

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Filosofo tedesco. È il rappresentante maggiore dell'idealismo tedesco. Il sistema che egli elaborò nella maturità, inteso ad una organizzazione unitaria delle discipline filosofiche speciali, investe tutti i campi del sapere, in una sintesi grandiosa, come dopo di allora non è mai più accaduto; e si presenta come erede del nucleo di verità di tutte le posizioni filosofiche precedenti nella tradizione del pensiero occidentale.

Nacque a Stoccarda nel 1770, da una famiglia della piccola borghesia della Germania meridionale. La sua formazione la compì nel seminario teologico protestante di Tubinga. Qui ebbe come amici quelli che saranno due altri grandi protagonisti della cultura romantica tedesca: F. Hölderlin e F. Schelling; con questi condividerà in particolare i grandi entusiasmi suscitati dai contemporanei eventi della Rivoluzione francese. Si nutre di cultura settecentesca (Rousseau, Lessing, Herder) e partecipa alla riscoperta neumanistica dell'antichità greca; ma al centro della sua riflessione si trova la filosofia morale e religiosa di Kant. Addottoratosi nel 1793, s'impiega come precettore privato a Berna, in Svizzera e, dal 1797 al 1800, di nuovo in Germania, a Francoforte. Gli scritti di questi anni, in gran parte frammentari, riflettono gli interessi del giovane studioso: il tema essenziale è la differenza fra il modo di valere della religione pagana nel mondo greco-romano rispetto alle caratteristiche proprie del cristianesimo nel mondo europeo moderno. Questi importanti lavori saranno pubblicati postumi, solo nel 1907, con il titolo *Scritti teologici giovanili*. I principali sono: *Religione popolare e cristianesimo*, *La vita di Gesù*, *La positività della religione cristiana*. *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, *Frammento di sistema*.

Nel 1801, su invito di Schelling, nel frattempo affermatosi nel mondo filosofico, si trasferisce a Jena, il centro culturale allora più vivace in Germania; e, ottenuta l'abilitazione all'insegnamento universitario, vi si tratterà fino al 1807. Del 1801 è il primo scritto a stampa: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*; sono invece del 1802 i saggi: *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, *Fede e sapere* (su Kant, Fichte e Jacobi), *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, ed altri, che compaiono tutti sul "Kritisches Journal der Philosophie", la rivista di filosofia edita da lui assieme a Schelling.

Fra gli inediti di questo periodo, pubblicati tra la fine del secolo scorso e il nostro, sono un frammento sulla *Costituzione della Germania*, il *Sistema dell'eticità* e poi una serie di abbozzi sistematici, legati ai corsi universitari, di «Logica e metafisica», «Filosofia della natura» e «Filosofia dello spirito» (noti, questi ultimi due, col titolo complessivo di *Realphilosophie*).

Alla fine del periodo di Jena risale la *Fenomenologia dello spirito* (1807), forse il testo di Hegel più importante, senz'altro il più noto e senz'altro il testo della cultura tedesca che maggiormente ha inciso sulla cultura europea contemporanea.

Lasciata Jena allorché viene occupata da Napoleone, dopo un breve soggiorno a Bamberg come redattore d'un giornale locale, nel 1808 Hegel diventa rettore e professore di filosofia nel ginnasio di Norimberga. Di quest'attività didattica sono documento i testi raccolti sotto il titolo di *Propedeutica filosofica*; ma intanto Hegel attende alla sua fondamentale opera: la *Scienza della logica*, che esce in tre volumi fra il 1812 e il 1816. Nel 1816 è chiamato alla cattedra di filosofia dell'università di Heidelberg; e qui pubblica finalmente l'esposizione completa del suo sistema nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817). Dal 1818 alla morte Hegel insegna nella capitale del regno di Prussia, Berlino, dalla cattedra prestigiosa che era appartenuta a Fichte, ottenendo un vasto *successo di scuola*, alla quale darà un organo con gli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». A Berlino è stato chiamato dal ministro della cultura Altenstein, esponente della corrente più aperta della corte prussiana in epoca di Restaurazione. L'università di Berlino è stata recentemente riformata a opera di A. von Humboldt, e concepita come centro del profondo rinnovamento della cultura tedesca, del quale la Prussia ambisce a rendersi protagonista. Nel 1821 esce l'ultima grande opera, *Lineamenti di filosofia del diritto*, e nel 1827 la seconda edizione, notevolmente ampliata, dell'*Enciclopedia*.

Filosofo ormai affermato, Hegel svolge scrupolosamente la propria funzione di educatore, contribuendo alla formazione di generazioni di studenti che assicureranno la fortuna della filosofia hegeliana nel decennio seguente alla morte del filosofo. I testi dei corsi tenuti in questi anni - pubblicati postumi dagli allievi - offrono importanti contributi alla conoscenza del pensiero hegeliano, soprattutto in ambiti non affrontati con sufficiente ampiezza nelle opere edite: da questo punto di vista, una funzione decisiva hanno le *Lezioni di Filosofia della storia*, di

Storia della filosofia, di *Estetica* e di *Filosofia della Religione*. Hegel muore il 14 novembre 1831, in seguito a un'infezione di colera, pochi giorni dopo aver terminato di scrivere la *Prefazione* alla seconda edizione della *Logica*.

• Hegel e la sua epoca

Hegel mantenne sempre uno stretto rapporto con le grandi vicende storiche della sua epoca. Inizialmente, nel clima della rivoluzione francese e sotto la suggestione di Rousseau, egli celebra nelle repubbliche cittadine della Grecia antica e di Roma il modello di comunità armoniche, caratterizzate dal prevalere dello spirito patriottico e da una religione «popolare» non dogmatica. Di contro, la rottura di quest'armonia, a partire dall'Impero romano, ha portato alla perdita della libertà politica e al prevalere dell'individualismo. Ridotto alla sua privatezza, senza più ideali patriottici, l'uomo ha cercato un compenso nell'aldilà col cristianesimo. Questa religione è caratterizzata dalla posizione di una scissione fra il divino e l'umano (derivante dall'ebraismo, religione autoritaria della trascendenza), ma anche da quella che Hegel chiama «positività» (o **legalismo**). Alle origini, l'aspirazione di Hegel è di tipo illuministico: la liberazione dell'umanità da tutto un passato di oppressione politica e religiosa. Successivamente, negli anni di Francoforte e di Jena, egli passa a un atteggiamento realistico in politica e di conciliazione col cristianesimo (sia pure reinterpreted filosoficamente), abbandonando l'utopia d'un rinnovamento dell'armonia antica. Nella storia successiva all'antica Grecia, egli vede adesso la valorizzazione dell'individuo singolo, proprio in ragione dell'affermarsi del cristianesimo, e questo fattore della storia europea è stimato come elemento di grande fecondità per la civiltà contemporanea.

A questo mutamento Hegel è indotto dall'apprezzamento per l'opera della Rivoluzione francese e in specie di Napoleone, che anche in Germania sta spazzando via i pesanti residui del feudalesimo, ed inoltre dalla scoperta della moderna economia politica (particolarmente A. Smith), che gli fornisce una visione sostanzialmente ottimistica dello sviluppo della società borghese contemporanea. Sulla base di ciò, Hegel considera il proprio tempo come l'inizio d'una nuova epoca storica, al cui avvento pensa che anche la filosofia debba collaborare.

Intanto, mentre negli anni di Francoforte aveva indicato nella religione e nell'«amore» gli strumenti per superare le scissioni che si trovano nella vita, a Jena egli è pervenuto alla posizione che poi rimarrà in lui definitiva: a conoscere concettualmente l'Assoluto è la filosofia, e questa è opera della ragione, e non della fede o dell'arte. Alla critica mossa a Kant e a Fichte, a proposito del modo in cui concepire l'Assoluto, s'accompagna presto anche il distacco da Schelling, che si consuma definitivamente con la *Prefazione* del 1807 aggiunta alla *Fenomenologia dello spirito*, dove l'assoluto schellingiano, unità indistinta di natura e spirito, o di soggetto e oggetto, è paragonato a «una notte in cui tutte le vacche sono nere».

La *Fenomenologia* è ancora tutta pervasa da un atteggiamento di apertura verso il futuro. Dopo il 1815, invece, nel nuovo clima della restaurazione, *nell'Enciclopedia* e soprattutto nella *Filosofia del diritto* Hegel si presenterà come sostenitore della monarchia prussiana, considerandola portatrice della razionalità e della libertà vera, tanto contro le nostalgie reazionarie quanto contro le impazienze dei liberali. La filosofia, allora, non ha più il compito d'annunciare e preparare una nuova epoca, ma solo quello di riconoscere il presente nella sua positività, in polemica col moralismo di chi contrapponga al reale degli ideali astratti, fatalmente impotenti. Essa è pertanto simile all'uccello di Minerva (la civetta), che si leva solo al crepuscolo: coscienza d'un mondo storico già esistente, anziché promotrice di progresso.

Propriamente si deve dire che, sviluppando il suo orientamento fondamentale, negli anni della maturità Hegel mette saldamente al centro del suo sistema *la storia*. **La realtà è storia**. E la storia è storia dello spirito. *Vi è, quindi, un nesso indissolubile e fondamentale tra la storia e la filosofia*, la quale non può mai prescindere dal proprio momento storico,

La centralità
della storia

anche se in passato ha mostrato di credere di poterlo fare; il suo compito è comprendere ciò che il divenire storico viene realizzando.

Forse nessun filosofo prima di Hegel ha legato così strettamente la filosofia alla storia, facendo di questa **l'orizzonte e la dimensione fondamentale della realtà**.

Nel rapporto tra filosofia e storia si possono individuare in Hegel due momenti, forse legati anche a due fasi della riflessione hegeliana sugli avvenimenti allora in corso. Nel *primo* prevale la convinzione che la filosofia sia in grado di cogliere ciò che sta maturando nel divenire storico, in un passaggio che Hegel ritiene cruciale e decisivo per la gestazione di un'età nuova. Nel *secondo* egli ritiene che la filosofia giunga dopo che una fase del processo storico si è compiuta e miri a comprendere tale processo: non più la filosofia capace di interpretare il presente, di vedere quel che matura nel futuro prossimo, ma un pensiero rivolto al passato e a ciò che è già avvenuto.

La concezione hegeliana della storia è essenzialmente ottimista: la realtà è divenire, è processo; tale processo è governato dalla razionalità che progredisce verso una meta che sicuramente raggiungerà, è **un progresso verso la libertà**. Vi è, dietro tale concezione, la prospettiva di una civiltà, quella dell'Europa del XIX secolo, che sta affermando la sua egemonia e che è sicura del futuro e della propria capacità di governarlo. Nella ricostruzione della storia universale, Hegel afferma che la libertà ha mosso i suoi primi passi, in un lontano passato, in Oriente, ma che il suo percorso si conclude con il massimo sviluppo in Occidente, "perché l'Europa è semplicemente il termine della storia universale". Tale concezione non ignora i contrasti, i drammi e le sofferenze di popoli e individui, ma, da un lato, considera l'opposizione come un aspetto essenziale della trama della storia, della realtà tutta; da un altro, ritiene che tali sofferenze e ingiustizie siano solo strumenti di cui la storia si serve per il suo *progresso*.

La storia e Dio

Hegel intende, comunque, cogliere il senso della fase di gestazione e trapasso che la società moderna sta attraversando, ricomprendendola nell'insieme del processo storico di sviluppo dello spirito umano. Egli ritiene che il senso ultimo di quel processo sia essenzialmente *divino*.

Tutto ciò che avviene - o è avvenuto - **nella storia è opera di Dio**. Dio governa il mondo, la storia mondiale è la **realizzazione del suo piano**, del suo progetto. Ciò spiega perché la storia sia **orientata al progresso** e sia tesa al raggiungimento di mete positive.

Ma la storia, per Hegel, è ben più di questo, perché essa è "la rappresentazione del processo divino, assoluto, dello spirito nelle sue forme più alte, del graduale processo attraverso il quale raggiunge la sua verità, l'autocoscienza". L'intera realtà storica è il processo attraverso il quale l'Assoluto, Dio, si realizza e prende coscienza di sé.

Filosofo, per Hegel, è colui che riesce a vedere, entro la *buccia* del mondo attuale, il *nocciolo* che vi è racchiuso. Vi è una storia *essoterica*, esteriore, e vi è una storia *esoterica*, interna, nascosta (quella dell'Assoluto, del divino) che solo la filosofia riesce a vedere e a rendere manifesta.

Non è difficile vedere, dietro questa concezione della **storia come luogo del divino**, una delle idee centrali del Cristianesimo: l'*Incarneazione*. Il Dio hegeliano non ha, però, i tratti propri della rappresentazione tradizionale cristiana: non è un Dio trascendente, non sembra essere un Dio-persona. È, soprattutto, *un principio assoluto che si identifica con la Ragione*.

Hegel e l'Illuminismo

Hegel **riconosce il valore dell'Illuminismo**, soprattutto in polemica con gli esponenti della cultura tedesca reazionaria. È fondamentale, per lui, che l'uomo impari a pensare davvero, come condizione per costruire una società consapevole e comunitaria.

Riconosciuto questo valore dell'Illuminismo, Hegel, però, sottolinea e denuncia l'astrattezza e l'unilateralità della cultura illuministica. Tali caratteri derivano dai **limiti dell'intelletto**. In questa critica Hegel riprende un motivo romantico: essendo l'intelletto una facoltà analitica, che procede per distinzioni e divisione, *non è in grado di cogliere la trama dinamica e complessa della realtà assunta nella sua interezza*, ignora le relazioni che legano le cose tra di loro. L'unilateralità dell'intelletto deve essere - secondo lui - superata in una visione più ampia e complessa, che è quella della **ragione** configurata secondo le sue autentiche proprietà. Ridefinire le autentiche prerogative della facoltà di ragione è uno dei compiti principali che egli assegna al suo lavoro filosofico.

Hegel e la Rivoluzione francese

Per il giovane Hegel la *Rivoluzione francese* ha segnato una svolta epocale ed ha fatto emergere un conflitto fra due visioni del mondo, quindi fra due culture e filosofie: fra una "concezione dogmatica e illiberale e una nuova, forte esigenza di razionalità e libertà". Anni dopo, pur deluso dagli sviluppi radicali della Rivoluzione e pur avendo cambiato il proprio orientamento politico in senso conservatore, egli paragonerà quell'evento storico ad una "splendida aurora", a un "levarsi superbo del Sole, a un intenerimento sublime, a un entusiasmo di spirito che hanno fatto tremare il mondo per l'emozione". Manterrà sempre la convinzione che quella Rivoluzione sia stata **il più grande avvenimento della storia dopo la nascita del Cristianesimo**, perché ha cercato di creare una società basata sulla ragione e perché in essa l'uomo ha affermato che il pensiero deve governare la realtà. In tal senso, è stata avvertita "come se per la prima volta si fosse compiuta una riconciliazione della divinità con il mondo". Pur essendosi proposta di realizzare un'idea moderna di libertà, la Rivoluzione è sfociata nel Terrore giacobino, quindi **ha fallito** il suo compito. In essa non vi è stata affatto una vittoria della ragione, ma il trionfo della "*intellezione pura*", cioè della cultura astratta e unilaterale dell'Illuminismo. Si è affermata la "libertà assoluta" senza controparti, senza resistenza, senza limiti. Una simile libertà ha alimentato, nel singolo, la pretesa di identificarsi con la coscienza universale, di potere, perciò, imporre la propria legge: ma ha anche generato il Terrore. Per Hegel un individuo non può realizzare la libertà assoluta. Se pretende di farlo, produce eccessi e aberrazioni come quelli del giacobinismo. Il Terrore, comunque, non può condurre a negare che la Rivoluzione abbia **aperto prospettive nuove**, abbia avviato un processo di transizione. Questo ha reso l'epoca in cui Hegel vive "un'età di gestazione e trapasso a una nuova era", un'età nella quale (afferma Hegel con Fichte) lo spirito della Francia emigrerà in Germania e la Rivoluzione francese sarà superata da una rivoluzione spirituale tedesca.

La critica al Romanticismo

La rivoluzione spirituale auspicata da Hegel non potrà, comunque, essere egemonizzata da una cultura dell'irrazionalità e del sentimento. Egli teme e critica l'irrazionalismo tedesco, lo vede pericolosamente rivolto al passato, nostalgico del mondo medievale e del mondo della fede. Denuncia la "barbarie" dell'antico fanatismo tedesco che sembra ritornare. In Hegel sono certamente presenti spunti e temi romantici, ma egli è **soprattutto un pensatore idealista, non un romantico**. Non è infatti difficile sottolineare il fatto che Hegel non condivide l'esaltazione della natura come luogo privilegiato dell'infinito, o l'esaltazione dell'arte e della religione: per lui, infatti, non è attraverso le vie della fede o dell'intuizione estetica che è possibile raggiungere l'Assoluto, anche se esse costituiscono pur sempre due delle forme in cui questo si manifesta.

Hegel non è romantico perché guarda con sospetto, anzi con disapprovazione, al dilagare del sentimentalismo in Germania, egli vede con preoccupazione i Tedeschi soccombere alla "poltiglia del cuore", alla *Sehnsucht*, cioè ad una nostalgia vaga, impalpabile e indefinibile. Rifiuta, del sentimento, tutto ciò che gli appare come la negazione dell'essenza dell'umanità.

Il confronto con
le filosofie
contemporanee

Per Hegel l'essenza dell'uomo vive e si realizza nel lavoro di comprensione e superamento della negatività, nell'accordo con gli altri, nella realizzazione di una coscienza comune; mentre chi rivendica il sentimento come "oracolo interiore" non si accorda con l'umanità in genere: si chiude nel sentimentalismo, è preda di fantasticherie capricciose, del fanatismo religioso e politico. I Romantici, pervasi dalla "pappa del cuore", non hanno alcuna fiducia né nella ragione, né nella scienza, dunque sono estranei a ciò che costituisce la sostanza stessa della realtà.

Nella costruzione del proprio sistema teorico Hegel si misura con le grandi filosofie dell'epoca, a cominciare da quella kantiana. **Il rapporto con Kant** accompagna tutta la sua riflessione. Hegel riconosce la grande importanza della "rivoluzione copernicana" del pensatore di Königsberg, ma ritiene che essa sia incompleta e che vada ridefinita in alcuni aspetti fondamentali. Come gli altri Idealisti, di Kant **non condivide la filosofia del limite**, che discende dal modo di intendere la costruzione del Criticismo. Hegel non condivide l'orientamento kantiano di impostare il *modello adeguato di ragione* riferendosi alle scienze naturali; per lui questa modalità di procedimento è destinata a *degradare il concetto di ragione al rango dell'intelletto*. A suo parere non si può stabilire a priori che cosa la ragione possa e che cosa non possa conoscere. Famosa resterà nella filosofia successiva la sua parodia di Kant, raffrontato ad un "discepolo scolastico che voglia imparare a nuotare prima di tuffarsi in acqua". La ragione mostra quel che può fare - e fin dove possa arrivare - attraverso la sua attività. Nessun limite preliminare e invalicabile le può essere posto. La ragione non può limitarsi al finito, ma aspira all'infinito. Ebbene Hegel si assegna il compito di **riconciliare finito e infinito, e di superare la frattura kantiana tra fenomeno e noumeno**.

Anche sul piano etico-politico Hegel intende andare oltre Kant, superando la scissione, che egli critica nella concezione morale di questi, fra *essere* e *dover essere*. Kant aveva basato la sua teoria su una morale puramente *formale* (basata, cioè, sulla forma che devono avere gli imperativi per essere "categorici"), disancorata dai suoi contenuti. Hegel ritiene, invece, che il dovere della condotta individuale e i suoi contenuti etici si trovino già realizzati, "incarnati", nei valori storicamente affermatosi di un popolo e che ad essi si sia chiamati ad aderire. Anche in questo egli mostra quanto incida sul suo pensiero la centralità della storia, concepita secondo il principio della storicità delle forme in cui lo spirito umano si manifesta e realizza. Questo atteggiamento si conferma anche nella sua concezione politica fondamentale.

Hegel **rifiuta il Giusnaturalismo e il Contrattualismo** a cui aderiva Kant: questi orientamenti della moderna giurisprudenza, secondo lui, interpretavano la realtà dello Stato a partire da pure astrazioni concettuali (diritto naturale, patto). Egli, invece, considera lo **Stato una realtà etica** in cui si sono storicamente realizzati i valori dello spirito di un popolo, e gli individui attingerebbero meglio la realtà, comprendendo la propria aderenza politica allo Stato che già da sempre è loro propria.

Nello sviluppo della sua riflessione, Hegel prende le distanze anche da Fichte e Schelling. Come per Kant, anche per questi due pensatori il **problema** su cui si consuma la frattura è quello del **rapporto fra infinito e finito**. Nello scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, del 1801, Hegel pone a fondamento del proprio sistema un principio, **l'unità dell'infinito con il finito**, in cui siano superati i limiti sia dell' "Io penso" kantiano che dell' "Io puro" fichtiano. Tale principio deve collocarsi al di là del piano dell' *intelletto*. Ebbene, rispetto a questo piano fondamentale, anche Fichte, che pure si colloca sul piano dell'assolutezza dell'Io e del pensiero, non riesce a superare l'antica contrapposizione fra libertà e necessità, fra spirito e materia. Egli, anzi, fonda l'assolutezza dell'Io proprio su tale contrapposizione al non-io, ma così il non-io, la realtà nella sua molteplicità, come puro ostacolo da superare, diviene qualcosa di astratto, di estraneo all'assoluto, quindi di inspiegabile. Il superamento del non-io da parte dell'Io, inoltre, viene collocato all'infinito, cioè si pone come meta mai raggiungibile, rendendo permanente il momento della scissione fra finito e infinito,

affermando quello che Hegel chiama un "*cattivo infinito*", in cui l'unificazione fra infinito e finito si pone come esigenza, ma non può mai realizzarsi compiutamente.

L'Idealismo di **Schelling** ha avuto il merito di tentare una visione complessiva dell'Assoluto come identità di Natura e Spirito, ma ha avuto il torto di concepire la conoscenza dell'Assoluto solo nei limiti dell' intuizione estetica e, soprattutto, quello di concepire l'Assoluto come un'indifferenziata identità di Natura e Spirito, di soggettività e oggettività, cioè come "*la notte in cui tutte le vacche sono nere*". Anche Schelling, quindi, non sa far convivere, non sa pensare insieme infinito e finito: nella sua filosofia, se si pone l'uno, non vi è spazio per l'altro. Ora, diversamente che da questa impostazione, Hegel intende l'**Assoluto** come una realtà non indifferenziata, anzi, come una realtà nella quale le differenze e le opposizioni non solo non scompaiono, ma costituiscono la sua stessa essenza, il connettivo, la trama razionale, la vita.

Il problema, per Hegel, è evitare che la scissione fra finito e infinito, che sembra caratterizzare la realtà, sia fissata in modo rigido e definitivo, come appare dal punto di vista dell'intelletto. La difficoltà è, dunque, considerare l'opposizione, che caratterizza il rapporto di ogni realtà finita con le altre, da momento "assoluto" a momento di *opposizione relativa*, cioè di passaggio, transizione, trasformazione: un momento che è la vita stessa della realtà come movimento continuo.

Nessuna proposizione programmatica, fra le molte che egli pone nei suoi testi, racchiude meglio il principale punto di vista di Hegel quale questa che è nella *Prefazione* del 1807 alla *Fenomenologia dello Spirito*: "**La verità è l'intero**". **L'intero**, ecco il nome per indicare al tempo stesso **il tratto essenziale della realtà** ed anche l'oggetto che un'attività concretamente razionale deve porre come suo punto di riferimento. Per Hegel **la ragione** deve rispecchiare e manifestare *la struttura della realtà*, ovvero deve procedere secondo *la logica dell'intero*. Nel concreto e reale movimento del processo storico, nessun elemento e nessun aspetto può essere considerato come a sé stante, cioè come isolato dalle relazioni entro le quali è concretamente inserito.

Nessun "atomismo" ha ragion d'essere per Hegel, perché reale, per lui, è solo l'intero, **la totalità**. Ora, per Hegel, **la totalità è l'infinito**, un infinito inteso come sintesi di tutte le determinazioni finite, cioè come processo nel quale **tutto ciò che è dato**, che esiste di fatto, **viene al tempo stesso negato come tale**, ovvero come *finito*: Hegel dice "*viene superato*" in una sintesi che comprende, nello stesso tempo, sia il dato che la sua negazione e che è, a sua volta, negata e superata in una sintesi più comprensiva interna al processo diveniente. **La verità è l'intero**, *la verità a cui deve puntare la filosofia sta nella ricostruzione di tutti i passaggi attraverso i quali la realtà si è sviluppata*. Ma qual è il soggetto di questo processo? È l'**Assoluto**, è **Dio**, è la **Ragione**. L'Assoluto, il **processo**, **è il realizzarsi della Ragione, che la filosofia deve ricostruire e rinvenire**. Compito della filosofia è, infatti, rintracciare questa **razionalità** che costituisce **la trama di fondo del divenire**.

I principi del sistema

Di quanto si è finora esposto, è bene esplicitare le tesi di fondo per identificare l'idealismo hegeliano: **1)** la risoluzione del finito nell'infinito, **2)** l'identità fra ragione e realtà.

La risoluzione
del finito
nell'infinito

1) Con la prima tesi Hegel intende dire che la realtà non è un insieme di sostanze autonome, ma un *organismo unitario* di cui tutto ciò che esiste è parte o manifestazione. Tale organismo, non avendo nulla al di fuori di sé e rappresentando *la ragion d'essere* di ogni realtà, coincide con *l'Assoluto* e con *l'Infinito*, mentre i vari enti del mondo, essendo manifestazioni di esso, coincidono con il *finito*. Di conseguenza, il finito, *come tale*, non esiste, perché ciò che noi chiamiamo finito è nient'altro che un'espressione parziale dell'infinito. Infatti, come la parte non può esistere se non in connessione con il tutto, in rapporto al quale soltanto ha vita e senso, così il finito esiste unicamente *nello* infinito e *in virtù* dell'infinito.

Detto altrimenti: il finito, in quanto è reale, non è tale, ma è lo stesso infinito. L'hegelismo si configura quindi come una forma di *monismo panteistico*, cioè come una teoria che vede nel mondo (= il finito) la manifestazione o la realizzazione di Dio (= l'infinito), sostenendo che esiste propriamente un solo ente: Dio. Ma l'Assoluto di Hegel non è una Sostanza statica, per Hegel è invece essenziale che esso sia identificato come *Soggetto spirituale in divenire*, di cui tutto ciò che esiste è «momento» o «tappa» di realizzazione. Dire che la realtà non è «Sostanza», ma «Soggetto», significa dire, secondo Hegel, che essa non è qualcosa di immutabile e di già dato, ma un *processo* di autoproduzione che soltanto *alla fine*, cioè con l'uomo (= lo Spirito) e le sue attività più alte (arte, religione e filosofia), giunge a rivelarsi per quello che è veramente: «Il vero – scrive Hegel nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* - è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante **il suo sviluppo**. Dell'Assoluto si deve dire che esso è essenzialmente *Risultato*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità...».

2) Identità di Ragione e realtà.

Rapporto della
razionalità con
la realtà

Il Soggetto spirituale infinito che sta alla base della realtà viene denominato da Hegel con il termine *Idea o Ragione*, intendendo con queste espressioni l'identità di pensiero ed essere, o meglio, di ragione e realtà. Da ciò il noto principio programmatico contenuto nella *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui si riassume il senso stesso dell'hegelismo:

«Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale».

Con la prima parte della formula, Hegel intende dire che la razionalità non è pura idealità, astrazione, schema, dover-essere per l'uomo o il filosofo, ma la forma stessa di ciò che esiste, poiché la Ragione «governa» il mondo e lo costituisce. Viceversa, con la seconda parte della formula, Hegel intende affermare che la realtà non è una materia caotica, ma il dispiegarsi di una struttura razionale, che Hegel chiama **Idea o Ragione**, la quale si manifesta in modo *inconsapevole* nella natura e in modo *consapevole* nell'uomo, ricollegandosi evidentemente a Schelling su questo punto. Per cui, con la sua formula, Hegel non esprime la semplice *possibilità* che la realtà sia penetrata o intesa dalla ragione, ma la necessaria, totale e *sostanziale* identità di realtà e ragione. Tale identità implica anche l'identità fra *essere* e *dover-essere*, in quanto ciò che è risulta anche ciò che razionalmente *deve* essere. Tant'è vero che le opere di Hegel sono costellate di osservazioni piene di ironia e di scherno a proposito dell'«astratto» e moralistico dover-essere kantiano e fichtiano, dell'ideale che non è reale. E tutte quante insistono sul fatto che il mondo, in quanto è, e così com'è, è razionalità dispiegata, ovvero ragione reale e realtà razionale - che si manifesta attraverso una serie di momenti *necessari* che non possono essere diversi da come sono. Infatti, da qualsiasi punto di vista guardiamo il mondo, troviamo ovunque, secondo Hegel, una rete di connessioni necessarie e di «passaggi obbligati» che costituiscono l'articolazione vivente dell'unica Idea o Ragione.

In altri termini, Hegel, secondo uno schema tipico della filosofia romantica, ritiene che la realtà costituisca una *totalità processuale necessaria*, formata da una serie ascendente di «gradi» o «momenti», che rappresentano, ognuno, il risultato di quelli precedenti ed il presupposto di quelli seguenti.

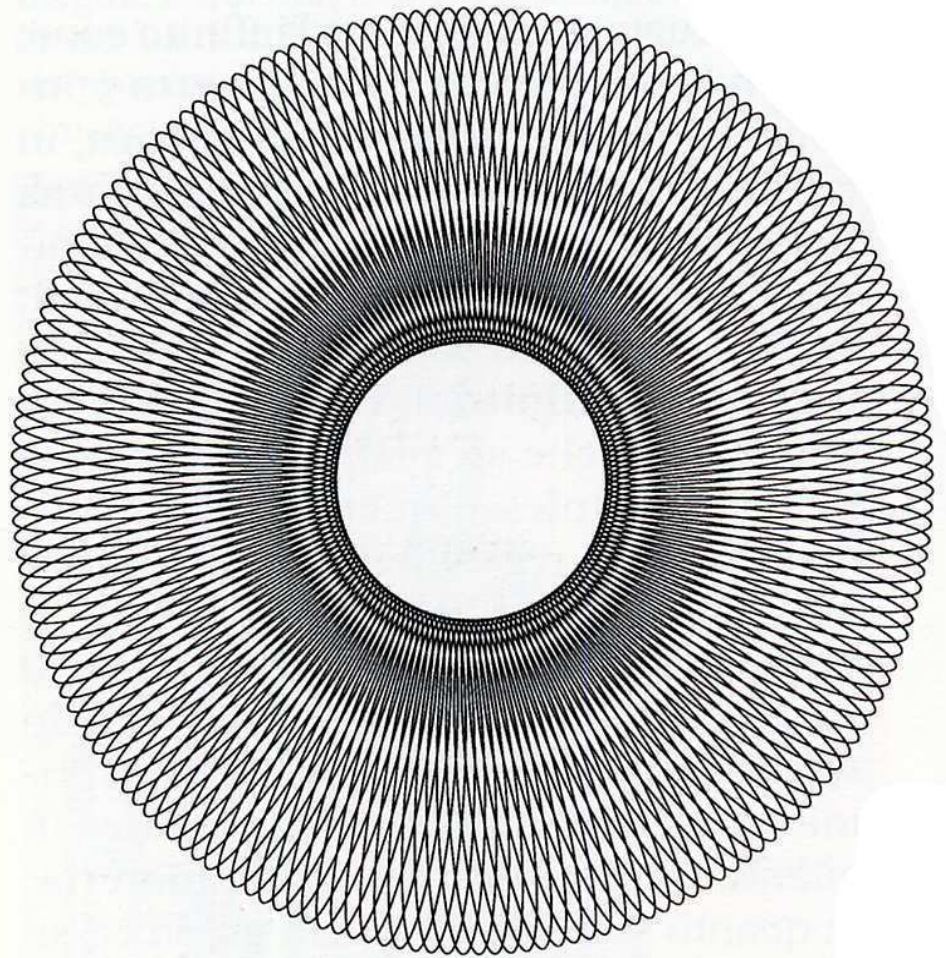
Coerentemente con il suo orizzonte teorico, fondato sulle categorie di totalità e di necessità, Hegel ritiene che il compito della filosofia consista nel *prendere atto* della realtà e nel *comprenderne* le strutture razionali che la costituiscono: «**Comprendere ciò che è, è questo il compito della filosofia, poiché ciò che è, è la ragione**». A dire come dev'essere il mondo, la filosofia arriva sempre troppo tardi; giacché sopraggiunge quando la realtà ha compiuto il suo processo di formazione.

La filosofia, afferma Hegel con una immagine divenuta famosa, è come la nottola di Minerva, che inizia il suo volo sul far del crepuscolo, cioè quando la realtà è già compiutamente realizzata. La filosofia deve dunque «mantenersi in pace con la realtà» e rinunciare alla pretesa assurda di determinarla e guidarla. Deve soltanto portare nella forma del pensiero, cioè elaborare in concetti il contenuto reale che l'esperienza le offre, dimostrandone, con la riflessione, l'intrinseca razionalità.

Questo compito che Hegel ha riconosciuto proprio del filosofo, egli l'ha affrontato con maggiore energia proprio là dove esso sembra più rischioso: cioè nei confronti della realtà politica, dello Stato. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, così si esprime:

“ Su diritto, eticità e stato, la verità è altrettanto antica, quanto apertamente esposta e nota nelle pubbliche leggi, nella pubblica morale e religione. Di che cosa abbisogna ulteriormente questa verità, in quanto lo spirito pensante non è pago di possederla così a portata di mano, se non anche di essere compresa, e di conquistare al contenuto già in se stesso razionale anche la forma razionale, affinché esso appaia giustificato per il pensiero libero ?”

Buona e
cattiva
infinità



Secondo Hegel una **cattiva infinità** (quella fichtiana, ad esempio) è un processo che non trova mai una soluzione (come aggiungere indefinitamente un punto in più su una retta, o aumentare di un'unità una qualsiasi cifra). Il cattivo infinito è destinato a rimanere perennemente irrisolto e segnato dal principio del “mancare”: è una rincorsa continua dell'essere rispetto al dover essere. Lo schema proposto illustra la dialettica secondo una immagine della **buona infinità** (chiusa): il cerchio iniziale si espande, rimanendo tuttavia sempre se stesso (un cerchio più grande), e le relazioni di opposizione fra due punti si risolvono unificandosi entrambe in un terzo punto.

La logica dialettica

Nel progetto teorico di Hegel il superamento dei limiti propri dei pur rilevanti sistemi filosofici che lo hanno preceduto trova il suo cardine nella proposta di un nuovo modello di razionalità. Tale modello non rappresenta una originale creazione hegeliana, né Hegel ambisce a presentarlo in questi termini; si tratta invece, dal suo punto di vista, di mostrare di saper ereditare e rielaborare tre tematiche differenti:

- 1- la necessità di organizzare teoricamente **una forma di pensiero** che faccia a meno delle insufficienze, già rilevate da Fichte e Schelling, della “razionalità analitica”, ovvero **della conoscenza secondo l'intelletto**, la critica del quale costituisce un patrimonio comune a tutta la cultura romantica;
- 2- la necessità di approfondire la distinzione kantiana fra la *conoscenza secondo l'intelletto* e la *conoscenza secondo la ragione*, laddove anche Kant, nella *Dialettica trascendentale* aveva sottolineato, sotto il titolo di “facoltà di ragione”, lo insopprimibile bisogno umano di conoscenza dell'Assoluto;
- 3- la necessità di superare i limiti per il conoscere umano che conseguono dalla applicazione del **principio di identità** in ogni campo della conoscenza.

Sul piano di svolgimento di questo compito, Hegel si avvale di alcuni insegnamenti della filosofia greca classica, in particolar modo dei principi della filosofia di Eraclito e di Platone; nella sua costruzione teorica, infatti, Hegel introdurrà due essenziali e complementari principi dottrinari: a) **il principio della ragione dialettica**, 2) **il principio di contraddizione**.

Rimodellando l'immagine del pensiero secondo questi principi cardine, Hegel intende innanzitutto sfuggire alle insufficienze proprie della costruzione teorica dell'assoluto in Schelling. Hegel rileva che **Schelling ha dovuto di necessità sopprimere tutte le differenze e distinzioni** per ritrovare al fondo di esse l'assoluto, nella misura in cui anch'egli è stato soggiogato dal principio d'identità, in particolare ha posto l'identità del pensiero come tale a fronte dell'identità della natura come tale, per dover **poi** unirli nell'assoluto come loro indifferenza. Il risultato è stato il privilegiamento delle dimensioni irrazionali ed estetiche come vie d'accesso ad un indistinto, nel quale “come nella notte tutte le vacche sono nere”.

Per Hegel invece la rivalutazione del principio della razionalità passa attraverso il riconoscimento della positività delle differenze (ad es. dello spirito rispetto alla natura, dell'uno rispetto ai molti ecc.), ma anche nell'intendere **i distinti come delle identità la cui dinamicità reale presuppone l'infinità, ovvero la contraddizione**.

Pensare l'Assoluto come Soggetto deve equivalere a pensarlo come realtà che si autoproduce in forma processuale secondo **una legge del divenire**: per Hegel **questa legge, questo logos reale, è la ragione dialettica**, ed il suo principio è **la contraddizione come elemento vivificante di ogni realtà finita**. Conseguentemente la posizione del nuovo modello di ragione deve consistere nella costruzione di una immagine del pensiero che, fluidificando la fissità e la rigidità dei concetti dell'**intelletto**, intenda riuscire a cogliere, tanto nel mondo della natura, quanto nel mondo storico umano, la concretezza vivente del processo di produzione del reale, ovvero sappia “sciogliere il finito nell'infinito”, dissolvere le identità nella contraddizione reale che le sostiene e le rende temporaneamente possibili.

La «logica dialettica», il vero centro della dottrina hegeliana, rappresenta perciò, al tempo stesso, tanto la legge ontologica di *sviluppo* della realtà, quanto la legge logica di *comprensione* della realtà.

Nel paragrafo 79 dell' *Enciclopedia* Hegel distingue tre momenti o aspetti del pensiero:

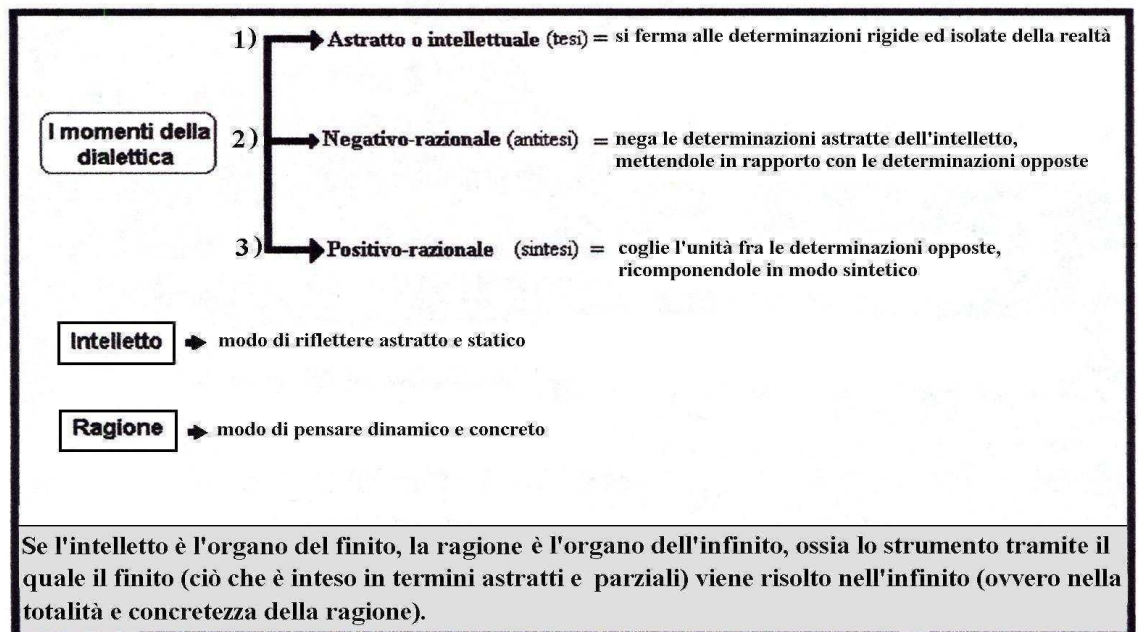
- a) «l'astratto, o intellettuale»
- b) «il dialettico, o negativo-razionale»
- c) «lo speculativo, o positivo-razionale»

Il primo momento, astratto o intellettuale, consiste nel concepire l'esistente sotto forma di una molteplicità di determinazioni *statiche* e *separate* le une dalle altre. In altri termini, il momento intellettuale (che è il grado più basso della ragione) è quello per cui il pensiero si ferma alle determinazioni *rigide* della realtà, limitandosi a considerarle nelle loro *differenze* reciproche e secondo il *principio di identità* e di *non-contraddizione* (secondo cui ogni cosa è se stessa ed è assolutamente diversa dalle altre).

Il momento dialettico, o negativo-razionale consiste nel mostrare come le sopraccitate determinazioni siano unilaterali ed esigano di essere messe «in movimento», ovvero di essere *relazionate* con *altre* determinazioni. Infatti, poiché ogni affermazione sottintende una negazione, in quanto per specificare ciò che una cosa è, bisogna implicitamente chiarire ciò che essa non è (già Spinoza aveva sentenziato che *omnis determinatio est negatio*), risulta indispensabile procedere *oltre* il principio di identità e mettere *in rapporto* le varie determinazioni con le determinazioni *opposte* (ad es. il concetto di «uno», non appena venga smosso dalla sua astratta rigidità, richiama quello di «molti» e manifesta uno stretto legame con esso; così dicasi di ogni altro concetto: il particolare richiama l'universale, l'uguale il disuguale, il bene il male ecc.).

Il terzo momento, quello speculativo o positivo-razionale, consiste, invece nel cogliere *l'unità* delle determinazioni opposte, ossia nel rendersi conto che tali determinazioni sono aspetti unilaterali di una realtà più alta che li comprende o sintetizza entrambi (ad es. si scopre che la realtà vera non è né l'unità in astratto né la molteplicità in astratto, bensì un'unità che *vive solo attraverso* la molteplicità).

Schema 1



Globalmente considerata, la dialettica consiste quindi: 1) *nell'affermazione* o posizione di un concetto “astratto e limitato” che funge da *tesi*; 2) nella *negazione* di questo concetto come alcunché di limitato o di finito e nel passaggio ad un concetto *opposto*, che funge da *antitesi*; 3) *nell'unificazione* della precedente affermazione e negazione in una *sintesi* positiva comprensiva di entrambe. Sintesi che si configura come una riaffermazione potenziata dell'affermazione iniziale (*tesi*), ottenuta tramite la negazione della negazione intermedia (*antitesi*).

Hegel focalizza la “riaffermazione” con il termine tecnico tedesco di *Aufhebung*, il quale esprime l'idea di un “superamento” che è, al tempo stesso, un *togliere* il contrasto, l'opposizione fra la *tesi* e l'*antitesi* ed un *conservare* la verità della *tesi*, della

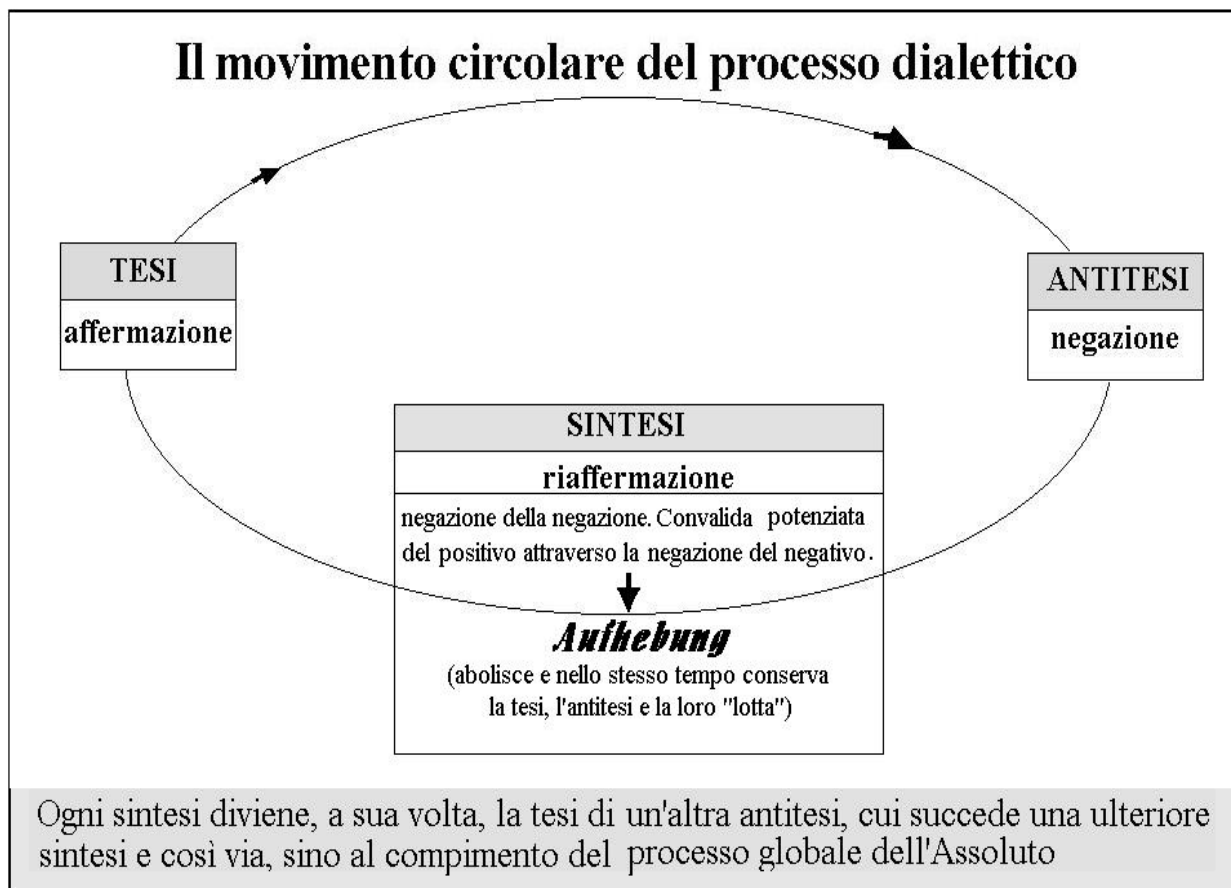
antitesi e della loro contraddizione. Inoltre, intelletto, ragione negativa, ragione positiva sono distinzioni interne all'unità del procedimento dialettico che devono essere intese come facoltà diverse. Si tratta della stessa "ragione" in differenti fasi o funzioni. L'intelletto non è che la stessa ragione che, dimenticando il suo compito più proprio, si irridisce nelle distinzioni che rileva.

Nella *Scienza della Logica* Hegel così si esprime:

«La parola "superamento" (**Aufhebung**) ha nella lingua (tedesca) un duplice senso per cui significa da un lato conservare, ritenere, e dall'altro far cessare, metter fine. Il conservare racchiude già in sé il negativo, che qualcosa sia tolto alla sua immediatezza... Così il superato è insieme un conservato il quale ha perduto soltanto la sua immediatezza ma non perciò è annullato».

L'*Aufhebung* allude di conseguenza ad una *nuova determinazione*, ad un *progresso* che ha fatto proprio quello che c'era di oggettivamente **valido** e di **vero** nei momenti precedenti della tesi e dell'antitesi, portandolo, nel contempo, alla sua migliore e più alta espressione.

Schema 2



Il sistema dell'Assoluto

Il sistema hegeliano si articola in tre grandi sezioni. L'articolazione in tre parti è modellata sullo "sviluppo" dialettico dell'intero, ossia dell'Assoluto. Sul piano della rappresentazione sistematica, l'Assoluto, che Hegel indica propriamente col termine "Idea", riceve l'aspetto di una Realtà, di un **Essere** dai caratteri divini, che si "scinda da sé stesso" per farsi **Natura**, per poi in ultimo, come nelle grandi metafisiche neoplatoniche, svolgere un percorso di *ritorno a sé* come **Spirito**. Il processo dialettico e triadico dell'Assoluto è rappresentato come interamente orientato allo sviluppo del finale momento della autocoscienza.

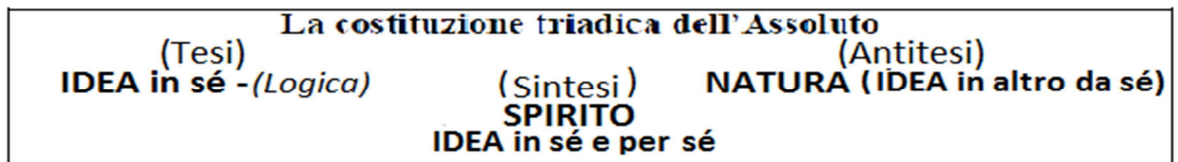
Ciascuna delle sezioni del sistema, come anche ognuna delle scienze ad essa corrispondente, è dunque caratterizzata da una precisa collocazione in rapporto all'intero da rappresentare, e del cui sviluppo costituisce un momento.

Le parti del sistema - ciascuna delle quali si propone la fondazione filosofica di un preciso ambito del sapere - sono le seguenti:

I) La **Logica** è la scienza dell'Assoluto, ovvero «dell'Idea in sé e per sé», o anche, secondo un'altra definizione, dell'«Idea pura». La logica studia cioè il *pensiero* in quanto tale e affronta, interpretandoli profondamente, un ampio spettro di problemi tradizionalmente oggetto della *metafisica* e della *logica formale*.

II) La **Filosofia della natura**, o «scienza dell'Idea nel suo alienarsi da sé», si propone la fondazione speculativa delle scienze moderne ("empiriche") della *natura* (fisica, chimica e biologia), discutendone lo statuto e confrontandosi con le *Naturphilosophie* romantiche.

III) La **Filosofia dello spirito**, «o scienza dell'Idea che dalla sua alienazione nella natura torna in sé», discute i fondamenti dei saperi e delle discipline che riguardano *l'uomo*, sia in quanto individuo (come per esempio nel caso della *psicologia*), sia in quanto inserito nella collettività (scienza del *diritto*, scienza della *morale*, *economia politica* ecc.). La filosofia dello spirito si interroga infine — nella sezione designata come spirito *assoluto* — sul significato e la funzione dell'*arte*, della *religione* e della *stessa filosofia*.



La Fenomenologia dello Spirito

Per la comprensione della filosofia idealistica hegeliana è necessario che primariamente si distingua fra due piani teorici: **1)** la costruzione effettiva del sistema dell'Assoluto; **2)** *la esibizione della legittimità per la ragione umana, per il singolo filosofo di accedere al sapere dell'Assoluto*. In altri termini: un conto è la scienza dell'Assoluto, altra cosa è la dimostrazione della possibilità effettiva di questa scienza. Inoltre è appena il caso di ricordare che per Hegel tutto ciò che gli uomini operano sul piano teorico o pratico è divenuto storicamente, ha dei presupposti alle sue spalle: *la stessa ricerca dell'Assoluto è divenuta storicamente*. Gli uomini hanno da sempre posto al centro delle loro attività e delle loro visioni del mondo un principio assoluto, e la loro esigenza di assoluto è stata al centro delle loro cure e delle loro vite intere in modi e forme diverse, nelle forme della religione, ad esempio, oppure della stessa filosofia. Ma *arte, religione, filosofia* sono forme del conoscere, come tale *anch'esse divenute storicamente*.

La domanda fondamentale hegeliana è questa: c'è un percorso unitario rintracciabile all'interno della trascorsa cultura storica umana? E' possibile mostrare come le forme, i modi ed i principi del sapere adottati dagli uomini sin dai remoti tempi, e poi mutati nel corso del tempo che giunge sino a noi, in parte decaduti in efficacia, abbiano avuto comunque tutti una loro funzione? Forse il loro senso pieno è consistito nell'essere stati tutti gradi e forme differenti del lento ma inarrestabile *processo di progressiva conquista della verità*?

La risposta positiva a questa domanda è per Hegel condizione necessaria per l'edificazione di una filosofia che voglia stare sul piano della verità, dell'*epistème*, e non voglia invece sancire la legittimità, anche per se stessa, di un ragionevole disincanto circa le possibilità della "ragione filosofica", e trascinare così nel relativismo e nello scetticismo generale.

La **Fenomenologia dello Spirito** vuole essere la *prima parte del sistema del sapere*, proprio perché essa intende mostrare la legittimità, alla luce della *ricostruzione del senso*

avuto in passato dal pensiero umano in tutte le sue forme e manifestazioni, la legittimità, allora, per il filosofo Hegel di disegnare il sistema dell'Assoluto, del suo *essere e delle forme del suo divenire nel tempo sino all'epoca presente*.

La *Fenomenologia* prende il nome dal voler essere, quest'opera, la presentazione razionale delle forme (*fenomeni*, appunto) cui ha dato luogo lo spirito umano nel tempo in cui ha percorso la *via* che consente di giungere *fino al sapere assoluto, fino alla possibilità teoretica idealistica* della risoluzione del finito nell'infinito, ovvero dell'identità di razionale e reale. Questo percorso teorico fenomenologico coincide con il mostrare che la storia dello spirito umano è la stessa via che **l'Assoluto** come tale ha dovuto percorrere, attraverso la coscienza umana, per **giungere all'autocoscienza, a se stesso**.

Le vicende dello spirito in quest'opera sono le vicende del principio hegeliano dell'*infinito* nelle sue prime apparizioni o barlumi, del suo progressivo affermarsi e del suo successivo svilupparsi attraverso una serie *di figure* in cui si inquadrano i settori più disparati della vita umana (la conoscenza, la società, la religione, la politica ecc.).

La Fenomenologia si compone di due parti distinte ma intrinsecamente correlate: nella prima si presentano in forma logicamente ordinata le figure, potremmo dire gli stadi, cui da luogo il singolo, l'individuo, nel suo percorso di conquista della *verità* e della *certezza di se stesso*, dai gradi più semplici del sapere, segnatamente la certezza sensibile, fino al sapere assoluto, ovvero alla certezza che la ragione è ogni realtà esistente.

La seconda parte mostra non più l'individuo, ma l'universale concreto nel quale ogni individuo è dato, istituzioni vere e proprie, che evolvono nel percorso effettivamente storico dalla loro configurazione più immediata e semplice, la spiritualità etica di un popolo ai suoi inizi, sino alla certezza che l'Assoluto è l'unica universalità reale, che tutto è Spirito e che esso diviene storicamente.

L'opera pone **il principio della sostanziale conformità dei percorsi dell'universale concreto e della via di formazione della singolarità individuale**.

La fenomenologia ha pertanto uno scopo introduttivo e pedagogico per l'individualità singolare:

«Il singolo - dice Hegel - deve ripercorrere i gradi di formazione dello spirito universale, anche secondo il contenuto, ma come figure dello spirito già deposte, come gradi di una via già tracciata e spianata. Similmente noi, osservando come nel campo conoscitivo ciò che in precedenti età teneva all'erta lo spirito degli adulti si sia ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e fin giochi da ragazzi, riconosceremo nel progresso pedagogico, quasi in proiezione, la storia della civiltà».

In altri termini, poiché non c'è altro modo di elevarsi alla filosofia come scienza se non mostrandone il divenire, la fenomenologia, come esibizione del divenire della filosofia, prepara e introduce il singolo alla filosofia: essa tende a far sì che il singolo filosofo si riconosca e si risolva nello spirito universale, ritrovando il senso del percorso comune che giunge sino a lui.

Il percorso fenomenologico della coscienza

Passiamo ora a considerare la *Fenomenologia* secondo l'esposizione che essa traccia del percorso che la coscienza deve compiere per giungere alla speculazione filosofica matura, adulta, o, come la chiama qui Hegel, al *sapere assoluto*.

In questo senso, la *Fenomenologia* è la narrazione dell'uscita della coscienza dalla "caverna" (cioè dalla sua inadeguata visione del mondo) e del suo lento salire alla scienza; o anche essa è *la storia delle esperienze* che la coscienza deve attraversare per porsi sulla strada del sapere filosofico.

Queste esperienze, è opportuno rimarcarlo, non sono solo di tipo *teorico*, ma investono anche la dimensione *pratica* dell'esistenza. Lungo questo itinerario, la coscienza individuale è condotta da un movimento di carattere dialettico che si genera da essa stessa, che si svolge *a partire dalla contraddizione fondamentale del suo essere*.

Per chiarire, la prima figura dello spirito è la coscienza: ebbene, *la coscienza è propriamente la prima forma, e per ciò stesso la più semplice manifestazione dello spirito* nella dimensione individuale, ovvero è il modo più semplice di essere del soggetto singolo. Ora, che cosa definisce propriamente questa forma dello spirito? Qual è il suo più proprio essere? Per Hegel la coscienza è essa stessa una realtà divenuta; essa è il risultato dialettico della relazione dell'uomo col mondo oggettivo, non una realtà innata o precostituita: *il suo essere risulta* dallo svilupparsi del *rapporto* dell'uomo col mondo secondo *la relazione del sapere*. La contraddizione che definisce la coscienza è evidentemente l'esito della rappresentazione inadeguata che il soggetto umano in prima istanza è destinato a farsi in due distinte ed antagonistiche direzioni: tanto rispetto a sé stesso, quanto rispetto al mondo.

Hegel afferma che il sapere della coscienza è l'esito di un inganno necessario: essa *crede* di sapere che cosa essa stessa sia, *crede* di sapere che cosa sia la realtà oggettiva che le sta di fronte, e soprattutto *crede* di sapere il vero, se pensa di se stessa di *non essere* il mondo oggettivo. La coscienza è definita propriamente dalla posizione della **negatività**, della differenza d'essere fra uomo e natura, fra il sé e l'altro. La coscienza non sa di essere destinata al più grande travaglio, come al più grande dolore, a motivo di questa stessa negatività che ha introdotto come carattere delle sue relazioni.

Vi è una duplicità essenziale: la coscienza avverte come altro da sé l'oggetto (sia esso, di volta in volta, l'oggetto dei sensi, o della percezione, o dell'intelletto; oppure un altro soggetto o autocoscienza). Solo alla fine del percorso formativo la coscienza giunge a far propria la prospettiva *dell'identità* dialettica tra soggetto e oggetto, che è caratteristica della filosofia, quale essa è intesa da Hegel.

Porsi dal punto di vista della coscienza - come fa Hegel nella *Fenomenologia* - significa allora rifiutare un approccio alla filosofia che sia già esso stesso "filosofico", e in quanto tale estraneo e lontano dalla visione del mondo propria della coscienza comune. Tali sono a giudizio di Hegel il dubbio cartesiano e il tribunale kantiano della ragione. Al dubbio metodico, alla critica filosofica della ragione, Hegel oppone lo sviluppo concreto della coscienza, che non si libera dei suoi pregiudizi in un sol colpo, in virtù di una scelta intellettuale, ma impara a dubitare di ciò di cui prima era certa, e fa tutto questo soltanto attraverso un percorso accidentato, segnato da esperienze negative e sconfitte.

Nelle stazioni o "figure" del percorso formativo della coscienza non vi è comunque nulla di arbitrario o di accidentale: esse sono tappe di un itinerario obbligato, anche se alla coscienza impegnata nella formazione sfugge la necessità e l'ordine dei passaggi. "La coscienza - dice Hegel - non sa di essere molto più *profonda* di quanto essa creda". Inoltre, lo spirito in quanto *coscienza*, non sapendo ancora il fine dell'itinerario su cui si è avviato, avverte come sconfitte le successive scoperte della non-verità delle precedenti certezze.

La *Fenomenologia* si articola in sei grandi sezioni divise in due parti: in ognuna di esse, **l'obiettivo costante di Hegel è la critica delle varie forme di realismo più o meno ingenuo**, e la rivendicazione della validità dell'idealismo.

SCHEMA GENERALE DELLA *FENOMENOLOGIA*

Parte prima	Parte seconda
(Spirito individuale)	(Spirito collettivo)
COSCIENZA AUTOCOSCIENZA RAGIONE	SPIRITO RELIGIONE SAPERE ASSOLUTO

Più in generale si può dire che *l'esperienza dello spirito individuale* descritta da Hegel nella *Fenomenologia* è caratterizzata dal doversi esso progressivamente adeguare a livelli di verità via via più complessi, più "universali", che corrodono il bisogno umano di certezza di volta in volta riposto in dimensioni differenti, ma sempre più ricchi di vita e di articolate relazioni fra il Sé e l'Alterità.

La coscienza, ad esempio, designa una "certezza", che accompagna l'individuo nelle prime tappe del suo percorso formativo: la certezza che la "verità" stia tutta *fuori* dalla coscienza, *nell'oggetto*. La prima figura in cui si trova la coscienza è la *certezza sensibile*: l'oggetto, l'altro della cui verità la coscienza è certa, è il *dato immediato dei sensi*. Si tratta di una "certezza" destinata a entrare in crisi, a causa della interna dialettica che ne rivela il carattere illusorio, perché la verità della conoscenza sensibile è che essa include dimensioni "universali", appunto le dimensioni spaziali e temporali che rendono possibile, di volta in volta, l'emergere del *questo* o *quell'altro* determinato oggetto *qui ed ora*, laddove si fa evidente che le determinazioni spaziali e temporali non sono "connaturate" all'oggetto stesso, ma emergono dal soggetto dinanzi al quale l'oggetto è posto.

Così la coscienza, a tal punto desiderosa di acquietarsi nella certezza sensibile, è costretta dalla *scoperta dell'universale* a ritornare in se stessa, per approfondire le sue domande, la sua *riflessione*. Essa diventa in tal modo "certa di sé stessa": pur non sapendo concretamente nulla di sé, si vive come "spirito"; la **negatività** che definiva il suo essere, e che dinanzi intendeva acquietare facendosi puro sguardo del vero, pura certezza del senso, ora la introietta in sé, ed essa evolve in altra figura. Con la scoperta del mondo interno al soggetto, la coscienza diviene propriamente Autocoscienza.

Rispetto a questa sezione della *Fenomenologia*, si deve innanzitutto dire che nessuna più di questa è stata sinora altrettanto studiata ed approfondita. Forse tutto questo è avvenuto, malgrado le stesse intenzioni di Hegel, sta di fatto che essa mantiene una sua propria ed autonoma capacità di attrazione per gli studiosi dell'idealismo. I più grandi interpreti di Hegel, in primo luogo *K. Marx*, ma anche, nel ventesimo secolo *H. Marcuse*, *A. Kojève*, *J. Wahl* e *J. Hyppolite* ne hanno sempre ricavato insegnamenti e suggestioni diverse, ma tutte feconde per il pensiero contemporaneo.

Forse tutto questo dipende dal fatto che qui Hegel mostra propriamente l'origine dello spirito intersoggettivo e della socialità dal mondo concreto dei bisogni e dei desideri umani. Per questa sua valenza, la sezione dell'Autocoscienza ha sempre meritato di essere approfondita. Uno dei risultati che meritano di essere qui sottolineati è l'importante indicazione hegeliana circa il fatto che, nel mondo sociale umano, l'affermazione iniziale della spiritualità, il superamento quindi della brutale naturalità originaria della vita, passa necessariamente attraverso la scissione violenta e dolorosa dell'unità dell'orizzonte vitale dei singoli soggetti, per doversi poi articolare nelle due divise dimensioni del "*sapere*" da un lato, e del "*potere*" dall'altro.

Hegel passa in seguito, nella sezione della *Ragione*, ad indicare l'origine della frattura fra il cosiddetto mondo morale interno al singolo ed il cosiddetto mondo esterno, il piano della realtà politica e dello Stato. Qui, uno degli scopi che Hegel persegue con la sua filosofia è quello di denunciare la inconsistenza della intellettualistica separazione, operata da Kant, dell'individualità dallo Stato, della moralità dalla politica.

Il dato culturale essenziale della contemporaneità, la più essenziale *figura* propria dello spirito nel mondo attuale, è che *la ragione morale*, allevata storicamente all'ombra della religione e negli spazi dell'interiorità, si è proposta ora, nel mondo della contemporaneità, come cultura dell'Illuminismo in lotta contro "le tenebre della tradizione"; essa è ora "uscita all'esterno" ed intende ora assorbire la realtà politica. L'individualità si propone ora come il valore più alto, e nella *Rivoluzione francese* assume la forma della lotta per la *libertà assoluta*.

Eppure, il limite più proprio di questa "figura spirituale" consiste nel suo essere riferita *all'umanità pensata secondo il principio dell'individualità*, incapace di mediarsi con la totalità delle manifestazioni diverse dello "spirito", tutte ugualmente fondate, radicate nella storia dello spirito stesso. Allorché diviene reggitrice dello Stato, col giacobinismo francese, l'individualità, come figura della "ragione esaminatrice delle leggi", *crede* di poter stabilire provvedimenti dal carattere "universalmente necessario", "valevole in-sé", ma che hanno invece, in realtà, "natura profondamente accidentale". Le contraddizioni e le resistenze che è destinata ad incontrare, essa le affronta "con la furia del dileguare", imponendo così il *Terrore*.

Hegel intende sottolineare che, se ci si pone dal punto di vista dell'individuo o si giudica dello Stato, della complessa *realtà etica del popolo*, secondo il principio della morale, si è inevitabilmente destinati a non raggiungere mai l'universale, ovvero ciò che Hegel, denomina "spirito oggettivo", intendendo così la ragione che si è realizzata concretamente nelle istituzioni storico-politiche di un popolo:

"L'intelligente ed essenziale far del bene è l'intelligente, universale operare dello Stato: - operare al cui paragone l'operare del singolo come singolo diviene qualcosa di così meschino che non vale quasi la pena di parlarne"

Le leggi morali più indubitabili («dire la verità», «amare il prossimo») risultano pure astrazioni se manca lo Stato a determinarne il *contenuto*. In altri termini, la ragione "reale" non è quella dell'individuo, ma quella dello spirito o dello Stato, che per Hegel sono "sostanza" proprio nel senso etimologico di *substantia*, cioè di "sostrato che regge e rende possibile ogni atto della vita individuale". Infatti, proclamare che noi siamo sempre "dentro la sostanza etica" equivale a sostenere che l'individuo risulta fondato dalla realtà storico-sociale e non viceversa.

Nella figura finale della *Fenomenologia*, ove delinea il concetto dello "spirito assoluto", Hegel *configura un modello di razionalità cosciente del proprio essere divenuta storicamente*, che perciò *supera* il principio dell'individuo e risolve definitivamente le originarie contraddizioni cui aveva dato luogo la coscienza.

In questo orizzonte, quello nel quale "la ragione si sa come spirito e pone l'Assoluto come *spirito che sa di essere ogni cosa*", l'individualità si riconcilia col mondo oggettivo e le sue forme più proprie, in primo luogo con lo Stato, legittimando i limiti e le negatività che caratterizzano da sempre il cammino storico umano.

La filosofia della natura

Questa seconda parte del sistema - esposta nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* - fornisce la fondazione speculativa e razionale delle scienze naturali. Questo programma comporta che venga precisato il *concetto* della *natura*, in conseguenza della sua collocazione nel movimento complessivo della *realtà*, e che venga precisamente stabilito il posto occupato dalla filosofia della natura nel *sistema*. Inoltre i *principi* delle scienze naturali "empiriche" - che Hegel ritiene siano per lo più dati dogmaticamente - devono invece *essere posti*, cioè saggiati e giustificati razionalmente.

La natura è «l'idea nella forma dell'esser altro da sé». Questa definizione fa della sfera naturale un momento dello sviluppo triadico dell'Idea, precisamente quello in cui l'Idea - che la logica studia *in sé* - si *aliena*, facendosi *estranea* a se stessa.

In quanto oggettivazione dell'Idea, Hegel considera la natura come avente un'esistenza puramente *esteriore*, "esteriorità" da cui sono affette tutte le sue manifestazioni, nel senso che vi è esclusione della *libertà* dalla sfera naturale, ove regnano invece *accidentalità* e *necessità*. Per questo, in alcuni contesti della sezione, Hegel si spinge — in forte polemica contro la divinizzazione che ne avevano operato la filosofia rinascimentale ed il romanticismo — fino a presentarla quale risultato di una *caduta* dell'Idea, momento di "*decadenza* dell'idea da se stessa": perfino il male commesso dagli uomini sarebbe qualcosa di infinitamente più elevato in quanto "spirituale" - che non i fenomeni naturali più grandiosi e solenni. L'infinita ricchezza di forme che la natura assume non è a sua volta un segno di *potenza* produttiva o di *libertà creatrice* ma un segnale di *impotenza*: l'infinita vicissitudine degli esistenti naturali è il risultato di condizioni esterne e accidentali.

La **filosofia della natura** si articola nelle tre seguenti sezioni:

a- Meccanica

b- Fisica

c- Fisica organica

La terza
parte del
sistema

La filosofia dello spirito

La *filosofia dello spirito* è la scienza «dell'Idea che ritorna in sé dalla sua alterità», ovvero dell'Idea che, dopo essersi "estraniata" a sé ed essersi determinata come "pura esteriorità" nel mondo della natura, si pone invece ora come "libera soggettività". L'inizio di questo metaforico "ritorno" coincide con il sollevarsi dell'uomo dal livello della pura necessità della *natura*, e con il progressivo affermarsi della *coscienza*: il percorso, quindi, procede dalle prime e più semplici manifestazioni spirituali, appena districabili dalla corporeità animale, fino alle più complesse forme di attività intellettuale e razionale, che specificano l'uomo rispetto agli altri viventi.

Questa terza sezione del *sistema* dedicata allo spirito è senz'altro quella che più delle altre ha rappresentato storicamente il fulcro della affermazione della filosofia hegeliana nell'ambito della cultura contemporanea. Essa è ordinatamente svolta nella terza parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, ed è articolata in tre parti distinte:

	a- Spirito soggettivo
Filosofia dello spirito	b- Spirito oggettivo
	c- Spirito assoluto

Di queste tre distinte parti, Hegel operò successivamente dei notevoli e per molti versi importanti *ampliamenti*: con il testo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821) venne notevolmente arricchita la trattazione dello *spirito oggettivo*, mentre tutti i testi dei corsi di lezione tenuti a Berlino e pubblicati postumi arricchiscono la considerazione hegeliana dello *spirito assoluto*.

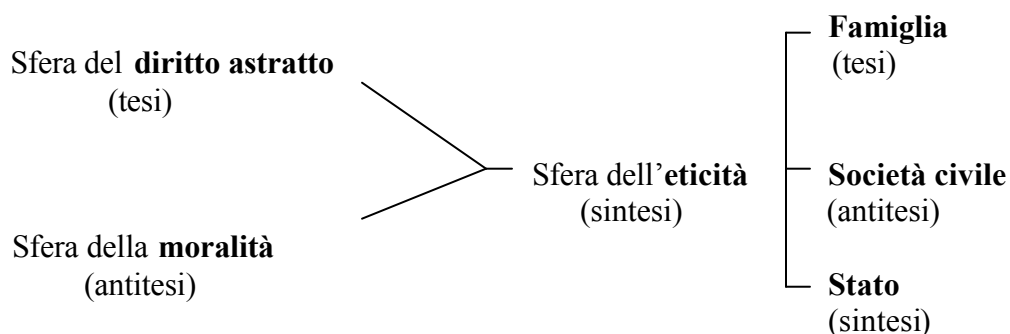
La materia della **filosofia dello spirito soggettivo** è data dalle manifestazioni dello *spirito umano nei suoi aspetti strutturali*, considerati cioè "astrattamente", come a dire a prescindere dal tessuto di *relazioni* giuridiche, morali, socio-economiche, politiche in cui ogni uomo è comunque sempre inserito, e che costituiscono, invece, la materia delle discipline dello *spirito oggettivo*.

In questa prima parte della sezione dedicata allo spirito, Hegel raffigura inizialmente l'uomo

innanzitutto come **anima**, intesa come l'originaria unità di spirito e corporeità, ove con questo egli intende tutto quel complesso di legami fra lo spirito e la natura che si manifestano come carattere, temperamento e le varie disposizioni psicofisiche connesse alle diverse età della vita ed alle differenze di sesso. Successivamente a questo primo aspetto dello spirito (tesi), egli espone il momento strutturale antitetico, vale a dire la realtà bipolare della **coscienza**.

Il suo principale intento è quello di mostrare come questo elemento strutturale della realtà umana, non possa valere come principio autonomo della filosofia, come da Cartesio a Kant si è creduto lungo tutto il corso della cultura moderna, in quanto la coscienza stessa è il risultato di un precedente movimento dialettico, quello appunto dell'anima. Come sappiamo dalla *Fenomenologia*, sotto il nome di coscienza Hegel intende l'individuo che è in grado di scindere il sé stesso dal mondo oggettivo, e di svolgere i distinti movimenti del suo essere secondo le forme della conoscenza e dei liberi atti appetitivi. Tutta la complessa trama della *fenomenologia* viene qui riassunta, per mostrare come il terzo momento (sintesi) strutturale, lo **spirito**, venga a rappresentare l'individuo umano che si pone in grado, come soggetto autonomo, di prendersi cura delle complesse relazioni interne all'essenza oggettiva nella quale già da sempre è inserito. Ma a questo punto si apre lo spazio della parte successiva.

Lo spirito oggettivo. Siamo a questo punto nel ricco mondo dell' "ethos in-sé" dei popoli, cioè di tutto quel complesso spirituale nel quale si è da sempre estrinsecata la libertà dello spirito intersoggettivo. Tutta questa materia ad Hegel interessa come piano d'indagine dal quale estrarre le *forme razionali* secondo le quali si struttura. Il movimento dialettico che vi ha luogo dev'essere secondo Hegel così rappresentato:



Il diritto astratto

Il volere libero si manifesta anzitutto come volere del singolo individuo, considerato, alla maniera romana, come *persona* fornita di capacità giuridiche. Il diritto astratto o formale - che coincide con il diritto privato - riguarda appunto l'esistenza esterna della libertà delle persone, concepite come puri soggetti astratti di diritto, indipendentemente dai caratteri specifici e dalle condizioni concrete che diversificano i vari individui fra di loro.

La persona trova il suo primo compimento in una "cosa esterna", che diventa sua **proprietà** (definita come "sfera esterna del libero volere"). La proprietà diviene però effettivamente tale soltanto in virtù del *reciproco riconoscimento* fra le persone, ossia tramite l'istituto giuridico del contratto.

Ovviamente, l'esistenza del diritto rende possibile l'esistenza del suo contrario, cioè la comparsa del torto (o dell'**illecito**), che nel suo aspetto più grave è il delitto. Ma la colpa richiede una sanzione o una **pena**, che si configura, dialetticamente, come un ripristino del diritto violato (secondo lo schema: diritto = tesi, delitto = antitesi, pena = sintesi).

La pena, intesa come una riaffermazione potenziata del diritto, ovvero come una negazione del delitto, il quale è a sua volta una negazione del diritto, appare quindi, agli occhi di Hegel come una necessità oggettiva del nostro razionale e giuridico vivere insieme.

Tant'è che egli, sviluppando per suo conto la teoria fichtiana secondo cui, *in virtù della pena*, si ha il ripristino del "cittadino" nel criminale, scrive che, grazie alla pena, il delinquente risulta "onorato come essere razionale".

Tuttavia l'essenziale è nel rilevare che queste tre dimensioni del diritto astratto per Hegel si danno solo come determinazioni di un "intero", lo spirito concreto della comunità dei soggetti liberi in-sé, intero che, "dividendosi", da luogo alle altre sfere, fuori dal quale esse non sono altro appunto che "astrazioni". Ad Hegel appare ovvio sottolineare, contro i teorici contrattualisti del diritto, che senza il presupposto della società o dello Stato (l'intero), non possono aversi né diritti privati, come quello di proprietà, né una considerazione razionale dei torti e delle pene. Mentre invece è altrettanto chiaro che l'organizzazione razionale della società e dello Stato non sarebbe, senza *il principio della natura giuridica della personalità dell'individuo*.

La sfera del diritto astratto sarebbe pura exteriorità se non si interiorizzasse nella sfera successiva della **moralità**, come si può evincere dalla considerazione della pena, la quale, affinché sia efficacemente punitiva e formativa (e non "vendicativa"), necessita che sia *riconosciuta* interiormente dal colpevole. Ma questa esigenza, oltrepassando perciò l'ambito del diritto, che concerne l'esteriorità legale, richiama dialetticamente la sfera della moralità.

La moralità. La moralità è la sfera delle valutazioni soggettive, individuali che si manifestano nell'azione. Il fine cui mira l'azione è il benessere, il bene per come può essere rappresentato dal singolo: Hegel sottolinea crudemente l'inadeguatezza assoluta di chiunque a perseguire nei suoi proponimenti il bene in sé e per sé; il bene qui è ancora un'idea astratta. In altri termini, il dominio della moralità è caratterizzato dalla separazione tra la soggettività, che deve realizzare il bene, e il bene che deve essere realizzato, ove quest'ultimo assume inevitabilmente l'aspetto di un dover-essere. Da ciò la contraddizione fra essere e dover-essere, che è tipica della morale, contraddizione in cui si è incagliata la riflessione kantiana. Manifestazioni estreme del soggettivismo astratto che mina alla base la morale (rendendola una sorta di impresa donchisottesca) sono pure, secondo Hegel, "la morale del cuore", che fa consistere il bene nelle inclinazioni arbitrarie del soggetto, e *la posizione ironica della soggettività romantica*, la quale, non prendendo sul serio nessuna realtà finita, finisce per abbassare la legge etica a trastullo dell'io, ossia per fare del soggetto il signore del bene e del male. Tuttavia per Hegel la coscienza morale è «il santuario violare il quale sarebbe sacrilego». Il principio riaffermato da Hegel con questa solenne metafora rappresenta un tratto costitutivo della modernità: questa si distingue dalle epoche precedenti proprio per il ruolo che in essa viene a svolgere la libertà soggettiva, la libera riflessione morale del soggetto sul senso del proprio rapporto con il mondo, e questo principio è la più propria eredità del cristianesimo. In conseguenza di ciò, un moderno sistema dello spirito oggettivo, che si pretenda come concreta realizzazione della libertà, è tenuto ad assumere la moralità come proprio momento necessario, come proprio aspetto ineliminabile. Ora, la dialettica della moralità mostra che la coscienza morale sfugge al proprio compito, se si isola dal mondo, opponendosi al corso della realtà con un atteggiamento di critica dissolutrice; e come invece possa realizzarsi, attingere l'ideale, il bene, la razionalità che essa va cercando, quando sappia riconoscerli nelle concrete istituzioni in cui essi vivono effettivamente.

L'eticità. *La volontà libera, essenza dello spirito oggettivo*, affermatasi come *universale* nella moralità, perviene a esistenza davvero concreta negli organismi di famiglia, società civile e Stato, contemplati nella sezione dell'eticità.

Qui, superata l'astrattezza e l'interiorità che connotavano le due precedenti sfere, si perviene a quella "concretezza", che è fine ultimo di ogni processo del reale.

La famiglia, il primo momento della dialettica dell'eticità, è concepita da Hegel come organismo immediatamente unitario, e dunque coeso al suo interno. I suoi membri, nel rapporto con l'esterno, costituiscono un tutt'uno, cosicché la famiglia rimane in certa misura

per Hegel il luogo dove, nella società moderna, si conservano tracce della immediata e "semplice" compattezza etica dello spirito.

Comunque, la famiglia trattata dalla filosofia del diritto appartiene in tutto e per tutto al mondo moderno. In quali aspetti si rivela la "modernità" della concezione hegeliana della famiglia? In primo luogo, nella centralità che vi assume *il matrimonio come rapporto d'amore etico tra i sessi*: il matrimonio svolge una funzione costitutiva anche nei confronti degli altri "momenti" della famiglia, cioè *il patrimonio* e *l'educazione dei figli*. I tre aspetti della famiglia (matrimonio, patrimonio, educazione) erano stati visti tradizionalmente come altrettante espressioni della *potestà paterna* (sulla moglie, sulla proprietà, sui figli); Kant, alla ricerca di un principio unitario della famiglia, lo aveva indicato nel matrimonio, ma aveva fondato quest'ultimo sulla base di un contratto per il reciproco uso delle facoltà sessuali; Hegel, invece, fa della relazione genitori-figli e del patrimonio della famiglia un'"oggettivazione della relazione d'amore coniugale, l'atto libero di volontà da cui procede la famiglia". L'amore, negli altri due momenti (rapporto coi figli e cura del patrimonio), si specifica come *fiducia*: fiducia che il patrimonio venga usato nell'interesse di tutti i membri della famiglia e fiducia dei figli nell'educazione loro impartita. In secondo luogo, la famiglia moderna si distingue da quella antica perché a fondamento di essa è posto un atto libero della volontà di due individui: la famiglia moderna è la nuova famiglia che si costituisce in virtù dell'amore etico; essa non si identifica dunque con il risultato degli interessi della stirpe o della casata dalla quale i coniugi provengono.

La funzione riconosciuta da Hegel al principio soggettivo della volontà di unirsi a formare quell'individuo eticamente uno che è la famiglia, non deve indurre a pensare che il filosofo non tenga conto del fondamento immediato e naturale della famiglia, la relazione sessuale: è questa appunto che nel matrimonio viene per così dire trasfigurata in un rapporto spirituale. D'altra parte, il riconoscimento della componente di soggettività implicata dal matrimonio non porta Hegel a esaltare l'aspetto dell'inclinazione individuale nella scelta del coniuge: ciò che importa, «il punto di partenza oggettivo» del matrimonio, è che - anche se l'iniziativa è presa dai genitori per conto dei futuri sposi - vi sia comunque il libero consenso di questi ultimi a «costituire una sola persona», a rinunciare alla loro personalità naturale e singola nell'unità della famiglia. Questo spiega la contestazione da parte di Hegel dell'amore romantico, così come esso emerge da opere contemporanee quali la *Lucinde* di Schlegel. In questa prospettiva, il significato etico dell'amore — che sta nella volontà di costituire una famiglia - si dissolve nella "particolarità soggettiva". Infatti, nell'amore quale è rappresentato nei drammi romantici — sottolinea Hegel - «tutto gira intorno al fatto che questa persona ama proprio quest'altra e questa ama quella», e *l'interesse si accentra soltanto su queste passioni*, non riuscendo a conseguire dimensioni di rilievo "sostanziale".

La società civile. Sotto questo titolo Hegel indica il complesso mondo dello scambio dei bisogni e della realizzazione del soggetto libero nel mondo intersoggettivo del lavoro. La sua realtà essenziale, sebbene non l'unica, è l'economia.

Se la famiglia rappresenta l'unità immediata dello spirito etico, la società civile corrisponde invece a un momento di smembramento e di dispersione di quell'unità semplice.

Nella sfera della società civile, l'immediatezza deve lasciare il posto alla mediazione e dunque alle differenze e scissioni che contrassegnano in Hegel ogni secondo momento, negativo-razionale, dello svolgimento dialettico.

La *società civile* è infatti il luogo di scontro, ma anche di incontro, di interessi «particolari» e «indipendenti», i quali si trovano a dover coesistere fra di loro. Infatti, la società civile, pur rappresentando «il campo di battaglia dell'interesse privato e individuale di tutti contro tutti», cioè il momento antitetico o negativo dell'eticità, è pur sempre parte dell'eticità. Il sistema economico moderno non a caso presuppone, secondo Hegel, una serie di meccanismi giuridico-amministrativi che fanno parte integrante della vita sociale.

Il sistema dei bisogni nasce dal fatto che gli individui, dovendo soddisfare le proprie esigenze mediante la produzione della ricchezza e la *divisione del lavoro*, danno origine a differenti classi: «*Dove si ha la società civile, e quindi lo Stato, hanno luogo le classi nella loro distinzione; giacché la sostanza universale, in quanto vivente, non esiste se non si particolarizza organicamente*». Nella sua raffigurazione del mondo degli scambi e del lavoro, Hegel insiste nel mostrare la necessità per l'universo della società civile di essere superata, regolata, dalla sfera superiore dello Stato, segnatamente dal diritto pubblico.

Lo Stato. Lo Stato rappresenta il momento culminante dell'eticità, ossia la riaffermazione dell'unità della famiglia (tesi) al di là della dispersione della società civile (antitesi). Lo Stato, che è una sorta di famiglia in grande, nella quale l'ethos di un popolo esprime consapevolmente se stesso, sta infatti alla società civile come l'universale (= la ricerca del bene comune) sta al particolare (= la ricerca dell'utile privato): «Lo Stato è la sostanza etica consapevole di sé, - la riunione del principio della famiglia e della società civile» (*Enciclopedia par. 537*). Di conseguenza, lo Stato non implica una soppressione della società civile (che è un momento necessario, e quindi ineliminabile, della vita dello Spirito), ma uno sforzo di indirizzarne i particolarismi verso il bene collettivo.

Questa concezione etica dello Stato, visto come incarnazione suprema della moralità sociale e del bene comune, si differenzia nettamente dal modello politico elaborato da autori come Locke, Kant, Humboldt ecc., ossia dalla *teoria liberale* dello Stato come *strumento* volto a garantire la sicurezza e i diritti degli individui. Infatti, dal punto di vista di Hegel, una teoria di questo tipo comporterebbe una confusione fra società civile e Stato, ovvero una sorta di riduzione dello Stato a semplice tutore dei particolarismi della società civile: «Se lo Stato viene confuso con la società civile e la destinazione di esso viene posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora l'interesse degli individui come tali è il fine esterno per il quale essi sono uniti...» (*Lineamenti*, p.258).

Lo Stato di Hegel si differenzia pure dal modello democratico (Rousseau), ovvero dalla concezione secondo cui la sovranità risiederebbe nel popolo. A ben vedere, scrive Hegel, la nozione di sovranità popolare "appartiene ai confusi pensieri" (*Lineamenti*, par. 279), in quanto il popolo, al di fuori dello Stato, è soltanto una moltitudine informe: «I molti come singoli, la qual cosa si intende volentieri per popolo, sono certamente un insieme, ma soltanto come una moltitudine, - una massa informe...».

A simili «astrazioni», Hegel contrappone la teoria secondo cui la sovranità dello Stato deriva dallo Stato medesimo, il quale ha dunque in se stesso, e non al di fuori di sé, la propria ragion d'essere ed il proprio scopo. Il che equivale a dire che lo Stato non è fondato sugli individui, ma sull'idea di Stato, ossia sul concetto di un bene universale. La polemica anti-liberale ed anti-democratica di Hegel ha perciò, come suo presupposto teorico, la persuasione «organicistica» secondo cui non sono tanto gli individui a fondare lo Stato, ma lo Stato a fondare gli individui.

Nei *Lineamenti* Hegel configura una forma di monarchia costituzionale che congiunge tanto elementi nuovi, derivati dall'esperienza napoleonica, quanto elementi più tradizionali. Il modello che ne risulta è grosso modo corrispondente alle monarchie nazionali dell'età della restaurazione.

Nel contempo Hegel rifiuta anche le posizioni reazionarie, che esaltavano il medioevo e il feudalesimo. Sostiene che «ciò che è reale è razionale», e che lo Stato è comunque l'incarnazione suprema della razionalità nel mondo, a fronte della particolare vita degli uomini; ma avverte anche che non tutto ciò che esiste in un certo momento è indifferentemente da considerare «reale» nel senso forte di questa parola.

Altrimenti, spiega Hegel, non si comprenderebbero le rivoluzioni che pur si sono realizzate nel corso della storia: esse hanno avuto successo allorché lo stato di cose esistente si prolungava ormai artificialmente, privo di vitalità, già non più «reale». La storia universale, o «storia del mondo», è appunto il grande scenario della vita degli Stati, i quali ne sono i protagonisti, come Hegel illustra dettagliatamente nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*.

Lo Stato, però, esprime lo «spirito del popolo» volta a volta, con quelle che sono le sue diverse forme di evoluzione. Ora, la filosofia della storia deve considerare solo quei popoli che, nelle diverse epoche, hanno rappresentato un momento del progresso complessivo dello spirito in direzione dello situazione attuale dell'umanità europea.

A questo riguardo va detto con chiarezza che Hegel considera la storia europea come il culmine dello sviluppo dell'intera storia dell'umanità.

Dopo che ognuno dei grandi popoli del passato ha esaurito il suo compito storico, esso è rimasto ai margini dello sviluppo ulteriore, che a sua volta è stato portato avanti da popoli diversi. In questa successione ideale, il grado più basso è rappresentato dai popoli orientali, da sempre dominati dal dispotismo, quindi ancora del tutto privi di libertà. Un grado superiore è rappresentato dai greci e dai romani nella loro età classica, presso i quali la libertà politica si fa avanti per la prima volta, seppure nella forma aristocratica (libertà di alcuni). Il grado ultimo e conclusivo è rappresentato dai popoli europei moderni («cristiano-germanici»), presso i quali si realizza progressivamente la libertà di tutti, attraverso l'abolizione della schiavitù e della servitù personale, ma sempre sotto la signoria della legge e dello Stato.

Nella storia si manifesta pertanto una razionalità progressiva, che ha per materiale (o per «strumento») la infinita varietà degli scopi particolari che si propongono i singoli, ma li supera in una finalità universale, identificabile nella realizzazione stessa dello spirito del mondo. In ciò Hegel vede «*l'astuzia della ragione*», concetto che traduce in termini laici e immanentistici il concetto cristiano della Provvidenza.

Con questo concetto, fra i più noti della sua filosofia, Hegel intende infatti che la Ragione storica che governa il divenire umano **riconduce all'interno del suo processo ogni aspetto della vita particolare degli individui**. Secondo tale idea la ragione si sviluppa non tanto per opera cosciente degli individui e come realizzazione delle loro potenzialità, ma avviene piuttosto il contrario: gli individui agiscono mossi dalle loro passioni particolari e così facendo contribuiscono al dispiegarsi della ragione e della libertà nella storia:

“Essa utilizza ogni cosa e realizza i propri scopi segreti mediante avvenimenti che sembrano agli uomini arbitrari e insignificanti. Essa lusinga gli uomini con l'esca dell'interesse personale e con ciò realizza la propria opera”.

L'individuo, in specie le grandi personalità, gli esseri eccezionali come Napoleone Bonaparte, appaiono pertanto strumenti del processo orientato della Storia; il

realizzarsi della ragione nella storia appare dunque un processo autonomo rispetto alle vite individuali.

Lo spirito assoluto. Al di sopra degli stati politici c'è però lo «spirito assoluto», costituito dal sapere dell'arte, della religione e della filosofia. E anche l'arte, la religione e la filosofia hanno una loro storia, connessa alla complessiva storia del mondo, ma superiore rispetto a questa.

Nelle *Lezioni di Estetica* l'arte è definita come la «manifestazione sensibile» dello spirito. In essa infatti la spiritualità viene a trovare una forma intuitiva, immediatamente percepibile; ma ciò non va inteso in modo intellettualistico, come se la forma fosse qualcosa d'esteriore che s'aggiunga al contenuto interiore. Sulla scia di Kant, Hegel rifiuta tanto la tesi dell'arte come imitazione quanto la tesi d'uno scopo didattico o morale dell'arte: essa è invece fine a se stessa, ha un valore autonomo nel sistema della conoscenza.

L'arte è «idealizzatrice», nei confronti della natura e in genere dei contenuti ch'essa rappresenta, oltre che nei confronti dei materiali sensibili che utilizza. È opera del «genio», che non è rappresentabile con precetti o norme estrinseche; esso richiede nondimeno un impegno severo, non riconducibile alla spontaneità dell'ispirazione (come sosteneva invece il contemporaneo romanticismo). L'arte non è un gioco frivolo, appunto perché esprime sentimenti e pensieri, è sostanziata di significati profondamente umani, anche se diversi in rapporto ai vari generi d'arte (secondo una gerarchia che, partendo dall'architettura, arriva fino al genere più alto, la poesia, passando attraverso la scultura, la pittura e la musica) e a seconda delle varie epoche.

A quest'ultimo riguardo, Hegel sostiene una successione, nello sviluppo dell'arte, corrispondente alle tre epoche della storia del mondo: propria dei popoli orientali è l'arte simbolica, caratterizzata dal fatto che in essa l'*Idea* è ancora alla ricerca della sua vera espressione artistica, ancora in se stessa astratta e indeterminata e non include ancora in sé un criterio adeguato per manifestarsi armonicamente nel sensibile. Perciò nel suo sforzo di penetrare nell'esistenza concreta non può giungere a un accordo di significato e forma, a una loro identificazione perfetta, ma soltanto a un'espressione simbolica che tradisce ancora tale inadeguatezza. Il simbolo è infatti quella realtà naturale che rappresenta ancora soltanto astrattamente e ambiguamente un significato: così, per es., il leone può rappresentare l'animale stesso oppure la forza, di cui allora è «simbolo»; mentre solo nella figura umana potrà trovare espressione l'*Idea* giunta a cogliersi come libera soggettività infinita.

È quanto accade nell'*arte classica*, fiorita in epoca greco-romana e caratterizzata da un equilibrio perfetto e irripetibile di forma e contenuto, di esterno e interno, come mostra la quiete solenne delle sue raffigurazioni scultoree di eroi o di divinità. Con questa caratterizzazione generale Hegel considera l'arte antica sotto l'aspetto dell'*armonia* e della *catarsi*; tuttavia non trascurava di considerare anche gli elementi non apollinei dell'arte antica, quali emergono particolarmente nelle tragedie greche. Il farsi avanti della soggettività, in seguito all'affermarsi del cristianesimo, segna il tramonto dell'arte classica: l'arte nuova, che Hegel denomina romantica in un senso assai largo, non ha più la possibilità dell'equilibrio perfetto raggiunto dai greci, ma è caratterizzata da un prevalere del sentimento, che si esprime particolarmente nella musica e nella lirica.

Infine, col tramonto del medioevo e della cavalleria, il genere letterario adeguato alle nuove condizioni sociali è *il romanzo*, il quale viene a prendere il posto che in passato era stato dell'epica, in quanto rappresentazione prosastica dei conflitti fra i sentimenti e gli interessi nei singoli, e dell'intreccio fra le varie iniziative individuali.

Nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* Hegel ribadisce la tesi (già sostenuta nella *Fenomenologia dello spirito*) dell'**identità di contenuto fra la religione e la filosofia**: in entrambe viene pensata l'unità dell'infinito e del finito. Quel che è diverso, nei due casi, è la forma: una siffatta unità è vissuta, nella religione, nella forma della «*rappresentazione*», ossia è oggettivata nella trascendenza e rimane frammista a immagini (miti); mentre la forma propria della filosofia è il *concetto*, o la razionalità, che elimina qualsiasi trascendenza e qualsiasi elemento mitico.

Anche per le varie forme di religione Hegel pensa che esse si dispongano in una successione ascendente, che va dalle religioni orientali, naturalistiche, attraverso il politeismo greco-romano, essenzialmente antropomorfo, fino al cristianesimo, forma perfetta («assoluta») di religione in quanto ha al suo centro l'immagine del Dio-uomo, anticipazione simbolica di quell'unità di divino e umano che la filosofia pensa concettualmente. Infine, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* Hegel ripercorre lo sviluppo del pensiero occidentale, nell'intento di mostrare tanto la corrispondenza delle varie filosofie alle epoche storiche rispettive (secondo la tesi che la filosofia è «il proprio tempo appreso col pensiero») quanto il nucleo di verità che ogni filosofia lascia in eredità al pensiero successivo. Ogni filosofia del passato ha per Hegel conquistato qualche lato della verità, anche se ogni volta, nella convinzione unilaterale d'aver esaurito la verità. In questo modo Hegel intende presentarsi come l'erede di tutto il pensiero occidentale.