

FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO

PIERGIORGIO SCILIRONI

HEGEL. LA FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO.

SOMMARIO DELL'OPERA

(A)

I. La certezza sensibile o il questo e l'opinione.

Coscienza

II. La percezione o la cosa e l'illusione.

III. Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile.

(B)

IV. La verità della certezza di se stesso

Autocoscienza

A. Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù.

B. Libertà dell'autocoscienza. Stoicismo. Scetticismo. Coscienza infelice.

(B) (AA.)

V. Certezza e verità della ragione

Ragione

A. Ragione osservativa.

a. Osservazione della natura.

Descrizione in generale. Segni caratteristici. Leggi.

Osservazione dell'organico

b. L'osservazione dell'autocoscienza nella sua purezza e nel suo rapporto con l'effettualità esterna; leggi logiche e psicologiche.

c. Nel suo rapporto alla sua effettualità immediata. Fisiognomica. Frenologia.

B. L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa.

a. Il piacere e la necessità.

b. La legge del cuore e il delirio della presunzione.

c. La virtù e il corso del mondo.

C. L'individualità che è a se stessa reale in sé e per se stessa.

a. Il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa.

b. La ragione legislatrice.

c. La ragione esaminatrice delle leggi.

(BB.)

A. Lo spirito vero; l'eticità

Lo Spirito

a. Il mondo etico; la legge umana e la divina, l'uomo e la donna.

b. L'azione etica; il sapere umano e il divino, la colpa e il destino. Pagina | 3

c. Stato di diritto.

B. Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura.

I. Il mondo dello spirito a sé estraniato

a. La cultura e il suo regno dell'effettualità.

b. La fede e la pura intellesione.

II. Il rischiaramento o l'illuminismo.

a. La lotta del rischiaramento con la superstizione.

b. La verità del rischiaramento.

III. La libertà assoluta e il terrore.

C. Lo spirito certo di se stesso: la moralità

a. La concezione morale del mondo

b. La distorsione

c. Lo spirito coscienzioso o coscienziosità, l'anima bella, il male e il suo perdono.

(CC.)

VI. La religione

La Religione

A. Religione naturale

- a. L'essenza luminosa
- b. La pianta e l'animale
- c. L'artefice

B. La religione artistica

- a. L'opera d'arte astratta
- b. L'opera d'arte vivente
- c. L'opera d'arte spirituale

C. La religione disvelata

)

VII. Il sapere assoluto

Il sapere assoluto

INTRODUZIONE

La Fenomenologia di Hegel ricostruisce "la storia immanente dell'esperienza umana. Non è certo l'esperienza del senso comune, ma un'esperienza la cui sicurezza è già scossa e che è invasa dal sentimento di non possedere tutta la verità. Si tratta di un'esperienza già in cammino verso la vera conoscenza ... Il fattore che determina il corso di questa esperienza è il mutare del rapporto tra l'esperienza e i suoi oggetti" (Marcuse). La Fenomenologia dello spirito è la descrizione dell'itinerario della coscienza naturale che procede verso il vero sapere; è il percorso dell'anima lungo la serie delle sue figure, tappe, che la sua natura le prescrive, al fine di diventare spirito, giungendo a sapere, attraverso la compiuta esperienza di se stessa, ciò che essa è in sé.

Nelle intenzioni di Hegel la Fenomenologia nasce come introduzione alla filosofia che è sapere dell'Assoluto e sapersi dell'Assoluto. Però il sapere assoluto non è dato immediatamente, come un colpo di pistola, secondo la prospettiva di Schelling. Il sapere assoluto esige un complesso e

articolato percorso, attraverso le configurazioni della coscienza e gli oggetti a ciascuna di esse corrispondenti. "Un tal divenire della scienza in generale o del sapere, è appunto ciò che questa fenomenologia dello spirito presenta. Il sapere, come esso è da prima, o lo spirito immediato, è ciò ch'è privo di spirito, la coscienza sensibile. Per giungere al sapere propriamente detto, o per produrre quell'elemento della scienza che per la scienza medesima è anche il suo puro concetto, il sapere deve affaticarsi in un lungo itinerario. - Tale divenire, come esso si porrà nel suo contenuto e nelle forme che in lui sorgono, non sarà ciò che a tutta prima si immagina sotto il titolo di avviamento della coscienza prescientifica alla scienza; e sarà anche altro da una fondazione della scienza; - e ben altro ancora da quell'entusiasmo che, come un colpo di pistola, comincia immediatamente dal sapere assoluto, e che si è tratto d'impiccio dinanzi a posizioni differenti, dichiarando di non volerne sapere " (Prefazione).

Le figure della coscienza (gli atteggiamenti della coscienza) non sono, tutte, figure della coscienza teoretica. Sapere, in senso stretto, sono le figure della Coscienza (certezza sensibile, percezione, intelletto). Quando, però, si giunge all'Autocoscienza, si incontrano atteggiamenti pratici, concezioni del mondo e della vita che travalicano la pura conoscenza, il puro sapere. E non sono figure della coscienza in generale, così come la coscienza si traduce in ogni individuo. Qui si tratta di coscienza dell'umanità, come si sviluppa nella storia. La Fenomenologia, ancorché riferirsi alla coscienza del singolo, percorre il cammino della coscienza dell'umanità. E, ancor prima di riferirsi alla coscienza teoretica (alla dimensione del sapere), si riferisce alla coscienza pratica.

In effetti la Fenomenologia "contiene la filosofia dello spirito, non esposta nella forma sistematica dell'Enciclopedia, ma seguendo in certo modo a spirale (ossia con ritorni) la storia dell'umanità, e (nella sezione "La ragione che osserva ") anche la filosofia della natura " (Vanni Rovighi).

IL SIGNIFICATO DELLA FENOMENOLOGIA COME INTRODUZIONE ALLA FILOSOFIA.

Nell'Introduzione alla Fenomenologia, Hegel, contro la filosofia critica di Kant, "esclude che la filosofia debba cominciare con una critica della conoscenza, come per saggiare il valore dello strumento col quale si filosofa; il conoscere non è infatti uno strumento che si applichi ad una materia estranea, ma è presenza dell'oggetto, è identità di soggetto e oggetto, e non può essere studiato a parte dal conosciuto. Pretendere di conoscere il conoscere prima di conoscere l'oggetto,

dirà Hegel ... , sarebbe come pretendere di imparare a nuotare prima di arrischiarsi nell'acqua. Ma, se il conoscere è sempre un conoscere la realtà, un vero sapere, non ogni sapere è sapere assoluto: a questo si arriva con un lungo processo. Le tappe di questo processo, ossia i gradi, le forme del sapere imperfetto, sono chiamati da Hegel "sapere apparente"; e fenomenologia vuol dire scienza del sapere apparente " (Vanni Rovighi).

"Come si spiega ... che Hegel ha voluto fare della Fenomenologia un'introduzione al sistema, dandole un compito specifico e preliminare? ... Hegel s'era accinto a scrivere una introduzione al volume della logica; ma nel corso della composizione essa gli si ampliò fino a diventare, non solo un volume a sé, ma anche una esposizione dell'intero sistema. Quando, alcuni anni più tardi, egli scrisse la Logica, avvertì la necessità di collegarla con la Fenomenologia, alla quale aveva dato il sottotitolo molto impegnativo di "prima parte del sistema" e spiegò la differenza dell'uno e dell'altra ... La dialettica fenomenologica nasce da uno squilibrio da colmare tra il soggetto e l'oggetto del sapere, la dialettica del sapere scientifico da uno squilibrio tra le forme stesse del sapere, nelle quali l'antitesi tra il soggetto e l'oggetto è stata già superata ...

L'ESPERIENZA DELLA COSCIENZA.

Però non potè non avvertire le interferenze tra le due opere, per il fatto stesso che trapiantò nella Logica alcune sezioni della Fenomenologia ... E una fenomenologia molto ridotta, che esponeva i momenti dello sviluppo della coscienza, fu da lui inserita, tra l'antropologia e la psicologia, nella sezione dell'Enciclopedia dedicata allo spirito soggettivo " (De Ruggiero).

"Odissea della coscienza moderna" (Moravia), la Fenomenologia dello spirito è la prima esposizione sistematica del pensiero di Hegel. "Fenomenologia": phainòmenon, phainesthai, apparire, manifestarsi + logia, scienza di ciò che appare. Scienza del manifestarsi dello Spirito nel suo cammino razionale progressivo.

La Fenomenologia narra la realtà dello Spirito nel suo rivelarsi dialettico. Ripercorre il processo con cui l'Assoluto perviene a riconoscersi come Soggetto (Spirito). La Fenomenologia è , quindi, scienza dell'esperienza della coscienza umana in senso lato, dalle forme soggettive originarie della coscienza comune (conoscenza sensibile, percezione, intelletto) all'autocoscienza, alla ragione.

Esperienza della coscienza è dialettica del movimento della coscienza in rapporto alle cose, a se stessa, alla cultura, alla storia.

Il sapere della coscienza nel suo formarsi progressivo, si costruisce storicamente ed è patrimonio dell'umanità. Ogni stadio del processo è una configurazione della coscienza, una figura ideale, un momento culturale di cui lo spirito si appropria, portandolo con sé. In sostanza, è questo il cammino dell'umanità, che l'individuo riprende nel suo singolo percorso culturale.

L'itinerario conduce la coscienza ad una crescente appropriazione - comprensione - penetrazione dell'oggetto del sapere. Processo con cui si scopre gradualmente, essa stessa coscienza, nell'oggetto, e arriva a sapersi come realtà, a sapere di essere, essa stessa coscienza, tutta la realtà. Comprendendo l'oggetto, appropriandosene, la coscienza comprende se stessa, si appropria di se stessa.

SAPERE ASSOLUTO = SPECULAZIONE FILOSOFICA.

Con l'itinerario fenomenologico la coscienza esce dalla "caverna platonica" e conquista la scienza. Inadeguata finché è al di qua del sapere assoluto, la coscienza individuale deve compiere un percorso di esperienze nel corso del quale abbandona la sua propria, costitutiva duplicità (alterità - opposizione io >> non io, io << oggetto): ove l'oggetto le è altro da se stessa (oggetto della sensazione o oggetto della percezione o oggetto dell'intelletto, oppure un'altra autocoscienza come oggetto). La conquista della coscienza, nella Fenomenologia, è l'identità dialettica di soggetto e oggetto. Pagina | 6

LA MATERIA DELLA FENOMENOLOGIA.

Nella Fenomenologia "appare chiara l'identificazione del mondo storico con la sede dell'auto - realizzazione della coscienza: le varie figure, in cui si articola questo processo, rappresentano altrettante situazioni storico - sociali, precisamente individuate nella loro esistenza spaziale e temporale " (Mori). L'intera materia dell'esposizione della Fenomenologia non è presa solo dall'esperienza interna, come ci si aspetterebbe da un'opera sulla coscienza. "Accanto alla descrizione ed all'analisi di quanto è reperito interiormente subentra una materia di tutt'altro genere, una materia storica: la spiritualità dell'epoca, il suo senso del diritto e dello Stato, la sua morale; religione, concezione della realtà" (Hartmann). La "materia storica" non può esser data

immediatamente, e non può appartenere certo all'esperienza particolare del soggetto. Non si dà materia storica senza ricerca storica. Nella Fenomenologia si trova dunque, non solo l'analisi della coscienza interna ma anche filosofia della storia, del diritto, della religione, etica, ecc. ; gradi storici, che sono nel tempo storico, e gradi interiori che non sono nel tempo storico. Per capire questo bisogna tener conto che "non è vero che sia soltanto la singola coscienza umana a compiere tale esperienza. mentre si sviluppa progressivamente. Esiste anche l'esperienza in senso maggiore: quella che il genere umano fa di sé nella sua vita spirituale. Questa è l'esperienza storica. macrocosmica della coscienza. Anzi. la storia è essa stessa un'unica grande catena di esperienze, operata dallo spirito nello spirito. il suo itinerario è ampio, l'individuo con la sua esperienza privata sparisce in esso. Il soggetto è in ogni tempo il medesimo quanto alla sua sostanza. Storicamente poi è diverso solo nelle sue forme di manifestazione. Ma queste appunto sono già differenti all'interno del soggetto individuale (Hartmann). Si hanno perciò due "serie di fenomeni della stessa coscienza, una individuale ed una storica Ed entrambe sono serie dell'unica e medesima coscienza". Poco importa, allora, come e quanto l'individuo si approprii. di volta in volta, dell'esperienza storica della coscienza. Può, certo, acquisire una scienza storica. Ma quando parliamo di storia passata dello spirito, di esperienza storica, che è "processo reale", "esperienza compiuta", non ci riferiamo certo all'esperienza che uno storico compie mentre ricerca. Qui stiamo parlando "dell'esperienza vitale che compie lo stesso genere umano nel suo processo storico di sviluppo. La ricerca storica invece è soltanto il modo in cui il postero si assicura di questa esperienza compiuta" (Hartmann). Hegel "parte dalla relazione tra gli individui particolari e l'"individuo universale" col quale ultimo intende l'elemento comune agli individui. Non si tratta affatto di un concetto contraddittorio giacché l'individualità in generale è precisamente comune a tutti i soggetti ed in questo senso costituisce effettivamente qualcosa di universale. "Individuale" nel senso odierno della parola è invece soltanto la particolarità del singolo individuo. la quale non viene affatto pregiudicata da quell'universalità ... il vero interesse ... è rivolto ... all'"individuo universale". L'individuo particolare ha per Hegel il significato di una finitizzazione, è lo spirito incompiuto ... Non questo dunque; bensì l'individuo universale è l'oggetto autentico della Fenomenologia. Noi però lo conosciamo secondo due lati. È il substrato della storia (quindi ciò che

compie in essa la sua esperienza) ed è nello stesso tempo l'universale della nostra coscienza, a mi ben noto ... come ciò che in noi stessi compie la sua esperienza. La conseguenza è che il proemio delle sue figurazioni è uguale nei due tipi di esperienza, a noi dato in una doppia forma, ma in sostanza unico e medesimo" (Hartmann).

"Il singolo deve percorrere anche secondo il contenuto i gradi di formazione dello spirito universale, ma come figure dello spirito già deposte, come tappe di un cammino che è già tracciato e spianato; così noi vediamo, in rapporto alle conoscenze, che quanto nelle epoche precedenti occupava lo spirito degli adulti è ora abbassato a cognizioni, esercitazioni e persino giochi da ragazzi, e Pagina | 7 riconosceremo nel progresso pedagogico la storia come abbozzata dall'educazione del mondo.

Questa esigenza passata è già proprietà acquisita dello spirito universale, il quale costituisce la sostanza dell'individuo e, così apprendogli esteriormente, la sua natura inorganica " (Prefazione).

IL VERO È L'INTERO.

"Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo.

Dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente Risultato, che solo alla fine è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso" (Prefazione alla Fenomenologia). Il passo della Prefazione sollecita alcune riflessioni che consentono un'ulteriore approssimazione alla Fenomenologia dello spirito.

1) La filosofia si occupa della verità e dell'assoluto. Di fronte al tempo presente, portatore di grandi mutamenti ("La nostra età sia un'età di gestazione e di trapasso a una nuova età"), il "bisogno di filosofia" spinge a guardare oltre l'apparenza su cui si sofferma e a cui si vincola la coscienza comune. La filosofia cerca nel tempo presente la verità ancora nascosta. La coscienza comune deve percorrere un cammino di esperienza per giungere alla filosofia, alla conoscenza dell'Assoluto.

2) La verità non è parziale, particolare. La verità sta nella comprensione dell'intero, della totalità, in cui le determinazioni particolari hanno senso. La filosofia non tratta "ciò che è astratto e non effettuale". La filosofia tratta con l'effettuale, che "pone se stesso ed in sé vive". La filosofia non tratta con il vuoto, astratto concetto, ma con "l'esistenza nel suo concetto". L'esistenza è il reale compimento del concetto. E il reale compimento del concetto è "il processo, il quale si

genera i suoi momenti e li percorre". E "il positivo e la sua verità" non è la fine del processo, ma l'intero movimento (il vero è l'intero). Questo vuol dire che "la coscienza non è inizio e neppure fine del processo, bensì il processo stesso" (Hartmann). "Il "vero" dello spirito è il processo insieme col suo risultato: oppure il risultato, ma solo in modo tale che le "stazioni" del processo permangono in esso conservate".

3) L'intero è un'essenza che si realizza dinamicamente e se la verità è l'assoluto, esso è un risultato e un intero processo, ma un risultato che comprende e accumula tutti i momenti del processo.

4) " ... il Sapere assoluto, la posizione del pensiero filosofico, trova nel processo fenomenologico dello Spirito, come sua stessa verità, la propria giustificazione e la certezza della sua validità incondizionata, mentre ogni posizione di quel processo s'illumina nella sua intima tensione e problematica spirituale, che la dialettica cerca di svelare sin nei suoi più sottili rapporti, traendo gli elementi per la loro determinazione intuitiva, non solo dalle analisi della filosofia anteriore e contemporanea ma più ancora da tutte le ricche esperienze di vita e di cultura, risorte o generatesi nel movimento spirituale degli ultimi decenni, la cui vitalità appunto trovava nel pensiero hegeliano la sua consacrazione ... La Fenomenologia dello spirito, mentre vale come introduzione giustificatrice del sistema filosofico, come garanzia della validità del suo principio, Pagina | 8 raccoglie e dà significato in un equilibrio dinamico, ricco di connessioni e di contrasti, a tutta l'esperienza spirituale che era affiorata, varia, profonda e tragica, negli anni precedenti. La dialettica della coscienza non è qui un astratto schema logico, essa vive di tutta una tensione culturale, di cui pone in luce gli intimi rapporti e sviluppi" (Banfi).

5) Hegel contrappone all'Assoluto di Jacobi, Kant, Fichte, Schelling, (sostanza inerte e irrigidita nella sua finitezza, nella sua "formalistica unilateralità": la Sostanza di Spinoza, l'Io penso di Kant) un Assoluto-Soggetto-Spirito, mobile- vivente-diveniente. "Tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto "// cominciamento, il principio o l'Assoluto, come da prima e immediatamente viene enunciato, è solo l'Universale. Se io dico: "tutti gli animali " queste parole non potranno mai valere come una zoologia; con altrettanta evidenza balza a gli occhi che le parole: "divino", "assoluto", "eterno",

ecc. non esprimono ciò che quivi è contenuto; e tali parole in effetto non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato".

6) La filosofia kantiana e fichtiana è prigioniera della scissione di finito e infinito, dalla quale non sa districarsi.

A) Le idee della ragione sono, secondo Kant, d'uso regolativo (dell'esperienza) e non costitutivo (di oggetti reali corrispondenti) e sospingono la scienza ad una sistemazione destinata a non esser mai conseguita definitivamente (l'incondizionato resta una esigenza). La santità per Kant, poi, è termine di un progresso infinito. B) Tale irriducibilità dell'essere al dover essere, della realtà alla razionalità, caratterizza anche Fichte. L'io finito fichtiano ha, davanti a sé, come termine ideale, un infinito cui mai si adegua. Questo progresso all'infinito è il "cattivo infinito", l'infinito negativo, un infinito che fa risorgere continuamente il finito ed esprime soltanto l'esigenza astratta del superamento del finito. C) L'Assoluto di Schelling è estraneo alla dialettica: è una unità statica e indifferenziata dalla quale non si capisce come possano provenire molteplicità e differenziazione. L'Assoluto di Schelling è un "abisso vuoto" in cui le concrete determinazioni della realtà si dissolvono. D) Jacobisostiene un'improponibile comprensione immediata e intuitiva dell'Assoluto, fondata su una fede antintellettuale e antirazionale. Il sapere immediato, secondo lui, consentirebbe agli io particolari di cogliere tutto ciò che nella mente non può essere razionalmente e intellettualmente inteso, soprattutto ciò che, per sua natura, vale in se stesso: l'Assoluto, i valori morali, la libertà. Cose che non possono essere dedotte ma solo riconosciute nell'esperienza degli io particolari. Comprendo la libertà solo esercitandola e avverto in me l'incondizionatezza dell'agire morale, sottratto agli impulsi sensibili. Ma se, contro il soggettivismo (Fichte), si rivaluta il mondo (natura) e se si coglie la ragione come fondamento del mondo, e quindi anche dell'io particolare, quest'ultimo può coglierla, saperla. E la ragione può esser "saputa" dall'io nel non io. Quindi non ha senso opporre la fede al sapere razionale. E se la fede viene accolta nel sapere, come accade nel pensiero speculativo, vien meno il conflitto fede >< sapere razionale. L'identità della ragione che si comprende è ricostituita, nell'uomo come nel mondo. Pagina | 9

7) L'Assoluto-Soggetto-Spirito di Hegel è identico a se stesso nella molteplicità delle sue

manifestazioni-oggettivazioni, delle quali è consapevole come di proprie manifestazionioggettivazioni. E' un Soggetto-Spirito-movimento- processo in cui pensiero e realtà, soggettività e

oggettività, sono momenti. L'Assoluto è unità mediata, non immediata (Schelling: identità indifferenziata).

8) "Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come propria fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuale". Circolarità: in un cerchio ogni punto è inizio e fine. Un movimento circolare non ha un principio e una fine assoluti.

Il vero-intero-essenza ha, certo, un inizio ideale che si sviluppa, ma solo per autodispiegarsi, per esprimersi compiutamente in quello che è già, all'inizio, implicitamente. Ogni momento-manifestazione-stadio-oggettivazione viene oltrepassato, recuperato, approfondito, mantenuto,

tolto, ricompreso. Nella totalità dei momenti l'Assoluto si realizza, si manifesta in tutte le sue potenzialità in un sistema unitario che è la sua piena realizzazione-razionalità-verità, e la sua

autocoscienza. "Che il vero sia effettuale solo come sistema, o che la sostanza sia essenzialmente Soggetto, ciò è espresso in quella rappresentazione che enuncia l'Assoluto come Spirito -

elevatissimo concetto appartenente alla età moderna e alla sua religione. Soltanto lo spirituale è

l'effettuale; esso è: - l'essenza o ciò che è in sé, ciò che ha riferimento e determinatezza, l'esseraltro e l'esser-per-sé; - e ciò che in quella determinatezza o nel suo esser fuori di sé resta entro se

stesso; ossia esso è in sé e per sé. - Ma questo essere in sé e per sé lo è da prima per noi o in sé: è la sostanza spirituale. Esso deve essere ciò anche per se stesso, deve essere il sapere dello spirituale e

il saper di sé come spirito, ossia deve essere a sé come oggetto e, nel medesimo tempo, deve essere immediatamente anche come oggetto tolto, riflesso in se stesso. Questo oggetto è per sé soltanto

per noi, in quanto mediante lui stesso vien generato il suo spirituale contenuto; ma in quanto

l'oggetto medesimo è per sé anche per se stesso, ecco che questa autogenerazione, il puro

concetto, è a lui parimente l'elemento oggettivo, dove esso ha il suo essere determinato; per tal

modo nel suo essere determinato esso è per se stesso oggetto in sé riflesso. Lo spirito che si sa così sviluppato come spirito, è la scienza. Questa ne è la realtà effettuale, ed è quel regno che esso si

costruisce nel suo proprio elemento". La Fenomenologia è la scienza del manifestarsi, rivelarsi dello

Spirito. Il vero, l'Assoluto è l'intero, "l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo Nel suo

completarsi è dapprima: 1) essenza, Assoluto in sé, Assoluto che si pone come astratta uguaglianza

con sé, puro pensiero, soggetto; poi: 2) l'essenza si oggettiva, si pone in altro; l'essenza, l'interno, si rivela nel fenomeno, che ne è il rivelarsi necessario; infine: 3) lo Spirito si mostra a se stesso, ricomprendendo il suo esser altro. L'Assoluto è, dunque, in sé (essenza) e per sé, per l'Assoluto (fenomeno).

9) "L'esperienza della coscienza è ... regolata all'interno da un ritmo dialettico; le sue diverse figure si susseguono non accidentalmente, ma attraverso una serie di "negazioni determinate" per cui il loro sviluppo segna, al tempo stesso, la conservazione delle conquiste compiute dalle figure precedenti e il superamento dei loro limiti. Proprio perché la verità è totalità, ma non una totalità inerte, identica a se stessa, immobile, bensì articolata in momenti dialettici, l'esperienza della coscienza avrà necessariamente caratteri dialettici" (Verra). Qui è importante "la distinzione tra l'esser-in-sé e l'essere-per-noi. In ogni sapere l'oggetto ha sia un esser-in-sé sia un esser-per-noi (per il sapere). La verità del sapere sta nella coincidenza dell'uno con l'altro. Ma se si indaga il sapere nella sua verità si indaga quel che esso, il sapere, è in sé. "Soltanto in questa indagine esso è il nostro oggetto", ma come oggetto è piuttosto non in sé, bensì "per noi". Risulta dunque che l'esser-in-sé del sapere è esso stesso un "esser-per-noi". Quel che perciò si riteneva come l'essenza del sapere si rivela come "soltanto il nostro sapere di esso" (Hartmann). E l'oggetto muta a causa della distinzione tra l'"in sé" e il "per noi": "la coscienza sperimenta che ciò che riteneva un esser-in-sé non era assolutamente in-sé, bensì "era in sé soltanto per noi". Da qui "l'indirizzamento della coscienza al vero in sé dell'oggetto" (Hartmann).

10) Nella Logica di Hegel la dialettica si dispiega in tutta la sua dinamicità e potenza. Ma già nella Fenomenologia la dialettica è ben di più che un metodo: "essa è pura esperienza, quell'esperienza cioè che il filosofo compie sul suo oggetto ed in tal modo anche sulla conoscenza filosofica" (Hartmann). Il processo dialettico è "ciò ch'è reale, ciò che pone se stesso ed in sé vive, l'esistenza nel suo concetto": così la filosofia nella Prefazione. "È il processo che genera e percorre i suoi momenti, e questo intero movimento costituisce il positivo e la sua verità" (Prefazione). Nel movimento - processo della coscienza, gli stadi sono in rapporto reciprocamente negativo, nel senso che lo stadio superiore è superamento di quello inferiore. Ma superamento non significa annullamento dello stadio inferiore, bensì sua conservazione (toglimento). Il negativo è, dunque,

positivo. In quanto tale si muove oltre se stesso e produce il movimento - processo. Ad ogni grado, la coscienza fa l'esperienza di non possedere, nell'oggetto, ciò che credeva di possedere. Essa nega l'oggetto e negandolo si dirige ad una nuova comprensione, che è la figura successiva. A muovere la coscienza è, così, la potenza del negativo. Potenza del negativo: ogni oggetto (ed ogni corrispondente configurazione della coscienza) che la coscienza consegue, sembra essere, in un primo tempo, la verità. Ma l'esperienza ne mostra l'inadeguatezza.

Perciò viene negato e abbandonato per un nuovo oggetto. Ma la negazione non è assoluta, è negazione determinata. La negazione dell'oggetto è affermazione dello specifico altro da esso. Quindi negazione dell'oggetto è sua conservazione in altro. Avendo in sé la propria negazione, esso produce da sé l'affermazione positiva nella quale viene negato, cioè tolto e ricompreso. Qui si genera un movimento dialettico, prodotto dalla negazione determinata. " ... la negazione dialettica è sempre una negazione determinata, cioè negazione della tesi e della sua parzialità, e non negazione assoluta. Come affermazione assoluta "A non è A" è altrettanto astratta ed erronea della tesi contraria ("A è A"): in verità l'antitesi dice altra cosa, e tale cosa viene intesa dalla sintesi. Facendo leva sulla negazione, la sintesi scopre infatti che i due A sono sì distinti e diversi, affinché tra loro si possa porre un'identità, come vuole l'antitesi; ma scopre anche che questa loro differenza è la differenza di un'identità: essi sono diversi in quanto uguali e uguali in quanto diversi. La sintesi, cioè, accoglie in sé sia la tesi che l'antitesi, e così le invera. Accoglierle non vuol dire naturalmente farne una mera somma: la sintesi tiene unito in sé tutto il movimento della posizione, della negazione determinata e della scoperta della loro complementarità. Questo movimento è propriamente il movimento del concetto che è compito della ragione recare alla luce, superando la fissità dei meri concetti astratti istituiti dall'intelletto" (Sini).

11) La filosofia dev'essere scienza, "ma la scienza, nel momento in cui sorge, è essa stessa apparenza; il suo sorgere non è ancora la scienza stessa attuata e dispiegata nella sua verità". Ecco l'itinerario che conduce al sapere assoluto, al punto di vista propriamente filosofico: la Fenomenologia segue la coscienza fino ai suoi gradi più alti, alla soglia della Logica. E' il lavoro preliminare della logica che deve, a sua volta, come scienza, preparare i gradi di penetrazione nel fondo dell'Assoluto (il sistema, la filosofia dello Spirito). La Fenomenologia è via alla scienza,

scienza essa stessa, ma non suprema. La Fenomenologia è introduttiva e propedeutica alla filosofia: è il cammino che per stadi conduce dalla coscienza comune al sapere assoluto. Pagina | 11

"Fenomenologia" non è introduzione nel senso tradizionale, non è introduzione esterna alla filosofia, è essa stessa movimento della filosofia verso se stessa, verso la coscienza di se stessa. In sostanza, il sapere della coscienza comune (primo grado della Fenomenologia) è già il sapere assoluto, ma ancor privo di coscienza di sé e quindi a questa diretto (per cui deve percorrere tutto il cammino). Il sapere fenomenologico è il narrarsi dello Spirito alla coscienza. La dialettica filosofica non è un'indagine autonoma su un oggetto estraneo che vada progressivamente svelato, scoperto. La dialettica filosofica è, nella mente del filosofo, il trasparire del divenire dialettico dello Spirito che esprime se stesso.

Il sapere fenomenologico, la filosofia della fenomenologia, è vera in quanto riflette in sé l'autorivelazione dello Spirito, per comprendere il processo e il divenire storico, l'itinerario dello Spirito. Il movimento dialettico intero, nella sua totalità e complessità, sfugge alla coscienza. È riconoscibile soltanto dal punto di vista filosofico. Il filosofo possiede tutto l'itinerario della coscienza, grado per grado, e gli riconosce la giusta necessità dialettica. La Fenomenologia, quindi, non è soltanto sapere progressivo della coscienza, progressivo autoriconoscimento della coscienza, ma anche scienza dell'esperienza della coscienza.

Nella Fenomenologia " ... cooperano e si intrecciano prospettive tra loro molto diverse ed anzi opposte. Da un lato Hegel vi delinea le caratteristiche interne e peculiari delle singole figure della coscienza nel suo sviluppo, portandoci per così dire a vederle dal di dentro, a metterci nei panni della coscienza nelle diverse fasi del suo itinerario verso il sapere; ma d'altro lato il discorso fenomenologico o, se si preferisce, la comprensione del significato di ciascuna figura è condotto non più dal punto di vista della coscienza singola, naturale - o ancora da questa o quella figura in cui la coscienza si è sviluppata - bensì dal punto di vista della filosofia che ha superato l'opposizione all'oggetto intrinseca e costitutiva dalla coscienza, e perciò è in grado di vederne i movimenti "da tergo" e cogliere così il significato autentico delle singole figure che a loro necessariamente sfugge, in quanto è visibile soltanto dal punto di vista del processo ormai giunto a compimento " (Verra).

Perché, dunque, cominciare dalla coscienza? Come nella Dottrina della scienza di Fichte, l'impegno speculativo di Hegel comincia con la coscienza e la studia attraverso i suoi gradi. L'obiettivo di Hegel è: penetrare al fondo dell'Assoluto. La logica è la scienza che inizia soltanto a svolgere questo compito, è la fase iniziale. Ma proprio per porre le condizioni di svolgimento della logica, è necessario un lavoro preliminare. Ora, se la logica è solo il primo gradino dell'intero sistema, è vero anche che la logica, nella coscienza filosofica, è il punto più alto. L'Assoluto, vero oggetto della filosofia, arriva all'autocoscienza solo alla fine dell'autocomprensione dello Spirito. Il sapere assoluto, che conclude la Fenomenologia, l'autocoscienza dell'Assoluto, che si sa ogni realtà, ha alle spalle tutti i gradi precedenti e inferiori. La Fenomenologia segue la coscienza fino al grado più alto, alla soglia superata la quale comincia la logica (lo sprofondarsi dell'Assoluto in sé). Quindi la Fenomenologia comincia da metà, da quel che la coscienza trova come il "suo immediato" (dato). Quando l'uomo riflette ingenuamente, è collocato nel mezzo. Qui il Soggetto è riflesso in quello che sa di sé e che di sé gli è dato. E gli è dato il suo oggetto diversamente, secondo il grado. Osservandosi, si eleva da un grado all'altro, progressivamente, fino ad autoconoscersi adeguatamente.

Autoconoscersi del soggetto e conoscenza dell'oggetto procedono parallelamente e progressivamente. L'intuizione di sé del soggetto non è immediata. Il soggetto deve fare l'esperienza che, nel mutare del suo oggetto, muta se stesso.

Se la Fenomenologia è già (come poi, compiutamente, nel sistema) emergere progressivo della realtà come spirito, è però anche crescente consapevolezza, da parte della coscienza, della razionalità della realtà, e del coinvolgimento della coscienza stessa in questo processo, nel quale la realtà si rivela, in misura crescente, razionale ("tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale"). Nella Fenomenologia è la stessa coscienza che, ad ogni tappa, figura, momento, si modifica, si trasforma, si configura diversamente, cresce, nel rapporto con una realtà a sua volta via via più complessa.

L'AUTORICONOSCIMENTO DELL'ASSOLUTO COME SOGGETTO-SPIRITO.

La Fenomenologia ricostruisce il processo con cui l'Assoluto si autoriconosce come Soggetto (Spirito), attraverso un itinerario graduale (storico e logico). Itinerario necessario, lungo il quale lo

spirito giunge a conoscersi. Hegel valorizza ciò che Fichte aveva soltanto accennato: l'io, la coscienza, compie un'esperienza di sé, "l'io riguarda se stesso"; ma mentre in Fichte l'autoconoscersi dell'io è presupposto, cioè l'assoluto "esser per sé" dell'io (quello che l'io è mediante sé, per essere io) è dedotto dall'essenza dell'io, la Fenomenologia ricostruisce il processo con cui l'Assoluto si autoriconosce come Soggetto (Spirito). I gradi che lo Spirito percorre per arrivare al proprio autoriconoscimento sono generalmente noti (l'uomo dapprima sente, poi percepisce, poi riflette ...). Occorre un sapere scientifico di questi gradi, occorre comprenderli come fenomeni di un processo logico (fenomenologia). Il compito della Fenomenologia è il compito della filosofia, che deve render conosciuto il semplicemente noto.

☒ Piano fenomenologico: dal noto al conosciuto;

"Il noto in genere,

appunto perché noto, non è conosciuto. Quando nel conoscere si presuppone alquanto come noto e lo si tollera come tale, si finisce con l'illudere volgarmente sé e gli altri; allora il sapere, senza nemmeno avvertire come ciò avvenga, non fa un passo avanti nonostante il grande e incompreso discorrere ch'esso fa". La Fenomenologia si muove, quindi, su due piani:

☒ Piano filosofico - sistematico - scientifico: deduzione sistematica di una determinazione dall'altra.

"Con lo sviluppo della scienza diviene chiaro ch'essa è tanto l'oggetto del sapere quanto il sapere stesso. All'inizio però entrambi sono disgiunti. Il soggetto è qui certamente già la "sostanza" e l'"assoluto", ma non si sa ancora come sostanza.

L'"esperienza" che allora nel suo itinerario compie ogni volta col suo oggetto è questa: l'oggetto si dimostra ogni volta un altro, cioè qualcosa di differente da ciò per cui l'aveva preso la coscienza.

La conoscenza imperfetta è un disconoscersi dello spirito. Infatti, se l'assoluto è spirito, è spirito anche l'unico essere autentico, "lo spirituale soltanto è il reale". Ma il suo giungere a sé o la sua conoscenza completa di sé non può percorrere la via diritta: deve prendere la via traversa della scissione e del "farsi altro" in cui soggetto ed oggetto appaiono separati. Ma la separazione, poiché non è il vero, porta con sé l'irrequietezza della coscienza: essa non può mai rimanere presso di sé. La forma di questa irrequietezza è appunto l'esperienza rinnovantesi che il suo oggetto non è

quel che le era parso. Non può esserlo finché non le appare come ciò che è in sé: come lo stesso soggetto o lo stesso spirito a cui appare. L'oggetto dunque non può in realtà essere conosciuto finché la sua conoscenza non coincide con il conoscersi dello spirito: si può anche dire, finché il suo esser-in-sé non coincide col suo essere - per -sé e non si rivela come ciò che insieme "è in sé e per sé. Ma se il soggetto non può giungere direttamente a sé e gli sono invece necessarie la scissione e la mediazione attraverso la serie delle sue figurazioni imperfette, allora anche il peso dell'intero non cade appena nel risultato, bensì anche nel cammino verso di esso, nel processo, nella serie appunto di quelle figurazioni stesse. Il processo appartiene precisamente alla vera essenza dello spirito, ne è la vita. "Il vero è l'intero": questo asserto, riferito a tale situazione, significa che la coscienza non è inizio e neppure fine del processo, bensì il processo stesso " (Hartmann).

" ... il compito della Fenomenologia dello spirito è disegnare il processo ideale che dal limite di estrema determinatezza, corrispondente all'immediata certezza della coscienza sensibile, conduce dialetticamente attraverso le varie forme dell'esperienza, al dispiegarsi sempre più puro del principio di universalità e di autonomia che in quelle è implicito in un sapere che tutte le integra e le equilibra " (Banfi).

Schema della Fenomenologia dello Spirito

PREFAZIONE

INTRODUZIONE

Coscienza

I) Certezza sensibile

II) Percezione

III) Intelletto

Autocoscienza

Ragione

Spirito

Religione

Sapere assoluto

Pagina | 14

SCHEMA DELLA

FENOMENOLOGIA DELLO

SPIRITO

PREFAZIONE

INTRODUZIONE

COSCIENZA

I) CERTEZZA SENSIBILE

II) PERCEZIONE

III) INTELLETTO

AUTOCOSCIENZA

RAGIONE

SPIRITO

RELIGIONE

SAPERE ASSOLUTO Pagina | 15

Schema della Fenomenologia dello Spirito

Prefazione

Introduzione

COSCIENZA

I) CERTEZZA SENSIBILE

II) PERCEZIONE

III) INTELLETTO

Autocoscienza

Ragione

Spirito

Religione

FENOMENOLOGIA DELLA COSCIENZA

Ora, se tutta la Fenomenologia tratta della formazione della coscienza, la prima sezione

(Coscienza: certezza sensibile, percezione, intelletto) è contraddistinta da una coscienza certa che

la verità sia tutta nell'oggetto che le è altro.

Coscienza, qui, è nome comune che unifica le figure del sapere apparente

L'itinerario dello spirito e del sapere comincia con la coscienza sensibile, scandita in:

nel quale la verità è

intesa come verità relativa ad un oggetto esterno, altro, al soggetto. Nelle figure del sapere apparente la ricerca della verità non è diretta all'uomo bensì ad una natura intesa come totalmente estranea ed eterogenea alla spiritualità umana.

Certezza sensibile, ove il soggetto è indistinto rispetto all'oggetto;

Percezione, ove la molteplicità sensibile è unificata nell'unità della cosa;

Intelletto, ove l'oscillazione tra unità della cosa e molteplicità delle sue proprietà (a discapito l'una dell'altra) nella percezione, vien superata distinguendo tra ciò che la cosa è in sé e il suo apparire fenomenico; la verità della cosa consiste nella sua unità sovrasensibile prodotta dalla coscienza; allora la coscienza si distingue dalla exteriorità del mondo naturale e diventa autocoscienza.

"LA CERTEZZA SENSIBILE O IL QUESTO E L'OPINIONE "

E'la prima figura della coscienza. "Il sapere che dapprima o immediatamente è nostro oggetto non può essere nessun altro se non quello ch'è esso stesso sapere immediato, sapere dell'immediato o dell'essente (di ciò che esiste)". Ciò che esiste: la verità, per la certezza sensibile, sta nell'immediatezza delle sensazioni date al singolo soggetto: " ... questo puro essere o questa semplice immediatezza costituisce la verità della coscienza medesima. Altrettanto, in quanto rapporto, la certezza è immediato, puro rapporto: la coscienza è io e niente altro, un puro questi; il singolo sa il puro questo, ossia sa il singolo "La nuda e semplice coscienza, non ancora in sé riflessa, è quella che si manifesta nella conoscenza sensibile e immediata. Essa è mera apprensione di oggetti particolari, senza alcun sentore di universalità, senza distinzione interna tra un soggetto e un oggetto. Il soggetto è "questo ", l'oggetto è "qui " ed "ora ", come apparizione momentanea nel singolo atto del sentire" (De Ruggiero).Pagina | 16

L'oggetto è dato all'io come un "questo", nella pienezza delle sue determinazioni. "Il contenuto concreto della certezza sensibile fa sì che essa appaia immediatamente come la coscienza più ricca, come una conoscenza d'infinita ricchezza per la quale non è dato trovare un limite ... Questa conoscenza appare inoltre come la più verace; infatti niente ancora dell'oggetto essa ha

tralasciato, anzi lo ha in tutta la sua pienezza dinanzi a sé". Ma qui sta l'inganno dell'empirismo, filosofia convinta che il pensiero scopra, immediatamente, la sua verità nel dato sensibile, e che il linguaggio sia il veicolo neutro che riporta alla mente, così com'è, la verità del dato sensibile. Il fatto è che i termini del linguaggio sono generali e non riferibili alla singolarità immediata delle sensazioni. E' proprio questo il caso di "qui" ed "ora": è vero che E albero che mi sta di fronte è "qui", ma se mi giro e guardo nella direzione opposta, il "qui" è una casa; "ora" è giorno, ma, passando il tempo, "ora" è notte. "Qui" ed "ora" sono determinazioni non immediate; sono categorie. "Alla domanda che cosa è l'ora? rispondiamo dunque, per es. , l'ora è la notte. Per esaminare la verità di questa certezza sensibile è sufficiente un esperimento semplice. Noi appuntiamo per iscritto questa verità; una verità non perde niente per essere scritta, e altrettanto poco per essere conservata. Se ora, a mezzogiorno, noi ritorniamo a quella verità scritta, dovremo dire che essa sa ormai di stantio. Quell'ora che è la notte vien conservato, ossia vien trattato come ciò per cui è stato spacciato: come un essente; ma esso si dimostra piuttosto come un non - essente. Senza dubbio l'ora si conserva, ma come tale ora che non è notte; similmente, rispetto al giorno che adesso è, l'ora si conserva come tale ora che neppure è giorno, o si conserva come un negativo in generale".

"In effetto però tale certezza (la certezza sensibile) si dà ... come la verità più astratta e più povera. Di ciò che essa sa, non enuncia che questo: esso è ... Da parte sua in questa certezza la coscienza è soltanto come puro lo; o lo vi sono soltanto come puro questi, e l'oggetto similmente soltanto come puro questo. Io, questi, son certo di questa cosa non già perché lo mi sia sviluppato come coscienza o abbia mosso variamente il pensiero". La coscienza esperimenta che l'oggetto è diverso da ciò che sembra essere. Il questo si rivela un universale del tutto astratto: "ogni oggetto senza differenza è un "questo", proprio come a ciascuno conviene un "qui" ed un "ora". Si crede di possedere con queste indicazioni la pienezza del contenuto, e nondimeno si sperimenta ch'esse non esprimono nulla di tale pienezza e che dunque la certezza sensibile è piuttosto "la verità più astratta e più povera". Essa "opina" certamente il concreto nella sua ricchezza, e questo opinare si esprime nell'indicazione, ma l'indicazione non è determinazione. Con i suoi mezzi astratti e universali non raggiunge ciò ch'essa opina; l'indicazione del "qui", dell'"ora, del "questo" si ripete

soltanto, senza una variazione sostanziale" (Hartmann). L'ora, il qui, il questo non sono affatto singolari, esigono una astratta universalità. La coscienza, come certezza sensibile, rivela una interna contraddizione. "Il risultato o la verità della certezza sensibile non è perciò la cosa individuale, ma la cosa universale. Insieme con l'oggetto, muta anche il punto di vista della coscienza: questa non è più apprensione immediata, ma un comprendere, un percepire. L'oggetto della coscienza percettiva essendo la cosa nella sua generalità, le distinzioni sensibili diventano le proprietà della cosa" (De Ruggiero). La coscienza non è più certa che la verità stia nelle sensazioni. Ora la coscienza è certa che la verità sta nella cosa percepita, come sostrato - sostanza cui ineriscono le proprietà sensibili. "Quando io dico: una singola cosa, io la esprimo piuttosto come un del tutto universale; giacché ogni cosa è una singola cosa. Se la cosa noi la determiniamo più esattamente come questo pezzo di carta, ecco che ogni e qualsivoglia carta è un questo pezzo di carta, e io ho pur sempre detto l'universale. Ma se al parlare ... io voglia venire in aiuto indicando questo pezzo di carta, in questo caso io faccio esperienza di ciò che in effetto sia la verità della certezza sensibile; così indico quel pezzo di carta come un qui che è un qui di altri qui, o che è, in lui Pagina | 17

stesso, un insieme semplice di molti qui, ossia un universale; io lo prendo come esso in verità è, e anziché sapere un qualche cosa di immediato, io lo prendo per vero: io percepisco".

"LA PERCEZIONE O LA COSA E L'ILLUSIONE "

L'oggetto della certezza sensibile si è rivelato non individuale opinabile (questo, qui, ora) ma astratto universale ("La certezza immediata non prende il vero, perché sua verità è l'universale; ma essa vuol prendere il questo"). "Fonte di verità" è, ora, la cosa empirica, percepita nella sua generalità: così il sale, che è percepito, ma non per la sua singolarità al nostro gusto; il sale è percepito come cosa - sale, che ha proprietà riconosciute generalmente. "Questo sale è un qui semplice ed è in pari tempo molteplice; è bianco, ed è anche sapido, ed è anche cubico di forma, e anche di un peso determinato ecc. Tutte queste molte proprietà sono in un qui semplice, dov'esse dunque si compenetrano; nessuna ha un qui diverso da quello dell'altra, anzi ciascuna è ovunque dove è anche l'altra; ... ciascuna ... si rapporta alle altre ... mediante un indifferente anche. Questo "anche" è dunque proprio il puro universale o il mezzo: è la cosalità che raccoglie insieme quelle

proprietà".

Con la nuova forma della verità, nasce un nuovo sapere, una nuova coscienza: la percezione.

Questa nuova figura (che è nata dalla contraddizione della certezza sensibile) "prende" il vero come universale. L'oggetto della percezione è la cosa, che riunisce molteplici proprietà. La cosa "Non è legata all'ora", permane nell'avvicinarsi dei punti temporali, è "nel" tempo. Ed allo stesso modo, nello spazio non è più legata all'inafferrabile "qui". Le proprietà si compenetrano nella cosa come in un medium" (Hartmann). "Il sensibile così è esso stesso ancora presente, ma non come dovrebbe essere nella certezza immediata, come il singolo opinato, bensì come un universale".

Dunque: la cosa è l'insieme delle sue proprietà. Siamo di fronte ad una nuova relazione tra oggetto e coscienza. Ora, l'oggetto è indipendente dalla coscienza: "L'oggetto è l'essenza, indifferente rispetto al suo venir percepito o meno". Il percepire è inessenziale. Nella certezza sensibile, invece, l'oggetto dipendeva dall'opinare. Nella percezione il sensibile è tolto: negato ma anche conservato. Il questo è un nulla, ma un "nulla determinato": "Il positivo della sua determinatezza è la pienezza delle proprietà" (Hartmann).

Come nella certezza sensibile, nella percezione emerge però una interna contraddizione. Nella certezza sensibile "Il qui, l'ora, il questo erano puntualizzati in un atto della coscienza e insieme passavano in un altro; similmente nella cosa ci si dà un contrasto tra la sua unità e la molteplicità delle sue proprietà. La cosa, per esempio il "sale", è un semplice e in pari tempo un molteplice: bianco, sapido, cristallino ecc. Ora, se prendiamo la molteplicità come reale, oggettiva. L'unità cade fuori della cosa, nella coscienza percipiente; se prendiamo l'unità come oggettiva, la molteplicità cade nel soggetto.

Ecco l'illusione della coscienza: l'oggetto le sta davanti, autonomo, indipendente, illusoriamente unitario. Ma non è affatto unitario per sé, le sue proprietà non fanno, autonomamente per sé, una unità. "Se la loro molteplicità è dovuta all'assunzione, nell'assunzione allora l'oggetto è travisato; se invece la molteplicità è nell'oggetto come tale, l'assunzione lo travisa nuovamente in quanto lo concepisce come unità" (Hartmann). In entrambi i casi "la cosa non è medio delle sue proprietà".

"... la cosa è il sussistere delle molte proprietà diverse e indipendenti. Della cosa dicesi dunque che

Finché la coscienza si rappresenta il mondo come compendio di cose, ognuna delle quali sta per sé e tutte insieme son connesse, essa si avvolge in contraddizioni inestricabili, dipendenti dall'impossibilità della percezione di fondere insieme il per sé delle cose e il loro essere per altro, cioè per la coscienza" (De Ruggiero). Pagina | 18

essa è bianca, e anche cubica, e anche sapida ecc. Ma in quanto essa è bianca, non è cubica e in quanto cubica e anche bianca non è sapida ecc. L'unificare queste proprietà tocca soltanto alla coscienza; nella cosa, quindi, essa non deve lasciarle confluire in un uno".

Nel contempo, la cosa non è soltanto un qualcosa d'esistente per sé, con le sue proprietà; è anche per altro: come cosa ha l'esser - per - sé, ma rispetto alle altre cose ha l'essere - per - un - altro.

Ora, per la coscienza, la cosa è qualcosa di pienamente concluso in sé, esser - per - sé, e quindi negazione assoluta di ogni esser - altro, "ma la negazione che si riferisce soltanto a sé è togliere se stesso, o avere la propria essenza in un altro" (Hartmann). In sostanza, l'oggetto della coscienza è, certo, la cosa che, essenzialmente, è - per - sé; ma la cosa è anche, essenzialmente, distinta da altre cose, è - per - un - altro. Se la cosa nega questo suo essenziale esser - per - un - altro, nega la propria indipendenza (la propria distinzione dalle altre cose), la propria determinatezza cosale.

L'oggetto "Dal "questo" sensibile era divenuto un universale; ma era soltanto un'universalità affetta da un'opposizione "; "un esser - per - sé che è congiunto all'esser - per - un - altro". Dunque rimane un singolo di fronte a un altro singolo. E come tale rimane un'opposizione all'universale ch'esso è. Il rapporto in cui la cosa ha sussistenza si scinde in estremi. Ciò che importa è di coglierli in unità, e questo è fornito dall'"incondizionata e assoluta universalità", la quale ha l'opposizione non fuori di sé ma entro a sé. Ciò tuttavia non è più opera della percezione; con l'oggetto muta a sua volta il sapere "e la coscienza appena qui entra veramente nel regno dell'intelletto" (Hartmann).

" ... l'universalità dell'oggetto percepito, in quanto scaturisce dai dati sensibili, è da questi essenzialmente condizionata. Lungi dall'essere una universalità coerente e eguale a se stessa, è affetta da un'opposizione che la scinde nei momenti estremi della singolarità e dell'universalità ...

L'inconsistenza della percezione spinge la coscienza verso un grado più alto: quello dell'intelletto scientifico ... Se lì l'universale condizionato dava luogo al gioco illusorio dell'unità e delle differenze,

qui l'intelletto afferma l'universale incondizionato, come il fondamento da cui son tratte fuori le apparenze delle cose e delle loro proprietà. Questo fondamento prende il nome di forza, e il precedente rapporto tra le cose e le proprietà si trasforma nel rapporto tra la forza e la manifestazione. Il nesso è qui più unitario ed intimo: prima, l'unità e le differenze cadevano l'una fuori dalle altre; ora, la forza è tale in quanto si manifesta, e le manifestazioni non sono inconsistenti apparenze, ma sono fondate sulla forza. Siamo nel dominio scientifico dei rapporti necessari tra le cose, che trovano nelle leggi naturali il loro principio

"FORZA E INTELLETTO, FENOMENO E MONDO ULTRASENSIBILE"

" (De Ruggiero).

Con la nuova figura dell'intelletto, Hegel considera tutte le espressioni del sapere apparente che collocano la verità del mondo fisico - naturale nelle forze che lo producono e nelle leggi che lo guidano. Vengono in evidenza, pertanto, le questioni gnoseologiche della scienza moderna e della filosofia moderna.

Qui il termine forza sta per causa, giacché l'intelletto, a differenza della percezione, non pone la verità nella cosa (la sostanza) ma nella forza intesa come fondamento e legge a priori (sovrasensibile) del mondo naturale -fenomenico.

L'intelletto concepisce. E "con il concetto ha inizio la penetrazione nell'oggetto ... La percezione prendeva la cosa come indipendente. L'intelletto toglie l'indipendenza. Mentre l'esser - per -sé ed essere - per - un - altro erano tra loro separati, l'intelletto li comprende come "la medesima essenza". Mentre là l'universale rimaneva in opposizione col singolo, l'intelletto coglie l'universale "nel" singolo come sua "forma" ... L'intelletto va al fondamento delle cose e vi trova l'"universale Pagina | 19

incondizionato". Come fondamento della cosa e delle sue proprietà trova la "forza": ... le proprietà sono sue "espressioni". Costituiscono il dispiegamento di un "interno" nel quale l'intelletto giunge a gettare lo sguardo mediante l'espressione e il gioco delle forze. La forza non è percepibile, è soltanto pensabile. (E'tolta) l'indipendenza della cosa ... Il fondamento della cosa è assorbito nel pensiero" (Hartmann).

L'intelletto riconosce nell'oggetto solo una forza, agente secondo una legge, e considera l'oggetto

un fenomeno cui contrapporre l'essenza autentica dell'oggetto stesso, essenza sovrasensibile. " ...
l'intelletto guarda certamente nell'"interno delle cose", ma ancora non lo comprende affatto. La
sua comprensione giunge dapprima soltanto a concepire il percepito come "apparenza " di un
interno. Esso non coglie ancora l'interno nella sua essenza, bensì appena nell'apparenza e
attraverso questa: lo stesso interno non è suo oggetto. L'interno delle cose è certamente in sé "il
concetto in quanto concetto", ma il concetto comprende per il momento solo il rapporto, non se
stesso come concetto. Ora l'oggetto è realmente diviso, in un elemento "oggettivo" per l'intelletto
e in uno "non oggettivo" per esso, in un dato per la coscienza e in un "puro al di là della coscienza".
Questo al di là è noto in filosofia sotto il nome di "sovrasensibile". Lo si contrappone come tale
all'apparenza o fenomeno, lo si dichiara inconoscibile (Kant) e si delimita rispetto ad esso l'attività
dell'intelletto. Si apre in tal modo una falla che vien posta come assoluta e che non si può quindi
più riparare in alcun modo. Ma ciò ha le sue conseguenze. Infatti ora il sovrasensibile rimane
completamente indeterminato, resta un "vuoto ". Bisogna ora appena riempire artificialmente
questo vuoto con "fantasticherie e parvenze che la coscienza si produce da sé
Se cioè il fenomeno è espressione dell'interno, l'interno è allora coglibile nel fenomeno. Altrimenti
l'interno non "apparirebbe" appunto in esso ed il fenomeno non sarebbe affatto la "sua "
apparenza" (Hartmann).

" ... L'"interno delle
cose" è ben lungi dall'essere radicalmente nascosto alla coscienza. L'interno, preso isolatamente
dal fenomeno, è "vuoto", non dice nulla. Ma non è affatto privo di contenuto nel riferimento al
fenomeno in cui emergeva. Il suo contenuto è invece determinato dal fenomeno: non è appunto
nient'altro "se non ciò stesso che nel fenomeno si manifesta ", dunque ciò che in esso si rivela,
l'interno che vi si esprime.

" ... l'interno o l'al di là ultrasensibile è sorto: esso proviene dall'apparenza, la quale è la sua
mediazione (cioè alla coscienza è data soltanto l'apparenza, l'interno è dedotto, e dedotto in modo
del tutto esclusivo da essa); ossia l'apparenza è la sua essenza e, in realtà, il suo riempimento. Il
sovrasensibile è il sensibile e il percepito, posti come sono in verità

Il sovrasensibile è un "vuoto" che non dev'essere colmato con "fantasticherie" metafisiche. Col

dato è già riempito. Il sovrasensibile non è un'entità incognita, sconosciuta, inconoscibile, che stia dietro, nascosta e inaccessibile: non è che "l'essenza dell'apparenza stessa". Occorre però far attenzione al modo di intendere l'apparenza, da sempre filosoficamente intesa come il piano del sensibile: "Se con ciò s'intende che il sovrasensibile è dunque il mondo sensibile o il mondo quale esso è per l'immediata certezza sensibile e per la percezione, si tratta di un capire a rovescio.

Infatti

; ma la verità del sensibile e del

percepito è di essere apparenza. Il sovrasensibile dunque è l'apparenza come apparenza".

l'apparenza non è certo il mondo del sapere sensibile e del percepire come essente, bensì

questo stesso mondo posto come tolto, o, in verità, come interno. Si suole dire che il sovrasensibile non è l'apparenza: ma con ciò per apparenza non si intende l'apparenza, bensì il mondo sensibile e questo stesso come reale effettualità

"La nuova concezione dell'apparenza è a noi ben nota ed usuale: E' quella della fisica, per la quale l'apparenza o fenomeno non è qualcosa di esteriore all'oggetto, bensì l'oggetto stesso così come si". Quindi non bisogna confondere l'apparenza del

sovrasensibile con il mondo sensibile. Pagina | 20

presenta alla ricerca. Ma, in questo contesto si pone la "legge" come essenza del fenomeno

"Il mondo sovrasensibile è così un quieto

, vale a

dire come ciò che in esso vien cercato e può essere anche trovato. La legge è l'in sé universale, cioè l'universale del fenomeno. E nella misura in cui il fenomeno in quanto particolare ha in sé la differenza rispetto ad altri fenomeni, e così la negazione, tale differenza è contenuta nella legge

come "differenza universale". "E' espressa nella legge come immagine costante dell'irrequieta

apparenza". Questa costanza è l'elemento nuovo della legge, in opposizione alla forza. La legge

dunque esprime come la forza il fondamento, ma non come l'incognito e l'occulto, bensì come ciò

che si esprime ed è manifesto; non come ciò che dilegua nell'espressione, ma come ciò che

permane. In tal modo è l'in sé universale.

regno di leggi

"Regno di leggi": è il regno dell'intelletto. L'intelletto "spiega", cioè mostra le leggi, riconduce alle leggi, riunisce le leggi in un'unica legge fondamentale... "Essendo dunque la cosa, cioè il fenomeno, "oggetto infine per la coscienza, come ciò ch'esso è (vale a dire come ciò il cui fondamento, forza o legge è fornito dall'intelletto, la

, al di là certo del mondo percepito (giacché

questo presenta la legge solo attraverso continui mutamenti), ma in esso altrettanto presente e di esso copia calma e immediata " " (Hartmann).

coscienza è autocoscienza". "L'intelletto ... fa esperienza che nel

fenomeno di cui penetra il fondamento non sperimenta un estraneo al di là e nemmeno in genere un'entità sussistente per sé, ma "in effetti solamente se stesso". Fa certo esperienza di un sovrasensibile, ma si tratta della propria sovrasensibilità. L'interno delle cose si è dimostrato come il suo interno

"Le distinzioni tra fenomeno e noumeno, esterno ed interno, manifestazione e fondamento sono tipici prodotti dell'intelletto scientifico, che divide in due parti la compatta realtà oggettiva e crede di trovare nelle cose un'interiorità più o meno accessibile e penetrabile. Ma è qui la sua illusione: esso immagina che gli oggetti come tali abbiano un dentro e un fuori, e non si accorge che l'uno e l'altro sono invertibili. Per esempio, l'interno di un pezzo di legno non è che legno, cioè uguale all'esterno; e lo stesso si può dire di tutta la natura, nella sua espressione intellettualistica. Perché una reale distinzione e quindi un reale riferimento tra l'interno e l'esterno vi sia, bisogna che essa sia portata sul piano superiore dell'autocoscienza, dove la presenza del soggetto all'oggetto attiva il rapporto, che invece si neutralizza nella sottoposta sfera dell'oggettività. L'analisi dell'intelletto si conclude con la constatazione che le spiegazioni intellettuali sono tautologiche e vuote: esse non fanno che sostituire una denominazione a un'altra, e, poiché i termini sono invertibili, il processo dimostrativo torna continuamente su se stesso, sotto forme e nome diversi" (De Ruggiero). Il fenomeno non è nulla, o se è qualcosa è qualcosa per la coscienza. La coscienza risolve l'oggetto in se stesso ed è coscienza di sé, autocoscienza.

" (Hartmann).

E'raggiunta l'autocoscienza. Ma la coscienza come autocoscienza non sa ancora quello che

propriamente è. Occorre un nuovo percorso. E se, fino ad ora, l'itinerario è proceduto sul piano gnoseologico, l'autocoscienza si scopre pratica, attiva. Pagina | 21

Schema della Fenomenologia dello Spirito

Prefazione

Introduzione

Coscienza

I) Certezza sensibile

II) Percezione

III) Intelletto

AUTOCOSCIENZA

Ragione

Spirito

Religione

"AUTOCOSCIENZA "

La verità della coscienza è l'autocoscienza. La sezione della coscienza ha proposto teorie in cui la verità è intesa come costituita da concetti cui la soggettività è estranea, derivando quei concetti da una oggettività che le è eterogenea. Una tale oggettività è:

- ☒ Particolarità della sensazione per la certezza sensibile;
- ☒ Generalità della cosa empirica per la percezione;
- ☒ Forza e legge delle cose per l'intelletto.

Il movimento dialettico di queste figure mostra come a fondare i nostri concetti della natura non siano:

- ☒ La sensazione nella sua immediatezza,
- ☒ La generalità della cosa empirica,
- ☒ La forza o la legge di natura;

bensì la verità che attribuiamo a noi stessi e con cui costruiamo la nostra interpretazione delle sensazioni, delle cose empiriche, delle forze e delle leggi delle cose.

Noi rappresentiamo la natura con concetti che non ci sono imposti da una oggettività eterogenea,

ma che vengono dalla verità con cui intendiamo il nostro essere. Così, ad esempio, il geocentrismo medioevale, che concepiva l'universo finito, avente al centro, immobile, la Terra, non era che la proiezione del modo di intendere la vita umana all'interno di una realtà definita, circoscritta, in cui l'uomo era il centro di ogni cosa. L'immagine che le scienze elaborano della natura è la proiezione dell'immagine che l'uomo costruisce di se stesso. E perciò, ora, la Fenomenologia tratterà la verità con cui l'uomo concepisce l'immagine di se stesso. Quindi la coscienza non apprende la verità che è in se stessa, non diventa certa di sé, non costruisce la propria identità, basandosi soltanto su un sapere teorico. Deve fare esperienze pratiche. "Hegel ci presenta l'autocoscienza come un'attività essenzialmente pratica e la serie dei suoi momenti come una serie di sforzi pratici, storicamente circostanziati, verso l'emancipazione della personalità umana

La coscienza diventa certa di sé attraverso delle prove pratiche:

" (De Ruggiero).

☒ L'esperienza del desiderio (desiderio del mondo esterno come mezzo di soddisfazione);

☒ Il confronto con l'altra autocoscienza;

☒ La lotta per la vita e per la morte, al fine di ottenere il riconoscimento di autocoscienza dall'altra autocoscienza; Pagina | 22

☒ La gerarchizzazione dei rapporti tra gli uomini, per cui vi è il signore e vi è il servo (supremazia/subordinazione);

☒ Il lavoro, mezzo di riscatto del servo dalla subordinazione al signore (il lavoro forma);

☒ La libertà: - di pensiero, nelle condizioni socio - politiche (stoicismo); I del pensiero, dai propri contenuti (scetticismo); - l'infelicità della coscienza davanti alla propria finitudine nei confronti dello scibile infinito.

Ora, se nella prima sezione della Fenomenologia, coscienza è il sapere apparente la cui verità è un oggetto esterno al soggetto, nella seconda sezione l'autocoscienza non è tanto l'autoconsapevolezza quanto quel sapere apparente la cui verità è la verità da cui il singolo soggetto umano trae la propria immagine. "Autocoscienza" è il termine che unifica le figure del sapere apparente la cui verità circoscrive l'autocoscienza nella sua realtà, figure nelle quali il soggetto ha una verità che è verità della certezza di se stesso.

Un passo della Fenomenologia può far intendere le condizioni dell'autocoscienza ed il cammino che essa deve percorrere, attraverso la propria alienazione, verso se stessa: "L'autocoscienza è in sé e per sé in quanto e perché essa è in sé e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto ... Per l'autocoscienza c'è un'altra autocoscienza: essa è uscita fuori di sé. Ciò ha un duplice significato: in primo luogo l'autocoscienza ha smarrito se stessa perché trova se stessa in un'essenza diversa; in secondo luogo essa ha smarrito l'altra, perché non vede anche l'altra come essenza, ma nell'altra vede se stessa. Essa deve togliere questo suo essere - altro ". L'autocoscienza, nella sua realtà in sé e nella realtà dell'immagine di sé della quale ha consapevolezza (per sé) si vede come altra autocoscienza la vede. L'autocoscienza è un qualcosa di riconosciuto. E il contenuto con cui un soggetto si conosce è un contenuto che altri riconoscono in lui (ad esempio, vile o coraggioso). Ciò che il soggetto è, e sa di sé, è oggetto della soggettività altrui. L'autocoscienza è uscita fuori di sé, si è alienata da sé (ha smarrito se stessa) e si ritrova come immagine di sé nel modo in cui altri la definiscono. Quindi, all'inizio, l'autocoscienza "trova se stessa in un'essenza diversa", ha di sé l'immagine tratta dal modo in cui altri la considera. D'altra parte, l'autocoscienza umana non conosce le altre come autonome soggettività autocoscienti, non le vede come essenze: vede in esse se stessa. Questo implica che l'autocoscienza debba compiere un cammino per tornare presso di sé (come autocoscienza che ha il concetto di sé). " ... l'autocoscienza è per Hegel un'attività eminentemente pratica, e il riconoscimento teoretico di sé che essa consegue è il frutto degli sforzi che essa compie per la propria emancipazione. Il sé che nella coscienza era immerso negli oggetti e se ne districava a poco a poco, si rivela per la prima volta come desiderio, come impulso vitale ad affermarsi. Nel suo slancio espansivo, l'autocoscienza si incontra negli oggetti della natura animata e inanimata che le fanno resistenza. Ed essa pone il suo impegno a sormontare questa resistenza, ad assoggettare, a dividere, a godere, ad assimilare le cose, sperimentando così la loro nullità e la propria potenza. L'ossetto che incombeva su di essa nello stadio precedente della coscienza è annullato o convertito in strumento del soggetto

L'oggetto dell'autocoscienza non è estraneo come quello della coscienza sensibile; è oggetto di desiderio ("L'io e la concupiscenza o l'appetito"). Il sé desidera, vuole appropriarsi della cosa

assimilandola, affermandone l'identità con sé. L'oggetto dell'autocoscienza non è la cosa estranea, oggetto della percezione, è il vivente, e, tramite il vivente, la totalità della vita. "L'autocoscienza è certa di sé dapprima solo mediante il togliimento dell'"altro", "il quale le si presenta come vita indipendente". In questa forma estremamente primitiva è
" (De Ruggiero).

brama. La brama infatti "annienta

l'oggetto indipendente", lo consuma. Ma così facendo sperimenta che l'oggetto era tuttavia indipendente, giacché doveva anzitutto essere "tolto". E la brama stessa, benché soddisfatta, si riproduce nuovamente in quanto si ritrova ogni volta di fronte, come oggetto appena generato, la cosa bramata. La situazione muta solo quando al Sé si pone contro il Sé estraneo come oggetto. Qui esso non può annientare semplicemente ed accontentarsi dell'annientamento. Il Sé infatti ha nel suo "altro" se stesso come oggetto. Il suo oggetto ed esso stesso sono entrambi "autocoscienza per un'autocoscienza" e così quel che sono in sé lo sono l'uno per l'altro.

"Autocoscienza"

Questa soltanto è la

forma autentica dell'autocoscienza, "l'unità di sé nel proprio essere - altro" ... il rapporto esiste dapprima come unilaterale e nasce la "contesa". L'individuo intende la sua autocoscienza come essere - per sé: brama dunque l'annientamento dell'individuo estraneo. E in tal modo ciascuno dei due arrischia il massimo, cioè la propria vita, e questo loro rapporto è tale "che danno prova di sé e l'uno dell'altro con la lotta per la vita e per la morte". "Essi devono affrontare questa lotta, giacché devono innalzare a verità la certezza loro di essere per sé, nell'altro e in loro stessi". Ora la prova attraverso la morte toglie la posizione della coscienza, giacché è la sua vita. La prova allora, e la certezza così raggiunta, non sussiste più per colui che l'ha fornita, bensì per l'altro. L'autocoscienza che dà prova di sé si toglie come individuale e prova così effettivamente qualcosa d'altro, cioè un universale. Il rapporto di lotta annienta con ciò se stesso e trapassa in un altro. Il nuovo rapporto è "la negazione della coscienza, la quale toglie in modo da tenere e conservare quanto è tolto ed in tale guisa sopravvive al suo venire - superato". Ciò avviene in quanto in luogo dell'uccisione subentra l'assoggettamento. In essa il riconoscimento rimane unilaterale. Il nuovo rapporto è

quello di "signore e servo ", in cui "due figure contrapposte della coscienza " sono messe in correlazione: "una è la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser - per -sé, l'altra è quella dipendente, alla quale è essenza la vita o l'esser -per -un - altro" " (Hartmann). In sostanza, l'autocoscienza, impegnata a vincere la resistenza delle cose, ad assimilare le cose, affermando su di esse la propria potenza, l'autocoscienza che brama l'annientamento delle cose, incontra altre autocoscienze che le oppongono una resistenza più tenace e la spingono a ripiegarsi e riflettersi. E' qui che si ha lo sdoppiamento e poi il riconoscimento di sé nell'altro e dell'altro in sé (autocoscienze l'una per l'altra). Questo sdoppiamento non è imbellesco e pacifico, ma si sviluppa nella lotta per la vita, ove ciascuno vuol affermarsi sull'altro e annientarlo fisicamente, anche se la morte dell'avversario non risponde alla necessità dell'autocoscienza, che è, oltre le intenzioni dei singoli, quella di arrivare all'autoriconoscimento.

"Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza; signoria e servitù ".

Il percorso dell'autocoscienza

"Libertà dell'autocoscienza; stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice ".

"INDIPENDENZA E DIPENDENZA DELL'AUTOCOSCIENZA: SIGNORIA E SERVITÙ"

L'autocoscienza è inizialmente desiderio. Un desiderio inappagato, in quanto l'autocoscienza vuol affermare la propria absolutezza eliminando l'altro da sé. Ma l'altro è proprio e nello stesso tempo estraneo all'autocoscienza. Quindi, con il desiderio che nega l'alterità, rinasce ogni volta l'alterità stessa. Bisogna che l'autocoscienza riconosca nella vita un altro io. La vita si rivela all'io come un'altro io. L'autocoscienza deve accettare l'altra come autocoscienza, nel desiderio di essere riconosciuta da quella come soggetto autocosciente. Però, mentre si riconosce nell'altra autocoscienza, la nega come altra per non esserne autolimitata. Nessuno può esser per -sé senza essere per - altri. Ma ogni relazione intersoggettiva è necessariamente antagonistica e conflittuale.

"Dapprima l'autocoscienza è semplice esser - per - sé, è eguale a se stessa, perché esclude da sé
ogni alterità

Certo, qui, la servitù, più che la subordinazione materiale (le catene dello schiavo), esprime una dipendenza interiore. L'autocoscienza servile è l'autocoscienza del soggetto che, come immagine di sé, ha l'immagine che l'altro (il signore) si è fatto di lui. L'autocoscienza servile concepisce la sua

esistenza come schiavitù, e non vede altro senso per la propria esistenza che la mera esecuzione della volontà del signore. E, d'altra parte, il signore è vincolato al servo: dal servo prende la sua sicurezza di signore; gli è necessaria la dipendenza del servo per alimentare la propria immagine di signore. Insomma, l'autocoscienza servile, come propria immagine di sé, ha l'immagine che ne ha il signore. Il signore è la verità, l'essenza, l'assoluto del servo.

; a lei sua essenza e suo assoluto oggetto è l'io; ed essa in questa immediatezza o in questo essere del suo essere - per - sé è qualcosa di singolo. Ciò che per lei è un altro, lo è come oggetto inessenziale, segnato col carattere del negativo. Ma l'altro è anch'esso un'autocoscienza; un individuo sorge di fronte a un individuo. In questa posizione immediata gli individui sono l'uno per l'altro a guisa di oggetti qualunque; sono formazioni indipendenti". E' la lotta tra autocoscienze, ciascuna delle quali vuol essere riconosciuta come puro "essere per sé", che equivale a volere la morte dell'altra, morte non fisica, ma interiorizzata: la morte, l'annientamento dell'altro da sé. La lotta tra autocoscienze non ha, come esito, la morte dell'individuo che soccombe. L'autocoscienza che soccombe di fronte all'altra sceglie la vita e rinuncia alla libertà, diventandone schiava. Ecco la dialettica di signoria/servitù (la società del mondo antico).

" - Il signore è la coscienza che è per sé; ma non più soltanto il concetto della coscienza per sé, anzi coscienza che è per sé, la quale è mediata con sé da un'altra coscienza, cioè da una coscienza tale, alla cui essenza appartiene di essere sintetizzata con un essere indipendente o con la cosalità in genere. Il signore si rapporta a questi due momenti: a una cosa come tale, all'oggetto, cioè, dell'appetito; e alla coscienza cui l'essenziale è la cosalità; e mentre egli a) come concetto dell'autocoscienza è immediato rapporto dell'esser - per - sé, pur essendo in pari tempo b) come mediazione o come un esser -per - sé che è per sé soltanto mediante un altro, si rapporta a) immediatamente ad ambedue, e b) mediatamente a ciascheduno mediante l'altro. Il signore si rapporta al servo in guisa mediata attraverso l'indipendente essere, che proprio a questo è legato il servo; questa è la sua catena, dalla quale egli non poteva astrarre nella lotta; e perciò si mostrò dipendente, avendo egli la sua indipendenza nella cosalità. Ma il signore è la potenza che sovrasta a questo essere; giacché egli nella lotta mostra infatti che questo essere gli valeva soltanto come un negativo; siccome il signore è la potenza che domina l'essere, mentre questo essere è la potenza

che pesa sull'altro individuo, così, in questa disposizione sillogistica, il signore ha sotto di sé questo altro individuo. Parimente, il signore si rapporta alla cosa in guisa mediata, attraverso il servo. Il signore è, effettivamente, l'Assoluto del servo? Dal punto di vista logico, poco importa che un soggetto, dipendente realmente da un altro, si conformi nel suo dipendere al concetto di servitù; quel che importa è che questo concetto sia pensabile coerentemente con la sua definizione. Hegel fa vedere che la servitù dell'autocoscienza è logicamente contraddittoria. "Entrambi, signore e servo, hanno un rapporto non solo l'uno con l'altro, ma anche con l'essere fisico - cosale. Il signore ha messo a repentaglio il suo essere fisico, cioè la sua vita: questo lo ha reso signore, il servo ha rinunciato all'autocoscienza per amore dell'essere fisico. Egli ha reso la dimensione cosale "essere indipendente" e così è divenuto indipendente nel suo Sé, è prigioniero in esso ... Dunque l'essere cosale è la catena del servo. Nello stesso tempo però è anche il punto in cui il rapporto ha una svolta e subentra l'innalzamento della servitù. Il signore infatti dispone il servo tra sé e l'essere cosale, gli consente di lavorare per sé. In tal modo abbandona al servo l'"elaborazione" di questo essere e se ne riserva soltanto il "godimento" ... così l'atteggiamento del signore nei confronti dell'"indipendenza della cosa" è divenuto puramente passivo e perciò in verità un rapporto di dipendenza".

. Pagina | 25

quello invece del servo verso la cosa è attivo e quindi un rapporto di indipendenza ... Per il servo l'essenza è l'esser per sé del signore. Egli stesso è mezzo. "Quel che fa il servo è propriamente opera del signore". Egli però è la coscienza che riconosce, il signore solo quella riconosciuta. L'esser - per - sé del signore non consiste nella sua "coscienza essenziale", bensì in quella "inessenziale del servo, e del pari nel suo fare inessenziale" ... E ciò costituisce la contraddizione interna dell'intero rapporto, l'elemento in esso presente che lo dissolve e lo distrugge dal suo interno" (Hartmann). Il servo corrisponde al proprio concetto, adempie la volontà del signore, agisce conformemente alle sue aspettative, lavora; imprimendo una forma alle cose, forma la propria immagine di sé. Immagine che, allora, non trae solo dal signore il quale non ne è più l'assoluto, proprio quando il servo, riconoscendolo come assoluto, lavora per lui come servo. La servitù è logicamente e internamente contraddittoria. Il rapporto servo/signore si rovescia secondo la propria interna dinamica - dialettica: "il servo diventa signore del signore e il

signore servo del servo: il signore rende se stesso dipendente dal servo nella misura in cui si vale del lavoro di questi; invece il servo acquista potenza su di lui nella misura in cui apprende a padroneggiare nel lavoro le cose di cui quello si vale. Egli "forma" se stesso alla signoria col lavoro e vi giunge necessariamente, senza averla cercata. In tal modo perviene a quella medesima autocoscienza che, come servo, non gli era stata riconosciuta ... l'uomo non può formare la cosa senza formare sé. Ciò che la coscienza qui sperimenta è nientemeno che un "ritrovamento di sé mediante sé

"LIBERTÀ DELL'AUTOCOSCIENZA; STOICISMO, SCETTICISMO E LA COSCIENZA

INFELICE "

" (Hartmann).

L'autocoscienza che emerge dalla contraddizione della sua servitù e che si è liberata, ha la sua verità nell'universalità del pensiero (pura essenza pensante). Ora il servo ha conquistato, col suo lavoro, un'autocoscienza non servile, ma non ne è consapevole: l'autocoscienza di cui è certo è pur sempre l'autocoscienza indipendente del signore.

Allora, l'immagine non servile che il servo ha di sé è l'autosufficienza - libertà del pensiero rispetto alle esperienze di vita e alle condizioni storico - sociali. "La coscienza "libera" è la coscienza pensante. Questa indipendenza, una volta raggiunta, riposa in se stessa, indifferente nei confronti delle circostanze della vita, nei confronti della signoria della servitù. Essa è autodeterminazione non solo nella sua comprensione e valutazione del mondo, bensì anche del comportamento pratico" (Hartmann).

A) La libertà dell'autocoscienza nella pura dimensione dell'universalità del pensiero è nata con lo Stoicismo. Ma più che alla filosofia di Zenone o Seneca, Hegel si riferisce a un atteggiamento di pensiero generale, che caratterizza l'autocoscienza sempre, nella storia, quando pensi alla sua indipendenza - autosufficienza venendo dalla servitù: quindi il riferimento è costituito da Spinoza e Kant, dall'idea del pensiero come essenza universale formale, separata da qualsiasi determinazione particolare materiale di contenuto. Lo stoicismo come figura caratterizza quelle età storiche in cui, dalla servitù politico - sociale, emerge la libertà dell'autocoscienza nel solo ambito del pensiero puro, slegato dalla vita.

Che cos'è l'assoluto secondo lo stoicismo se non la vuota universalità formale del concetto puro, la cui verità è la pura astrazione da ogni contenuto? L'indipendenza della coscienza stoica è astratta. "La libertà degli stoici è liberazione dalla servitù interiore, quella degli affetti e delle brame. Infatti la brama era ciò da cui procede ogni servitù, anche quella esteriore. Ma questa libertà non è la "libertà vivente". Ha qualcosa di morto e d'infecundo in sé, non può espandersi nella vita, ritrae l'autocoscienza in se stessa e il mondo le rimane dinanzi come esteriore, inutilizzato e non dominato. L'autonomia della coscienza diviene "ostinazione". Lo stoicismo rimane "pensiero privo di contenuto". Non può riempire "il vero e il bene" con nessun contenuto e nessun contenuto conosce per questi valori, se non daccapo quella stessa razionalità che dovrebbe sussistere nell'essenza del bene. Questa eterna "uguaglianza con sé del pensiero" è la sua vacuità ed infertilità" (Hartmann).

Ora, se l'autocoscienza pensa, il suo pensiero deve avere un contenuto. Un pensiero che non abbia un contenuto, che non pensi nulla, non è pensiero. Ma, allora, l'autocoscienza stoica, la pura essenza formale del pensiero, non possiede alcuna vera universalità di pensiero. L'assoluto inteso come universalità di pensiero è internamente contraddittorio.

"La libertà nel pensiero ha soltanto il pensiero puro per sua verità, - verità che è senza il riempimento della vita, - ed è quindi soltanto il concetto della libertà, ma non proprio la libertà vitale, giacché a tale libertà essenza è soltanto il pensare in generale, è la forma come forma, che, distaccatasi dall'indipendenza delle cose, è ritornata in sé".

B) La verità dello stoicismo è lo Scetticismo, la cui unica verità è che non è vero nessun pensiero. "Lo scetticismo, che storicamente è il fedele compagno dello stoicismo, compie un ulteriore passo essenziale. E' la "realizzazione di ciò di cui lo stoicismo è soltanto il concetto; è l'esperienza effettiva di quel che è la libertà del pensiero. Essa è in sé il negativo e deve così presentarsi". Lo scetticismo fa piazza pulita di tutto ciò che la coscienza prendeva come sicuro, dei dati dei sensi, della percezione, del pensiero, ma anche dei costumi, delle norme e delle leggi vigenti. In tal modo riduce di fatto l'autocoscienza a se stessa e questa ora, dopo l'annientamento del mondo sussistente, sperimenta "la sua propria libertà come data e mantenuta da sé: l'autocoscienza scettica è questa atarassia del pensare se stesso". Ma si tratta di un'"autocoscienza perduta",

perduta nella propria negatività e individualità. Nega quel ch'essa stessa fa: nega la percezione, ma la percepisce; nega le "essenze morali", ma agisce conforme ad esse; contesta le forme del pensiero, ma pensa secondo queste. Così cade in contraddizione con se stessa, prende queste contraddizioni per l'essenza e termina in litigi" (Hartmann).

Nella sua relazione con l'assoluto, lo scetticismo è immediatamente e internamente contraddittorio. Non è un solo pensiero vero, secondo lo scetticismo, perché tutto trasmuta, tutto è senza verità e valore; ma, nel contempo, la coscienza scettica afferma la propria non trasmutabilità piena di verità e valore. "Il suo operare e le sue parole si contraddicono sempre, e quindi essa stessa possiede la duplice e contraddittoria consapevolezza, tanto dell'immutabilità ed eguaglianza, quanto della piena accidentalità e della piena ineguaglianza con se stesso. Ma essa tiene i membri di questa contraddizione l'uno fuori dell'altro ... Nello scetticismo la coscienza fa in verità esperienza di sé come di una coscienza contraddicentesi entro se stessa; da tale esperienza scaturisce una figura nuova, la quale riconnette entrambi i pensieri tenuti separati dallo scetticismo".

C) Nasce dalla coscienza scettica una coscienza sdoppiata, in cui il duplice atteggiamento dello scetticismo verso la verità e la vita viene in luce. L'autocoscienza proietta fuori di sé la non mutabilità, inconciliabile con la mutabilità dei fatti che vive. La non mutabilità proiettata all'esterno è un assoluto che le è estraneo e la trascende, è quel Dio che costituisce l'esigenza (inconsapevole) di immutabilità della coscienza umana che si sente mutevole. "La caratteristica dello sdoppiamento è la scissione in una coscienza mutevole e immutabile. La prima l'uomo la riserva a sé, la seconda la presta ad un essere trascendente, Dio. Ciò ch'è dato e presente gli appare come appartenente all'al di qua, come qualcosa di mutevole, privo di valore, inessenziale, degno della sua caducità. Al trascendente è rivolta la sua speranza e il suo desiderio. Ma si tratta di una speranza "senza compimento né presente". L'al di là è l'"irraggiungibile", qualcosa che "nel raggiungimento sfugge o piuttosto è già sfuggito" (Hartmann).

Questa coscienza richiama la coscienza religiosa dell'uomo medievale ed è infelice perché cerca Dio ma non può trovarlo. E' una coscienza che "Non può trovare l'essenza, poiché si è separata da essa". "Dove venne cercata, là non può esser trovata, giacché dev'essere appunto un al di là, un

qualcosa tale da non poter essere trovato", "l'irraggiungibile al di là che sfugge, anzi è già sfuggito, nell'atto in cui si tenta di afferrarlo ... è l'Assoluto come Altro, che dove vien cercato, là non può venire trovato, perché è nel suo concetto un'aldilà ... all'autocoscienza, quindi, può farsi presente solo il sepolcro della sua vita".

La coscienza infelice sperimenta l'inganno fatto a se stessa e dunque anche il togliimento di questo inganno, perciò si ritrova presso di sé. La coscienza infelice svaluta le cose come mutevoli giudicandole secondo l'essenza immutabile che il soggetto ha dentro di sé e matura la convinzione che tutto sia intrinsecamente razionale.

"Quando la coscienza scopre che l'al di là cui essa ha attribuito ogni realtà ed ogni perfezione non è al di fuori, ma in lei stessa, toglie la trascendenza come tale e si riconosce in essa nuovamente.

Questo ritorno finale a sé mostra il punto di vista della ragione" (Hartmann).

Schema della Fenomenologia dello Spirito

Prefazione

Introduzione

Coscienza

I) Certezza sensibile

II) Percezione

III) Intelletto

Autocoscienza

RAGIONE

Spirito

Religione

"RAGIONE"

"La ragione è la certezza della coscienza di essere ogni realtà". La coscienza singola si sa come universale e si coglie come essenza della realtà. Vuole universalizzarsi e cerca quindi nella natura la propria realtà, generando naturalismo ed empirismo, insomma la filosofia moderna. Nel mondo, la coscienza non vede altro che se stessa. L'io penso e le categorie di Kant esprimono bene questo tentativo: la realtà, nella sua essenza, è costituita da un elemento a priori. Al primato teorico del

soggetto, corrisponde, in ambito morale, l'assoluta volontà libera.

La sezione della Fenomenologia cui ora ci riferiamo, ha per titolo "Ragione", che unifica quelle figure del sapere apparente per il quale la verità è verità certo di un oggetto, esterno al soggetto, ma che partecipa alla razionalità del soggetto. La scienza galileiana cerca la verità di un mondo naturale che è esterno al soggetto, ma che ha, con la mente umana, un comune ordine matematico. Pagina | 28

Nella scienza come nell'agire pratico, autocoscienza e verità coincidono. La ragione supera, anche se solo in parte, l'opposizione tra coscienza e autocoscienza, tra coscienza certa che la verità sia nell'oggetto, e autocoscienza certa che la verità sia nel soggetto.

Con la Ragione, nuova sezione della Fenomenologia, la coscienza sale di un grado. Le sue verità, come le verità della coscienza, riguardano un oggetto in sé sussistente ed esterno al soggetto; con la differenza che l'oggetto, per la coscienza, è eterogeneo alla soggettività, mentre per la Ragione è omogeneo al soggetto. "L'autocoscienza ha cessato di cercare la salvezza e la conservazione a spese del mondo: accoglie nuovamente il mondo in sé" (Hartmann). "Come ragione l'autocoscienza, fatta sicura di sé, ha assunto un atteggiamento di quiete verso il mondo e lo può sopportare: infatti è certa di sé come realtà, ossia è certa che ogni realtà non è niente di diverso da essa; il suo pensiero è esso stesso immediatamente la realtà ... "L'atteggiamento teoretico è adesso rigorosamente oggettivo. Il suo interesse è rivolto nuovamente al mondo, all'"al di qua", ma in modo diverso che nell'opinione e nella percezione ... Ora quest'esigenza non trova soddisfazione d'un tratto: rimane provvisoriamente alla condizione del "presentire ". E così la ragione si pone osservativamente di fronte alle cose " (Hartmann).

1. Ragione osservativa è la ragione che "osserva" la natura con la certezza di trovarvi una razionalità omogenea alla sua. Le figure della ragione osservativa sono costituite dalle scienze della natura inorganica e organica: le scienze che studiano le leggi della mente e le scienze che studiano le relazioni fra questa essenza mentale e la corporeità in cui si incarna.

1.1. Osservazione della natura. "L'opera della ragione osservativa è quella della scienza. Essa descrive, evidenzia l'essenza delle cose ... In tal modo giunge a generi ed a specie, ed infine al "sistema delle cose". Qui a sua volta progredisce dal sistema artificiale a quello naturale. Mentre

penetra nell'essenza delle cose incontra la legge ed elabora metodi per trovare le leggi (esperimento)" (Hartmann). La ragione osservativa (in sostanza: la scienza moderna, sperimentale) non cerca la natura sensibile delle cose, anche se crede di farlo: "Sebbene a questo cercare ed a questo descrivere sembri di avere a che fare soltanto con le cose, noi vediamo tuttavia che non procedono secondo il corso della percezione sensibile; anzi per il descrivere è più importante ciò mediante cui le cose vengono conosciute che non tutto il rimanente complesso delle loro proprietà sensibili". La scienza sperimentale - empirica non indaga la natura sensibile in quanto tale, ma ricerca nella natura sensibile l'universalità razionale del pensiero riconducendo ciò che è sensibile alla regolarità della legge. "L'esperimento ha l'intimo significato di trovare le condizioni pure della legge, il che vuol dire (anche se la coscienza dello sperimentatore ritiene cosa diversa) innalzare la legge alla figura del concetto, eliminando ogni sua precedente aderenza all'essere sensibile. Ad esempio l'elettricità che si presenta dapprima sensibilmente come elettricità del vetro, e quella che si presenta come elettricità della resina, attraverso gli esperimenti perdono questo loro primo significato e diventano puramente elettricità positiva e negativa, ognuna pensata a prescindere da qualsiasi specie sensibile". L'esperimento sottrae l'elettricità alla resina, al vetro e ad altre cose sensibili, e la riformula nei concetti (del pensiero) di positivo e negativo. In realtà la scienza si inganna di trovare, scoprire un ordine nelle cose; essa è invece costruzione di un ordine razionale propriamente umano.

1.2.Osservazione dell'organicoPagina | 29

Nel naturalismo, nell'empirismo, nella scienza moderna, la ragione si illude di cercare l'essenza delle cose, in effetti non cerca che se stessa. Procede nella sua ricerca tentando di penetrare anche la natura organica. Il mondo organico è contraddistinto dalla vicenda alterna di opposizione e conciliazione tra interno ed esterno. "L'apparenza esterna del mondo organico sembra in gran parte accidentale; ma essa trova in effetti il proprio significato soltanto nella sua ragion d'essere, che è costituita dal suo interno

E' da evidenziare l'errore della filosofia della natura di Schelling che consiste nel trarre le leggi della natura organica da quelle natura inorganica. Non si può fondare l'organicità degli individui sulle leggi della natura esteriore, ignorando le complesse relazioni tra

. Tale interno presenta sempre una struttura teleologica, volta al fine dell'organismo, e di tale struttura teleologica il genere e la specie sarebbero le successive obiettivazioni" (Plebe), interiorità organica ed esterno.

Proprio nel tentativo di penetrare la natura organica, la ricerca delle leggi trova il suo limite perché "l'interno si mostra precluso allo sguardo osservatore ... l'intelligenza interna alla forza organizzativa si sottrae allo sguardo che penetra dal di fuori. Questo sguardo segue ciecamente la "legge per cui l'esterno è espressione dell'interno ". Così facendo si espone all'errore ... Ciò appare con crudezza là dove la ragione osservativa giunge all'uomo ed assume per oggetto la sua vita psichica. Qui essa diventa "psicologia osservativa " " (Hartmann).

1.2.1.

A) Le leggi psicologiche non colgono l'"individualità reale" della coscienza. L'individuo ha una sua interiorità profonda e complessa, ma questa interiorità è anche in rapporto reciproco col mondo.

Psicologia osservativa, fisiognomica, frenologia

"Individuo e mondo si modificano reciprocamente. L'individuo, preso oggettivamente, è ciò ch'esso coglie del mondo, ovvero è "come ciò ch'è dato è stato da lui invertito". In ciò consiste la libertà dell'individuo. Ma per la comprensione della sua essenza la libertà è a doppio taglio. Il mondo dell'individuo dev'essere compreso solo a partire dall'individuo stesso ... L'osservazione si trova "ricacciata" verso il fenomeno dell'individualità. Prende ora l'espedito di giudicare l'interiore secondo l'esteriore, il soggettivo secondo l'oggettivo, lo psichico secondo il corporeo. La mano, il viso, il cranio esprimono l'aspetto tipico dell'anima, il carattere, anzi qualcosa di ben precisamente individuabile. La chiromanzia, la fisiognomica, la frenologia cercano di utilizzare questa multiformità di espressioni. Hegel non trascura neppure la grafologia. Ma non è possibile trovare una legge. V'è una quantità di segni empirici e sono tutti significativi, ma rimangono ambigui. L'uomo è variabile, il coordinamento dell'interno e dell'esterno muta, nella vita dell'individuo come nella storia" (Hartmann).

In particolare, la fisiognomica di J. K. Lavater pretende di determinare il carattere dell'individuo attraverso la sua fisionomia, mentre la frenologia di F. J. Gall intende definire il carattere in base

alla forma del cranio. Hegel rifiuta le leggi psicologiche della fisiognomia e della frenologia in quanto pretendono di sostenersi su una corrispondenza rigorosa tra interno ed esterno. E' vero che l'espressione del volto non è esteriorità a se stante ed è in qualche modo in rapporto con l'anima che, in quell'espressione, traspare. Ma è illusorio credere che l'interno si estrinsechi fedelmente nella mimica del volto. La frenologia di Gall vuol individuare nelle bozze e nelle cavità del cranio l'espressione precisa, la manifestazione determinante dello spirito: si arriva a sostenere che "l'essere dello spirito è un osso". " ... l'osservazione proclama che non come linguaggio e segno, ma come morta cosa l'esteriorità costituisce l'effettualità esterna e immediata dello spirito ... essa riduce a cosa l'effettualità stessa dello spirito ... così l'osservazione è giunta ad enunciare ... che la certezza della ragione cerca se stessa come effettualità oggettiva. - Con ciò non si intende bensì dire che lo spirito che è rappresentato da un cranio venga enunciato come cosa (in questo Pagina | 30 pensiero non ci dev'essere nessun materialismo, come si usa chiamarlo; anzi, piuttosto, lo spirito deve essere qualche cosa di diverso da queste ossa); ma: lo spirito è, non significa altro che: lo spirito è una cosa. Quando dello spirito vengono predicati l'essere come tale o l'esser - cosa, allora l'espressione a ciò più adatta resta questa: lo spirito è qualcosa di equivalente a un osso. Ma quando dello spirito si dice: esso è, ha un essere, è una cosa, è effettualità singola, non per questo viene opinato che lo spirito si possa vedere o prendere in mano o urtare ecc. ; e pur tuttavia viene detto così; e ciò che in verità viene detto si esprime allora dicendo: l'essere dello spirito è un osso". Lo spirito è per sé cosa, è per sé effettualità singola, ma non come un osso: già l'autocoscienza infelice aveva alienato la propria indipendenza ed era diventata per sé cosa: da autocoscienza era tornata a coscienza, il cui oggetto è un essere, una cosa. Ma qui la cosa è l'autocoscienza, unità dell'io e dell'essere. Il Sé è una cosa. Ma la coscienza, come l'autocoscienza, è in sé ragione. E il giudizio per cui il Sé è una cosa, toglie se stesso. La coscienza non vuol più immediatamente trovarsi, vuole produrre se stessa mediante la propria attività. La coscienza è a se stessa il fine del suo proprio operare, così come nell'operare era tutta dedicata soltanto alle cose. "L'autocoscienza ha trovato la cosa come sé e sé come cosa; vale a dire è per l'autocoscienza ch'essa, in sé è l'effettualità oggettiva. L'autocoscienza non è più la certezza immediata di essere ogni realtà; ma è una certezza tale per la quale l'immediato in genere ha la forma di un tolto, di

modo che la sua oggettività vale ancora soltanto come una superficie, di cui interno ed essenza è l'autocoscienza medesima. - L'oggetto al quale l'autocoscienza si rapporta positivamente è, perciò, un'autocoscienza; esso è nella forma della cosalità, vale a dire è indipendente; ma l'autocoscienza ha la certezza che questo oggetto indipendente non è per lei nulla di estraneo; essa quindi sa di essere da lui riconosciuta in sé".

"La ragione osservativa non ha adempiuto il compito che si era proposto. Essa ha preso possesso, con un'esplorazione assidua ed estesa, del suo mondo, ma si è annullata in esso, fino ad apparire come una cosa tra le cose. Tuttavia la ragione si riscuote ancora una volta come ragione attiva, come volontà che impone la propria legge alle cose" (De Ruggiero). Pagina | 31

SCHEDA: IL LAVORO FORMA

IL LAVORO È UNA BRAMA TENUTA A FRENO: IL LAVORO FORMA.

Il lavoro non è istinto, il lavoro è razionalità. L'animale non lavora col sudore della fronte, soddisfa immediatamente i propri bisogni nella natura. L'uomo produce "mediatamente" il proprio pane ed usa della natura come mezzo. La mediazione tra i bisogni e la soddisfazione dei bisogni si realizza col lavoro che, a sua volta, si realizza tramite strumenti. Il lavoro è mezzo tra l'uomo e il suo mondo. Non è un annientamento, non è un'attività distruttiva; è un annientamento che rielabora, forma il mondo naturale.

L'impulso animale soddisfa il desiderio annientando, divorando l'oggetto, e non realizza quindi nulla di stabile (un'opera). Il lavoro umano è un "mondo dello spirito". Foggia grazie allo strumento, realizza, come attività formativa, qualcosa di stabile, indipendente.

"Hegel distingue nella Fenomenologia, a proposito dell'analisi della coscienza del "signore" e del "servo", il lavoro dalla cupidigia, considerando il primo una "cupidigia frenata", che impedisce la scomparsa dell'oggetto desiderato, in quanto lo plasma e gli dà una forma. Il lavoratore riconosce l'oggetto elaborato proprio mentre si comporta negativamente nei suoi riguardi. In questo agire formativo, che è un "mezzo negativo", poiché media con una negazione positiva l'esser - sé con l'esser - altro, la coscienza del servo diventa un "puro esser - per -sé", che si presenta, nell'oggetto esterno elaborato per il Signore, nell'elemento della stabilità. "La coscienza lavoratrice giunge in tal modo all'intuizione dell'essere autonomo come intuizione di sé; mentre il servo elabora

qualcosa, egli oggettiva la sua propria individualità in qualcos'altro, che perdura e diventa tanto più autonomo, quanto più il lavoratore si inserisce nella cosa elaborata. Nella formazione di un oggetto l'esser - per sé del soggetto diventa oggettivo per se stesso. Quando il Servo, a differenza del Signore, che gode unicamente i frutti realizzati dal lavoro dell'altro, foggia il mondo, egli acquista in questo ritrovare se stesso nell'oggetto del proprio lavoro un senso autonomo, una "arbitrarietà", cioè una specie di libertà nella sua servitù. La coscienza servile diventa "autocosciente" e, attraverso un lavoro sottomesso, giunge alla fine a se stessa, per quanto non possa mai pienamente appropriarsi dell'oggetto e del suo lavoro, e debba lasciarlo in godimento al proprio padrone" (Loevith).

Il lavoro è formazione, l'uomo non può formare la cosa senza formare sé. Il lavoro è soltanto in apparenza fare esteriore. Mentre dà forma all'oggetto, la coscienza dà forma a sé. Il formare è qui, un formare operativo.

"L'ATTUAZIONE DELL'AUTOCOSCIENZA RAZIONALE MEDIANTE SE STESSA": LA
RAGIONE ATTIVA " Pagina | 32

"L'attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa"

"Il piacere e la necessità"

"La legge del cuore e il delirio della presunzione"

"La virtù e il corso del mondo "

Il percorso della ragione attiva

La ragione osservativa diventa ragione attiva. La coscienza come ragione deve, nuovamente, distinguersi dal mondo; ora non vuole più trovarsi immediatamente, ma prodursi in virtù della propria attività.

La differenza sta nel fatto che l'unità di io e mondo non appare più come data e osservabile, ma come scopo da realizzare.

Nel percorso precedente (la ragione osservativa) la razionalità che accomuna soggetto e oggetto veniva cercata dal soggetto con l'osservazione. Il tentativo lascia spazio ad un nuovo percorso: il soggetto, agendo, diffonde nell'oggetto la propria razionalità (ragione attiva). Ora, quale esterno può avere in sé la "vera essenza" dell'interno se non il volere e l'agire umano? Ecco la scoperta

della "realizzazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa": la coscienza arriva immediatamente alla vita attiva, all'agire etico-pratico, al "regno dell'eticità".

Regno dell'eticità, sostanza etica, spirito, comunità

"Il lavoro dell'individuo per i suoi bisogni è un soddisfacimento dei bisogni tanto propri come degli altri, e il soddisfacimento dei bisogni propri egli lo raggiunge solo mediante il lavoro degli altri.

Come il singolo nel suo lavoro singolo compie già inconsciamente un lavoro universale, così compie a sua volta il lavoro universale come suo oggetto, di cui è consapevole; l'intero diviene opera sua come intero, per il quale il singolo si sacrifica e proprio così ne riottiene se stesso".

: sono termini tra loro inscindibilmente

connessi. Nel "regno dell'eticità" il "riconoscimento unilaterale" del rapporto servo/signore è sostituito dal riconoscimento reciproco, e l'individuo è "tolto" nella comunità. L'essenza degli individui è la sostanza universale, la sostanza etica, universale che è la loro stessa opera.

In questa unità di esser per un altro ed esser per sé consiste la "sostanza universale" di un popolo, la quale "parla il suo linguaggio universale nei costumi e nelle leggi di un popolo"; ma "le leggi esprimono ciò che ogni individuo è e fa"; mentre, d'altra parte, l'individuo si riconosce nelle leggi.

"Le leggi esprimono ciò che ogni singolo è e fa; l'individuo non solo conosce le leggi come sua universale cosalità oggettiva; ma in questa conosce sé, o la conosce singolarizzata nella sua propria individualità e in ognuno dei propri concittadini. Soltanto nello spirito universale ognuno ha quindi la certezza di se stesso, la certezza cioè di non trovare nella essente effettualità niente altro che se stesso; ognuno è tanto certo degli altri quanto lo è di sé. - In tutti io intuisco esser essi, per se stessi, soltanto queste essenze indipendenti che io stesso sono; in loro io intuisco la libera unità con gli altri, e la intuisco in modo che com'essa è mediante me stesso, così è anche mediante gli altri: -intuisco loro come me e me come loro".

Spirito, sostanza etica, spirito oggettivo: la ragione che si è realizzata concretamente nelle istituzioni storiche e politiche di un popolo. Gli individui sono dentro la sostanza etica e, in quanto tali, hanno il loro fondamento nella realtà storico -sociale (non ne sono essi a fondamento). "In un popolo libero la ragione è in verità attuata: essa è spirito presente e vivente, nel quale l'individuo non solo trova espressa e data come cosalità la sua destinazione (cioè la sua essenza universale e

singola), ma è esso stesso questa essenza ed ha anche raggiunto la sua destinazione (cioè la sua
essenza universale e singola), ma è esso stesso questa essenza ed ha anche raggiunto la sua Pagina | 33

destinazione. Proprio per questo gli uomini più sapienti dell'antichità hanno trovato la
sentenza: sapienza e virtù consistono nel vivere conformemente ai costumi del proprio popolo
"Alla posizione ingenua dell'idealismo schellinghiano corrisponde, nella prassi psicologica e nelle
vicende della storia, l'atteggiamento dell'autocoscienza dei singoli individui, la quale non ha ancor
compreso la complessità della vita della ragione universale: perciò agisce istintivamente e diventa
un mero strumento della ragione universale. Il risultato è quindi costituito dal fatto che la ragione
del singolo individuo finisce col diventare automaticamente un puro strumento della ragione
universale. Si attua cioè quella che Hegel denomina

". Ma

prima che l'individuo sia consapevole di esser dentro la sostanza etica, prima che si realizzi il
"divenire della moralità", occorre che numerose figure si susseguano per consentire la
"realizzazione della ragione consapevole di sé". "... l'autocoscienza non ha ancora raggiunto
questa felicità di essere sostanza etica, lo spirito di un popolo. Chè, ritornato dall'osservazione, lo
spirito da prima non è ancora attuato, come tale, mediante se stesso; esso è posto soltanto come
essenza interna o come l'astrazione. - Ovverossia esso è soltanto immediatamente; ma essendo
immediatamente, esso è singolo; è la coscienza pratica inoltrantesi nel mondo da lei trovato con il
fine di duplicarsi in questa determinatezza di singolo; con il fine, cioè, di produrre sé come un
questi, come l'essente riscontro di sé, e di divenir consapevole di questa unità della sua effettualità
con l'essenza oggettiva".

l'astuzia della ragione

"IL PIACERE E LA NECESSITÀ "

(universale): essa

consiste nell'inganno per cui, mentre l'individuo singolo s'illude, nel suo agire, di perseguire i propri
scopi particolari, egli attua invece, inconsapevolmente, gli scopi della sua stirpe o quelli della realtà
universale. Più precisamente, l'autocoscienza singola è portata a perseguire, per proprio istinto, il
godimento immediato della vita" (Plebe).

La figura più semplice ed elementare della Ragione attiva, che esprime l'atteggiamento con cui il soggetto tende ad immettere la razionalità nell'oggetto con la propria azione, è l'edonismo. Qui, il soggetto vuol trasformare la realtà secondo il proprio piacere, con un'immagine estetizzante della vita, vissuta nella sua pura immediatezza. Il soggetto che vive secondo la prospettiva edonistica, tende a realizzare pienamente la propria incondizionata libertà, senza sentirsi a nulla assoggettato e da nulla condizionato, poiché foggia, trasforma la realtà come gli piace. Il soggetto edonista è la coscienza singola che "disprezza intelletto e scienza, doti supreme dell'uomo -si è data al diavolo e deve andare in fondo". L'edonista è l'individuo che rifiuta, faustianamente, la scienza naturalista e "prende la vita". "L'autocoscienza si getta dunque nella vita, e conduce a perfezione quella pura individualità nella quale essa sorge. Più che costruirsi la propria felicità, la coglie immediatamente e immediatamente la gode. Le ombre della scienza, delle leggi, dei principi che solo stanno tra lei e la propria effettualità, scompaiono come inerte nebbia incapace di accogliere l'autocoscienza e la certezza della sua realtà. L'autocoscienza prende la vita a quel modo che vien colto un frutto maturo, verso il quale si stende la mano proprio mentre esso par che si offra

L'individualismo del piacere è destinato a naufragare poiché si scontra con la necessità, col destino. L'assoluta libertà si converte nel suo contrario: l'assoluta necessità. L'individuo che insegue le gioie mondane è indotto a farlo da un impulso necessario, che agisce, come dato, dentro di lui. Quest'individuo che insegue il piacere dedicandosi esclusivamente ad esso ed elevandolo ad assoluto per la propria ragione, scopre che, in tal modo, non realizza la razionalità della propria individualità ma l'annullamento nella pura necessità. Così sperimenta che il suo impulso è necessità, non libertà, e quindi non è piacere. Sperimenta, nell'isolamento

".Pagina | 34

dell'individualismo, la "rigidità della singolarità", che si polverizza di fronte alla "dura ma continua realtà". "L'individuo sperimenta il doppio senso in cui è immerso ciò che fa, vale a dire l'aver preso la sua vita; prendeva la vita, ma con ciò afferrava piuttosto la morte

"LA LEGGE DEL CUORE E IL DELIRIO DELLA PRESUNZIONE "

". Allora l'autocoscienza

ritorna all'intero e scopre di avere in sé l'universale, la legge.

"Ciò che la necessità veramente è nell'autocoscienza, ciò stesso essa è per la nuova figura dell'autocoscienza medesima. Nella sua nuova figura l'autocoscienza è se stessa come il Necessario; e sa di avere in se stessa, immediatamente l'universale o la legge; e la legge, in forza di questa determinazione secondo la quale essa è immediatamente nell'esser -per - sé della coscienza, dicesi la legge del cuore".

"Hegel studia, sul piano della dialettica, la reazione tipica dell'individuo allorché s'accorge dell'astuzia della ragione universale e si rifiuta di restar succube di essa. E la rintraccia, sulle orme dei drammi 'ribelli' di Schiller allora di gran moda, nella figura della legge del cuore, attraverso cui la libera ragione cerca di spezzare tutti i vincoli della ragione costituita" (Plebe). L'autocoscienza vede quella che Hegel chiama, con Goethe, legge del cuore, come suo proprio, immediato, sentimento individuale

La legge del cuore è, ora, l'assoluto, e genera l'atteggiamento

.

sentimentalistic. Sentimentalismo:

l'autocoscienza vuol imporre all'oggetto il suo proprio sentimento. L'autocoscienza vuole imporre la sua legge interna alla realtà, migliorare il mondo secondo il proprio criterio

Ma il sentimento immediato di un soggetto riguarda la sua singolarità: ogni individuo ha la sua propria legge del cuore. "La coscienza che propone la legge del suo cuore, avverte dunque resistenza nelle altre coscienze, perché contraddice le leggi del cuore loro, e queste, nella loro resistenza, non fanno che proporre le proprie leggi del cuore e dare loro validità.

.

Ciò che è universalmente presente è quindi solo una resistenza generale ed un osteggiarsi reciproco di tutti; ciascuno vuol rendere valida la propria singolarità senza però riuscirvi, perché essa viene vanificata dalle altre singolarità. Ciò che sembra ordine pubblico è questa guerra generale in cui ognuno arraffa quel che può".

L'autocoscienza si scontra con l'"ordine effettivo delle cose", in cui scopre una "ostile potenza superiore". "La legge del cuore trova di fronte a sé la legge di tutti, un duro ordine umano e divino da cui gli altri individui sono costretti e oppressi. L'autocoscienza si propone quindi di attuare la

legge del suo cuore in luogo della dura legge sociale. Ma poiché è la legge del suo cuore (ossia legge di un individuo), gli altri individui non la vogliono riconoscere, attirando lo sdegno, eccitando la presunzione di quell' "autocoscienza" (De Negri). Sdegnata per la risposta del mondo, la ragione che vuol seguire la legge del cuore, si scontra con l'ordine costituito che, con atteggiamento rivoluzionario, giudica oppressivo: l'ordine universale appare, alla coscienza rivoluzionaria, come pura inversione della legge del cuore e di quella felicità che spetterebbe all'uomo. " ... il batticuore per il benessere dell'umanità passa nello smaniare della sconvolta presunzione, nella furia della coscienza per conservarsi contro la sua distruzione ... la coscienza qualifica l'ordine universale come un'inversione della legge del cuore e della sua felicità: preti fanatici, despoti corrotti aiutati dai loro ministri che umiliando e opprimendo cercano di rifarsi dell'umiliazione loro, avrebbero inventata questa inversione, manipolandola a indicibile miseria dell'umanità ingannata. - In questo suo sconvolgimento la coscienza enuncia l'individualità come principio di sconvolgimento e di inversione ... Ma il cuore o la singolarità della coscienza, singolarità che vuole essere immediatamente universale, è esso stesso tale principio di sconvolgimento e di inversione; e il suo

Pagina | 35

operare produce soltanto la conseguenza che questa contraddizione viene portata alla sua coscienza. Infatti al cuore il vero è la legge sua, - qualcosa di meramente opinato che, ben diversamente dall'ordine costituito, non ha sopportato la luce del giorno e che, anzi, appena esposto a questa luce, va a fondo".

"L'attuazione dell'immediata essenza non disciplinata vale come rappresentazione di un'eccellenza e come produzione del benessere dell'umanità ": "In ciò sta l'errore. L'"essenza indisciplinata" è la singolarità che vuol essere immediatamente universale. Ma può essere universale effettivo solo ciò ch'è universale e necessario nella sua essenza. Ma se anche una sola volta la legge del cuore si realizza, fa l'esperienza d'essere il perfetto contrario di quanto credeva: una legge irrigidita altrettanto quanto l'ordine da essa combattuto.

Anzi risulta piuttosto che quest'ultimo non era affatto duro o tirannico e che invece "la realtà è ordine pieno di vita". La ribellione dell'individualità nei suoi confronti è "follia della presunzione", significa "lo sconvolgimento della coscienza, a cui la sua essenza è immediatamente non - essenza

e la sua realtà immediatamente non realtà" " (Hartmann). Sorge, contro i fanatismi e i dogmatismi faziosi, l'individuo virtuoso, che agisce superando l'immediatezza soggettiva del sentimento.

Costui vuol imporre la virtù, l'astratto bene, al mondo.

"LA VIRTÙ E IL CORSO DEL MONDO "

Dalla contraddizione tra universalità (coesistenza ordinata e armonica tra soggetti individuali) e individualità, scaturisce la figura del rigorismo della virtù. "La virtù è cioè l'universale morale come universale possibilità di espressione di doti e di facoltà individuali, di fronte a cui sta il corso del mondo

Di fronte al corso del mondo, l'"individualità irrequieta" scopre la propria infondatezza, e la coscienza, tendendo alla quieta essenza, all'armonia tra lo e mondo, tra interno ed esterno, scopre la virtù razionale, nella quale l'individuo ritrova l'universale, e la propria essenza. La virtù razionale (che rinvia alle virtù dianoetiche di Aristotele) consente all'individuo il proprio riconoscimento. Il virtuoso guida il suo agire secondo leggi razionali che discendono dai fini della ragione universale: il virtuoso vive in un mondo organico di leggi e doveri.

come effettivo sviluppo di individualità reciprocamente antagonistiche".

"Questa figura della coscienza: divenire a sé della legge, nel vero e nel bene in sé, non come individualità, bensì solo come essenza; sapere anzi l'individualità come l'invertito e l'invertente, e perciò dover sacrificare l'individualità della coscienza; questa figura dunque è la virtù".

Il rigorismo della virtù vuole piegare il corso del mondo, imporre al mondo la propria razionalità con un moralismo intransigente. La virtù concepisce il corso del mondo come vizioso e vuole soggiogarlo, "vuole darsi la sua verità solo mediante il soggiogamento del suo contrario". Ma anche il cavaliere della virtù (Don Chisciotte o Robespierre), in perenne conflitto col mondo per far trionfare il proprio ideale, è destinato ad essere sconfitto. Il limite del cavaliere della virtù è quello di declamare a vuoto: la sua edificazione declamatoria contro il corso del mondo corrotto e vizioso, è fatta di mere parole, è infeconda, inerte; non serve ad altro che ad alienarlo dal mondo. L'effettivo corso del mondo gli resta estraneo e opposto; il cavaliere della virtù sperimenta la vanità e vacuità della sua virtù. Il corso effettivo del mondo rivela la sua virtù come vano moralismo retorico.

Logicamente, l'ideale di virtù vuol essere, da una parte, l'assoluto che l'umanità dovrebbe porsi come fine, dall'altra non può essere attuato senza essere negato, in quanto è un bene che non dovrebbe recare alcun male ad alcuno: ma non si può pretendere che quel che si attua storicamente non vada a discapito di coloro che vi si oppongono. " ... né l'edonista, né il sentimentalista, né il moralista riescono a vincere il corso del mondo; essi creano solo perturbamenti temporanei, al di là dei quali la necessità delle cose riprende il sopravvento. La soluzione del conflitto tra l'individuo e il mondo, tra il soggetto e l'oggetto, appartiene a una fase più alta dell'attività della ragione, quella che sintetizza l'opera della ragione osservativa, esploratrice assidua del mondo oggettivo, e della ragione attiva, affermatrice del diritto di una individualità che si dilata fino all'universalità. Quest'ultima fase della ragione prende anch'essa nome dall'individuo, ma non più nei suoi desideri e nelle sue vaghe aspirazioni, bensì "nella sua realtà in sé e per sé". È l'individuo che non s'opponesse vanamente al corso del mondo ma lo riconosce e lo assimila. È l'uomo che si manifesta nell'opera, che lo accomuna agli altri uomini e costituisce la realtà effettuale dell'autocoscienza.

"L'INDIVIDUALITÀ CHE È A SE STESSA REALE IN SÉ E PER SE STESSA"

V'è nell'opera una attualità individuale e transeunte: come tale essa appare ed è poi sorpassata da altri atti, da altre opere. Ma v'è qualcosa di permanente che in essa sussiste e s'intreccia con quel che resta delle altre infinite opere ed è questa trama, individuale e super-individuale insieme, il prodotto reale dell'affaccendamento umano nel mondo" (De Ruggiero). Ora, la coscienza è pur sempre immersa nell'"affaccendarsi dell'individualità" e deve perciò percorrere nuove figure.

Il rigorismo della virtù, con la sua interna contraddizione, produce l'Individualità reale, che è quella dimensione in cui la razionalità soggettiva dell'oggetto non è più vista nell'oggetto (Ragione osservativa) e neppure imposta dal soggetto all'oggetto (Ragione attiva), bensì nel soggetto stesso, che si è avvicinato, riconciliato, reso simile all'oggetto. "L'individuo s'è ritrovato nella vita attiva, ha affermato il corso del mondo, ha trovato sé nel suo fare. E' ora nel suo elemento. vi si sente a suo agio come l'animale nel suo. L'elemento è l'azione"

"IL REGNO ANIMALE DELLO SPIRITO E L'INGANNO, O LA COSA STESSA"

(Hartmann).

Dal rigorismo della virtù al regno animale dello spirito: nel rigorismo della virtù vi è la contraddizione tra la virtù che si oppone assolutamente al corso del mondo e la pratica della virtù nella quale la differenza tra virtù e corso del mondo non è altro che una questione verbosa di parole. Il soggetto accoglie la contraddizione e si libera della virtù astratta come ci si libera di un mantello superfluo quando fa caldo. " ... la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene in sé che non avrebbe ancora effettualità alcuna. Nella sua lotta la coscienza ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva: la sua effettualità è, infatti, la realtà dell'universale. Con questa esperienza viene a cadere il mezzo di produrre il bene col sacrificio dell'individualità; ché l'individualità è per l'appunto l'attuazione di ciò che è in sé; e l'inversione cessa di venir considerata come un'inversione del bene, perché è piuttosto l'inversione del bene stesso, come mero fine, nell'effettualità: il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale. Ma in effetto così è anche vinto e sparito ciò che, come corso del mondo, stava di contro alla coscienza di ciò che è in sé. Ivi l'esser - per - sé dell'individualità era opposto all'essenza o all'universale, e appariva come realtà separata dall'esser - in -sé. Ma poiché si è reso manifesto che l'effettualità sta in inseparata unità con l'universale, così anche l'esser - per -sé del corso del mondo dimostra di non esser più; proprio a quel modo che lo in sé della virtù è soltanto un modo di vedere. L'individualità del corso del mondo potrà ben ritenere di agire soltanto per sé o egoisticamente; ma è migliore di quello ch'essa stessa non creda; il suo operare è in pari tempo un operare in sé essente, un operare universale. Quando essa agisce egoisticamente, non sa semplicemente quello che si fa ... L'operare e l'intraprendere dell'individualità sono dunque fine in Pagina | 37

se stesso; l'uso delle forze, il gioco delle loro estrinsecazioni è ciò che conferisce vita a loro che sarebbero altrimenti il morto in-sé ... ".

Spogliatosi dell'astratta virtù come di "un vano mantello", il soggetto si ritrova nella sua pura individualità, del tutto immersa nell'effettivo corso del mondo; solo la propria, pura individualità appare ora al soggetto reale e razionale: " ... la coscienza si è spogliata di ogni opposizione e di ogni condizionamento del proprio operare; essa esce fresca da sé non già verso un Altro, ma verso

se stessa. Poiché l'individualità è l'effettualità in lei stessa, la materia dell'agire e il fine dell'operare sono nell'operare stesso. Perciò l'operare ha l'aspetto del movimento di un circolo che libero nel vuoto muove sé entro se stesso, e, non disturbato, ora si amplia ora si restringe e, del tutto pago, gioca soltanto entro e con se stesso".

Con l'individualità in se stessa reale siamo in un "regno della spiritualità umana" che è "regno animale dello spirito" perché vi si impone l'istinto egoistico all'affermazione di ciascuno: utilitarismo individualistico. Il soggetto, qui, non ha altro fine e contenuto che affermare la propria soggettività individuale. L'assoluto della coscienza come "regno animale dello spirito" è l'opera del soggetto per se stesso in un mondo esterno a se stesso. Operare, nient'altro che operare: questo conta qui. L'opera. "L'azione è ... il divenire dello spirito come coscienza ... l'individuo perciò non può sapere quel che è, prima di essersi portato alla realtà mediante il fare
"Il risolversi nell'azione è risolversi nella cosa, non nell'oggetto come finito, bensì nell'opera che viene compiuta. La sua coscienza è quella cosale, e quindi "onorevole"; la sua soddisfazione è quella dello sforzo rivolto alle cose, il quale dà lode a se stesso" (Hartmann).

".

Con il "regno animale dello spirito" Hegel sembra anticipare la società borghese capitalistica, individualistica e utilitaristica, nella quale ciascuno è storicamente - socialmente - economicamente determinato per nascita e status, ed accoglie mentalità, valori, beni come assoluti, assumendo queste sue proprie determinazioni immediatamente come positive, come se gli spettassero, senza valutarle oggettivamente nella loro origine semplicemente storica. Dando per scontato quel che è, ha e vuole, il soggetto agisce non in vista di un ideale che ne trascenda le concrete particolarità dell'esistenza, bensì soltanto per realizzarle nel mondo. Il suo operare è fine a se stesso, egli non vuol far altro che appropriarsi, coscientemente, della sua originaria determinazione. Ma con questo operare per sé volto alla sola realizzazione di sé, tutto diventa strumentale e anche l'operare per altri è operare per sé. Qui "l'operare nulla muta e contro nulla si volge". Tutto resta com'è, il soggetto non modifica nulla, non apporta nessun mutamento, se non esteriore, poiché è volto solo all'affermazione di sé. Certo, però, operando, pur esclusivamente, per se stesso, il soggetto realizza una conquista, cioè acquisisce la propria individualità come reale,

anche se operando per realizzare la propria particolare determinazione e non la determinazione di altri soggetti, altera l'operare di altri e l'operare di altri altera il suo operare. Ciascuno, intento a realizzare la propria opera, interferisce con quella di altri, e ciascuno pensa esclusivamente a sé. Non è logicamente ammissibile che un soggetto che opera solo per se stesso possa essere assoluto. "l'opera è; overosia è per altre individualità; ed è per essere una effettualità estranea al cui posto esse debbon porre la propria, per darsi, mediante il loro operare, la coscienza della loro unità con l'effettualità; oppure, il loro interesse per quell'opera, posto dalla loro natura originaria, è un interesse diverso da quello peculiare di quest'opera, la quale così viene mutata in qualcosa di diverso.

L'opera è perciò in generale qualcosa di effimero che si estingue per il controgio di altre forze e di altri interessi, e che rappresenta la realtà dell'individualità piuttosto come dileguante che come compiuta".Pagina | 38

L'individualità soggettiva si mostra, nel regno animale dello spirito, come reale e razionale ma la sua realtà e razionalità si dà nel soggetto come un oggetto, e dilegua nello scontro reciproco degli oggetti. Allora reale a ciascun soggetto non è la sua originaria determinazione, ma la Cosa, quell'impresa comune (per esempio una corporazione) in cui ciascuno si identifica come in una entità comune a tutti. " ... la cosa rimane vincolata all'individuo, non è la "cosa pura", bensì la "sua". Il suo affaccendarsi per essa è pur sempre un girare attorno a se medesimo. Sotto l'apparenza della "cosa" il fare dell'individuo rimane legato a quella stessa apparenza e non riesce ad oltrepassarla. Ciò che manca a questa cosalità è l'assolutezza della cosa, che può consistere solo nel fatto ch'essa non è soltanto la "sua", ma anzi la cosa in generale, la cosa comune. Questa poi sarebbe l'intero, "la compenetrazione moventesi dell'individualità e dell'universale". L'inganno viene scontato nel fare dell'uomo: esso gli sottrae l'oggetto tra le mani. L'uomo è qui "preoccupato del fare in quanto suo, non come fare degli altri, e così di lasciare in pace questi nella cosa loro. Ma essi s'ingannano di nuovo: la coscienza è già lontana dal luogo in cui credevano ch'essa fosse. Essa non si occupa della cosa come di questa sua singola cosa, bensì di essa come cosa, come l'universale che è pertutti". Ciò avviene semplicemente per il fatto che la cosa è oggettiva e mette in evidenza il fare nel suo valore e disvalore. L'agire dell'opera contraddice coi fatti la "pretesa di

voler escludere l'evidenza stessa, la coscienza universale e la partecipazione di tutti; la realizzazione è all'opposto una trasposizione del proprio nell'elemento universale, cosicché diviene e deve divenire cosa di tutti

La contraddizione dell'operare dell'individualità soggettiva sta nel fatto che il soggetto, nel suo operare individuale, non realizza la propria individualità bensì la Cosa in generale: reale è la Cosa, "il semplicemente universale", non l'individualità operante. La soggettività individuale non può esser assoluta.

". L'inganno si capovolge. Il singolo viene piuttosto defraudato del suo, mentre lo raggiunge e per il suo bene: infatti questa dialettica del suo fare lo porta direttamente alla cosa come tale. Il fare dell'individuo trapassa nel fare dell'essenza "ch'è l'essenza di tutte le essenze, l'essenza spirituale"" (Hartmann).

"LA RAGIONE LEGISLATRICE"

Il soggetto, preso atto che reale non è la sua individualità ma la Cosa, nella quale il suo operare si aliena, sente l'esigenza di regolare la Cosa con leggi morali. "Allorché la cosa assoluta diviene consaputa la ragione si volge alla sua determinazione oggettiva, assumendo così la figura della "Sostanza etica". Si misura in essa con formulazioni in cui cerca di afferrarla, e in tal modo diviene "ragione legislatrice" che nelle leggi esprime in maniera semplice come vede la sua essenza" (Hartmann). "La natura originariamente determinata dell'individuo ha perduto il suo significato positivo di essere in sé l'elemento e il fine della attività di lui; essa è soltanto un momento tolto, e l'individuo è un Sé come Sé universale. Viceversa la Cosa stessa formale trova il suo riempimento nell'individualità che opera e si distingue in se stessa; il vero è ed ha validità nel senso di essere e avere validità in e per se stesso; esso è la Cosa assoluta che non soffre più dell'opposizione della certezza e della sua verità, dell'universale e del singolo, del fine e della sua realtà; anzi è la Cosa assoluta il cui esserci è l'effettualità e l'operare dell'autocoscienza; questa Cosa è perciò la sostanza etica, e la coscienza di essa medesima è coscienza etica. A questa coscienza il suo oggetto vale anch'esso come il vero".

La coscienza etica si esprime formalmente con imperativi, che pretendono di essere universali e incondizionati, ma, in quanto tali, sono in contraddizione con le molteplici situazioni in cui i

soggetti agiscono. La sentenza: "Ognuno deve dire la verità" esige che vi si aggiunga: "se egli sa la verità" |
39

verità". La ragione legislatrice, che dà le leggi, nello stesso comandare si contraddice. La "sana ragione" comanda una sentenza universale e incondizionata ma poi aggiunge che bisogna intenderla condizionata. "Ognuno ha il dovere di dire la verità". - In questo dovere enunciato come incondizionato viene subito ammessa la condizione: se egli sa la verità. Quindi il comando suonerà ora così: ognuno deve dire la verità sempre a seconda della cognizione e della persuasione che egli ne ha. La sana ragione, cioè appunto questa coscienza etica la quale sa immediatamente che cosa è giusto e buono, spiegherà anche che tale condizione era già siffattamente legata con quella sua universale sentenza ... Ma in tal modo essa in effetto ammette anzi di avere immediatamente violato, già nell'enunciazione, quel comando ... In tal modo l'universale necessario s'è invertito in una completa accidentalità

Ma allora bisogna "rinunciare ad un contenuto assoluto, universale ", " ... al legiferare rimane ...

la

" ...

pura forma dell'universalità

"LA RAGIONE ESAMINATRICE DI LEGGI"

o, in effetto, la tautologia della coscienza; tautologia che si contrappone al contenuto, e che è un sapere non già del contenuto essente o vero e proprio, anzi dell'essenza o dell'autoeguaglianza di esso. Così l'essenza etica non è essa stessa immediatamente un contenuto, ma solo una misura per stabilire se un contenuto sia capace di essere legge oppure no, quand'esso non contraddica se stesso. La ragione legislatrice è abbassata a una ragione soltanto esaminatrice". Non potendo cogliere il contenuto, la ragione deve accontentarsi di esser misura, criterio per stabilire "se un contenuto sia capace di essere legge oppure no".

La "ragione esaminatrice di leggi" formula l'imperativo categorico kantiano, legge formale universale che esprime soltanto "la condizione generale secondo cui una massima è capace di essere legge. Si tratta quindi un rifugio più sicuro per la ragione, ma così non riesce davvero nel suo compito. La misura dell'universalità incontraddittoria diviene insignificante non appena si tratta di

contenuti concreti, ad esempio di proprietà e di non - proprietà" (Hartmann). " ... la misura, appunto perché è la tautologia, ed è indifferente verso il contenuto, accoglie in se stessa tanto questo, quanto il contenuto opposto. - Sia la questione: se debba essere legge in sé e per sé che la proprietà sussista; in sé e per sé, non perché giova ad altri fini; l'essenza etica consiste appunto in questo; che la legge sia eguale solo a se stessa, e che per questa eguaglianza con sé, fondata quindi nella sua propria essenza, non sia condizionata. In sé e per sé la proprietà non si contraddice; è una determinatezza isolata o posta eguale solo a se stessa. Non proprietà delle cose, res nullius, o comunanza dei beni si contraddicono altrettanto poco. Che qualcosa non appartenga a nessuno o sia a disposizione del primo venuto che ne prende possesso, o che appartenga a tutti insieme e a ciascuno secondo i propri bisogni o in parti eguali, è una determinatezza semplice, un pensiero formale come il suo contrario, la proprietà. - Certo, se la res nullius viene considerata come oggetto necessario del bisogno, allora è giocoforza ch'essa divenga proprietà di un qualche singolo; e sarebbe contraddittorio elevare a legge la libertà della cosa. Per res nullius non s'intende però neppure un assoluto mancare di ogni padrone; anzi la cosa deve venire in possesso a seconda del bisogno del singolo; e non già per esser messa in serbo, sì bene per essere immediatamente usata. Ma provvedere al bisogno esclusivamente a seconda dell'accidentalità, è contraddittorio alla natura dell'essenza consapevole di cui solo si tratta; questa deve infatti rappresentarsi il suo bisogno nella forma dell'universalità, provvedere per tutta quanta la sua esistenza e procurarsi un bene stabile. Così dunque il pensiero che una cosa divenga per accidente possesso della prima vita autocosciente che si fa avanti secondo i suoi bisogni, è un pensiero che non concorda con se medesimo. - Nella comunanza dei beni, nella quale si provvede a ciò in modo universale e stabile, o

| 40

ciascuno diviene partecipe di tanto di quanto ha bisogno, e allora questa ineguaglianza e l'essenza della coscienza a cui è principio l'eguaglianza dei singoli, si contraddicono reciprocamente; oppure, se si fa una distribuzione eguale secondo quest'ultimo principio, allora la quota di partecipazione non ha il rapporto al bisogno, rapporto che resta pur sempre il suo concetto ... Sarebbe strano se la tautologia, ossia il principio di non contraddizione, che per la conoscenza della verità teoretica viene ammesso solo come un criterio formale, cioè come qualcosa ch'è del tutto indifferente

rispetto a verità e non - verità, dovesse poi valere qualcosa di più per la conoscenza della verità pratica". " ... un'autentica ed "immediata autocoscienza della sostanza etica" rifiuta radicalmente simili criteri di paragone. Essa possiede pur un rapporto diretto con ciò ch'è giusto e buono. Ne ha una consapevolezza interiore, senza bisogno d'esami, con piena certezza e senza riflettere su donde pervenga la legge: è semplicemente presente e l'uomo è interamente radicato ancora in essa. In ciò consiste il "senso morale" dell'individuo. Non si tratta qui di determinazioni arbitrarie che dipendano dall'opinare, ma della legge eterna che nessuno ha fatto e che nessuno può sottoporre a giudizio". (Hartmann).

" ... l'essenza spirituale è per l'autocoscienza come legge che è in sé; l'universalità dell'esaminare, universalità formale che non era in sé essente, è tolta. E, in secondo luogo, è una legge eterna che non ha il suo fondamento nel volere di questo individuo; anzi è in sé e per sé; è l'assoluto, puro volere di tutti che ha la forma dell'essere immediato. Questo puro volere non è affatto un comandamento che solo debba essere; anzi esso è e vale ... la disposizione etica consiste appunto nell'insistere fermamente su ciò che è il giusto e nell'astenersi dal muoverlo, dal sommuoverlo e dal derivarlo. - Poniamo che si depositi qualcosa presso di me; esso è la proprietà di un altro, ed io lo riconosco perché è così, e mi serbo irremovibile in tale comportamento. Se tengo per me il deposito, allora, secondo il principio del mio esame, secondo la tautologia, non m'impiglio per nulla in una contraddizione; infatti più non lo considero come proprietà altrui; tenere qualcosa che io non considero più come proprietà altrui, è del tutto conseguente. Variare il punto di vista non è contraddizione, giacché non è in gioco il punto di vista come tale, ma l'oggetto, il contenuto, che non deve contraddirsi ... - Non dunque perché io trovo non contraddittorio qualcosa, esso è Diritto; ma perché esso è il Giusto, è Diritto. Che qualcosa sia la proprietà di un altro, questo è il principio fondamentale, su ciò io non ho da far tanti ragionamenti; e non ho né da ricercare né da farmi ricordare pensieri; connessioni e considerazioni di ogni sorta, né ho da pensare al legiferare e all'esaminare ... Allorché il diritto è a me in sé e per sé, io sono dentro la sostanza etica, ed essa è quindi l'essenza dell'autocoscienza; ma questa è l'effettualità e l'esistenza della sostanza etica, è il suo Sé e la sua pura volontà". Dire che "io sono dentro la sostanza etica" in quanto quello che è giusto è, a me, in sé e per sé, equivale a dire che io mi rendo conto che dalla soggettività

individuale non può venire nessuna legge avente valore universale: la vera origine della legge è nella totalità umana, nella comunità, nella quale io mi ritrovo. È la collettività la sede di valori comuni, "punto di partenza dell'operare di tutti", un mondo organico di leggi e doveri in cui il singolo si ritrova, in cui l'individualità soggettiva dilegua. "Io sono dentro la sostanza etica": se cerco la mia essenza al di fuori della sostanza universale, mi inganno. "L'essenza spirituale ch'esiste in sé e per sé" è dappertutto già presente, ma non coincide con la "coscienza di sé" (Hartmann). L'individuo riflette sulla sua sostanza, ritorna in sé, si ritrova e si eleva alla sua essenza spirituale. "L'essenza esistente in sé e per sé, la quale in pari tempo è a se stessa reale come coscienza e rappresenta se stessa, è lo spirito". È questa una certezza che la coscienza, per ora, apprende appena, senza essere però ancora "giunta a verità". La Ragione si ritrova ad essere Spirito: "La ragione è spirito, dacché la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, ed essa è consapevole a se stessa di sé come del suo mondo, e del mondo come di se stessa". Pagina | 41

"Che la ragione sia l'assoluto, questo concetto diviene appena qui concreto. Essa, come assoluto, non è un occulto fondamento della realtà, ma la realtà concreta nel mondo stesso degli uomini: in questo anzi è in via di realizzazione. E ciò significa: in tale mondo essa diviene anche per sé quel ch'è in sé" (Hartmann).

In - sé è la sostanza, "Lo spirito è la sostanza e l'essenza universale, eguale a se stessa, permanente, - il granitico e indissoluto fondamento e punto di partenza dell'operare di tutti, - è il loro fine e la loro meta, come il pensato in - sé di ogni autocoscienza". Ma poiché si realizza nel mondo umano, nella storia, "Questa sostanza è anche l'opera universale la quale, mediante l'operare di tutti e di ciascuno, si produce come loro unità ed eguaglianza: questa sostanza è infatti l'esser - per - sé, il Sé, l'operare". "Ma il suo esser - per - sé, il suo sapere, essa lo possiede nella coscienza morale del singolo" (Hartmann). " ... in quanto esser - per - sé, la sostanza è l'essenza che si è dissolta, è l'essenza buona che si sacrifica, della quale ciascuno fa quel che gli aggrada, lacerando l'essere universale e prendendosene la sua parte. Questa dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è appunto il momento dell'operare e del Sé di tutti ... proprio perché la sostanza è l'essere che è stato risolto nel Sé, proprio per questo essa non è l'essenza morta, anzi è effettuale e vitale.. lo spirito è l'assoluta, reale essenza che sostiene se stessa. Tutte le figure

della coscienza fin qui apparse sono astrazioni di questo spirito medesimo; esse sono il suo analizzarsi, il suo distinguere i propri momenti, e il suo indagare in momenti singoli".

Schema della Fenomenologia dello Spirito

Prefazione

Introduzione

Coscienza

I) Certezza sensibile

II) Percezione

III) Intelletto

Autocoscienza

Ragione

SPIRITO

Religione Pagina | 42

Il cammino sin qui percorso

1. Coscienza

La certezza sensibile

La percezione

L'intelletto

2. Autocoscienza

A) Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù

B) Liberazione dell'autocoscienza: stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice

3. Ragione

A) ragione osservativa

a) osservazione della natura

b) osservazione dell'autocoscienza nella sua purezza e nel suo rapporto con l'effettualità esterna; leggi logiche e

psicologiche

c) osservazione del rapporto dell'autocoscienza con la sua
effettualità immediata (fisiognomica e frenologia)

B) attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa

a) il piacere e la necessità

b) la legge del cuore e il delirio della presunzione

c) la virtù e il corso del mondo

C) l'individualità in sé e per sé

a) il regno animale dello spirito

b) la ragione legislatrice

c) la ragione esaminatrice delle leggi

Pagina | 43
LO SPIRITO VERO

La terzultima sezione della Fenomenologia è dedicata allo spirito. Qui c'è una svolta decisiva, poiché si incontrano forme dello spirito ben diverse dalle precedenti figure della coscienza: le forme dello spirito sono ora figure di un mondo, spiriti reali che corrispondono a momenti storici dello sviluppo dello spirito.

Si procede dall'eticità della città antica e si arriva all'estraneazione del mondo moderno, culminante nell'illuminismo e rovesciatesi poi nello spirito certo di se stesso come moralità (anima bella), che è coscienza idealistico - romantica, la cui dialettica conduce alla manifestazione del divino e prelude alla sezione successiva, la Religione. Dunque, con il regno dello spirito si susseguono figure che sono spiriti reali e concreti.

Ora, è proprio dello Spirito che le sue verità siano verità di un soggetto non individuale ma collettivo: un individuo che è un mondo, e le figure, qui, sono figure di un mondo. "Al di sopra dell'individuo come essere singolo sta l'individuo che costituisce un mondo", lo spirito come "vita etica di un popolo". In tal modo comincia una nuova serie di figurazioni. Infatti anche lo spirito solo per via indiretta giunge "al sapere di sé". Ma dovunque si tratta ora di forme della sua realizzazione, di "spiriti reali" o di "figure di un mondo".

La sezione della Fenomenologia che tratta dello Spirito, propone, dunque, quelle figure del sapere

apparente che hanno la loro verità nell'immagine che una collettività, un popolo, hanno di sé. Le precedenti figure dell'autocoscienza, della ragione e dell'individualità reale non sono che aspetti particolarizzati nella soggettività singola dello Spirito.

Nascono così il mondo formale del diritto,

il regno della cultura e il suo contrapposto, il regno della fede. "L'azione ha la sua meta dinanzi a sé, fuori di sé. In essa la coscienza è separata dalla sostanza etica. Ma nell'eticità dell'azione la coscienza fa ritorno ad essa. Ora l'azione è l'elemento della vita comunitaria" (Hartmann).

La sezione dello Spirito scompare nel processo fenomenologico che Hegel immette nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, per il fatto che la materia è ripresa in altre parti del sistema. "A giudizio dello stesso Hegel, questa è la parte più affrettata della Fenomenologia, di cui si dichiarava più malcontento. E l'impressione del lettore conferma pienamente quella dell'autore. Se nelle altre parti vi sono oscurità, ripetizioni, incertezze, qui v'è confusione permanente tra una vera e propria filosofia dello spirito e una storia delle successive età dello sviluppo spirituale" (De Ruggiero).

D'altra parte, se è vero che il sunto della Fenomenologia che Hegel inserisce nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, si ferma alla ragione, è anche vero che se si considera conclusa la Fenomenologia proprio con la ragione, se ne ha l'impressione di un predominio astratto della teoria sulla prassi. "Alla fine dello sviluppo della prima parte della Fenomenologia il puro pensiero sembra sopraffare di nuovo la libertà vivente: il regno dell'“assoluta conoscenza” è posto al di sopra della lotta storica conclusasi quando la Rivoluzione francese ebbe termine. La sicurezza in se stessa della filosofia trionfa sulla prassi che la muta" (Marcuse). In effetti questa interpretazione viene invalidata dalle ultime tre sezioni dove "il regno dello spirito pratico appare come la concreta realizzazione delle vicende dialettiche della coscienza e della ragione teoretiche" (Plebe).

"La fenomenologia dello spirito doveva costituire secondo Hegel la prima parte del sistema della scienza in quanto essa illumina la coscienza sulla sua propria natura ed espone il suo processo di sviluppo al punto in cui la coscienza comprende se stessa come ciò che assolutamente comprende, in cui cioè, per essa la differenza fra sé come per sé essente e il contenuto che le sta di fronte come sua essenza si è trasformata in una libera unità che si determina in se stessa" (Rosenkranz): ma

questo nelle sezioni sin qui percorse, giacché "La seconda parte è un libero seguito di excursus di Pagina | 44

filosofia della storia, del tipo di quelli che Hegel si era abituato a compiere nelle sue riflessioni giovanili. Hegel stesso ebbe a designare tali excursus come i suoi "viaggi di scoperta" (Plebe).

Il cammino dello spirito

"Lo spirito vero; l'eticità"

"Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura"

"Lo spirito certo di se stesso: la moralità"

"Lo spirito è la coscienza dalla cui considerazione noi proprio ora veniamo. Se questa ragione ... è infine intuita da lui come tale che è ragione, o come la ragione che è in lui effettuale e che è il suo mondo, allora esso è nella sua verità; esso è lo spirito, è l'essenza etica effettuale. In quanto è la verità immediata, lo spirito è la vita etica di un popolo: l'individuo che è un mondo. Lo spirito deve giungere alla coscienza di ciò che esso è immediatamente, deve togliere la bella vita etica, e, attraverso una serie di figure, riuscire al sapere di se stesso. Queste figure si distinguono peraltro dalle precedenti, perché sono gli spiriti reali, sono effettualità peculiari e, anziché figure della coscienza soltanto, sono figure di un mondo. Il vivente mondo etico è lo spirito nella sua verità; tosto ch'esso giunga all'astratto sapere della sua essenza, l'eticità tramonta nella formale universalità del diritto. Lo spirito, scisso oramai in se stesso, iscrive nel proprio elemento oggettivo, come in un'effettualità rigida, l'uno dei suoi mondi, il regno della cultura, e di contro ad esso, nell'elemento del pensiero, il mondo della fede, il regno dell'essenza. Ma entrambi i mondi, còlti concettualmente dallo spirito che torna in sé dopo avere in tal modo perduto se stesso, vengono scompigliati e rivoluzionati dall'intellezione e dal suo diffondersi, il rischiaramento illuministico; e il regno separato ed esteso nell'al di qua e nell'al di là, ritorna nell'autocoscienza che ora, nella moralità, coglie sé come essenzialità e l'essenza come Sé effettuale; né pone più fuori di sé il suo mondo e il fondamento di questo ... e, come coscienza morale, è lo spirito certo di se stesso. Il mondo etico, il mondo lacerato nell'al di qua e nell'al di là e l'intuizione morale del mondo son dunque gli spiriti dei quali si svilupperà il movimento e il ritorno nel semplice e per sé essente Sé dello spirito; e come meta e risultato di quelli scaturirà l'autocoscienza effettuale dello spirito

assoluto".

"LO SPIRITO VERO; L'ETICITÀ"

"Il mondo etico, la legge umana e la divina, l'uomo e la donna". Il mondo dello spirito si apre come mondo dell'eticità (famiglia, diritto, stato). Non è la dimensione dello spirito oggettivo che Hegel tratterà nel sistema, ma la dimensione dell'eticità classica. Ritorna qui il mondo antico che era una figurazione ideale nella dialettica dell'autocoscienza e della ragione; ora, però, è spirito reale.

Nel mondo etico antico vi è opposizione tra leggi umane e leggi divine: le leggi divine non sono scritte e sono tramandate grazie alla tradizione familiare; le leggi umane, dello Stato, sono scritte e ordinano le relazioni interne alla comunità. "Un tale spirito può venir chiamato legge umana, poiché esso è essenzialmente nella forma dell'effettualità consapevole di se stessa. Nella forma dell'universalità esso è la legge nota, è il costume dato; nella forma della singolarità esso è la certezza effettuale di se stesso nell'individuo in genere; e la certezza di sé come individualità semplice esso è come governo; la sua verità è la palese validità esposta alla luce del giorno; esistenza la quale per la certezza immediata prende la forma dell'essere messo in libertà ... Ma a questa potenza etica e a questo esser palese si contrappone un'altra potenza: la legge divina.

Infatti il potere etico dello Stato ha, in quanto movimento dell'operare cosciente a se stesso, la sua Pagina | 45

opposizione della semplice e immediata essenza dell'eticità; come universalità effettuale esso è una forza contro l'esser - per - sé individuale; e come effettualità in generale esso ha nell'essenza interiore un'alterità diversa da quella ch'esso è".

Il conflitto tra legge umana e legge divina scuote l'immagine di calma e di serenità del mondo antico: lo si vede bene nell'Antigone di Sofocle ove, alla legge umana di Creonte, che vieta la sepoltura di Polinice, nemico della patria, si oppone la legge divina che esige l'atto di pietà per il fratello morto. Sulla tragedia aleggia il destino, che va oltre tutte e due le leggi.

"La concezione che emerge dall'analisi hegeliana del mito di Antigone deriva da una visione drammatica del destino dell'individuo, quale già emergeva negli scritti giovanili di Hegel: cioè il singolo non ha altra possibilità di autentica sopravvivenza all'infuori della morte. Nel caso del dramma di Sofocle, la legge divina si rivolge al singolo e cerca di trarlo a sé, al di sopra delle

istituzioni sociali; il suo strumento è la famiglia, traduzione concreta della singolarità. Dal canto suo, la legge umana cerca invece di annullare il singolo nell'universale e di conferirgli in tal modo un valore concreto. Finché dura la vita dell'individuo singolo non v'è speranza di ritrovare l'armonia tra questi opposti, soltanto con la morte del singolo tale armonia può tornare. Hegel infatti descrive come per l'individuo singolo, una volta che sia morto, la sua singolarità acquisti valore: attraverso il culto dei morti egli può divenire simbolo di una famiglia, per cui la sua singolarità può acquistare un valore etico che non si opponga alla comunità" (Plebe).

In quel mondo antico eticamente compatto e unito in cui l'individualità soggettiva, l'autonomia individuale sono schiacciate dalla vita etica, ciascuno ha come fine della propria esistenza una condizione sociale predeterminata e immutabile, immerso com'è nella sostanza etica.

"L'azione etica, il sapere umano e il divino, la colpa e il destino". Torna qui l'autocoscienza servile. L'individuo è nella "comunità etica naturale", nella famiglia cui è legato da vincoli di sangue, ed è quindi sottoposto alla legge divina, di cui non è però consapevole. La famiglia è, nello stesso tempo, "elemento del popolo" e "contro al popolo". La legge divina è inconscia, la legge umana è "alla luce del sole". Per la legge umana l'individuo è cittadino ed ha la sua vita nella totalità, nella comunità. Ma la legge divina conduce l'individuo contro la legge umana. Ecco il conflitto tragico, la colpa, il destino. L'individuo esce dalla sostanza etica in cui era immerso. "In un primo tempo lo schieramento tra chi parteggia per la legge umana e chi parteggia per quella divina avviene, secondo Hegel, in base a fatti puramente accidentali, quali la nascita o il sesso. Così non è un caso che a difendere la legge divina si trovi una donna, Antigone, poiché per Hegel la donna è un elemento negativo generatore di scissione nella compagine degli organismi statali. Tuttavia si tratta sempre di un'accidentalità che assume il proprio significato in quanto coscienza di valori etici" (Plebe).

"Stato di diritto". " ... la personalità è uscita dalla vita della Sostanza etica; essa è l'indipendenza effettivamente valida della coscienza". Per la prima volta l'armonia del mondo antico si spezza con il contrasto tra legge umana e legge divina. "Hegel riconosce ... che la frattura è necessaria, perché lo spirito deve negare la propria immediatezza per vivere. E la storia dell'antichità mostra che nuove scissioni sono sorte in seno all'unità originaria. La religione dei Greci e dei Romani era legata

alla loro vita pubblica e al sentimento che essi avevano della libertà, come consenso armonico tra l'individuo e lo stato. Il cittadino antico riponeva la sua eternità nella polis; il problema di una immortalità individuale non si poneva per lui come si pone per noi. Catone di volgeva verso il Fedone di Platone quando era rotto l'ordine delle cose più alto per lui, quello della sua repubblica. Ma la città antica si è dissolta sotto l'azione delle guerre esterne ed interne; e la libertà antica, immediata come l'ordinamento etico da cui traeva origine, è perita con essa. Al suo posto è subentrato un imperialismo eguagliatore, che sopra una massa di atomi ha elevato la figura
Pagina | 46
divinizzata del signore. Gli individui sono ripiegati su se stessi; la vita pubblica di un tempo è stata sostituita dalla vita privata; il diritto romano ha codificato questo isolamento, instaurando, al posto della bella e ricca individualità, la maschera della persona giuridica

Nella condizione giuridica si impongono possesso e proprietà e si afferma il "formalismo del diritto". La condizione in cui ciascuno ha tutti i diritti, si rivolta nel non aver, alcuno, alcun diritto. Dallo Stato di diritto al Signore del mondo (il Cesare) il passo è breve. " ... la dispersione nell'assoluta pluralità degli atomi personali è ... raccolta ... in un punto ad essi estraneo e altrettanto privo di spirito ... che, in opposizione alla loro singolarità vuota, ha per essi ... il significato ... dell'essenza reale e che, - di contro alla loro presunta effettualità assoluta ma in sé priva d'essenza, - è l'universale potenza e l'assoluta effettualità. Questo signore del mondo è a sé in tal guisa la persona assoluta che in sé raccoglie ogni essere determinato e per la cui coscienza non esiste nessuno spirito più alto. Esso è persona; ma la persona solitaria che si pone di contro a tutti".

" (De Ruggiero).

Tramonta la sostanza etica, restano gli elementi. "L'universale, dilacerato negli atomi degli individui assolutamente molti, questo spirito morto, è un'eguaglianza in cui tutti valgono come ciascuno, in quanto persone". Ecco l'autonomia della coscienza: la persona. La persona giuridica si afferma nell'Impero romano, che non nega la cittadinanza ad alcuno, prescindendo dalle origini, dall'appartenenza etnica ... L'esistenza della persona giuridica è "quella che secondo l'idea costituiva la coscienza stoica, l'essere singolo abbandonato a sé" (Hartmann). Ma tale livellamento, in cui tutte le differenze si tolgono, è astratto. Il diritto della persona "non è legato

né a una più ricca o più potente esistenza dell'individuo come tale né ad uno spirito universale vivente, bensì al puro uno della sua astratta realtà od a quest'uno come autocoscienza in generale".

I. Il mondo dello spirito a sé estraniato

"Lo spirito che si è reso estraneo a sé. La cultura"

a. La cultura e il suo regno dell'effettualità

b. La fede e la pura intellesione

II. Il rischiaramento o l'illuminismo

a. La lotta del rischiaramento con la superstizione

b. La verità del rischiaramento

III. La libertà assoluta e il terrore Pagina | 47

"LO SPIRITO CHE SI È RESO ESTRANEO A SÉ; LA CULTURA"

"Il signore del mondo ha reale coscienza di ciò che egli è, dell'universale potenza dell'effettualità, nella violenza distruggitrice ch'egli esercita contro il Sé de'suoi sudditi che a lui contrasta. Chè la sua potenza non è il vincolo spirituale dove le persone riconoscerebbero la loro propria autocoscienza; anzi esse sono come persone per sé ed escludono la continuità con altre dall'assoluta rigidità della loro puntualità; esse dunque, sia l'una verso l'altra, sia verso il signore, il quale è il loro rapporto o la loro continuità, sono in una relazione soltanto negativa". L'individuo si estranea dalla sostanza etica, se ne scinde. D'altra parte, dal formalismo del diritto sono sorti proprio la potenza dello Stato e la ricchezza. In tutte e due l'individuo accetta e rifiuta qualcosa e quindi elabora pensierisemplici e relativi di buono e cattivo, di bene e male. Se ne producono due tipi di coscienza, a seconda dell'atteggiamento dell'individuo: la coscienza nobile e la coscienza spregevole, coscienza buona e coscienza cattiva (vile); coscienza l'una che accetta l'ordinamento esistente e che per esso si sacrifica, coscienza l'altra che obbedisce di malavoglia ed è segretamente disgregatrice e rivoluzionaria.

"... la coscienza in sé e per sé essente trova sì nella potenza dello Stato la propria essenza semplice e la propria sussistenza in generale, ma non la propria individualità come tale; ch'essa trova sì il suo esser - in - sé, ma non il suo esser - per - sé; ivi trova anzi negato l'operare come

operare singolo e soggiogato e ridotto a obbedienza. Dinanzi a tale potenza l'individuo si riflette dunque in se stesso; a lui essa è l'essenza oppressiva ed il cattivo; essa, infatti, anziché esser l'eguale, è senz'altro l'ineguale dell'individualità. - Invece, la ricchezza è il buono; la ricchezza mira al godimento universale, si lascia conquistare e procura a tutti la coscienza di loro stessi. La ricchezza è in sé universale beneficio; se essa ricusa qualche beneficio e non viene incontro ad ogni bisogno, ciò è un'accidentalità che non lede la sua essenza universale e necessaria: quella di comunicarsi a tutti i singoli e di essere una donatrice dalle mille mani". La coscienza nobile "è comportamento verso la potenza statale e verso la ricchezza come verso un che di eguale; l'altra come verso un che di diseguale. - La coscienza del rapporto d'eguaglianza è la coscienza nobile. Questa nel potere pubblico vede l'eguale a lei, vede che nel potere pubblico essa trova la sua essenza semplice nonché l'attivazione di tale essenza, e presta servizio alla vera obbedienza e all'intimo rispetto dell'essenza semplice. Similmente nella ricchezza la coscienza vede che la ricchezza stessa le procura la consapevolezza dell'altro suo lato essenziale, quello dell'esser - per - sé; considera perciò egualmente la ricchezza come essenza in rapporto a sé e riconosce come benefattore colui che gliene ha procurato il godimento, ritenendosi obbligata a gratitudine. Viceversa, la coscienza dell'altro rapporto è la coscienza spregevole, che tien ferma la disuguaglianza con entrambe le essenze, e vede quindi nel potere di chi comanda una catena, un'oppressione dell'esser - per - sé, e odia perciò il dominatore; che obbedisce solo con malizia sempre pronta alla ribellione; - è la coscienza spregevole che nella ricchezza, mediante la quale giunge al godimento del suo esser - per - sé, considera, similmente, solo la disuguaglianza, ossia la disuguaglianza verso l'essenza che permane. Siccome mediante la ricchezza la coscienza spregevole giunge solo alla consapevolezza della singolarità e del piacere labile, la ama, ma la dispregia, e, col dileguare del godimento, dell'in sé dileguante, riguarda come dileguata anche la sua relazione verso chi è ricco".

La dialettica dell'egoismo della potenza e della ricchezza cela una nascosta necessità, poiché ciascuno crede di agire egoisticamente, in quanto si dà la coscienza d'essere per sé. In realtà "nel godimento ciascuno dà da godere a tutti, e, allo stesso modo, che nel suo lavoro ciascuno lavora

per tutti come per sé, e tutti per lui. Il suo esser - per -sé è quindi in sé universale e l'egoismo solo Pagina | 48

qualcosa di preteso, che non può giungere a rendere reale ciò ch'esso ritiene, cioè a far qualcosa che non torni a profitto di tutti ". Comunque, questa scissione della coscienza dell'età moderna, dominata dalla ricerca del potere e della ricchezza, è il momento della cultura, "regno della cultura" in cui la coscienza compie un'esperienza già fatta prima in quanto si inganna sull'oggetto e l'universale è comunque conservato. Cultura è, per Hegel, "quello stato di raffinamento intellettualistico, quando lo spirito lascia cadere, per mancanza di energia vitale il senso dell'unità e giunge nel tempo stesso a una sempre più sottile coscienza dei prodotti dispersi della scissione ... quanto più progredisce la cultura, quanto più vario diventa lo sviluppo delle estrinsecazioni della vita, nelle quali si può imbrigliare la scissione, tanto maggiore si fa la forza della scissione stessa" (De Negri).

La cultura: il mondo dello spirito alienatosi da sé: "Per cultura Hegel intende infatti una attività del puro intelletto astratto, la quale mette capo all'erudizione, cioè a un risultato del tutto estraneo alla totalità organica dello spirito. Anche la scienza finisce con l'alienarsi sul piano della pura erudizione, quando pretende di restare una stretta emanazione del freddo intelletto, che non sa ascoltare le voci della vita" (Plebe). Questa cultura è vuota, ipercritica, dissolve tutto freneticamente e si autodistrugge: "la pura cultura. Ciò che in questo mondo s'impara è che non hanno verità né le essenze effettuali del potere e della ricchezza, né i loro determinati concetti: bene e male, o la coscienza del bene e del male, la coscienza nobile e quella spregevole; anzi tutti questi momenti s'invertono piuttosto l'uno entro l'altro e ciascuno è il contrario di se stesso". Ora, a questo si arriva attraverso un movimento dialettico della potenza dello Stato e che è caratterizzato dall'"inasprimento". La coscienza nobile sostiene la potenza dello Stato e la serve con l'etica dell'obbedienza, con l'eroismo del servizio, è "il superbo vassallo che spende la sua attività a prò del potere statale". Il potere statale è l'"universale esistente, reale potenza", il Sé della coscienza nobile. L'eroismo del servizio è muto; la sua autocoscienza e il suo orgoglio risiedono nella gloria della potenza servita. La coscienza nobile serve il potere statale non solo con l'azione ma anche con il consiglio. Il consiglio è molteplice, secondo gli interessi particolari delle

classi, e lo "spirito interiormente distaccato" delle classi è un esser - per-sé della volontà.

"Il potere statale è ... ancora privo di volontà rispetto al consiglio, e non decide tra le diverse opinioni circa il bene universale. L'esser - per - sé, la volontà che non è ancora sacrificata come volontà, è l'intimore, separato spirito delle classi, il quale, di fronte al suo parlare di bene universale, si riserva il bene suo particolare ed è disposto a fare di questa retorica del bene universale un surrogato dell'azione". E' in questo riservarsi che la coscienza nobile trapassa nella coscienza spregevole, "sempre pronta alla ribellione".

È il linguaggio, solo ad esprimere l'autocoscienza, a conferire al muto servizio della potenza ciò a cui ha rinunciato ("Il linguaggio come l'effettualità dell'estraneazione o della cultura").

"Nel mondo dell'eticità legge e comando, nel mondo dell'effettualità soltanto consiglio, il linguaggio ha a contenuto l'essenza e ne è la forma; ... L'eroismo del muto servizio diviene eroismo dell'adulazione ". " ... parlante riflessione del servizio ", il "linguaggio dell'adulazione eleva il potere alla sua limpida universalità", "conferisce al rappresentante del potere ciò che egli non può dare a sé" (Hartmann). Il linguaggio dell'elogio conferisce al potere statale "l'esser - per sé che vuole e che decide, e quindi esistenza autocosciente; ossia in tal modo questa singola reale autocoscienza giunge a sapersi con certezza come potenza".

Il detentore del potere non gode di una gloria propria, originaria. Essa gli è conferita dal "servizio" e dunque porta con sé "il germe della distruzione". Come già nella relazione servo/signore, il servizio è formazione e quando la coscienza che serve acquisisce il suo esser - per sé, il potere si disgrega. Quindi la formazione (cultura) disgrega il potere. Pagina | 49

"La "coscienza nobile ", allorché giunge a sé, si vede sospinta dalla parte della coscienza vile. La sua cultura è l'elemento rivoluzionario. Giudicando, esprime quanto ha compreso. Ma la perspicacia è ciò che va contro la sua originaria tendenza affermativa. E così la sua cultura parla allora "il linguaggio della disgregazione". In tal modo mette in luce il rovesciamento universale e l'estraneazione sussistente tra realtà ed idee. Ecco quindi essa sperimenta ora il contrario di ciò che opinava" (Hartmann).

"Il linguaggio della disgregazione è il sintomo del dissolvimento. E' però ancora dissolvimento inattivo ragionante: ha quindi pur sempre contro di sé la "coscienza onorevole" dei sentimenti

positivi. E benchè esprima la verità, le manca tuttavia la forza di rendere vero quanto ha espresso " (Hartmann). " ... il vero spirito è ... questa unità degli assolutamente separati; e, più precisamente, mediante la libera effettualità di questi estremi privi di Sé, giunge anch'esso, come loro medio, all'esistenza. Il suo esserci è l'universale parlare e il disgregante giudicare al quale si dissolvono tutti quei momenti che debbon valere come essenze e come effettuali membri dell'intiero, e il quale è altrettanto siffatto dissolventesi gioco con se stesso. - Questo giudicare e parlare è quindi il vero e l'Incoercibile, mentre esso tutto a sé sottomette; - è ciò di cui soltanto e davvero ci si deve occupare in questo mondo reale. Ciascuna parte di questo mondo arriva dunque a tal risultato: che il suo spirito viene espresso; che cioè e di essa parlasi con spirito e dicesi ciò che essa è. - La coscienza onesta (onorevole) prende ogni momento come un'essenza stabile, ed è l'incolta ottusità del non sapere che proprio così essa coscienza opera inversamente. La coscienza disgregata invece è la coscienza dell'inversione e, propriamente, dell'inversione assoluta; il concetto è ciò che in lei domina, il concetto che raduna quei pensieri i quali all'onestà rimangono a gran distanza fuori degli altri; il linguaggio del concetto è perciò scintillante di spirito ".

La "cultura ricca di spirito" coglie nella propria essenza la stessa dialettica già sperimentata nelle relazioni sussistenti. Anch'essa è cultura priva di contenuto: "La fatuità della cultura". "Il contenuto del discorso che lo spirito tiene di se stesso e intorno a se stesso è dunque l'inversione di tutti i concetti e di tutte le realtà; è il generale inganno di se medesimo e degli altri ... Tale discorso è la frenesia di quel musico "che ammicchiava e mescolava trenta arie, italiane e francesi, tragiche e comiche, di ogni risma; ora scendeva con note da basso profondo sino all'inferno; ora, contraendo l'ugola, lacerava col suo falsetto le altezze dell'aria, a volta a volta furente e mansueto, imperioso e schernitore ". - Alla coscienza posata, la quale fa onestamente consistere la melodia del bene e del vero nell'eguaglianza dei toni, cioè nell'unisono, siffatto discorso appare come "un guazzabuglio di saggezza e di demenza, una miscela di capacità e di istrioneria, di idee giuste e di false, di completa perversione del sentimento, di completa sfrontatezza, e insieme di piena sincerità, di piena verità ... " " .

"Il linguaggio come l'effettualità dell'estraneazione o della cultura", "Il linguaggio della disgregazione", "La fatuità della cultura": emerge il bisogno di dissolvimento, il negativo si nega e

lo spirito, smarrito, ritrova se stesso. "Al mondo della cultura e della coscienza disgregata si contrappone ancora, transcendendolo, "il mondo ineffettuale della pura coscienza o del pensiero ". Qui domina ancora la potenza assoluta in quanto divina. Essa è data nella forma della fede " (Hartmann).

"LA FEDE E LA PURA INTELLEZIONE "

Siamo alla lotta dell'illuminismo alla fede tradizionale e ai legami imposti in una società non ancora dominata dalla borghesia. Nel fondare il mondo moderno, la borghesia si è avvalsa, dapprima, con l'illuminismo, di un ideale di razionalità negativo nei confronti della società dominante, per poi Pagina | 50 ribaltare questo ideale, in quanto astratto, in un mondo percorso dall'utilitarismo, una società nella quale le relazioni tra gli esseri umani sono conformi a quelle tra gli uomini e le cose. E' proprio nel mondo dell'utilitarismo che il linguaggio della disgregazione usa termini privi di significato oggettivo. Qui il soggetto si è del tutto singolarizzato, è un Sé fattosi cosa, un Sé che è immediatamente se stesso nel suo esser qualcosa di assolutamente altro.

"IL PENSIERO DELLA FEDE "

Ora, la contrapposizione è tra fede e intellezione pura. Da una parte, la fede contrappone all'unità del mondo della cultura un altro mondo così da riproporre la scissione della coscienza infelice. L'intellezione pura, da parte sua, difende la ragione con l'illuminismo. "Il ritorno della coscienza infelice, sotto il nome di mondo della cultura, non è una ripetizione pura e semplice del tema precedente; come in ogni sinfonia, il tema torna con nuove variazioni. l'è nella cultura un elemento più positivo, come un'ansia di superare la scissione spirituale che il medioevo e l'età moderna ricevono in eredità dalla dissoluzione del mondo antico. Perciò essa è in lotta con la fede, che tende ad estraniare l'individuo dalla realtà in cui vive e a fissarlo in un oggetto trascendente. Questa lotta caratterizza in particolar modo l'età nostra. L'uomo vive in un mondo e crede in un altro. Nel mondo della cultura egli cerca d'impadronirsi del potere, della ricchezza, del sapere, ma con l'impadronirsene li sorpassa, avverte che sono cose vane e aspira a una realtà permanente. E d'altra parte la fede, che è un'evasione dal mondo, è anch'essa condizionata dalle vicende e dalle delusioni del mondo" (De Ruggiero).

"Hegel descrive ... attraverso quest'opposizione tra la cultura puramente intellettualistica e la fede

religiosa, il disagio spirituale che costituisce il presupposto del sorgere dell'illuminismo. Cioè da un lato l'uomo, spinto dall'astrattezza della cultura, che risulta inutile e insignificante rispetto alla vita pratica, si rifugia nell'immediatezza sentimentale della fede. D'altro lato, a sua volta, la cultura, proprio al fine di non lasciarsi trascinare sul piano irrazionalistico della fede, cerca di sollevarsi a una pura astrattezza mentale, che Hegel indica come la pura intelligenza astratta" (Plebe).

"Da prima l'illuminismo, forza universalizzatrice com'esso è, non attacca le esperte coscienze dei preti, ma si rivolge al popolo ingenuo dei credenti, dove può insinuarsi inavvertitamente proprio perché l'oggetto della loro fede non è che puro pensiero, come lo è l'illuminismo stesso ... Per via di questa identità il rischiaramento può penetrare nelle coscienze ingenuie dei credenti senza trovar resistenza. Per la medesima ragione tutti gli appunti che il rischiaramento muove alla fede vengono presto combattuti. Se il rischiaramento dichiara errore la fede, adducendo che l'oggetto di essa è alquanto prodotto dalla sua coscienza, la fede risponde convenendo di ciò e aggiungendo che proprio perciò essa confida in quell'oggetto stesso" (De Negri).

"L'illuminismo come fenomeno storico era situato in un passato ancor troppo recente, allorché l'idealismo tedesco, in lega col romanticismo, si volse contro di esso. Era ancora un tema attuale. Fichte, nei Caratteri fondamentali dell'età presente, aveva portato contro l'illuminismo le armi più poderose. Il giudizio hegeliano nella Fenomenologia apparve solo un anno più tardi ... Per Hegel ogni età ed ogni figura dell'essere spirituale ha la sua giustificazione, non solo storica, ma anche eternamente necessaria. Lo spirito, nel suo cammino volto alla comprensione di sé, ha bisogno anche dell'illuminismo come di un fermento costante ... L'illuminismo è la lotta del "puro intelletto" contro la "fede" di ogni tipo, contro ogni elemento della tradizione ed ogni ammissione acritica. Se ora si tien fermo che fede e intelletto non sono originariamente contrapposti l'uno all'altro, ma lo divengono soltanto a determinate condizioni, allora si sa già in anticipo che in certo modo vogliono pur la stessa cosa in ultima analisi, e che con mezzi differenti combattono per il medesimo fine: per
Pagina | 51

cogliere la "sostanza" dell'essere spirituale, per condurla a realizzazione contro ogni potenza oscura nemica dello spirito, non nella teoria, naturalmente, ma nella vita stessa" (Hartmann). " ... fede e intelletto costituiscono la stessa pura coscienza, ma per la forma sono contrapposti, e

poiché per la fede l'essenza è come pensiero, non come concetto, e perciò tale essenza rappresenta qualcosa di assolutamente opposto all'autocoscienza, mentre per il puro intelletto l'essenza è il Sé; così essi sono reciprocamente l'una il mero negativo dell'altra ".

L'illuminismo esalta la ragione; la pura intellesione critica radicalmente il dogmatismo e la superstizione, il dispotismo e il pregiudizio di cui le Chiese si avvalgono per ingannare e dominare le ottuse masse. Mal'illuminismo reca un'interna contraddizione poiché combatte quel che esso stesso è ("La lotta del rischiaramento con la superstizione", "L'opposizione della intellesione contro la fede ", "L'inteltesione come fraintendimento di lei stessa"). " ... il rischiaramento ... dice (della fede) che ciò che le è l'essenza assoluta è un essere della sua propria coscienza, un suo proprio pensiero, un alcunché prodotto dalla coscienza. Perciò il rischiaramento dichiara errore la fede, la dichiara travestimento poetico di ciò che esso è".

"La dottrina del rischiaramento", "L'inversione della fede mediante il rischiaramento ", "I principi positivi del rischiaramento ", "L'utilità come concetto fondamentale del rischiaramento ", "Il diritto del rischiaramento ", "L'automovimento del pensiero ", "La critica delle posizioni della fede ", "La verità del rischiaramento", "Il puro pensiero e la pura materia", "Il mondo dell'utilità ", "La certezza di sé "

La contraddizione interna all'illuminismo, che consiste nel combattere la sua propria essenza ("concetto assoluto") come altro da sé, ne decreta il superamento. All'illuminismo sfugge l'essenza del concetto assoluto. Esso ignora che "sapere e oggetto del sapere sono la medesima cosa".

Combatte, come suo altro, pregiudizi, superstizione, chiesa, clero, inganno. Ma l'altro della ragione non è che la ragione stessa. Che, negando l'inganno della fede, nega in realtà il proprio inganno. E la doppia negazione è affermazione e superamento, in cui l'illuminismo si supera, poiché, nella doppia negazione, esser - per -sé, la consapevolezza della propria verità, costituisce una posizione ulteriore, un superamento. L'illuminismo svuota la religiosità popolare della sua interiorità, ritenendola piatta religione positiva, che si risolve nell'ossequio al dogma e nel ritualismo. Separa i simboli (esterni) dal loro significato (interno), dalla risonanza interiore nell'animo del credente. Critica la concezione personale di Dio, quasi che la rappresentazione più alta dello spirito non fosse proprio quella personale.

"Dalla dialettica interna dell'illuminismo ne seguono i particolari tipi di manifestazione. Così anzitutto la superficialità della sua lotta contro la religione del popolo. Esso scioglie i simboli dal loro contenuto per metterli a nudo come vuota forma. La stessa cosa compie con la rappresentazione antropomorfica di Dio; non comprende che l'assoluto può essere rappresentato in forma adeguata precisamente soltanto nella forma dell'essere più alto, quello vivente e personale. L'intelletto nella misura in cui è il rovesciamento della fede, diviene "fraintendimento di sé" ... L'illuminismo fa torto alla fede, nella misura in cui in essa è per in certo modo presente il "diritto divino" e la sostanza dello spirito. La ragione dell'illuminismo è ... quanto di propriamente positivo v'è in esso, l'esigenza di un contenuto che sia concettualmente compreso ... questo contenuto è uno solo e sempre il medesimo (quello stesso cioè che possiede pure la fede, l'elemento propriamente sostanziale dello spirito stesso)" (Hartmann). La dialettica interna dell'illuminismo porta alla rovina le sue valutazioni e le sue categorie, le sue idee fondamentali: l'utilità, l'eguaglianza, la libertà. Pagina | 52

"L'UTILITÀ COME CONCETTO FONDAMENTALE DEL RISCHIARAMENTO "

La cultura dei lumi, come si diceva, ha prodotto un mondo dominato dall'utilitarismo, in cui "tutto tanto è in sé, quanto è per un altro, ossia tutto è utile" e, per l'uomo, "tutto è per il suo piacere e per il suo spasso, ed egli, come è venuto fuori dalla mano di Dio, si aggira nel mondo quasi in un giardino piantato per lui". E "Come all'uomo tutto è utile, così lo è anch'egli egualmente, e la sua determinazione e destinazione è quindi di rendersi utile e universalmente utilizzabile membro della società". Ma "E'caratteristico dell'essenza dell'"utile" il fatto ch'è solo "buono per qualcosa ", senza essere mai però quel bene stesso "in funzione del quale " è buono. E'un valore essenzialmente di servizio, subordinato e perciò non autonomo. Una teoria che vuole fondare il diritto, lo Stato e la moralità sull'utile rimane costretta a navigare tra le nuvole, giacché lo scopo finale, il valore autonomo e il significato dell'intero, (o la "sostanza", come Hegel la chiama), rimane al di fuori di essa ... Hegel ... si esprime così: l'utile è qualcosa di sussistente in sé ma insieme sussistente in sé per un altro " (Hartmann).

"Il momento dell'esser - per - sé è certamente nell'utile, ma non in modo tale ch'esso prenda il sopravvento sugli altri momenti, cioè l'm - se e l'esser - per - altro, così da essere il Sé. Il puro

intelletto ha dunque ad oggetto nell'utile il proprio concetto nei suoi momenti puri, è la coscienza di questa metafisica, ma non ancora la sua comprensione concettuale: tale coscienza non è ancor giunta all'unità dell'essere e del concetto stesso. Poiché l'utile ha ancora la forma di un oggetto per l'intelletto, quest'ultimo ha un mondo che certamente non esiste più in sé e per sé, ma ancora tale da poterlo distinguere da sé. Soltanto, giacché le opposizioni sono salite al vertice del concetto, il prossimo grado sarà il loro crollo comune, mentre l'illuminismo coglie i frutti delle proprie gesta ". "L'idea dell'utilità come significato ultimo di tutte le cose è tautologica. Non può essere riempita di un contenuto giacché si comporta in maniera escludente verso altre forme e tuttavia non ne trova alcuno in se stessa. L'"avere sé ad oggetto " è certamente la forma di ogni essere spirituale, ma tale forma è compiuta soltanto se contiene la sostanza dello spirito; in caso contrario è un mero gioco di accidentalità" (Hartmann).

"LA LIBERTÀ ASSOLUTA E IL TERRORE "

"L'illuminismo è l'episodio culminante della lotta tra la ragione e la fede, e in esso appunto si verifica quello scambio delle parti nel gioco, che rivela la loro identità profonda. Nel negar la fede, la ragione nega se stessa e non si reintegra se non riaccogliendo in sé la fede che voleva escludere. Ma tutto ciò avviene attraverso la più grande tragedia della storia moderna: la rivoluzione francese. In nome della ragione questa ha voluto instaurare la libertà ed ha instaurato il terrore. La volontà individuale e la volontà generale, in urto violento tra loro, hanno suscitato l'anarchia e la dittatura rivoluzionaria, che si sono continuamente alternate, perché ognuna covava in sé l'altra " (De Ruggiero).

Altre idee dell'illuminismo sono la libertà e l'eguaglianza ("La libertà assoluta"). "Entrambe hanno il loro diritto profondo, se le si comprende a partire dalla sostanza: a partire dunque dallo spirito di quell'universale che attornia e sorregge gli uomini fin dal principio, in cui il singolo è solo momento, portatore occasionale, consapevolezza.

Entrambe perdono però il loro diritto se vengono intese in modo formale, riferite al singolo e da questo trasferite alla massa. La conseguenza è allora lo sfacelo esteriore che tutto travolge con sé, la rivoluzione, l'arbitrio del principio astratto reso sovrano e con esso il "terrore"" (Hartmann). Il Terrore giacobino ha appiattito tutte le differenze sociali, livellato tutte le gerarchie. Il suo

egualitarismo è vuoto e la sua ribellione è totale, è rivolta contro tutto e tutti, perfino contro se Pagina | 53

stesso, con la conseguenza finale dell'autoannullamento. "- Come il regno del mondo effettuale passa in quello della fede e dell'intellezione, così la libertà assoluta passa dall'effettualità propria, che distrugge se stessa, in un'altra regione dello spirito autocosciente, ov'essa, in questa ineffettualità, ha valore di Vero, nei pensieri del quale lo spirito si ristora, in quanto lo spirito è e resta pensiero e sa questo essere, che è chiuso nell'autocoscienza, come l'essenza perfetta e compiuta. E' sorta la nuova figura dello Spirito morale ".

Il percorso dello spirito certo di se stesso

"Lo spirito certo di se stesso: la moralità"

"La concezione morale del mondo"

"La distorsione"

"Lo spirito coscienzioso o coscienziosità"

"L'anima bella, il male e il suo perdono"

LO SPIRITO CERTO DI SE STESSO: LA MORALITÀ

La sostanza universale si ritrova nello spirito morale. Lo spirito si concilia con sé nella moralità. E lo Spirito certo di se stesso esprime l'etica di Kant, la moralità fondata sull'interiorità e sul rigore, che guarda al mondo dal punto di vista del dovere, dell'imperativo, dell'obbligatorietà. L'etica del dovere per il dovere non esprime il contenuto del dovere e la conseguente sua interna distorsione la costringe a recuperare fini e contenuti che vorrebbe escludere dal dovere puro (il dovere nient'altro che per il dovere). Da tale distorsione risulta la figura dello spirito coscienzioso. La coscienziosità è semplice agire conforme al dovere, agire in vista non di questo o quel dovere, ma agire che sa che cosa concretamente deve esser fatto e lo fa. Con la coscienziosità (coscienza del concreto dovere) l'astratta etica kantiana (priva di contenuti) è calata nella concretezza storica. Ma lo Spirito coscienzioso può scadere nell'"anima bella" romantica, così coscienziosa da non compiere alcuna azione per non compromettersi; preoccupata per la propria purezza, non vuol essere contaminata da un mondo nel quale qualsiasi azione è schiava dell'utilitarismo.

L'anima bella perciò, rifiuta l'azione e, nel contempo, pretende di giudicare (negativamente, criticamente) chi agisce. Giudica e condanna l'agire degli altri come dominato dall'individualismo e

dal particolarismo ed estraneo all'universalità di una legge oggettiva. l'anima bella "si richiama alla propria legge come la coscienza cattiva si richiama alla sua particolare ... essa non ha dunque alcuna preminenza sull'altra, ed anzi ne legittima la particolarità ... essa è conservata buona perché non ha agito; essa è l'ipocrisia che vuole che si prenda il suo giudizio per agire effettuale".

"LA CONCEZIONE MORALE DEL MONDO". "LA POSTULATA ARMONIA DI DOVERE ED EFFETTUALITÀ". "IL MONDO MORALE COME RAPPRESENTAZIONE". "LA DISTORSIONE"

"Di fronte all'essenzialità del dovere (kantiano) sparisce l'essere dell'effettualità e della natura: esso sprofonda nella "dipendenza e inessenzialità". In ciò sta però il limite di questa moralità. L'idealismo assoluto scorge qui il misconoscimento del reale e con ciò della ragione, l'infedeltà del dovere e il germe della sua autosoppressione" (Hartmann). D'altra parte, credere che il dovere possa compiersi vuol dire ricadere nella cattiva infinità di Fichte, giacché se essere e dover essere Pagina | 54

si identificassero l'esigenza morale si dissolverebbe. Ma la moralità è fondata proprio sul dovere. Se fosse dato agli uomini conseguire pienamente il loro fine etico, non realizzerebbero la piena eticità, ma la sopprimerebbero. Quindi la realizzazione del dovere si pone come compito indefinito. Un cattivo compito: "... la coscienza morale stessa cerca una via d'uscita dal vicolo cieco e riesce a trovarla. V'è una consapevolezza immediata della giustizia nell'uomo: la coscienza. Lo spirito della coscienza è "certo di sé". Muovendo da questa certezza la sua concezione della legge e del dovere è un'altra: non esiste il sé per il dovere, ma il dovere per il sé. Qui l'autocoscienza morale è "ritornata in sé, è spirito morale concreto" (Hartmann).

"LO SPIRITO COSCIENZIOSO O COSCIENZIOSITÀ, L'ANIMA BELLA, IL MALE E IL SUO PERDONO "

Nello spirito coscienzioso, l'individuo si isola, pone a suo ideale l'"anima bella" e si fa "spirito separato" uscendo dalla sostanza.

"La "bellezza dell'anima" sua diviene un rispecchiare se stesso. Anzi egli diviene spiritualmente egoista, cade nell'"illusione" di ciò ch'è giusto e da ultimo nell'"ipocrisia". Come coscienza giudicante però diviene spregiatore, ipercritico, mentre per conto suo se ne sta senza agire e fugge

l'azione per paura di macchiarsi. Così egli stesso diviene "coscienza vile" (Hartmann). "La coscienza vive nell'ansia di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno: e, per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell'effettualità e s'impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all'ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta. Quel vuoto oggetto ch'essa si produce la riempie ora dunque della consapevolezza della vuotaggine; il suo operare è l'anelare che non fa se non perdersi nel suo farsi oggetto privo di essenza, e che ricadendo, oltre questa perdita, in se stesso, si trova soltanto come perduto; - in questa lucida purezza dei suoi momenti, una infelice anima bella, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e dilegua qual vana caligine che si dissolve nell'aria". L'anima bella, consunta e intisichita, incapace di accettare la realtà (Hoelderlin, Novalis) e di agire, non manca di giudicare chi agisce, e il suo è, pressoché sempre, giudizio di condanna. Essa è "coscienza vile". "Anche questa figura della coscienza sperimenta di non essere ciò che si crede. E così lo spirito si rammenta della sua essenza universale e ritorna dall'isolamento. La coscienza morale si trova di nuovo in sé comprendendo che non è quella dell'individuo, ma è coscienza universale. Il criterio di giudizio si toglie, nella misura in cui si volge contro di sé. Si capovolge in perdono e conciliazione. Il perdono è la "rinuncia a sé, alla propria esistenza ineffettuale". La coscienza giudicante torna nuovamente al "riconoscimento" della coscienza agente. Questa non è più per essa, in quanto suo opposto, il "male": vi si riconosce nuovamente" (Hartmann). Lo scontro tra coscienza giudicante e coscienza giudicata è superato nella sintesi della conciliazione e del perdono. "Il male e il perdono di esso". "La contesa di coscienziosità e d'ipocrisia". "Remissione e conciliazione": "Qui ora è finalmente raggiunta la meta a cui tende ogni comportamento pratico. La coscienza agente e quella giudicante sono diventate una cosa sola nel riconoscimento. L'armonia è effettività, il bene è reale, il reale è consapevole di sé. Lo spirito è per sé quel che è in sé. Il perdono è la conoscenza che il male era da entrambe le parti, nel giudizio come nell'azione. In questa conoscenza diventa nullo da entrambe le parti, si toglie. E il bene, il quale era anche da entrambe le parti, si riconosce nel suo altro" (Hartmann). Pagina | 55

"La vera compensazione, quella autocosciente ed esistente, e già contenuta secondo la sua

necessità, in ciò che procede. Il rompersi del duro cuore e il suo innalzarsi ad universalità è lo stesso movimento già espresso nella coscienza che faceva confessione di sé. Le ferite dello spirito si rimarginano senza lasciar cicatrici; il fatto non è l'intranseunte (imperituro), anzi viene dallo spirito riassorbito in se stesso; e il lato della singolarità che, sia come intenzione o come sua negatività e barriera nell'elemento dell'esserci, è presente nel fatto, è ciò che immediatamente dilegua".

"L'opposizione tra Io ed Io non è qui annullata: rimane come la "discrezione della singolarità". Ma è superata, tolta: il saper - si è nella coscienza del singolo la coscienza universale. In tal modo il risultato non è l'"indiscreta continuità ed uguaglianza dell'Io = Io". Proprio la formula fichtiana non lo esprime. Si può invece benissimo dire: "è l'Io reale, l'universale sapere se stesso nel proprio contrario assoluto". Quel che nell'etica di Kant e di Fichte era sospinto in una lontananza inavvicinabile ed anzi non poteva realizzarsi a causa dell'essenza del dovere, è qui reale e presente, esistente in mezzo alla contingenza ed al finito. La stessa cosa è anche per la conciliazione tra natura e legge morale, realtà e compito" (Hartmann). "Il sì della conciliazione, in cui i due Io dimettono il loro opposto esserci, è l'esserci dell'Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta eguale a sé e che nella sua completa alienazione e nel suo completo contrario ha la certezza di se stesso; - è il Dio apparente in mezzo a loro che si fanno come il puro sapere"

Lo spirito ha così conseguito la moralità vera, cioè l'eticità, e ritorna lo stato di felicità originario nel quale l'individuo era immerso. Senonché, ora, la ragione non è più inconsapevole di sé, è riflessa in sé, sa per sé quel che è in sé, sia come ciò che è, sia come appare a sé, "immediatezza mediata".

"E nella misura in cui è l'assoluto medesimo che qui appare a sé (un reale ad un reale), in effetti non si tratta di nulla di meno dell'apparire di Dio in mezzo a noi" (Hartmann). Ma "l'apparire di Dio in mezzo a noi" è la religione. La moralità si toglie in una ulteriore figura dello spirito, il quale si compie proprio come religione (la religione è la verità della moralità). "Hegel cerca di giustificare ... l'atteggiamento romantico come reazione contro l'impasse illuministica. La figura romantica dell'"anima bella" rappresenta appunto un ritorno all'innocenza dell'ottimismo dopo la vanità dimostrata dalle dispute illuministiche. Hegel non nasconde la sua simpatia verso

quest'immagine, di origine goethiana, che aveva riscosso tanto successo nel mondo romantico:

"essa è la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato come voce divina e che - siccome in questo sapere sa altrettanto immediatamente l'esserci - è la creatività divina avente nel suo concetto la vitalità Ma, proprio perché innocente, questa e eticità immediata è indifesa contro l'insorgere del male, il quale crea un contrasto che solo sul piano di un'effettiva religione può esser risolto" (Plebe)

Il cammino della religione

"La religione"

"Religione naturale"

"Religione artistica"

"La religione disvelata"

"LA RELIGIONE"

"Lo Spirito assoluto, in questo stadio del sistema, è concepito sotto la specie della religione. Nella religione infatti è la pienezza della vita dello spirito, in cui confluiscono tutti i momenti già percorsi: la coscienza, l'autocoscienza, la ragione. Ma questa categoria contiene in sé a sua volta dei momenti subordinati, che preparano la futura triade. Il primo è quello della religione naturale o immediata in cui lo spirito si conosce in forme oggettive. Il secondo è quello della religione estetica, dove la rappresentazione del dio passa dall'oscurità dell'oggettivazione corporea alla luminosità della bella forma individualizzata. Il terzo è quello della religione rivelata, dove non l'uomo si rappresenta Dio, ma Dio stesso si manifesta" (De Ruggiero).

"Nelle figurazioni fin qui vedute che si distinguono, in generale, come coscienza, autocoscienza, ragione e spirito, anche la religione è bensì apparsa in generale come coscienza dell'essenza assoluta; - ma soltanto dal punto di vista della coscienza che è consapevole dell'essenza assoluta; ma in quelle forme non è apparsa l'essenza assoluta in se e per se stessa, non l'autocoscienza dello spirito. Già la coscienza, in quanto è intelletto, diviene coscienza del soprasensibile o dell'interno dell'esserci oggettivo. Ma l'ultrasensibile, l'eterno o comunque lo si voglia chiamare, è privo di Sé; è soltanto l'universale, ancor ben lungi dall'essere lo spirito che si sa come spirito. - Poi l'autocoscienza, che ha il suo compimento nella figura della coscienza infelice, era soltanto il

dolore dello spirito, dolore che lottava ancora per riuscire all'oggettività, senza però conseguirla.

L'unità dell'autocoscienza singola e della sua essenza intrasmutabile, alla quale quella si adduce, resta così un al di là di essa. - L'immediato esserci della ragione che per noi scaturiva da quel dolore, e le sue peculiari figure non hanno religione perché la loro autocoscienza sa o cerca sé nell'immediato presente.

Invece nel mondo etico noi vedemmo una religione, e precisamente la religione degli inferi; essa è la credenza nella paurosa, ignota notte del destino ... Ma il destino senza il Sé resta la notte inconsapevole che non giunge a distinzione in lei, né alla chiarezza del saper se stesso. Questa fede nel nulla della necessità e negli inferi diventa fede nel cielo, perché il Sé dipartito si deve unificare con la sua universalità e ... farsi chiaro a sé. Ma noi vedemmo questo regno della fede dispiegare il suo contento soltanto nell'elemento del pensare, senza il concetto, e lo vedemmo quindi tramontare nel suo destino, cioè nella religione del rischiaramento. In questa si ripristina l'al di là ultrasensibile dell'intelletto; ma così, che l'autocoscienza sta paga al di qua senza sapere l'ultrasensibile, il vuoto al di là, - non conoscibile, e non temibile, - né come Sé né come potenza. Nella religione della moralità, infine, si ristabilisce che l'essenza assoluta è un contenuto positivo; ma esso è unito con la negatività del rischiaramento. È un essere che è ritornato nel Sé e vi resta chiuso allo stesso modo che è un contenuto distinto le cui parti sono immediatamente e negate e proposte. Ma il destino, ove affonda questo movimento contraddittorio, è il Sé consapevole di sé come del destino dell'essenza e dell'effettualità. Nella religione lo spirito che sa di se stesso è immediatamente la sua propria autocoscienza pura. Quelle figure di esso che vennero considerate, - lo spirito vero, lo spirito estraniato da sé, e lo spirito certo di se stesso, - costituiscono insieme lui nella sua coscienza, la quale contrapponendosi al suo mondo, non vi si riconosce. Ma nello spirito coscienzioso esso assoggetta a sé sia il suo mondo oggettivo in generale, e sia anche la sua rappresentazione e i suoi concetti determinati ed è ora autocoscienza che è presso di sé". Dunque, nella religione, lo Spirito prende coscienza di sé "ma soltanto dal punto di vista della coscienza che è consapevole dell'essenza assoluta" (dell'Assoluto) come poi nel sapere assoluto. La religione è dunque un'autocoscienza dell'Assoluto non ancora ben definita. La religione è, qui, il complesso di immagini condivise dai singoli e tramite cui la soggettività umana rappresenta la propria

spiritualità, anche se ancora in una realtà che le è altra.

La religione accoglie in sé Coscienza, Autocoscienza, Ragione, Spirito, momenti dell'assoluto, dell'Intiero spirituale, rappresentati in un complesso di immagini cui ogni singolo aderisce e che fa proprie. E' però vero che la verità assoluta è espressa inadeguatamente in quanto l'Assoluto è tuttora contrapposto e sovrapposto al Soggetto umano. In questa sezione viene ripercorsa la Pagina | 57 storia umana per vedere come l'autocoscienza dello spirito si sia espressa. Nella sezione dello spirito dominava l'ambito storico - politico, ora l'autocoscienza religiosa si esprime in forma rappresentativa (mitica e narrativa). I tre stadi della religione sono: religione naturale orientale, che rappresenta l'Assoluto nella forma di elementi naturali; religione greca, che dà all'assoluto forma umana (soggetto finito); religione cristiana.

Mano a mano che si supera la religione primitiva, approssimandosi al cristianesimo e, in particolare, al luteranesimo si entra nella dimensione dell'interiorità. La verità della religione non sta, comunque, nel risultato ma nell'intero processo. Ed è una verità che dev'essere superata, perché, se la religione è "la realtà esistente dell'intero spirito", lo "spirito intero" è "a sua volta il movimento per giungere dalla propria immediatezza al sapere di ciò ch'esso è in sé o immediatamente, e per ottenere che la figura in cui essa appare per la sua coscienza sia perfettamente uguale alla sua essenza, sì che lo spirito s'intuisca com'esso è". Nella religione l'Assoluto è intuito, non concettualmente compreso. L'intuizione (religiosa) dell'Assoluto si esprime in varie forme, in ciascuna delle quali un aspetto - momento dell'essenza di Dio - spirito assoluto viene intuito ed espresso come figurazione. "Le figure della religione si ordinano secondo le figure del suo oggetto, l'assoluto. Poiché l'assoluto per sua essenza è tutto in tutto, ogni realtà può assurgere a figura in cui l'assoluto venga intuito, dalle forme d'essere inferiori a quelle superiori. E in ogni figura la religione possiede un determinato contenuto di verità, senza essere tuttavia la religione "vera". Anche qui è dovunque il momento immanente del non vero o "negativo" quello per cui progredisce a nuova figura" (Hartmann).

"RELIGIONE NATURALE "

"L'ESSENZA LUMINOSA ". "LA PIANTA E L'ANIMALE ". "L'ARTEFICE "

Dapprima l'assoluto viene intuito come "divinità della luce", "la pura, aurorale essenza luminosa

che tutto contiene e riempie, e che si conserva nella sua sostanzialità priva di forma. Il suo essere - altro è il negativo altrettanto semplice, la tenebra ... quell'essenza ... si propaga bensì nella sostanza dell'esserci e si plasma nelle forme della natura; ma l'essenziale semplicità del suo pensiero vaga in esse priva di consistenza e d'intelligenza, allarga i propri confini fino all'immensità, e risolve la sua bellezza cresciuta a magnificenza nella sua sublimità".

La "divinità della luce" si diffonde nelle tenebre e poi divinizza piante e animali, nei quali i popoli primitivi adorano il vivente. "L'autocoscienza effettuale di questo spirito disperso è una moltitudine di isolati e insocievoli spiriti patrii, che nel loro odio si combattono a morte e diventano consapevoli di determinate figure animalesche come della loro essenza, perché non sono altro che vite animali separantisi e consapevoli di sé senza universalità".

Poi, "lo spirito appare come l'artefice, e il suo operare con cui esso produce se stesso come oggetto, senza però avere ancora colto il pensiero di sé, - è un lavorare istintivo, come le api fabbricano le loro celle".

Nella figura dell'Artefice, lo spirito è già nella "forma astratta dell'intelletto". Dio è l'artefice del mondo, e, producendo il mondo, "produce sé come oggetto, mentre non ha ancora colto il pensiero di sé". Lavora istintivamente come, in fondo, fanno gli animali. Il lavoro istintivo "che produceva in contrapposizione all'autocoscienza l'opera incosciente" cessa quando "all'attività dell'artefice che costituisce l'autocoscienza si fa incontro un interno che è altrettanto autocosciente e si esprime. Egli è assurto qui fino alla scissione della sua coscienza dove lo spirito incontra lo spirito. In questa unità dello spirito autocosciente con se stesso, in quanto lo spirito è figura e Pagina | 58 oggetto della propria coscienza, si purificano dunque le sue mescolanze con l'inconscia guisa della figura naturale e immediata ... Lo spirito è artista".

"LA RELIGIONE ARTISTICA "

Quando l'artefice si eleva ad artista "la sua natura si converte nel suo operare ed assume la forma della libera creazione; la coscienza riconosce in lui dello spirito del suo spirito. Come la religione naturale corrisponde sul piano storico -sociale al periodo di dominio dell'autorità, così la religione dell'arte e della creazione corrisponde al periodo del "popolo libero ", in cui la sostanza etica sussiste ancora intatta e dà forma alla vita del singolo. Più precisamente si tratta dell'inizio del

rilassamento di questa condizione felice, del sopraggiungere di uno spirito speciale di festosa libertà che apre un ampio spazio d'attività alla forza creatrice piena di fantasia. E' il mondo sereno e ricco di forme della greco classicità quello che qui Hegel abbozza: pura umanità, trasfigurate figure divine cui nulla d'umano è estraneo, corporeità spiritualizzata ne sono gli elementi. La divinità viene intuita nell'immagine dell'uomo, ma in un'immagine elevata ad idea" (Hartmann).

"La religione dello spirito etico è ... l'innalzamento di esso al di sopra della propria effettualità, il ritorno della sua verità nel puro sapere di se stesso. Vivendo la nazione etica nell'unità immediata con la sua sostanza, e non avendo in lei il principio della singolarità dell'autocoscienza, la sua religione appare nella sua perfezione soltanto, nel distaccarsi dal suo sussistere.

Che l'effettualità della sostanza etica riposa, da una parte, sulla sua quieta immutabilità in contrapposizione al movimento assoluto dell'autocoscienza, e quindi sul non essere ancora quest'ultima tornata in se stessa dal suo quieto costume e dalla sua solida fiducia; d'altra parte, sulla organizzazione dell'autocoscienza, organizzazione che si attua in una molteplicità di diritti e di doveri, nonché nella partizione nelle masse delle classi e del loro fare particolare che coopera a costituire un intiero, - e quindi su ciò: che il singolo è contento della limitazione del suo esserci e non ha ancora colto il pensiero illimitato del suo libero Sé. Ma quella quieta e immediata fiducia nella sostanza ritorna nella fiducia in sé e nella certezza di se stesso; e la pluralità dei diritti e dei doveri nonché il fare limitato sono lo stesso movimento dialettico dell'elemento etico, come la pluralità delle cose e delle loro determinazioni, - movimento che trova la sua quiete e la sua saldezza soltanto nella semplicità dello spirito certo di sé. - Il perfezionamento dell'eticità a libera autocoscienza e il destino del mondo etico sono perciò l'individualità andata in se stessa, l'assoluta leggerezza dello spirito etico che ha risolto in sé tutte le solide distinzioni del suo sussistere e le masse della sua articolazione organica, e, di per sé completamente sicuro, è giunto alla gioiosità illimitata e al più libero godimento di se stesso".

"La bellezza del mondo degli dèi formato e contemplato è autentica visione dell'assoluto, vera vita della sostanza, ma non pura visione, vita che comprende se stessa. E' perciò anche non verità, miscoscimento, illusione. L'illusione sta appunto anche nella forma, cioè nella sua finitezza. Infatti è la forma dell'individuo. In tale forma la sostanza diviene appena un che di "rappresentato ". E

così essa cade nella soggettività, diviene tradimento della sostanza e nonostante la sua magnificenza radiosa è nello stesso tempo l'elemento oscuro che cela il tradimento" (Hartmann).

La forma dell'individuo "è la notte in cui la sostanza venne tradita e si rese soggetto; da questa notte della pura certezza di sé lo spirito etico risorge come la figura liberata dalla natura e dall'esserci immediato dello spirito stesso". Lo spirito etico risorge: l'"attività pura", consapevole della propria forza, lotta con "l'essenza che non era figura" e le impone la sua signoria.

"L'OPERA D'ARTE " ASTRATTA", "VIVENTE" E "SPIRITUALE" Pagina | 59

L'opera d'arte astratta è il primo grado dello spirito etico che risorge e si esprime nelle immagini degli dèi, nel culto dei templi, nell'inno, negli oracoli. L'opera d'arte astratta è limitata rispetto alla vita e perciò vien superata dall'opera d'arte vivente nella quale il culto si cala nella realtà vivente come banchetto divino, mistero, culto bacchico, danza, estasi.

"Al posto della statua l'uomo pone quindi se medesimo come figura elaborata e indirizzata a movimento perfettamente libero, - allo stesso modo che quella è la perfettamente libera quiete ...". Al di sopra dei singoli "uno si leva che è il movimento fatto figura, la levigata elaborazione e la fluida forza di ogni membro - animata, vivente opera d'arte, la quale alla sua bellezza accoppia il vigore, e a cui come premio della sua forza spetta l'ornamento col quale si onorava la statua, nonché l'onore di essere, fra il suo popolo, invece del dio di pietra, la più alta rappresentazione corporea della loro essenza". Lo spirito etico risorge pienamente, infine, nell'opera d'arte spirituale, la poesia.

"L'epos. Il suo mondo epico", "Gli uomini e gli dèi", "Gli dèi tra di loro", "La tragedia", "Le individualità del coro, degli eroi e delle potenze divine", "La commedia":

Con la commedia si dissolvono le figure divine, ridotte all'umano. "Queste essenze elementari, come momenti universali, non sono un Sé né sono effettuali. Sono sì provviste della forma dell'individualità; ma questa è loro soltanto gettata addosso e non conviene loro in se e per se stessa". La forma dell'individualità è in essi soltanto "immaginata". " ... il soggetto è quindi elevato oltre questo momento come oltre una proprietà particolare e, coperto di quella maschera, esprime l'ironia di essa che vuole essere qualche cosa per sé la pretenziosità dell'essenza universale vien data in balia al Sé; essa si mostra imprigionata in una effettualità e lascia cadere la maschera,

proprio mentre vuol essere qualcosa di giusto. Il Sé, qui comparendo nel suo significato di effettualità, gioca con la maschera che una volta si mette per essere il suo personaggio; ma fuori da questa parvenza si esibisce altrettanto presto nella sua nudità e nella sua condizione abituale, ch'esso mostra non esser distinta dal Sé vero e proprio, dall'attore come dallo spettatore ...

"L'epos individualizza in

eroi e in figure di dèi l'intero spirito di un popolo, rappresenta in immagini sensibili il destino universale nel destino eroico. La tragedia interiorizza il concetto di destino: consente all'eroe non soltanto di adempiere e di patire la sua sorte, ma anche di causarla con l'azione. Nella misura in cui diviene colpevole e porta la colpa tragica, il destino da sé procuratosi diviene "destino tragico", interiore, esprime la sua essenza. La legge da lui offesa è la vera legge divina, il suo patire e la sua fine sono manifestazione del divino in lui, rivelazione concreta nella realtà visibile, benché "rappresentata", dell'umanità. Ed autentica rivelazione è veramente la sua espiazione della colpa e la sua assoluzione" (Hartmann).

... il peculiare Sé dell'attore coincide col suo personaggio, così come lo spettatore, il quale si trova perfettamente a casa sua in ciò che gli viene rappresentato, e nell'azione vede agire se stesso ...

Mediante la religione dell'arte lo spirito è passato dalla forma della sostanza in quella del soggetto, perché la religione dell'arte produce la figura dello spirito e pone così in sé l'operare o l'autocoscienza, che nella paurosa sostanza dilegua senz'altro e nella fiducia non si coglie essa stessa. Questa incarnazione dell'essenza divina comincia dalla statua, che in lei ha soltanto la figura esteriore del Sé, mentre l'elemento interiore, la sua attività, cade fuori di lei; ma nel culto ambo i lati si sono fatti una cosa sola; nel risultato della religione dell'arte questa unità nella sua pienezza è nello stesso tempo passata anche all'estremo del Sé; entro lo spirito che è completamente certo di sé nella singolarità della coscienza, è andata a fondo ogni essenzialità. La proposizione che esprime questa frivolezza suona così; il Sé è l'essenza assoluta; l'essenza che era sostanza e in cui il Sé era l'accidentalità, è caduta a predicato, e lo spirito in questa autocoscienza alla quale nulla viene a contrapporsi nella forma dell'essenza, ha perduto la sua coscienza". "Il Pagina | 60

mondo luminoso della bellezza è sprofondato, la fede nella legge divina è perduta; prende il sopravvento la "coscienza infelice". E' la coscienza della perdita e del grande dolore conseguente,

"il quale si esprime con la dura parola che Dio è morto" " (Hartmann).

"LA RELIGIONE DISVELATA "

" ... ammutolita è la fiducia nelle leggi eterne degli dèi, come quella negli oracoli che davano opera a conoscere il particolare. Le statue sono ora dei cadaveri ai quali è fuggita l'anima ... e gli inni sono parole alle quali è fuggita la fede". Dio è morto. Gli uomini muoiono. Il Dio mortale è diventato uomo. Il Dio si è incarnato. E nel farsi uomo s'è reso visibile. La religione artistica diventa " religione disvelata".

"Il contenuto semplice della religione assoluta: l'effettualità dell'incarnazione di Dio". "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. In essa l'essenza viene saputa come spirito, ovvero sia la religione assoluta è la consapevolezza che l'essenza ha intorno a sé: di essere spirito. Che lo spirito è il sapere di se stesso nella sua alienazione, è l'essenza che è il movimento del mantenere nel suo essere - altro l'eguaglianza con se stesso. Ma questa è la sostanza in quanto essa, nella sua accidentalità, è altrettanto riflessa in sé, non indifferente verso l'accidentale come verso un qualcosa di inessenziale, un qualcosa, quindi, che si trovi in un estraneo; ma riflessa, - in quest'atto, - in sé, in quanto essa è soggetto o Sé. - Per questo l'essenza divina è rivelata in tale religione. Il suo essere manifesta consiste nel venir saputo, e non velatamente, che cosa essa è. Ma ciò viene saputo proprio in quanto essa è saputa come spirito, come essenza che è essenzialmente autocoscienza. - Alla coscienza c'è alcunché di segreto nel suo oggetto se questo è un Altro o un Estraneo per lei, e se essa non lo sa come se stessa. Questa segretezza viene a cessare, dacché l'essenza assoluta come spirito è oggetto della coscienza ". "La forma della rappresentazione è qui la realtà immediatamente sensibile. Dio in quanto è il singolo uomo reale, come figlio dell'uomo, in tutta la sua nuda e indifesa umanità, è la forma intuitiva dell'essenza nella sua concreta autocoscienza. In questa forma di rappresentazione egli è dato alla "coscienza universale", vive nella sua "comunità". Questa è la "resurrezione spirituale di Dio ", "il divenire universale o comunità della sua autocoscienza singola". Il fatto ch'egli "cada preda della morte" è la sua autoalienazione e perciò, del tutto letteralmente, la conciliazione dell'essenza assoluta con sé. Così la religione rivelata è nello stesso tempo il compimento della moralità nella

vita dell'uomo. Essa ne è la resurrezione reale nello spirito della comunità" (Hartmann).

"IL SAPERE ASSOLUTO "

La "religione disvelata" (il cristianesimo) ha, dunque, come contenuto lo spirito assoluto, senonché questo è ancora in forma rappresentativa. Affinché la coscienza possa cogliersi come autocoscienza in sé e per sé, è necessario il sapere assoluto, nel quale lo spirito - contenuto assume la forma del Sé e quindi lì, oltre all'identità di verità e certezza nella coscienza, si ha anche l'identità di verità e certezza di sé, sapere dello spirito che ha conquistato il concetto (scienza). Quindi "al di sopra della religione s'intravede un sapere più alto, un sapere concettuale, in cui lo spirito pareggia la sua certezza alla sua verità, mentre nello stadio propriamente religioso sussiste ancora una certa diseguaglianza" (De Ruggiero). "Con la trattazione della religione Hegel si avvia verso quella che diventerà la sua filosofia dello spirito'. Tale trattazione è infatti volta a dimostrare come la religione sia condotta dal suo stesso sviluppo interiore a trasformarsi in filosofia e come la filosofia, anziché costituire la negazione della religione, ne costituisca invece l'inveramento e la più Pagina | 61

compiuta espressione. La conclusione della Fenomenologia dello spirito potrebbe quindi giustamente vedersi nel passaggio dalla religione alla filosofia ... In entrambe lo spirito ha conosciuto finalmente che il mondo degli oggetti esteriori non è diverso da lui: quindi lo spirito cessa di essere soltanto in - sé, ma diventa pure per - sé, cioè ha raggiunto il suo scopo fondamentale di conoscersi teoricamente e di realizzarsi praticamente" (Plebe).

La religione è intuizione e non concetto. L'ultima e conclusiva sezione della Fenomenologia è perciò quella in cui lo spirito giunge al concetto di sé, alla scienza di sé: la filosofia ("La scienza come autoconcepirsi del Sé"). Nella Prefazione, Hegel prospetta il naturale proseguimento della fenomenologia nella logica: "Quel che annunciava la Prefazione della Fenomenologia è avvenuto, l'itinerario del "divenire della scienza" è compiuto. La lunga serie delle "esperienze" che la coscienza doveva fare nel suo oggetto e in se stessa è trascorsa. La coscienza ha scoperto di essere autocoscienza. L'autocoscienza ragione, la ragione spirito, lo spirito concetto di sé. Così l'esposizione del "sapere fenomenico" ha condotto al "sapere reale". Occorre ora sviluppare quest'ultimo ... La coscienza filosofica, dopo aver compiuto l'esperienza che ogni via conduce verso

lei stessa, deve imboccare il cammino che là le era precluso. Essa deve "scendere nella sua profondità" (Hartmann). Questo è il compito della logica. Pagina | 62

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. E. De Negri, due volumi, La Nuova Italia, Firenze 1979.

G. W. F. Hegel, *I principi. Frammenti giovanili. Scritti del periodo jenense*. Prefazione alla *Fenomenologia*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1974.

E. De Angelis, Presentazione della "*Fenomenologia dello spirito*" di Hegel, in "*Per la filosofia. Filosofia e insegnamento*", 1, Massimo, Milano 1984.

G. Bedeschi, Appunti per una storia delle interpretazioni della "*Fenomenologia dello Spirito*" di Hegel, in "*Giornale critico della filosofia italiana*", 1967.

F. Chiereghin, La "*Fenomenologia dello spirito*" di Hegel, NIS, Roma 1994.

N. Hartmann, Il concetto hegeliano di filosofia, La "*Fenomenologia dello spirito*", in *La filosofia dell'idealismo tedesco*, tr. it. B. Bianco, a cura di V. Verra, Mursia, Milano 1972.

M. Heidegger, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guida, Napoli 1988 C. Cesa, *Le origini dell'idealismo tra Kant e Hegel*, Loescher, Torino 1990.

G. De Ruggiero, *Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1975.

H. Gadamer, *La dialettica di Hegels* tr. it. R. Dottori, Marietti, Alessandria 1974.

S. Landucci, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia 1976.

J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, tr. it. F. Occhetto, Milano, I. S. E. D. I. 1972.

J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, tr. it. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972.

K. Loewith, *Hegel: il lavoro come alienazione di sé nella formazione del mondo*, in *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XX*, tr. it. G. Colli, Einaudi, Torino 1977.

V. Verra, *La filosofia di Hegel*, Loescher, Torino 1988.

A. Plebe, *L'impianto polemico e concettuale della "Fenomenologia dello spirito"*, *La storia fenomenologica della coscienza, Le vicende fenomenologiche della ragione*, in *Che cosa ha*

veramente detto Hegel, Ubaldini, Roma 1968.

H. Marcuse, Ragione e rivoluzione, tr. it. A Rizzo, Il Mulino, Bologna 1966.

O. Banfi, La filosofia di Hegel, in G. W. F. Hegel, Il sistema filosofico. Estratti dall'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio e dai Lineamenti della filosofia del diritto, La Nuova Italia, Firenze 1975.

O. Poeggeler, Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito, Guida, Napoli 1986.