su se stessa. Contro voglia e facendo violenza a se stessa, la coscienza avverte, infatti, la necessità di scandagliare il dato sensibile e di trapassare l'opacità che, come corazza, lo cinge ed è ostacolo alla sua piena intelligenza da parte del soggetto. D'ora in avanti, Marcel sa che «la vérité que je cherche» non abita nella cosa

---

<sup>30</sup> Osserva puntualmente Deleuze, *Marcel Proust e i segni* cit., 142-143: «Certamente il fenomeno stesso è interpretazione. Certamente, esiste un aspetto oggettivo del fenomeno: ad esempio il sapore della madeleine come qualità comune ai due momenti. Certamente, esiste anche un aspetto soggettivo: la catena associativa che lega la Combray vissuta a questo sapore. Ma se la risonanza detiene perciò condizioni oggettive e soggettive, quanto essa produce è di tutt'altra natura: l'Essenza, l'Equivalente spirituale, perché si tratta di quella Combray che non è stata mai vissuta, e che spezza la catena soggettiva. E per questo che produrre non è scoprire e creare: tutta la Ricerca si allontana progressivamente dall'osservazione delle cose e dall'immaginazione soggettiva».

inafferrabile, che «ne la connaît pas», ma va ricercata nell'io che pensa; per cui dice a se stesso che «il est temps que je m'arrête» e cessi di inseguire la presenza sensibile delle «cosa». Peraltro, la testimonianza immediata sensibile, nella ripetizione, tende a affievolirsi: nel caso specifico del tè assaggiato, «la vertu du breuvage semble diminuer». Prova evidente che l'oggetto esterno

«ne peut que répéter indéfiniment, avec de moins en moins force, ce même témoignage que je ne sais pas interpréter».<sup>31</sup>

Se passiamo alle pagine della *Einleitung* hegeliana, la coscienza titolare del «sapere apparente» vi appare impegnata in un confronto del tutto analogo con quel suo contenuto che, per certi versi, la ingombra e che essa interpreta, in prima istanza, come l'altro da sé. Se la coscienza, osserva Hegel, fosse un ente «ristretto a una vita naturale» non avrebbe alcuna possibilità «di andare oltre il proprio immediato esserci», dato che «questo esserne tratto fuori» per l'ente naturale equivale a morire. Invece, come si è ricordato più sopra, Hegel fa leva sul fatto che la coscienza è, ad un tempo, consapevole del proprio conoscere. In questo senso, essa si pone necessariamente e per sua connaturale iniziativa al di sopra di ogni contenuto particolare che la occupi. Come dice Hegel, è intrinseco alla natura della coscienza «l'atto del sorpassare il limitato, e, poiché questo limitato le appartiene, del sorpassare se stessa». Rappresentandosi un «altro» al di là di se stessa, la coscienza si costringe da lei medesima alla violenza che il venir meno di ogni certezza limitata comporta.<sup>32</sup>

Si tratta di ciò che Hegel chiama il ribaltamento della prospettiva della coscienza naturale; e dell'inversione di prospettiva cui essa necessariamente – e inconsapevolmente – è costretta ad adottare per scoprire l'oggetto nella sua verità. Si tratta, in senso enfatico, del manifestarsi alla coscienza di una dimensione dell'oggettività del tutto nuova: essa, infatti, non è un «dato» per la coscienza, bensì un orizzonte istituito dalla coscienza; anche se la sua costituzione avviene, per il momento, come alle spalle della coscienza che ne fa «esperienza». Mediante tale esperienza, la coscienza naturale inizia a emanciparsi dalla condizione che la obbligava a rapportarsi a se stessa come mera coscienza

<sup>31</sup> Proust, *A la recherche ...cit.*, 45.

<sup>32</sup> V. il brano hegeliano cit. alla nota 25.

dell'altro da sé; riconciliata con se stessa, essa è pronta a sperimentare fino in fondo la propria *Bildung*, secondo l'itinerario che le «figure» dello «spirito» progressivamente segnaleranno.

«Questo movimento *dialettico* che la coscienza esercita in lei stessa, - e nel suo sapere e nel suo oggetto, - *in quanto gliene sorge il nuovo vero oggetto*, è propriamente ciò che dicesi *esperienza*» (*Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an (ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als seinem Gegenstande ausübt, in sofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird*). Nella sua figura iniziale, «la coscienza sa qualcosa; questo oggetto è l'essenza o lo *in-sé*; ma esso è lo *in-sé* anche per la coscienza; e con ciò entra in gioco l'ambiguità di quel vero». La chiarezza che si è prodotta sul piano teoretico, consiste nel fatto che «noi vediamo che la coscienza ha ora due oggetti; l'uno è il primo *in-sé*, l'altro è l'esser-per-lei di questo *in-sé*. Quest'ultimo oggetto sembra essere da prima soltanto la riflessione della coscienza entro se stessa: rappresentazione non già di un oggetto, ma soltanto del sapere che essa coscienza ha di quel primo oggetto. Se non che, [...] l'essere-per-lei di questo *in-sé*, è poi il vero; il che significa peraltro che questa è l'essenza, o il suo oggetto. Questo nuovo oggetto contiene la nullità del primo, ed è l'esperienza fatta su di esso».<sup>33</sup>

Hegel si sofferma a chiarire che la nuova «esperienza» dell'oggetto, non va scambiata con ciò che comunemente si chiama esperienza, quando cioè si crede che «in un altro oggetto noi facciamo esperienza della non-verità del nostro primo concetto; in un altro oggetto che noi troviamo accidentalmente ed esteriormente, per modo che in noi cada soltanto il puro *accogliere*, ciò che è *in-sé* e *per-sé*». Viceversa, in ragione dell'esperienza che la coscienza fa del «nuovo» oggetto, «il nuovo oggetto si mostra come divenuto mediante un *rovesciamento della coscienza stessa*» (*durch eine Umkehrung des Bewußtseyns selbst*). Questo significa che ciò che «ora qui si presenta così, che quanto per lo innanzi appariva come l'oggetto, si abbassa, per la coscienza, a sapere di esso, e lo *in-sé* diviene un *esser-per-la-coscienza dello in-sé*: questo è il nuovo oggetto, con il quale compare anche una nuova figura della coscienza, figura alla quale l'essenza è qualcosa d'altro che non alla figura precedente» (*daß der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseyns auftritt, welcher etwas anderei das Wesen ist, als der vorhergehenden*).<sup>34</sup>

<sup>33</sup> *Ibid.*, 76 (HGW 60).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 77 (HGW 61).

7. L'ultimo segmento della riflessione (*Chercher? pas seulement: créer*), che ha portato il protagonista della *Recherche* a ritrovare se stesso, si chiude con le seguenti straordinarie parole di commento. *L'esprit*, commenta Proust:

Il est en face de quelque chose qui n'est pas encore et que seul il peut réaliser, puis faire entrer dans sa lumière.<sup>35</sup>

Un primo annuncio dell'esperienza straordinaria che sta per sopravvenire, lo si trova nella descrizione della frustrazione in cui, come ogni volta, sembra debba risolversi quel di più di impressione enigmatica che accompagna la visione luminosa e fugace dei campanili di Martinville e di Vieuxvicq:

En constatant, en notant la forme de leur flèche, le déplacement de leurs lignes, l'ensoleillement de leur surface, je sentais que n'allais pas au bout de mon impression, que quelque chose était derrière ce mouvement, derrière cette clarté, quelque chose qu'ils semblaient contenir et dérober à la fois.<sup>36</sup>

A Proust –ma in modo analogo si esprime anche Hegel–, le forme sensibili e le loro superfici piene di sole, si presentano finalmente «comme si elles avaient été une sorte d'écorce» destinata a rompersi e lasciare che appaia «un peu de ce qui m'était caché en elles».<sup>37</sup>

Più singolare ancora è che l'«essenza», rimasta finora nascosta, abbia finalmente ceduto alla «ricerca» e si sia manifestata nella luce della ἀλήθεια che anima lo spirito del ricercatore. Il motivo non può non ricordare – oltre al «dis-velamento» heideggeriano– l'opera paziente del concetto hegeliano, capace di andare oltre la *scorza policroma in cui inizialmente dimora la coscienza* che di penetrare nell'*Erscheinung* ricchissima di manifestazioni dell'esistenza sensibile,

---

<sup>35</sup> Proust, *À la recherche* cit., 45.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 180.

<sup>37</sup> *Ibid.*

portando al per sé intelligibile e alla luce del sapere il *logos* che vi è racchiuso. Anche Proust, infatti, avverte «que ce qui était caché derrière les clochers de Martinville devait être quelque chose d'analogue à une jolie phrase».

Quindi, è dalla stessa natura dell'ente che deriva l'impedimento per cui quest'ultimo non può concedersi intatto all'intuizione. Affinché avvenga il suo riconoscimento, l'ente pretende di essere mediato dalla parola e farsi *logos*: «puisque c'était sous la forme de mots qui me faisaient plaisir que cela m'était apparu».<sup>38</sup> Di qui il bisogno impellente di fissare sulla carta qualche parola che trattenga la rivelazione. La composizione letteraria piuttosto breve cui Marcel è irresistibilmente indotto, sembra avere funzione catartica e acquista valore di vera e propria *Aufhebung* liberatoria rispetto all'assedio delle impressioni. Tant'è vero che, a distanza di anni, perfino il ricordo dell'episodio seguita ad emozionare lo scrittore, inducendolo a smorzare i toni della rievocazione mediante il ricorso alla battuta scherzosa conclusiva:

Je ne repensai jamais à cette page, mais à ce moment-là, quand, au coin du siège où le cocher du docteur plaçait habituellement dans un panier les volailles qu'il avait achetées au marché de Martinville, j'eus fini de l'écrire, je me trouvai si heureux, je sentais qu'elle m'avait si parfaitement débarrassé de ces clochers et de ce qu'ils cachaient derrière eux, que comme si j'avais été moi-même une poule et si je venais de pondre un œuf, je me mis à charter à tout-tête.<sup>39</sup>

Ritorniamo ora alla pagina di Hegel e soffermiamoci sul commento che egli propone del movimento dialettico che è a fondamento dell'«esperienza della coscienza»; cioè a dire di quel processo che «senza che essa sappia come le accade», ha fatto sorgere per la coscienza quel «nuovo oggetto» nel quale e per il quale il sapere - *dans la lumière* dello spirito, dice Proust - diviene finalmente conoscenza di ciò che è identicamente *essere in sé* e *essere per la coscienza*, e viceversa.

«Solo questa necessità stessa o il *sorgere* del nuovo oggetto che, senza che essa sappia come le accade, si offre alla coscienza, è ciò che per noi si muove, per così dire, dietro le spalle di essa».<sup>40</sup> Un divenire ed un incontro per

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>40</sup> Hegel, *Fenomenologia dello spirito* cit., 77-78 (HGW 61: «Nur diese Nothwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtseyn, ohne zu wissen, wie ihm

la coscienza, che sembrano figurare i termini medesimi di quel viaggio che il soggetto della *recherche* deve compiere nella regione inesplorata delle essenze, dopo aver lasciato cadere gli insegnamenti delle trascorse esperienze e senz'altro «bagaglio» o destino che non sia la luce della verità che porta con sé.

Non diversamente da quanto accadrà a Combrai, nelle prime pagine della *Fenomenologia dello spirito* è descritto «l'itinerario della coscienza naturale, la quale urge verso il vero sapere» (*als der Weg des natürlichen Bewußtseyn, das zum wahren Wissen dringt*), una volta liberatasi a malincuore e con sofferenza del «bagaglio» di certezze e illusioni legate a rappresentazioni e pregiudizi.<sup>41</sup> «Sospingendo la coscienza se stessa verso la sua esistenza vera, raggiungerà un punto nel quale depone la sua parvenza di essere inficiata di alcunché di estraneo, che è solo per lei ed è come un altro; o dove l'apparenza diviene eguale all'essenza, dove, quindi, la presentazione della coscienza coincide proprio con questo punto della scienza dello spirito propriamente detta; e dove, infine, nel cogliere questa sua essenza, la coscienza medesima segnerà la natura dello stesso sapere assoluto».<sup>42</sup>

---

geschichte. Sie darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht»)

<sup>41</sup> *Ibid.*, 69 (HGW 55)

<sup>42</sup> *Ibid.*, 78 (HGW 61-62: «Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, beschaffet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst dieß sein Wesen erfasst, wird es die Natur des absoluten Wissen selbst bezeichnen»)