

Hegel



La comprensione integrale e sistematica della realtà

La ragione può comprendere la realtà nella sua totalità

Quale che sia il valore che dal nostro punto di vista attuale vogliamo assegnarle, la filosofia di Hegel emerge nella storia del pensiero come una costruzione molto ardua, lontanissima dalle cautele del criticismo kantiano e, in generale, da ogni filosofia che assuma come orizzonte il «finito». Tra i pensatori degli ultimi due secoli, Hegel è stato quello che più coerentemente ha portato avanti il tentativo di una comprensione integrale e sistematica della realtà, nel solco della tradizione metafisica, avanzando una precisa pretesa: quella di abbracciare tutto e spiegare tutto attraverso la ragione speculativa.

Si tratta di una pretesa che trova la sua più celebre espressione

«Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale»

nella formula contenuta nella Prefazione ai *Lineamenti di filosofia del diritto*: «ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale». Secondo Hegel, infatti, la realtà è comprensibile, perché nella sua intima struttura è informata da una razionalità che è insieme umana e divina. Per questo, il filosofo è in grado di restituire, nella forma del concetto, l'articolazione interna dell'assoluto, dell'«idea». L'assoluto realizza se stesso nel divenire dialettico: non solo Dio, cioè l'assoluto, si rivela, ma la sua essenza consiste nel rivelarsi.

Il filosofo si identifica con la verità come intero

Nessun aspetto della realtà è, dunque, veramente comprensibile al di fuori della sua connessione con la totalità: «il vero è l'intero», così suona una celebre formula contenuta nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*. Se partiamo da questa convinzione, cioè la piena accessibilità della verità assoluta, si spiega anche la risposta, a prima vista sorprendente, che Hegel offre alla curiosità di una dama berlinese, che gli chiede che cosa vi sia di personale nei suoi scritti: «cara signora – questa la risposta di Hegel – quel che vi è di personale nei miei libri è falso». In altri termini: la mia persona non ha nessuna importanza filosofica, se non come tramite di una verità che risiede nell'insieme delle cose e non nel mio punto di vista sulle cose.

Oltre Kant: superare il punto di vista dell'intelletto finito, incorporando le antinomie

La realtà è radicalmente comprensibile, dunque: non però dal punto di vista dell'«intelletto finito», ma da quello della «ragione». Kant, nella «Dialettica trascendentale» della *Critica della ragion pura*, descrive il modo in cui la ragione si impiglia in insuperabili contraddizioni, quando pretende di conoscere le totalità assolute, l'anima, il mondo, Dio: quando, cioè, intende spaziare al di fuori dal suo ambito legittimo, prescindendo dal rapporto con l'esperienza sensibile. Denunciando l'illusorietà di tale pretesa, la soluzione kantiana impone la rinuncia alle pretese di una conoscenza razionale dell'anima, del mondo, di Dio, mentre la ragione trova un campo legittimo di applicazione soltanto in sede pratica, come legislatrice morale. Hegel ritiene, al contrario, che il dominio delle contraddizioni costituisca il punto di forza della ragione, come strumento di comprensione della complessità del reale. Egli propone, così, una forma di razionalità che incorpora in sé le antinomie (perché, secondo Hegel, la realtà, come il pensiero, formicola di «contraddizioni») e, sintetizzandole, le trascende e insieme le conserva, come elemento dinamico, propulsivo del movimento del pensiero.

Nelle cinque lezioni a lui dedicate cercheremo di seguire il

percorso di Hegel, nelle sue svolte fondamentali: dai primi scritti dedicati al tema della religione alla scoperta del procedimento dialettico, con il riconoscimento del ruolo della filosofia come unico e solo strumento di comprensione della realtà; dalla vicinanza con Schelling all'elaborazione della prima grande opera, la *Fenomenologia dello spirito*, nella quale la coscienza diventa consapevole di essere sapere assoluto; dall'elaborazione del «sistema» alle lezioni berlinesi, nelle quali l'analisi filosofica di ogni momento del divenire dell'assoluto è sottoposto a minuziosa esposizione, con gran successo di pubblico.

Il percorso intellettuale di un filosofo destinato a diventare una celebrità

Lezione 1

La formazione del pensiero filosofico di Hegel

Lezione 2

La *Fenomenologia dello spirito*

Lezione 3

La costruzione del sistema: logica, natura e spirito soggettivo

Lezione 4

Lo spirito oggettivo

Lezione 5

La concezione filosofica della storia e lo spirito assoluto

1 | La formazione del pensiero filosofico di Hegel

La biografia

Le origini e l'iscrizione allo *Stift*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce a Stoccarda, nel granducato del Württemberg, il 27 agosto 1770. Suo padre è un alto funzionario del granduca. Hegel riceve nel locale ginnasio una buona formazione umanistica e s'impegna in vaste letture storiche e letterarie. Nell'ottobre del 1788 si reca a Tubinga per studiare allo *Stift*, un seminario per la formazione dei ministri protestanti.

L'incontro con Schelling e Hölderlin

Qui la sorte lo mette a fianco di due personalità non comuni: Schelling, più giovane di lui di cinque anni, destinato a diventare negli anni successivi il massimo interprete filosofico della cultura romantica; Hölderlin, suo coetaneo, poeta visionario, ma anche autore di profonde intuizioni filosofiche, prima di essere sommerso appena trentenne dalla lunga notte di una tranquilla follia. Un tale sodalizio è destinato a lasciare la sua traccia in tutti e tre gli amici: non solo per le comuni letture e la convivialità studentesca, ma anche per l'entusiasmo per la Rivoluzione francese, vista da tutti e tre come l'inizio di una nuova era nella storia dell'umanità. Insieme i tre amici piantano un «albero della libertà».

Gli interessi precoci per la politica e la religione

Gli interessi di Hegel sono già allora diversi da quelli che porteranno i suoi compagni molto vicini alle elaborazioni del gruppo romantico di Jena: le sue letture si orientano verso la politica e la religione, più che verso la natura e l'estetica.

L'attività come precettore a Berna e Francoforte e i primi scritti

Terminati gli studi a Tubinga nel 1793, Hegel non intraprende la carriera ecclesiastica, ma comincia a lavorare come precettore, prima a Berna (1793-1796), poi a Francoforte (1797-1800). Per il momento non pubblica nulla, anche se i suoi scritti di quegli anni (editi solo nel 1907 con il nome di *Scritti teologici giovanili*) testimoniano un lavoro intenso e fecondo, volto a un'ampia riflessione sull'esperienza religiosa e sul suo ruolo nella formazione degli individui e dei popoli.

Il passaggio a Jena e l'inizio della carriera universitaria

Nel 1799, in seguito alla morte del padre, Hegel si trova in possesso di una modesta eredità e quindi della possibilità di dedicarsi alla carriera universitaria: così nell'autunno del 1800 lascia Francoforte per raggiungere nel 1801 a Jena l'amico Schelling, conseguendo nello stesso anno l'abilitazione alla libera docenza con la dissertazione *Sulle orbite dei pianeti*. Jena era divenuta in quegli anni l'università più prestigiosa della Germania, centro di diffusione del kantismo con Reinhold e poi con Fichte, infine luogo di formazione del primo circolo roman-

tico, attorno ai fratelli Schlegel e a Novalis. Qui Hegel pubblica la sua prima opera, *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801), in cui definisce in termini nuovi il dibattito interno all'idealismo, prendendo le distanze da Fichte. Gli anni 1802-1803 sono quelli della massima vicinanza con Schelling: scrive numerosi articoli per la sua rivista, il «Giornale critico di filosofia», presentandosi come un suo seguace, ma dimostrando anche di possedere una personalità indipendente.

Il 1807 è un anno chiave nella carriera filosofica di Hegel: è la data della pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*, un testo ricco, complesso e arduo, che presenta la nuova prospettiva filosofica maturata da Hegel, nella forma di un romanzo della coscienza, che attraversa la storia degli individui e dei popoli, elevandosi verso il sapere assoluto.

Il 1807:
un anno chiave

La guerra e le conseguenti difficoltà economiche costringono Hegel a trasferirsi a Bamberg come redattore della locale gazzetta, ma nel 1808 è a Norimberga, dove ha accettato il posto di preside e insegnante nel locale ginnasio. È il periodo in cui prende forma il sistema definitivo, del quale viene pubblicata la prima parte in un'opera indipendente, la *Scienza della logica* (due volumi, apparsi rispettivamente nel 1812 e nel 1816). Nello stesso periodo compone la *Propedeutica filosofica* (pubblicata postuma nel 1840), in cui esprime il suo progetto pedagogico, maturato nell'esperienza attiva della direzione della scuola dell'insegnamento della filosofia agli adolescenti.

Bamberg e Norimberga:
formazione
del sistema definitivo

Nel 1816 Hegel viene chiamato come professore di filosofia all'Università di Heidelberg. Anche per esigenze didattiche, nel 1817 pubblica l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, che in forma molto concisa dispiega l'architettura ormai definitiva del suo sistema (l'opera avrà due altre edizioni, aggiornate e ampliate, nel 1827 e nel 1830, e una quarta postuma, con copiose aggiunte ricavate dagli appunti delle lezioni berlinesi, conosciuta anche come la *Grande Enciclopedia*).

Heidelberg
e la prima
formulazione
del sistema filosofico

Nel 1818 accetta la cattedra di filosofia all'Università di Berlino. Inizia così un'attività d'insegnamento destinata a una vasta risonanza, con numerosi corsi di lezioni, che verranno pubblicati postumi, sulla base degli appunti presi da alcuni allievi di Hegel: *Lezioni di estetica*, *Lezioni sulla filosofia della storia*, *Lezioni di filosofia della religione*, *Lezioni di storia della filosofia*. Nel 1821 Hegel pubblica i *Lineamenti di filosofia del diritto*, la sua più importante opera del periodo berlinese. Nel 1831 il filosofo muore improvvisamente nel corso di un'epidemia di colera, anche se non è certo che il colera sia stata la causa della sua morte.

Berlino: l'apice
della carriera
universitaria

L'idealismo come un nuovo modo di pensare la realtà

Per poter comprendere il pensiero di Hegel bisogna disporsi a un cambiamento di prospettiva. Come la maggior parte dei filosofi, anche Hegel pensa di dover far vedere agli uomini ciò che essi non sanno capire, perché si limitano ad assumere la realtà per come essa appare ai loro occhi e non per quello che essa è veramente. Hegel pensa che anche gli altri filosofi con cui si misura difettino della capacità di comprendere la realtà, in quanto si limitano a spezzarla e fissarla in tante conoscenze staccate le une dalle altre, con un'operazione intellettuale che impedisce di cogliere la trama interna che le collega.

Presa di distanza
dal senso comune
e dalla tradizione
filosofica

Gli errori dei filosofi che si affidano all'intelletto o all'intuizione

Se gli uomini normali sono prigionieri del senso comune, i filosofi come Kant e Fichte sono prigionieri dell'intelletto, che accede soltanto alla conoscenza di aspetti parziali della realtà, senza saperli collegare alla totalità degli altri aspetti che danno loro un significato di verità. Cadono in un difetto opposto e complementare quegli altri filosofi, come Schelling e Schleiermacher, i quali pensano che si possa conoscere in maniera diretta la totalità delle cose con un atto di intuizione, una capacità superiore e misteriosa che sarebbe in dote soltanto a uomini geniali.

Il rapporto con Platone

Platone aveva sostenuto che i filosofi vedono la vera realtà, quella delle idee, mentre gli altri restano prigionieri delle ombre nella caverna. Hegel si muove su una strada diversa (in quanto non pensa che le idee siano separate dal mondo sensibile, ma che la verità stia nel mondo), ma simile (in quanto pensa che la verità sia inaccessibile con gli strumenti cognitivi utilizzati normalmente dagli uomini): solo il filosofo conosce la realtà come un insieme articolato di manifestazioni dell'assoluto, dell'infinito, che Hegel chiama idea. Ma per conquistare un tale sapere ha dovuto passare attraverso i momenti del divenire dialettico della realtà, superando le apparenti contraddizioni tra le singole determinazioni astratte, per giungere infine a pensarla, attraverso la ragione, in maniera speculativa, cioè come un insieme articolato di manifestazioni finite dell'infinito, l'idea.

Il rapporto con il panteismo di Bruno e Spinoza

Filosofi come Giordano Bruno e Baruch Spinoza avevano detto che l'essere è uno e infinito e che ogni manifestazione della realtà è un «modo di essere» dello stesso infinito; Hegel è d'accordo, ma precisa che l'essere si dà compiutamente soltanto nell'insieme delle sue manifestazioni, che non possono essere isolate l'una dall'altra, pena una cattiva comprensione dell'infinito: per il loro oscillare tra i due estremi della totalità vivente (finito e infinito), senza rendere conto della loro connessione, le filosofie panteistiche tradizionali mancano, secondo Hegel, il loro obiettivo e forniscono una concezione povera dell'assoluto.

La contraddizione come chiave di lettura del divenire dell'assoluto

In questo consiste la verità stessa dell'idealismo, la filosofia che sa riconoscere, per l'appunto, che ogni determinazione finita non è altro che una manifestazione dell'infinito che diviene e si completa nel suo manifestarsi. Per Galilei la lettura del grande libro della natura richiedeva la conoscenza preventiva del linguaggio in cui è scritto, la matematica. Per Hegel, figlio della cultura luterana dell'interpretazione biblica, per leggere il grande libro che viene continuamente scritto dall'assoluto (cioè da Dio) nel suo divenire, e per ricostruirne la trama, bisogna avere chiavi interpretative molto complesse, saper legare i fatti seguendo una logica diversa da quella che utilizzano gli uomini comuni e i filosofi prigionieri dell'intelletto, cogliere la logica del vivente al di là dei principi di identità e di non contraddizione. Dunque, se per comprendere Platone è necessario uscire dalla caverna, per comprendere Hegel bisogna abbandonare le certezze della vita quotidiana e del buon senso e accettare di seguirlo in un percorso di trasfigurazione della realtà, dove la contraddizione non rappresenta un divieto, ma uno strumento per capire più a fondo come tutto sia legato a tutto, in quanto dietro ogni cosa si muove l'assoluto.

La formazione nel contesto storico e culturale

Rinnovamento della cultura tedesca nell'età di Goethe

La straordinaria fioritura della cultura tedesca a cavallo tra Settecento e Ottocento non si può capire prescindendo dalle circostanze storiche di una Germania che, devastata e frammentata dalle guerre del Seicento, nel secolo successivo ricomin-

cia a prosperare e a sentirsi inserita nella storia europea; e non solo per l'ascesa politica di Federico II – «re filosofo», ma, soprattutto, guerriero. Federico II aveva prediletto il francese, la lingua internazionale della cultura del tempo, ma con Kant e Goethe la cultura tedesca si era mostrata capace di dire una sua parola originale nella lingua dei padri, e poteva lasciarsi alle spalle i complessi d'inferiorità. La vitalità intellettuale, che si esprime nella filosofia romantica [■ Vol. B, Lezione 54], compensa la stagnazione politica.

I giovani intellettuali tedeschi, nel loro desiderio di riscatto, fanno di Kant, il tranquillo professore di Königsberg, un profeta e quasi un salvatore, addirittura, con Reinhold, il Mosè che indica al popolo tedesco la via della terra promessa. Ma c'è un paradosso: la quintessenza della filosofia kantiana, in metafisica come in morale, è l'accettazione del limite, della finitudine dell'uomo; così la conoscenza resta chiusa nell'esperienza fenomenica, muta davanti ai massimi problemi della metafisica, mentre la morale guarda al mondo noumenico, ma resta impigliata nel contrasto tra impulsi sensibili e dovere, tra felicità e moralità.

Ora, il chiudere l'uomo nella finitezza è proprio ciò che i giovani intellettuali tedeschi non possono accettare. Vivendo profondamente le contraddizioni del loro tempo, il malessere di una esistenza lacerata tra progresso materiale e senso di crisi morale, tra scienza e poesia, libertà e determinismo, classicità e cristianesimo, le nuove generazioni non sanno che farsene del progresso, di una cultura che non parla al cuore, che non dà un senso globale alla vita umana. Essi non cercano semplicemente la verità, ma una verità salvifica: in sostanza, una religione.

C'è inoltre nella cultura di fine secolo la sensazione di una svolta radicale nel cammino dell'umanità, confermata dagli sconvolgimenti politici del tempo. Circola l'idea che sia possibile completare la rivoluzione politica innescata dalla Francia con una rivoluzione culturale, il cui centro non potrà essere che la Germania.

Ma se la filosofia d'ispirazione illuministica non soddisfa, la religione tradizionale non parla più ai cuori: non si tratta tanto di rifiutarla, come è avvenuto nell'illuminismo francese, quanto di reinventarla. La riscoperta di Spinoza promossa involontariamente da Jacobi [■ Vol. B, Lezione 54] suggerisce ai giovani un nuovo modo di pensare il divino come Uno-Tutto: non *more geometrico* come in Spinoza, ma nel contesto di una natura vivificata dallo spirito e accessibile all'intuizione dell'artista e del filosofo.

Kant aveva anche qui aperto la via con la *Critica del giudizio*. L'intuizione essenziale del gruppo romantico è quella di trovare nella poesia una via privilegiata di accesso all'assoluto. Fichte rilegge il kantismo in chiave di idealismo etico, e viene a sua volta riletto in chiave estetica dai romantici, fino a indicare nel poeta il massimo produttore di realtà: il possibile messia che addita e crea nuovi mondi al di là dei momenti di crisi epocale.

Come si pone Hegel nei confronti della cultura romantica? Certamente intrisa di temi romantici e mistici è la sua formazione negli anni trascorsi a Francoforte accanto a Hölderlin e a Schelling. Ma la conciliazione che i suoi compagni cercano nell'intuizione intellettuale e nella poesia, Hegel, temperamento certo meno poetico, la insegue in una prospettiva politica, educativa e religiosa.

Grandezza e inadeguatezza di Kant

I giovani intellettuali tedeschi non accettano una filosofia del finito e del limite

Il desiderio di una rivoluzione culturale

Il bisogno di un rinnovamento religioso

La svolta estetica della cultura romantica

Posizione di Hegel nei confronti della cultura romantica

L'antropocentrismo di Hegel

Il diario di un viaggio nelle Alpi bernesi, nel luglio 1796, ci mostra un giovane intellettuale ben poco affascinato dallo spettacolo della natura selvaggia. La sensibilità di Hegel è lontanissima da quella del Kant affascinato dal «cielo stellato sopra di me», che nella *Critica del giudizio* rintraccia il finalismo nella bellezza della natura. Un tratto tipico di Hegel, senza dubbio di matrice ebraico-cristiana, è il forte antropocentrismo, la convinzione che nello spirito umano c'è una vita infinitamente più ricca e profonda di quella della natura.

Il progetto di una mitologia

E tuttavia c'è la sua mano in un breve e densissimo testo, *Primo programma di sistema dell'idealismo tedesco*, risalente all'ultimo periodo di Berna o al primo di Francoforte; un testo la cui redazione è attribuita a Hegel, ma il cui contenuto richiama piuttosto Hölderlin e Schelling. In esso leggiamo probabilmente il risultato di un intenso legame fra i tre giovani intellettuali, animati dal desiderio di filosofare in comune. Più che un documento sistematico, il testo è un manifesto di rinnovamento globale (etico-politico-religioso) del mondo in chiave estetica, che si propone di superare i limiti della ragione illuministica. Il tramite del rinnovamento dovrebbe essere la mitologia, perché solo attraverso un rivestimento sensibile la verità riesce a comunicarsi a tutti gli uomini e a investire l'uomo nella sua totalità. Non si tratta dunque del vagheggiamento nostalgico dell'armonia antica, proposto in quegli anni dal classicismo di Schiller e Goethe, ma di una «mitologia della ragione», nella direzione indicata da Herder per l'educazione dei popoli.

Gli scritti teologici giovanili

Reinterpretare il cristianesimo. La teologia nel cuore della speculazione filosofica

La filosofia di Hegel si presenta già dai primi scritti come un tentativo di reinterpretazione della religione cristiana. Tutti i maggiori pensatori del romanticismo filosofico tedesco, da Fichte a Schelling, da Hegel a Hölderlin, sono di formazione teologica. Nell'epoca della Rivoluzione francese e della secolarizzazione, essi promuovono l'ingresso della teologia nel cuore stesso della speculazione filosofica, intrecciando concetti come quello greco di *lògos* con categorie e temi di matrice ebraico-cristiana, come l'incarnazione di Dio e la Trinità. Fichte e Schelling si misureranno con la trascendenza del divino nella loro speculazione matura; Hegel tende a superare definitivamente la trascendenza nella comprensione filosofica della realtà, ma il suo confronto con la teologia cristiana è continuo e caratterizza in modo significativo le tappe della sua maturazione teorica.

Gli Scritti teologici giovanili. La critica al cristianesimo dogmatico

Gli *Scritti teologici giovanili* (pubblicati per la prima volta nel 1907) ci mostrano le prime fasi di una riflessione sulle forme dell'esperienza religiosa e sul loro ruolo formativo nella coscienza degli individui e dei popoli. Si tratta di un'elaborazione privata, senza fini di pubblicazione e dunque senza cautele. In essi il giovane Hegel, appena uscito dal seminario di Tubinga, critica fortemente la tradizione da cui proviene, manifestando un'esigenza di ripensamento del ruolo della religione nella storia, in una prospettiva di educazione civile.

Nella religione c'è un modo di pensare i doveri dell'uomo

«Nel concetto di religione» – spiega in *Religione popolare e cristianesimo* – non c'è soltanto «una scienza intorno a Dio, ai suoi attributi, al nostro rapporto e a quello del mondo con lui, e alla durata della nostra anima», ma un modo di pensare i doveri dell'uomo nel mondo, un modo fatto per parlare al cuore e alla sensibilità, andando a costituire «le convinzioni di un popolo».

Il modello della religione greca, come religione capace di rappresentare e rendere sacri i sentimenti etici di un popolo, fa qui da punto di riferimento alternativo, sostenendo la critica di Hegel al cristianesimo dogmatico del suo tempo, alla teologia che dissecca il sentimento religioso. Nello stesso tempo, nelle convinzioni del giovane Hegel agisce l'idea, almeno in parte di derivazione kantiana, che l'obiettivo dell'educazione sia la disciplina interna della volontà, in modo che essa possa manifestarsi come convinzione profonda e scelta libera.

L'eticità della religione greca come alternativa al cristianesimo dogmatico

Testi di Tubinga-Berna (1793-1797)

Tra gli scritti teologici giovanili, il gruppo di testi datati tra il 1793 e il 1797 presenta caratteristiche abbastanza omogenee. Nel primo di essi, *Religione popolare e cristianesimo* (1793-1795), tema centrale è la differenza tra «religione soggettiva», l'aspetto vivente della religiosità, e «religione oggettiva», un sistema di dogmi e pratiche del tutto morti, se non si alimentano di autentiche motivazioni e sentimenti etici.

Tensioni interne al cristianesimo: religione soggettiva e oggettiva

La riflessione è intessuta di riferimenti all'antichità classica, idealizzata come modello di armonia etica; essa propone perfino un confronto tra l'insegnamento esemplarmente umano di Socrate e quello di Gesù, dove «l'aggiunta del divino» fornisce un modello difficile da imitare e «favorisce forse la nostra inclinazione a ideali che sono più che umani». Hegel non manca di sottolineare gli effetti negativi che un tale spirito assoluto di virtù produce nel contesto della legalità operante, screditando i tutori delle leggi e dei costumi tradizionali.

Gesù e Socrate: modelli troppo elevati di moralità

Il cristianesimo porta con sé dalle sue origini la contraddizione di nascere come una religione «privata», che si propone cioè di formare la morale dei singoli individui, per diventare poi una religione «pubblica», i cui insegnamenti dovrebbero formare il modo di vivere di una comunità politica. Accolta con favore nell'epoca di decadenza della «virtù pubblica dei romani», la religione cristiana deve trovare in un contesto civile e istituzionale di qualità molto più elevata una propria «vera e autonoma dignità».

Nel cristianesimo la contraddizione tra religione privata e pubblica

Nella *Vita di Gesù* (1795), Hegel legge la figura di Cristo come portatore di una pura forma di razionalità morale, ispirandosi chiaramente alla *Religione nei limiti della semplice ragione* (1793) di Kant. Riportando il «Discorso della montagna», Hegel ne traduce infatti il precetto fondamentale in linguaggio kantiano: «agite secondo una massima tale che, ciò che voi volete che valga come legge universale tra gli uomini, valga anche per voi». L'azione del messia appare rivolta al rinnovamento interiore del singolo, nettamente contrapposta al culto delle norme e dei riti tipico della religione ebraica: in ogni suo gesto, in ogni parola, il comportamento di Gesù narrato dai Vangeli viene riletto come un richiamo continuo alla sostanza interiore dei valori morali, contro il vano rispetto esteriore delle regole.

Un Cristo in chiave kantiana. Richiamo continuo all'interiorità dei valori morali

Non si tratta di rifugiarsi in una religione puramente interiore, sopprimendo la legge: l'intento di Gesù, presentato come esemplare da Hegel, sembra riassumibile nel rinnovamento dello «spirito della legge», che si avvale di pochissimi principi (l'amore per Dio e per il prossimo) e trova infinite applicazioni.

Rinnovare lo spirito della legge

Nella *Positività della religione cristiana* (1795-1796), Hegel sottolinea che anche il cristianesimo, come già l'ebraismo, ha finito per assumere nella storia i caratteri di una religione «positiva», accentuando gli aspetti dogmatici della dottrina e la pretesa di imporre dall'esterno al credente le «verità» dei teologi.

Il cristianesimo, come l'ebraismo, è diventato religione positiva e dogmatica

Cristo ha usato la sua autorevolezza contro il dogmatismo ebraico ma ha prodotto il culto della sua persona

Questa richiesta di assenso incondizionato, sulla base dell'autorità e non della ragione, vale non solo per il cristianesimo storico, ma per la stessa figura di Cristo: diversamente da Socrate, egli non si è potuto appoggiare solo sul richiamo al giudizio interiore, ma ha dovuto mettere in gioco la propria autorità, la propria persona, per imporre una legge diversa da quella mosaica, una legge centrata sull'intenzione morale, invece che sulle pratiche esteriori. In questo modo però, Cristo ha finito per favorire la nascita del cristianesimo come culto della sua persona, culto che si è irrigidito, col passare del tempo, in una vera struttura istituzionalizzata, dogmatica e «positiva».

Testi di Francoforte (1797-1800)

La chiave del messaggio cristiano non è il dovere kantiano, ma l'amore

I testi di Francoforte segnano un deciso superamento del punto di vista di Kant e una rivalutazione del cristianesimo. Hegel vi cerca ora, sotto l'influenza degli avvenimenti legati alla Rivoluzione francese, la conciliazione simbolica delle scissioni dispiegate nella storia della modernità. Le sue riflessioni approdano a una critica della kantiana religione del dovere e a un recupero della funzione storica del cristianesimo, per quello che rappresenta il suo fondamentale messaggio: l'amore. Nell'amore, come nella fede, solo perdendosi è possibile ritornare a se stessi, solo decentrandosi è possibile recuperarsi:

La religione è una con l'amore. L'amato non ci è opposto, è uno con la nostra essenza: in lui vediamo solo noi stessi, e tuttavia non è noi: miracolo che non siamo in grado di capire (*Amore e religione*).

Troviamo in questi testi la prima rappresentazione di quello che, nello Hegel maturo, è l'unità dialettica dell'intero.

L'amore cristiano come modello di unificazione che non sopprime le differenze

Nello scritto *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* (1798-1799), l'amore cristiano appare come il risultato di un processo storico che passa attraverso la scissione: il popolo ebraico svolge qui il ruolo di modello negativo, con la sua forma di religiosità che isola il divino, separandolo dal mondo, e riproduce la scissione tra uomo e natura, tra uomo e uomo; il cristianesimo si presenta invece come il modello di un'unione che non sopprime la differenza e l'opposizione, ma la ricomprende in sé intensificandola.

Nella figura di Cristo c'è la pienezza della vita e l'apertura al divino

La centralità dell'amore conferisce anche un nuovo senso alla figura di Cristo, che non è più l'enunciato di un astratto messaggio di morale kantiana: in Cristo c'è pienezza di vita, c'è un'intuizione vissuta del divino. La superiorità divina del Cristo non si presenta come qualcosa di opprimente, ma come apertura incondizionata, accettazione in cui la coscienza ferita dell'altro si può espandere riconciliandosi con se stessa.

Il peccatore sente la nostalgia della vita perduta e si riconcilia con il destino nell'amore

Di fronte al peccatore non sta più la sanzione di una legge impersonale, ma la «nostalgia per la vita perduta»: una nostalgia che, se causa dolore, pone anche le premesse per la formazione di un'unità più alta e complessa, per la riconciliazione con il proprio destino, cioè con se stessi e col mondo: «questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore, ed in esso si riconcilia il destino».

Dilemma dell'amore cristiano

L'amore è dunque la verità cercata. L'esperienza storica del cristianesimo ne segnala anche i limiti. L'amore cristiano si trova chiuso in realtà in un dilemma: da un lato, se si realizza in una piccola cerchia, è vivo e intenso, ma rimuove da sé l'oggettività del mondo; dall'altra, se si diffonde a tutta la società, si annacqua trasformandosi in banale filantropia, o, peggio, in ipocrisia.

Nel *Frammento di sistema* del 1800 viene approfondito il tema dell'unificazione: vera unificazione può aver luogo solo in una totalità vivente, che non sopprime, ma conserva in sé, le opposizioni interne, e che dunque va intesa come «unione di unione e di non unione». La via per accedere a questa totalità vivente passa per la filosofia, ma non può risolversi in essa: intesa come filosofia dell'intelletto, essa è incapace di superare l'opposizione di pensante e pensato; solo la religione può invece rappresentare il superamento, elevando il punto di vista del soggetto conoscente «da vita finita a vita infinita».

L'idea di totalità vivente, superamento della filosofia nella religione nel *Frammento di sistema*

E la vita infinita viene qualificata da Hegel come «spirito», termine chiave del suo pensiero, sul quale torneremo più avanti:

Lo spirito come vita infinita: un modello di derivazione neoplatonica

la vita infinita può essere chiamata spirito, in opposizione alla pluralità astratta, poiché lo spirito è l'unità vivente del molteplice in opposizione al molteplice stesso inteso come forma dello spirito [...]. Lo spirito è la legge vivificante in unione con il molteplice che ne è vivificato (*Frammento di sistema* del 1800).

Concepire lo spirito come «vita» che include ogni differenza, che supera ogni scissione, è un primo modo per porre, con evidenti riferimenti neoplatonici, la questione della totalità come unità articolata e onnicomprensiva, che si alimenta di tutte le sue determinazioni particolari.

Hegel a Jena

Con il suo arrivo a Jena (in quegli anni il centro più vivo della cultura tedesca) Hegel si fa finalmente avanti sulla scena filosofica, sia pure all'ombra del suo più giovane, ma già famoso amico Schelling. La sua prima pubblicazione è una presa di posizione all'interno del dibattito tra i maestri riconosciuti dell'idealismo, la *Differenza tra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling* (1801).

Hegel collaboratore di Schelling a Jena

La principale novità della posizione di Hegel rispetto al periodo di Francoforte è che ora egli attribuisce esplicitamente alla filosofia, e non più alla religione, il compito di realizzare la riconciliazione suprema tra finito e infinito, tra sensibile e intelligibile, tra necessità e libertà: la fede infatti, pur raggiungendo l'identità tra finito e infinito, non ha coscienza di tale identità e mantiene la forma della scissione tra uomo e Dio.

La riconciliazione ora è affidata alla filosofia

Ugualmente prigioniere della scissione rimangono anche le «filosofie della riflessione», come Hegel classifica quelle di Kant, di Jacobi e dello stesso Fichte, che si mantengono fedeli al punto di vista dell'intelletto, separando il finito dall'infinito, il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto. Solo la filosofia schellinghiana permette di superare l'opposizione tra soggetto e oggetto e di intendere l'assoluta unità del finito e dell'infinito, secondo l'ideale già tratteggiato da Hegel nel *Frammento di sistema*, qui definito come «identità dell'identità e della non-identità»: un'unione, cioè, che non sopprime le differenze, ma le mantenga in sé.

Le «filosofie della riflessione» prigioniere della scissione intellettuale

Il «bisogno di filosofia» è un bisogno di unità che nasce dalla scissione e dalla crisi. È in questa situazione che la filosofia può fornire la possibilità di una più alta sintesi: «La totalità è possibile nella più alta pienezza di vita solo quando si restaura procedendo dalla più alta divisione». Sulle orme di Hölderlin, la scissione diventa l'occasione storica di giungere a una più alta pienezza di vita.

La scissione come occasione storica di una più alta riconciliazione

Superamento delle filosofie del finito con l'ammissione dell'anelito all'infinito

In *Fede e sapere* (pubblicato nel 1802 nella rivista di Schelling, il «Giornale critico di filosofia») Hegel sostiene che solo dalla «durezza» dell'«assenza di Dio» potrà resuscitare la «suprema totalità». L'intento specifico di questo scritto è mostrare la natura del contrasto tra fede e sapere, nel processo di sviluppo del pensiero filosofico: esso sorge necessariamente quando si concepisce il conoscere come «riflessione» e non come «speculazione» o «ragione», cioè come conoscenza dell'assoluto. È il procedimento delle «filosofie imperfette» (come quelle di Kant, Jacobi, Fichte) che, vincolando l'analisi intellettuale al finito, è costretto a escludere dal sapere e a relegare nell'ambito della fede religiosa l'anelito all'infinito. A questo anelito potrà dare espressione adeguata la speculazione filosofica solo dopo aver accettato la morte del finito e «l'infinitezza come abisso del nulla»: la Pasqua dopo un «venerdì santo speculativo», come Hegel definisce questo passaggio.

Il valore filosofico dello scetticismo antico e l'esercizio filosofico del dubbio

Negli scritti di Jena, Hegel sviluppa con notevole libertà temi propri. Di particolare importanza è il *Rapporto dello scetticismo con la filosofia* (1802), per la chiave di lettura che fornisce sul significato dei momenti di negazione nella concezione dialettica di Hegel. In questo scritto si afferma (contro la dissoluzione del sapere filosofico prospettata dallo scetticismo moderno di Schulze [■ Vol. B, Lezione 55]) l'importanza metodologica dell'operazione proposta dallo scetticismo antico, rivolta in primo luogo contro la tendenza della coscienza comune a rimanere attaccata al dato e alle credenze acquisite come se fossero verità eterne. Questa operazione, che consiste nel negare e sospendere il valore di verità delle conoscenze parziali, nell'esercitare il dubbio e la critica rispetto a ciò che è noto, rappresenta un momento necessario di sviluppo anche all'interno della ricerca filosofica, poiché segnala i limiti di ogni filosofia, la relatività delle conquiste di ogni sistema; è precisamente la forza negativa di questo scetticismo ciò che fa procedere nella storia la ricerca del sapere verso una sistemazione di livello superiore.

La questione nazionale tedesca

In ambito storico-politico la ricerca di ricomposizione, da un lato, si organizza intorno al concetto di «popolo», dall'altro si esprime in termini di realismo politico nel testo *La Costituzione della Germania* (1801-1803), dove il problema dell'unificazione nazionale tedesca, reso più urgente dalle conquiste napoleoniche, viene affrontato a partire dalla necessità di unificazione del comando strategico-militare.

Comincia a delinearsi la struttura del sistema filosofico

Nelle lezioni tenute all'Università di Jena assistiamo a un primo delinearsi di quello che sarà il sistema dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, con la tripartizione delle «scienze filosofiche» in «logica», «filosofia della natura» e «filosofia dello spirito». Mentre, però, nel sistema maturo la logica è tutt'uno con la metafisica, a Jena le due non sono ancora fuse: la prima ha per il momento una funzione introduttiva, serve a manifestare l'unilateralità del sapere finito; ed è in questo ambito che si comprende l'attribuzione allo scetticismo di un valore catartico, purificatorio rispetto alle illusioni della coscienza comune.

La Fenomenologia dello spirito come introduzione al sistema

Dopo i corsi del 1804-1805, però, logica e metafisica si fondono completamente, lasciando scoperto il problema di una scienza preliminare che giustifichi e fondi l'orizzonte della conoscenza assoluta, cioè della «filosofia speculativa». Tale compito preliminare, di guidare l'ascesa dal punto di vista del senso comune a quello della filosofia, viene affidato da Hegel alla *Fenomenologia dello spirito*, terminata, come scrive in una lettera a Schelling, alla vigilia della battaglia di Jena (14 ottobre 1806) e pubblicata nell'anno successivo.

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Riassumi la biografia di Hegel, mettendo in evidenza quelli che possono essere considerati i momenti di svolta.
- 2) Quali sono state le principali influenze sulla formazione filosofica di Hegel?
- 3) Quali analogie e differenze si possono notare tra idealismo platonico e idealismo hegeliano?
- 4) In che cosa Hegel concorda con la cultura romantica, e in che cosa le si oppone?
- 5) Che cos'è il *Primo programma di sistema dell'idealismo tedesco*?
- 6) Quali sono le principali critiche del giovane Hegel alla religione tradizionale?
- 7) Qual è l'importanza formativa della religione secondo il giovane Hegel fino a Francoforte?
- 8) Quand'è che il compito dell'unificazione viene da Hegel trasferito dalla religione alla filosofia?
- 9) Riassumi la critica hegeliana alle «filosofie della riflessione».
- 10) Costruisci uno schema dei diversi periodi della produzione giovanile di Hegel, collocando in ciascuno di essi opere e temi trattati.

■ GUIDA ALLA COMPrensIONE

- 1) Per quali aspetti Kant costituisce un punto di riferimento nella cultura filosofica tedesca di fine secolo?
- 2) Da che cosa deriva l'insoddisfazione per le filosofie del finito tra i giovani intellettuali tedeschi?
- 3) Che cosa si intende per antropocentrismo di Hegel?
- 4) Da che cosa deriva l'interesse hegeliano per l'analisi della religione?
- 5) In che senso va intesa la positività storica che Hegel attribuisce al cristianesimo?
- 6) Che cosa rappresenta per Hegel il modello dell'amore cristiano?
- 7) Ricostruisci il rapporto del giovane Hegel con la figura di Cristo, mostrandone la complessità e le svolte tra Tubinga e Francoforte.
- 8) In che senso la scissione dello spirito moderno rappresenta l'occasione di una più alta unificazione?
- 9) Perché lo scetticismo è utile, anzi indispensabile, alla vera filosofia?

2

**La Fenomenologia
dello spirito****La Fenomenologia dello spirito**

La *Fenomenologia dello spirito*: un'opera di scienza o un romanzo filosofico?

L'opera, nel testo definitivo del 1807, si presenta come la prima parte di un sistema di filosofia, con il titolo *Sistema della scienza. Parte prima: Fenomenologia dello spirito*. L'espressione *Sistema della scienza* (intenzionalmente antiromantica nel sottolineare l'aspetto scientifico e sistematico della filosofia) sembra a prima vista poco conforme al carattere di un'opera nella quale concetti e immagini vengono spesso accavallati in una forma che non appare affatto sistematica, ma spesso disordinata e farraginoso; un'opera la cui redazione è stata caratterizzata da numerosi mutamenti, che si riflettono in ambiguità e discordanze; un'opera così popolata di «figure» ideali e storiche, di scontri drammatici e passaggi repentini, da suggerire il parallelo con la struttura delle opere letterarie, in particolare con i «romanzi di formazione» il cui prototipo è il *Wilhelm Meister* di Goethe. Sembra per questo più aderente al contenuto il titolo originario, che doveva essere, secondo la prima stesura del 1805, *Scienza dell'esperienza della coscienza*.

L'esperienza della coscienza non procede soltanto attraverso passaggi logici

Per capire cosa Hegel intenda per «esperienza» possiamo far riferimento alla nostra vita quotidiana. A volte le nostre consapevolezze più preziose non vengono da catene di ragionamenti logici, e neppure da procedimenti per prova ed errore, quanto piuttosto da «prese di coscienza» di qualcosa che in un certo senso sapevamo già. A un certo momento riusciamo a fare un passo indietro rispetto alla situazione in cui siamo coinvolti, a vederci, per così dire, dall'esterno: le cose ci appaiono sotto una nuova luce, che ci costringe a cambiare gli schemi della nostra visione della realtà, e quindi noi stessi, coinvolgendo non solo la ragione, ma anche le emozioni e il nostro modo di vivere e di interpretare il mondo. Questo può dare un'idea di cosa intenda Hegel per «esperienza della coscienza».

Il racconto hegeliano del percorso della coscienza tra «in sé» e «per sé»

In termini hegeliani, la coscienza è rapporto con un oggetto (l'in sé), ma, al tempo stesso, è capacità di riflettere su se stessa (per sé). Da questo punto di vista, la *Fenomenologia dello spirito* si presenta come il racconto di una sempre più complessa consapevolezza della coscienza, che attraverso un lungo percorso in cui rischia di smarrirsi, arriva a comprendere la sua vera essenza, a conoscersi come assoluto, come unica e vera realtà.

«Fenomenologia» come conoscenza del manifestarsi pieno dello spirito

Il termine «fenomenologia» che compare nel titolo definitivo è anch'esso illuminante: esso richiama il fenomeno, l'oggetto di esperienza possibile, che Kant opponeva al noumeno, l'inconoscibile «in sé» delle cose; ma per Hegel il termine ha

un valore pieno e positivo, in quanto l'essenza del reale consiste proprio nel manifestarsi dello spirito, che si riversa nel fenomeno, dietro il quale non vi è nessun «in sé». La tesi fondamentale dell'opera è appunto questa, che il fenomeno, ciò che appare e si manifesta, è al tempo stesso il *lògos*, la trama razionale del mondo.

I due titoli citati si prestano a indicare le due complementari letture dell'opera, i due diversi movimenti in essa presenti: *Scienza dell'esperienza della coscienza* indica il movimento, per così dire, dal basso, per cui la coscienza comune, che contrappone a sé il fenomeno, procede verso una visione sempre più comprensiva e «filosofica», giungendo, come si è detto, a sapersi come unica realtà; mentre *Fenomenologia dello spirito* indica lo stesso processo dal punto di vista dello «spirito», il punto di vista del filosofo che dall'alto contempla la conciliazione delle opposizioni nell'unità dialettica del processo.

Complementarità dei due titoli: il movimento dell'esperienza e la visione del reale

Ma l'«esperienza» di cui si parla, e che appare come fenomeno, è soprattutto quella che lo spirito fa di se stesso vivendo nella storia, emergendo nelle forme più significative della cultura collettiva. Esse si dispongono, agli occhi del filosofo, come tappe di una storia ideale dell'umanità, che può riprodursi in ogni singola coscienza, in una successione logica che si snoda e si annoda attraverso il tempo.

L'esperienza che appare come fenomeno è quella che lo spirito fa di sé nella storia

La coscienza individuale si sviluppa sempre all'interno di una determinata forma di coscienza storica e non può superarne i limiti; Hegel descrive dunque un processo che vale per ogni individuo, nelle tappe essenziali che portano ad acquisire una forma di consapevolezza umana, ma si incrocia, almeno da un certo punto in poi (dal momento dell'«autocoscienza»), con le acquisizioni che la coscienza collettiva ha conseguito nel corso della storia da cui nasce la civiltà europea.

Coscienza individuale e coscienza storica

Lo sviluppo delle «figure» mostra dunque l'emergere progressivo di forme di vita e di cultura dello spirito nella storia di cui siamo eredi. Sua è la «coscienza» che le diverse «figure» manifestano, mettendo continuamente alla prova il sapere di sé dello spirito; ogni forma di coscienza è costretta infatti a oltrepassare se stessa, trovando il limite della propria parziale certezza, fino a che non giunge alla totalità, che è, in tutti i sensi, il risultato della sua esperienza.

Nelle «figure» vediamo le forme di coscienza, i momenti che lo spirito attraversa

Ciò vuol dire che ogni momento del percorso dello spirito comprende in sé i momenti precedenti, li conserva nella loro verità parziale, ne illumina il senso integrandoli e superandoli.

Ogni figura supera e conserva i momenti precedenti

Il movimento dialettico che da una posizione porta a quella successiva non può essere compreso dalla coscienza comune, ma è scorto con chiarezza dal filosofo che vede la logica del loro succedersi, senza perdersi nel labirinto delle apparenze. La sua è una posizione privilegiata, che guarda il processo storico a partire dal suo compimento, e, ricostruendo il cammino difficile della coscienza, sembra quasi muovere i fili del processo, sollecitandola a procedere di figura in figura, di presa di coscienza in presa di coscienza, costringendola a «disperare del finito» e a non accontentarsi di nulla che non sia la conoscenza assoluta.

Movimento dialettico e consapevolezza del filosofo, che guarda il processo dalla fine

Ciò riguarda ogni filosofo nel rapporto col proprio tempo, ma specificamente il filosofo Hegel, che ritiene di trovarsi al culmine dello sviluppo storico, dunque nelle migliori condizioni per valutare le precedenti forme (parziali) di autocoscienza filosofica.

La coscienza del filosofo rispetto al proprio tempo e alle forme precedenti di filosofia

Le filosofie della riflessione non raggiungono l'unità dell'autocoscienza dello spirito

L'Introduzione alla *Fenomenologia*, composta in una prima fase della stesura, ribadisce il rifiuto delle «filosofie della riflessione», che mantengono la distinzione intellettuale tra soggetto e oggetto del pensiero. La Prefazione, scritta dopo il completamento dell'opera, consuma la rottura definitiva con Schelling e con i romantici, per i quali la via d'accesso all'assoluto procede attraverso l'«intuizione» e il «sentimento» (tramiti soggettivi di conoscenza).

L'unità non può essere intuita senza rendere conto delle differenze

L'identità o indifferenza dell'assoluto, affidata da Schelling all'intuizione, viene assimilata a una sorta di mistica indistinzione attraverso l'ironia di una celebre immagine: non è che «la notte in cui tutte le vacche sono nere». L'immediatezza del sentimento romantico appare a Hegel una scorciatoia a buon mercato, che, pretendendo di superare l'intelletto, cade invece al di sotto di esso, confondendo ogni cosa. Le differenze vanno certo unificate, ma anche giustificate e mantenute come tali nel risultato conclusivo; anche la conciliazione tra pensante e pensato non può avvenire che nel pensiero, attraverso la «fatica del concetto».

La *Fenomenologia* rivive interamente i processi della coscienza culturale nella storia

La *Fenomenologia* intende appunto calarsi nella profondità della frattura tra soggetto e oggetto del pensare, come essa si è articolata e sviluppata nella storia della coscienza individuale e collettiva, attraverso i concreti contenuti culturali conservati nella memoria dello spirito, che è sostanza etica e insieme soggetto, parte e intero, finito e assoluto.

Che cos'è lo spirito? Storia di una parola e di un'idea

La parola «spirito»: il *Geist* di Hegel e la parola greca *pnèuma*

Prima di passare ad analizzare l'opera è opportuno un chiarimento sulla provenienza storica del termine «spirito», che assume significati così complessi nell'opera di Hegel: «spirito» (*Geist*) non è che la traduzione del termine greco *pnèuma*, che significa originariamente «soffio» o «respiro».

Pnèuma traduce il biblico *ruach* e acquista il senso di spirito divino nel Vangelo

Un termine che acquista molta importanza in età ellenistica, quando viene impiegato per tradurre la corrispondente nozione biblica di *ruach*, figura della potenza divina presente nell'Antico Testamento, ma assai più centrale nel Nuovo Testamento: lo «spirito di Dio» interviene nella vita di Gesù, è promesso da lui come assistente o consolatore («paraclito») ai discepoli, infine anima la vita della comunità credente, manifestandosi anche visibilmente nella Pentecoste, ed esprimendosi in una serie di carismi, dal dono delle lingue alla profezia, alle guarigioni.

Un passo evangelico sull'essere uniti nello spirito, modello per Hegel

Hegel stesso suggeriva agli allievi, per afferrare il concetto di spirito, di riferirsi al passo del Vangelo in cui Gesù promette: «dove due o tre di voi saranno riuniti in mio nome, là vi sarò anch'io».

Dalla teologia alla filosofia: lo spirito come amore divino e come *noûs* e *lògos* del reale

Dalla teologia, il termine s'inserisce in posizione centrale nella filosofia tedesca tra Settecento e Ottocento. Con i suoi molti significati, esso infatti si presta a legare la concezione ebraico-cristiana di Dio come amore, vita ed energia con quella della filosofia greca di Dio come *noûs* e *lògos*; a esprimere sia la rivelazione di sé, la generosità che secondo Hegel costituisce l'essenza stessa del divino, sia il suo ritornare a sé, il suo concentrarsi in sé nell'autotrasparenza del pensiero.

Lo spirito come unità della dimensione individuale e collettiva, cultura vivente

Serve infine a riassumere in sé la dimensione individuale e quella collettiva, secondo una delle più pregnanti definizioni hegeliane: «essere presso di sé nell'altro». È la coscienza che sorge dall'animalità, la cultura di un'epoca e di un popolo che si esprime nell'individualità.

Dialettica: l'assoluto come totalità e come soggetto

Nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* troviamo la prima esplicita trattazione della dialettica che si presenta in un contesto in cui Hegel vuole rendere conto della natura del sapere e del processo attraverso cui si giunge alla verità. Il discorso riguarda in primo luogo la sua filosofia, e dunque, in un certo senso, si pone come un problema di metodo. Dopo essersi interrogato su forme diverse di verità, come quelle storiche e quelle matematiche, con i loro specifici metodi di indagine, egli precisa che nel caso della filosofia non si tratta di definire un metodo in senso proprio: «Il metodo non è altro che la struttura dell'intero proposta nella sua pura essenzialità». Parlare di metodo di conoscenza fa parte di una «cultura sorpassata», di un modo «antiquato» di pensare. La novità consiste per Hegel nel pensare che la verità «è il movimento di lei in lei stessa».

La dialettica non è metodo, ma forma del sapere e della verità

Hegel presenterà la più chiara esposizione dei tre momenti della dialettica in alcuni paragrafi dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817): il primo, il momento «astratto o intellettivo», coglie le determinatezze finite e le fissa nella loro reciproca diversità; il secondo, il momento «dialettico o negativamente razionale», è il momento propriamente dialettico, che rivela l'intima inconsistenza di queste determinatezze, in quanto si vogliono isolare dal tutto; infine il momento «speculativo o positivamente razionale», «coglie l'unità delle determinazioni nella loro contrapposizione».

I tre momenti della dialettica del pensiero

Il termine «dialettica» non è certo nuovo in filosofia: arte della confutazione per gli antichi sofisti, per Platone (Hegel si ispira in questo al *Parmenide* e al *Sofista*) la dialettica era il metodo filosofico per eccellenza, l'arte della unione e della divisione dei concetti; i tardi neoplatonici, in particolare Proclo (massima fonte di ispirazione per Hegel), avrebbero poi accentuato il significato ontologico della dialettica, attribuendo all'Uno, come principio dell'intera realtà, la proprietà di dividersi e frammentarsi per poi ritornare a sé, nella pienezza dell'autoriflessione.

Significato logico e ontologico della dialettica nella tradizione antica

Si tratta di uno schema che Hegel riprende consapevolmente nel definire la sua dialettica come struttura interna dell'intera realtà, logica dei processi costitutivi delle cose e insieme del pensiero che li pensa.

La dialettica per Hegel

A entrambi i livelli, essa si esplica in un ritmo ternario, in triadi di momenti tra loro concatenati fino a coprire tutto il campo delle «scienze filosofiche». Per rappresentare questo ritmo si possono usare varie formulazioni (la più usata dai manuali è: tesi-antitesi-sintesi). L'importante è capire che lo schema ternario della dialettica hegeliana esprime una concezione dinamica della realtà e della verità.

Il ritmo ternario della dialettica esprime la dinamica della realtà e della verità

Il pensiero deve muoversi da un aspetto all'altro del reale per renderne la complessità: il primo momento (positivo) deve cogliere la differenza di un determinato aspetto, isolandone e fissandone la peculiarità; il secondo momento (negativo) deve confrontare tale determinazione con ciò che a ogni definizione delle cose si oppone, negando che essa sia «tutta» la realtà; il terzo momento (positivo) permette di giungere a una nuova forma di comprensione del reale rendendo conto della tensione che oppone un aspetto all'altro, legando il positivo e il negativo in un rapporto determinato.

Il movimento del pensiero risolve gli aspetti determinati nella complessità del reale

L'anima del movimento è quella che Hegel chiama «l'immane potenza del negativo»: la forza oppositiva del secondo momento, che impedisce al sapere di irrigidirsi in una astratta unilateralità; la stessa su cui Hegel richiama l'attenzione con il modello

Ruolo produttivo del momento oppositivo-negativo

dello scetticismo antico. Negare la validità assoluta di ogni formula o definizione, alla maniera scettica, è per Hegel l'arma filosofica per eccellenza, che permette di sconfiggere il dogmatismo e di mantenere aperta la ricerca all'infinita complessità del reale.

Due affermazioni importanti per la dialettica

Nella Prefazione della *Fenomenologia dello spirito* troviamo due affermazioni fondamentali per comprendere il concetto hegeliano di dialettica:

- 1) «il vero è l'intero»;
- 2) «l'assoluto va pensato come soggetto».

La verità come intero: il risultato dei processi reali che si dispiega nella storia

1) «Il vero è l'intero – scrive Hegel –. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si compie mediante il suo sviluppo. Dell'assoluto si deve dire che è essenzialmente *risultato*, che esso solo alla *fine* è ciò che veramente è». Identificando l'«intero» con l'«assoluto», Hegel sta dicendo che la realtà, nel suo insieme infinito di connessioni, coincide con il processo che la genera, è la totalità delle determinazioni acquisite attraverso il dispiegarsi delle opposizioni e delle differenze. Anche la verità non può dunque essere statica, ma processuale. Ciò vale innanzitutto in senso storico: la logica del reale si rivela nel tempo, come mostra la «storia ideale» racchiusa nella successione di figure della *Fenomenologia*.

Anche le idee si sviluppano nel cammino dialettico delle loro connessioni

Ma ciò vale anche in un senso logico-metafisico: le idee non restano mai ferme nell'identità con se stesse, ma si sviluppano come creature viventi, raggiungendo vari livelli di sviluppo; ogni verità è un punto d'arrivo che include il cammino fatto per giungervi (compresi gli errori e il loro superamento), ma è anche un punto di vista nuovo che apre nuovi percorsi.

Nel pensiero la dialettica costituisce sistemi interconnessi (totalità) di sapere

Come processo di pensiero, la dialettica è ciò che permette di passare dalla parte al tutto, costituendo «totalità» di sapere sempre più comprensive, fino alla totalità del sapere assoluto che è il sapere stesso di Dio. Essa si pone quindi in alternativa non solo al pensiero analitico, che spezza l'intero e ne isola le parti (Kant), ma anche al pensiero mistico, all'immediatezza dell'intuizione religiosa ed estetica, che coglie Dio allontanandosi dai procedimenti distintivi della ragione (Jacobi, Schelling).

Il pensiero di Dio è l'ambito massimo (infinito) in cui si muove la ricerca filosofica

Per Hegel, Dio è invece ciò che vi è di più conoscibile, perché il pensiero del filosofo che segue il movimento dialettico delle idee si muove dentro il pensiero di Dio, per identificarsi alla fine con lui. L'infinito colto con il pensiero non è che lo stesso finito visto nella totalità delle sue connessioni; il divino non è che il movimento dialettico del contrapporsi e del ricongiungersi con sé, che anima insieme la realtà e il pensiero.

L'infinito come idealità del finito, che sempre tende a superare l'unilateralità

L'infinito è in ultima istanza il «risultato» che la dialettica consegue riconducendo ogni momento finito ai propri limiti, attraverso la «negazione» della sua indipendenza. È questo, propriamente, il significato dell'idealismo hegeliano: l'idealità del finito, ovvero il fatto che ogni aspetto finito è reale solo nella sua connessione con il tutto, dunque ha già in sé l'infinito, come tendenza a sopprimere la sua astratta unilateralità. Come Hegel scriverà nella *Scienza della logica*, «la proposizione che il finito è ideale, costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere».

L'assoluto è soggetto: è lo spirito che muove la doppia dinamica della realtà

2) «L'assoluto va pensato come soggetto». A questo punto, è più facile cogliere il senso di questa affermazione hegeliana, che precisa: «tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*». Ora comprendiamo che Hegel non si riferisce al soggetto inteso come equi-

valente di «coscienza» individuale, nella sua opposizione a un oggetto; «soggetto» è qui lo spirito, protagonista dell'intera dinamica del reale, giunto alla piena consapevolezza del pensiero. Si tratta di affermare infine la «soggettività» dell'assoluto, che tutto supera e conserva nel dinamismo della sua autocoscienza, in contrapposizione all'oggettività della sostanza, che resta quieta nell'identità con se stessa [■ **Letture 1**].

Letture 1 p. 58

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel
L'assoluto è soggetto

Dialettica e contraddizione

Le antinomie della dialettica trascendentale, insite nell'idea di totalità, avevano indotto Kant a liquidare la metafisica tradizionale; per Hegel le antinomie, invece, non sono che un trampolino di lancio per un salto di livello. Pur accettando l'analisi kantiana a livello del pensiero finito, egli ritiene che la logica dell'intelletto possa essere superata, più propriamente superata e ricompresa (questo il significato del termine hegeliano *Aufhebung*) dalla ragione, cioè dal pensiero dialettico.

Hegel e le antinomie kantiane: la dialettica della ragione supera le contraddizioni dell'intelletto

La molla della dialettica come abbiamo visto è la «contraddizione»: ma cosa intende Hegel con questo termine? Per i logici esso ha un significato ben preciso: è il rapporto tra due proposizioni tale che se l'una è vera, l'altra è falsa, e viceversa. Le antinomie kantiane fanno ancora riferimento a questa accezione precisa di contraddizione. Il significato hegeliano è assai più ampio e anche assai meno definito. Punto di partenza è il fatto che sia la realtà che il pensiero brulicano di «contraddizioni». Se il pensiero del senso comune se ne cura poco, il pensiero intellettuale, che fissa le determinazioni inchiodandole al principio d'identità, si fa un problema di scovarle, poiché esse minacciano la coerenza del discorso. In realtà ogni cosa, in quanto inserita nel flusso del tempo, continuamente cambia, perde la sua identità con se stessa.

Contro i logici e il principio di identità: la contraddizione dialettica appartiene al reale

Ma per Hegel c'è di più. Prima di tutto, in un certo senso è contraddittoria la struttura stessa della proposizione, di ogni giudizio non puramente tautologico, in quanto identifica due termini che identici non sono.

La struttura della proposizione afferma e nega il principio di identità

Se poi non ci si limita a ragionare sugli effetti della contraddizione nel rapporto tra le proposizioni (livello logico), ma ci si misura con la realtà (livello ontologico), si scopre che l'opposizione reale (come quella tra due forze o polarità contrarie, tra bene e male ecc.) non può essere semplicemente soppressa.

La realtà presenta forze e polarità contrarie insopprimibili

Poiché per Hegel *lōgos* e realtà hanno la stessa struttura, essa trapassa necessariamente nel discorso, introducendo in qualche modo la contraddizione nella logica. È qui che vediamo in opera la dialettica: se dico che X è rotondo, e poi aggiungo che è anche quadrato, cioè non rotondo, nessuno si scandalizza se sa che sto parlando delle diverse proiezioni di un cilindro. Infatti, di ogni cosa concreta si può dire (dato che ha molti aspetti) che è A ma che è anche non-A; anzi che il suo essere A rimanda necessariamente a molti non-A, rispetto ai quali A si definisce, sia attribuendoseli che escludendoli da sé. Fin qui la contraddizione logica può essere tenuta sotto controllo attraverso lo stesso principio di identità, che precisa sempre come qualcosa sia in un certo modo, ma solo sotto lo stesso aspetto, nello stesso tempo ecc.

Contraddizioni apparenti, spiegabili con la diversità degli aspetti del reale

L'opposizione reale fa anche sì, però, che ogni termine richieda l'opposizione dell'altro da sé proprio per definire se stesso, poiché è ciò che è solo in connessione con l'altro (per esempio il bene morale esiste solo come trionfo della virtù sul vizio, la luce si manifesta come tale solo in rapporto all'oscurità). Quando

L'opposizione dell'altro da sé riguarda ogni termine nella sua positività

parliamo di opposti come vita-morte, pace-guerra, sanità-malattia, intelligenza-follia, sapienza-ignoranza, pulito-sporco, santità-peccato, luce-buio, il pensiero intellettuale astratto irrigidisce le opposte determinazioni nella loro identità con se stesse e diversità dalle altre, impedendoci di percepire il rapporto interno che lega tra loro i componenti di ogni coppia.

Il richiamo reciproco degli opposti e la loro superiore unità

Se questo è vero in senso statico (un bicchiere mezzo pieno è sempre anche mezzo vuoto), è ancor più vero in senso dinamico (un ideale estremo e irrealistico di perfezione può convertirsi nella massima imperfezione; la negazione di ogni aspetto conflittuale in nome di un ideale astratto di pace porta facilmente alla guerra; la massima intensità di vita tende alla sfida con la morte). In questo senso si può dire che Hegel abbia colto con acuta sensibilità un aspetto fondamentale della realtà, che è alla base del suo dinamismo e che il pensiero analitico dell'intelletto astratto non può cogliere, proprio in quanto isola gli opposti e non li vede nella loro concreta interazione. Scrive Hegel:

Così, per esempio, si dice che l'uomo è mortale, e si considera poi il morire come qualcosa che ha il suo fondamento in circostanze esterne; secondo questo modo di considerare, l'esser vivente e l'essere *anche* mortale sono due proprietà particolari dell'uomo. Ma il vero modo di vedere sta nel comprendere che la vita come tale porta in sé il germe della morte e che, in generale, il finito si contraddice in se stesso e quindi si supera (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, aggiunta al § 81).

Verità quotidiana della dialettica

In conclusione, la dialettica è tutt'altro che estranea alla coscienza e all'esperienza comune, proprio perché la realtà stessa è dialettica. Nonostante le apparenze, non è poi così lontana dal senso comune l'affermazione hegeliana che ogni finito, in quanto finito, tende a sopprimere se stesso, a capovolgersi nella negazione di sé. Lo testimonia il detto citato da Hegel: «*summum ius, summa iniuria*», ovvero il massimo del diritto (inteso nella sua assoluta rigidità) produce la massima ingiustizia.

Le figure della Fenomenologia

La rappresentazione dialettica della Fenomenologia dello spirito

La *Fenomenologia*, come scienza dell'esperienza della coscienza, vuole rendere conto dello sviluppo dialettico dei processi che hanno portato al costituirsi della cultura occidentale, come forma attuale della consapevolezza che lo spirito ha di sé. Tali processi si sono manifestati storicamente attraverso momenti esemplari di evoluzione e di conflitto, che Hegel sintetizza in «figure» e collega dialetticamente a diversi livelli. Il romanzo dello spirito intende quindi spiegare quali dinamiche hanno prodotto e continuano ad alimentare quella forma collettiva di coscienza in cui ciascun individuo può imparare a pensare, risalendo dalle determinazioni più semplici alla massima complessità.

L'ascesa della coscienza verso il sapere nella Fenomenologia: un movimento a spirale

Sul contenuto vero e proprio della *Fenomenologia*, ci limitiamo a una sintesi, anche per l'estrema complessità dell'opera, che, giustamente rivalutata nel Novecento, era però ritenuta dallo stesso Hegel superata dal successivo sviluppo del sistema. Una difficoltà per il lettore risulta dal modo in cui si sviluppa l'ascesa della coscienza verso il sapere assoluto: esso non è lineare, ma spiraliforme, in quanto l'alienazione (cioè l'uscita fuori di sé) e il recupero di sé da parte della coscienza che si eleva verso lo spirito si realizza a diversi livelli.

Seguiamo lo schema più semplice, quello che divide l'opera in: *coscienza, autocoscienza, ragione, spirito, religione e sapere assoluto*. I primi tre momenti (coscienza, autocoscienza, ragione) presentano in linea di principio figure di una storia ideale, mentre quelle delle ultime sezioni sono figure storiche reali, come l'illuminismo, la Rivoluzione francese e il Terrore: ma la distinzione non è così netta, in quanto figure storiche reali compaiono anche prima, seppure intese come tipi ideali.

Sei momenti e numerose «figure» della storia dello spirito

Il rapporto col tempo storico è uno dei punti più delicati dell'opera: sicuramente il punto di vista del sapere assoluto è possibile in quanto si è verificato uno sviluppo storico della coscienza; ma questo avviene nel modo dialettico, e non cronologico, descritto dalla *Fenomenologia*. Hegel costruisce le sue figure attingendo in modo libero alla storia, prendendo spunto da fatti della vita civile e culturale per cogliere in essi l'emergere di un momento di presa di coscienza, a sua volta parte di una logica di crescita spirituale che attraversa la storia degli uomini.

Hegel ricostruisce in modo libero i momenti di presa di coscienza dello spirito, attingendo alla storia

La prima sezione dell'opera è dedicata alla *coscienza*. Questa si manifesta in primo luogo come *certezza sensibile*, spontaneamente orientata a cercare la verità nell'oggetto, considerato come altro da sé. Essa lo colloca in uno spazio e un tempo determinato accettando la testimonianza dei sensi, ma è poi costretta a riconoscere che le determinazioni più immediatamente fattuali della certezza sensibile, come il *qui* e l'*ora*, non sono qualcosa di immediato ma di mediato. Si tratta in realtà di universali applicabili a qualunque oggetto, che discendono per così dire da una sfera superiore: la sensibilità dell'uomo non è quella degli animali, è permeata di ragione. La coscienza diventa *percezione* e tenta di cogliere la specificità dell'oggetto identificando nella *cosa* lo stabile sostrato delle qualità sensibili; così facendo giunge però alla consapevolezza che l'unità non appartiene alla cosa, ma alle operazioni di collegamento della coscienza. Qui essa si muta in *intelletto*, che cerca nelle forze e nel «quieto regno delle leggi» la realtà profonda del fenomeno, attribuendo infine a se stessa la costruzione dell'oggetto dell'esperienza. La verità della cosa non è raggiunta, ma questo fallimento suggerisce un mutamento di prospettiva, una conversione cioè dall'oggetto al soggetto.

La dialettica della coscienza: certezza sensibile, percezione, intelletto

Ciò segna il passaggio al secondo momento, quello dell'*autocoscienza*: esso comprende alcune delle figure e dei movimenti dialettici più ricchi e interessanti. La coscienza viene richiamata a se stessa dall'esperienza del *desiderio* (*Begierde*), simile all'appetito degli animali, in cui l'oggetto è ridotto alla cognizione della sua utilità per la propria sussistenza, dunque «negato» nella sua realtà, mentre il soggetto acquista cognizione di sé e autonomia. La coscienza sa, a questo punto, di essere desiderio e attività di dominio su qualcosa che è altro da lui, e in ciò consiste il suo essere «soggetto» di fronte a ciò che è altro da sé.

La dialettica dell'autocoscienza: il desiderio e la coscienza di sé come soggetto di attività

Nell'azione però l'autocoscienza necessariamente s'incontra con altre autocoscenze, che, come lei, chiedono il riconoscimento. Essa è ormai certa di non essere una cosa accanto ad altre cose, chiede di essere considerata e trattata come un soggetto; ma la richiesta reciproca porta a una situazione di stallo, che sbocca in una «*lotta per la vita e per la morte*». Ciascuno dei contendenti chiede infatti all'altro di subordinarsi alla forza del suo desiderio di riconoscimento, rinunciando alla propria identità di soggetto.

L'incontro con altri soggetti e la lotta per il riconoscimento

La relazione che si instaura tra i due non può che essere un conflitto, il cui esito viene deciso dal timore della morte fisica: il primo a cedere alla paura di perdere la vita, sceglie per sé la sopravvivenza naturale, rinunciando al primato spirituale, che è la vera

La paura della morte decide chi sarà signore e chi servo

posta in gioco; colui che porta a fondo la sua sfida mortale, disprezzando una scelta di vita che lo costringerebbe a subordinarsi, diventa il soggetto del dominio, il «signore» di un «servo». Solo rischiando la vita, quindi superando il piano del naturale desiderio di autoconservazione, il desiderio diviene veramente umano e umanizzante.

L'esito del conflitto è una relazione che conserva il perdente come schiavo

Di fatto la lotta non porta alla morte di uno o di entrambi i contendenti, ma all'istituzione di una relazione sociale, un rapporto di disuguaglianza tra un signore e un servo: l'avversario non è ucciso, ma «soppresso dialetticamente», cioè soppresso e insieme conservato, trasformato in *schiavo* (è chiaro che qui Hegel pensa all'esperienza della schiavitù antica, leggendo però in essa un momento specifico della storia ideale della coscienza).

La dialettica della nuova situazione assegna al servo il primato col lavoro produttivo

Segue un altro celebre passaggio dialettico: se da un lato il padrone domina lo schiavo e gode del suo lavoro, d'altro lato egli si trova in una posizione statica, priva di sviluppo, perché è riconosciuto da qualcuno che egli stesso non riconosce, ma considera alla stregua di una «cosa». Al contrario lo schiavo, sotto la paura del padrone, s'impegna nel *lavoro* che trasforma la natura e la rende fruibile. La situazione si è capovolta: quella dello schiavo è una posizione dinamica, aperta; da lui, non dal padrone, viene ogni progresso storico, come ogni sviluppo culturale.

Figure filosofiche della coscienza servile: stoicismo e scetticismo

A questo punto Hegel utilizza, per definire la cultura che si sviluppa dalla coscienza servile, due categorie della tarda filosofia antica: lo *stoicismo*, che afferma l'indifferenza delle circostanze esterne rispetto alla libertà interiore (un valore che rende irrilevante la differenza sociale tra padrone e servo); lo *scetticismo*, che nega qualunque significato stabile alle cose del mondo, ritenuto inconoscibile. L'autocoscienza si riduce così a un punto, completamente svuotata e separata da ogni contenuto, da ogni possibile significato.

Dallo svuotamento scettico dell'autocoscienza alla coscienza infelice: in Dio la conquista dell'universalità

Si giunge così a un'altra figura importantissima per la storia hegeliana dell'autocoscienza: la *coscienza infelice*, riconoscibile nelle forme della coscienza religiosa ebraico-cristiana, caratterizzata dalla separazione tra aldiquà e aldilà, tra peccato e grazia, tra un uomo che si sente del tutto misero e un Dio che si pone come padrone dell'aldilà, relativizzando i padroni terreni. La coscienza infelice si pone dunque come nullità di fronte a una divinità onnipotente; ma, attraverso questo stadio, l'autocoscienza supera la propria singolarità, elevandosi all'universalità: perdendosi in Dio, come nell'ascetismo medioevale, essa innalza il suo punto di vista, acquistando la «certezza di essere l'intera realtà».

La ragione cerca in sé la verità...

Siamo entrati nella sfera del pensiero, più esattamente della «ragione», sintesi di coscienza e di autocoscienza: in tale sfera, la coscienza ha in qualche modo portato dentro sé Dio e il mondo, e non li sente più come qualcosa di assolutamente estraneo (ha conquistato un punto di vista «idealistico», scrive Hegel).

... come ragione osservatrice...

Di fronte a una realtà alla quale non si sente più estranea, la «ragione osservatrice» cerca se stessa nella natura, tentando di ricondurre a leggi l'esperienza, ma ne è impedita dal suo approccio ancora intellettualistico, cioè analitico e esteriore.

... poi come ragione etica, fino a scontrarsi col corso del mondo

A questo punto, delusa dalla scienza, la ragione si volge, come Faust, all'azione e cerca di imprimere a essa il suo criterio: dapprima si immerge nella vita alla ricerca del piacere; poi, di fronte al dominio del destino, ritorna a sé, cercando in se stessa la norma: la «legge del cuore», eretta presuntuosamente a misura infallibile del bene e del male. Il mondo però non ne vuole sapere: ancora uno scacco, che

viene attribuito alla malvagità di «preti fanatici e despoti corrotti». Non resta che proclamare il valore della virtù. Ma il «*cavaliere della virtù*» deve limitarsi a combattere col male un duello finto, perché se si scontrasse con il corso del mondo la sua virtù si rivelerebbe un'astrazione inefficace.

La coscienza, ormai «individualità a se stessa reale», tende ora a realizzarsi nell'opera, aprendosi al confronto con gli effetti della sua azione, in cui si compenetrano individualità e oggettività. L'opera comincia ad apparire come il termine ideale dell'azione di tutti, ma l'esigenza di leggi che regolino l'operare comune appare ancora in forme inadeguate: la «ragione legislatrice ed esaminatrice delle leggi» si caccia in un vicolo cieco, perché le sue pretese leggi universali si rivelano generiche e vuote banalità. Questo ennesimo fallimento lascia però emergere la consapevolezza che la legge è data dalla realtà stessa del mondo, dalla sostanza etica con la quale si compenetra l'autocoscienza. Con questo passaggio entriamo nel regno dello spirito.

Con lo *spirito* il discorso di Hegel si fa sempre più aderente agli sviluppi della storia della cultura occidentale, dai greci fino alla Rivoluzione francese e alle vicende della filosofia tedesca. La tragedia greca (in particolare l'*Antigone* di Sofocle) porta all'evidenza un contrasto che mina dall'interno la sostanza etica di quel popolo: il contrasto tra la legge umana, impersonata dall'uomo (il re Creonte nella tragedia) che mira a dare compattezza e continuità alla comunità, e la legge divina, impersonata dalla donna (Antigone) che mantiene vivo il ricordo dei morti, siano essi considerati dalla legge umana eroi o traditori (come il fratello Polinice, cui essa dà sepoltura contravvenendo all'ordine del re).

Tra le due leggi non vi può essere compromesso, ma solo conflitto, e il conflitto porta al tramonto della bella eticità greca e alla frammentazione della sostanza etica in una pluralità indefinita di atomi, di «persone» (in senso giuridico) governate dall'universalità astratta di una legge al disopra della quale si colloca la potenza arbitraria del «signore del mondo» (l'imperatore romano).

A questo punto una nuova sezione, «*Lo spirito che si è reso estraneo a sé: la cultura*», segnala una complessa ristrutturazione della coscienza europea medioevale e moderna: la quale da un lato accetta ed esalta le potenze terrene, mondane, lo Stato e la ricchezza (e allora si parla di «*coscienza nobile*», che si realizza nel servizio e nell'adulazione del potere, mentre la «*coscienza spregevole*» denuncia tutto ciò come finzione e ipocrisia), dall'altro, come «*coscienza pura*», riconosce in Dio solo il suo signore (è la posizione della *fede*, «fuga dal mondo effettuale», qui distinta dalla *religione*).

Ma, a questo livello dello sviluppo dello spirito, la fede non può più essere fede ingenua, deve farsi fede pensante: deve nutrire entro di sé il proprio gemello nemico, l'*illuminismo*, che subito si pone a combattere tutto ciò che nella fede avverte come superstizione e pregiudizio, oscurantismo del clero e dispotismo dei principi.

La vittoria dell'illuminismo non è però la vittoria della ragione, ma quella dell'intelletto finito, che impone come misura fondamentale di ogni valore la categoria dell'*utilità*. Tale categoria esprime l'unilateralità dell'illuminismo rispetto a un dualismo di fondo: esso non ha portato la conciliazione tra materia e spirito, tra cielo e terra.

Per questo l'esito estremo del mondo dello spirito estraniato è la «*libertà assoluta*» che si pone come «operare negativo» di una «volontà universale», che, nella sua astrattezza, non sa fare altro che distruggere, ponendosi (con chiaro accenno alla Rivoluzione

Il fallimento della ragione legislatrice e la ricerca etica nel mondo reale dello spirito

Lo spirito nel corso del mondo. Figure storiche del conflitto etico (*Antigone*)

Il tramonto della bella eticità greca. Le persone e la legge nel mondo romano

Estraniamento della cultura e scissione delle forme di coscienza nell'Europa moderna

Il conflitto tra fede e illuminismo

La vittoria dell'illuminismo all'insegna dell'utile non riconcilia cielo e terra

Lo spirito estraniato nella negatività della libertà assoluta: il Terrore

francese) come *terrore*. Ma l'opera del terrore non è solo negativa: la libertà assoluta, che nell'effettualità distrugge se stessa, si rifugia nel mondo del pensiero.

Dal Terrore all'autonomia del pensiero morale: Kant e l'anima bella

È sorta la nuova figura dello *spirito morale*, con la quale passiamo dalla Rivoluzione francese ai recenti sviluppi del pensiero tedesco. I postulati dell'etica kantiana, che incarnano la «visione morale del mondo», sono visti da Hegel come un «nido di contraddizioni». La coscienza morale non può accettare l'idea kantiana di una moralità come pura tensione verso un ideale dichiaratamente irraggiungibile (poiché acquistare il dominio definitivo della ragione sulla sensibilità significherebbe la fine della moralità): essa recupera la propria unità sopprimendo l'opposizione tra natura sensibile e puro dovere, nella figura della «*coscienziosità*», genialità morale libera da ogni contenuto determinato di dovere. L'«*anima bella*», che si pensa come intuizione immediata del divino, è tutta tesa a preservare la propria purezza da ogni contaminazione della finitezza, ma si chiude così nell'impotenza, consumandosi in «tistiche nostalgie».

La purezza minacciata dal peccato. La religione come forma storica di coscienza spirituale

Del resto la finitezza non si lascia escludere e ritorna sotto forma del problema del male e del peccato, che la *coscienziosità* non può affrontare se non in termini di perdono da parte di un'autocoscienza suprema. È il passaggio al penultimo capitolo, quello della *religione*: la quale, come si è detto, va distinta dalla *fede*, perché quest'ultima pone il divino fuori di sé, lo contrappone a sé, mentre la religione è «autocoscienza dello spirito», spirito che sa se stesso. Anche nella religione dunque c'è uno sviluppo, per quanto diverso dai precedenti perché la totalità, l'assoluto è qui presupposto; e tuttavia la piena autocoscienza va conquistata gradualmente.

Sviluppi dialettici della coscienza religiosa

Le *religioni naturali* dell'India e dell'Egitto vedono lo spirito districarsi dalle forme vegetali e animali della natura per raggiungere la forma umana, centrale nella *religione artistica* dei greci, che si dispiega nelle varie forme del culto come nelle arti plastiche, per culminare nelle arti della parola, dall'*èpos* alla tragedia alla commedia. In particolare la commedia, con la sua critica razionale, segna la crisi della bella religione classica, l'avvento della coscienza infelice e la comparsa della *religione rivelata*.

L'unità di sostanza e individualità, natura umana e divina nella figura cristiana dell'uomo-Dio

In quest'ultima si realizza la coincidenza di due momenti contrapposti: da un lato la sostanza si aliena divenendo autocoscienza, dall'altro l'autocoscienza si aliena facendosi cosa, singolo uomo esistente.

Questo farsi uomo dell'essenza divina, ovvero che l'essenza divina abbia essenzialmente e immediatamente la figura dell'autocoscienza, è il contenuto semplice della religione assoluta (*Fenomenologia dello spirito*, cap. VII, sez. C).

La morte dell'uomo-Dio non supera solo il lato naturale dell'umano, ma sopprime anche l'astrazione dell'essenza divina, rendendola concretamente presente nella comunità dei credenti, che ogni giorno rinnova la sua morte e resurrezione.

Il sapere assoluto supera la religione. Dalla rappresentazione al concetto

Nella religione però l'unità tra il divino e l'umano è ancora pensata nella forma della rappresentazione: il momento finale, quello del *sapere assoluto* (quello del sapere filosofico, che è *scienza suprema*), richiede la forma del concetto. Anch'essa però non cala dall'alto come un'intuizione mistica, ma emerge da uno sviluppo storico, anzi ne è la condensazione, la «memoria interiorizzante» (*Erinnerung*). Il sapere assoluto ha quindi una sua dimensione storica intrinseca, è «storia compresa concettualmente».

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Che cosa significa fenomenologia?
- 2) Che cos'è un romanzo di formazione?
- 3) Che cosa intende Hegel per esperienza della coscienza?
- 4) Distingui coscienza individuale e coscienza storica come oggetti della rappresentazione della *Fenomenologia dello spirito*.
- 5) Che cosa intende Hegel per figure?
- 6) Che cosa intende Hegel per coscienza filosofica?
- 7) Che cosa permette al filosofo di riconoscere le manifestazioni dello spirito nella storia?
- 8) Sintetizza la storia del concetto di spirito e l'accezione in cui Hegel usa la parola.
- 9) Rintraccia e spiega brevemente i significati del termine dialettica nella tradizione filosofica precedente a Hegel.
- 10) Definisci e spiega i tre momenti del ritmo dialettico, richiamando i diversi termini usati da Hegel per distinguerli.
- 11) A che cosa si riferisce Hegel quando parla di immane potenza del negativo?
- 12) A che proposito viene richiamato lo scetticismo nell'analisi dei tre momenti della dialettica?
- 13) Costruisci uno schema delle figure della *Fenomenologia*, che mostri la loro appartenenza a diversi momenti dello sviluppo dello spirito.

■ GUIDA ALLA COMPRESIONE

- 1) Spiega in che cosa consiste il progetto hegeliano di scrivere una fenomenologia dello spirito.
- 2) La parola scienza ricorre sia nel titolo dell'opera definitiva (*Sistema della scienza*), sia nel titolo originario del 1805 (*Scienza dell'esperienza della coscienza*). Spiegane il significato nei due contesti.
- 3) Spiega in che senso la rappresentazione che Hegel dà delle figure dello spirito nella storia è dialettica.
- 4) Tanto i processi storici reali quanto i processi di pensiero destinati a comprenderli sono considerati da Hegel dialettici. Spiega qual è il loro rapporto e perché è importante l'appropriazione del significato della storia da parte del pensiero filosofico.
- 5) In che senso la dialettica non è propriamente metodo, ma spiega la natura del sapere nei suoi rapporti con la realtà?
- 6) Spiega in che senso il movimento dialettico tende a costruire e poi a rendere conto di totalità di pensiero sempre più complesse.
- 7) In che senso la dialettica dei processi tende a mostrare che l'assoluto è soggetto?
- 8) Mostra l'importanza del momento negativo di opposizione nella dialettica dello spirito.
- 9) Mostra in che modo la comprensione dialettica della realtà modifichi il modo di considerare il rapporto tra finito e infinito.
- 10) Soffermati sulla figura centrale della dialettica dell'autocoscienza, spiegando il significato della lotta per il riconoscimento e del confronto con la morte.
- 11) Soffermati sul tema del confronto con il corso del mondo, mostrando la differenza tra la dialettica della ragione e quella dello spirito.

3 La costruzione del sistema: logica, natura e spirito soggettivo

Dalla *Fenomenologia* al sistema enciclopedico

Il progetto hegeliano di fondare una scienza. Struttura tripartita del sistema

Che la filosofia dovesse essere non semplice aspirazione al sapere, ma possesso del sapere, cioè scienza, e scienza in forma di sistema, è un tema antiromantico ben presente nel titolo stesso della *Fenomenologia dello spirito* (*Sistema della scienza. Parte prima: Fenomenologia dello spirito*), concepita come introduzione generale al sistema. A Norimberga Hegel aveva già elaborato anche la struttura tripartita del sistema stesso: «logica» («scienza dell'idea in sé e per sé»), «filosofia della natura» («scienza dell'idea nella sua alterità») e «filosofia dello spirito» («scienza dell'idea che ritorna in sé dalla sua alterità»).

La logica è l'unica parte del sistema a ricevere uno sviluppo autonomo

La *Scienza della logica*, pubblicata tra il 1812 e il 1816 durante il periodo di Norimberga, è l'unica parte del sistema a ricevere uno sviluppo autonomo, mentre le altre due parti vengono sviluppate solo nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* e nelle lezioni universitarie (con l'unica e importante eccezione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821).

L'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* come opera sistematica riassuntiva

Il passaggio decisivo all'elaborazione sistematica si ha nel 1817, con la pubblicazione della prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*: come indica il titolo, si tratta di un'opera riassuntiva, inizialmente concepita a scopo didattico, come traccia per le lezioni rivolte agli allievi di Heidelberg (nelle successive edizioni verrà molto arricchita con note e aggiunte).

Identità di filosofia e enciclopedia: il sapere come totalità e circolo di circoli

L'Introduzione a tale edizione afferma l'identità di filosofia ed enciclopedia, in nome del carattere sistematico della filosofia, che è tutt'uno col suo carattere scientifico. Il vero, infatti, è tale solo come «intero»: non come aggregato di conoscenze in ordine sparso, ma come totalità articolata nelle sue distinzioni, quindi sistema del sapere improntato a un'idea unitaria complessiva, che espone i principi delle scienze secondo un ordine determinato e «necessario». La filosofia è una «totalità», un «circolo» («enciclopedia» significa ciclo o circolo del sapere), ma tale è anche ogni scienza, per cui l'enciclopedia filosofica forma un circolo di circoli (o una triade di triadi). Il sistema è diviso in tre parti.

Prima parte: la logica come scienza dell'idea. Unità di logica e metafisica

1) La *logica* è la scienza dell'idea pura, ovvero «l'esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e dello spirito finito», in cui Hegel unifica i temi tradizionalmente trattati dalla logica e dalla metafisica, sulla base dell'identità tra razionale e reale.

2) La *filosofia della natura* è la scienza dell'idea in quanto si «aliena», ossia «esce fuori di sé» e si fa «altro da sé». Essa discute lo statuto delle moderne scienze della natura, rivendicando anche in questo campo il ruolo autonomo della filosofia.

3) La *filosofia dello spirito* è la scienza dell'idea che torna in sé dal proprio farsi altro, dalla propria alienazione, quindi si rivolge al mondo dell'uomo, sia in quanto individuo (spirito soggettivo) sia in quanto essere sociale che vive le dimensioni del diritto, della morale e della politica (spirito oggettivo), sia, infine, in quanto cultura e sapere: nel mondo dell'arte, della religione e della filosofia, lo spirito ritorna compiutamente in se stesso realizzando nell'uomo la vita divina (spirito assoluto).

Seconda parte:
la natura come
alienazione dell'idea

Terza parte: lo spirito
come idea che
ritorna a sé

La logica

Negli anni di Jena Hegel aveva considerato la logica come una specie di purificazione dell'intelletto finito, di distruzione delle sue pretese, in vista del passaggio alla metafisica, la filosofia speculativa. Egli riteneva infatti che la logica avesse soltanto a che fare con la conoscenza del finito, cioè la «riflessione» e che la metafisica avesse come oggetto la conoscenza dell'infinito. Solo dopo la *Fenomenologia dello spirito* logica e metafisica vengono identificate, in quanto, scrive Hegel, la logica deve prendere il posto della metafisica tradizionale, che è stata abbandonata per effetto delle critiche kantiane alla conoscibilità della «cosa in sé», e diventare essa stessa metafisica, cioè filosofia speculativa. Per Hegel si tratta così di costruire una «logica speculativa» nella quale la ragione si sollevi sopra le limitazioni dell'intelletto, facendo emergere l'intelaiatura di concetti che costituisce la struttura profonda della realtà.

Dalla logica come
analisi intellettuale
del finito
alla logica
speculativa,
espressione
metafisica del reale

Hegel propone così un ritorno all'orizzonte ontologico di Platone e Aristotele, per i quali logica e metafisica non erano separabili, in quanto, come aveva insegnato Aristotele, la logica riflette nel pensiero la struttura eterna e necessaria dell'essere. Ma per Hegel la struttura razionale del pensiero e della realtà non è statica. Come si è già sottolineato, le categorie del pensiero non rimangono ferme, chiuse nell'identità con se stesse, ma si richiamano l'un l'altra e trapassano l'una nell'altra ed è questo movimento interno del pensare, cui corrisponde il movimento interno della realtà, che Hegel intende seguire nella sua logica. Oltre alla *Scienza della logica*, Hegel dedica all'argomento la prima sezione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [■ **Lettura 2**].

Hegel come
Aristotele sull'unità
di logica e metafisica,
ma non sull'idea
statica di identità

Lettura 2



Georg Wilhelm
Friedrich Hegel

Il momento dialettico

I tre momenti
della dialettica
(astratto, dialettico,
speculativo) e le tre
parti della logica

La logica si divide in tre parti, che corrispondono alla suddivisione nei tre momenti della dialettica (il momento astratto o intellettuale, il momento dialettico o negativamente razionale, il momento speculativo o positivamente razionale):

- 1) la dottrina dell'essere, cioè la dottrina del pensiero nella sua immediatezza;
- 2) la dottrina dell'essenza, cioè la dottrina del pensiero nella sua riflessione;
- 3) la dottrina del concetto, cioè la dottrina del pensiero nel suo ritornare presso di sé.

Le prime due parti compongono la logica oggettiva, o metafisica: essa si occupa, infatti, degli oggetti della metafisica tradizionale, l'essere e l'essenza. La terza è la logica vera e propria, o logica soggettiva: essa è il compimento della verità del pensiero, in quanto, una volta superata la falsa distinzione tra essere ed essenza, rimane soltanto l'idea, unico soggetto della realtà, che pensa se stessa nella forma del concetto.

Due parti di logica
dell'oggetto,
una terza parte
di logica
del soggetto-idea

Essere, essenza, concetto

La logica dell'essere:
dall'essere
indeterminato
al nulla, al divenire
e all'essere finito

La prima parte ha come oggetto l'«essere», il più immediato e indeterminato dei concetti. Una volta che si è detto, seguendo Parmenide, che l'essere è ciò che è, sembrerebbe che non si possa aggiungere nulla, pena la contraddizione: infatti, questo essere assolutamente indeterminato, del quale non si può dire nulla, non si distingue per niente dal nulla stesso, che pertanto figura come la sua antitesi. Ma essere e nulla a loro volta trapassano nel divenire, che esprime la loro sintesi, rendendo chiaro che essi non esistono per proprio conto: l'essere si determina escludendo da sé ciò che non è; il nulla si determina indicando non il vuoto, ma ciò che l'essere non è più o non è ancora, ovvero la possibilità offerta dal divenire. Il divenire dell'essere e del nulla genera così l'essere determinato, cioè l'essere qualcosa, l'essere finito.

Dialettica del finito
e dell'infinito

Ogni essere finito o determinato non esiste se non in relazione ad altro, per differenza da ciò che non è e che si distingue da lui come altro da sé. Si genera così quello che Hegel chiama il processo all'infinito in quanto ogni essere finito richiama necessariamente altro da sé per esistere in una catena infinita: se si pensa all'infinito come semplice negazione del finito, come se finito e infinito stessero l'uno di fronte all'altro, allora si ha la «cattiva infinità», che trova una tipica rappresentazione nella filosofia di Fichte; se si pensa, invece, che l'infinito è la «negazione della negazione» del finito, cioè che ogni finito è necessariamente una determinazione dell'infinito, allora abbiamo la considerazione della «vera infinità».

L'idealismo consiste
nel pensare l'infinito
come principio di ogni
determinazione finita

La scoperta che il finito si risolve nell'infinito o, se si preferisce, che l'infinito si risolve nella successione infinita di determinazioni finite e che dunque il finito non è un vero essere costituisce l'idealismo: ogni filosofia è idealistica, sostiene Hegel, in quanto non può non riconoscere che il finito in sé non ha alcuna assolutezza.

La proposizione, che il *finito è ideale*, costituisce l'*idealismo*. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio vi si trovi effettivamente realizzato. La filosofia è idealismo com'è idealismo la religione. [...]. L'opposizione di filosofia idealistica e realistica è quindi priva di significato. Una filosofia che attribuisse all'esistere finito, come tale, un vero essere, un essere definitivo, assoluto, non meriterebbe il nome di filosofia (*Scienza della logica*, vol. I, sez. I, cap. 2, § C, nota II).

Dopo aver scoperto la natura infinita di ciascuna determinazione finita dell'essere, l'essere può essere visto come quantità, numero, misura. Oltre questo tipo di determinazioni dell'essere nella sua immediatezza nasce il bisogno di definire cosa esso sia e si apre così la strada alla logica dell'essenza.

La logica dell'essenza
riguarda l'essere
come oggetto
di riflessione
metafisica

La seconda parte riguarda l'«essenza», cioè l'essere che diventa oggetto di riflessione e di definizione da parte del pensiero, che crede di trovare nell'essenza la verità dell'essere. Tutta la tradizione metafisica ha sostenuto che, a fronte dell'essere come appare immediatamente, al pensiero spetti il compito di definire la sua vera essenza, utilizzando innanzitutto i principi di identità e di non contraddizione.

La dialettica
dell'essenza supera la
logica dell'identità

Per Hegel, ogni cosa è identica a stessa, ma allo stesso tempo è diversa, cioè opposta e in contraddizione con le altre cose. Nella logica dell'essenza egli si occupa così delle categorie utilizzate dalla metafisica tradizionale per afferrare la realtà (fenomeno,

materia, forma, relazione, sostanza, causa, azione reciproca) sostenendo che soltanto se si assume la contraddizione non come opposizione assoluta, ma come necessaria relazione di ogni cosa con ogni altra, si può comprendere l'essenza dell'essere, cioè della realtà, che si risolve nel concetto.

La terza parte ha come oggetto il «concetto», grazie al quale la realtà è pensata per quello che è: non un insieme irrisolto di contraddizioni, ma unità tra essere e essenza in una superiore sintesi. Il concetto è la verità dell'essere, dice Hegel, secondo il principio già enunciato nella *Fenomenologia dello spirito*, per cui l'assoluto non è soltanto sostanza, come aveva detto Spinoza, ma è sostanza che diviene e soggetto che pensa. Nel concetto si uniscono dialetticamente i processi di pensiero del soggetto che ragiona (dottrina della soggettività) e i processi reali che vanno a costituire l'oggetto così com'è (dottrina dell'oggettività), per confluire nella totalità razionale del reale (dottrina dell'idea). «Il vero è l'intero» e lo è in quanto risultato di un processo che coinvolge l'essere e il pensiero; in esso la realtà si rivela come idea, principio razionale di vita che giunge a conoscere e pensare se stesso.

Si inserisce qui il concetto di «sviluppo» o «svolgimento» dell'idea, con il quale Hegel indica la via d'uscita dalla dimensione della logica: il processo per cui l'idea si aliena per ritornare poi a se stessa, senza diventare tuttavia altro da sé. Lo svolgimento può essere chiarito con il richiamo alle categorie aristoteliche di potenza e atto: ciò che è implicito nel primo momento (come la quercia nella ghianda) si oggettiva, si aliena, esce da sé, quindi ritorna a sé nella pienezza della sua realizzazione.

Per Hegel il processo passa per l'oggettivazione della forma logica, ma si compie solo nella consapevolezza realizzata dallo spirito. Ciò vuol dire che, per essere qualcosa di effettuale, l'idea deve uscire fuori di sé e manifestarsi liberamente come natura, per essere poi compresa come spirito e diventare soggetto.

Considerando che l'idea contiene *in nuce* tutti i suoi sviluppi successivi, possiamo comprendere la celebre formula hegeliana secondo cui la logica costituisce

l'esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito (Scienza della logica, Introduzione).

La natura è invece «l'idea nella forma dell'alterità», cioè l'idea che si aliena, diviene altro da sé, restando, però, nella sua struttura logica, sempre identica a se stessa. La sua collocazione nel sistema è uno snodo cruciale, anche se per Hegel la verità della natura si dispiega soltanto nell'autocomprensione dello spirito.

La filosofia della natura

È questa la parte del sistema hegeliano che quasi fin dall'inizio è stata la più criticata e considerata come caduca, legata al tempo e alla cultura in cui è sorta. Abbiamo già accennato a un aspetto: la scarsa simpatia e sensibilità di Hegel per la natura, evidente nella sua polemica con Schelling e con i romantici, e strettamente collegata con il suo deciso antropocentrismo. Per quanto tutto venga dall'idea e tutto si risolva nell'assoluto, la natura è pur sempre l'idea nel suo essere altro, nel suo alienarsi e negarsi: per Hegel, solo lo «spirito» rende conto del ritorno a sé dell'idea dalla sua alienazione. La natura può solo mostrare in modo estrinseco, nella sua struttura gerarchica per gradi, la progressione che porta all'individualità umana, punto di partenza della coscienza e dunque dei processi intrinsecamente significativi per lo spirito.

La logica del concetto svela la verità dell'essere: sostanza che diviene e pensa se stessa

Il concetto di svolgimento dell'idea, simile allo schema aristotelico potenza-atto

Importanza del ritorno a sé dell'idea attraverso l'oggettivazione nella natura

La potenzialità dell'idea come Dio prima della creazione

La natura come alienazione dell'idea, oggetto per l'autocomprensione dello spirito

L'immagine della natura come idea alienata. Hegel antiromantico e antropocentrico

Hegel ignora i risultati delle scienze naturali? Un'accusa in parte ingiusta

L'accusa più grave mossa contro la filosofia della natura hegeliana è però un'altra: le si è rimproverata la pretesa di parlare della natura ignorando le scienze sperimentali della natura e i loro risultati. Quest'accusa, come è stato chiarito dagli studi più recenti, non è interamente giustificata e va piuttosto rivolta alle approssimazioni contenute nella *Naturphilosophie* dei romantici, dalla quale Hegel prende le distanze affermando chiaramente che la scienza filosofica della natura presuppone la fisica empirica e polemizzando con le forzature e le vaghe analogie presenti in Schelling.

Contro Newton, Hegel apprezza il paradigma organicista delle scienze della vita

Bisogna piuttosto parlare di una differenza di paradigmi, rispetto all'indirizzo meccanicistico della fisica newtoniana: quella stessa che risalta nella polemica sulla teoria dei colori intrapresa da Goethe, col quale Hegel si schiera. Quando egli critica la celebre affermazione di Newton «*hypotheses non fingo*» intende affermare che le sue leggi fisiche sono effettivamente ipotesi, generalizzazioni basate sull'esperienza e prive di necessità concettuale. Egli si ispira invece ai risultati delle ricerche scientifiche più recenti nell'ambito della chimica e delle scienze della vita per proporre un approccio alla natura come sistema volto a realizzare l'organicità delle forme viventi.

Una filosofia della natura che legge in essa i limiti di uno spirito impotente

In sostanza quindi, l'obiettivo polemico di Hegel è duplice: da un lato si tratta di contestare la liquidazione della filosofia della natura a favore della scienza newtoniana; dall'altro, di rifiutare la divinizzazione della natura operata dai romantici e da Schelling, poiché lo spirito è infinitamente più alto della natura, mentre la natura è inesorabilmente affetta da accidentalità ed esteriorità. La natura è l'esteriorità immediata, la «contraddizione insoluta» esposta alla casualità, senza che il suo operare possa mai essere ridotto adeguatamente a «sistema» di leggi e classificazioni. E questo non dipende dai limiti dell'esperienza, ma dall'«impotenza della natura a realizzare il proprio concetto». La sua struttura, che resta nondimeno dialettica, si articola nella rigida successione di tre momenti.

Meccanica come dominio dell'esteriorità astratta della materia

La «meccanica» è il dominio dell'esteriorità o dell'«infinito isolamento», nel quale l'unità è «*in sé*», è solo un'aspirazione: il suo oggetto è la «materia», considerata prima astrattamente come spazio-tempo, poi come attrazione-repulsione, poi come gravitazione.

Fisica come luogo della determinazione qualitativa dei fenomeni

La «fisica» è la sfera dell'«individualità naturale», è l'idea della natura

nella determinazione della *particolarità*, per cui la realtà è posta con la determinatezza formale immanente e con la differenza in essa esistente (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 252).

Poiché all'analisi quantitativa delle forze si sostituisce l'analisi qualitativa dei fenomeni, qui la materia si «individualizza» strappandosi all'indistinzione del livello precedente. Così, processi inizialmente dispersi conquistano un certo livello di unità: per esempio nella luce, nei corpi celesti, negli elementi, in determinazioni particolari come il peso specifico e il calore, infine nella triade di magnetismo, elettricità e chimismo (consacrata dalla filosofia della natura di Schelling). In questo contesto si situa anche la difesa della teoria dei colori di Goethe, in polemica con la teoria newtoniana.

Fisica organica come luogo in cui emerge l'individualità soggettiva degli organismi

Nella «fisica organica» emerge la «soggettività» della natura, dapprima nella forma dell'organismo geologico (anche i pianeti vanno intesi come totalità viventi), poi in quella dell'organismo vegetale (nel quale compare una differenziazione degli organi, ma ogni parte porta in sé l'intero e può riprodurlo) e di quello animale, nel quale è massima la differenziazione degli organi, intimamente correlati tra loro per realizzare le tre funzioni della sensibilità, irritabilità e riproduzione.

Nella riproduzione l'organismo animale raggiunge una specie di immortalità, ma si tratta di un'immortalità che riguarda la specie e il genere, non l'individuo. L'ineguaglianza dell'individuo animale rispetto al genere è la sua malattia originaria e mortale; solo con un nuovo passaggio dialettico, bruciando per così dire se stessa come la mitica Fenice, la natura può liberarsi dal morto involucro risorgendo come spirito, e dando così luogo a una nuova sintesi di universale e individuale.

L'organismo animale e la dialettica tra individuo e genere, mortale e immortale

I tre momenti della filosofia dello spirito

Per Hegel l'essenza dello spirito è la libertà, contrapposta alla necessità che domina la natura, e la libertà consiste nel «non dipendere da altro», nel «rapportarsi a se stesso». Dapprima lo spirito giunge alla semplice consapevolezza che la libertà è la sua essenza: questo è il momento dello spirito soggettivo.

L'essenza dello spirito come libertà e la sua prima tappa: lo spirito soggettivo

Poi, dal momento che la libertà non è qualcosa che si dà immediatamente, lo spirito la deve realizzare, mediante la sua propria attività, nel «mondo»: questo è il momento dello spirito oggettivo [■ Lezione 4]. Come vedremo, la libertà si concretizza, si oggettiva in molteplici forme, fino a trovare la sua suprema realizzazione nello Stato moderno, nella monarchia costituzionale così come la pensa Hegel.

Lo spirito oggettivo si realizza nel mondo e nelle istituzioni

Soltanto dopo essersi realizzato esteriormente come libertà nel mondo, lo spirito può giungere a comprendere interamente la sua natura, terminando il suo percorso nella autoconsapevolezza di sé, che si produce attraverso l'arte, la religione e, infine il concetto, cioè la filosofia: questo è il momento dello spirito assoluto [■ Lezione 5].

Lo spirito assoluto è autocoscienza realizzata attraverso arte, religione e filosofia

Lo spirito soggettivo

I tre momenti dello spirito soggettivo sono l'«anima», oggetto dell'«antropologia», la «coscienza», oggetto della «fenomenologia», lo «spirito» in senso proprio, oggetto della «psicologia».

I tre momenti dello spirito soggettivo

L'anima è il momento aurorale dello spirito, il suo emergere dal sonno della vita naturale, il suo prendere forma nell'uomo nel distacco dall'immersione nei ritmi sempre uguali della natura, momento nel quale il soggetto non è ancora cosciente della propria alterità rispetto alla natura. Nell'antropologia Hegel studia, dunque, soltanto le prime determinazioni dell'anima umana, quelle più elementari, in cui si esprimono funzioni non razionali e non consapevoli. Hegel si sofferma qui sull'influenza esercitata sull'anima universale dai climi, dalle stagioni, dalle diversità geografiche dei continenti.

L'antropologia: regno dell'anima che emerge dai ritmi della natura verso la coscienza

Si tratta di un punto qualificante della sua analisi. Le differenze di clima e di costituzione geologica della Terra determinano, infatti, «la diversità delle razze» e non tutte le razze, secondo Hegel, sono adatte a sviluppare una coscienza della libertà come fine propriamente umano. Laddove la natura ha una potenza sovrastante è impossibile che lo spirito prenda il sopravvento e si realizzi come essere libero; per questo i popoli della zona calda e quelli della zona fredda della Terra non sono adatti a sviluppare la libertà spirituale. Hegel si sofferma sulle differenze tra le cinque razze (caucasica, etiopica, mongolica, malese e americana), valutabili in base a criteri fisici (la struttura del cranio e del viso, come avevano insegnato le teorie sulle razze di Camper e Blumenbach) e, soprattutto, spirituali.

Emerge la diversità delle razze nella disposizione agli sviluppi dello spirito

La superiorità della razza bianca caucasica per la realizzazione piena dello spirito

Dall'analisi emerge che soltanto la razza bianca caucasica, che abita la zona temperata settentrionale della Terra, l'Europa, può essere il vero veicolo dello spirito, cioè può entrare in «completa opposizione con la natura» e dar vita all'autodeterminazione di se stessa. Come vedremo meglio nella lezione dedicata alla filosofia della storia, questo significa che soltanto nella razza caucasica lo spirito giunge «all'assoluta unità con se stesso», cioè realizza un vero progresso nella storia e una piena coscienza di sé nelle forme superiori della cultura.

Influenza della natura sulle possibilità di sviluppo dello spirito

Per ora ci basta sapere che per Hegel le caratteristiche delle diverse aree della Terra determinano in maniera decisiva i caratteri differenti tra le razze, che a loro volta influenzano la possibilità di sviluppo dello spirito: possiamo dire che lo spirito emerge progressivamente dalla natura come anima in modo differenziato e che solo nella razza bianca caucasica esso prende la strada per realizzarsi compiutamente.

La fenomenologia: l'emergere della coscienza e lo spazio della sua manifestazione

Nell'antropologia Hegel analizza, dunque, l'emergere delle qualità primarie dell'anima, prima che essa acquisti la coscienza di essere altro rispetto al mondo esterno. La coscienza è invece l'oggetto specifico della fenomenologia, in cui Hegel recupera parzialmente, e in forma molto ridotta, il contenuto della *Fenomenologia dello spirito*, il libro del 1807. L'analisi passa attraverso la coscienza sensibile, la percezione, l'intelletto, il desiderio, l'autocoscienza e la ragione, tutti momenti in cui la coscienza rimane ancora prigioniera dell'alterità dell'oggetto, che viene considerato come qualcosa di esistente in se stesso.

La psicologia: lo spazio in cui la coscienza diventa spirito e si sa come volontà libera

La coscienza diventa veramente spirito quando si libera della relazione con l'altro da sé, cioè quando diventa consapevole che al di fuori di se stessa non esiste nulla: arriva così a conoscere quale è la sua vera essenza, la libertà, e a determinarsi come volontà di realizzarla. Questo è l'oggetto specifico della psicologia. Dalla sintesi di «spirito teoretico» e di «spirito pratico», di intelligenza e di volontà, nasce così lo spirito libero, che si sa come «volontà libera» che deve realizzare se stessa oggettivandosi nel mondo, diventando «spirito oggettivo».

La libertà dello spirito come soggetto di volontà è sorta con il cristianesimo

Molto importante è la precisazione posta da Hegel in conclusione della sezione dello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Segnalando la facilità con cui l'idea di libertà è stata, e viene ancora, fraintesa, egli scrive che interi continenti, cioè l'Africa e l'Oriente, non l'hanno mai avuta e non l'avranno mai, così come non l'hanno avuta i greci e i romani, Platone e Aristotele (i quali legavano la libertà al diritto di cittadinanza) e neppure gli stoici (i quali la legavano a una particolare forza e sapienza interiore). Dunque, la vera idea di libertà in cui si esprime l'essenza dello spirito «è venuta nel mondo per opera del cristianesimo, secondo il quale l'individuo *come tale* ha un valore *infinito*».

La libertà del soggetto rispetto alla natura, alla comunità, allo Stato, è idea moderna

Hegel opera così una precisa selezione: quando si parla di libertà bisogna intendere la libertà soggettiva, scoperta dal cristianesimo e diventata centrale nella modernità: un «principio dell'età moderna» che gli antichi non avevano conosciuto, dal momento che subordinavano l'individuo alla comunità o allo Stato. Nella filosofia dello spirito oggettivo è alla progressiva realizzazione concreta di questa forma di libertà nella modernità che egli dedica la sua attenzione, una libertà che trova massima espressione, come vedremo tra poco, in quella «totalità etica» che è lo Stato, in cui sono garantiti i diritti individuali alla proprietà e all'indipendenza, a differenza di quanto avveniva nel mondo antico.

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Di che cosa si occupa l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*?
- 2) Quali sono le tre parti del sistema di Hegel?
- 3) Quali sono i tre momenti della dialettica e a quali parti della logica corrispondono?
- 4) Come si giunge alla determinazione del finito nella logica dell'essere?
- 5) Che cosa si domanda il filosofo per capire che cosa è una certa cosa?
- 6) Di che cosa si occupa la logica dell'essenza?
- 7) Quali categorie vengono usate dalla metafisica tradizionale per definire l'essenza di una cosa? Come le usa Hegel?
- 8) Come si articola la logica del concetto?
- 9) Che cosa vuol dire che l'idea è potenzialità?
- 10) Definisci i concetti di alienazione, exteriorità, impotenza della natura.
- 11) Elenca i momenti della dialettica della natura caratterizzandoli brevemente.
- 12) Quali sono i momenti della filosofia dello spirito?
- 13) Schematizza l'articolazione dello spirito soggettivo, caratterizzandone i momenti.
- 14) Spiega il concetto di razza nell'antropologia.
- 15) Attraverso quali processi si realizza la coscienza?

■ GUIDA ALLA COMPRESIONE

- 1) In che senso per Hegel la filosofia è enciclopedia del sapere?
- 2) Spiega la differenza tra i due modi di intendere la logica, che si succedono in Hegel: come strumento di analisi del finito e come logica delle connessioni dialettiche della realtà e del pensiero.
- 3) La determinazione dialettica del finito mostra che esso è del tutto diverso da ciò che si intende per dato. Spiega in che cosa consiste la sua idealità e perché, secondo Hegel, esso esiste propriamente solo in virtù dell'infinità delle sue relazioni.
- 4) Spiega la novità introdotta da Hegel nell'analisi metafisica dell'essenza con l'ammissione della contraddizione in quanto relazione.
- 5) La logica del concetto mostra che la totalità dell'idea è soggetto, sintesi di essere e pensiero. Che cosa vuol dire?
- 6) Perché l'idea deve rovesciarsi e alienarsi nella natura?
- 7) In che senso la fisica organica è il punto d'arrivo della dialettica della natura?
- 8) Prova a ricostruire la connessione tra l'ultimo momento della dialettica della natura e il primo della dialettica dello spirito. In che senso possiamo dire che la natura condiziona lo sviluppo dello spirito?
- 9) Cerca di spiegare il passaggio dalla coscienza fenomenologica, che vede l'oggetto (e anche se stessa) come altro, alla coscienza psicologica che pone se stessa come principio assoluto della realtà. In che senso quest'ultima forma è quella che caratterizza il soggetto come spirito libero che si apre alla storia?
- 10) Svolgi una riflessione sul ruolo che Hegel attribuisce al cristianesimo nella storia dello spirito.

4

Lo spirito oggettivo

Lo spirito oggettivo

I *Lineamenti di filosofia del diritto*

Come abbiamo visto alla fine della precedente lezione, nella filosofia dello spirito oggettivo Hegel segue la progressiva realizzazione della libertà dello spirito nell'età moderna. Hegel dedica allo spirito oggettivo una trattazione autonoma nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821, in cui amplia la breve sezione contenuta nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. L'ambito del diritto in generale per Hegel comprende tutte le determinazioni della libertà, cioè l'analisi dello spirito che si oggettiva nel mondo come volontà libera nelle tre forme del «diritto astratto», della «moralità» e dell'«eticità».

Il primo momento dello spirito oggettivo: «diritto astratto» e tutela della libertà individuale

Il primo momento dello spirito oggettivo è rappresentato dal «diritto astratto», che Hegel considera come il regno della libertà realizzato dall'azione della volontà individuale. La prima ed elementare estrinsecazione della volontà individuale è il desiderio di vedere tutelata la propria libertà d'azione dagli interventi esterni e per questo il diritto astratto è il sistema che garantisce la persona e la proprietà, attraverso l'istituto del contratto. Si tratta, come Hegel stesso ricorda, dell'ambito del «diritto privato» così come era stato trattato da Kant nella *Metafisica dei costumi*: in esso si definisce la limitazione della libertà individuale, affinché possa coesistere con la libertà di ciascun altro, secondo una legge comune. Di qui l'imperativo giuridico-formale del diritto astratto: «*sii una persona e rispetta gli altri come persone*».

La legge del taglione e la necessità di una giustizia imparziale

Tuttavia il contratto appare una forma di tutela assai debole, in quanto soggetta a continue violazioni, cui si può rispondere solo con la vendetta personale e con la legge del taglione; quest'ultima, a sua volta, essendo espressione della volontà soggettiva, determina una necessaria lesione del diritto altrui, rinviando all'infinito la soluzione del problema di una vera giustizia imparziale. Nasce così l'esigenza di una giustizia che non sia vendicativa, ma punitiva e legittima, sottratta, cioè, al volere soggettivo, ed espressione di una volontà che cerca l'universale.

Il secondo momento: la «moralità» come ricerca di una legge interiore dotata di un valore universale

Sta qui la genesi della «moralità», il secondo momento dello spirito oggettivo, che si estrinseca nella ricerca interiore della legge universale. Hegel ritiene che la morale kantiana rappresenti la più elevata espressione di questa ricerca di un principio di bene universale, che tuttavia esprime solo un'esigenza della coscienza, non una realtà: il bene appare nella forma del «dover essere» della «volontà buona», ma questa autocoscienza può stabilire e realizzare attraverso l'azione, come principio

morale, tanto l'universale quanto il proprio arbitrio e la propria particolarità, generando così il male.

Hegel intende così segnalare l'inconsistenza e la pericolosità della proposta etica che assegna al solo individuo la totale responsabilità di determinare il bene, al di fuori di ogni determinatezza concreta e di ogni relazione con gli altri: da una parte, la soggettività può essere dominata dalle inclinazioni particolari, dalla ricerca della sua felicità e del suo benessere privato; dall'altra, può pretendere di affermarsi come assoluto, come unica verità, e di realizzare, con l'arbitrio, il male invece che il bene.

Inconsistenza e pericolosità della determinazione soggettiva di una legge universale

Esempio emblematico di questa assolutizzazione è, secondo Hegel, la «vanità» dei romantici, che si considerano al di là del bene e del male, svincolati da ogni criterio di giudizio oggettivo. Potremmo dire che la ricerca di una moralità interiore porta, secondo Hegel, a una sorta di delirio di onnipotenza, di chi si crede sottratto al mondo e al contesto in cui vive.

L'assolutizzazione del punto di vista soggettivo

La tendenza a diventare giudici esclusivi del bene e del male si manifesta soprattutto nei periodi in cui lo spirito di un popolo conosce la dissoluzione e non è più in grado di esprimere principi e valori universali: la tendenza a cercare dentro di sé o a determinare da sé ciò che è buono e giusto appare in epoche in cui i valori che un popolo sa esprimere hanno perso vigore e non possono soddisfare la «volontà buona».

La tendenza ad affidarsi alla propria coscienza emerge nei periodi di crisi dei valori

Questa situazione giustifica l'emergere delle grandi personalità, come Socrate e i filosofi stoici, che considerano la coscienza l'unico legislatore morale, ma altera il significato della vera libertà, che può realizzarsi solo nella concretezza dei costumi e delle leggi del popolo cui un individuo appartiene.

La vera libertà si può realizzare solo nella concretezza dei costumi del proprio popolo

Si passa così al terzo momento dello spirito oggettivo, l'«eticità». Essa esprime il modo di essere dei singoli all'interno delle forme di vita comunitaria cui appartengono e da cui traggono i fini della loro azione. Hegel recupera così il concetto aristotelico di *èthos* (in tedesco *Sitte*), che sta a indicare il «costume» o le «consuetudini» della *pòlis* o del popolo.

Il terzo momento: l'«eticità». Origine del concetto

È infatti l'*èthos* a modellare il modo di vedere e di pensare il mondo da parte degli individui, a fornire loro i valori fondamentali e i principi di comportamento. L'*èthos* appare così come la «seconda natura» degli individui, quella che ne determina la volontà, attraverso il costume e le consuetudini.

Solo l'*èthos* è in grado di fornire valori e principi agli individui

Il rapporto del soggetto con l'*èthos* è vitale e primario, nel senso che si fonda sul sentimento, sulla fede e sulla credenza; chi cresce nella propria comunità assorbendone i valori di fondo, deve, poi, in maniera riflessiva, assumerli come propri doveri.

Il rapporto tra il soggetto e l'*èthos*

In questo modo, rovesciando il punto di vista kantiano, Hegel sostiene che solo questi doveri, assunti riflessivamente, rendono veramente libero l'individuo, nel senso che lo svincolano dal rapporto di dipendenza con la natura e lo sottraggono alla «depressione» che coglie chi si perde in maniera inconcludente nelle riflessioni morali intorno a «ciò che si deve fare»: l'individuo sa quali sono i doveri che deve compiere per essere virtuoso, in quanto la strada verso la morale e il rispetto delle regole gli è stata precocemente tracciata dalla sua comunità.

Hegel rovescia il punto di vista di Kant

Il sistema dell'eticità

Il primo momento dell'eticità: la «famiglia» come «società naturale»

I tre momenti in cui si suddivide l'eticità sono: la famiglia, la società civile e lo Stato. La famiglia è «lo spirito etico *immediato* o *naturale*», scrive Hegel, la prima forma di comunità fondata sul matrimonio, sulla comunità dei beni e sull'educazione dei figli. La famiglia è una «società naturale», in quanto si genera primariamente per effetto dell'istinto sessuale e le sue componenti non sono da considerare persone in senso giuridico, ma membri di un elementare organismo, in cui si agisce per il bene comune.

I vincoli nella famiglia: matrimonio, comunità dei beni, educazione dei figli

Nel matrimonio, che pure è un rapporto contrattuale, il punto di vista della persona giuridica è infatti superato nell'amore, nella fiducia e nella comunione delle esistenze, con cui uomo e donna danno vita a un rapporto affettivo. Anche i beni sono in comune, pur spettando all'uomo il privilegio di gestirli in prima persona. L'educazione dei figli rappresenta il vero compimento, lo scopo della famiglia; ma la crescita dei figli, che, divenuti adulti, escono dal rapporto di subordinazione nei confronti dei genitori, genera anche la sua disgregazione. Infatti, la famiglia si scioglie, come comunità etica, quando i figli l'abbandonano per crearsene una propria.

Il secondo momento dell'eticità: dalla dissoluzione della famiglia alla «società civile»

Dalla dissoluzione della famiglia nasce, dunque, la pluralità delle famiglie, che si rapportano tra di loro in «modo esteriore», cioè senza il vincolo dell'affetto e della cura reciproca. Si entra così nel secondo momento dell'eticità, la «società civile», in cui i capifamiglia entrano in relazione tra di loro soltanto per soddisfare i loro bisogni e per perseguire interessi individuali.

La società civile come creazione della modernità

La società civile è un sistema di interdipendenza tra «persone private che hanno per proprio fine il loro particolare interesse». La collocazione della «società civile» tra la famiglia e lo Stato è una delle innovazioni concettuali introdotte da Hegel. Secondo Hegel, la società civile è una creazione della modernità: infatti, lo sviluppo autonomo della particolarità individuale era sentito nel mondo antico come una minaccia, come un pericolo di disgregazione dei legami comunitari. Essa può realizzarsi solo nel mondo moderno, in cui si è affermato il principio della libertà.

Il primo momento della società civile: il «sistema dei bisogni»

Il primo momento della società civile è il «sistema dei bisogni», cioè il sistema dei rapporti economici tra soggetti che producono e scambiano beni al fine di soddisfare i loro bisogni e interessi particolari. Il sistema dei bisogni è l'oggetto specifico della nuova scienza nata nella seconda metà del Settecento, l'economia politica, cui Hegel attinge, sulla scorta dei libri di Adam Smith, James Steuart, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, per spiegare il modo in cui gli uomini costituiscono il sistema di relazioni sociali a partire dalla divisione del lavoro [■ **Lettura 3**].

p. 62 **Lettura 3**

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel

Il sistema dei bisogni

La divisione del lavoro

Grazie alla divisione, il lavoro diventa sempre «più semplice», come aveva scritto Adam Smith, sempre più meccanico e ripetitivo, al punto che si può pensare che l'uomo potrà in futuro essere sostituito integralmente dalle macchine. Con la divisione del lavoro, scrive Hegel

in questa dipendenza e reciprocità del lavoro e dell'appagamento dei bisogni, l'egoismo soggettivo si trasforma in contributo per l'appagamento dei bisogni di tutti gli altri (Lineamenti di filosofia del diritto, § 199).

Questo significa che, ciascuno, perseguendo il proprio interesse, promuove, pur senza volerlo direttamente, il benessere degli altri. Si tratta di un effetto non intenzionale, che spiega la produzione di ricchezza e di benessere nella società moderna, tema che era stato già al centro dell'analisi di Mandeville, Adam Smith e Kant: se per Smith esso andava spiegato con la teoria della «mano invisibile» [■ Vol. B, Lezione 30] e per Kant con quella della «insocievole socievolezza» [■ Vol. B, Lezione 53], per Hegel si tratta di un passaggio necessario per una più alta forma di razionalità.

Perseguendo il proprio interesse, ciascuno promuove, senza volerlo, quello degli altri

Hegel non manca di ricordare gli aspetti negativi di questo intreccio di interessi particolari, grazie ai quali la società civile «offre lo spettacolo in pari modo della dissolutezza, della miseria e della corruzione fisica ed etica». In tutti i casi, dall'interazione tra gli individui si crea quello che Hegel definisce «patrimonio generale» e che noi potremmo chiamare ricchezza della società, cui ciascuno deve poter attingere in ragione della sua «cultura e abilità», per essere garantito nella propria sussistenza.

Effetti negativi della divisione della società e produzione della ricchezza sociale

Ora, la possibilità di accedere alla ricchezza prodotta socialmente dipende dal possesso di capitali, dall'abilità nel lavoro e da altri fattori causali o arbitrari: è così che si generano le disuguaglianze e la divisione della società in «ceti» sociali. Per quanto riguarda la disuguaglianza sociale, Hegel pensa che essa sia un effetto del processo, a sua volta momento necessario allo sviluppo della libertà dello spirito. Per questo, non manca di ricordare che porre l'esigenza dell'uguaglianza è solo una forma di vuoto moralismo, di chi scambia l'astratto «*dover essere*» per «il reale e razionale»: bisogna intendere, invece, che la disuguaglianza sociale, effetto di vari fattori tra cui il caso e l'arbitrio, è una necessaria espressione della «ragione immanente» che informa tutta la realtà.

La disuguaglianza sociale come momento necessario allo sviluppo della libertà

Hegel individua tre ceti: il «ceto sostanziale o immediato», che comprende grandi latifondisti aristocratici, piccoli proprietari terrieri, braccianti, tutti coloro, insomma, che traggono la loro sussistenza dalla terra; il «ceto formale» o «dell'industria», che comprende imprenditori, operai di fabbrica, artigiani e commercianti, tutti coloro che traggono il sostentamento dalla produzione o dalla circolazione dei manufatti; il «ceto generale», che comprende i funzionari pubblici e la burocrazia, coloro che curano gli interessi comuni della società e che sono dispensati dal lavoro diretto a soddisfare bisogni produttivi grazie al patrimonio personale o al compenso che ricevono dallo Stato.

I tre ceti

Il secondo momento della società civile è rappresentato dall'amministrazione della giustizia, che nasce per l'esigenza di tutelare la proprietà privata individuale attraverso il diritto. I codici e l'istituzione dei tribunali garantiscono la punizione delle lesioni alla proprietà e alla persona, ma non sono sufficienti per rimuovere gli effetti negativi che si producono nel sistema delle relazioni sociali e per garantire a ogni individuo il «diritto» fondamentale alla «sicurezza della sussistenza». Per Hegel, infatti, in caso di bisogno estremo, il furto di un pezzo di pane, per quanto illegale, può essere considerato un diritto assoluto e legittimo e compito della società è evitare, per quanto possibile, che qualcuno si trovi in tale condizione.

Il secondo momento della società civile: l'«amministrazione della giustizia»

Il terzo e ultimo momento della società civile è per questo rappresentato dalla polizia e dalla corporazione. Con «*polizia*» Hegel intende l'amministrazione

Il terzo momento della società civile:

... «polizia»
e «corporazioni»

centrale della pubblica sicurezza, l'autorità che, attenta al rispetto della legge e alla difesa della sicurezza e dei beni, deve correggere gli effetti prodotti dal «sistema dei bisogni», intervenendo sia in campo economico che sociale, con misure contro la povertà e a sostegno dell'educazione, dell'igiene pubblica, dell'assistenza.

La sensibilità
di Hegel di fronte alla
questione sociale

Hegel si dimostra particolarmente attento al problema della spaccatura sociale prodotta dai meccanismi del sistema dei bisogni, che hanno come effetto eclatante l'accumulo di ricchezza nelle mani di pochi e la caduta di una grande massa di lavoratori al di sotto della soglia di sussistenza, con la formazione della «plebe».

Le corporazioni
come forma
di organizzazione
del ceto dell'industria

La «polizia» si avvale dello strumento delle «corporazioni», che riuniscono e organizzano coloro che praticano le arti e i mestieri, cioè il «ceto dell'industria», assicurando il riconoscimento dei loro diritti, tutelandone gli interessi comuni, istituendo rapporti di mutuo soccorso.

La corporazione
come «seconda
famiglia»

L'istituto della corporazione gioca un ruolo fondamentale, in quanto permette un primo superamento dei particolarismi e dell'egoismo che domina nel sistema dei bisogni, attraverso forme di solidarietà e di assistenza reciproca che favoriscono il senso di appartenenza degli individui a una «totalità». In questa prospettiva, la corporazione, che ha il dovere di sostenere i suoi aderenti, di garantire sussistenza e benessere, arriva a essere per loro una «seconda famiglia»: accanto alla famiglia vera e propria, un fondamentale momento di identificazione tra l'individuo e un'istituzione collettiva [■ **Lettura 4**].



Lettura 4

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel
Il ruolo
delle corporazioni

La società civile
come forma primaria
di organizzazione
politica

Dunque, proprio perché contiene i momenti dell'amministrazione della giustizia, della polizia e delle corporazioni, la società civile di Hegel può essere definita una forma primaria di organizzazione pubblica, per quanto inferiore a quello che Hegel chiama lo «Stato propriamente *politico*».

Il terzo momento
dell'eticità: lo Stato
come luogo della
libertà individuale

La piena totalità etica si realizza, infatti, solo nello Stato, terzo momento e sintesi suprema dell'eticità, perché solo nello Stato l'individuo ha la propria «libertà sostanziale».

L'esito di un percorso
intellettuale, con cui
Hegel ribalta il suo
punto di vista

Questa convinzione è l'esito di un percorso personale compiuto da Hegel nel tempo. Infatti, dopo avere idealizzato il mondo greco della *pòlis* e condiviso, nel primo scritto dedicato al diritto (*Sistema dell'eticità*, 1802), l'idea aristotelica che «secondo natura il popolo precede il singolo», cioè che il tutto ha la preminenza sulla parte, Hegel arriva a ribaltare questo punto di vista e a considerare la libertà individuale, che gli antichi non avevano conosciuto, come la grande scoperta della modernità, (dovuta al cristianesimo che ha imposto sulla scena della storia il principio della libera e infinita soggettività).

Hegel contro
i nostalgici
delle repubbliche
antiche,
ma anche contro
i giusnaturalisti

Così, contro i nostalgici delle repubbliche antiche, egli, da un lato, assume il punto di vista dei giusnaturalisti e dei contrattualisti, come Locke, dall'altro, lo supera, in una prospettiva che vuole conciliare antico e moderno: anche se la libertà individuale è il punto di partenza della modernità, infatti, per Hegel lo Stato non può essere pensato come un'istituzione nata da un contratto tra individui, al fine di garantire a ciascuno il diritto naturale alla vita, alla libertà e alla proprietà. Lo Stato è un organismo che lascia sussistere il principio della libertà individuale, ma ciò avviene perché gli uomini sono veramente liberi soltanto in

quanto sentono di appartenere a ciò che lo Stato rappresenta: «l'unità sostanziale» di un popolo, «un tutto organico» in cui le parti collaborano concordemente tra loro per un unico fine comune.

Il destino degli individui è quello di ottenere dallo Stato ogni indicazione su come vivere, scrive Hegel, tenuto conto, però, che lo Stato deve riconoscere gli interessi particolari e renderli armonici con le proprie finalità universali. Detto in altri termini, lo Stato afferma e difende il diritto alla proprietà e alla libertà individuale, ma realizza con le sue leggi la verità della comunità cui gli individui appartengono, costituendo la loro identità più profonda.

Nella sfera della società civile, dove sono portatori di interessi particolari, gli individui realizzano la loro libertà soltanto come autonomia; già nelle corporazioni, però, essi superano l'ottica del puro interesse particolare, riconoscendosi in una forma di associazione orientata all'interesse generale dei suoi appartenenti; nello Stato, infine, essi arrivano a sentire e comprendere che il bene del tutto è la condizione del loro bene individuale e dunque a sentirsi parte di una totalità che conferisce loro quella che Hegel chiama la «libertà concreta» o «sostanziale» [■ **Letture 5**]. Scrive Hegel:

l'interesse particolare non dev'essere dunque messo da parte o addirittura soppresso, ma deve essere autenticamente posto in accordo con l'universale: grazie a questo accordo, lo stesso interesse particolare viene conservato insieme all'universale. Ora, secondo i propri doveri, l'individuo è suddito. In quanto cittadino, l'individuo trova invece nell'adempimento dei doveri la protezione della sua persona e della sua proprietà, la presa in considerazione del proprio benessere particolare e l'appagamento della propria essenza sostanziale, cioè la coscienza e l'autosentimento di essere membro di questo Tutto: e, in questo compimento dei doveri come prestazioni e funzioni per lo Stato, lo Stato stesso ha la propria conservazione e la propria sussistenza (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 261).

Hegel è convinto che gli individui moderni siano mossi da due tipi diversi di motivazione: una, che li spinge a cercare ciò che è bene per se stessi, in maniera egoistica e particolare; l'altra, che li spinge a cercare l'universale, dal momento che sentono il desiderio di appartenere organicamente alla propria comunità e di agire in funzione del suo bene. Lo Stato incarna per questo la «vitalità morale» del popolo e i cittadini, ubbidendo alle sue leggi, servono la propria comunità. Scrive Hegel:

bisogna sapere che uno Stato è la realizzazione della libertà, ossia del fine ultimo assoluto, che lo Stato esiste come fine in sé; inoltre bisogna sapere che tutto il valore dell'uomo, tutta la realtà spirituale, gli viene solo dallo Stato. La realtà spirituale dell'uomo sta, infatti, nel sapere in che cosa consiste la sua essenza, ovverosia nella ragione, così che la ragione abbia per lui un'esistenza oggettiva, immediata; solo così l'uomo è coscienza, solo così egli è inserito nel costume, nella vita giuridica e morale dello Stato. Infatti il vero è l'unità della volontà universale e della volontà soggettiva; nello Stato la volontà universale è contenuta nelle leggi, in disposizioni universali e razionali. Lo Stato è l'idea divina, così com'essa esiste sulla terra (*Lezioni sulla filosofia della storia*, ed. 1840, Introduzione, sez. C).

Il ruolo dello Stato nei confronti degli individui

Interesse generale e libertà

Letture 5



Georg Wilhelm Friedrich Hegel

L'individuo e lo Stato

Le due motivazioni degli individui moderni

Il diritto statale interno

Il primo momento dello Stato; il «diritto statale interno» e l'organizzazione costituzionale nei tre poteri

La trattazione dello Stato si articola in tre momenti: il «diritto statale interno»; il «diritto statale esterno»; la «storia universale». Il diritto statale interno porta al problema della costituzione. Hegel distingue tre poteri nell'organizzazione dello Stato: quello legislativo, quello governativo (l'esecutivo), quello del sovrano (come abbiamo visto, l'amministrazione della giustizia è invece un momento della società civile).

La monarchia costituzionale come unica «costituzione razionale»

Lo Stato organizzato nell'articolazione di questi tre poteri è la monarchia costituzionale, che Hegel considera «l'opera del mondo moderno»: infatti, essa è «l'unica costituzione razionale», cioè l'unica adatta ai grandi Stati moderni.

Una costituzione mista

Si tratta di una forma mista di costituzione, fondata sulla divisione dei poteri, che in sé contiene, come suoi «momenti», i principi delle tre forme tradizionali di governo (monarchia, aristocrazia, democrazia): il sovrano rappresenta l'unità dello Stato (momento monarchico), il potere governativo è nelle mani di alcuni (momento aristocratico), il potere legislativo è nelle mani di molti, ma non di tutti (momento democratico).

Contro la separazione dei poteri

Bisogna precisare, però, che a differenza di Montesquieu, il teorico del bilanciamento e del contrappeso tra poteri diversi [■ Vol. B, Lezione 33], la divisione di cui parla Hegel non significa indipendenza, ma concorso di organi diversi in vista del fine collettivo per cui lo Stato, «unità vivente», esiste: l'autonomia dei due poteri fondamentali, il legislativo e l'esecutivo, la fondamentale acquisizione della nascente tradizione liberale e costituzionalista moderna, per Hegel significherebbe lo «sfacelo dello Stato».

Il potere del sovrano

Per Hegel, il sovrano, la personificazione dell'unità dello Stato, è colui che, in una monarchia bene ordinata, deve «dire *sì* e mettere il puntino sulla *ì*», cioè dare il proprio *imprimatur* definitivo alla legge, apporvi «l'io voglio soggettivo». Sembrerebbe un potere limitato, anche se il sovrano non deve semplicemente registrare la volontà espressa dal potere governativo e da quello legislativo, ma può decidere se una legge debba o non debba esistere. Tuttavia Hegel non precisa in maniera chiara quali siano tutte le sue prerogative e i limiti del suo potere decisionale.

Il potere governativo e il ruolo dei funzionari dello Stato

Il potere governativo, dal quale dipendono la giustizia, la polizia e le corporazioni, è in mano a elementi della burocrazia statale, il «ceto generale», scelti dal sovrano sulla base delle capacità e della disposizione a servire il bene pubblico. A questi funzionari Hegel assegna un ruolo fondamentale, perché rappresentano la fondamentale struttura di gestione e organizzazione dello Stato.

Il controllo sui possibili abusi

A garantire il cittadino dai possibili abusi di potere dell'amministrazione è, innanzitutto, lo stesso spirito pubblico dei funzionari, il loro «senso dello Stato», che li porta a collocarsi al di sopra degli interessi economici e sociali in conflitto tra di loro; in secondo luogo, il controllo dal basso, esercitato dall'opinione pubblica e dalle corporazioni, cui la legge dovrebbe assegnare specifiche competenze.

Il potere legislativo: il ruolo delle due camere

Il potere legislativo è esercitato dai rappresentanti dagli altri due ceti, quello «so-stanziale» e quello «formale», che occupano le due camere dell'assemblea parlamentare. Per Hegel le due camere svolgono un decisivo ruolo di mediazione tra la visione degli interessi universali dello Stato espressa dal governo e dal monarca e

gli interessi particolari espressi dai due ceti. Gli aristocratici proprietari terrieri sono destinati a occupare la camera alta, come rappresentanti dell'«elemento della stabilità e della conservazione», cioè la terra. I delegati delle varie corporazioni sono invece destinati a comporre la camera bassa, come rappresentanti dell'«elemento instabile», cioè l'«industria» e i capitali mobili. In questo modo, il sovrano e il potere governativo hanno come interlocutori i rappresentanti degli interessi organizzati e non il popolo, che, lasciato a se stesso, «*non sa quel che vuole*».

Hegel è nemico dichiarato del «principio democratico», che prevede l'allargamento del diritto di voto agli individui indipendentemente dall'organizzazione per ceti e per corporazioni. Al di fuori della articolazione del «tutto», cioè delle determinazioni dello Stato (il sovrano, il governo, le autorità, i ceti, le corporazioni) che formano la solida gerarchia etica e sociale e l'ossatura stabile allo Stato, il popolo non è altro che una «massa informe», una moltitudine di atomi isolati, cui soltanto i democratici, che hanno del popolo una «rappresentazione rozza», possono pensare di affidare la sovranità.

Hegel contro la democrazia

Per Hegel un individuo è «qualcuno» soltanto quando fa parte di una struttura della società organizzata gerarchicamente e per questo la concessione indiscriminata del diritto di voto, che fa diventare un individuo «qualcuno» soltanto per effetto dell'età o del censo, minaccia l'esistenza stessa dell'«ordinamento organico», immettendo un principio democratico che prelude alla disgregazione e all'anarchia. Dunque, neppure le rappresentanze dei ceti devono essere elettive: agli aristocratici proprietari terrieri spetta il diritto ereditario a far parte della camera alta, mentre le corporazioni scelgono i propri rappresentanti sulla base di un rapporto fiduciario.

Hegel contro la concessione indiscriminata del diritto di voto

I dibattiti parlamentari devono essere pubblici e favorire, così, un'ampia discussione, che sia accompagnata dall'opinione pubblica e favorita dalla libertà di stampa. Bisogna precisare, però, a scanso di equivoci, che per Hegel l'opinione pubblica è positiva solo quando funziona da cassa di risonanza del dibattito parlamentare: quando, insomma, si mette al servizio dello Stato (e come tale va «stimata»), mentre diventa negativa quando è espressione di punti di vista soggettivi, privi di verità (e come tale merita di essere «disprezzata»). Allo stesso modo, per quanto riguarda la libertà di stampa, Hegel sostiene, da una parte, che deve essere garantita, dall'altra, che deve essere posta sotto il controllo della polizia, che esercita un potere punitivo, per impedirne le «intemperanze», cioè il libero esercizio di dire e di scrivere ciò che si vuole.

Funzione e limiti dell'opinione pubblica e della stampa

La sovranità all'estero e il diritto statale esterno

La parte sul diritto statale interno si chiude con il discorso sulla «sovranità all'esterno», che apre, di fatto, al secondo momento dell'analisi dello Stato, cioè al «diritto statale esterno», il diritto internazionale. Hegel afferma che ogni Stato, nei rapporti con gli altri Stati, è un soggetto autonomo, la cui prima preoccupazione è di conservarsi, di preservare la propria autonomia e sovranità e di perseguire il proprio benessere.

L'autonomia dei singoli Stati sovrani

Per questo il sistema delle relazioni internazionali si configura come uno stato di natura di tipo hobbesiano, in cui ciascuno Stato ha diritto di agire come ritiene per la propria conservazione e potenza, chiedendo ai suoi cittadini, se necessario,

Le relazioni internazionali come stato di natura

il sacrificio dei beni e della vita stessa. Infatti, nessuno Stato garantisce incondizionatamente ai cittadini la salvaguardia della vita, come vorrebbe la logica del contrattualismo e del giusnaturalismo; al contrario, è l'individuo che, al bisogno, deve sacrificarsi perché lo Stato viva. Nel linguaggio hegeliano, questo significa che, nel momento supremo della guerra, «è *necessario* che il Finito – il possesso e la vita – venga posto come qualcosa di accidentale», dal momento che in guerra, quando è in gioco l'esistenza dello Stato, si rivela compiutamente «la vanità delle cose e dei beni temporali».

Guerra e salute dei popoli

La guerra incombe continuamente, in quanto l'indipendenza di cui ciascuno Stato gode «fa delle controversie tra Stati un rapporto di forza, uno *stato di guerra*». Ma, per Hegel, la guerra non è solo un male necessario, il solo modo per risolvere contrasti laddove un accordo si riveli impossibile: essa ha anche un elevato valore etico, in quanto conserva la salute dei popoli. Scrive Hegel, citando, con qualche variante, il suo «Articolo sul diritto naturale» del 1802-1803:

la guerra ha il superiore significato per cui, mediante essa – come ho detto altrove –, «la salute etica dei popoli viene mantenuta nella sua indifferenza contro il consolidarsi delle determinatezze finite, e come il movimento dei venti preserva il mare dalla putredine cui sarebbe ridotto da una bonaccia duratura, così la guerra preserva i popoli dalla putredine cui sarebbero ridotti da una pace duratura o addirittura perpetua» (*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 324).

La critica a Kant

Il richiamo polemico è allo scritto kantiano *Per la pace perpetua*, al quale Hegel oppone seccamente che «non c'è alcun pretore» tra gli Stati, cioè nessun giudice supremo dotato del potere di far rispettare i patti nelle relazioni internazionali, sollevandosi al di sopra dei propri interessi particolari. Contro l'idea di Kant che sia possibile sperare nella creazione di una federazione di Stati a garanzia della pace perpetua, Hegel sostiene che qualunque trattato possa essere sottoscritto sarà sempre sottoposto all'«accidentalità», cioè alle scelte arbitrarie dei singoli Stati, che possono agire come ritengono, per tutelare o potenziare il proprio benessere.

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Qual è l'oggetto generale della filosofia dello spirito oggettivo?
- 2) Qual è l'oggetto del «diritto astratto»?
- 3) Qual è l'oggetto della moralità?
- 4) Che cosa significa la parola «eticità»? E quale è l'oggetto dell'eticità, nel sistema di Hegel?
- 5) Che cosa rappresenta la famiglia, nel sistema di Hegel?
- 6) Delinea schematicamente la struttura interna della società civile.
- 7) Che cosa è il sistema dei bisogni?
- 8) Quali sono gli effetti negativi della divisione del lavoro?
- 9) Quali sono i tre ceti della società civile?
- 10) Che cosa intende Hegel con il termine «polizia»?
- 11) Che cos'è lo Stato, secondo Hegel?
- 12) Prepara uno schema in cui inserire, da una parte, l'elenco dei tre poteri dello Stato, dall'altra, l'elenco dei soggetti che li detengono con le prerogative che esercitano.
- 13) Quali sono le funzioni e i limiti dell'opinione pubblica e della stampa?

■ GUIDA ALLA COMPrensIONE

- 1) In che modo si passa dal «diritto astratto» alla «moralità»?
- 2) Perché la ricerca individuale di una legge morale universale ha un risvolto pericoloso, secondo Hegel?
- 3) In che senso, con l'analisi dell'eticità, Hegel rovescia il punto di vista di Kant?
- 4) Ricostruisci in maniera dettagliata la genesi e la struttura della società civile.
- 5) Su quale punto, in particolare, nell'analisi del sistema dei bisogni, Hegel è vicino a Mandeville, Adam Smith e Kant?
- 6) In che senso, secondo Hegel, la disuguaglianza è un effetto necessario della libertà?
- 7) Che posto occupano le corporazioni nella società civile?
- 8) In che senso la società civile è già una prima forma di organizzazione politica?
- 9) Spiega dettagliatamente come la concezione definitiva dello Stato di Hegel sia l'esito di un percorso intellettuale, in cui egli prende le distanze sia dai nostalgici delle repubbliche antiche, sia dai giusnaturalisti.
- 10) Spiega in che senso solo lo Stato rappresenta il momento di realizzazione della vera libertà degli individui.
- 11) In che senso la divisione dei poteri teorizzata da Hegel per la sua monarchia costituzionale è molto differente da quella teorizzata da Montesquieu?
- 12) Spiega in che modo si articola la critica di Hegel alla democrazia.
- 13) Qual è la posizione di Hegel sulla guerra e in che senso critica Kant?

5 | La concezione filosofica della storia e lo spirito assoluto

La filosofia della storia

Le manifestazioni dello «spirito del mondo» e la ricostruzione filosofica della storia

L'ultimo momento della sezione sullo Stato è dedicato alla «storia del mondo», che funge da ponte tra lo spirito oggettivo e lo spirito assoluto. Secondo Hegel, nel susseguirsi delle costituzioni statali che nascono e muoiono nella storia si manifesta lo «spirito del mondo». Ciascuna di esse esprime lo spirito nazionale di un popolo, mentre la successione connette le ragioni del loro nascere e perire al disegno dialettico della storia. Dal momento che i tre momenti dello spirito assoluto, arte, religione e filosofia, prendono forma all'interno di popoli organizzati in Stati, ecco che la ricostruzione filosofica della storia assume un ruolo importante su diversi piani: essa serve, da una parte, per mostrare come si siano create nel tempo le condizioni per la realizzazione di forme di vita etica nelle istituzioni dei popoli; dall'altra, per inquadrare le manifestazioni dello spirito assoluto attraverso il tempo delle diverse epoche storiche, cioè attraverso l'esistenza di popoli e di Stati [■ Lettura 6].

p. 64

Lettura 6

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel

La storia filosofica

Il governo divino del mondo, dal punto di vista della filosofia

Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel polemizza con la tendenza religiosa che accentua l'inconoscibilità di Dio e quindi proibisce di sondare i suoi disegni; al contrario, bisogna trasferire in pensiero e concetto l'intuizione della provvidenza, cioè del governo divino del mondo. Nonostante le apparenze, la «storia del mondo» non è dominata dal caso: al di sotto dell'accidentalità, essa è guidata da una teleologia immanente, tesa alla realizzazione della libertà.

La filosofia della storia come «teodicea»

In questa prospettiva, la filosofia della storia è «teodicea», «giustificazione di Dio nella storia», contro l'obiezione basata sulla presenza del male nel mondo. Scrive Hegel:

Tutto il male del mondo, non escluso il male morale, doveva venir compreso nel concetto, e lo spirito pensante esser conciliato con la sua negazione. Ora, è proprio nella storia del mondo che ci si presenta allo sguardo la totale massa del male concreto (*Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, parte I).

Dunque, il male che, dal punto di vista umano, si realizza nella storia è pienamente comprensibile alla luce dell'«assoluto potere della ragione», cioè dei fini ultimi dell'assoluto che diviene nel tempo come «spirito del mondo».

Lo «spirito del popolo»

Il movimento progressivo della storia viene portato avanti attraverso il conflitto tra i popoli che, organizzati in strutture e istituzioni statali, volta per volta rappre-

sentano un certo grado di sviluppo dello «spirito del mondo», concretizzato in un determinato «spirito del popolo». Scrive Hegel:

il particolare spirito di un particolare popolo può perire; ma esso è un anello nella catena costituita dal corso dello spirito del mondo, e questo spirito universale non può perire (*Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, parte II, cap. 1).

Negli anni di Berlino Hegel matura la convinzione che ogni spirito del popolo abbia una determinatezza climatica e geografica precisa e si collochi nel tempo, subendo il giudizio supremo del «tribunale del mondo». Con questa metafora, che Hegel riprende da una poesia di Schiller, Hegel intende dire che ogni singolo spirito del popolo nasce e si forma in un determinato contesto geografico e storico, emergendo e imponendosi sugli altri attraverso la forma statale che gli è propria. Scrive Hegel:

al popolo cui tale momento appartiene come principio *naturale*, è assegnata la piena effettuazione del principio stesso nel processo di auto sviluppo dell'autocoscienza dello Spirito del mondo. Nella storia del mondo, per questa epoca, – *e un popolo può fare epoca nella storia soltanto una volta* [...] –, tale popolo è quello *dominante*. Davanti a questo suo diritto assoluto di essere l'esponente dello stadio presente dello sviluppo dello Spirito del mondo, gli spiriti degli altri popoli sono privi di diritti, ed essi, come pure quelli la cui epoca è passata, non contano più nella storia del mondo (*Lineamenti di filosofia del diritto*, parte III, sez. III, § 347).

Dopo essere emerso privando gli altri di ogni diritto a esistere, lo spirito del popolo dominante è destinato al necessario tramonto, da cui si genera una nuova epoca. È solo lo spirito del mondo che decide, dunque, i destini dei singoli spiriti nazionali, esercitando, scrive Hegel, il suo diritto che «è il più supremo fra tutti i diritti».

Bisogna precisare che, secondo Hegel, la storia universale non ha come scenario geografico l'intera Terra, ma soltanto alcune aree: lo spirito del mondo inizia il suo percorso in Asia, «il continente delle origini», dove nascono le prime stabili forme politiche, e le sue successive determinazioni riguardano soltanto l'Europa. Infatti, passando attraverso l'area mediterranea, esso trova il suo svolgimento e compimento nella zona temperata dell'Europa continentale. Solo la zona temperata settentrionale del mondo permette all'uomo un distacco progressivo dalla natura e uno sviluppo economico-civile all'interno di strutture statali.

Perciò l'Europa è il teatro della storia universale e solo nella razza bianca caucasica

lo spirito giunge all'assoluta unità con se stesso; solo qui lo spirito entra in completa opposizione con la naturalità, si coglie nella sua assoluta indipendenza, si sottrae all'alternarsi delle oscillazioni da un estremo all'altro, accede all'autodeterminazione, allo sviluppo di se stesso, e dà in tal modo origine alla storia mondiale (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. 1830, «aggiunta» al § 393).

I popoli europei sono, dunque, lo strumento attraverso il quale lo spirito del mondo realizza pienamente se stesso.

Intorno a essi sopravvivono i popoli africani (legati per sempre alla natura, incapaci di sviluppo civile e morale), i popoli asiatici (bloccati all'infanzia dell'umanità, dopo aver esaurito il loro compito storico), i popoli americani indigeni (destinati

Il giudizio supremo del «tribunale del mondo»

Lo scenario della storia, che gira da est a ovest

Lo spirito giunge al pieno sviluppo di se stesso in Europa, nella razza caucasica

Il destino degli altri popoli, tra passato e futuro

a scomparire del tutto, senza aver conosciuto alcuna maturità). Resta sullo sfondo l'America settentrionale, frutto della colonizzazione europea, che si trova a metà strada tra il tramonto cui sono destinati i popoli indigeni e l'alba di una nuova epoca: per questo, scrive Hegel, l'America è «il paese del futuro, la cui importanza per la storia universale deve rivelarsi in tempi che stanno ancora davanti a noi»; e dal momento che è il paese del futuro, essa non interessa, in quanto «il filosofo non ha nulla a che fare con l'attività profetica».

Individui e popoli come strumento dell'«astuzia della ragione»

Nel grande teatro della storia, individui e popoli sono convinti di agire per i propri fini, ma in realtà portano avanti senza saperlo l'opera dell'idea, dell'assoluto, sono soltanto gli «strumenti della realizzazione dello spirito»: questo è ciò che Hegel chiama «astuzia della ragione», concetto cui egli ricorre diverse volte nelle sue opere.

Individui conservatori ed eroi

Hegel distingue tra gli individui che, in una certa epoca, permettono, senza esserne consapevoli, la realizzazione e la conservazione di un determinato spirito del popolo (e per questo si chiamano «individui conservatori») e gli individui che permettono alla storia di procedere in avanti, di passare da uno stadio all'altro; si tratta degli eroi, come Cesare, Alessandro, Napoleone, che, mossi da forti passioni, inseguono i propri sogni di grandezza e che hanno una sorta di generica intuizione del ruolo che giocano come strumenti di realizzazione della libertà dello spirito del mondo (e per questo si chiamano «individui cosmico-storici», figure superiori) [■ **Lettura 7**].

Lettura 7

Georg Wilhelm
Friedrich Hegel

**Individui che conservano,
individui che trasformano**

Le quattro epoche della storia

Nella storia universale Hegel distingue quattro epoche, quattro «regni» (come li chiama nei *Lineamenti di filosofia del diritto*) o «mondi» (come li chiama nelle lezioni berlinesi di filosofia della storia) successivi, segnati dal progresso della coscienza che lo spirito raggiunge della sua libertà. Nel fissare questo numero egli aveva in mente, probabilmente, le quattro monarchie di cui parla il profeta Daniele nel libro omonimo della Bibbia (Daniele, 2, 37-43).

Le quattro forme di governo

I quattro mondi sono caratterizzati da precise forme di costituzione politica: il dispotismo orientale (in cui uno solo è libero); la democrazia dei greci (in cui alcuni sono liberi); l'aristocrazia romana (in cui molti sono liberi); la monarchia costituzionale delineata nella precedente analisi dello Stato (in cui tutti sono liberi).

Il mondo orientale: l'età infantile

Il primo, il mondo orientale, è «l'età infantile della storia», il mondo della «spiritualità sostanziale», ancora legato alla natura: il perno della vita politica è la figura patriarcale del sovrano, «nella quale il governo del mondo è teocrazia, il sovrano è anche il sommo sacerdote o Dio». Qui religione, morale e politica sono strettamente fuse, esiste una struttura di caste ereditarie, gli individui non hanno diritti e sono tutti subordinati al potere personale e arbitrario del sovrano, per cui si può dire che «uno solo è libero». Per questa mancanza di dialettica interna, nel mondo orientale non c'è possibilità di progresso, la storia si ripete sempre identica a se stessa, «si tratta sempre della ripetizione del medesimo maestoso tramonto».

Il mondo greco: l'età giovanile

Il secondo, il mondo greco, «l'età giovanile» della storia, vede sorgere il principio dell'individualità all'interno di una vita comunitaria «libera e serena». Tuttavia, la consapevolezza della libertà non è ancora completa, in quanto gli uomini si sentono dominati dal potere superiore degli dèi e del fato e inoltre affidano le attività rivolte alla soddisfazione dei loro bisogni agli schiavi: per cui si può dire che nel mondo greco solo «alcuni sono liberi».

Il terzo, il mondo romano, «l'età adulta» della storia, sostituisce la bella eticità greca con il dominio del diritto astratto e la dura disciplina del servizio dello Stato. Con la fine della repubblica, la vita politica si spezza tra le polarità conflittuali dell'aristocrazia senatoria, «potenza fredda ed avida», e del popolo, plebe corrotta, su cui si erge il potere dell'imperatore, che personifica il dominio della legge: davanti all'imperatore onnipotente, i sudditi stanno così come una massa di atomi, di «persone private» rese uguali dal diritto. La legge domina su uomini ridotti a persone giuridiche prive di legami etici tra di esse.

**Il mondo romano:
l'età adulta**

L'estensione della cittadinanza romana durante l'età imperiale non è che un ulteriore passo verso la «disgregazione atomica» della società. Hegel mostra gli effetti negativi di questa dissoluzione dei legami etici, sostituiti da legami giuridici, con una efficace metafora sulla putrefazione del corpo politico:

**La disgregazione
atomica della società
romana**

Come, quando il corpo fisico si dissolve, ogni punto acquista una vita per sé, la quale è soltanto la miserabile vita dei vermi, così qui l'organismo statale si dissolve negli atomi delle persone private. Tale è ora la condizione della vita romana: non vediamo più un corpo politico, ma solo un dominatore da un lato e persone private dall'altro. Il corpo politico è un cadavere in putrefazione, pieno di vermi puzzolenti, e questi vermi sono le persone private (*Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. III, parte III, sez. II, cap. 3).

Dalla «disgregazione atomica» dei vincoli etici nasce, dunque, la soggettività, che cerca in se stessa ciò che non può più trovare nella società e nello Stato. Si innesta qui il messaggio rivoluzionario portato da Cristo, con il quale viene scoperto il valore infinito della soggettività, in quanto oggetto della grazia divina.

**La nascita
della soggettività
e il messaggio
di Cristo**

Con il cristianesimo appare, così, il passaggio alla quarta epoca della storia, il «regno della libertà concreta» che trova la sua realizzazione tramite i popoli nordici, i Germani. Si passa così al mondo germanico (o cristiano-germanico, come talvolta lo chiama Hegel), «l'età senile» della storia, che ha per Hegel un significato positivo: se la «vecchiaia naturale» che colpisce i corpi è sinonimo di debolezza, la «vecchiaia dello spirito» è invece «la sua maturità perfetta», il compimento del percorso che lo spirito del mondo compie nel tempo.

**Il mondo cristiano-
germanico:
l'età senile**

I popoli germanici, conquistatori dell'Impero romano, si presentano come dotati di una soggettività, di una spontaneità e di una disposizione sentimentale che li rendono adatti ad accogliere profondamente il messaggio del cristianesimo: è lo spirito del mondo che li ha scelti per realizzare il suo disegno provvidenziale. Così ereditano dal mondo romano cultura, religione e istituzioni, ma in essi, scrive Hegel, vive uno spirito del tutto nuovo: la libera soggettività, figlia del cristianesimo, che cerca la verità dentro se stessa.

**Nei popoli germanici
vive la libera
soggettività**

In questa nuova epoca si apre inizialmente una scissione tra mondo interiore e mondo esterno, che si manifesta storicamente con la frattura tra potere spirituale della Chiesa e potere temporale. Hegel traccia le tre tappe principali di questo percorso, che egli paragona all'avvento del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: la prima tappa va dall'apparire delle nazioni germaniche fino a Carlo Magno; la seconda inizia con la nascita del Sacro Romano Impero e passa per il contrasto tra il potere spirituale della Chiesa, che vuole imporsi come teocrazia, e il potere temporale organizzato nella monarchia feudale; la

**Potere spirituale
e potere temporale**

terza nasce con il regno di Carlo V e con la Riforma di Lutero e giunge fino alla contemporaneità.

La nascita dello Stato moderno e la Riforma luterana

In quest'ultimo periodo, da una parte, lo Stato comincia a essere organizzato secondo principi razionali, per cui viene abbandonato il diritto consuetudinario e il monarca subordina gli interessi particolari dei signori feudali esprimendo il principio dell'unità e dell'universalità; dall'altra, con Lutero tramonta l'autorità indiscussa della Chiesa e il suo potere temporale, si impone il libero esame delle Sacre Scritture e assume valore centrale il percorso di libertà che ciascuno è chiamato a seguire nella ricerca interiore della verità in dialogo con Dio.

Lo Stato e la religione agiscono in armonia per realizzare la libertà di tutti

Da lì in poi, in Germania, la religione e lo Stato hanno avuto lo stesso ruolo, agendo in armonia per realizzare la libertà di tutti gli individui attraverso la verità interiore e la razionalità. La Rivoluzione francese, abolendo l'*ancien régime* e il sistema feudale, ha fornito un contributo importante, dando agli uomini la coscienza della loro libertà. Ma i frutti della rivoluzione non si possono cogliere in Francia, in quanto essa non ha elaborato il principio spirituale della soggettività come una nazione protestante.

Rivoluzione spirituale e Rivoluzione francese

Secondo Hegel, è impossibile attuare un rinnovamento profondo senza il contributo della religione luterana e per questo solo la Germania, che ha conosciuto la sua rivoluzione spirituale con la Riforma, appare in grado di accogliere ciò che di positivo ha portato la rivoluzione politica francese: gli altri paesi, se vorranno avanzare verso la libertà di tutti dovranno anch'essi passare per quella strada.

La religione come base per l'eticità

Secondo Hegel, «non vi possono essere due tipi di coscienza morale, una religiosa e una etica, diversa dalla prima per tenore e contenuto», e solo «la religione è per l'autocoscienza la base dell'eticità e dello Stato». Questo significa che l'eticità, come suprema realizzazione dello spirito oggettivo, può trovare accoglienza soltanto in un popolo di individui che abbiano maturato una profonda responsabilità personale verso Dio e verso i propri doveri.

L'eticità dello Stato ha bisogno di una rivoluzione interiore

Separare religione e Stato, pensarli come reciprocamente indifferenti, pensare che l'eticità, cioè il diritto e la costituzione razionale, si potesse realizzare con una rivoluzione politica, senza una base religiosa, è stato «l'enorme errore dei nostri tempi».

La critica al cattolicesimo come religione dell'esteriorità e dell'illibertà

Su questa base Hegel conduce una precisa critica al cattolicesimo come religione della esteriorità e della illibertà. La religione cattolica, a differenza di quella protestante, non richiede una vera adesione interiore a Dio e si limita a prescrivere culti e atti di fede esteriori: Hegel critica il modo in cui viene officiato il sacramento dell'eucarestia, la delega della preghiera al clero, il culto delle immagini e delle reliquie dei santi, la giustificazione mediante le opere, tutte pratiche che assoggettano

lo spirito ad *un'esteriorità a se stesso*, che fa sì che il suo concetto venga misconosciuto e travisato nell'intimo, e che vengano corrotti alla radice il diritto e la giustizia, l'eticità e la coscienza, la responsabilità ed il dovere (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. 1830, § 552).

I cattolici vivono nella «illibertà dello spirito»

Questo significa che nel mondo cattolico gli individui non hanno maturato una vera responsabilità personale verso Dio, cioè verso la verità che si manifesta nell'interiorità, non la considerano il frutto di una ricerca personale, non arrivano a plasmare il loro comportamento sui doveri verso Dio e per questo vivono nella «illibertà dello spirito».

A questa illibertà in campo religioso corrispondono

una legislazione ed una costituzione dell'illibertà giuridica ed etica, ed una situazione di negazione del diritto e dell'eticità nello Stato effettivamente reale (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. 1830, § 552).

I cattolici non sono pronti ad accogliere la verità del diritto e dell'eticità e dunque a sentire le istituzioni politiche in cui si manifesta la razionalità dello spirito come realizzazione della loro stessa libertà. Vengono educati dalla Chiesa romana a dare a Cesare quel che è di Cesare senza comprendere però il valore – etico e religioso al tempo stesso – del servizio allo Stato e alla comunità di appartenenza.

Soltanto negli Stati che hanno conosciuto la Riforma è avvenuto il passaggio dalla santità all'eticità: al posto del voto di castità e del celibato dei preti si è posto il matrimonio come valore etico; al posto del voto di povertà, l'attività finalizzata al guadagno e la rettitudine negli scambi commerciali; al posto del voto di obbedienza all'autorità ecclesiastica, l'obbedienza nei confronti della legge e delle istituzioni dello Stato. Si tratta di un'obbedienza che è la vera libertà – scrive Hegel –, poiché lo Stato è la ragione in senso proprio, la ragione che si realizza effettivamente; *l'eticità nello Stato*.

È chiaro, allora, perché senza una riforma religiosa i principi della Rivoluzione francese rimangono valori astratti, incapaci di incarnarsi concretamente in un popolo che li sappia accogliere come espressione dell'esigenza di libertà: soltanto negli Stati tedeschi protestanti, che, come la Prussia, hanno fatto la loro rivoluzione con Lutero, gli individui hanno una coscienza morale che li rende pronti ad accogliere la verità.

Bisogna considerare soltanto come una follia dei nostri tempi quella di cambiare un costume sistematicamente corrotto, insieme alla relativa costituzione dello Stato e legislazione, senza mutare la religione; di fare una rivoluzione senza aver fatto una riforma religiosa (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, ed. 1830, § 552).

Alla fine Hegel lascia intendere che il suo tempo sia ormai maturo perché si realizzi, negli Stati tedeschi protestanti, la forma suprema di libertà di tutti nello Stato. Egli chiude le sue *Lezioni di filosofia della storia* con uno sguardo alla situazione attuale della Germania, lo spazio geografico e politico deputato ad accogliere lo sviluppo finale del concetto di libertà come verità dello spirito del mondo, che sta ormai prendendo forma in Prussia: l'unica costituzione statale in cui, secondo Hegel, «tutti sono liberi», dove è possibile osservare il compimento della storia del mondo, che «non soltanto viene da Dio e non è senza Dio, ma è essenzialmente l'opera di Dio stesso».

In questo modo Hegel conclude la sua rilettura filosofica della storia, che appare come una vera e propria trasfigurazione degli eventi: la filosofia ricostruisce, al di là della superficie, la verità che diviene come spirito, in quanto «la filosofia ha soltanto a che fare con lo splendore dell'idea che si specchia nella storia del mondo». E la storia del mondo non è altro che «la vera teodicea, la giustificazione di Dio nella storia». Per questo, dice Hegel ai suoi allievi alla fine delle lezioni universitarie, «io mi sono sforzato di dispiegare davanti ai vostri occhi questo corso dello spirito del mondo».

I cattolici negano l'eticità dello Stato

Negli Stati che hanno accettato la Riforma è avvenuto il passaggio all'eticità

Senza riforma, i principi della religione restano astratti

La Prussia come luogo di realizzazione della libertà dello spirito

La trasfigurazione degli eventi nella lettura di Hegel

Lo spirito assoluto

Lo spirito realizza la sua libertà compiuta solo come spirito assoluto

Per quanto in alto Hegel ponga lo Stato, seguendone le concretizzazioni attraverso la storia dello «spirito del mondo», esso è pur sempre e solo la forma suprema dello spirito finito. Lo spirito raggiunge la propria infinità e la propria libertà solo ritornando pienamente a se stesso nello «spirito assoluto», vale a dire nella piena coscienza di sé. Lo spirito assoluto si articola in tre momenti: arte, religione e filosofia.

Arte, religione e filosofia: lo stesso contenuto in forme diverse

Queste tre forme non si differenziano per il contenuto, che è sempre lo spirito come idea infinita, ma per la forma, che nell'arte è l'«intuizione sensibile», nella religione la «rappresentazione», nella filosofia il «concetto».

Le lezioni berlinesi

Tutti e tre questi momenti dello spirito assoluto, rapidamente delineati nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, sono sviluppati ampiamente nelle lezioni berlinesi, pubblicate dopo la morte di Hegel. Tali lezioni hanno esercitato una vastissima influenza, anche se, basate come sono in larga parte sulla trascrizione degli appunti di allievi, devono essere utilizzate con qualche riserva.

L'arte

L'arte come intuizione sensibile

Figura immediata dello spirito assoluto è l'arte, che lo esprime nella forma dell'intuizione sensibile: questo significa che l'arte coglie lo spirito e cerca di esprimerlo nella sua idealità ricorrendo a forme sensibili, cioè alla materialità concreta di un oggetto. Dato che trova nella sensibilità il suo limite, l'ispirazione dell'artista resta espressione della natura e non ancora della piena libertà dello spirito. Per questo, a differenza di quello che pensano molti esponenti del romanticismo tedesco, l'arte non è il modo più elevato di cogliere la verità.

Il primo momento della storia dell'arte: l'arte simbolica

Nelle *Lezioni di estetica* Hegel traccia un grandioso affresco della storia dell'arte universale e ne delinea le tre fasi. Il primo momento è quello dell'arte «simbolica», in cui la materia sensibile domina sui contenuti spirituali e la libertà del rappresentare è ai suoi timidi inizi. Per questo, la prima forma d'arte, caratteristica del mondo orientale, è

più una *semplice ricerca* della raffigurazione che possibilità di vera rappresentazione; l'idea non ha ancora trovato in se stessa la forma, vi aspira soltanto, si sforza ad essa (*Estetica*, «Introduzione all'estetica», suddivisione).

Hegel disegna in maniera efficace l'immagine dello spirito che si cerca nelle forme sensibili, ma non riuscendo a trovarle adeguate, le gonfia ed espande in maniera smisurata alla vana ricerca di una espressione di sé.

Il secondo momento della storia dell'arte: l'arte classica

Nel momento successivo, l'arte classica, caratteristica del mondo greco, si eleva al di sopra della natura e raggiunge il pieno equilibrio di ideale e materiale assumendo a proprio contenuto l'elemento spirituale, a sua forma la figura, il gesto, l'azione umana. Dunque, lo spirito viene qui presentato attraverso la forma armonica del corpo umano.

Il terzo momento della storia dell'arte: l'arte romantica

Nel terzo momento, infine, quello dell'arte romantica, riemerge lo squilibrio tra i due momenti, dato che l'interiorità cristiana e moderna non si presta a essere completamente riversata nella forma sensibile, ma piuttosto appare in controtuce attraverso lei. All'opposto di quanto avviene nell'arte simbolica, dunque, l'arte romantica ricorre sempre meno all'elemento sensibile, si ritira da esso.

È ora più facile capire il sistema delle forme di espressione artistica delineato da Hegel. Nell'arte simbolica troviamo in posizione centrale l'architettura, che tenta di esprimere il divino nelle forme grandiose dei templi indiani o delle piramidi egizie. Nell'arte greca la scultura, nella quale il divino che è nell'uomo si esteriorizza totalmente nelle proporzioni di una corporeità idealizzata. Coll'arte romantica, segnata da uno squilibrio tra il contenuto spirituale e la forma sensibile, emergono le arti che svalutano la materia come strumento espressivo: prima la pittura, poi la musica e, infine, la poesia, con la quale la spiritualizzazione dell'arte raggiunge un culmine non superabile.

Architettura, scultura, pittura, musica, poesia

La poesia, in cui il suono diventa «fonema articolato, il cui senso è di significare rappresentazioni e pensieri», è, infatti, il culmine dell'espressione artistica. Scrive Hegel:

La poesia come ultima e insuperabile forma di espressione artistica

la poesia è l'arte universale dello spirito che è divenuto in sé libero, che non è legato per la realizzazione al materiale esterno sensibile, e che si effonde solo nello spazio interno e nel tempo interno delle rappresentazioni e dei sentimenti. Ma proprio in questa fase suprema l'arte va oltre se stessa, in quanto abbandona l'elemento della sensibilizzazione conciliata dello spirito, e dalla poesia della rappresentazione passa nella prosa del pensiero (*Estetica*, «Introduzione all'estetica», suddivisione).

Con la poesia l'arte tocca il suo limite ed esaurisce la sua funzione. Infatti lo spirito, giunto alla consapevolezza di essere il principio assoluto e infinito, non trova più soddisfazione nella forma della intuizione sensibile, che è inadeguata a esprimerlo. Per questo Hegel parla di «morte dell'arte»: non nel senso che non si possa più fare arte, ma nel senso che l'arte non può più essere considerata la forma suprema dello spirito.

La «morte dell'arte»

La religione

Scrive Hegel:

L'ambito successivo che sorpassa il regno dell'arte è quello della religione. La *religione* ha come forma della propria coscienza la *rappresentazione* in quanto l'assoluto è trasferito dall'oggettività dell'arte nell'interiorità del soggetto, e ora è dato in modo soggettivo per la rappresentazione, sicché cuore e animo, in generale la soggettività interna, divengono un momento fondamentale (*Estetica*, «Parte prima», introduzione).

La religione supera l'arte

Dunque, il superamento dell'arte da parte della religione consiste nel trasferimento dell'assoluto nell'interiorità. La sua forma espressiva è la «rappresentazione», cioè un prodotto dell'intelletto, che si colloca in posizione intermedia tra l'intuizione sensibile dell'arte e il concetto della filosofia: Hegel scrive che le rappresentazioni possono essere considerate «*metafore* dei pensieri e dei concetti», in quanto

La forma espressiva della rappresentazione

il fatto [...] di avere delle rappresentazioni non vuol ancora dire che se ne conosca il significato per il pensiero, e cioè i pensieri e i concetti loro corrispondenti (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 3).

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* Hegel si concentra sul cristianesimo come «vera religione», in quanto «religione rivelata» da Dio. Importante è chiarire che per rivelazione Hegel intende il manifestarsi dello spirito allo

Religione rivelata e storia delle religioni

spirito nello spazio dell'interiorità. Questo è storicamente avvenuto pienamente solo col cristianesimo, che pone al centro il principio della soggettività. Nelle lezioni berlinesi Hegel si sofferma a lungo sia sul concetto generale di religione, sia sulle sue forme storicamente determinate, che rappresentano comunque tappe dell'elevazione dell'uomo alla rivelazione di Dio. Anche la religione conosce, dunque, una successione di momenti, che corrono in parallelo con quelle della storia universale e della storia dell'arte, e al cui vertice si situa il cristianesimo.

I primi tre momenti della storia delle religioni

Il primo momento è quello delle religioni «naturali», nelle quali il divino viene adorato sotto forma di oggetti o di forze della natura: appartengono a questa fase le grandi religioni dell'Oriente, dal confucianesimo all'induismo al buddhismo. Al secondo momento appartengono sia la religione greca della «bellezza», nella quale l'arte fa tutt'uno con la religione, sia la religione ebraica del «sublime», caratterizzata dal dominio dello spirituale sul sensibile. Il terzo momento è quello della religione romana della «finalità», in cui la religione viene subordinata a un fine universale, ma astratto, determinando uno svuotamento dall'interno del politeismo pagano che prepara il passaggio al nuovo contenuto spirituale del cristianesimo.

Il cristianesimo come «vera religione»

L'ultimo momento è quello della «religione rivelata» o «assoluta», in cui i grandi temi della teologia cristiana, dalla creazione all'incarnazione, alla Trinità, vengono assunti da Hegel come i contenuti della verità eterna. Nella religione rivelata l'unità di Dio si distingue in tre distinte sfere, corrispondenti alle tre categorie logiche della universalità, della particolarità e della singolarità. L'essenza divina universale (il Padre) si particularizza nella finitezza (il Figlio) per ritornare a sé nella comunità dei fedeli animata dallo Spirito Santo e dalla devozione in Dio.

La filosofia

La filosofia supera la religione

I limiti della rappresentazione religiosa vengono superati nella filosofia, in cui l'assoluto è elevato a pensiero autocosciente, a concetto, la forma suprema e non più unilaterale del manifestarsi dello spirito. Scrive Hegel:

La *terza forma* dello spirito assoluto è la *filosofia*. Infatti la religione, in cui Dio è dapprima per la coscienza un oggetto esterno, poiché si deve prima apprendere che cosa è Dio e come si è rivelato e si rivela, si riversa poi nell'elemento dell'interno, spinge e riempie la comunità; ma l'interiorità della devozione dell'animo e della rappresentazione non è la forma più alta dell'interiorità. E il libero *pensiero* che va riconosciuto come questa forma purissima del sapere; in esso la scienza si porta a coscienza l'identico contenuto, divenendo quindi il culto massimamente spirituale di appropriarsi mediante il pensiero e di sapere concettualmente ciò che altrimenti è soltanto contenuto di sentimento o rappresentazione soggettivi. In tal modo nella filosofia sono unificati i due lati dell'arte e della religione: l'*oggettività* dell'arte, che qui ha certamente perduto la sensibilità esterna, ma ha trovato il compenso nella forma suprema dell'oggettivo, nella forma del *pensiero*, e la *soggettività* della religione, che è purificata a soggettività del *pensiero* (*Estetica*, «Parte prima», introduzione).

La filosofia rappresenta l'unità di arte e religione e il superamento di entrambe, dunque la chiusura del circolo, nel senso che in essa l'assoluto è rientrato completa-

mente in se stesso dal suo estrinsecarsi nel finito – nella natura e nella storia – e può per così dire contemplare dall'alto la grandiosa architettura tripartita del sistema al cui vertice si situa.

Resta da considerare il rapporto della filosofia con la storia, che è duplice: da un lato essa si rapporta alla propria storia, dall'altro al proprio tempo. Quanto al primo aspetto, la filosofia fa tutt'uno con la storia della filosofia, perché incorpora in sé, come momenti della propria verità, tutte le filosofie del passato, la cui successione coincide con la successione delle determinazioni logiche dell'idea. Questo significa che ogni filosofia è necessaria e insostituibile come momento storicamente condizionato dell'unica vera filosofia, che si svolge nel tempo.

La filosofia in rapporto alla propria storia

D'altro canto, ogni filosofia è figlia del proprio tempo, è «il proprio tempo appreso nel pensiero». Per esprimere questo secondo concetto Hegel ricorre qui alla celebre immagine della civetta: come la civetta – nel mondo antico simbolo della sapienza della dea Atena – comincia a volare dopo il tramonto del sole, così la filosofia può esprimere lo spirito di una civiltà solo quando questa è matura e volge al tramonto. Di qui due conseguenze, apparentemente opposte, in realtà complementari: da un lato, la filosofia non può andare oltre il proprio tempo; dall'altro, in quanto sapere del contenuto sostanziale dell'epoca, lo supera nella forma e prepara i tempi nuovi.

La filosofia in rapporto al proprio tempo

Storicamente la filosofia è nata in Grecia, cioè in una civiltà già matura, quando il popolo si era ormai emancipato dal torpore della vita primitiva naturale e aveva avviato da tempo il processo storico da cui nascono le forme complesse di autocoscienza dello spirito. La tendenza filosofica si manifesta in modo particolarmente intenso in epoche di crisi etica e religiosa, che spingono lo spirito, insoddisfatto della realtà, a rifugiarsi nel mondo del pensiero e a cercarvi vie d'uscita dalla crisi.

Comparsa tarda della filosofia

Il quadro della storia della filosofia tracciato da Hegel nelle lezioni berlinesi è grandioso, e ha condizionato il corso successivo di questa disciplina, anche se non mancano le forzature interpretative dovute alla necessità di far rientrare gli sviluppi storici entro il suo quadro teorico. Hegel distingue tre periodi della storia della filosofia: (antico, medioevale e moderno), ma in realtà le grandi forme della filosofia sono soltanto due: quella greca, che coglie l'assoluto come idea (quindi nella forma della razionalità oggettiva), e quella germanica moderna, che lo interpreta come spirito (quindi come insieme oggettivo e soggettivo al tempo stesso).

Periodi e forme della filosofia

Il limite della filosofia greca riflette quello della civiltà di cui è espressione: il mondo della «bella eticità» greca non poteva sopportare il razionalismo dei sofisti e di Socrate. Socrate aveva ragione nel mettere tutto in discussione, ma aveva ragione anche il popolo ateniese a percepirlo come un corruttore. La civiltà greca è stata un vertice, ma non il vertice assoluto: essa era insidiata da contraddizioni interne, componibili solo mediante il passaggio a un altro orizzonte spirituale, a un'altra concezione dell'assoluto.

La filosofia greca

Messo a confronto con la cultura greca sul piano della rappresentazione del divino, il cristianesimo presenta importanti novità: il suo Dio è più umano delle divinità greche, che non conoscono il dolore e la morte; il cristianesimo li ha invece assunti integralmente nella propria visione del divino, mediante la passione e morte di Cristo, il Dio che si fa uomo.

La novità del cristianesimo sul piano della rappresentazione di Dio

L'importanza del neoplatonismo e l'incontro decisivo con la tradizione ebraico-cristiana

Sul piano del pensiero, un passaggio decisivo verso il cristianesimo è rappresentato dall'interiorizzazione dell'assoluto operata dai neoplatonici: uno «sprofondarsi della coscienza in Dio» di fronte a un mondo, sia naturale che storico, sentito ormai come estraneo o nemico. La crisi prelude a una più alta sintesi, in cui «l'unità dell'uomo col mondo è [...] infranta, ma solo per esser restaurata in modo più elevato, mediante l'accoglimento del mondo in Dio come mondo intelligibile»: si tratta del momento in cui avviene la fusione tra la filosofia neoplatonica e la filosofia ebraico-cristiana, che si realizza prima con Filone di Alessandria e poi con la Patristica cristiana, trovando la sua chiave di volta nell'identificazione di Cristo con il *lōgos* eterno, il principio che governa il mondo.

La scoperta filosofica della soggettività

Il cristianesimo è portatore di un nuovo e superiore principio spirituale, che però impiegherà parecchi secoli per tradursi in adeguate forme filosofiche: esso resta a lungo prigioniero della teologia medioevale, che Hegel considera un periodo di «barbarie», in cui l'intelletto viene usato per disputare in modo capzioso sui contenuti della rivelazione. Rinascimento e Riforma protestante mandano in pezzi la filosofia medioevale, ma è solo con Cartesio che il principio della soggettività – la vera scoperta del cristianesimo –, viene posto al centro del pensiero europeo, il quale comincia a svilupparlo in modo specificamente filosofico.

Il ritorno a casa dello spirito nella filosofia idealistica

A questo punto lo spirito può iniziare il suo percorso per ritornare pienamente se stesso, nella trasparenza del concetto filosofico, che trova il suo momento più alto nella filosofia idealistica di Hegel stesso; quando, cioè, la filosofia sa riconoscere che «la vita eterna è produrre eternamente gli opposti e porli eternamente nell'identità».

Fine della filosofia e della storia o superamento della filosofia di Hegel?

Alla fine Hegel lascia in sospeso una questione. Il suo sistema prende forma nel tempo presente, cioè nella Prussia di inizio Ottocento, la monarchia costituzionale che sembra realizzare l'essenza stesso dello Stato; e con la sua filosofia il circolo si chiude, in quanto lo spirito ritorna a se stesso, nella piena consapevolezza di essere l'assoluto che si pensa nella forma del concetto. Questo significa la fine della filosofia – e la fine della storia –, cioè la fine del divenire dell'Assoluto stesso? Oppure, dal momento che la storia continua a procedere, il sistema di Hegel è solo un momento di passaggio, destinato a essere superato da nuove sistemazioni? Si tratta di una questione che animerà a lungo gli allievi e sostenitori di Hegel, dopo la sua morte, producendo una vera e propria spaccatura tra scuole – la destra hegeliana contro la sinistra hegeliana [■ Lezione 9].

Hegel e l'insegnamento della filosofia

L'attività di Hegel come preside e insegnante di ginnasio

Abbiamo cercato di esporre i lineamenti fondamentali della filosofia di Hegel. Ora chiediamoci se Hegel pensasse che il suo pensiero fosse veramente alla portata degli studenti liceali del suo tempo. Per alcuni anni, tra il 1808 e il 1816, Hegel è preside e insegnante di filosofia del Ginnasio di Norimberga, in Baviera, proprio nel periodo in cui sta mettendo a fuoco il suo sistema filosofico e dando forma alla *Scienza della logica*.

La riflessione sulla didattica della filosofia

In quel periodo Hegel conduce una seria riflessione sulla didattica della filosofia agli adolescenti (14-18 anni), opponendosi alla tendenza che si era imposta con la riforma scolastica dei programmi bavaresi, per effetto dell'influenza di Kant e dei suoi allievi.

Kant aveva sostenuto che non esiste una filosofia da trasmettere, un corpus definitivo di dottrine o un testo che contenga la verità. Per questo, aveva detto che l'unico metodo che si può seguire, nell'insegnamento così come nella ricerca teorica, è quello «zetetico», cioè investigativo: dal maestro l'allievo non deve imparare pensieri preconfezionati, ma «imparare a pensare», cioè «imparare a filosofare» [■ Vol. B, Lezione 46]. Kant richiamava il procedimento della maieutica socratica, secondo il quale bisogna far ragionare i giovani in modo che ricavino da se stessi le nozioni di cui possono realmente impadronirsi.

Il punto di vista di Kant: portare l'allievo a «imparare a filosofare»

Per effetto di questo punto di vista, sostenuto da importanti filosofi kantiani attenti ai problemi pedagogici, come Johann Friedrich Herbart (1776-1841) e Jakob Friedrich Fries (1773-1843), Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), funzionario centrale del sistema scolastico del Regno di Baviera e amico di Hegel, aveva stabilito nel suo progetto di riforma che il fine delle lezioni di filosofia fosse condurre gli studenti al «pensiero speculativo».

L'influenza di Kant sulla riforma dei programmi scolastici

Hegel ritiene la formula «imparare a filosofare» del tutto priva di significato, in quanto per poter filosofare deve esserci un contenuto preciso che il docente deve trasmettere agli allievi. Scrive Hegel nel 1812:

Secondo Hegel è assurdo pensare che un allievo impari a filosofare

Secondo la mania moderna, specialmente della pedagogia, non si deve tanto essere istruiti nel *contenuto* della filosofia, quanto *imparare a filosofare senza contenuto*; ciò vuol dire, pressappoco: si deve viaggiare, viaggiare sempre, senza imparare a conoscere le città, i fiumi, i paesi, gli uomini ecc. (*Dell'insegnamento della filosofia nei ginnasi*, parte II, «Metodo»)

Per Hegel, il ragionare tipico dei giovani adolescenti è povero e vuoto, oppure è fatto «di opinioni, di illusioni e imperfezioni, di errori e indeterminatezza». Così, solo attraverso lo studio delle scienze filosofiche «al posto di tali illusioni si fa strada la verità», in quanto soltanto «quando una testa è ben piena di pensieri ha la possibilità di sviluppare ulteriormente la scienza, di persona». Di conseguenza, bisogna fare in modo che nel ginnasio

Il ragionare degli adolescenti è povero e vuoto

si impari qualcosa, che sia cacciata l'ignoranza, che la testa vuota venga riempita di pensieri e di contenuto, che venga cacciata via quella caratteristica naturale del pensiero, ossia la casualità, l'arbitrio, la parzialità dell'opinione (*Dell'insegnamento della filosofia nei ginnasi*, parte II, «Metodo»)

Ma qual è il contenuto adeguato ad allievi tra i 14 e i 18 anni, in che modo farli arrivare al pensiero speculativo? Anche Hegel, nonostante i dubbi che manifesta sull'utilità della filosofia nei ginnasi, conviene sul fatto che se questa disciplina deve essere insegnata, allora deve portare l'allievo necessariamente a «imparare a pensare speculativamente». Ma, precisa Hegel, questa preparazione al pensiero speculativo consiste, in primo luogo, nell'abituarsi al «pensiero astratto» e al «pensiero dialettico», in secondo luogo, nell'acquisire «rappresentazioni dal contenuto speculativo». Che cosa significa questa precisazione?

Cosa insegnare a studenti tra i 14 e i 18 anni?

Come abbiamo visto, Hegel distingue tre momenti nel processo di conoscenza dello spirito: il momento intellettuale o astratto, il momento negativo o dialettico, il momento speculativo o veramente razionale. Il momento intellettuale astratto consiste nel trattare le determinazioni della realtà e del pensiero come distinte le une dalle altre: l'intelletto separa le singole realtà, ottenute per astrazione dall'esperienza

I momenti del processo di conoscenza dello spirito

sensibile, e le considera come isolate da tutto il resto (come il bene dal male, la vita dalla morte ecc.). Nel secondo momento razionale negativo o dialettico spetta alla ragione mostrare che ogni realtà, per essere compresa nel suo significato, deve essere messa in relazione con altre determinazioni, a cominciare da quella opposta, che la nega: per esempio, per comprendere che cosa è il bene bisogna metterlo in relazione al male, per sapere che cosa è la vita bisogna metterla in relazione con la morte. La negazione acquista così un ruolo fondamentale per far uscire il pensiero dalla sua astrattezza e per metterlo in movimento, essa è la vera molla del pensiero e della realtà. Infine, nel terzo momento razionale positivo o speculativo la ragione giunge a comprendere che le prime due determinazioni sono superate in una sintesi superiore che le ingloba: in questo senso la sintesi supera e conserva al tempo stesso ciò che era contenuto nei primi due momenti.

Gli adolescenti possono accedere soltanto alla conoscenza intellettuale

Hegel pensa che gli studenti della scuola media superiore possano accedere con sicurezza soltanto alla prima forma di conoscenza, quella intellettuale, che permette loro di allontanarsi dal sensibile concreto per salire all'astratto. Il secondo momento, l'elemento dialettico, quello che permette di capire come ogni determinazione della realtà sia contraria a un'altra determinazione, da cui però dipende, è meno interessante per la gioventù, «avida di concretezza e di pienezza» e dunque in difficoltà di fronte a ragionamenti che li allontanano troppo dall'esperienza e la rendono complicata. Il terzo, poi, l'elemento speculativo, quello che permette di vedere che gli opposti sono, in verità, una cosa sola, il momento «veramente filosofico» della conoscenza, è il più arduo da raggiungere [■ **Letture 8**].

Letture 8

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Come insegnare la filosofia ai giovani

Un giovane si avvicina alla speculazione attraverso la rappresentazione e l'immaginazione

Certo ci si può avvicinare a esso, grazie alla «rappresentazione» e all'«immaginazione»: come quando si parla della vita universale della natura che muove se stessa e la si configura con una forma infinita; oppure come «quando si parla dell'eterno amore di Dio, che si fa creatore per amare e contemplare se stesso nel suo figlio eterno e poi in un figlio dato nella temporalità». Si tratta di visioni che stimolano l'immaginazione e portano il giovane a pensare ogni aspetto della realtà come manifestazione dell'assoluto.

I limiti di questa forma di insegnamento

Ma in questi casi l'insegnamento, di tipo narrativo o evocativo, che attinge al linguaggio religioso con molte concessioni a immagini di tipo panteistico, «porta soltanto l'oggetto davanti alla rappresentazione» e non nella forma del «concetto»: detto in altri termini, l'oggetto resta comunque esterno al soggetto, che non lo pensa veramente in maniera concettuale.

Lo speculativo deve essere servito a piccole dosi, senza troppe speranze

Lo speculativo nella forma superiore del concetto, dice Hegel, «può comparire con prudenza durante le lezioni al ginnasio. In generale viene afferrato da pochi e, in parte, nemmeno si può essere sicuri che questi pochi l'abbiano davvero capito».

L'insegnamento liceale della filosofia può avere soltanto una funzione preparatoria

Dunque, poiché l'insegnamento ginnasiale della filosofia ha un carattere essenzialmente propedeutico, essa si dovrebbe limitare soltanto alla fase preparatoria al pensiero speculativo (cioè al «pensiero astratto seguito dal pensiero dialettico») e, in secondo luogo, all'«acquisizione di rappresentazioni dal contenuto speculativo» (che è come dire che si possono usare metafore e un linguaggio quasi visivo per far intendere quale sia la verità delle cose). Se è così, allora non bisogna aspettarsi che uno studente liceale possa avere accesso del tutto al principio-chiave della filosofia hegeliana: e cioè che ogni aspetto della realtà, compreso nella sua verità, ci rinvia sempre e soltanto all'assoluto che pensa se stesso.

Esercizi

■ GUIDA ALLA LETTURA

- 1) Che cos'è lo «spirito del mondo»?
- 2) Quali elementi concorrono alla formazione dello «spirito di un popolo»?
- 3) Elenca e caratterizza brevemente i quattro mondi e i quattro tipi di governo che rappresentano le tappe di sviluppo dell'umanità sul piano della libertà dello spirito.
- 4) Quale scoperta collega il cristianesimo allo spirito del popolo tedesco?
- 5) Perché il cattolicesimo non ha la capacità di formare uomini politicamente responsabili?
- 6) Che cos'è lo «spirito assoluto» e quali sono i suoi momenti?
- 7) Che cosa significa che la religione è «rappresentazione» e qual è il suo contenuto?
- 8) Espone la successione dialettica dei tipi di religione che culmina nel cristianesimo.
- 9) Definisci schematicamente il rapporto della filosofia con: 1) la sua storia; 2) il proprio tempo; 3) la storia di un popolo.
- 10) Che importanza ha avuto l'incontro tra il neoplatonismo e il pensiero ebraico-cristiano?
- 11) Qual è l'obiettivo dell'insegnamento della filosofia per Kant?
- 12) Che cosa significa «imparare a filosofare»?

■ GUIDA ALLA COMPrensIONE

- 1) La ricostruzione filosofica della storia riguarda sia i popoli che il genere umano. Spiega in che senso il cammino dello spirito si rende visibile sui due livelli.
- 2) Spiega la logica che secondo Hegel domina il corso del mondo, passando per i destini delle diverse razze e per il tramonto dell'importanza di intere aree geografiche.
- 3) In che senso nei popoli e negli individui si manifesta l'astuzia della ragione?
- 4) Quale importante ruolo assegna Hegel alla Riforma protestante e alla formazione dello Stato moderno? Quale relazione stabilisce tra i due eventi storici?
- 5) Spiega il giudizio di Hegel sulla superiorità del luteranesimo rispetto al cattolicesimo.
- 6) Svolgi una riflessione sul cammino storico della libertà soggettiva, nata con il cristianesimo, assimilata e rafforzata con la Riforma dal popolo germanico, realizzata come forma etica dello spirito nello Stato prussiano.
- 7) In che senso lo spirito assoluto supera il livello raggiunto dallo spirito oggettivo con l'eticità dello Stato?
- 8) Per quale motivo l'arte appare a Hegel come la forma più limitata di autocoscienza dello spirito?
- 9) Come avviene il rovesciamento dialettico dall'arte alla religione?
- 10) In che modo la filosofia unifica ed esprime il significato dell'arte e della religione?
- 11) Ricostruisci il pensiero di Hegel sull'insegnamento della filosofia agli adolescenti, spiegando le sue scelte.