

HEGEL

e l'idealismo logico

Sandro Della Maggiore

Marzo 2024

I CAPISALDI DEL SISTEMA HEGELIANO

Per poter comprendere il pensiero di Hegel risulta indispensabile aver chiare, sin dall'inizio, le tesi di fondo del suo idealismo:

1. la risoluzione del finito nell'infinito;
2. l'identità fra ragione e realtà;
3. la funzione giustificatrice della filosofia.

Finito e infinito

Con questa espressione, Hegel intende dire che la realtà non è un insieme di sostanze autonome, ma un organismo unitario, detto Assoluto, di cui tutto ciò che esiste è parte o manifestazione. Tale organismo, non avendo nulla al di fuori di sé e rappresentando la ragion d'essere di ogni realtà, coincide con l'Infinito. Lungi dall'essere una totalità armoniosa, l'Assoluto hegeliano si presenta come una totalità articolata che unisce parti, i vari enti del mondo, detti finiti, che sono diverse e anche opposte tra loro, senza annullarne le differenze. L'Assoluto risulta essere quindi l'UNIONE DELL'UNIONE E DELLA NON UNIONE, "sintesi di identità e differenza". Nell'Assoluto, la conflittualità non lacera l'unità ma la rende più ricca, divenendo la condizione che ne favorisce la realizzazione. I finiti, essendo manifestazioni di esso, coincidono con l'infinito. Pertanto, il finito, come tale, non esiste: ciò che noi chiamiamo "finito" è nient'altro che un'espressione parziale dell'Infinito. Infatti, come la parte non può esistere se non in connessione con il Tutto, in rapporto al quale soltanto ha vita e senso, così il finito esiste unicamente nell'infinito e in virtù dell'infinito. Detto altrimenti: il finito, in quanto è reale, non è tale, ma è lo stesso infinito.

Se la concezione cristiana si basa sulla fede in un Dio creatore trascendente e ontologicamente distinto dal creato, l'hegelismo si configura come una forma di monismo panteistico: esiste un'unica realtà divina (monismo) di cui il mondo visibile costituisce la realizzazione o la manifestazione. Tuttavia il panteismo di Hegel si differenzia da quello moderno di Giordano Bruno e di Spinoza: per entrambi l'Assoluto è una Sostanza statica che coincide con la Natura ma incapace di spiegare cosa la spinga a differenziarsi in molti concetti e a presentarsi in infinite forme particolari; per Hegel invece l'Assoluto si identifica con un Soggetto spirituale in divenire, come una realtà spirituale che ha il carattere della trasformazione, del continuo "farsi altro", di cui tutto ciò che esiste è un "momento" o una "tappa" di realizzazione. La totalità è movimento, processo, divenire, trasformazione: è – dice Hegel – vita. Le differenze e le opposizioni, come già detto, non si

annullano, bensì interagiscono in un processo continuo, in un farsi infinito. Infatti, dire che la realtà non è “Sostanza”, ma “Soggetto”, significa dire, secondo Hegel, che essa non è qualcosa di immutabile e di già dato, ma un processo di auto-produzione che soltanto alla fine, cioè con l’uomo (= lo Spirito, che è piena “consapevolezza della totalità”), giunge a rivelarsi per quello che è veramente: “Il vero - scrive Hegel nella Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito - è l’intero. Ma l’intero è soltanto l’essenza che si completa mediante il suo sviluppo. Dell’Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità...”. In altre parole, poiché la totalità è processo, la verità è il culmine del processo. Il divenire dello Spirito comprende inevitabilmente momenti drammatici di conflitto, di lacerazione, di sconfitta, in altre parole, di negazioni e differenze, ricondotte ad un’unità superiore, come vedremo, dalla ragione. La filosofia, scrive Hegel, deve attraversare il suo “venerdì santo speculativo” prima di arrivare alla domenica di Pasqua. Ma proprio qui sta la novità di Hegel: il negativo non è l’ultima parola. Il negativo è un momento essenziale del positivo e dell’Assoluto concreto verso cui si tende. Il movimento stesso è reso possibile dalle differenze, o “opposizioni”, e dal superamento in un’unità superiore, che genera altre opposizioni e altre unificazioni, e così via. Il pensiero, dunque, è un processo in cui i concetti trapassano l’uno nell’altro, attraverso opposizioni e sintesi continue.

Ragione e realtà

Il Soggetto spirituale infinito che sta alla base della realtà viene denominato da Hegel con il termine di Idea o di Ragione. E’ proprio l’idea, cioè il pensiero, a permetterci di scoprire nei fenomeni che ci circondano costanti, regolarità, leggi. Tali leggi non esistono soltanto nella nostra mente ma anche nella realtà. Hegel riabilita l’idea greca del logos: il logos è sia l’ordine razionale della realtà, sia il ragionamento, sia il discorso umano sulla realtà. In questo modo Hegel sostiene l’identità di pensiero ed essere, o meglio, di ragione e realtà, vale a dire dell’unità originaria. Per Hegel è quindi inammissibile il dualismo di pensiero e realtà come sostanze separate ed eterogenee. Il pensiero è realtà e la realtà è pensiero, spirito. Ciò implica anche che tra logica ed ontologia (o metafisica) non sussiste alcuna differenza. Da ciò il noto aforisma, contenuto nella Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto, che è stato oggetto delle più svariate interpretazioni, in cui si riassume il senso stesso dell’hegelismo: Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale.

Con la prima parte della formula, Hegel intende dire che la razionalità non è pura idealità, costruzione astratta, schema, dover-essere, ma la forma stessa di ciò che esiste, poiché la ragione “governa” il

mondo e lo costituisce. In altre parole, se l'Assoluto non si incarna nel mondo è vuoto, astratto, formale.

Con la seconda parte della formula, Hegel intende affermare che la realtà è una connessione unitaria che ha i caratteri della necessità, cioè non è un confuso insieme di avvenimenti casuali, non è una materia caotica, ma il dispiegarsi di una struttura razionale (l'Idea o la Ragione) che si manifesta in modo inconsapevole nella natura e in modo consapevole nell'uomo: se il reale non si riconosce nel razionale è privo di significato, è senza senso. Per cui, con il suo aforisma, Hegel non esprime la semplice possibilità che la realtà sia penetrata o intesa dalla ragione, ma la necessaria, totale e sostanziale identità di realtà e ragione. Tuttavia tale identità non va intesa semplicemente e staticamente: essa implica anche l'identità fra essere e dover-essere, in quanto ciò che è risulta anche ciò che razionalmente deve essere. Tant'è vero che le opere di Hegel sono costellate di osservazioni piene di ironia e di scherno a proposito dell'"astratto" e moralistico dover essere che non è, dell'ideale che non è reale. Il mondo, in quanto è e così com'è, è razionalità dispiegata, ovvero ragione reale e realtà razionale che si manifesta attraverso una serie di momenti necessari che non possono essere diversi da come sono. Infatti, da qualsiasi punto di vista guardiamo il mondo, troviamo ovunque, secondo Hegel, una rete di connessioni necessarie e di "passaggi obbligati" che costituiscono l'articolazione vivente dell'unica Idea o Ragione. In altri termini, Hegel, secondo uno schema tipico della filosofia romantica, ritiene che la realtà costituisca una totalità processuale necessaria, formata da una serie ascendente di "gradi" o "momenti", che rappresentano, ognuno, il risultato di quelli precedenti ed il presupposto di quelli seguenti.

La funzione giustificatrice della filosofia

Coerentemente con il taleorizzonte teorico, fondato sulle categorie di totalità e di necessità, Hegel ritiene che il compito della filosofia consista nel prendere atto della realtà e nel comprendere le strutture razionali che la costituiscono: "Comprendere ciò che è è il compito della filosofia, poiché ciò che è è la ragione". Compito della filosofia non è quella di dare delle lezioni di razionalità al reale perché il reale è già razionale: a dire come dev'essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi giacché sopraggiunge quando la realtà ha compiuto il suo processo di formazione. Essa, afferma Hegel con un paragone famoso, è come la noddola di Minerva, la civetta che accompagna la dea della sapienza, che inizia il suo volo sul far del crepuscolo, cioè quando la realtà è già bell'e fatta. La civetta, infatti, ha grandi occhi ed è capace di vedere nella notte. Così la filosofia, in una buia epoca di crisi e di passaggio tra il vecchio e il nuovo, ha la capacità di vedere i fenomeni. La filosofia deve dunque "mantenersi in pace

con la realtà" e rinunciare alla pretesa assurda di determinarla e guidarla. Deve soltanto portare nella forma del pensiero, cioè elaborare in concetti, il contenuto reale che l'esperienza le offre, dimostrandone, con la riflessione, l'intrinseca razionalità e necessità. Si è sempre visto in essa il simbolo stesso della vocazione contemplativa e della rinuncia alla trasformazione del mondo da parte di Hegel: sembra, infatti, che egli affidi al pensiero il compito di registrare passivamente una situazione storica già svoltasi e di rifugiarsi nella notte della propria interiorità. La filosofia, infatti, non può fornire programmi d'azione politica perchè esprimono consapevolezze che possono maturare solo dopo che un'epoca si è conclusa. In Hegel troviamo un altro animale simbolo in contrappeso alla civetta: la talpa. La talpa, presente nelle berlinesi Lezioni sulla filosofia della storia, costruisce percorsi complessi e ordinati attraverso un lavoro sottoterra, uno scavo incessante nel buio più totale, guidata soltanto dall'istinto di un senso dello spazio particolarmente sviluppato. In Hegel, simbolizza il cammino della storia come un progressivo affermarsi della razionalità inconscia contenuta implicitamente nell'attività degli uomini, nella costruzione di un mondo storico. Al contrario, la civetta è capace di vedere nel buio ma non di agire. Il contributo della filosofia consiste (al pari dell'intervento dello Stato nella sfera economica della società civile) nel chiarire e mitigare i conflitti. È un'immagine che proviene dall'Amleto di Shakespeare, un autore che ha avuto un peso enorme in Hegel, molto più di tanti filosofi, grazie alla sua visione tragica, e anche "dialettica", della storia. Quindi mentre la filosofia contempla, la storia lavora. In Hegel queste due immagini hanno un equivalente nei popoli: i tedeschi sono la civetta, sono un popolo contemplativo; i francesi, per converso, agiscono molto, ma magari pensano poco. Per cui Hegel, come il giovane Marx, che fonderà una rivista chiamata *Annali franco-tedeschi*, è in favore di questa unione virtuosa tra l'intelligenza tedesca e la capacità politica e trasformatrice dei francesi. In realtà, Hegel esalta il campo d'azione della filosofia, come si legge in una lettera del 1808: "Il lavoro teoretico, me ne vado convincendo ogni giorno di più, produce nel mondo più che non il pratico; una volta rivoluzionato il regno della rappresentazione, la realtà effettuale non tiene più". Questi chiarimenti delineano il tratto essenziale della filosofia e della personalità di Hegel. L'autentico compito che Hegel ha inteso attribuire alla filosofia (e ha cercato di realizzare con la sua filosofia) è la giustificazione razionale della realtà, della presenzialità, del fatto.

Hegel in un passo dell'Enciclopedia ha precisato che la sua filosofia non può essere scambiata per una banale accettazione della realtà in tutti i suoi aspetti, perché non vanno inclusi nel concetto di "realtà" gli aspetti superficiali e accidentali dell'esistenza. Per Hegel è "razionale" e dunque "reale" ciò che nella storia avanza, producendo effetti,

non ciò che nella storia viene colto istantaneamente. Tuttavia come possa esistere l'accidentale in una realtà razionale e necessaria resta oscuro. Gli "accidenti" rappresentano ciò che non si lascia ridurre alla ragione, cioè alla sua filosofia.

Nella vita ordinaria si chiama a casaccio realtà ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni qualsiasi difettiva e passeggera esistenza. Ma già anche per l'ordinario modo di pensare un'esistenza accidentale non meriterà l'enfatico nome di reale: l'accidentale è un'esistenza che non ha altro maggior valore di un possibile, che può non essere allo stesso modo che é. Ma, quando io ho parlato di realtà, si sarebbe pur dovuto pensare al senso nel quale adopero quest'espressione, giacché in una mia estesa Logica ho trattato anche della realtà, e l'ho accuratamente distinta non solo dall'accidentale, che pure ha esistenza, ma altresì dall'essere determinato, dall'esistenza e da altri concetti.

Questo compito egli l'ha affrontato con maggiore energia proprio là dove esso sembra più rischioso: cioè nei confronti della realtà politica, dello Stato: infatti può sembrare ovvio che il mondo naturale sia razionale, in quanto regolato da leggi necessarie, mentre è più difficile riconoscere che qualsiasi costruzione storica dell'uomo sia l'espressione di una necessità razionale, e che quindi debba essere accettata così com'è.

A partire da questa precisazione taluni critici hanno negato il carattere giustificazionista della filosofia hegeliana: un filone interpretativo che va da Engels a Marcuse (pensatori della "sinistra rivoluzionaria"), pur ammettendo gli aspetti conservatori del pensiero hegeliano, ha tuttavia cercato di mostrare come esso possa venir letto in modo dinamico e rivoluzionario. Infatti, secondo tali autori l'aforisma di Hegel significherebbe in sostanza che il reale è destinato a coincidere con il razionale, mentre l'irrazionale è destinato a perire. In altre parole, non tutto ciò che è semplicemente esistente è reale, ma ciò che ha la potenzialità di trasformarsi. Ora, questa lettura di Hegel rappresenta, più che un'interpretazione, una correzione di Hegel alla luce degli ideali rivoluzionari dei suoi autori. In conclusione ci sembra che i testi di Hegel documentino in modo chiaro e inequivocabile il suo atteggiamento fondamentalmente giustificazionista nei confronti della realtà.

IDEA, NATURA E SPIRITO. LA PARTIZIONE DELLA FILOSOFIA.

Il disegno complessivo dell'Enciclopedia hegeliana è quello di una grande triade dialettica in cui l'Assoluto, cioè la ragione, nella sua verità, deve giungere a riconoscersi come reale e ciò compare solo alla fine del processo, quale risultato conclusivo. Ciò non significa che l'Assoluto non sia compiuto già all'inizio, ma la verità è tale solo se confermata dalla totalità dello sviluppo. Il reale è già razionale e la ragione è già reale, solo che essa non ne è pienamente consapevole. Per giungere a questa consapevolezza deve percorrere un itinerario, un processo per l'appunto, che è tutt'altro che scevro di difficoltà: per riconoscersi nel reale, la ragione deve scontrarsi innanzi tutto con ciò che non si lascia ridurre ad essa, con qualcosa che la nega. Si tratta della già nota dialettica idealistica, presente anche in Fichte e Schelling, tra limite e superamento di esso da parte dello spirito che riconduce ogni realtà all'identità con sé.

Quindi, anche Hegel ritiene che il farsi dinamico dell'Assoluto passi attraverso tre momenti: l'Idea in sé (tesi), l'Idea fuori di sé (antitesi) e l'Idea in sé e per sé, che ritorna in sé (sintesi). Solo realizzando il ri-congiungimento del primo e dell'ultimo momento, l'Assoluto giunge al proprio maturo compimento, mostrandosi come soggetto autoconsapevole delle proprie forme e delle proprie manifestazioni. La verità deve dunque superare la prova del fuoco della realtà. La dialettica è il percorso che l'Assoluto compie per giungere alla sua verità; è il percorso attraverso cui l'Assoluto, inizialmente inconsapevole e puro essere in sé, si appropria delle sue stesse manifestazioni, che prima esperisce come qualcosa di estraneo, come un essere fuori di sé, acquisendo quell'autoconsapevolezza che Hegel esprime attraverso la nozione riflessiva di essere per sé.

Nella fase matura del pensiero hegeliano questo schema dialettico generale articolerà i contenuti di un sistema completo di filosofia, secondo tre momenti principali: logica (tesi), natura (antitesi) e spirito (sintesi). A questi tre momenti strutturali dell'Assoluto Hegel fa corrispondere le tre sezioni in cui si divide il sapere filosofico:

1. La logica, che è la scienza dell'Idea in sé, cioè dell'Idea "pura", considerata in se stessa (= in sé) a prescindere dalla sua concreta realizzazione nella natura. Da questo angolo prospettico, l'Idea, secondo un noto paragone teologico di Hegel, è assimilabile a Dio prima della creazione della natura e di uno spirito finito, ovvero, in termini meno equivocabili (visto che l'Assoluto hegeliano è un infinito immanente, che non crea il mondo, ma è il mondo) è assimilabile al programma, all'impalcatura, all'ossatura logico-razionale della realtà. L'Idea rappresenta l'insieme



Figura 1

organico di tutte le determinazioni logiche del reale. Questa idea tutta compiuta e perfetta in sé ha bisogno però di ritrovarsi nella realtà, di vedere cioè fino a che punto essa informa veramente di sé la realtà effettiva, e soprattutto ha bisogno di rispecchiarsi, per giungere alla coscienza di sé. Comincia così il cammino dell'idea alla ricerca di se stessa nella realtà, passando per la natura e per lo spirito.

2. La filosofia della natura, che è la scienza dell'Idea nel suo alienarsi da sé, l'Idea fuori di sé o Idea nel suo essere altro: è la Natura, cioè l'estrinsecazione o l'alienazione dell'Idea nelle realtà spazio-temporali del mondo. Nella natura però essa trova solo una realizzazione parziale, a causa dei limiti propri di quella, e comincia a ritrovarsi, a riflettersi in modo omogeneo e adeguato solo quando incontra la realtà umana. Ma non tutta la realtà umana è adeguata all'idea, giacché l'uomo è anche parte della natura.
3. La filosofia dello spirito, che è la scienza dell'Idea che, dal suo alienamento, ritorna in sé. È lo Spirito, cioè l'Idea che dopo

essersi fatta natura torna presso di sé nell'uomo. L'idea si riflette dunque solo nell'uomo inteso come spirito e come produttore di cultura, di prodotti cioè spirituali quali il diritto, la storia, l'arte, la religione, la filosofia. Solo in queste realtà spirituali l'idea si troverà realizzata in un modo adeguato alla sua costituzione ideale. Perciò Hegel può dire: «L'assoluto è lo spirito: questa è la più alta definizione dell'assoluto»

Ovviamente, questa triade non è da intendersi in senso cronologico, come se prima ci fosse l'Idea in sé e per sé, poi la Natura e infine lo Spirito, ma in senso ideale. Infatti, ciò che concretamente esiste nella realtà è lo Spirito (la sintesi), il quale ha come sua coeterna condizione la Natura (l'antitesi) e come suo coeterno presupposto il programma logico rappresentato dall'Idea pura (la tesi).

I due elementi strutturali del procedere del pensiero hegeliano, ma più in generale del processo che l'assoluto deve compiere, sono: la dialettica, cioè confronto e superamento del limite, e la circolarità, cioè identità di inizio e fine.

La dialettica

Come si è visto, l'Assoluto, per Hegel, è fondamentalmente divenire, cioè il percorso che l'Assoluto in generale, ma in modo più capillare anche ogni sua parziale manifestazione, effettua per giungere alla sua verità. Hegel attribuisce al concetto di dialettica una funzione assai più importante di quella che le era stata assegnata da Aristotele o da Kant: essa infatti non è la tecnica della confutazione ma la legge che regola tale divenire e che rappresenta, al tempo stesso, la legge (ontologica) di sviluppo della realtà e la legge (logica) di comprensione della realtà. Hegel non ha offerto, della dialettica, una teoria sistematica, limitandosi, per lo più, ad utilizzarla nei vari settori della filosofia. Ciò non esclude la possibilità di fissare qualche tratto generale di essa.

Nel par. 79 dell'Enciclopedia Hegel distingue tre momenti o aspetti del pensiero: a) l'astratto o intellettuale; b) il dialettico o negativo-razionale; c) lo speculativo o positivo-razionale.

Il momento astratto o intellettuale è quello in cui "l'intelletto determina e tiene ferme le determinazioni". Esso porta a concepire l'esistente sotto forma di una molteplicità di determinazioni statiche e separate le une dalle altre; la cosa è considerata nelle caratteristiche particolari del suo stato presente che la distinguono dai momenti successivi del processo in cui essa stessa sarà coinvolta (ad esempio, il fiore come diverso dal frutto). Con il termine "astratto" Hegel sottolinea il fatto che i vari momenti sono separati (astratti=tratti fuori) dal processo che li comprende, rappresentano qualcosa di particolare

ed unilaterale; “astratto” indica anche il contrario di “concreto”, che è l’esistenza reale, comprendente l’intero sistema. In altri termini, il momento intellettuale (che è il grado più basso della ragione) è quello per cui il pensiero si ferma alle determinazioni rigide della realtà, limitandosi a considerarle nelle loro differenze reciproche e secondo il principio di identità e di non-contraddizione (secondo cui ogni cosa è se stessa ed è assolutamente diversa dalle altre). L’intelletto costituisce un importante momento della ricerca scientifica, ma la filosofia non può fermarsi qui e deve aprirsi a nuovi sviluppi: essa esprime, infatti, il bisogno di andare oltre, esprime il bisogno di unificazione, di totalità, di assoluto, tanto più forte quanto più la potenza dell’intelletto divide e analizza, precisa e definisce, circoscrive e classifica. La filosofia deve produrre una nuova unificazione che non lasci fuori di sé quegli elementi di scissione e di lacerazione, ma li comprenda come elementi costitutivi.

Il momento dialettico o negativo-razionale “dissolve in nulla le determinazioni dell’intelletto”; esso consiste nel mostrare come le sopracitate determinazioni siano unilaterali ed esigano di essere messe in movimento, ovvero di essere relazionate con altre determinazioni. Il pensiero è processo, è movimento continuo e questo movimento è reso possibile dalle differenze, o “opposizione”, e dal loro superamento in un’unità superiore, che genera altre opposizioni e unificazioni, e così via. Infatti, poiché ogni affermazione sottintende una negazione, in quanto specificando ciò che una cosa è implicitamente si chiarisce ciò che essa non è, risulta indispensabile procedere oltre il principio di identità e mettere in rapporto ogni determinazione chiusa nella propria individualità con le determinazioni opposte (ad es. il concetto di “uno”, non appena venga smosso dalla sua astratta rigidità, richiama quello di “molti” e manifesta uno stretto legame con esso. E così dicasi di ogni altro concetto: il particolare richiama l’universale, l’uguale il disuguale, il bene il male ecc.).

Il momento speculativo o positivo-razionale consiste quindi nel cogliere l’unità delle determinazioni opposte, ossia nel rendersi conto che tali determinazioni sono aspetti unilaterali di una realtà più alta che li ri-comprende o sintetizza entrambi (ad es., esso “genera l’universale e in esso comprende il particolare” così come la realtà vera non è né l’unità in astratto né la molteplicità in astratto, bensì un’unità che vive solo attraverso la molteplicità). Quindi, se l’intelletto fissa i concetti distinguendo rigidamente le cose le une dalle altre, la ragione, che per Hegel è uno strumento superiore di conoscenza, riesce a rendere “fluidi” i concetti, negandoli, rovesciandoli nella loro antitesi, togliendo loro la finitezza, affrancandoli dall’isolamento a cui condannava il primo momento intellettuale. Si noti che, contrariamente all’uso comune, “speculativo” indica per Hegel ciò che è realmente esistente e concreto. La dialettica ha un significato globalmente otti-

mistico, poiché essa ha il compito di unificare il molteplice, conciliare le opposizioni, pacificare i conflitti, ridurre ogni cosa all'ordine e alla perfezione del Tutto. Molteplicità, opposizione, conflitto sono senza dubbio reali secondo Hegel, ma solo come momenti di passaggio. In altri termini, il negativo, per Hegel, sussiste solo come un momento del farsi del positivo e la tragedia, nella sua filosofia, è solo l'aspetto superficiale e transeunte di una sostanziale commedia (nel senso letterale di vicenda avente un epilogo positivo).

Globalmente e sinteticamente considerata, la dialettica consiste quindi: 1) nell'affermazione o posizione di un concetto "astratto e limitato", che funge da tesi; 2) nella negazione di questo concetto come alcunché di limitato o di finito e nel passaggio ad un concetto opposto, che funge da antitesi; 3) nella unificazione della precedente affermazione e negazione in una sintesi positiva comprensiva di entrambe. La sintesi si configura come una ri-affermazione potenziata dell'affermazione iniziale (tesi), ottenuta tramite la negazione della negazione intermedia (antitesi). Riaffermazione che Hegel focalizza con il termine tecnico di *Aufhebung* il quale esprime, analogamente al tollere latino, l'idea di un superamento che è, al tempo stesso, un togliere (l'opposizione fra tesi ed antitesi) ed un conservare (la verità della tesi, dell'antitesi e della loro lotta). In altri termini, l'*Aufhebung* descrive il movimento dialettico con cui una figura concettuale, nel suo sorgere, rimuove e supera la precedente lasciandola alle proprie spalle, ma al tempo stesso ne conserva l'esperienza, di modo che la figura rimossa continui a vivere, come figura deposta, nella successiva:

La parola togliere ha nella lingua [tedesca] il doppio senso, per cui val quanto conservare, ritenere, e nello stesso tempo quanto far cessare, metter fine. [...]. Così il tolto è insieme un conservato, il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza, ma non perciò è annullato. G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, p. 100

La dialettica non fa che illustrare il principio fondamentale della filosofia hegeliana: la risoluzione del finito nell'infinito. Infatti essa ci mostra come ogni finito, cioè ogni spicchio di realtà, non possa esistere in se stesso (poiché in tal caso sarebbe un Assoluto, ovvero un infinito autosufficiente) ma solo in un contesto di rapporti. Infatti, per porre se stesso il finito è obbligato ad opporsi a qualcos'altro, cioè ad entrare in quella trama di relazioniche forma la realtà e che coincide con il tutto infinito di cui esso è parte o manifestazione. E poiché il tutto di cui parla Hegel, ovvero l'Idea, è una entità dinamica, la dialettica esprime appunto il processo mediante cui le varie parti o determinazioni della realtà perdono la loro rigidità, si fluidificano e diventano "momenti" di un'Idea unica ed infinita. Detto altrimenti, la dialettica rappresenta la crisi del finito e la sua risoluzione necessaria nell'infinito: "ogni finito ha questo di proprio, che sopprime se medesimo. La dialettica forma, dunque, l'anima motrice del progresso

scientifico... in essa, soprattutto è la vera, e non estrinseca elevazione sul finito”.

Una filosofia circolare e concentrica

Adesso occorre evidenziare il carattere circolare dell'andamento dialettico del pensiero hegeliano, o meglio, del procedere dell'Assoluto, visto che la filosofia non fa altro che rintracciarne la presenza, senza aggiungere nulla di personale: Hegel, sin dall'inizio, precisa che ciò che egli espone non è la propria filosofia, ma la filosofia dell'Assoluto che egli s'incarica solo di ricostruire ed esporre.

Pensare dialetticamente significa pensare la realtà come una totalità processuale che procede secondo lo schema triadico di tesi, antitesi e sintesi. Si tratta di un andamento circolare in quanto si parte dall'idea per giungere ad essa in una forma potenziata (concreta) come spirito; il punto di partenza e il punto d'arrivo coincidono in quanto in entrambi i casi si ribadisce l'identità di pensiero e realtà, di ideale e reale: identità che nel caso dell'idea è ancora astratta, virtuale; nel caso dello spirito effettiva, concreta, realizzata. Questa circolarità ha carattere graduale e ascendente, costituendo nell'insieme un organismo di cerchi concentrici di sempre maggiore ampiezza. Concentrici in quanto la circolarità e la dialetticità (la successione e reciproca implicazione di tesi-antitesi-sintesi) non riguardano solo i tre momenti principali del sistema (idea-natura-spirito), ma anche i singoli e parziali momenti al di sotto, o meglio, all'interno di queste tre circolarità principali.

Ogni momento si articola così, a sua volta, in momenti triadici, entro i quali la sintesi costituisce anche il momento per una nuova tesi, una relativa antitesi e una successiva sintesi, fino al momento principale e di lì progressivamente con andamento sempre dialettico all'Assoluto.

Il sistema hegeliano è perciò un sistema che cresce su di sé in modo circolarmente concentrico, assimilando in sé via via tutto il reale, allo scopo di ricondurlo all'Assoluto, di conquistare tutte le regioni del reale sotto il suo dominio, ovvero di far sì che esso si riconosca in tutta la realtà che gradualmente fagocita, dimostrando come non ci sia porzione di realtà che non sia spirituale, identica ad esso ma in un modo diversamente proporzionale: per cui vi saranno realtà che lo rispecchiano maggiormente (le realtà spirituali appunto) e altre meno (quelle naturali). Le realtà spirituali saranno dunque le più concrete non solo in quanto le più adeguate ad accogliere e a riflettere l'assoluto spirituale, ma anche in quanto rappresentano l'ultima e massima dilatazione circolare del sistema, comprendendo cioè al proprio interno tutte le precedenti realtà attraversate e assimilate dallo spirito.

L'andamento dialettico e circolare della vita dell'Assoluto procede dunque in modo graduale. Se il vero è l'intero edificio o organismo, allora ciò che è parziale o iniziale non è la verità. La verità non è immediata, non si dà tutta subito, d'un colpo, ma mediatamente, gradualmente. L'immediato non è vero, essendo il grado iniziale è il più povero di determinazioni, di caratteristiche: esso non è la verità in quanto nulla esiste o è vero nel suo isolamento, ma solo in quanto si confronta con il suo opposto che non lo nega assolutamente, non lo assoggetta, ma lo aiuta a determinarsi (*omnis determinatio est negatio*: ogni determinazione è una negazione), cioè a precisarsi nella sua verità: che viene riconfermata a un grado di verità superiore, a un circolo più ampio.

Si ha in questo modo anche una revisione del principio di non contraddizione della logica classica, perché secondo Hegel da due opposti non scaturisce una contraddizione che si autovanifica, ma sorge la verità. Il principio d'identità ($A=A$) non riesce a spiegare la differenza. Si deve dunque usare un'altra formula, che contenga nello stesso tempo l'identità e la differenza: $A=B$. in questa il soggetto e l'oggetto, a partire dalla loro differenza, vengono espressi nel loro convergere (rappresentato dal segno dell'uguaglianza). L'identità, così, non esclude la molteplicità: si ha una sintesi di identità e differenza. Ogni individualità, ogni essere A, porta già dentro di sé la sua ombra, la sua negazione, il fatto che non è altro; così, la determinazione dell'altro, di B, trova in A la sua contraddizione. Ciò che esiste non può quindi essere pensato con il vecchio principio di contraddizione. In altre parole, una cosa non è mai semplicemente quello che è, ma è anche, insieme, quello che non è. Ciò significa che quello che "non è" non è solo un fattore esterno, ma è una dimensione interna. È come se fosse una ferita nel tessuto connettivo dell'essere: ogni cosa che esiste è segnata, è ferita dalla negatività. In un punto estremamente difficile ma nel contempo bello della Fenomenologia dello spirito, Hegel scrive che la realtà deve mirare a "comprendersi come inquietudine". Quando dunque Hegel dice che «il vero è il tutto» intende proprio questo, e cioè che la verità non è propria di una realtà nel suo isolamento, nella sua astratta parzialità, ma in quanto è connessa organicamente con tutto il resto, con tutti i gradi precedenti e con tutti quelli successivi che innalzano alla verità in tutta la sua interezza, cioè sotto tutti gli aspetti, anche quelli che la determinano solo implicitamente. Per esempio, la bontà in sé (tesi), isolata da ciò che potrebbe negarla, non è vera. Il vero uomo buono è colui che almeno una volta è stato tentato o si è imbattuto nella cattiveria (antitesi), e però l'ha sconfitta, le ha resistito. Il vero buono dunque è quello che contempla in sé la possibilità della cattiveria, per negarla, è cioè colui che nega la negazione della bontà (sintesi).

Provando ancora a esemplificare, un cittadino onesto era già tale

nel primo momento (idea), prima che si affacciasse la possibilità o la tentazione di rubare, ed è onesto anche dopo che ha superato la tentazione (spirito): ma che differenza tra i due momenti! Una cosa è infatti dire a priori (prima di gestire del denaro altrui), in astratto e dunque in modo poco convinto o fermo: “io non rubo”; un altro valore, più solido e concreto, ha la medesima affermazione “io non rubo” detta da uno che avrebbe la possibilità di rubare, ma si astiene.

Allo stesso modo, l’identificazione di reale e razionale nell’idea (tesi) ha valore solo astratto e formale; un valore più concreto ed effettivo ha tale identificazione nello spirito (sintesi), in cui la negazione, rappresentata dalla natura (antitesi), ha confermato e non negato tale identificazione iniziale solo astratta. Solo nello spirito (assoluto) il razionale (idea) è reale (realtà naturale e spirituale) e viceversa, perché lo spirito è l’idea che non è stata negata dalla natura o dalla realtà storico-mondana, ma che le ha attraversate vittoriosamente, e perciò solo ora si può dire sensatamente tutto è spirito, tutto è razionale, e non prima di superare la prova del confronto con tali realtà che avrebbero potuto smentire tale dichiarazione.

Ma dire che solo il risultato sia “il vero” significa anche che tutto è vero: Hegel non butta via niente, tutto è giustificato, tutto è razionale; ciò che non è razionale, semplicemente non è. Tutto è vero, anche se occorre precisare, in proporzioni diverse, concentricamente ampliandosi, per cui i momenti iniziali del sistema avranno un grado di verità inferiore rispetto a quelli finali, in quanto avranno inglobato in sé meno realtà dei successivi, avranno ricondotto alla razionalità porzioni meno estese di reale.

La negazione è dunque mediazione, che significa da un lato confronto e dall’altro passaggio graduale:

- **confronto** con ciò che (in quanto antitesi) potrebbe negare (la tesi), ma che in realtà viene negato (sintesi come negazione della negazione) rafforzando così il punto di partenza ancora astratto;
- **passaggio graduale** da una circolarità (composta dialetticamente dai tre momenti di tesi, antitesi e sintesi) più povera (di essere), inferiore, meno spirituale, a una più ricca, superiore, più spirituale: in questo caso mediazione è gradualità, e gradualità è concatenazione.

La sintesi come momento culminante e più ricco di una circolarità precedente (ricordiamo, circolarità in quanto la sintesi ritorna alla tesi, ma è una tesi rafforzata) si pone poi come tesi, come punto di partenza e più povero di una circolarità successiva. Ad esempio: l’uomo è il punto culminante e più ricco dello sviluppo dialettico della natura, in quanto cerchio che racchiude concentricamente in sé le precedenti e inferiori circolarità della natura; ma l’uomo inteso ancora solo come natura (come quella specie animale in cui culmina l’evoluzione

della natura) è il punto di partenza più povero per il processo dialettico dello spirito, le cui categorie iniziali, meno determinate, coincidono con l'emergere dell'attività spirituale all'interno di un individuo considerato ancora come prevalentemente naturale.

Ci si può chiedere se la dialettica hegeliana sia a sintesi aperta o a sintesi chiusa. Infatti, poiché ogni sintesi rappresenta a sua volta la tesi di un'altra antitesi, cui succede un'ulteriore sintesi e così via, sembrerebbe, a prima vista, che la dialettica esprima un processo costitutivamente aperto. In verità, Hegel pensa che in tal caso si avrebbe il trionfo della "cattiva infinità" ossia un processo che, spostando indefinitamente la meta da raggiungere, toglierebbe allo spirito il pieno possesso di se medesimo. Di conseguenza, egli opta per una dialettica a sintesi finale chiusa, cioè per una dialettica che ha un ben preciso punto di arrivo: il circolo si chiude, esiste cioè un circolo di tutti i circoli che tutti li ricomprende entro di sé e che rappresenta il punto in cui lo spirito si riflette completamente nella realtà, e quindi è il punto di chiusura ovvero di ricongiungimento con l'inizio dell'idea.

La crescita concentrica ha termine quando la realtà è stata tutta riassorbita nello spirito o, inversamente, quando essa si è dimostrata, in verità, spirituale: in questo punto si registra anche il momento massimo di autocoscienza che l'assoluto ha di sé, in quanto sa di essere tutta la realtà e che nulla sfugge ad esso o gli si oppone. Massima identità autocosciente che, idealisticamente, coincide con la libertà assoluta, in quanto lo spirito nulla trova più di fronte a sé a limitarlo. La storia della filosofia si conclude con la filosofia hegeliana, la storia politica si conclude con la monarchia costituzionale prussiana. Questa concezione sarà criticata già a partire dalla Sinistra hegeliana e da tutti quei filosofi che si sono rifatti in qualche modo all'hegelismo (da Engels a Croce e ai neomarxisti) che vedranno in essa la sacralizzazione dell'esistente, l'idea di uno "stagnante epilogo" della storia del mondo, recuperando invece l'idea di un processo che risulta costitutivamente aperto.

"Mentre nei gradi intermedi della dialettica prevale la rappresentazione della spirale, nella visione complessiva e finale del sistema prevale la rappresentazione del circolo chiuso, che soffoca la vita dello spirito, dando al suo progresso un termine, al di là del quale ogni attività creatrice si annulla, perché, avendo lo spirito realizzato pienamente se stesso, non gli resta che ripercorrere il cammino già fatto... L'impetuosa corrente sfocia in uno stagnante mare, e nell'immobile specchio trema la vena delle acque che vi affluiscono..." (Guido De Ruggiero).

Pertanto, più che sul momento della "conciliazione" o "sintesi", tali filosofi hanno insistito sul momento dell'"opposizione" e della "contraddizione", ossia su ciò che Hegel, nella *Fenomenologia*, chiama "il travaglio del negativo". Ma la concezione di un punto di arrivo

definitivo della storia è in contrasto con la concezione stessa di “dialettica” e, più banalmente, è contraddetta dagli sviluppi successivi della storia stessa.

La critica alle filosofie precedenti

Dopo aver definito in positivo i capisaldi dell’hegelismo, è venuto il momento di illustrarli in negativo, ossia di vedere a quali filosofie esso storicamente si contrapponga.

a) Hegel e gli illuministi

La filosofia di Hegel implica un oggettivo rifiuto della maniera illuministica di rapportarsi al mondo. Infatti gli illuministi ritengono che il reale non è razionale, dimenticando così che la vera ragione (= lo Spirito) prende corpo nella storia ed abita in tutti i momenti di essa. Quindi, la ragione degli illuministi è puramente soggettiva: esprime solo le esigenze e le aspirazioni degli individui; è una ragione esterna al reale, finita, parziale e dunque astratta. Per Hegel questa ragione si dovrebbe chiamare “intelletto”, intendendo con questo termine una ragione che pretende di dare lezione alla realtà e alla storia, stabilendo come dovrebbe essere e non è. Per Hegel la realtà è sempre necessariamente ciò che deve essere: il reale è già razionale e non necessita di alcuna correzione da parte dell’intelletto.

b) Hegel e Kant

Kant aveva voluto costruire una filosofia del finito, e l’antitesi fra il fenomeno e il noumeno, fra il dover essere e l’essere, tra la ragione e la realtà, fa parte integrante di una tale filosofia. La distinzione tra fenomeno (la realtà per noi in sede teoretica) e noumeno, o tra essere e dover essere (in sede pratica), dimostra proprio il mancato riconoscimento per cui l’essere, cioè la realtà, è già attualmente tutto ciò che deve essere, in quanto già identica con la ragione che quindi non le si impone normativamente dall’esterno come ideale a cui ci si può sempre avvicinare, ma mai avvicinare. Ad esempio, le idee della ragione per Kant sono soltanto ideali regolativi, che spingono la ricerca scientifica all’infinito, verso una compiutezza che essa non può raggiungere mai; così come in campo morale, la santità, cioè la perfetta conformità della volontà alla legge della ragione, è il termine di un progresso all’infinito. In una parola, l’essere non si adegua mai al dover essere, la realtà alla razionalità. A Kant Hegel rimprovera anche la pretesa di voler indagare la facoltà di conoscere prima di procedere a conoscere: pretesa che egli assimila all’assurdo proposito “di imparare a nuotare prima di entrare nell’acqua”.

Nella dialettica trascendentale Kant ha visto giusto affermando che la ragione porta a delle contraddizioni nel suo uso speculativo: non ha però capito che queste contraddizioni fanno parte del movimento dialettico del razionale-reale, perfettamente inquadrabili nella logica hegeliana.

c) Hegel e i romantici

Il dissenso di Hegel nei confronti dei romantici verte essenzialmente su due punti.

In primo luogo Hegel contesta il primato del sentimento, dell'arte o della fede, sostenendo che la filosofia, in quanto scienza dell'Assoluto, non può che essere una forma di sapere mediato e razionale. L'Assoluto non si attinge immediatamente, come con un "colpo di pistola", ma gradualmente, attraverso catene di mediazioni progressive. Da escludere quindi è l'accesso intuitivo all'Assoluto in tutte le sue modalità: modalità che vengono invece celebrate e rinvenute dai romantici nella via sentimentale, nell'intuizione artistica o nella religione.

In secondo luogo, Hegel contesta gli atteggiamenti individualistici dei romantici (o, per meglio dire, di una parte dei romantici), affermando che l'intellettuale non deve narcisisticamente ripiegarsi sul proprio io, ma tener d'occhio soprattutto l'oggettivo "corso del mondo", cercando d'integrarsi nelle istituzioni socio-politiche del proprio tempo.

In realtà Hegel, pur non rientrando nella "scuola romantica" in senso stretto, risulta profondamente partecipe del clima culturale romantico, del quale oltre a numerosi motivi particolari (il concetto della creatività dello Spirito, dello sviluppo provvidenziale della storia, della spiritualità incosciente della natura ecc.) condivide soprattutto il tema dell'infinito, anche se ritiene che ad esso si acceda speculativamente e non attraverso vie "immediate".

d) Hegel e Fichte

Hegel muove a Fichte due rilievi. In primo luogo il soggettivismo di Fichte non assimila adeguatamente l'oggetto, lo riduce, insomma, a semplice ostacolo esterno dell'Io, con il rischio di un nuovo dualismo, di tipo kantiano, fra spirito e natura, fra libertà e necessità. In altri termini, la natura, schiacciata dalla signoria del soggetto, perde ogni autonoma giustificazione del proprio essere, finendo per apparire, sia nell'attività conoscitiva che in quella pratica, come una mera forma dell'Io. Hegel, inoltre, accusa Fichte di aver ridotto l'infinito a semplice meta ideale dell'io finito. Ma in tal modo il finito, per adeguarsi all'infinito e ricongiungersi con esso, è lanciato in un progresso all'infinito incompiuto che non raggiunge mai il suo termine,

una circolarità eternamente aperta che non conosce requie o chiusura definitiva. Ora questo progresso all'infinito è, secondo Hegel, il "falso" o "cattivo infinito" (nel senso di imperfetto e di inadeguato) o infinito negativo; non supera veramente il finito perché lo fa continuamente risorgere, ed esprime soltanto l'esigenza astratta del suo superamento. Di conseguenza, Fichte si troverebbe ancora, dal punto di vista di Hegel, in una filosofia incapace di giungere a quella piena coincidenza, che costituisce la sostanza dell'idealismo, tra finito e infinito, razionale e reale, essere e dover-essere, senza lasciare nulla di esterno da assorbire, in cui cioè non può comparire più alcun limite.

e) Hegel e Schelling

Alla filosofia di Schelling, Hegel riconosce il primo reale superamento dell'opposizione fra soggetto e oggetto, superamento che avrebbe potuto portare ad un sistema filosofico che sia effettivamente espressione dell'intero, della totalità. Tuttavia, Hegel critica il carattere dialettico dell'Assoluto schellinghiano, inteso come unità indifferenziata e statica da cui derivano in modo inesplicabile la molteplicità e la differenziazione delle cose. Infatti nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel ravvisa nell'Assoluto schellinghiano un "abisso vuoto" nel quale si perdono tutte le determinazioni concrete della realtà e lo paragona alla notte nella quale tutte le vacche sono nere. In altri termini, l'Assoluto di Schelling è un'unità astratta incapace di spiegare la molteplicità delle cose.

Inoltre, Hegel non condivide la tesi schellinghiana (e romantica in generale) per cui la natura sia una sede adeguata della manifestazione dell'Assoluto. Per Hegel, la natura coincide con l'antitesi, con il momento della negazione dell'idea, che ritroverà se stessa solamente nello spirito.

HEGEL. LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO. DALLA COSCIENZA ALLA RAGIONE.

La Fenomenologia dello spirito è la prima esposizione sistematica del pensiero di Hegel ma scritta in fretta tra molte difficoltà: l'esercito di Napoleone invade Jena, l'abitazione di Hegel viene saccheggiata, gli studenti vengono chiamati alle armi e quindi per Hegel è impossibile fare lezione; viene quindi a mancare lo stipendio che viene dalle rette versate dalle famiglie degli allievi. Nonostante queste avversità, quando Hegel vede sfilare Napoleone per le vie di Jena, non esita a scrivere "Ho visto l'Imperatore, quest'anima del mondo, uscire a cavallo dalla città: è una sensazione meravigliosa vedere un simile individuo, che qui, concentrato in un punto, s'irradia per il mondo, e lo domina", in quanto rappresentante supremo della Rivoluzione francese. La stesura dell'opera comincia nel 1805 e viene concepita da Hegel come introduzione al volume della Logica, la prima parte del suo sistema, col titolo di Sistema della scienza. Parte prima. Scienza dell'esperienza della coscienza. Tuttavia, nel corso della composizione, essa gli si ampliò fino a diventare, non solo un volume a sé, ma anche l'esposizione dell'intero sistema. La stessa lunga Prefazione, con cui la Fenomenologia si apre, fu composta per ultima, quando l'opera era già stata ultimata. L'opera porta in sé i segni delle difficoltà che ne hanno condizionato la nascita: lo stile è oscuro e tormentato, il nuovo titolo, "Sistema della scienza. Parte prima: la Fenomenologia dello spirito", viene modificato quando l'opera nel 1807 è già in stampa; anche l'indice cambia più volte. L'opera non venne apprezzata dai contemporanei e vendette poche copie. Quando, alcuni anni più tardi, egli scrisse la Logica, avvertì la necessità di collegarla con la Fenomenologia. Soltanto nella riedizione dell'opera, a cui Hegel lavora al momento della morte, il titolo diventa quello attuale, Fenomenologia dello spirito. Nonostante tutte le traversie e l'insuccesso iniziale, la Fenomenologia è l'opera più amata nel '900, in quanto rappresentazione dell'esperienza sia individuale che storica in un grande quadro filosofico.

Il termine "fenomenologia" deriva da due parole greche: *phainòmenon*, "apparire", "manifestarsi", e *logos*, "scienza", quindi significa "scienza di ciò che appare" alla coscienza. Pertanto essa è la scienza del manifestarsi dialettico della coscienza nel suo cammino razionale progressivo nell'esperienza dei fenomeni, fino a riconoscersi come Soggetto (Spirito). Quale "odissea della coscienza moderna" (Moravia), la Fenomenologia di Hegel ricostruisce la storia immanente dell'esperienza umana: è la descrizione dell'itinerario della coscienza naturale, cioè della coscienza comune o empirica, del modo ordinario di pensare, del sapere implicito nella cultura comune che, attraverso

una serie di tappe, dette “figure”, diventa spirito, giunge cioè al sapere vero, facendo compiuta esperienza di se stessa, di ciò che realmente è. La coscienza naturale va intesa

- sia come coscienza dell’umanità,
- sia come coscienza del singolo [3] nel suo personale percorso culturale. Ciò significa che ogni singola coscienza ripercorre l’itinerario percorso dallo Spirito nella storia come memoria, come storia già fissata e determinata attraverso le figure, cioè realtà non più fluide ma oramai cristallizzate che compongono un disegno unitario, senza soluzione di continuità tra la tappa successiva con quella precedente.

Nell’itinerario percorso dallo Spirito, la coscienza rivive la storia, conosce e ritrova se stessa, in altre parole, la coscienza si forma, realizza uno sforzo di costruzione di sé ripercorrendo la storia del pensiero umano e prendendo consapevolezza di essere parte di questo processo e ciò lo ricongiunge con l’universale stesso. Per questo la Fenomenologia è stata da molti avvicinata ai “romanzi di formazione”, cioè pedagogici, caratteristici dell’epoca, come, per ricordare soltanto il più noto, il *Wilhelm Meister* di Goethe.

Alcune figure sono figure della coscienza teoretica, cioè del sapere [4] in senso stretto (certezza sensibile, percezione, intelletto) ma quando si giunge all’Autocoscienza si incontrano atteggiamenti pratici, “situazioni storico-sociali, precisamente individuate nella loro esistenza spaziale e temporale” (Mori), “la spiritualità dell’epoca, il suo senso del diritto e dello Stato, la sua morale; religione, concezione della realtà” (Hartmann), momenti culturali, concezioni del mondo e della vita che travalicano la pura conoscenza, il puro sapere. I fenomeni, oggetto di studio della Fenomenologia, non sono gli oggetti esterni della conoscenza scientifica, come li intendeva Kant, ma le manifestazioni storiche, concrete, dello sviluppo del sapere umano o, come dice Hegel, dello Spirito della storia. Nel processo dialettico gli stadi sono in rapporto reciprocamente negativo, nel senso che lo stadio superiore è superamento di quello inferiore. Ma superamento non significa annullamento degli stadi inferiori, bensì conservazione delle conquiste compiute dalle precedenti figure e insieme superamento dei loro limiti. Ogni momento-manifestazione-stadio-oggettivazione viene oltrepassato, recuperato, approfondito, mantenuto, ricompreso in una nuova figura, più complessa e più aderente alla realtà. Il negativo è, dunque, positivo in quanto innesca il movimento-processo. A muovere la coscienza, generando un movimento dialettico, è, così, la potenza del negativo: ogni oggetto (ed ogni corrispondente configurazione della coscienza) che la coscienza consegue sembra essere, in un primo tempo, la verità finché l’esperienza non ne mostra l’inadeguatezza, determinandone la negazione e l’abbandono per un nuovo

oggetto. In altre parole, ad ogni grado, la coscienza fa l'esperienza di non possedere, nell'oggetto, ciò che credeva di possedere. Ma la negazione non è assoluta, è negazione determinata: è nel contempo negazione dell'oggetto e sua conservazione in altro. L'oggetto, avendo in sé la propria negazione, produce da sé l'affermazione positiva nella quale viene negato, cioè tolto e ricompreso. La negazione nega l'oggetto e negandolo si dirige ad una nuova comprensione, che è la figura successiva. La sintesi accoglie in sé sia la tesi che l'antitesi, e così le invera. Accoglierle non vuol dire naturalmente farne una mera somma: la sintesi tiene unito in sé tutto il movimento della posizione, della negazione determinata e della scoperta della loro complementarietà. Questo movimento è propriamente il movimento del concetto che è compito della ragione recare alla luce, superando la fissità dei meri concetti astratti istituiti dall'intelletto (Sini). Da quanto detto, si potrebbe affermare che la Fenomenologia consiste in una serie di confutazioni, di argomenti scettici.

Nella Fenomenologia, è la stessa coscienza che, ad ogni tappa, figura, momento, si modifica, si trasforma, si configura diversamente, cresce, nel rapporto con una realtà a sua volta via via più complessa e, attraverso una crescente appropriazione-comprensione-penetrazione dell'oggetto del sapere, essa si scopre gradualmente, si comprende come coscienza e arriva a sapersi come realtà: nel mutare del suo oggetto, il soggetto muta se stesso; comprendendo e appropriandosi dell'oggetto, la coscienza individuale comprende e si appropria di se stessa, abbandonando la propria costitutiva duplicità che è data dall'alterità/opposizione tra io e non-io. La conoscenza dell'oggetto dunque coincide con il conoscersi dello spirito. La conquista della coscienza, nella Fenomenologia, è, quindi, l'identità dialettica di soggetto e oggetto. Autoconoscersi del soggetto e conoscenza dell'oggetto procedono parallelamente e progressivamente fino a giungere al sapere assoluto. In realtà, il sapere della coscienza comune (primo grado della Fenomenologia) è già sapere assoluto, ma ancor privo di coscienza di sé e quindi ad esso diretto. Il sapere assoluto, infatti, non è dato immediatamente, come un "colpo di pistola", secondo la prospettiva di Schelling. L'Assoluto è unità mediata, non immediata. Il sapere assoluto esige questo lungo, complesso e articolato itinerario che parte sì dal sapere immediato, dalla coscienza comune (conoscenza sensibile, percezione, intelletto), che come tale è privo di spirito, per giungere poi al sapere propriamente detto, passando per l'auto-coscienza e la ragione. Con l'itinerario fenomenologico la coscienza esce dalla "caverna platonica" e conquista la scienza. La filosofia, che si occupa della verità e dell'assoluto, cerca nel tempo presente la verità ancora nascosta. La verità, per Hegel, non è parziale, particolare, immediata. La verità sta nella comprensione dell'intero, della totalità, è l'intero movimento, è il processo, il quale si genera i suoi momenti

e li percorre. La verità, l'Assoluto è sia il risultato che l'intero processo, cioè il risultato comprende, accumula e conserva tutti i momenti del processo. Il vero-intero ha, certo, un inizio ideale che si sviluppa, ma solo per autodispiegarsi, per esprimersi compiutamente in quello che è già, all'inizio, implicitamente. Nella totalità dei momenti l'Assoluto si realizza, si manifesta in un sistema unitario che è la sua autocoscienza.

Il percorso fenomenologico termina nel momento in cui la coscienza non trova più alcuna "cosa in sé" al di fuori di sé, e arriva così a comprendere che tutto ciò che le sembrava essenzialmente distinto da lei, puramente oggettivo, è in realtà un suo prodotto; un prodotto, però, non della coscienza singola di questo o di quell'individuo ma della coscienza universale, cioè dello Spirito. Viene quindi a cadere la distinzione tra sapere e verità, tra pensiero ed essere.

La Fenomenologia è divisa in due parti:

- I parte, composta da tre momenti della coscienza: Coscienza (la conoscenza dell'oggetto), Autocoscienza (la consapevolezza di sé) e Ragione (sintonia che esiste tra soggetto e oggetto, nella misura in cui il primo ritrova nel secondo la propria razionalità);
- II parte, composta da tre sezioni: Spirito, Religione, Sapere Assoluto. L'aggiunta di questa seconda parte fu suggerita ad Hegel solo per ragioni editoriali perché in essa vengono anticipate le conclusioni che poi saranno proprie dell'Enciclopedia. Infatti la Fenomenologia voleva avere solo uno scopo pedagogico: dimostrare come l'autocoscienza non può realizzarsi individualmente ma solo all'interno dello Stato.

Il primo momento, la Coscienza (tesi), è quello in cui l'attenzione è posta principalmente sul soggetto, cioè la Coscienza guarda e conosce il mondo come qualcosa di altro e di indipendente da sé. La Coscienza non è vista come tabula rasa (Locke) o come l'"Io penso" cartesiano, cioè principio da cui si può dedurre tutto il resto. La Coscienza per Hegel si identifica con il pensiero ed è sempre attiva. Essa "pensa" anche le cose che sembrano immediate ma, non sapendo di essere sempre attiva, la coscienza pensa che le esperienze oggettive provengano dall'esterno: non si accorge che sono un suo prodotto perché tutto ciò che esiste, per esistere, è stato pensato.

Questo momento si sviluppa in:

1. **Certezza sensibile (tesi):** è la forma più immediata di rapporto tra noi e il mondo, la prima esperienza della coscienza comune, la prima "figura" che essa esperisce all'inizio della sua formazione; è il momento in cui soggetto e oggetto appaiono nettamente separati perché il soggetto pone la verità fuori di sé, nel particolare, in ciò che è in sé. "Il contenuto concreto della certezza

sensibile fa sì che essa appaia immediatamente come la coscienza più ricca, visto che le sensazioni sono tante, e come la più verace, infatti coglie immediatamente l'oggetto in tutta la sua pienezza: la coscienza è certa che il dato sensibile immediato, l'oggetto dei sensi, rappresenti la verità, ciò di cui non è possibile dubitare. Qui sta l'inganno dell'empirismo, filosofia secondo cui il pensiero scopre, immediatamente, la sua verità nel dato sensibile, tale evidenza ci induce a concludere che ciò che avvertiamo coi sensi, qui ed ora, sia la verità. In realtà questo grado di conoscenza si rivela come il più fragile e illusorio: la coscienza si rende conto di quanto sia falso porre la verità fuori di sé, nelle cose. Nella forma della certezza sensibile, la coscienza sa solo che l'oggetto che le sta di fronte "è", "esiste" nell'*hic et nunc*: è un "questo" individuato nelle dimensioni dello spazio (qui) e del tempo (ora) ma di esso non si sa niente al di là della sua mera presenza. Dire ad es., "adesso è notte" significa affermare una verità che tra alcune ore non sarà più vera! Nel passaggio da questa prima affermazione ad una nuova e diversa, però, qualcosa resta fermo, cioè i termini "questo", "qui", "ora" e simili, cioè il linguaggio che si utilizza per descrivere l'esperienza. Infatti, spazio e tempo non sono dimensioni oggettive ma dimensioni del pensiero e come tali hanno un carattere universale. È la situazione di chi, di fronte ad un oggetto sconosciuto, non sapendo designarlo con un nome appropriato, si limita a dire che "esso è". Non è l'oggetto ad essere certo, ma le sue determinazioni "questo", "qui" ed "ora" le quali si mostrano come vaghi e vuoti contenitori universali ed astratti, adatti genericamente a tutti gli oggetti e dunque proprie di nessuno. Quindi, per conoscere gli oggetti non basta essere sicuri che essi esistano ma bisogna far riferimento a categorie universali. Ecco quindi un primo "rovesciamento della coscienza": l'oggetto della certezza sensibile, nella sua immediata singolarità, non ha verità ma questa dipende da qualcosa di soggettivo. La verità coincide, infatti, con ciò che può essere pensato, cioè con ciò che fa riferimento ad una categoria universale e linguisticamente espressa. Proprio nell'impossibilità di esprimere il contenuto singolare della certezza sensibile si manifesta la non verità di ciò di cui la coscienza ha certezza. La crisi della certezza sensibile rinvia all'Io e determina il passaggio alla successiva figura: si tratta di analizzare l'attività dell'Io nella sensazione, ovvero la percezione.

2. La seconda figura della Coscienza è la **percezione (antitesi)**. In questa figura compare un'altra contraddizione: da una parte l'oggetto appare diviso in parti e proprietà (cioè l'insieme delle sue qualità) ma dall'altra esso giunge a noi come oggetto uni-

tario, in altre parole, si percepiscono le cose come unione di qualità sensibili. In un granello di sale, esemplifica Hegel, percepiamo molte qualità (è bianco, sapido, cubico ecc), che costituiscono però una realtà unitaria. Il problema che ci si pone è il seguente: come si concilia l'unità irriducibile di ogni ente con la molteplicità delle sue qualità? In questa figura, la cosa di cui si fa esperienza viene considerata come il sostrato delle diverse qualità che vengono colte: la cosa percepita è vista come "sostrato", o "sostanza", cui le proprietà sensibili ineriscono. Così concepita, tuttavia, la "cosa" che unifica in sé le sue proprietà, come insegna l'empirismo, non è reale, ma un'entità prodotta dalla coscienza medesima. Anche secondo Kant, la categoria dell'unità non appartiene all'oggetto, non è intrinseca alla "cosa", ma è frutto di un'operazione di sintesi compiuta dal soggetto, operazione che consente di fatto la conoscenza dell'oggetto. In effetti, le diversità delle percezioni dipendono dai differenti sensi, e rinviano quindi al soggetto, così come l'unità che definisce la cosa non deriva dalla cosa stessa, ma dal soggetto che la percepisce, nelle funzioni unificatrici della coscienza. È la coscienza a connettere le diverse proprietà percepite. Pertanto, non si dà mai oggetto di conoscenza senza un soggetto attivo nel processo di conoscenza. È la coscienza stessa che, fungendo da "legislatrice dell'esperienza", opera l'unificazione delle molteplici proprietà della "cosa", che in tal modo diviene fenomeno nel senso kantiano del termine. In tal modo, la coscienza tende ad uscire dalla mera contrapposizione tra oggetto e soggetto, vedendo in quest'ultimo l'ambito in cui si risolvono le leggi che governano l'oggettività.

3. Con la negazione della verità della percezione (la quale aveva a sua volta negato la certezza sensibile) si giunge così alla terza e conclusiva figura della Coscienza, quella dell'**intelletto (sintesi)**: l'oggetto non viene più percepito dalla coscienza in quanto tale, cioè nella sua individualità, ma solo nelle relazioni con le altre cose, quindi come fenomeno, manifestazione, prodotto di nessi di causa ed effetto i quali per Hegel coincidono con le leggi e le forze che regolano il mondo naturale. È questo, in altri termini, l'atteggiamento scientifico. Hegel, influenzato dall'insegnamento kantiano, ritiene che queste leggi non sono sensibili, ma a priori. In altri termini, è il nostro stesso intelletto a porre le leggi alla natura: le leggi della natura, di cui ogni singolo fenomeno è manifestazione, dunque, sono poste dal nostro stesso intelletto, sono il prodotto di una serie di passaggi logici che lui stesso ha compiuto e tradotto in formule o in espressioni linguistiche. Con queste considerazioni di carattere kantiano sull'intelletto, si arriva ad un primo superamento della contrap-

posizione soggetto-oggetto, comincia cioè ad affacciarsi timidamente l'idea che soggetto e oggetto non siano, in fin dei conti, due entità radicalmente opposte tra loro. Prima che si giungesse al momento dell'intelletto, vi era un soggetto che conosceva e un oggetto (il mondo) che era conosciuto. Ma se ogni fenomeno che percepiamo è manifestazione della legge della natura e questa è posta dal nostro stesso intelletto, allora tale oggetto non è radicalmente distinto dal soggetto, ma anzi è il soggetto. La verità dell'oggetto sta non nell'oggetto ma nell'io, che "tiene insieme" e costituisce (kantianamente) il mondo sensibile attraverso le proprie categorie (qui entra in gioco quella di causa). In questa fase la Coscienza si rende conto di essere lo strumento che dà forma agli oggetti: il mondo esterno, le "cose", non sono indipendenti da lei, come sembrava in un primo momento. Ciò significa che è sbagliato pensare che da una parte ci sia il soggetto e dall'altra l'oggetto. In altre parole la Coscienza prende consapevolezza di se stessa e diviene AUTOCOSCIENZA, la certezza che l'Io ha di se stesso.

Ora, se nella prima sezione della Fenomenologia, Hegel ha illustrato momenti esclusivamente conoscitivi, appena si entra nella "tappa" dell'autocoscienza, ci si imbatte in una sfilza di nuove figure storiche e, almeno in apparenza, esulanti dalla gnoseologia: all'analisi della conoscenza segue l'analisi degli aspetti pratici (moralì) della vita. Nel suo slancio espansivo, l'autocoscienza si scontra non più solo con gli oggetti della natura inanimata ma anche con gli oggetti della natura animata che le fanno resistenza. Essa si impegna a sormontare questa resistenza, ad assoggettare, a godere, ad assimilare le cose, sperimentando così la loro nullità e la propria potenza. L'Autocoscienza è, quindi, appetito ("L'Io e la concupiscenza o l'appetito"). Essa realizza la propria indipendenza attraverso la continua negazione dell'esistenza indipendente del mondo: essa toglie l'alterità alle cose attraverso la continua appropriazione dell'oggetto desiderato. L'oggetto, il mondo, svanisce. Questo desiderio spasmodico di fagocitare la realtà diviene inquietudine: il soddisfacimento materiale datogli da un oggetto naturale non riesce più a placare l'Autocoscienza, essa ha bisogno del riconoscimento di un'altra autocoscienza. Hegel spiega che l'io (l'autocoscienza) giunge alla sicurezza del suo esistere solo attraverso un altro io (un'altra autocoscienza, un altro uomo libero e pensante) che lo riconosca come individuo. L'autocoscienza si vede come un'altra autocoscienza la vede. L'autocoscienza è un qualcosa di "riconosciuto": il contenuto con cui un soggetto si conosce è un contenuto che altri riconoscono in lui. Ciò che il soggetto è, e sa di sé, è oggetto della soggettività altrui. Se prima la coscienza aveva preso consapevolezza di sé nel rapporto con le cose, ora si trova a dover compiere un nuovo cammino di autoconsapevolezza nel rapporto con le altre coscienze.

Nasce così la vita relazionale, che segna il passaggio dalla sfera privata a quella intersoggettiva e, quindi, sociale e pratica (nel senso kantiano di "morale"). Questa dialettica del riconoscimento reciproco si svolge attraverso tre passaggi principali: servo/padrone, stoicismo e scetticismo, coscienza infelice. Tale riconoscimento non avviene nella forma dell'amore, cioè in modo pacifico e imbellesco, ma è il risultato di una lotta molto simile a quella prospettata da Hobbes. Tale lotta termina solo quando una delle due autocoscienze si sottomette all'altra. Vince, diventa padrona l'autocoscienza più forte, quella che mette in gioco se stessa, quella che mostra di essere indipendente dal legame con la vita al punto da metterla a repentaglio, elevandosi ad un livello superiore rispetto alla pura naturalità. Questa è il signore. Perde, rimane al livello della naturalità quell'autocoscienza che si mostra asservita alla vita, che preferisce la materialità alla spiritualità, che rifiuta di rischiare, che rinuncia alla propria autodeterminazione, quindi alla propria libertà. Questa è il servo. Naturalmente Hegel, secondo i dettami dell'idealismo, non fa riferimento alla forza fisica e materiale, ma a quella spirituale e dice testualmente che colui che diventa padrone è colui che non ha avuto timore della morte. C'è chi, piuttosto di diventare schiavo, preferisce correre il rischio della morte e chi, viceversa, piuttosto di correre il rischio della morte, preferisce diventare schiavo: in altre parole, vince per davvero chi fa prevalere dentro di sé l'aspetto spirituale, universale (rifiutando la servitù) e riesce a sconfiggere quello materiale, propria di colui che è chiuso nella propria singolarità (il timore della morte della carne). Disprezzando la servitù e preferendo la morte, si trionfa, ancor prima che sul nemico, all'interno di se stessi, facendo vincere la spiritualità. Entrando nel dettaglio della dialettica servo-padrone, prima figura dell'Autocoscienza, che è identificabile nel periodo greco-romano o per altri critici nel dispotismo orientale, bisogna precisare che:

- qui, la servitù, più che la subordinazione materiale (le catene dello schiavo), esprime una dipendenza interiore;
- tali rapporti conflittuali non devono mai portare all'annullamento dell'autocoscienza antagonista, poiché un'autocoscienza non può davvero essere tale se non in rapporto con altre autocoscienze: venendo meno uno dei due opposti, anche l'altro si sgretola. Perciò il rapporto-conflitto tra le autocoscienze non porta mai alla distruzione totale di uno dei rivali, bensì porta all'asservimento, ovvero al prendere possesso in forma di schiavitù dell'autocoscienza antagonista: un'autocoscienza diventa padrona, l'altra schiava.

Marx apprezzò tale figura in modo particolare per la grande abilità con cui Hegel tratteggia la nascita della schiavitù ma ancora di più

per il fatto che Hegel dimostra che quello tra servo e padrone è un rapporto dialettico, dinamico e aperto al capovolgimento. Infatti, con la tecnica del capovolgimento dialettico, il rapporto di schiavitù tende a stravolgersi nel suo contrario con la conseguenza che il vero padrone è il servo. In particolare, Hegel fa notare che il rimedio di asservire l'altra autocoscienza senza eliminarla, in realtà porta inevitabilmente all'eliminazione della figura del signore, poiché si finisce per considerare l'autocoscienza-serva non più come un'autocoscienza, ma come una 'cosa'. Infatti, il padrone, come già aveva dimostrato Aristotele, considera il proprio servo come una cosa, alla pari del bue o dell'aratro. In altre parole, dinamiche come quella di dominio/sottomissione non possono produrre forme autentiche di riconoscimento poiché viene a mancare il momento dialettico dell'oggettivazione, del riconoscimento di sé: autentico riconoscimento si ha solo nel momento in cui ogni autocoscienza offre liberamente all'altra la propria indipendenza in un rapporto di mutuo riconoscimento. Il servo, invece, dipendendo dal signore, non ha autonomia, è ridotto ad una cosa al pari di un qualsiasi oggetto della natura. Il padrone, non avendo più un'autocoscienza con cui confrontarsi, perde la propria natura di autocoscienza, infatti, il riconoscimento che riceve dal servo non è quello che voleva ottenere all'inizio, non è il riconoscimento da parte di un'autocoscienza di pari dignità ed è quindi inautentico in quanto non avviene liberamente. Il padrone, insomma, non avendo più un'autocoscienza con cui confrontarsi, perde la propria stessa natura di autocoscienza e alla fine il vero padrone è il servo stesso, l'unico che si confronti con un'autocoscienza [5], l'unico ad avere di fronte a sé un'autocoscienza che è quella del padrone.

Diverso sarà anche il rapporto col mondo materiale: anche qui siamo di fronte al capovolgimento dialettico per cui ad essere veramente importante è il servo e non il padrone. Il padrone non lavora, il servo sì: il servo è uno strumento mediante il quale agire sulle cose ma si tratta di un dominio solo apparente. "Lavorare" significa dominare le cose mettendo l'impronta dello spirito nella materia. Il padrone, costringendo il servo a lavorare al suo posto, vive la natura passivamente, attraverso un rapporto di mera fruizione ma non impone su di essa il proprio suggello: non si confronta con il mondo della natura che oppone resistenza e rinuncia a dominarlo, rendendosi dipendente dal servo. Dall'altra parte il servo aveva perso la propria indipendenza per aver avuto paura della morte, pertanto, l'autocoscienza servile è l'autocoscienza del soggetto che, come immagine di sé, ha l'immagine che l'altro (il signore) si è fatto di lui. In altre parole, l'autocoscienza servile concepisce la sua esistenza come schiavitù, e non vede altro senso per la propria esistenza che la mera esecuzione della volontà del signore. Il signore è la verità, l'essenza, l'assoluto del servo. Il servo, tuttavia, diviene libero nella misura in cui padroneggia e tra-

sforma le cose da cui il signore riceve il proprio sostentamento, cioè attraverso il lavoro. Più in particolare, questo processo di progressiva acquisizione di indipendenza da parte del servo avviene attraverso tre momenti:

- paura della morte cioè non la paura di questo o di quello, ma la paura di perdere la propria essenza;
- servizio, col quale il servo si autodisdisciplina e impara a vincere la paura e gli altri istinti naturali;
- lavoro, attraverso il quale perviene alla coscienza della propria indipendenza, della sua capacità di dar forma alle cose, di trasformare la natura recalcitrante e ostile dandole il proprio ordine, di oggettivarsi in essa e quindi umanizzarla, conferendole cioè spiritualità, trasformandola in un prodotto spirituale: un tavolo non è solo un albero tagliato in un certo modo, ma un insieme di valori e di funzioni spirituali, un oggetto in cui è impressa la traccia dello spirito umano. Quindi, attraverso il lavoro, il servo non è più quello di prima, diviene un altro, o meglio, come dice Hegel, nel lavoro la coscienza prende consapevolezza di sé, ritrova se stesso, ritrova la sua libertà, la sua spiritualità [6]: se il padrone, privo di un riconoscimento autentico, si è dissolto, il servo, attraverso il lavoro, prende consapevolezza della sua superiorità in quanto soggetto autonomo, libero.

Si è realizzato quindi un capovolgimento dialettico: il servo diviene autocosciente mediante il lavoro, mentre il signore, che ha rinunciato ad uscire da sé, a confrontarsi con le cose lasciando al servo questo compito, perde gradualmente l'autocoscienza. Tuttavia, la libertà del servo è solo astratta perché egli di fatto è ancora dipendente dal signore: lo schiavo in catene può certo considerarsi libero e superiore nei confronti di colui che lo opprime, ma non per questo le catene cesseranno di vincolarlo. La coscienza, insomma, perviene alla conclusione che la sua è una libertà solo interiore: egli è libero solo nel pensiero puro, slegato dalla vita [7]. Questa concezione della libertà è la conclusione a cui la coscienza viene condotta dallo stoicismo e dallo scetticismo, due atteggiamenti filosofici e intellettuali entrambi impegnati a criticare e a dissolvere la realtà. Ma queste sono forme di libertà ancora "astratte" e conducono, come vedremo, la coscienza alla sua infelicità. Spetta allo stoicismo il merito di aver tentato di uscire da questa condizione in cui si trova il servo insegnando che a contare non è la condizione materiale in cui ci si trova (tant'è che furono allo stesso modo stoici un re, Marco Aurelio, e uno schiavo, Epitteto) ma il pensiero puro che afferma la sua superiorità su ogni forma particolare di esistenza. Pur ammettendone l'esistenza, lo Stoicismo nega l'importanza del mondo materiale verso il quale assume come

atteggiamento l'atarassia, cioè l'indifferenza: la coscienza rimane del tutto impassibile di fronte alla relazione con l'altro e con il mondo esterno, qualunque sia la forma in cui l'altro e la realtà si presentino. La coscienza si sente libera sotto qualsiasi condizione, sul trono e in catene. Tuttavia, il "sé" della coscienza stoica rimane un "sé" estraniato, un "sé" schiacciato dalla propria interiorità, un "sé" separato dalla molteplicità delle cose e che quindi concepisce astrattamente l'alterità. Una più radicale negazione dell'alterità si realizza nella coscienza scettica: lo scetticismo porta alle estreme conseguenze queste considerazioni e, perpetuando, dilatando e assolutizzando la spaccatura tra interno ed esterno, arriva a mettere in dubbio l'esistenza di un mondo esterno al soggetto e invita a comportarsi come se il mondo materiale non esistesse. Lo scetticismo fa piazza pulita di tutto ciò che la coscienza prendeva come sicuro, dei dati dei sensi, della percezione, del pensiero, ma anche dei costumi, delle norme e delle leggi vigenti (Hartmann). L'indifferenza verso il mondo da parte dello scettico, la negazione di ogni oggettività e l'affermazione solo della propria consapevolezza, della propria soggettività, si traduce in libertà assoluta ma astratta: la libertà così concepita è vuota, incapace di appagare la coscienza stessa. Spingendo fino in fondo il ragionamento, lo scettico cade in contraddizione logica interna: se si deve dubitare dell'esistenza del mondo materiale, allora si deve dubitare di tutto, coscienza compresa. In effetti, il ragionamento scettico è paradossale: da una parte sostiene che niente è vero (quindi non esiste la verità), dall'altra pretende di dire una verità (cioè che niente è vero); in realtà, la potenza nientificante di questa contraddizione si volge anche verso la stessa coscienza. Il risultato è che la coscienza stessa, insieme a tutto il resto, perde valore e fiducia in se stessa: è quello che Hegel designa col nome di momento della coscienza infelice, nella quale Hegel esprime la sua visione della cultura tardoantica e dell'Alto Medioevo. La conquista della libertà dal mondo esterno non appaga l'autocoscienza, anzi questa è segnata da una lacerazione interna, risultando profondamente scissa in due realtà, l'una positiva (l'immutabile e l'uguale, o nel linguaggio hegeliano, l'intrasmutabile), l'altra negativa, in un divenire (il trasmutabile). Il positivo viene proiettato dalla coscienza fuori di sé, in un Essere irraggiungibile, perfetto e immutabile, un Dio trascendente; mentre il negativo è posto nella condizione umana. L'individuo non riesce a conciliare la dimensione limitata della propria esistenza con l'essenza eterna e immutabile che il pensiero gli ha reso accessibile: Dio. La coscienza infelice è, quindi, la coscienza che vive se stessa come coscienza finita, mortale, che per esistere deve ancorarsi a una realtà assoluta, infinita, del tutto estranea alla coscienza stessa (=Dio trascendente). In questa figura c'è quindi una profonda scissione tra l'autocoscienza dell'uomo (finita, mutevole e soggetta al peccato) e l'oggetto della coscienza, lo scibile, la realtà vera, assoluta,

infinita, a cui la coscienza tende senza mai poterla raggiungere. La coscienza infelice è dunque la religione concepita come alienazione e più in generale la separazione tra finito e infinito, avvertita come scissione dolorosa. Con tale scissione tra soggetto e realtà, tra l'uomo e Dio, tra l'immutabile e il mutevole, si chiude l'Età antica e si apre il Medioevo cristiano. Hegel, a differenza della maggior parte dei Romantici, non guarda con simpatia al Medioevo poiché in esso è il momento in cui domina la coscienza infelice. L'infelicità non indica una condizione psicologica o sentimentale, ma la consapevolezza di questa separazione ancora irrisolta, la consapevolezza della propria finitudine in rapporto a Dio: è la nostalgia dell'infinito, identificato con la divinità e avvertito come irraggiungibile da parte della coscienza umana, collocata in questo mondo ma rivolta all'altro. Nella figura della Coscienza infelice ogni accostamento dell'uomo alla Divinità trascendente significa una mortificazione, un'umiliazione, un sentire la propria nullità, e da ciò deriva appunto l'infelicità. In realtà, tale scissione aveva registrato il suo momento più acuto con l'ebraismo, in cui Dio viene considerato come un giudice severo, dimorante in una trascendenza assoluta. Questa distanza viene colmata in una certa misura dal cristianesimo, il cui Dio, incarnandosi nell'uomo, si avvicina alla coscienza e al mondo. Questo tentativo di ricongiungersi con il divino per il tramite di un momento sensibile (Dio incarnato) si rivela però illusorio. Nel cristianesimo si cerca insomma di rendere accessibile il Dio trascendente per mezzo del Dio incarnato (Gesù Cristo); tuttavia, secondo Hegel, la pretesa di cogliere l'Assoluto in una figura storica è destinata al fallimento, perché Cristo, vissuto in uno specifico e irripetibile periodo storico, risulta pur sempre lontano e quindi per la coscienza rimane separato, estraneo. Dal punto di vista storico, ciò è evidente nell'evento delle crociate, in cui la coscienza, desiderosa di riunificarsi col divino per mezzo della pienezza sensibile, trova solo una desolante assenza: il "sepolcro vuoto". La figura del sepolcro riguarda sia la coscienza infelice medievale sia la coscienza intesa come soggettività ancora legata alla realtà sensibile, al qui. Hegel vedrà nella figura delle crociate il simbolo storico di una verità metafisica: il sensibile non può contenere il concetto. Di conseguenza, anche con il cristianesimo, la coscienza continua ad essere infelice e Dio continua a configurarsi come un irraggiungibile al di là che sfugge. La vicenda della coscienza infelice trova il suo culmine, ma anche la sua conclusione, nell'ascetismo del cristianesimo medievale. Le figure dell'infelicità cristiano-medioevale sono:

- la devozione, cioè il pensiero religioso-sentimentale che non è ancora elevata a concetto, essendo emozione pura e semplice. Pertanto il suo oggetto, Dio, resta qualcosa di estraneo, incomprendibile, trascendente; la coscienza tende verso l'immutabile, ma questi le sfugge continuamente e ciò la rende prigioniera in

questa tensione, tipicamente romantica, di una infinita nostalgia che aumenta il dolore della scissione;

- il fare o l'operare, cioè la coscienza rinuncia a cercare l'immutabile, ma cerca di esprimersi nel desiderio e nel lavoro. Anche questa esperienza ha però in sé una scissione: il lavoro, le nostre capacità vengono intese come doni di Dio. In questo modo, l'uomo si sente passivo nel suo operare;
- la mortificazione di sé, cioè il momento di massima disperazione della coscienza relativamente alle proprie possibilità. L'ascetismo del cristianesimo medievale porta l'uomo a rinunciare ai propri piaceri, alla proprietà, alla volontà, al proprio io, alla propria individualità, a provare ripugnanza verso ogni aspetto naturale dell'esistenza. E' questa la scelta dell'asceta, che rinuncia a ogni piacere e mortifica il corpo. Ma questa rinuncia dolorosa e drammatica è ciò che gli consentirà di riconoscere una volontà universale, Dio, come libertà assoluta e di unificarsi ad essa dopo essersi spogliato di ogni realtà particolare, sia interiore che esteriore. È questo il momento in cui avviene l'unificazione mistica col divino. Con l'ennesimo capovolgimento dialettico, che parte dalla concezione di un Dio radicalmente opposto all'uomo, si arriva con la mistica alla concezione di un'unità inscindibile tra uomo e Dio, si chiude la seconda tappa (autocoscienza) della Fenomenologia e si apre la terza, la tappa della ragione. L'ascetismo diviene il momento più alto: rinunciando a sé, la coscienza si avverte parte di una realtà superiore, diviene consapevole che la propria individualità ha una dimensione più ampia del suo esistere particolare. Attraverso l'esperienza ascetica, l'uomo si innalza a Dio e si perde in Lui, trova il divino in se stessa. L'autocoscienza si rende conto di comprendere in sé l'intera realtà, di essere ogni realtà, di essere ragione.

La ragione è vista come il momento di unità e di conciliazione: solo chi ha sperimentato l'impotenza, lo svuotamento, la separazione può superare questa condizione, giungendo alla consapevolezza che nulla esiste all'esterno di se stesso. Hegel definisce la ragione come certezza di essere ogni realtà, ossia dell'acquisizione dell'unità di pensare e di essere. Vi è dunque quel passaggio da mistica a ragione che vi è stato anche nella realtà storica, quando dal Medioevo si è passati al Rinascimento. La ragione è certezza di essere ogni realtà grazie all'esperienza mistica: con essa, infatti, l'uomo si è assimilato a Dio e ha acquisito la certezza di essere ogni realtà, ovvero ha superato il dualismo soggetto/oggetto. Mistica e ragione sono pertanto due passi contigui: da notare che Hegel usa l'espressione certezza di essere ogni realtà e non sapere di essere ogni realtà, poiché se fosse un

sapere sarebbe già il punto di arrivo. “Certezza”, invece, è il punto di partenza, è la dichiarazione generale che il soggetto ha acquisito consapevolezza di essere ogni realtà: dopo tale dichiarazione, spetta alla ragione cercare se stessa nella realtà, quasi come se si sapesse ciò che si è ma si dovesse cercare di capire il come e il perché. Si tratterà pertanto di una ricerca che la ragione conduce nella realtà in cerca di se stessa attraverso vari tentativi rappresentati da altrettante tappe. Queste tappe ripetono, ad un livello più alto, in forma di spirale ascendente, i tre momenti precedentemente esaminati.

DALLA RAGIONE AL SAPERE ASSOLUTO

Con l'ennesimo capovolgimento dialettico, che parte dalla concezione di un Dio radicalmente opposto all'uomo, si arriva attraverso l'esperienza mistica alla concezione di un'unità inscindibile tra uomo e Dio: l'uomo si è assimilato a Dio e ha acquisito la certezza di essere ogni realtà, ovvero ha superato il dualismo soggetto/oggetto. Infatti, solo chi ha sperimentato l'impotenza, lo svuotamento, la separazione può superare questa condizione e giungere alla consapevolezza che nulla esiste all'esterno di se stesso. È questa la posizione propria dell'idealismo, che Hegel intende non come una filosofia particolare ma come una visione del mondo. L'essenza del reale, che finora la coscienza pensante aveva cercato in qualcosa di altro-da-sè (mondo esterno, forze o essenze misteriose), le si rivela ora come identica a lei: è la razionalità del reale. Si chiude così la seconda tappa (autocoscienza) della Fenomenologia e si apre la terza: la ragione.

Nella figura della ragione, la coscienza si trova per la prima volta conciliata con il mondo, si rende conto che la realtà, nei suoi vari aspetti, è pensiero. Mistica e ragione sono pertanto due passi contigui e la ragione appare come il momento di unità e di conciliazione. Hegel definisce la ragione come certezza di essere ogni realtà, certezza che è frutto dell'unità di pensare e di essere. Da notare che Hegel usa l'espressione certezza di essere ogni realtà e non sapere di essere ogni realtà, poiché se fosse un sapere sarebbe già il punto di arrivo. "Certezza", invece, è il punto di partenza, è la dichiarazione generale che il soggetto ha acquisito consapevolezza di essere ogni realtà: dopo tale dichiarazione, spetta alla ragione cercare se stessa nella realtà, di verificare questa certezza, quasi come se sapesse ciò che essa è ma dovesse cercare di capire il come e il perché. Si tratterà pertanto di una ricerca di se stessa che la ragione conduce nella realtà attraverso vari tentativi rappresentati da altrettante tappe dialettiche. Queste tappe ripetono, ad un livello più alto (perché ora la Coscienza come Ragione sa di essere unità di pensiero e di essere), in forma di spirale ascendente, i tre momenti precedentemente esaminati. Il passaggio da mistica a ragione si è realizzato storicamente quando dal Medioevo si è passati al Rinascimento. Nel momento della Ragione si individuano tre tappe.

La prima tappa è costituita dalla scienza moderna ed è definita RAGIONE CHE OSSERVA LA NATURA o Ragione osservativa. È questa la fase del naturalismo del Rinascimento e dell'empirismo, fasi storiche in cui l'uomo, dall'osservazione dei dati empirici e dei risultati degli esperimenti, attraverso la classificazione e l'astrazione, ricava i concetti e le leggi che costituiscono la scienza. Anche a proposito dell'intelletto (nella tappa della coscienza) si parlava di scienza ma là era una tappa gnoseologica, qui è una tappa storica. Hegel sembra tor-

nare al punto di partenza, ma in realtà è lo stesso punto di partenza visto a livelli sempre più alti. La Ragione osservativa (in sostanza, la scienza moderna, sperimentale) è la ragione che “osserva” la natura con la certezza di trovarvi una razionalità omogenea alla sua: c’è consapevolezza fin da principio che il mondo è penetrabile dalla ragione, è razionale. La Ragione crede di cercare la natura sensibile delle cose ma in realtà cerca se stessa nella natura, cerca di riconoscersi nella realtà oggettiva che le sta di fronte. Hegel scrive che la ragione cerca il suo altro, sapendo che in ciò essa non possiederà nient’altro che se stessa; essa cerca soltanto la sua propria infinità. Scopre quindi che le leggi immanenti alla natura altro non sono se non leggi della ragione stessa. Quindi la scienza si inganna di trovare, di scoprire un ordine nelle cose; essa è invece costruzione di un ordine razionale propriamente umano. Qui è in gioco il consueto rapporto idealistico tra soggetto e oggetto, risolto tutto a favore del primo termine. L’osservazione della natura, che parte dalla semplice descrizione, si approfondisce con la ricerca della legge e con l’esperimento, finisce per incontrare grandi difficoltà quando tenta di comprendere la realtà organica e il finalismo della natura. Ciò la induce a rivolgersi non più al mondo oggettivo ma al soggetto e a studiarne le leggi logiche e psicologiche che guiderebbero il pensiero nelle sue operazioni. Si passa quindi allo studio della coscienza con la psicologia. Questa però si mostra incapace di indagare le leggi del pensiero: in particolare non riesce a conciliare la molteplicità delle facoltà dell’animo con l’unità dell’autocoscienza. La Ragione tuttavia non demorde: essendo convinta che esista una precisa corrispondenza tra i fenomeni della natura e le leggi dell’intelligenza, si mette a cercare le prove di tale corrispondenza e crede di trovarle in due sedicenti scienze molto in voga a quel tempo: la fisiognomica di J. K. Lavater (1741-1801), che aveva la pretesa di determinare il carattere dell’individuo attraverso i tratti della sua fisionomia, e la frenologia di F. J. Gall (1758-1828), che pretendeva di conoscere il carattere dalla forma e dalle protuberanze del cranio; in questa ricerca esasperata di sé nella frenologia, la ragione osservativa giunge a proclamare che l’essere dello spirito è un osso. Hegel rifiuta le leggi di queste due scienze in quanto si fondano su una corrispondenza rigorosa tra interno ed esterno. Tuttavia la ragione si avvede che per ritrovarsi nella realtà non può limitarsi a osservarla e conoscerla: essa deve agire! Si abbandona l’ambito della conoscenza e ci si rivolge alla sfera pratica della ragione.

Se il primo momento era puramente oggettivo, in quanto la ragione ricercava oggettivamente se stessa nella realtà, la seconda tappa, quella della RAGIONE CHE AGISCE o Ragione attiva, presenta invece un capovolgimento dialettico: dall’oggettività si passa alla soggettività, ovvero al momento dell’azione individuale, cioè alla sfera della morale. La Ragione che agisce ripete a più alto livello (cioè a

livello di certezza di essere ogni cosa) il momento dell'autocoscienza: la coscienza non vuole cercarsi, ma vuole produrre se stessa, vuole imporre la ragione alla realtà (in ultima istanza la soggettività all'oggettività) in quanto l'unità di Io e mondo non è qualcosa di già dato e contemplabile ma qualcosa da realizzare. L'itinerario della Ragione attiva consiste nell'iniziare a realizzarsi, dapprima come individuo, per elevarsi al fine, all'universale, superando i limiti dell'individualità e raggiungendo la superiore unione spirituale degli individui. A tal proposito Hegel, per questo momento che definisce "individualità", scorge in tre figure e personaggi del suo tempo i diversi tentativi possibili che la ragione compie per imporsi alla realtà:

1. la prima figura è quella denominata **il piacere e la necessità**, che è propria dell'individuo che, deluso dalla scienza e dalla ricerca naturalistica, ricerca la felicità nel piacere e nel godimento, come, ad esempio, nel primo Faust di Goethe: Faust stringe un patto col diavolo pur di ottenere il dominio sulla natura e quindi il proprio godimento e benessere. Ma tale piacere è illusorio: nella ricerca del piacere l'individuo, limitato e finito, si scontra con la necessità del destino che, incurante delle sue personali esigenze di felicità, lo travolge inesorabilmente.
2. la seconda figura è quella della **legge del cuore e il delirio della presunzione**, che è propria dell'individuo che cerca di opporsi e regolare il corso ostile del mondo appellandosi alla legge del cuore, ai sentimenti. Qui il filosofo allude probabilmente al filone sentimentalistico che va da Rousseau ai Romantici e che egli non ama affatto e in questo si rivela come pensatore non-Romantico dell'età romantica. Per Hegel infatti i Romantici contrappongono ad una natura recalcitrante i propri valori, la loro legge del cuore, assumendo un atteggiamento di lamentazione e opposizione verso la realtà. In questa fase, l'individuo non si preoccupa del proprio piacere, come Faust, ma del benessere altrui e, dopo aver cercato di individuare e di abbattere i responsabili dei mali del mondo (preti fanatici, despoti corrotti), entra in conflitto con altri presunti portatori del vero progetto di miglioramento della realtà: infatti, inevitabilmente, ogni individualità vorrebbe che la sua "legge del cuore", cioè questo generico e non ben precisato anelito al bene, valesse per tutti. Ma ciò non accade: l'individuo incontra la resistenza di altre individualità che, appellandosi alla legge del loro cuore, aspirano parimenti a imporre a tutti i propri principi, le proprie ricette per la salvezza dell'Umanità, ingaggiando una lotta contro il comportamento ordinario dell'uomo. Questi primi due tentativi sono destinati al fallimento poiché, incapaci di andare oltre i propositi astratti e le belle parole, in essi la ragione si esprime ancora a livello indi-

viduale, non giunge cioè a quel livello di universalità collettiva, concreta che solo le consente di identificarsi con tutto il mondo.

3. Da questa contraddizione nasce la terza figura che è quella della **virtù e il corso del mondo**, che vede l'individuo contrapporre ai vari fanatismi di parte la virtù, ossia un agire in grado di procedere oltre l'immediatezza del sentimento e delle inclinazioni soggettive. Tuttavia, lo scarto tra la virtù, astrattamente vagheggiata come "dover essere", e la realtà, il corso del mondo, che è governato dalla legge dell'effettualità, è troppo grande per cui i cavalieri della virtù, cioè quei personaggi che vorrebbero riformare il mondo, sono destinati a fallire: il bene vagheggiato non riesce a invertire il corso del mondo e ciò comporta la sconfitta del "cavaliere della virtù" e dei suoi donchisciotteschi propositi di moralizzazione dell'esistente. La virtù, insomma, pur superando la dimensione soggettiva, sentimentale e romantica del cuore, non può che infrangersi di fronte al mondo, il cui inesorabile e oggettivo corso non si lascia certo mutare da essa. Figure di questo momento sono don Chisciotte e Robespierre.
1. **il regno animale dello spirito e l'inganno.** Agli sforzi e alle ambizioni universalistiche della virtù succede l'atteggiamento dell'onesta dedizione ai propri compiti particolari (familiari, professionali, ecc.). Il termine "animale" indica proprio che la vita dello spirito viene risolta nella cura dei propri compiti o affari. L'"inganno" sta nel fatto che l'individuo tende a spacciare la propria morale individuale, che esprime in realtà un interesse particolaristico, per universale. Lukacs ha visto in questa figura la traduzione filosofica della mentalità, dell'individualismo borghese;
2. **la ragione legislatrice.** In questa figura, l'autocoscienza, consapevole dell'inganno e dell'ipocrisia sopra descritto, cerca in se stessa delle leggi che valgano per tutti. È la figura corrispondente alla morale kantiana: la ragione, autonoma da ogni circostanza esterna, si fa principio di una legislazione universale. Tuttavia, tali leggi universali, in virtù della loro origine individuale, si esprimono inevitabilmente attraverso contenuti etici particolari, pur se presentati nella forma dell'universalità, come illustra l'esempio proposto da Hegel, partendo da una tesi kantiana: Ognuno ha il dovere di dire la verità. In questo dovere enunciato come incondizionato viene subito ammessa la condizione: se egli sa la verità. Quindi il comando suonerà ora così: Ognuno deve dire la verità, sempre a seconda della cognizione e della persuasione che egli ne ha. In questo modo, la pretesa di universalità della norma morale mostra immediatamente i pro-

pri limiti e la propria inadeguatezza in quanto non indica doveri precisi ma si limita a esprimere una generica esigenza morale;

3. la **ragione esaminatrice** o critica delle leggi. Le contraddizioni di cui sopra, spingono la Ragione a prendere consapevolezza della propria incapacità di prescrivere norme precise e ad accontentarsi di farsi "ragione esaminatrice delle leggi" effettivamente esistenti, per verificarne o meno l'universalità e la non contraddittorietà. Tuttavia, l'autocoscienza, sottomettendo le leggi al proprio esame, si pone al di sopra di esse, in base a determinazioni individuali scambiate per universali. Così facendo si riduce, simultaneamente, l'intrinseca validità e incondizionatezza delle leggi.

Con tutte queste figure, Hegel intende dire che, fin quando ci si pone dal punto di vista dell'individuo, si è inevitabilmente condannati a non raggiungere mai l'universale. Non più confinata nella sfera dell'individualità, la ragione diviene spirito che, nella fase sistematica del pensiero hegeliano, viene denominato "spirito oggettivo" o "eticità", che si incarna nelle istituzioni politiche di un popolo e soprattutto nello Stato. Quindi, per Hegel, la legge etica non è in noi o nella nostra ragione ma nella storia e nello Stato. La legge morale è allora il diritto, cioè la legge positiva, che non deriva dalla volontà del legislatore ma è l'incarnazione nel tempo della ragione universale: le leggi tramandate sono giuste in sè. A tal proposito, Hegel cita l'Antigone di Sofocle, per mostrare che essa non ha origine nella volontà individuale, poichè vive non oggi nè ieri, ma sempre. La Ragione, pertanto, non è legislatrice ma deve sottostare ad una norma esterna che oltrepassa la dimensione dell'individualità e che postula una realtà superiore a quella del singolo.

Come momento conclusivo, quindi, l'Autocoscienza, in questa fase, scopre che la sostanza etica non è altro se non ciò in cui essa è già immersa: è l'ethos della società e del popolo in cui vive.

La Ragione, pur essendo andata incontro a questa serie di sconfitte a causa dell'astrattezza e inadeguatezza dell'individualità, ha scoperto, tuttavia, l'imprescindibile ruolo della relazione tra individuo e comunità; la ragione transita allora dalla dimensione individuale e soggettiva della moralità alla dimensione sovra-individuale e collettiva dell'eticità. La Ragione universale si raggiunge solo quando si passa dalla morale kantiana e fichtiana, di carattere soggettivo, all'eticità, ossia quando si assume il punto di vista dello spirito che s'incarna nelle istituzioni giuridiche, storico-politiche e culturali di un popolo, ossia nello Stato. L'eticità è appunto la coscienza divenuta cosciente di se stessa realizzata nelle istituzioni storico-politiche di un popolo, inteso come una comunità culturalmente e linguisticamente omogenea, sorretta da valori e costumi condivisi. Nell'eticità non c'è

contrapposizione tra dover essere ed essere come nella moralità kantiana. Nell'eticità dover essere e realtà coincidono perfettamente in quanto ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale. In conclusione, per Hegel l'individuo non si può realizzare da solo, ma si realizza solo riconoscendosi e ponendosi all'interno dello Stato. L'autocoscienza raggiunge la pace solo se è realizzata all'interno di uno Stato.

Lo Spirito

Lo Spirito non si identifica con la legge morale facente capo all'individuo virtuoso, ma si concretizza nella cultura di un popolo. Lo "Spirito" (Geist), secondo la definizione di Hegel, è, in questa specifica accezione, la vita etica di un popolo: l'individuo che è un mondo. In tal modo il singolo può comprendere se stesso, trovare il senso della sua esperienza e della sua esistenza come parte di un tutto, vale a dire del suo popolo. La Ragione, insomma, si realizza concretamente nelle istituzioni storico-politiche di un popolo e soprattutto di uno Stato. In altre parole, la Ragione "reale" non è quella dell'individuo, ma quella dello spirito o dello Stato: non è quindi l'individuo a fondare la realtà storico-sociale, ma è vero il contrario. Non capirebbe neppure una parola di ciò che dice Hegel chi non tenesse continuamente presente questa dimensione intersoggettiva, sociale, dello Spirito.

È chiaro, di conseguenza, che, per tutto il corso del restante itinerario fenomenologico, costituito dalle tre sezioni (Spirito, Religione, Sapere Assoluto, le "figure" non sono più modi in cui la Coscienza si rappresenta soggettivamente la realtà, ma diventano "figure di un mondo", tappe del percorso effettivo della storia, che ci mostrano lo Spirito "alienato nel tempo" e che attraverso questa alienazione si realizza e si ritrova e, alla fine, si autoconosce. Le tappe fenomenologiche dello "Spirito" sono:

1. lo Spirito in sé come eticità, che si esprime in maniera paradigmatica nel mondo greco e in quello romano. In Grecia, nella polis, abbiamo una fusione armonica tra l'individuo e la comunità, in quanto il singolo appare profondamente immerso nella vita del suo popolo. Era, però, ancora un'unità "immediata", "naturale", cioè quasi istintiva, non concettualmente consapevole, dunque di livello ancora inferiore: infatti, è presente ancora un elemento di scissione, che si evidenzia nel momento in cui la volontà del singolo e le leggi della comunità vengono a collidere. La figura più nota è quella rappresentato da Antigone, il cui desiderio di giustizia si scontra con le leggi dello Stato in un esito tragico. Il mondo romano, invece, riconosce l'individuo solamente nell'universalità astratta del diritto;

2. lo Spirito che si estrania da sé. In questa fase l'eticità e le sue contraddizioni vengono superate nella cultura, che corrisponde alla fase in cui si consuma la frattura tra l'io e la società, ossia a una situazione di scissione e di alienazione che, già iniziata nel mondo antico e con l'impero cristiano, trova il proprio culmine nel mondo moderno. In questa fase, il superamento dell'immediatezza naturale, la spontaneità ingenua, avviene mettendo in azione l'intelletto, quale facoltà analitica. Ma, come negli scritti giovanili, l'intelletto è incapace di giungere alla totalità organica, perché è essenzialmente portata a frammentare il conoscere. Rifiuta giustamente le credenze abituali e consolidate, facendone oggetto anche di irrisione e sarcasmo, ma non sa costruire: lascia una coscienza disgregata. Tale atteggiamento raggiunge il suo culmine con l'illuminismo, un tipo di cultura corrosiva: tutto viene sottoposto al vaglio dell'intelletto, che emancipa dai lacci della fede e della superstizione, ingaggiando con loro una vera battaglia. Ma la libertà della Ragione ottenuta in questo modo è puramente negativa, anche se si crede assoluta perché tende a distruggere tutto, rivolgendosi, alla fine, contro se stessa. Manifestazione politica di questa vicenda intellettuale è la Rivoluzione francese, che volendo instaurare il regno della libertà ha invece dato inizio al Terrore, dove gli stessi esponenti della Rivoluzione finiscono per ghigliottinarsi a vicenda.
3. lo Spirito che riacquista certezza di sé. Per uscire dalla furia devastatrice del Terrore, è necessaria una rivoluzione morale attraverso cui il singolo educa la propria volontà all'universale. Con ciò Hegel non intende riproporre la legge morale kantiana, che egli considera astratta perché formale, ma un'effettiva unione tra morale individuale e lo spirito del popolo. Il terzo momento è quello di una riconquistata eticità, di una ritrovata armonia tra individuo e comunità. Anche qui lo Spirito attraversa delle figure, ancora imperfette, di "moralità astratta":
 - **l'anima bella romantica**, che Hegel mutua da Schiller. Essa sembra rendere possibile la spontanea unificazione tra legge e impulso individuale. Essa definisce quella specie di soggettività che, rifugiandosi nella pura contemplazione e rinunciando quindi all'azione, si eleva all'universalità, ma è del tutto incapace di uscire da se stessa: proprio la sua purezza la isola dal contatto con il mondo perché essa non vuole "sporcarsi" nella realtà;
 - **la religione**, con la quale lo Spirito cerca di raggiungere l'unità con l'Assoluto: infatti, la religione ha come oggetto proprio l'Assoluto, che è rappresentato da Dio. Tuttavia,

anche in questo stadio c'è qualcosa che impedisce la concettualizzazione totale: esso è dato da un elemento di esteriorità, cioè i simboli visivi con cui la religione si esprime. Questi sono condizionati da livello di cultura raggiunto dai diversi popoli. Infatti la religione può presentarsi come:

- (a) **religione naturale**, che riconosce il sacro in elementi come la luce, le piante o gli animali: lo spirito divino appare allora come un artigiano che conosce se stesso attraverso oggetti (piramidi, obelischi);
- (b) **religione artistica**, tipica del popolo greco e romano, che rappresenta il divino nelle opere d'arte;
- (c) **religione rivelata** nel cristianesimo, la forma più alta di religione, che, grazie a concetti come la Trinità, la lotta tra il bene e il male e l'incarnazione (nei quali egli vede i concetti cardine della propria filosofia), riesce ad andare oltre l'immediatezza della rappresentazione sensibile, ma, nonostante la sua spiritualità, contiene pur sempre un elemento rappresentativo. Dio rimane ancora un oggetto, cioè qualcosa di esterno, per così dire, al mondo, dunque un'immagine inadeguata a esprimere l'identità dello Spirito con se stesso.

LA TAPPA CONCLUSIVA: IL SAPERE ASSOLUTO

Il superamento della forma di conoscenza "rappresentativa" propria della Religione porta, infine, al puro concetto e al Sapere Assoluto, ossia al sistema della scienza, che Hegel esporrà nella "Logica", nella "Filosofia della Natura" e nella "Filosofia dello Spirito", come vedremo. La scienza è quindi l'esito della storia della coscienza, è il Sapere Assoluto, cioè completamente libero, in cui lo Spirito coglie se stesso, diviene consapevole di se stesso, può finalmente pensarsi ed essere insieme soggetto e oggetto solo nell'Assoluto, nel concetto, cioè nella filosofia. La concettualità filosofica è "concreta" perché si è arricchita, ma anche purificata, passando attraverso tutte le esperienze precedenti. L'identità Io=Io è ora superata nell'uguaglianza e dell'uguaglianza e della differenza.

LA LOGICA

La LOGICA è il primo momento del sapere filosofico che ha i suoi ulteriori momenti nella FILOSOFIA DELLA NATURA e nella FILOSOFIA DELLO SPIRITO. Hegel considera la logica nel modo tradizionale, cioè come disciplina astratta e formale, volta ad assicurare la correttezza formale del ragionamento. La Logica è quindi la scienza dell'idea pura, dell'idea in sé: è il pensiero stesso nelle sue forme fondamentali e nello sviluppo delle sue articolazioni. L'espressione "in" sé indica il carattere di indipendenza da tutto ciò che è altro: la logica quindi non tratta dei contenuti del pensiero, ma considera il sapere nella sua forma assolutamente pura, cioè non mescolato con elementi empirici e soggettivi. Per Hegel la logica corrisponde ai pensieri di Dio prima della creazione effettiva: è il progetto astratto del mondo, è il mondo pensato prima della sua realizzazione.

Poiché, per Hegel, la logica (= studio del pensiero) coincide con l'ontologia (= studio dell'essere), allora il pensiero (razionalità) e l'essere (realtà) coincidono. Pertanto, la logica non solo descrive le determinazioni, le strutture e le modalità di sviluppo del pensiero, ma rappresenta anche le determinazioni, le strutture e le modalità di sviluppo della realtà. In altre parole, l'idea è l'essenza della realtà (ciò che è razionale è reale, ciò che è reale è razionale), è lo scheletro, la struttura della realtà. Più vicino ad Aristotele, che aveva già stabilito l'identità tra logica e ontologia (ossia metafisica), Hegel si allontana da Kant, per il quale le categorie sono determinazioni solo del pensiero.

Anche nella logica Hegel procede per via dialettica: la dialettica, quindi, non è soltanto legge del pensiero ma anche la legge della realtà dal momento che anche la realtà segue un ritmo dialettico che la ragione ricostruisce e mostra. Questo ritmo dialettico può essere paragonato ad una spirale dove ogni triade costituisce un anello via via più ampio e in questo senso la logica hegeliana può essere rappresentata come un dire la medesima cosa in maniera progressivamente più ricca. L'andamento complessivo è proprio quello di un andare dentro la realtà per scoprirvi il pensiero, fino al disvelamento totale della verità che è appunto l'idea nel suo complesso.

La Scienza della logica quindi segue i passaggi dialettici di tesi, antitesi e sintesi che corrispondono rispettivamente alla "dottrina dell'essere", alla "dottrina dell'essenza", alla "dottrina del concetto". Il momento dell'essere è quello "intellettivo", in cui le determinazioni figurano ancora nella loro astrattezza e immediatezza, quali le considerava la metafisica, cioè separate le une dalle altre; il momento dell'essenza è quello "dialettico", che nega la staticità, l'astrattezza e l'isolamento e costringe a superare l'opposizione per giungere al momento del concetto che è quello "speculativo", dove il sapere giunge

ad un grado puramente razionale.

1. **Dottrina dell'ESSERE:** nell'analisi dell'essere, Hegel prende in esame quelle che sono le sue determinazioni [5] più immediate, cioè le forme più elementari, astratte e povere del pensiero. Esse sono la qualità (il differenziare), la quantità (il contare) e la misura (il confrontare). L'essere determinato, infatti, è tale in virtù della qualità, della quantità e della misura. La qualità è la determinazione indeterminata, cioè la determinazione concettuale più immediata e generica. La qualità specifica l'essere e lo rende finito. La conoscenza fondata sulla rappresentazione qualitativa, conduce ad una rappresentazione del mondo fondata su individualità sussistenti di per sé, come le monadi leibniziane. La triade con cui comincia il movimento logico della categoria della qualità è costituita dall'essere, dal non essere e dal divenire.

- **Essere:** è la categoria più vuota, povera e astratta, assolutamente indeterminata, priva di ogni possibile contenuto e come tale essa si dà in modo semplice ed immediato, senza identificarsi con questo o quell'essere particolare. Un qualcosa, infatti, è tale solo in quanto si distingue da tutte le altre cose per le sue qualità. In questo senso, la nozione di essere, in quanto priva di qualsiasi determinazione, cioè non determinata, predicabile per tutto, non avendo una realtà propria, coincide di fatto col nulla. In questo modo tutto è essere ma nulla lo è in modo esclusivo (si tratta di essere in generale e non di essere particolare)
- **Nulla:** essere e nulla, contrapposti solo apparentemente, in realtà coincidono perchè dell'essere non si può predicare nulla senza con ciò stesso determinarlo. Quindi il concetto di essere è identico a se stesso ma anche al concetto del nulla. L'identità tra essere e nulla, a primo acchito talmente contraddittorio da risultare incomprensibile, è semplicemente un nuovo modo di vedere la realtà: un modo cioè dialettico. Per superare questa contraddizione, cioè l'identità tra essere-nulla, il pensiero deve trovare un concetto che li ricomprenda entrambi su un piano più elevato, un concetto che costituisca cioè la sintesi di essere e nulla. Questo concetto è il divenire.
- **Divenire:** è l'unità di essere e nulla, in quanto il "divenire", il "mutare" è essere e non essere contemporaneamente (ciò che diviene, infatti, è sempre se stesso ma non è più ciò che era prima). Il divenire è la reciproca trasformazione dell'essere nel non essere e viceversa. Ciò equivale a dire che la realtà si presenta sempre nella forma di un divenire:

ciò che diviene infatti transita incessantemente dall'essere al nulla (muore) e dal nulla all'essere (nasce). Dal divenire viene il qualcosa: l'essere non è più indeterminato ma si determina.

la quantità corrisponde all'approccio meccanicistico al mondo; la misura, la quale è data dal rapporto qualità-quantità e determina la quantità della qualità (il quanto qualitativo): nella realtà, ogni qualità sussiste in un certo grado, così come ogni quantità stabilisce il grado in cui sussiste una certa qualità. Il limite di Leibniz e del meccanicismo consiste di privilegiare un solo approccio, ignorando il rapporto che esiste tra quantità e qualità. La misura pertanto supera la contrapposizione tra quantità e qualità ma, in quanto mero ed estrinseco rapporto numerico, è inadeguata a cogliere l'autentico quid delle cose: l'Essere non può essere colto nelle sue caratteristiche immediate: qualità, quantità e misura. Tali categorie infatti si rivelano insoddisfacenti poiché considerano l'essere nel suo isolamento mentre l'essere determinato, che è sempre un'entità finita, non si può comprendere se non in riferimento ad altro. Questo "fallimento" determina il passaggio ad una nuova sezione della logica in cui assume rilevanza fondamentale "la verità dell'essere", cioè l'essenza.

2. **Dottrina dell'ESSENZA:** l'Essere, che è immediatezza, livello superficiale, si supera e trapassa nell'Essenza, che è il fondamento, la verità dell'Essere. Ciò avviene attraverso il momento della riflessione in cui l'Essere si ripiega su se stesso, finendosi per riconoscere uguale a se stesso e diverso dalle altre essenze. Nella logica dell'essenza, quindi, il pensiero si approfondisce, ossia cresce secondo la dimensione della profondità perché vuol vedere che cosa c'è sotto la superficie dell'essere e arrivare al fondo di esso, trovando la verità, il fondamento, le radici, l'Essenza stessa dell'Essere. L'essenza, però, non è rinchiusa in una definizione, ma si fa nel rapporto e nel conflitto, in un rapporto dialettico. L'essenza nasce quando il dato iniziale è messo in relazione con la negazione, cioè con il suo opposto, con la differenza (*omnis determinatio est negatio*). Nel momento in cui si definisce qualcosa in modo preciso, si esclude, cioè si negano tutte le altre determinazioni. Attraverso la negazione, ogni realtà definisce se stessa, ma al tempo stesso chiarisce le proprie relazioni con le altre realtà. La negazione, tuttavia, non nega mai tutto, nega sempre qualcosa di determinato, un contenuto particolare. Per questo è una negazione determinata. Quindi la negazione ha un ruolo positivo, dinamico e pone le basi per il superamento delle differenze, delle opposizioni, giungendo così ad una tota-

lità superiore. Qui Hegel respinge la logica aristotelica fondata sul principio di identità ($A \text{ è } A$), di non contraddizione ($A \text{ non è non } A$) e del terzo escluso ($A \text{ o non } A$).

3. **Dottrina del CONCETTO:** scaturisce dal superamento delle due precedenti fasi. Nella logica del concetto il pensiero raggiunge la sua compiutezza, ossia si attua l'identità tra pensiero e essere. Il concetto non è più il concetto dell'intelletto astratto e unilaterale, diviso dalla realtà e opposto ad essa, ma è l'idea, il concetto della ragione, che è il solo punto di vista della verità. Il Concetto è il pensiero stesso, è il Soggetto che autocreandosi crea tutte le determinazioni logiche, produce i suoi contenuti, si scopre insomma essere tutta la realtà. In altre parole, il pensiero, nel suo procedere, realizza se stesso e il proprio contenuto. La logica del concetto non sfugge alla consueta struttura tripartita e si divide in dottrina della soggettività, dottrina dell'oggettività e dottrina dell'idea. In altre parole, la dialettica del concetto mira nel suo complesso a un "riassorbimento" dell'oggettivo nel soggettivo e alla definitiva affermazione del sapere assoluto o spirito come soggetto o idea. L'idea è l'unificazione compiuta di pensiero e realtà: è la struttura dinamica dell'esistenza. Qui Hegel intende fornire una "dimostrazione" definitiva di quell'identità dialettica di soggetto e oggetto che costituisce il nucleo della sua filosofia: è la ragione, intesa come unità dell'ideale e del reale, del finito e dell'infinito, dell'anima e del corpo, del soggetto e dell'oggetto. Il concetto è l'Idea che si autocrea e autocreandosi crea la totalità della realtà in tutta la ricchezza delle determinazioni logiche e relazioni interiori.

Hegel ha quindi ripristinato l'unità tra pensiero ed essere, considerando le idee non come qualcosa di astratto e irreali: esse infatti "hanno mani e piedi" per muoversi e agire nella realtà. Con ciò la struttura logica è completata: l'idea esce da sè, si spazializza, per diventare mondo, per uscire fuori di sè in direzione della natura.

LA FILOSOFIA DELLA NATURA

Tra l'idea che conclude la LOGICA e la FILOSOFIA DELLO SPIRITO è situata la FILOSOFIA DELLA NATURA, che rappresenta l'"idea fuori di sé", l'"estraniazione" nel diverso da sé, l'alienazione nella realtà fisica o natura. L'approccio hegeliano alla natura è sia di carattere logico/ontologico, in quanto la natura possiede una razionalità intrinseca e costitutiva, sia di carattere epistemologico in quanto le singole scienze che indagano la natura ne organizzano la conoscenza e ne individuano i principi generali. Nella Filosofia della natura, Hegel tratta l'insieme delle scienze naturali del suo tempo, mostrando l'ampiezza davvero imponente delle sue conoscenze in tutti i campi trattati, pur con forzature e interpretazioni a volte discutibili, come nella critica alla teoria di Newton. La natura è dunque rappresentazione e manifestazione dell'idea ma nella sua forma più bassa e incompleta: è la decadenza dell'idea da se stessa, infatti l'idea, che in sé è pura e logica, nella natura si trova contaminata dalle dimensioni materiali e temporali ed è assoggettata al divenire. L'idea si disperde nella molteplicità dello spazio e del tempo e, quindi, assume le forme rigide e cristallizzate della natura. La natura, in quanto idea fuori di sé, ha la caratteristica precipua della exteriorità ed in quanto tale non mostra nella sua esistenza libertà alcuna; essa è un insieme di necessità, accidentalità e contingenza, di leggi deterministiche e casualità. Ne consegue la natura, sebbene in quanto idea sia in sé divina, tuttavia rispetto alla sua esistenza accidentale ed esteriore non è assolutamente da divinizzare: il suo carattere proprio è quello di essere posta, di essere negazione, non ens; la natura è e resta spirituale dunque solo in senso relativo e non assoluto. Per rendere comprensibile il passaggio dell'idea alla natura, Hegel, con chiari riferimenti anche alla filosofia di Plotino, che egli conosceva e ammirava, rievoca il concetto di caduta, cioè di perdita di essere nel senso autentico del termine: la natura è idea, ma idea alienata, priva di libertà. Ma perché l'idea, perfetta e compiuta, si infligge questo calvario? La sua unica funzione, per Hegel, sarebbe quella di rappresentare il momento oggettivo e di estraneazione dell'idea, che deve preparare il passaggio alla fase successiva, ossia alla Filosofia dello Spirito. Lo Spirito raggiunge l'autocoscienza e quindi la libertà solo confrontandosi col limite, deve "incarnarsi". La natura trova la sua legittimazione e giustificazione all'interno del sistema hegeliano in quanto Hegel vuole rintracciare in essa la storia dello spirito.

Benché la natura venga presentata come quanto di più distante ci sia dallo Spirito, tuttavia, anche per Hegel, come per Schelling, essa è Spirito, ma tale spiritualità si rivela in essa gradualmente secondo il consueto ordine dialettico che parte dai gradi inferiori della natura, che parzialmente e impropriamente sono spirito, per giungere fin

dove si trovano tracce più consistenti di vita spirituale. La dialettica della Filosofia della Natura è la via che conduce dalle forme inorganiche alle forme organiche della vita e da queste a quella forma organica speciale che è l'uomo. Lo schema dialettico della Filosofia della Natura è strutturato in tre parti:

1. **meccanica**, dominio della materia in tutta la sua exteriorità. Essa studia la materia in quanto mossa da cause efficienti, senza che vi sia ancora la presenza di alcuno scopo o impulso vitalistico. La meccanica prende in considerazione i risultati della fisica e della matematica applicati alla res extensa, alla materia; lo spazio e il tempo sono visti in termini quantitativi.
2. **fisica**, che studia la natura che in una certa misura agisce, che è soggetto, come avviene ad esempio nelle reazioni chimiche o nei fenomeni elettrici e magnetici, che già avevano esercitato una profonda influenza nella visione romantica della natura. In altre parole, la fisica considera la natura secondo gli elementi qualitativi, e quindi differenziali, che la costituiscono (il peso specifico, il suono, calore, il magnetismo, l'elettricità, ecc.) fino al processo chimico il quale mostra il criterio di aggregazione della vita.
3. **fisica organica** che pone le premesse per il passaggio al momento dello Spirito. Essa, infatti, ha per oggetto lo studio degli organismi viventi, la natura vegetale, il soggetto animale, il funzionamento della struttura fisiologica, la riproduzione e, infine, la sua "inadeguatezza" all'universalità per la presenza del "germe innato della morte". L'animale non solo è limitato, ma sa di esserlo ogni volta che ha fame e sete. Da qui la spinta a superare i limiti imposti dalla natura. Questa oscura consapevolezza è per Hegel la forma primordiale di soggettività. Da questa contraddizione interna, che condivide con l'animale, l'uomo giunge alla consapevolezza dell'inadeguatezza di essere animale e della necessità di andare oltre la natura. È questo l'esito che accompagna l'incapacità dell'organismo naturale a evolvere ulteriormente procedendo ad una dialettica di universalizzazione, capace di scandire un tempo che è diverso dal tempo naturale. Insomma, l'uomo è l'unica eccezione del mondo naturale capace di spezzare l'ordine della natura per inaugurare il Tempo della storia e del significato simbolico, l'unico a spezzare il cerchio conclusivo dei propri scopi naturali, a rifiutare la ripetitività dei propri gesti e delle abitudini, a superare il tempo naturale che conduce inevitabilmente alla morte. L'uomo è immortale come spirito e storia

Ciò che supera le barriere del tempo, non è l'Umanità intesa come concatenazione generazionale di individui, i quali restano individui, ma come produzione spirituale, in cui l'individuo si fa da parte e ad emergere è solo l'idea universale: ciò che resta di un popolo non sono i singoli individui, ma ciò che ha prodotto; anche un poeta o un artista verrà ricordato più per i suoi risultati spirituali che per la sua caratteristica di individuo. Insomma, affinché lo spirito si possa manifestare adeguatamente, esso deve lasciarsi la natura alle spalle. Quindi, nell'uomo l'idea torna ad emergere e attraverso l'uomo può intraprendere il cammino di ritorno a se stessa come Idea autocosciente, come spirito.

LO SPIRITO OGGETTIVO

Con lo Spirito soggettivo si è giunti all'autocoscienza della libertà, intendendo per "libertà" la facoltà che rende gli uomini capaci di compiere, tra più alternative, scelte autonome, cioè indipendenti da ogni condizionamento esterno (impulsi naturali, volontà altrui), grazie alla capacità razionale che consente di darsi degli scopi e di fissare delle leggi cui sottostare. Tuttavia il volere libero è compiuto solo in termini logici perché la realtà che si ha di fronte ancora non è conforme al concetto di libertà. I passi necessari a realizzare la libertà nel mondo sono descritti nella seconda sezione della filosofia dello Spirito: lo Spirito oggettivo. I temi trattati nel momento dello Spirito oggettivo sono presenti oltre che nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche, anche nei Lineamenti della filosofia del diritto. Nel momento oggettivo, lo Spirito si realizza non più a livello individuale ma metaindividuale, cioè come realtà storica, come istituzione.

Lo Spirito oggettivo si realizza attraverso la triade diritto astratto, morale e etica. Nella filosofia hegeliana il DIRITTO ASTRATTO dev'essere inteso in senso lato come l'insieme di norme che regolano le relazioni tra gli individui di una comunità: non è altro che il volere individuale che si oggettiva, si realizza attraverso due ambiti esteriori che, considerati unitariamente, formano un sistema coerente e razionale: le norme esplicite, che costituiscono il diritto positivo, e le norme implicite, che vengono seguite sulla base della tradizione e che costituiscono il costume. Il primo diritto fondamentale è per Hegel la proprietà: l'uomo cerca di affermarsi, di esercitare la sua libertà e di darsi un'esistenza proiettandosi all'esterno, espandendosi attraverso cioè il possesso e l'uso di oggetti naturali e materiali che sono privi di libertà e di autocoscienza. Grazie ad esse l'individuo entra in relazione con gli altri. Tuttavia la libertà sarebbe assai limitata se ciascun singolo, una volta impadronitosi di un oggetto e averlo perfezionato attraverso il proprio lavoro, non potesse cederlo ad altri in cambio di qualcosa di cui ha bisogno. Il diritto quindi inizialmente nasce per stabilire la proprietà delle cose o la loro alienazione (il liberarsi delle proprie cose per cederle ad altri). L'acquisizione o la cessione dei beni o le prestazioni lavorative devono essere regolate dal diritto mediante il contratto, con il quale i soggetti sottoscrivono un accordo che consente di diventare proprietari di beni. Affinché lo scambio contrattuale sia giusto è necessario che il bene che una delle due parti dà all'altra sia equivalente a ciò che riceve in cambio. Se ciò non avviene si ha l'illecito. Infatti, se c'è il diritto è perché esiste la possibilità della violazione delle norme, l'eventualità che il contratto possa essere negato dal delitto: il delitto è la negazione di quel cardine del diritto che è il contratto. Il delitto ha varie gradazioni: va dal torto semplice alla violenza fino al delitto. Il diritto contro il torto, mediante la pena

inflitta al reo, ristabilisce il diritto originario. Hegel ritiene che la pena sia necessaria non perché utile a qualcosa, cioè indurre le persone a non commettere crimini o aiutare i criminali a capire i loro errori e a ravvedersi, né la pena ha un carattere preventivo o riparatorio né tanto meno vendicativo (in tal caso diventerebbe a sua volta “torto” in un processo infinito che vede affermarsi soltanto il punto di vista della “volontà soggettiva” in quanto “volontà particolare”); la pena è vista come ripristino dell’ordine giuridico e razionale violato e infranto dal delitto e come riabilitazione del delinquente a essere razionale. La pena dev’essere sempre equivalente al danno che è stato inflitto: al reo deve essere applicato lo stesso principio che egli ha fatto valere sulla sua vittima (ciò comporta che l’unica punizione adeguata per l’omicida è, secondo Hegel, la pena di morte). Lo Stato dev’essere inflessibile nell’infliggere le pene e lo stesso reo, resosi conto che il delitto commesso lo ha degradato a livello animale, deve riconoscere interiormente la razionale necessità delle pene. A questo punto si supera il limite principale del diritto astratto, cioè il rispetto formale, esteriore, per timore della pena, senza un consenso intimo (pagare le tasse per evitare una multa senza essere convinti intimamente dell’opportunità di pagarle). Il diritto, essendo quindi un insieme di norme esteriori, è parziale e dà luogo alla sua antitesi: la sfera della MORALITÀ. La volontà, quando si eleva a livello dell’universale, si fa volontà morale. Si raggiunge così un livello più maturo di affermazione della personalità. La libertà, quando è affermata nel possesso di cose esteriori, non è piena libertà: se si dipende da cose esteriori, come nel diritto, non si è pienamente liberi. Nella moralità si afferma un momento superiore: qui si dipende solo dalla voce della coscienza, da norme che si ritrovano nella propria interiorità, quindi si è liberi in se stessi. Con la moralità si recupera l’interiorità, raggiungendo un livello più alto di libertà in quanto si seguono le norme morali, che invitano a compiere il bene, con l’adesione della propria coscienza. L’interiorità però implica l’intenzione ed Hegel riconosce che la morale è intenzionale: essa costituisce un passo in avanti perché è interiore, quindi è più vicina alla libertà ma a volte, come sosteneva Kant, rimane puramente intenzionale e formale: non trasforma veramente i contenuti dell’esistenza, non conduce la volontà a compiere il bene o a non commettere il male sul piano reale, divenendo vuota “retorica del dovere per il dovere”; si aderisce a norme morali, si vorrebbe fare il bene, però, per un qualsiasi impedimento esteriore o semplicemente perché non si sa cos’è il bene, spesso non ci si riesce. La filosofia pratica kantiana non sa fornire una guida per orientarsi nelle scelte morali: non indica quali azioni preferire e quali massime seguire. Hegel rimprovera a Kant, principale obiettivo polemico di questa sezione, di aver circoscritto la morale e la nozione di “dovere” all’ambito individuale, all’interno del quale non possono trovare un

contenuto concreto, una specificazione, e restano unilaterali e astratte, un'aspirazione del soggetto al bene, come una tensione ideale che non giunge mai al compimento. Ridurre la morale a un criterio puramente soggettivo è pericoloso perché porta gli individui a scambiare il proprio arbitrio per un valore assoluto e quindi a non discernere il bene dal male. Per questo Hegel vede un terzo momento risolutivo nella sfera dell'ETICITÀ che è una morale concreta, oggettiva. Hegel, rimanendo fedele all'etimologia del termine "etica" (da *ethos*, che sta per "costume, abitudine condivisa, sentire comune"), intende con "eticità" l'insieme di valori condivisi, abitudini, norme non scritte che caratterizzano una collettività umana e che devono essere assimilati da tutti i membri della comunità, sia essa una famiglia, una categoria professionale o un'intera nazione. Ciò comporta che ognuno è tenuto a far propri i valori e le norme della comunità di appartenenza, anche a costo di sacrificare i propri interessi egoistici. Quindi l'eticità mantiene il carattere oggettivo, universalmente valido, propria del diritto astratto, ma lo libera dal carattere generale ed eteronomo delle norme; mantiene altresì l'idea di dovere che nasce dall'interiorità, proprio della moralità, ma tale dovere si precisa in un obiettivo chiaro che dà un orientamento di comportamento preciso alla libertà di ciascuno, uscendo dalla condizione di essere sospesi nel vuoto, privi di riferimenti: il bene, che è il fine universale, non deve restare semplicemente all'interno, cioè ad un livello puramente soggettivo e interiore, ma deve anche realizzarsi nell'esistenza esterna, né deve rimanere un "dover essere" a cui poi l'"essere" non corrisponde: deve essere reale (come sempre nella visione monistica di Hegel: il reale è razionale). Bisogna insomma accettare l'esistenza di contenuti morali oggettivi, validi in sé e riconoscibili come tali da tutti. Quindi moralità e diritto formale sono due astrazioni la cui verità è solamente l'eticità. Infatti, diritto e moralità implicano ancora un riferimento all'individuo, che ha rapporti esteriori e rapporti con la propria interiorità, ma rimane individuo; invece la vera realtà non è l'astrazione dell'individuo, bensì la concretezza dello Stato. Hegel usa i termini "astratto" e "concreto" all'inverso di come si fa nel linguaggio ordinario: l'"astratto" è tutto ciò che è individuale, cioè che è "tratto fuori" dal contesto totale; il "concreto" (da "cum" latino) è quello che, invece, è unito con tutto il resto, è unito alla totalità. Nel concreto il tutto prevale sulla parte. L'individuo, essendo astratto, non esiste in quanto tale ma solo nel contesto dello Stato. L'eticità comprende in sé l'esteriorità del diritto e l'interiorità della morale: è quell'insieme di comportamenti che legano l'individuo agli altri ma cui si aderisce spontaneamente perché li sente come propri anche se sono regolati in istituzioni. L'eticità è intesa come sentire comune, come morale collettiva che si incarna nelle istituzioni. È sostanza etica che acquista una dimensione storica e sociale (in questo senso si parla di "Spirito oggettivo") ma è vissuta

dall'individuo anche come propria realtà interiore. La "sostanza etica" va considerata separatamente dagli individui e anzi li determina e li forma moralmente oggettivandosi storicamente nelle istituzioni. Hegel è d'accordo con Aristotele sul fatto che l'uomo è un animale politico: l'uomo non vive isolato ma è destinato alla vita comunitaria. Il primo momento dell'eticità è la famiglia che si basa sul vincolo dell'amore, sullo *jus sanguinis*. La famiglia ha la propria base nella naturalità ma in essa la naturalità è elevata a momento spirituale, perché essa rappresenta una fusione sostanziale e non solo fisica tra i coniugi. In essa, dice Hegel, l'individuo è una sola cosa con gli altri membri di questa istituzione: la famiglia è un'unica persona, nel significato giuridico del termine, ed è una sola sostanza dal punto di vista etico, una piccola totalità basata sul sentimento, sul consenso e sulla fiducia reciproca. L'istituzione familiare si articola in matrimonio, patrimonio e educazione dei figli. L'unione matrimoniale dà bene il senso del vincolo etico in quanto è fondato sul libero consenso, su un'adesione sulla base di una scelta libera che richiede la volontaria rinuncia a una parte della propria libertà per dedicarsi al coniuge e alla prole. Questi obblighi, questi doveri, contratti spontaneamente, per libero consenso, non si avvertono però come un'esteriorità, non appaiono ai singoli come una violazione della libertà. La famiglia è un organismo etico proprio in quanto implica vincoli accettati volontariamente, liberamente. Quindi non è un mero contratto, cioè non è paragonabile a una figura del diritto astratto, ma è un'unione spirituale e morale che si scioglie solo quando i singoli membri tornano ad essere persone separate. È vero che i coniugi sono tenuti al rispetto e all'assistenza reciproca ma tali obblighi non sono paragonabili a quelli che legano due contraenti i quali, al di là degli obblighi previsti dal contratto, restano estranei l'uno all'altro e conducono vite separate: nel matrimonio c'è in più una comunione di vita e di intenti. I due coniugi hanno pari dignità ma Hegel, assecondando la mentalità del suo tempo, assegna all'uomo e alla donna ruoli rigidamente distinti: la donna realizzerà appieno la propria personalità all'interno della sfera familiare come moglie e madre, mentre il maschio è chiamato ad avere una professione e, quindi, un ruolo sociale, rappresentando così l'anello di congiunzione tra la famiglia e la società. Il patrimonio è la fonte per il soddisfacimento delle necessità fisiche e educative dei membri. Qui Hegel si sofferma sugli aspetti giuridici della vita familiare, relativi alla gestione della ricchezza comune e della successione ereditaria. Molto suggestiva è la parte in cui Hegel parla della "seconda nascita", cioè quella spirituale, che è data dall'educazione dei figli di cui i genitori si assumono la responsabilità. Il bambino, quando nasce, la trova preesistente, ne fa parte senza essersela scelta. Hegel vuol mettere in guardia dall'astrattismo individualistico: l'individuo già da quando nasce fa parte della piccola comunità della famiglia,

che apre la strada alle comunità più ampie. Attraverso l'educazione, la famiglia rende possibile la trasmissione di sostanza etica ai nuovi individui e quindi svolge un ruolo di mediazione che garantisce continuità, non solo biologica, alla società stessa. I figli, infatti, non sono proprietà dei genitori, come nel mondo romano, ma, divenuti adulti, lasciano la famiglia di origine e ne formano un'altra con altri interessi. La famiglia insomma prende consapevolezza che non è autosufficiente: non tutti i bisogni che si presentano all'interno della famiglia si possono soddisfare al suo interno, nasce quindi l'esigenza del passaggio verso una forma di aggregazione più vasta, superiore, che è la società civile, vale a dire al mondo dell'economia, della produzione. "Società civile" è un neologismo che Hegel ha fondato quasi simultaneamente ad Haller, un filosofo politico suo contemporaneo. Questa nuova locuzione che Hegel ha inventato viene oggi adoperata in maniera spesso erranea: si usa il termine "società civile" in contrapposizione a società barbarica, a barbarie. La parola "civile" per Hegel ha, invece, il senso che viene da *civis* latino, vuol dire abitante della città, della polis (infatti in tedesco "società civile" si dice *bürgerliche Gesellschaft*, da "borghese", "abitante del borgo"). Perché Hegel ha inventato questo neologismo? Da Aristotele fino a Kant, lo Stato (o la polis, città-Stato) implica anche la società civile, si parla cioè di cittadino, di membro dello Stato e di membro della società come se fossero la stessa cosa. Hegel invece è il primo che distingue nettamente la società civile dalla società politica: "società civile" vuol indicare l'uomo nella sua sfera privata, soprattutto nella sfera dei rapporti economici che conduce a forme di aggregazioni (sindacato, corporazione) con i propri compagni di lavoro, per difendere i propri interessi, la sfera dei suoi bisogni. L'espressione "società civile" in Hegel ha un connotato negativo, perché Hegel la definisce come lo stato della necessità e dell'intelletto. È lo stato ("stato" nel senso di "condizione") della necessità perché riguarda la sfera dei bisogni che è la sfera in cui entrano in contatto le famiglie e quindi gli individui che ne fanno parte per soddisfare i loro bisogni economici, i loro bisogni materiali. È la sfera dell'intelletto in quanto, per Hegel, l'intelletto è una funzione analitica: l'intelletto, nel vedere le cose come separate le une dalle altre, corrisponde all'individualismo. Ora, la società civile per Hegel è come l'intelletto, poiché consta di individui o gruppi di individui separati tra di loro. La società civile si articola in tre momenti:

1. il **sistema dei bisogni**, per il cui soddisfacimento nasce il lavoro, con la specializzazione e la suddivisione in tre classi sociali:
 - **classe sostanziale** (agricoltori e allevatori);
 - **classe formale o riflettente** (artigiani, operai e industriali);
 - **classe universale** (che si occupa degli interessi pubblici attraverso funzionari, impiegati, clero, insegnanti, ecc.) la cui

occupazione consiste nella cura degli interessi spirituali e materiali della società considerata nel suo insieme.

2. **L'amministrazione della giustizia**, che attraverso i giudici espleta il potere giudiziario; essa sovrintende al rispetto delle leggi senza richiedere l'adesione interiore e il consenso personale. Nella società civile, però, il diritto non è più astratto: ha una realtà concreta poiché è tutelato dalle leggi, dai codici e dall'operato dei tribunali che fanno valere in concreto i diritti individuali.
3. **La polizia e le corporazioni**: la prima è volta alla sicurezza sociale che garantisce la coesione esterna, la seconda si presenta come una sorta di seconda famiglia e realizza una certa unità tra le volontà del singolo lavoratore e la sua categoria professionale di appartenenza instaurando una solidarietà di gruppo. Le corporazioni, quindi, consentono al cittadino di uscire fuori dall'egoismo per giungere ad una dimensione universale e sovraindividuale. Insomma, la società civile media gli interessi particolari ma non arriva ad una identità comune che si raggiungerà solo nello Stato.

In sintesi, la società civile si identifica con la sfera economico-sociale, che si interessa della produzione e degli scambi dei beni, e la sfera giuridico-amministrativa, predisposta per realizzare e ricomporre l'armonia sociale. La società civile è il luogo dell'incontro-scontro di interessi particolaristici: ciascuno è fine a se stesso e l'alterità è vista come rivalità. Tuttavia nella società civile l'interdipendenza è così forte che ciascuno, proprio mentre persegue i suoi fini privati aumenta al contempo la ricchezza generale. Di conseguenza, mentre nella famiglia si agisce consapevolmente per il bene altrui, nella società civile ciascuno persegue il proprio interesse personale, egoistico e soddisfa i bisogni altrui solo per ottenere qualcosa in cambio.

Come all'intelletto, che è per sua natura analitico, succede una facoltà superiore, la ragione, che è sintetica (non vede le parti e gli individui ma il tutto come prevalente, opera cioè la sintesi), così alla società civile succede lo Stato, che è la società politica, che è l'equivalente della totalità, che è superiore alla somma degli individui: non è equivalente alla società, è qualche cosa di più. Lo Stato non viene analizzato da Hegel nella sfera del diritto: lo Stato come totalità, come momento sintetico, non è semplicemente un fatto giuridico, bensì è un fatto etico, implica una serie di contenuti che la storia ha sedimentato, che l'individuo trova propri e che avverte tra l'altro sotto l'aspetto di patria. Hegel, con Fichte, apre la strada a un nazionalismo positivo: lo Stato incarna lo spirito di un popolo, quello della sua lingua, della sua cultura, che le sue idealità hanno prodotto e che ha pari dignità con gli altri Stati. Lo Stato è sostanza etica consapevole di sé, incarnazione

suprema della morale sociale e del bene comune. Con una terminologia usata a suo tempo da Hobbes, Hegel definisce lo Stato anche come “Dio in terra”. Hegel infatti riprende spesso non solo espressioni ma anche concetti di filosofie precedenti alla sua, attribuendo ad essi nuovi significati e questo, del resto, è in piena sintonia con l’idea hegeliana dello sviluppo dialettico secondo cui solo alla fine le cose acquistano vero significato; pertanto, le espressioni coniate dai pensatori del passato finiscono per assumere nella filosofia hegeliana un significato più compiuto di quello che rivestivano nella filosofia di provenienza. Ad esempio, l’espressione secondo cui lo Stato è Dio in terra, in Hobbes riveste una valenza esclusivamente politica, mentre in Hegel si colora metafisicamente: se per Hobbes l’espressione voleva semplicemente dire che i beni maggiori l’uomo può aspettarsi in primo luogo da Dio, poi dallo Stato, per Hegel, invece, il Dio della religione è l’Assoluto della filosofia, il quale si manifesta dialetticamente come natura, Dio e, soprattutto, Spirito. Lo Stato, nota Hegel, è Dio in terra perché rappresenta il culmine dello spirito oggettivo che giunge alla sua massima manifestazione in istituzioni, delle quali lo Stato rappresenta l’apice. Nello Stato, l’individuo torna in una famiglia più grande, indirizzando i particolarismi della famiglia e della società verso il bene collettivo. In esso avviene la conciliazione dei conflitti e la fondazione di una comunità veramente etica, capace di realizzare quell’unità e armonia che nella famiglia avevano un carattere naturale, inconsapevole e immediato, basato sul mero sentimento dell’amore. Questo passaggio è stato reso possibile grazie al momento conflittuale e negativo della società civile da cui era immune la famiglia. Nella sua totalità, lo Stato è un soggetto unitario razionale, in cui gli individui sono momenti. In quanto sintesi della famiglia (momento soggettivo) e della società civile (momento oggettivo), lo Stato è adesione interiore dei cittadini a un’eticità. L’individuo risulta completamente subordinato allo Stato ma non per un processo di costrizione bensì per identificazione. Hegel non intende delineare un modello ideale di Stato, quasi esso fosse il frutto della volontà degli uomini: ciò che lo Stato è, è ciò che deve essere. La concezione hegeliana dello Stato rompe con tutte le visioni precedenti perché la sovranità che esercita non nasce dagli individui ma lo Stato riceve legittimazione dalle sue stesse forme di organizzazione, in altre parole da se stesso. Le teorie politiche del passato erano tutte, con varie sfumature, di tipo contrattualistico: l’individuo entra in contatto con gli altri individui e, a un certo punto, per garantirsi sicurezza, dà luogo ad un contratto, fa nascere le leggi, fa nascere lo Stato. Una siffatta genesi dello Stato lo ridurrebbe a fatto semplicemente giuridico, a un insieme di leggi che impedisce lo scatenamento degli egoismi, che neutralizza l’homo homini lupus di Hobbes che sopraffa l’altro e che si appropria delle cose altrui. Con Hegel si ha una rottura con questo modello. Contra-

rio al contrattualismo, per Hegel lo Stato non nasce da un accordo tra gli individui: ciò infatti legittimerebbe la superiorità di questi ultimi e la subordinazione dello Stato. Dal contrattualismo nasce lo Stato liberale. Il contrattualismo e il liberalismo implicano che lo Stato deve avere funzioni minime: è lo Stato gendarme, cioè lo Stato che non deve fare niente in positivo, deve solo controllare con la sua polizia che nessuno prevarichi sull'altro; è lo Stato minimo, cioè lo Stato che non deve intervenire nell'economia, nella società, ecc., deve avere il ruolo minore possibile in quanto a contare sono gli individui, unici protagonisti della vita sociale. Per Hegel, invece, lo Stato viene prima degli individui sia cronologicamente, in quanto gli uomini nascono all'interno di istituzioni ad essi preesistenti, sia idealmente e assiologicamente, cioè dal punto di vista valoriale. Lo Stato è più di un'entità politico-istituzionale, esso ha un carattere metafisico: non nasce dalla volontà dei singoli ma è incarnazione dello Spirito di un popolo che si raggiunge quando maturano quelle condizioni spirituali che costituiscono l'*humus* sostanziale della comunità stessa, cioè quell'insieme di valori spirituali che fondano gli individui nello Stato, unendoli da vincoli spirituali. Lo Stato, quindi, ha un carattere spirituale, culturale. In questa prospettiva, Hegel rifiuta anche il giusnaturalismo e quindi nega che l'individuo abbia diritti naturali prima e oltre lo Stato. Tuttavia Hegel, conformemente ad una tradizione che va da Hobbes a Rousseau, accetta la supremazia della legge, che è l'ambito entro cui lo Stato stesso agisce; pertanto lo Stato hegeliano non si configura come uno stato dispotico, cioè illegale. Di conseguenza, secondo George H. Sabine, lo stato hegeliano si configura come quello che la giurisprudenza tedesca chiamò più tardi *Rechtsstaat*, cioè "Stato di diritto", fondato sul rispetto delle leggi e sulla salvaguardia della libertà "formale" dell'individuo e della sua proprietà (da ciò l'ammirazione hegeliana per la codificazione napoleonica).

I tre momenti dello Stato sono il diritto interno, il diritto esterno e la storia del mondo.

Per quanto riguarda il DIRITTO INTERNO, Hegel ritiene che l'organizzazione di uno Stato si basa sulla costituzione. Coerente con la sua ottica storicistica, la costituzione non è frutto di un accordo a tavolino, non è un patto convenzionalmente stabilito tra gli individui ma qualcosa che nasce necessariamente dalla vita collettiva e storica di un popolo: è una sola cosa con lo Spirito del popolo. Dunque non ha senso chiedersi chi debba essere il suo autore perché non c'è costituzione che sia stata elaborata da alcuno ma essa si svolge contemporaneamente allo svolgimento dello Spirito. Pertanto, è vano tentare di imporre una costituzione ad un popolo (come fece Napoleone con gli spagnoli), anche se si trattasse della migliore costituzione del mondo. Lo Stato costituzionale prevede tre poteri divisi ma non distinti tra loro: il potere legislativo, il potere governativo o esecutivo

e il potere principesco. Per Hegel la forma istituzionale migliore è la monarchia costituzionale, in cui i tre poteri sono connessi dialetticamente e in cui l'unità dello Stato è garantita dal sovrano. Il potere legislativo consiste nel potere di determinare e di stabilire l'universale attraverso le leggi. Esso è esercitato da una Camera alta e una Camera bassa. La prima è formata dai rappresentanti della nobiltà terriera, cioè dei ceti agricoli, e pertanto assicura la continuità con il passato; la seconda è formata dai deputati delle corporazioni, cioè del ceto industriale, è portatrice delle istanze di progresso e innovazione. La rappresentanza è per Hegel l'elemento essenziale dello Stato moderno in quanto concretizzazione dell'idea di libertà, tuttavia non si può parlare nel pensiero hegeliano di sovranità popolare in senso stretto. Se da una parte, come nei *Lineamenti*, Hegel attribuisce grande importanza alla funzione mediatrice dei ceti tra il governo in genere da un lato e il popolo dissolto in individui e sfere particolari dall'altro, di fatto si mostra diffidente nei confronti del agire politico del popolo, ritenendolo, per loro natura, incline a far prevalere gli interessi particolari a discapito dell'interesse generale. Esplicitando chiaramente la propria distanza dal pensiero democratico, Hegel nei *Lineamenti* sostiene che il popolo non sa ciò che vuole mentre i membri del governo possono fare ciò che è il meglio senza i ceti. Coerentemente con queste premesse, Hegel dichiara che l'assemblea dei ceti è soltanto una parte, tra l'altro quella meno determinante, del potere legislativo, poiché a quest'ultimo concorrono in modo preminente gli altri due poteri. Il potere governativo, che comprende in sé i poteri giudiziari e di polizia operanti a livello di società civile, consiste nello sforzo di tradurre in atto, cioè in casi specifici, l'universalità delle leggi. È questo il compito dei funzionari dello Stato. Il potere del principe è affidato ad un monarca costituzionale, che è il culmine e il principio della totalità. Egli rappresenta l'incarnazione stessa dell'unità dello Stato, cioè il momento in cui la sovranità di quest'ultimo si concretizza in un'individualità reale, cui spetta la decisione ultima circa gli affari della collettività. Tuttavia, al di là dell'enfasi posta da Hegel sulla figura-simbolo del monarca, la sua funzione consiste, in ultima istanza, come si afferma nei *Lineamenti*, nel dire sì, e mettere i puntini sulle "i". Pertanto, nel modello costituzionale hegeliano, il potere è di fatto esercitato dal governo, cioè dai ministri e dai pubblici funzionari.

Circa il DIRITTO ESTERNO, Hegel, diversamente da Kant che sogna una federazione di stati che garantisca la pace perpetua, è contrario a qualsiasi forma di diritto internazionale o magistratura sovranazionale in grado di regolare i rapporti inter-statali. Hegel rifiuta il cosmopolitismo illuministico e kantiano, considera vacui i discorsi sui diritti naturali nonché assurde fantasticherie i progetti di federazione internazionale e di pace perpetua. Quale concretizzazione dello spirito di un popolo, ogni Stato si pone di fronte agli altri come un or-

ganismo indipendente e sovrano che cerca il proprio riconoscimento, proprio come un individuo. Come non vale il contrattualismo tra gli individui, così non vale neanche tra gli Stati: ogni Stato è dunque un individuo che fronteggia altri individui sulla base di certi interessi.

Si possono stipulare trattati e convenzioni internazionali ma in caso di divergenza inconciliabile non c'è un pretore, non c'è un giudice al di sopra dei singoli Stati: il solo giudice o arbitro è lo spirito universale, cioè la STORIA DEL MONDO, la quale ha come suo momento strutturale la guerra. Questa per Hegel non solo è necessaria e inevitabile, quando non è possibile alcun accomodamento, ma addirittura possiede un alto valore morale. Con un famoso paragone, Hegel sostiene nei *Lineamenti* che come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine, nella quale sarebbe ridotto da una quiete durevole, così la guerra preserva i popoli dalla fossilizzazione alla quale li ridurrebbe una pace durevole o perpetua. Lungi dall'essere potenza, violenza, cieco destino, la guerra è una modalità di sviluppo della storia. Questa è manifestazione razionale dello Spirito: anche gli eventi recalcitranti, quelli che l'intelletto definisce "male", in realtà sono preparazione a un bene superiore successivo. Hegel non nega che la storia possa apparire come un insieme di fatti contingenti, insignificanti e mutevoli, cioè priva di una razionalità e divinità ma piuttosto dominata da disordine, distruzione e male. Questa visione è propria dell'intelletto finito, cioè di coloro che misurano la storia alla stregua dei propri personali, seppur rispettabili, ideali e non sanno elevarsi al punto di vista puramente speculativo della ragione assoluta. La storia invece è tutta razionale perché guidata dalla ragione. Tale concezione non è dissimile dalla fede religiosa nella Provvidenza, solo che nel pensiero hegeliano la Provvidenza è portata alla forma di sapere che la sottrae dal limite di genericità proprio della fede. Di questa storia sono protagonisti inconsapevoli singoli popoli e singoli uomini: lo spirito del mondo infatti si incarna negli spiriti dei popoli che si succedono all'avanguardia della storia. In ogni epoca solo un popolo, con la sua cultura, le sue istituzioni, la sua dimensione etico-politica, incarna adeguatamente lo spirito del mondo; solo un popolo, quello che rappresenta l'espressione più compiuta dell'autocoscienza dello spirito del tempo (*Zeitgeist*), può aspirare al predominio culturale, politico, economico e spirituale. Tale predominio di un popolo è legittimo fino al momento in cui, per il mutamento della situazione oggettiva, quel popolo non sarà più in grado di esprimere al meglio lo spirito universale. A quel punto, l'egemonia passerà a un altro, al quale toccherà di trainare in avanti la storia del mondo. Altri mezzi della storia del mondo sono gli individui e le loro passioni. Queste sono semplici mezzi che conducono alcuni uomini, gli "individui cosmici", a fini diversi da quelli a cui essi esplicitamente aspirano o immaginano (Cristoforo Colombo cercava le Indie ma scoprì l'America). L'a-

zione dell'individuo sarà tanto più efficace quanto più sarà conforme allo spirito del popolo cui l'individuo appartiene. Questi individui sono una sorta di veggenti: sanno qual è la verità del loro mondo, del loro tempo, sono consapevoli che è giunta l'ora perché l'avvenire si realizzi e imprimono nella storia svolte decisive. Apparentemente questi individui (Alessandro Magno, Giulio Cesare, Napoleone) non fanno che seguire la propria passione e ambizione; ma per Hegel, si tratta di un'astuzia della ragione che si serve degli individui e delle loro passioni come mezzi, come meri fantocci, per attuare i propri fini. Raggiunto il proprio scopo, la ragione abbandona l'individuo che perisce o è condotto a rovina dal suo stesso successo. Il fine ultimo della storia del mondo è la LIBERTÀ dello spirito che si realizza nello Stato, che si configura come il fine supremo. La storia del mondo è storia di libertà e si configura quindi come la successione di forme statali che costituiscono momenti di un divenire assoluto. Nella sua analisi delle diverse culture via via egemoni sulla scena del mondo, Hegel è influenzato certamente dal grande quadro storico tracciato da Herder a fine '700 e dalle teorie di Montesquieu intorno all'influenza del clima e delle condizioni ambientali sullo sviluppo delle civiltà. I tre momenti della storia del mondo sono: il mondo orientale, patriarcale e teocratico, il cui sovrano incarnava sia il potere politico che quello spirituale. In questo mondo la libertà era ancora solo un'idea, in quanto uno solo, il sovrano, era libero e la sua libertà era puro arbitrio e dispotismo. Il mondo greco e romano: nel mondo greco già ritroviamo l'unità sostanziale di finito e infinito di cui aveva parlato gli scritti giovanili. La libertà, che è prerogativa di alcuni, vi compare per la prima volta, anche se in modo astratto e ancora non giunto all'autocoscienza. Infatti le attività dirette alla soddisfazione dei bisogni, cioè le attività economiche, sono affidate ad agenti non liberi: gli schiavi. In altre parole, la cultura greca realizza un'eticità spirituale libera, che ha come correlato sociale la permanenza della schiavitù; il mondo romano, che prosegue la cultura greca, è ancora più astratto e formale. È decadente e corrotto. L'immagine drammatica della fine del mondo antico culmina nell'infelicità universale e nella morte della vita etica. Infine, il mondo cristiano-germanico al quale Hegel affida il compito di uscire dalla generale negatività della fine del mondo antico, portando in auge il principio dell'interiorità e dell'individualità. La figura di Cristo mostra il suo valore assoluto quando, attraverso l'incarnazione, giunge all'oggettività. In questo modo Hegel vede tutti i presupposti per una realizzazione compiuta della libertà. Attraverso fasi storiche successive, tra le quali sono decisive la Riforma protestante e la Rivoluzione francese, la libertà diviene nella modernità una realtà concreta per tutti. Infatti, la monarchia moderna, abolendo i privilegi dei nobili e pareggiando i diritti dei cittadini, fa libero l'uomo in quanto uomo. Ovviamente, questa libertà, che viene rivendicata dall'uomo e

accomuna gli individui nel riconoscimento della loro comune dignità, secondo Hegel si può realizzare soltanto nello “Stato etico”, che risolve l’individuo nell’organismo universale della comunità, e non certo in uno Stato di tipo liberale, in cui il singolo pretende di far valere il suo arbitrio e i suoi bisogni particolari. Non è chiaro se Hegel ritenesse che in tal modo la storia fosse giunta al massimo compimento, in particolare nel Regno di Prussia o se essa avesse in serbo nuove fasi. Egli è stato accusato di aver visto nello Stato prussiano la massima realizzazione dello spirito. Indubbiamente alcuni passi dei suoi scritti possono essere letti in questo senso ma le interpretazioni su questo punto non sono unanimi. La portata etica e ideale del criterio della libertà crescente va ben oltre gli esempi storici addotti da lui stesso. Soprattutto su questo punto e sulle sue evidenti implicazioni politiche, si aprirà fra i suoi allievi un dibattito che porterà alla contrapposizione tra una “destra” e una “sinistra” hegeliana.

O.1 DESTRA E SINISTRA HEGELIANA

Hegel muore nel 1831, ma il suo pensiero rappresentò fino al 1840, la dottrina ufficiale dello Stato prussiano. Per questa ragione la scuola hegeliana diventò un vero e proprio sistema di potere all'interno del mondo universitario, tendenza fortemente favorita da Guglielmo III di Hohenzollern. Questo quadro di collaborazione idilliaca e, nello stesso tempo, competitiva all'interno della scuola hegeliana, illustrata con chiarezza da uno dei maggiori esponenti di questa scuola, Karl Rosenkranz, fu rotto: dal contesto politico che si andava affermando in Europa; dalla spaccatura degli hegeliani in due principali tronconi.

Nel mondo politico europeo, infatti, l'impressione della Rivoluzione francese era ancora vivissima e rafforzata dallo scoppio nel 1830 della Rivoluzione di luglio a Parigi che aveva dato nuovo alimento a quei fermenti rivoluzionari che condurranno ai moti del '48. Anche nella Prussia di Guglielmo III, che pure viveva una stagione di riforme politiche e istituzionali promosse dal ministro Hardenberg, i conflitti sociali si inasprirono e il clima politico si fece sempre più soffocante. La reazione trionfò con la morte, nel 1839, del ministro per l'educazione pubblica Altenstein, attivamente impegnato in una politica riformatrice, e del sovrano, nel 1840, al quale successe il figlio Federico Guglielmo IV, bigotto e furiosamente reazionario, deciso a sradicare i germi della cultura moderna laica e razionalista, e a restituire alla Prussia la fisionomia di uno "Stato cristiano", teocratico e feudale. Il nuovo re, animato da sentimenti antihegeliani e considerando Hegel maestro di ateismo e di rivoluzione, si propose di cancellarne persino il ricordo. Si inquadra in questo clima la svolta ideologica regressiva che culminò con la chiamata a Berlino del vecchio Schelling, ormai su posizioni teistico-personalistiche chiaramente anti-hegeliane, e con la cacciata dalle università prussiane di tutti i "giovani hegeliani", un evento che a sua volta portò alla radicalizzazione delle loro posizioni politiche. Il primo accenno del significato politico di questa frammentazione si era già avuto in una discussione proprio sul valore del liberalismo tra Hegel e il giurista Eduard Gans, esponente della scuola hegeliana e insegnante di diritto di Marx.

Pochi anni dopo la morte di Hegel, la grossa schiera dei suoi discepoli si divise in due tronconi in forte dissidio tra loro. La spaccatura della scuola fu "resa possibile dalla fondamentale equivocità dei "superamenti" dialettici di Hegel, che potevano essere interpretati tanto in senso conservatore quanto in senso rivoluzionario" (K. Lowith). Nel 1837, Strauss definirà le due correnti opposte, nate nell'ambito dell'hegelismo, come "Destra" e "Sinistra", richiamandosi esplicitamente alla disposizione del parlamento della Francia di Luigi Filippo. La Destra hegeliana, detta anche dei "vecchi", perché costituita dagli allievi storici di Hegel e per il carattere marcatamente conservatore

che la contraddistinse, si opponeva alla Sinistra, detta anche dei “giovani” hegeliani, in virtù del fatto che a comporla erano per lo più giovani progressisti nati dopo il 1800.

Due erano i punti di “disaccordo” tra Destra e Sinistra:

- il rapporto tra razionale e reale;
- il rapporto religione-filosofia.

Qual era la posizione di Hegel rispetto a questi punti?

Rispetto al primo punto, in Hegel trovavano il loro spazio due interpretazioni contrapposte della realtà: la prima sosteneva che la realtà, così com’è, è razionale e, in ultima istanza, giusta, dando così una colorazione conservatrice volta a legittimare il passato; la seconda sosteneva che tutto ciò che è giusto perché razionale deve essere realizzato, dando così una veste progressista al pensiero di Hegel. A seconda della prevalenza dell’interpretazione conservatrice o progressista, nata dall’ambiguità del discorso hegeliano, vengono a crearsi le due suddette tendenze.

Per quanto riguarda il secondo punto, Hegel aveva sostenuto che la filosofia e la religione esprimessero gli stessi contenuti (cioè le stesse verità) in due forme distinte ma aveva anche aggiunto che la filosofia li esprimeva in maniera decisamente migliore. In altre parole, Hegel sosteneva la superiorità della filosofia rispetto alla religione in ambito formale e l’uguaglianza tra le due in ambito contenutistico. Di conseguenza, per Hegel, il contenuto della religione doveva essere ripreso dalla filosofia, trasformato in concetti e quindi scomparire in quanto contenuto religioso e diventare ragione filosofica.

Rispetto al primo punto, la Destra, rifacendosi alla polemica hegeliana contro il dover essere, sosteneva l’identità ontologica tra realtà e ragione, finendo per assumere un atteggiamento globalmente giustificazionista e conservatore nei confronti dell’esistente: tutto ciò che esiste è razionale e, pertanto, non deve essere cambiato. In politica, quindi, lo Stato prussiano, con le sue istituzioni e le sue realizzazioni economiche e sociali, era da considerarsi come il punto d’arrivo della dialettica storica e la più alta realizzazione dello Spirito del mondo. Rispetto al secondo punto, la Destra tendeva a sottolineare l’identità di contenuti della filosofia e della religione, avvalorando in questo modo la religione e arrivando a riconoscerle la piena validità nell’ambito della sua forma giunendo persino ad anteporre la religione alla filosofia. La Destra finiva per considerare la filosofia hegeliana compatibile con i dogmi del Cristianesimo e come lo sforzo più adeguato per rendere la fede cristiana (in particolare quella luterana) accettabile al pensiero moderno e giustificarla davanti alla ragione (da qui la definizione di “scolastica hegeliana” con cui si vuol sostenere la tendenza ad utilizzare la ragione hegeliana allo stesso modo in cui la scolastica

aveva utilizzato la ragione aristotelica o la scolastica occasionalista la ragione cartesiana, cioè al fine di una giustificazione razionale delle credenze religiose). In fondo la filosofia hegeliana veniva presentata come una sorta di trascrizione in termini filosofici della teologia cristiana: idea, natura e spirito, la triade principale del sistema di Hegel, finiva per corrispondere alla Trinità. La Destra, sostenendo che Hegel aveva predicato la necessaria conciliazione tra la ragione e la fede, di fatto gli attribuiva l'idea di una subordinazione della ragione alle "verità rivelate" e un programma di teologizzazione della filosofia vincolata alla difesa della tradizione. In altre parole, la filosofia si poneva al servizio della verità religiosa e dei suoi dogmi, chiarendoli razionalmente. È chiaro che la Destra dovette epurare l'hegelismo da quegli aspetti panteistico-immanentistici che riducevano Dio ad un concetto impersonale e adattare l'idealismo alle tesi cristiane (trascendenza di Dio, incarnazione, immortalità personale, ecc. . .).

Rispetto al primo punto, la Sinistra era del parere che la realtà costituisse un processo in cui ciò che sussiste, autosuperandosi incessantemente, è chiamato a farsi razionale. Mentre la Destra concepiva il superamento delle contraddizioni dialettiche come "conciliazione", cioè come definitiva conclusione dei conflitti, portando ad una concezione della realtà come un ordine stabile e statico, la Sinistra interpreta la concezione dialettica di Hegel in termini conflittuali: il maestro aveva affermato l'irriducibilità delle contraddizioni (la loro inconciliabilità) e celebrato la potenza trasformatrice della negazione. Il superamento di una contraddizione è la premessa di nuove contraddizioni. La dialettica hegeliana così intesa sorregge una concezione dinamica della realtà intesa come divenire incessante, animata da continue lacerazioni interne che in termini sociali può implicare la rivoluzione. In tal modo, la Sinistra, ammettendo che non tutto ciò che esiste di fatto è razionale, finiva per concepire la filosofia come critica dell'esistente, ovvero come un progetto di trasformazione progressista e, talvolta, rivoluzionaria delle istituzioni politiche contemporanee. In altre parole, la dialettica storica "inarrestabile e rivoluzionaria" non poteva essersi conclusa: la realtà così com'è non è già perfetta e razionale, ma lo deve diventare, è un ideale da conquistare. Allora, razionale non è ciò che esiste ("qui ed ora") ma ciò che nel corso del tempo dà prova di sapersi affermare e sviluppare, che conferisce alla storia una marcia e un significato. La filosofia non è la "nottola di Minerva, che esce sul far della sera", quando ormai la giornata, cioè il periodo storico è compiuto, ma il "canto del gallo" di una nuova aurora. In politica, in nome della dialettica, quale motore del divenire storico, la sinistra hegeliana era pertanto contraria allo statu quo e quindi favorevole a sviluppi in senso liberale e democratico: l'arresto ad una configurazione politica non era possibile e la dialettica storica doveva negarla per superarla e realizzare una più alta razionalità. Ciò equivaleva ad

affermare la legittimità della prassi rivoluzionaria. Si critica quindi l'effetto ideologico più reazionario che il sistema hegeliano riesce a provocare: lo stato razionale non è ciò che esiste ma è quello che viene costruito liberamente con un atto libero e razionale da parte dei cittadini.

La SINISTRA, rispetto al secondo punto, sottolineava come per sua natura la filosofia, in quanto espressione di un contenuto nella forma di concetto, fosse superiore alla religione, considerata come "momento" da superare perchè esprimeva gli stessi contenuti nella forma di dogmi e di rappresentazioni, cioè di residui mitologico-simbolici. La religione quindi non aveva alcuna funzione conoscitiva, e ciò che andava rivalutato era la filosofia, poiché essa sola utilizzava la ragione. I giovani hegeliani, sostenendo l'inconciliabilità assoluta tra hegelismo e Cristianesimo, esaltarono la filosofia ai danni della religione, riducendo quest'ultima a mero mito, a rappresentazione umana, alla quale veniva negato ogni elemento di trascendenza: il Cristianesimo, come tra l'altro ogni tipo di religione, da messaggio divino venne ridotto a fatto sostanzialmente umano, a una forma di alienazione dell'umanità, utile a conoscere molte cose non su Dio, ma sull'uomo, sulle sue aspirazioni, sulla sua storia. La Sinistra (Strauss, Feuerbach, Marx ed Engels), sostenendo l'inconciliabilità tra dogma e verità speculativa, finì per fare della filosofia uno strumento di contestazione razionale della religione e non solo: la critica alla religione, infatti, divenne in fondo la critica al sistema del potere, dato che la religione venne riconosciuta come il mezzo ideologico attraverso cui il potere veniva socialmente accettato. Nella Sinistra cominciarono così ad evidenziarsi posizioni atee: l'uomo può essere realmente libero solo eliminando la religione. La rottura definitiva dei delicati equilibri in seno alla cerchia degli allievi della scuola hegeliana avvenne proprio sulla questione religiosa con la pubblicazione della Vita di Gesù da parte di David Friedrich Strauss nel 1835. Si tratta di un'indagine storico-critica di natura filologica. Strauss è interessato a verificare l'attendibilità delle fonti bibliche, la coerenza interna, la plausibilità dei resoconti evangelici e a studiarne il contesto storico-culturale. In questo scritto, Strauss sostiene che i Vangeli, perché non supportati da convincenti prove storiche e per il loro carattere chiaramente fantastico, privi cioè di coerenza logica, sono solo un racconto mitologico in cui si riflettono le attese e i sentimenti, storicamente determinati, delle comunità cristiane delle origini. Essi sono ridotti a prodotto culturale, umano e quindi privi di qualsiasi connotato trascendente. Il Cristianesimo, anziché essere una verità rivelata, è solo una forma storicamente prodotta dalla ragione; Dio non è più trascendente ma una manifestazione storicamente determinata della ragione e perde il suo valore assoluto; la stessa figura di Cristo, non essendo provata la storicità, è ridotta a mito, a espressione dell'unità di religione e

filosofia, unità che lo stesso Hegel aveva teorizzato. L'opera si risolve, quindi, in una radicale delegittimazione della religione, ridotta ad espressione della cultura, e sfocia nell'ateismo. Per legittimare il suo pensiero, Strauss riprende la critica spinozina al miracolo. Per Spinoza la nozione di miracolo era da rifiutare in quanto contraddittoria: essa presupponeva una sospensione da parte di Dio dell'ordine e delle leggi necessarie alla natura, che per Spinoza è Dio stesso. Anche Strauss nega l'intervento diretto del divino nella storia perché esso presupporrebbe una separazione di Dio dalla realtà finita, idea che egli appunto rifiuta in quanto tutto nel mondo è connesso ad una catena di causa ed effetto che non ammette interruzione alcuna. Chi parla di miracoli, chi ammette che Dio possa intervenire e sospendere questa catena di connessione tra causa ed effetti, non esprime la verità, ma parla in modo mitico ed esprime la propria ignoranza di questa connessione che non ammette eccezioni. L'opera fece scandalo e Strauss fu espulso dal Collegio protestante di Tubinga. Le prese di posizione della sinistra hegeliana non riguardarono solo l'ambito religioso ma coinvolsero anche la stessa filosofia, che per diversi aspetti è assimilabile alla religione. Entrambe sono:

- forme di astrazione, lontane dalla vita reale e portatrici di concezioni "alienate" della realtà, nelle quali la rappresentazione o il concetto prende il posto della realtà;
- sistemi di pensiero essenzialmente autoritario: la filosofia, come la religione, è legata al trono.

Quindi, come la religione andava "umanizzata", liberandosi da ipoteche trascendenti, così la filosofia andava "deteologizzata", cioè ricondotta alla vita, alla realtà. La filosofia doveva cambiare natura: doveva smetterla di ridursi a mero "discorso" e divenire vita concreta, prassi, esperienza! La teoria doveva fondersi con la prassi! Bersaglio di questa polemica era il carattere frammentario e conflittuale della società borghese. Il nesso tra filosofia e prassi, che equivaleva a quello tra filosofia e politica, e la critica alla società borghese, trovò un suo pieno sviluppo nel pensiero di Marx. Non mancarono atteggiamenti ribellistici e iconoclasti, volti a scandalizzare, a infrangere tabù, a spaventare i benpensanti. Atteggiamenti non immuni da contraddizioni: i "giovani" mostrarono di considerare decisivo il pensiero, proprio come faceva quella filosofia tradizionale che intendevano rifiutare e superare. Quella dei "giovani hegeliani" era la scuola filosofica che fu protagonista di quel clima intellettuale nel quale esplosero contemporaneamente i temi liberali della critica allo stato assolutistico e le critiche socialiste alla società borghese. Ma la Sinistra fu anche espressione di una generale crisi delle tradizionali forme di sapere:

la filosofia nell'800, infatti, perdeva terreno di fronte ai saperi specialistici, specialmente rispetto alle nuove scienze umane (sociologia, diritto, antropologia, economia, scienza politica).