

PARTE 5. ROMANTICISMO E IDEALISMO

SINTESI DEL PERIODO. Il romanticismo e le lacerazioni della modernità **p. 313**

§ 1. Le origini del romanticismo tedesco; § 2. Caratteristiche del romanticismo tedesco ed europeo

CAPITOLO 12. Il romanticismo tedesco **p. 319**

§ 1. La nuova estetica e la nuova concezione dell'uomo dalla ribellione dello *Sturm und Drang* al classicismo. § 2. Il primo romanticismo tedesco: la vita è arte; § 3. Schleiermacher: l'intuizione religiosa e l'ermeneutica; § 4. L'organicismo nella filosofia della natura e nella visione della società; § 5. L'estetica e l'arte nei romantici.

Lecture, Laboratorio, Schede. **p. 325**

CAPITOLO 13. Fichte e il suo idealismo etico **p. 330**

§ 1. La carriera intellettuale di un giovane povero; § 2. L'io come attività libera; § 3. L'"intuizione intellettuale" di Fichte riunifica il soggetto che Kant aveva frammentato; § 4. L'alternativa tra idealismo e dogmatismo; § 5. L'opposizione Io/Non-io. I tre principi supremi della "dottrina della scienza"; § 6. Il primato moderno della ragion pratica. L'ultimo Fichte e il ritorno dell'Assoluto divino; § 7. La filosofia politica, la filosofia della storia e il nazionalismo

Lecture, Laboratorio, Schede. **p. 340**

CAPITOLO 14. Friedrich Schelling e l'idealismo estetico **p. 346**

§ 1. Una gioventù agitata; § 2. La filosofia della natura; § 3. L'idealismo trascendentale e l'estetica; § 4. Dalla centralità dell'arte a quella della religione

Lecture, Laboratorio, Schede **p. 354**

CAPITOLO 15. Hegel: lo spirito come totalità **p. 358**

§ 1. La vita e l'itinerario culturale; § 2. Il giovane Hegel a Berna e a Francoforte (1793-1801); § 3. Il periodo di Jena (1801-1808): Hegel abbozza il suo sistema dialettico; § 4. La *Fenomenologia dello Spirito*: le avventure della ragione § 5. Il sistema della maturità: L'Enciclopedia delle scienze filosofiche; § 6. Lo Spirito Oggettivo: filosofia politica e filosofia della storia; § 7. Lo Spirito Assoluto e la storia di arte, religione e filosofia; § 8. Conclusione: Hegel nella cultura moderna

Lecture, Laboratorio, Schede

PARTE 5. ROMANTICISMO E IDEALISMO

SINTESI DEL PERIODO. Il romanticismo e le lacerazioni della modernità

§ 1. Le origini del romanticismo tedesco

Con lo *Sturm und Drang* (Tempesta e Impeto) e il romanticismo ("anarchismo del genio") il pensiero diventa passione.

MOLTI INTELLETTUALI TEDESCHI GUARDANO CON ENTUSIASMO ALLA RIVOLUZIONE FRANCESE.

L'illuminismo tedesco nell'insieme non ha avuto la radicalità e lo spirito innovatore del mondo francese, ma le novità incendiarie della rivoluzione del 1789 sono state uno scossone per la cultura tedesca. Le novità comunque furono recepite quasi esclusivamente dagli intellettuali, che piantavano nelle piazze gli alberi della rivoluzione e organizzavano comuni rivoluzionarie, e non dalla sonnecchiante società germanica, che restava fedele alle autorità tradizionali. Il poeta **Friedrich Hölderlin** e i futuri filosofi idealisti **Schelling** e **Hegel** (di cui ben presto parleremo), già compagni di stanza alla scuola teologica di Tübingen, avevano piantato insieme l'albero della libertà per festeggiare la repubblica francese. L'occupazione francese di ampie aree della Renania susciterà invece l'avversione crescente della gente comune verso gli occupanti. In questa ambigua situazione nacque il movimento romantico.

ORIGINI DEL ROMANTICISMO: IL CIRCOLO DI JENA UNISCE GIOVANI LETTERATI, TEOLOGI E FILOSOFI RIVOLUZIONARI, CHE ASPIRANO AD UN RINNOVAMENTO TOTALE DELL'ARTE E ALLA RICONCILIAZIONE DI NATURA E CULTURA, DI UOMO E DI COSMO.

Il movimento romantico ebbe origine a Jena negli ultimi tre-quattro anni del Settecento, a partire da un circolo di giovani intellettuali, chiamato **Athenaeum**: critici letterari, filologi, poeti, romanzieri, teologi e filosofi, tra cui i primi idealisti (→ cap. 12, § 2). Tutti costoro avevano subito - pur in diversa maniera - il fascino della Rivoluzione, ma erano stati sconvolti dai suoi sviluppi; sentivano inoltre il bisogno di **un'affermazione culturale e artistica autonoma e originale del mondo moderno** rispetto alle regole estetiche considerate **classiche**, tratte dal mondo antico, e aspiravano alla **mistica unità e armonia di spirito umano e di cosmo, di individuo e comunità, di umano e di divino, di moralità e di bellezza**. Queste idee li differenziavano fortemente dall'illuminismo, movimento tipicamente razionalista e progressista, che privilegiava lo sviluppo della scienza e della tecnica. Del resto essi rimproveravano a quest'ultimo - e allo stile di vita e alla politica ad esso ispirati - di aver lacerato l'unità dell'uomo con il materialismo, l'individualismo, il razionalismo e il meccanicismo.

***Romantico, *Romanticismo.** L'aggettivo *romantic* nel Seicento indicava in inglese semplicemente qualcosa che avesse a che fare con i romanzi cavallereschi della tradizione popolare. In seguito assume il significato di "pittresco" e "sentimentale". Nel Settecento soprattutto in Inghilterra e in Germania si sviluppa un interesse per l'antica letteratura popolare, e anche per il folklore dei popoli del Nord, in particolare per miti collegati all'antico bardo scozzese Ossian, l'"Omero del Nord". Il successivo movimento culturale del **Romanticismo** in generale rivendica l'autonomia e il valore delle culture europee medievali e moderne. Ma sotto questa definizione generale si sono ammassate tendenze diverse e contraddittorie. Basti solo ricordare che il primo circolo romantico, *Athenaeum*, era costituito in gran parte da filologi che rivendicavano il valore altissimo dell'arte greca, ritenendola irripetibile e considerando perciò inutili le regole imposte dal classicismo alla creazione artistica. Il loro programma era la creazione di una nuova arte moderna originale.

Il trionfo della tecnica e della scienza meccanicistica è per i romantici all'origine della perdita del senso del mistero e del sacro nella natura; la rappresentazione artistica, da parte dell'illuminismo *edonista, del bello inteso come godimento dei sensi, viene da loro contrapposto al **bello inteso kantianamente come "sublime"**, attraverso cui l'artista afferma la sua libertà spirituale. La moderna divisione del lavoro, così come la moderna mobilità dei lavoratori sul mercato e la concorrenza che fa fallire chi continua a produrre con i

mezzi tradizionali, provocano la rottura dei vincoli tra l'individuo, reso mobile dal mercato, e la sua comunità d'origine (famiglia, villaggio, corporazione, o comunità religiosa). Inoltre per i romantici questi vincoli sono egualmente spezzati dal formalismo giuridico dello Stato moderno e infine dalla stessa Rivoluzione, che considera gli individui come astrattamente uguali; così pure le concrete identità nazionali sono oppresse in nome dell'astratto universalismo rivoluzionario (che con Napoleone si riduce a semplice camuffamento ideologico degli interessi nazionali francesi).

IL ROMANTICISMO, COME IN PRECEDENZA HERDER E GOETHE, SI ISPIRA A ROUSSEAU E ALLA SUA CRITICA DEL RAZIONALISMO ILLUMINISTA.

Il romanticismo rivendica l'originalità e l'autonomia della modernità e contemporaneamente critica la modernità stessa se intesa come razionalizzazione di tipo scientifico-tecnico, come avveniva in buona parte dell'illuminismo dell'Enciclopedia. Una severa **critica della modernizzazione - razionalizzazione della civiltà occidentale** era già stata abbozzata nel Settecento da **Rousseau**. Per lui l'uomo, finché resta nel grembo della natura, è spontaneo e buono, mentre, quando entra in quell'artificio sociale che è il mondo della proprietà privata, del mercato e dello Stato, diventa corrotto, astuto e crudele. A Rousseau si erano ispirati **Goethe** (1749-1832) e **Herder** (1744-1803 → cap.12, § 1) che avevano animato già tra il 1765 e il 1776 lo *Sturm und Drang* (Tempesta e Impeto), un movimento letterario giovanile pre-romantico che contestava il conformismo culturale e sociale tedesco.

Anche la Rivoluzione Francese si era ispirata per molti versi a Rousseau, ma poi aveva tradito le ingenuità aspettative dei romantici, che - in religiosa attesa di un rinnovamento epocale dell'umanità - erano alieni dai compromessi realistici e dalle mezze misure.

§ 2. Il movimento romantico e le sue trasformazioni

Un movimento ambiguo, rivoluzionario e insieme nostalgico del passato, che si trasforma in pochi anni e assume significati anche opposti in diverse nazioni.

Se l'illuminismo aveva assunto in Europa molte sfumature diverse, il romanticismo era destinato ad assumerne ancora di più. Esso infatti ha preso forma durante la Rivoluzione Francese e il periodo napoleonico, ma ha continuato a svilupparsi anche durante la Restaurazione, il movimento politico e culturale che ha provato a cancellarla, e, se molti romantici hanno aderito ad esso, altri non lo hanno fatto, e diversi tardi romantici hanno partecipato ai moti contro la Restaurazione e alle rivoluzioni del 1848-49. Studiare il romanticismo vuol dire dunque rendersi conto di come idee e stili di pensiero possono adattarsi a realtà storiche opposte, forse anche perché in potenza sono portatori di potenzialità diverse.

§ 2.1. Il primo romanticismo tedesco

LA TRADIZIONE MISTICA NEOPLATONICA TEDESCA E LA TENDENZA AL PANTEISMO.

La filosofia tedesca aveva una sua tradizione di tipo neoplatonico e mistico, che risaliva al medioevo e al Rinascimento. E poi nel Settecento si era molto interessata al panteismo di Spinoza. Nella visione neoplatonica la più alta auto-realizzazione dell'individuo consiste nel suo **ricongiungimento mistico con Dio, l'Uno-Tutto**. Questo ricongiungimento pareva possibile ai preromantici dello *Sturm und Drang* e ai primi romantici attraverso l'identificazione mistica o artistica con la natura intesa come divina. Il cosmo non era concepito in modo matematico-meccanicistico, ma organico-finalistico, riprendendo il tema rinascimentale dell'Anima del Mondo, del pampsichismo e del vitalismo.

Queste concezioni coinvolgono una parte significativa della cultura tedesca di fine Settecento. Ad una tale religiosità panteistica, nonché alla visione organicistica della natura, il grande **Goethe** rimase sempre fedele (→cap.11, § 1

e 4). Del resto anche **Lessing** e **Kant**, gli illuministi più vicini allo spirito laico francese, avevano una loro irrinunciabile religiosità, e Kant difese la possibilità dell'interpretazione finalistica della natura nella *Critica del Giudizio*.

IL PRIMO ROMANTICISMO: MESSIANISMO E INVENZIONE DI NUOVI MITI.

In tale contesto, il rinnovamento dell'umanità annunciato dai romantici si caratterizza per i suoi toni al tempo stesso mistici, rivoluzionari e millenaristici. Dice nel 1798 **Friedrich Schlegel**, uno dei fondatori del circolo romantico Athenaeum: "Il desiderio rivoluzionario di realizzare il Regno di Dio è il punto elastico della cultura progressiva e l'inizio della storia moderna. Ciò che non ha alcun rapporto con il Regno di Dio vi è *puramente accessorio*".

La rivoluzione romantica, quindi, non è una rivoluzione in senso politico o economico-sociale: sono piuttosto la poesia e l'arte, l'immaginazione e il **genio creativo**, gli organi della rigenerazione culturale del genere umano e del ricongiungimento dell'individuo con la comunità, dell'uomo con la natura, del divino con l'umano. *Molti romantici si propongono addirittura di creare nuovi miti per il mondo moderno* (-->cap. 11, § 3) e il loro amore, apparentemente contraddittorio, per la greco-antica, per il cristianesimo primitivo e per il medio evo, nasce dal fatto che in tali età gli uomini erano ancora capaci di produrre miti e di sentirli con intensità e profondità.

È soprattutto all'arte che spetta il compito di ricucire le lacerazioni prodotti dal razionalismo moderno. Secondo il filosofo tedesco **Hans Gadamer** (1900 – 2002) l'esigenza romantica di una *nuova mitologia*, ... dà all'artista e al suo compito nel mondo "la coscienza di una nuova consacrazione". Egli si presenta quasi come "un *redentore terreno*". Questa **missione dell'artista** nella ricostruzione dell'immaginario dell'intera civiltà, proclamata dai romantici tedeschi, trovò presto una calda accoglienza nelle altre culture nazionali europee, in cui si diffuse con particolare intensità nel periodo della Restaurazione.

DALLA DOMANDA SUL SENSO DELLA MODERNITÀ SI SVILUPPA LA FILOSOFIA DELLA STORIA.

Ma anche la **filosofia** riceve dal romanticismo e dall'idealismo tedeschi la missione di riflettere teoricamente sulle lacerazioni della modernizzazione e sul preteso avvento della Ragione nella storia; *la comprensione del destino storico dell'umanità, e quindi del senso della modernità*, diventa uno dei compiti centrali della speculazione filosofica in quanto **filosofia della storia**.

LA GERMANIA, POLITICAMENTE QUASI INESISTENTE, SI SENTE INVESTITA DELLA MISSIONE DI RIGENERARE LA CULTURA OCCIDENTALE.

La cultura tedesca, dunque, aveva un senso altissimo della missione dell'intellettuale, sia artista che filosofo, e aveva al tempo stesso la convinzione di dover esercitare essa stessa un importantissimo ruolo nella rigenerazione morale dell'umanità. Tuttavia la Germania prima di Napoleone era una nazione spezzettata in circa trecento Stati sovrani, economicamente e socialmente arretrata in molte sue aree e soprattutto in quelle nord-orientali (dove era ancora diffusa la servitù della gleba) ed era stata facilmente piegata dall'Impero Francese. In precedenza la cultura tedesca non aveva svolto un ruolo importante nella nascita del moderno paradigma meccanicistico, e aveva assunto un atteggiamento riluttante di fronte alle novità più radicali dell'illuminismo francese; essa tuttavia alla fine del Settecento aveva conquistato l'ammirazione degli intellettuali europei grazie alla rivoluzione filosofica di Kant e all'arte altissima di Goethe e di Schiller.

PER VISIONARI COME SCHLEGEL E HÖLDERLIN LO SPIRITO ROMANTICO PUÒ ROVESCIARE IL MONDO

È significativo che **Friedrich Schlegel** (1772-1829) ponesse allo stesso livello di grandezza spirituale la Rivoluzione Francese, la filosofia idealistica di Fichte e il romanzo *Willhelm Meister* di Goethe. Mentre in Francia era in corso un grande sommovimento politico, in Germania ad una rivoluzione vera e propria nessuno poteva pensare seriamente. Gli intellettuali tedeschi sfogarono così tutte le loro energie e la loro creatività in campo culturale. L'impossibilità dell'azione spiega almeno in parte *il rifiuto romantico del senso comune, dei dati empirici e di tutto ciò che è banale e quotidiano* in nome di un *eroismo prometeico* e di un *utopismo visionario*. E visionario fu il poeta **Hölderlin**, che, mosso da una sorta di

missione religiosa, profetizzava in potenti poemi la rinascita al tempo stesso del cristianesimo delle origini e dell'autentica religiosità dionisiaca greca. Tale impossibilità dell'azione può contribuire a spiegare anche il particolare *soggettivismo* della filosofia idealistica, che **identifica l'essere con il pensiero**, e che, a chi non comprende lo stato d'animo romantico, può apparire un delirante gioco mentale.

§ 2.2. Il romanticismo tedesco reazionario e i diversi romanticismi europei

IL ROMANTICISMO PASSA DAL PANTEISMO NEOPLATONICO ALL'ADESIONE ALLA RESTAURAZIONE E ALLA RELIGIONE TRADIZIONALE.

La filosofia protoromantica era inizialmente una specie di panteismo neoplatonico, di ispirazione spinoziana, secondo il quale Dio si rivela e si realizza nella natura, nella storia e nella creazione artistica; l'arte moderna romantica doveva recuperare l'"ingenuità" spontanea di quella greca, ma al tempo stesso superarla in uno sviluppo infinito, diventando cioè "poesia universale progressiva", come voleva Schlegel. Invece **nel primo decennio dell'Ottocento**, soprattutto dopo che Napoleone, vincendo la Prussia a Jena nel 1806, aveva piegato l'ultimo baluardo della resistenza antifrancese, **un gran numero di romantici ritorna alla fede cristiana della propria infanzia e alla tradizionale credenza nella trascendenza di Dio**, abbandonando il panteismo per una specie di spiritualismo mistico; inoltre *il richiamo alla storia, all'arte e alla tradizione tedesca e allo "spirito del popolo" assume un senso sempre più strettamente nazionalistico e l'esaltazione del passato medievale ha sempre più un significato conservatore*.

L'alleanza tra gli intellettuali nazionalisti tedeschi e i sovrani legittimi contro l'oppressione napoleonica finirà con la delusione e lo scacco di quanti si erano illusi di ottenere dalla Restaurazione un qualche spazio per quella libertà e quell'unità della nazione che il romanticismo avevano tanto esaltato. Il ministro riformatore prussiano **Wilhelm von Humboldt** (→ cap. 12, § 1), un seguace di Goethe di ispirazione liberal-nazionale, dovrà abbandonare nel 1817 la vita politica. Viceversa l'ex-rivoluzionario **Friedrich Schlegel**, divenuto cattolico e segretario del cancelliere austriaco Metternich, sarà un sostenitore della Restaurazione. E nello stesso periodo i governi reprimeranno le associazioni studentesche ultranazionalistiche, che pure avevano lottato con entusiasmo contro Napoleone.

L'ULTIMA DELUSIONE POLITICA DEI ROMANTICI TEDESCHI: NEMMENO I LORO PROGETTI REAZIONARI HANNO SUCCESSO.

Quanto ai romantici reazionari, in sostanza Metternich non sapeva che farsene della loro idea di restaurare ceti e corporazioni nella forma premoderna: il suo programma concreto era quello di rimettere in piedi, grazie anche all'alleanza trono-altare, la macchina amministrativa degli Stati asburgici, danneggiata dagli attacchi napoleonici e sconvolta da innovazioni sociali cui essa non riusciva ad adeguarsi, e non prendeva sul serio i progetti medievaleggianti e comunitari dei suoi stessi propagandisti romantici. L'unico sovrano che forse vi credette fu il poco pragmatico zar Alessandro I, che ebbe per consigliere il romantico tedesco reazionario **von Baader**.

L'IDEA DI NAZIONE – IDENTIFICATA DA LINGUA, TRADIZIONI, COSTUMI E RELIGIONE – SARÀ EREDITATA DAI MOVIMENTI RIVOLUZIONARI OTTOCENTESCHI.

Dopo questa ulteriore delusione e la fine del romanticismo tedesco come movimento, troviamo invece che gli altri movimenti romantici europei, sviluppatisi più o meno fino alla metà del secolo XIX, si schierano per lo più a favore delle idee liberali, o anche democratiche radicali e anticapitalistiche, e soprattutto in difesa delle nazionalità oppresse (→ vol. 3). Nelle diverse letterature e culture europee e americane il romanticismo si presenta dunque in vesti differenti e in tempi parzialmente discordanti. Ma è proprio con il romanticismo che **l'idea di nazione** prende corpo e forma in contrasto con gli universalismi che avevano da

secoli dominato la cultura occidentale: l'idea di Impero, di Chiesa universale, di umanesimo classico e di ordine naturale-razionale. L'idea di nazione - identificata da lingua, tradizioni, costumi e religione - proposta già prima della Rivoluzione da **Herder**, poi sviluppata dagli intellettuali romantici tedeschi reagendo contemporaneamente all'invasione francese e al cosmopolitismo astratto degli illuministi, sarebbe diventata una delle parole d'ordine dei rivoluzionari liberali e democratici del primo Ottocento.

§ 2. 3. LA FILOSOFIA IDEALISTA

L'IDEALISMO È IL TRIONFO DEL SOGGETTO: IL PENSIERO E ESSERE SI IDENTIFICANO.

Abbiamo detto che la filosofia idealistica identifica l'essere con il pensiero. Nel capitolo 9 avevamo trovato una prima formulazione dell'idealismo nell'immaterialismo di Berkeley: essere è percepire. Tutto è soggettività.

SECONDO KANT IL SOGGETTO MODERNO È LA CONDIZIONE DELLA CONOSCENZA E INSIEME DETERMINA I SUOI LIMITI.

Ma lo spiritualismo religioso di Berkeley non è la fonte diretta dell'idealismo tedesco, che è invece la filosofia kantiana del **soggetto**. Sappiamo che la filosofia moderna di Cartesio e di Kant pone il **soggetto**, la coscienza, l'interiorità, come **fondamento** del sapere. Certo era stato già Agostino che aveva dilatato questo concetto di origine platonica, ma per lui la coscienza era proprio il luogo in cui l'uomo scopriva la sua radicale dipendenza dalla trascendenza di Dio, che gli si mostra e insieme gli si nasconde. Per Cartesio e per Kant il soggetto è invece il **fondamento autonomo** di ogni certezza. La grande innovazione di Kant rispetto a Cartesio consiste nel mostrare che la nostra conoscenza dell'oggetto è fortemente **condizionata** proprio dalla struttura del soggetto conoscente (le forme a priori). Il soggetto fonda e condiziona la conoscenza, determinandone però i **limiti**.

L'IDEALISMO SI RIBELLA CONTRO LA CONCEZIONE KANTIANA DEL LIMITE.

Invece nell'idealismo il soggetto kantiano in qualche modo si dilata e mostra di *contenere* nella sua potenza spirituale infinita la realtà stessa che conosce. Così almeno appariva l'idealismo in una versione che ne diede ad un certo punto Friedrich Schlegel, per il quale il soggetto-coscienza appariva come creatore dell'universo. Ma anche i tre grandi filosofi idealisti, **Fichte** (1762-1814), **Schelling** (1775-1854) e **Hegel** (1770-1731), si ribelleranno contro la concezione kantiana del limite. La loro elaborazione concettuale è assai complessa e articolata, ma certamente sempre sconcertante per il senso comune.

GLI IDEALISTI E I TORNANTI DELLA STORIA: RIVOLUZIONE FRANCESE, OCCUPAZIONE NAPOLEONICA E RESTAURAZIONE. DAL PANTEISMO APERTO ALLA RINUNCIA AL PANTEISMO.

Filosofia, religione e politica si intrecciano nelle loro biografie. La loro riflessione comincia ai tempi del romanticismo e della Rivoluzione Francese, da un lato, con una contestazione della tradizione filosofico-religiosa attraverso la ripresa di temi **panteistici**, cari allo *Sturm und Drang* e ai primi romantici, ma certo assai mal visti dalle chiese e dai governi, e dall'altro con l'adesione alle idee repubblicane, manifestate più o meno apertamente. Essi reagiranno poi in vario modo alle veloci trasformazioni storiche e politiche allora in atto. Fichte, che muore nel 1814, prima cioè del dispiegamento della Restaurazione, diventa un acceso nazionalista antifrancese e si impegna nella mobilitazione patriottica del popolo tedesco; mentre nel 1791 scrive *La critica di ogni rivelazione*, ai tempi della sua campagna antifrancese rivaluta la dimensione religiosa e afferma che l'Assoluto è irraggiungibile dalla coscienza. Hegel, invece, considera con realismo le riforme napoleoniche, e in seguito si adatterà al nuovo corso reazionario, sostenendo però nel mondo accademico tedesco le posizioni più liberali, o meno illiberali, compatibili con la situazione; egli a quel punto rifiuta per il suo sistema filosofico la qualifica di panteista, anche se questa dichiarazione di ortodossia non ne mutava l'effettiva sostanza. Schelling, invece, col tempo assume posizioni sempre più compatibili con la visione religiosa trascendente, e diventa un aperto sostenitore della Restaurazione.

In prima approssimazione possiamo anticipare che *i tre idealisti, nella loro fase panteistica, portano avanti l'identificazione del soggetto umano – della coscienza - con lo spirito divino, contestando così la visione kantiana dei limiti della conoscenza*, ma vedremo che la questione è, come abbiamo detto, assai articolata e complessa.

CAPITOLO 12. IL ROMANTICISMO TEDESCO

Per i romantici l'intellettualismo scientifico dell'illuminismo lacera l'unità dell'uomo, che è anche creatività e fantasia, e il suo individualismo dissolve i legami comunitari. Sentimento, amore, arte e una nuova religiosità cosmica devono ora riconciliare l'uomo con sé e con gli altri.

§ 1. La nuova estetica e la nuova concezione dell'uomo dalla ribellione dello *Sturm und Drang* al classicismo.

Goethe e Schiller, due geni che caratterizzarono la cultura tedesca moderna, furono sia artisti che filosofi.

LO STURM UND DRANG, ANIMATO DA GOETHE, PROPUGNA LA RIBELLIONE TITANICA E LA CREATIVITÀ DEL GENIO.

Tra il 1765 e il 1776 circa si produsse in Germania un movimento letterario, filosofico e di costume, che precorse per molti aspetti il clima culturale del romanticismo, lo *Sturm und Drang* (Tempesta e Impeto). Esso invita ad un ritorno alla spontaneità naturale, sulla scia di Rousseau, e insiste sulla creatività del **genio**. Non l'uomo comune, ma il genio soltanto con la sua arte può proseguire audacemente la divina opera della Natura (pur con il rischio della violazione sacrilega e della creazione mostruosa). Uno dei suoi animatori fu il giovane **Goethe** che nelle sue opere seppe esprimere un forte senso mistico panteistico della natura ed **esaltare l'azione creativa del genio e la ribellione titanica all'ordine divino**.

HERDER: I DIVERSI POPOLI E EPOCHE SONO TOTALITÀ STORICHE CHE HANNO UN PROPRIO SENSO. LA PROVVIDENZA FA EVOLVERE LA STORIA.

Un altro importante esponente del movimento fu Johann Gottfried **Herder** (1744-1803). Secondo lui, *gli illuministi non avevano un autentico senso della storia, e misuravano le culture precedenti sul metro della razionalità della cultura moderna e dei suoi valori*, senza riconoscere loro alcun autonomo significato. Egli invece ritiene che ogni fenomeno storico debba essere compreso nel contesto della sua cultura d'origine, e che ogni epoca e ogni popolo abbia costumi propri, un proprio gusto estetico, un proprio senso del divino, una propria concezione dell'uomo e dei rapporti sociali e infine una propria funzione nel processo provvidenziale della storia universale. Egli contribuisce così potentemente a formare le idee di "spirito di un popolo" (*Volkgeist*) e di "spirito di un'epoca" (*Zeitgeist*), come **totalità storiche** autosufficienti nel loro significato, come autonomi organismi viventi - idee che saranno poi ampiamente utilizzate dai romantici e da Hegel. Herder si interessò alla cultura e al folklore dei popoli nordici e polemizzò contro i fautori dell'antichità classica che ne avevano sottovalutato il valore e la specificità.

Secondo Herder **i diversi organismi storici**, pur autonomi nel loro significato, **si succedono secondo un disegno di evoluzione storica che è stato ordito dalla Provvidenza divina** (si pensi a Lessing, <-- cap. 10, § 8). Egualmente **Dio è presente nel mondo naturale e lo organizza come una grande totalità vivente**, un organismo di organismi. Tale provvidenza è spesso rappresentata da Herder come una forza **immanente** di unificazione e di progresso, un Uno presente ovunque nel Tutto.

Lo stesso Goethe, il poeta e drammaturgo **Friedrich Schiller** (1759-1805) e il linguista **Wilhelm von Humboldt** (che fu anche ministro prussiano) sono i più noti esponenti dell'**estetica classicista**, che si rifà al grande archeologo **Winckelmann** (1717-1768, ← Parte 3, S.d.p., § 3), secondo il quale l'arte è la riproduzione plastica e sensibile di un ideale eterno di bellezza, che i greci al loro tempo hanno saputo incarnare in modo perfetto. Le riflessioni dei romantici partirono proprio dalle teorie estetiche ed antropologiche del classicismo e in particolare da quelle di **Schiller**, che peraltro non aderì al romanticismo e rimase sempre fedele al classicismo.

SCHILLER: I GRECI FURONO UN POPOLO "INGENUO", CAPACE DI ESPRIMERE LA NATURA ATTRAVERSO L'ARTE.

Nel saggio *Sulla poesia ingenua e sulla poesia sentimentale* (1795-1796), Schiller sostenne che il **"modo di sentire ingenuo" (tipicamente greco) è quello che segue immediatamente gli impulsi della natura** traducendoli in creazione artistica, mentre il **"modo di sentire sentimentale" (tipicamente moderno) nasce da un allontanamento dalla natura**, sulla quale lo spirito umano deve ormai **riflettere** come su qualcosa di estraneo.

L'ARTE UMANA TENDE AD UNA META IDEALE IRRAGGIUNGIBILE, SINTESI DI INGENUO (ANTICO) E DI SENTIMENTALE (MODERNO).

La poesia sentimentale è così poesia del rimpianto e della ricerca della spontaneità e della natura perdute. Ma, come ha messo in rilievo il critico Peter Szondi (1929-1971), per Schiller ingenuo e sentimentale, spontaneo e riflesso, natura e artificio, classicità e modernità avrebbero dovuto essere sintetizzati e armonizzati nell'arte **"ideale"**, che costituisce la meta irraggiungibile a cui tende lo sviluppo culturale umano. Non dunque un puro e semplice ritorno alla natura o una pura e semplice accettazione delle norme e degli artifici della civiltà, ma una tensione continua per cercare di sintetizzarli e armonizzarli.

L'EDUCAZIONE UMANISTICA PUÒ FORMARE UN'"ANIMA BELLA", IN CUI DOVERE E INCLINAZIONE COINCIDANO.

● Seguace di Kant, egli attenuò il rigore della sua etica. Mentre per Kant un'azione ha valore morale solo quando è fatta in modo del tutto indipendente dall'inclinazione naturale, **egli ritiene che dovere e inclinazione debbano coincidere e chiama "anima bella" proprio quella in cui essi spontaneamente coincidono** (si ricordi l'ideale greco del "bello-e-buono"). Per Kant l'umanità autentica consiste soprattutto nello sforzo di sottomettere le nostre inclinazioni alla ragione. Per Schiller invece l'individuo deve sviluppare armonicamente in tutte le direzioni le sue diverse facoltà (intellettuali, morali, estetiche, fisiche) conformemente all'ideale umanistico classico e rinascimentale. È poi **l'educazione umanistica e artistica** che, con la sua armonia tra corpo e anima, può formare non solo delle anime belle, ma anche degli autentici spiriti liberi.

§ 2. Il primo romanticismo tedesco: la vita è arte

Nonostante lo stereotipo che contrappone classicismo e romanticismo, il circolo romantico di Jena nacque proprio dall'ammirazione per la spontaneità dell'arte greca.

PER IL CIRCOLO DI JENA LA VITA È ARTE, E ARTE È ANCHE LA VITA DI CAROLINE MICHAELIS, AUTENTICA EROINA ROMANTICA.

● Il primo romanticismo tedesco è influenzato dalle tematiche rousseauiane della libertà-spontaneità naturale e dai grandi artisti-filosofi tedeschi che li avevano preceduti, e infine dallo scoppio libertario della rivoluzione francese; e in nome della libertà si propone di armonizzare ingenuo e sentimentale, naturale e artificiale, classico e moderno. Per il titanismo romantico poi **filosofia e vita, e soprattutto arte e vita non devono essere separati**. L'arte viene a configurarsi come una forma di conoscenza e anche come una forma di vita e di religione, per cui uno speciale soggetto, **il genio artistico, non solo conosce per intuizione intellettuale la natura ed il divino stesso (l'Uno-Tutto), ma anche partecipa alla sua essenza e alla sua facoltà creativa, raggiungendo un'assoluta libertà**.

Frammentarietà, ironia e "work in progress" caratterizzano le espressioni letterarie di un movimento che viveva il presente come epoca ricca di infinite possibilità e che concepiva l'uomo stesso come un perpetuo divenire, un perpetuo trascendimento di sé e delle sue realizzazioni. La vita stessa di **Caroline Michaelis**, (1763–1809) animatrice e ispiratrice del circolo romantico di Jena, "Athenaeum" (1797-1800), è un'avventura da eroina romantica: dalla Comune rivoluzionaria di Magonza (malata e incinta, finì imprigionata dai

controrivoluzionari) agli intrecci amorosi con i due fratelli Schlegel, dei quali sposò Wilhelm, e infine alle seconde nozze con il filosofo Schelling. Essa non scrisse nessuna opera importante, ma padroneggiava con maestria l'arte dello scrivere lettere e della conversazione, i due generi letterari tipicamente romantici per la loro immediatezza assoluta.

I fratelli **Schlegel (August Wilhelm - 1767-1845- e Friedrich - 1772-1829)** erano studiosi di filologia classica e ammiratori entusiasti del genio greco. **Friedrich**, oltre che filologo, fu teorico dell'estetica e della poetica. Per lui, come per Schiller, la poesia e in genere l'arte antica erano spontanee, naturali e oggettive, mentre quelle moderne sono soggettive – nel senso di intellettualistiche e astratte. La rivoluzione artistica romantica avrebbe dovuto dare consapevolezza di sé alla poesia, e i nuovi poeti-filosofi avrebbero dovuto sintetizzare oggettività e soggettività, naturalezza e intelletto attraverso la "poesia trascendentale". La filosofia kantiana è trascendentale nel senso che è capace di riflettere su di sé, e lo stesso avrebbe dovuto fare la nuova poesia romantica, diventando "poesia della poesia" e superando le norme artificiose sui generi letterari imposte dal classicismo settecentesco.

Per capire il clima culturale romantico, in cui si opera una specie di sovversione di ogni tradizione e dello stesso senso della realtà, si consideri il tipico tentativo di spingere al limite i generi letterari, per esempio inserendo nei loro romanzi lunghe digressioni contenenti, in un infinito gioco di specchi, altre digressioni (romanzo nel romanzo). Un caso ancora più interessante è il "teatro nel teatro" di **Ludwig Tieck (1773-1873)**, che mette in bocca ai protagonisti dei suoi drammi battute surreali sul senso del dramma stesso, sull'autore del dramma, sul loro proprio ruolo in quanto personaggi inventati, ecc. Il caso forse più tipico è la commedia *Ein Prolog (Un prologo)* del 1796, che rappresenta proprio la platea di un teatro, in cui alcuni spettatori attendono invano l'inizio della rappresentazione: uno di essi svelerà agli altri (che per altro non vorranno credergli) che non c'è nessuno spettacolo da vedere e che lo spettacolo appunto sono loro stessi. Sono già qui anticipate le situazioni paradossali del teatro pirandelliano, dadaista e surrealista.

L'IO MAGICO PARTECIPA ALLA CREAZIONE CONTINUA DELL'UNIVERSO.

●Un esponente tipico del romanticismo fu **Novalis** (pseudonimo di Friedrich von Hardenberg, 1782-1801), poeta-filosofo e collaboratore della rivista *Athenaeum*. La sua filosofia ci è rimasta sotto forma di racconti e romanzi, nonché di frammenti ed aforismi. La poesia e la filosofia per lui sono in grado di trasfigurare e trasformare la realtà. Il suo **idealismo magico** (così è stato chiamato) considera l'io partecipe dello spirito divino e quindi della creazione dell'intero cosmo e dell'intero essere, creazione che è un atto continuo, perennemente rinnovato. Ma questo soggetto non coincide con l'io-ragione e con l'io-volontà di Kant e dell'idealista Fichte (→ cap.13). È essenzialmente **sentimento, fantasia, genio**. La facoltà dell'artista di creare un mondo nuovo è collegabile piuttosto con l'intuizione *simpatetica del cosmo propria del mago della tradizione del pampsichismo rinascimentale (← cap.3, §1), agli antipodi del razionalismo kantiano. Per Novalis Il mondo è il risultato di un'azione reciproca fra il suo stesso io e la divinità poiché tutto ciò che è o nasce, nasce da un contatto di spiriti. I soggetti spirituali sono in rapporto con tutte le parti dell'universo, come pure con l'avvenire e con il passato. Per lui dipende soltanto dalla direzione e dalla durata della nostra attenzione quale rapporto vogliamo sviluppare di preferenza.

LA RELIGIOSITÀ DEI PRIMI ROMANTICI È PANTEISTICA E SINCRETISTICA.

●L'intensità della vita pubblica e privata e la dedizione all'arte nei romantici erano collegate anche con la religiosità. La loro apertura sul diverso e la loro tendenza panteistica si manifestano anche in peculiari forme di **sincretismo religioso**, soprattutto tra religione classica e cristiana -ma è significativo che molti anni dopo Friedrich Schlegel si sia dato allo studio dell'induismo e dell'antica religione persiana. Ne troviamo degli esempi sia in esponenti del

circolo di Jena, ma anche in **Hölderlin** (→ S.d.P, §2). In particolare, nell'**inno Patmos** egli configura la storia del cristianesimo e del mondo occidentale dopo la morte di Cristo come abbandono, assenza del divino, di cui questi era stato l'ultimo araldo: ***l'epoca contemporanea***, millenaristicamente, è presentata come ***l'epoca in cui il poeta stesso è chiamato ad annunziare il ritorno del divino sulla terra***, abbandonata dalle antiche divinità, e una nuova religione in cui siano conservate, affratellate e superate tutte le religioni precedenti.

§ 3. Schleiermacher: l'intuizione religiosa e l'ermeneutica

Secondo Schleiermacher capire qualsiasi testo -religioso, filosofico o narrativo, cartaceo, teatrale o conversazionale - dobbiamo interpretarne le parti riferendole all'insieme, e l'insieme tenendo conto delle parti. È un circolo senza fine.

LA RELIGIONE NON SI FONDA SULLA RAZIONALITÀ, MA SU INTUIZIONE E SENTIMENTO.

Il teologo ed esegeta biblico Friedrich **Schleiermacher** (1768-1834), anch'egli appartenente al gruppo dei romantici di Athenaeum, intende ***la religione nella sua essenza generale (indipendentemente cioè da una particolare rivelazione) come "intuizione" o "sentimento" che dà senso alle cose***. Non si tratta di una forma di conoscenza razionale metafisica (come era la "religione naturale" del deismo settecentesco), ma di una credenza spontanea, di un atteggiamento di apertura e di "dipendenza assoluta" nei confronti del divino, dell'Uno-Tutto. E le forme autentiche della religione sono molteplici, come molteplici sono gli individui e le culture.

I TESTI SONO APERTI SU UNA INDEFINITA SERIE DI INTERPRETAZIONI.

Inoltre Schleiermacher è uno dei fondatori della moderna ****ermeneutica*** (della quale parleremo nel prossimo volume), cioè della teoria generale dell'interpretazione dei testi e, più specificamente, della filosofia che riflette sull'interpretazione e sulla possibilità della comprensione.

***Ermeneutica:** in generale è l'arte dell'interpretazione dei testi, soprattutto scritti. In filosofia, a partire dalla fine dell'Ottocento, è la teoria che studia la possibilità dell'interpretazione e della comprensione reciproca all'interno della comunicazione umana.

L'interpretazione è **necessaria** per qualunque tipo di testo -sacro o profano, antico o moderno, nella nostra lingua o in lingua straniera, scritto o anche parlato. Gli altri per noi sono un mistero da penetrare, e ci possiamo avvicinare alla comprensione delle loro parole solo attraverso un processo all'infinito. La comprensione di un singolo testo è circolare, è cioè un ciclo continuo: abbiamo infatti bisogno di comprendere le parti per comprendere il tutto, ma anche viceversa.

Il processo dell'interpretazione testuale dunque è inesauribile: si avvicina indefinitamente alla sua meta (grazie anche al fatto che la filologia toglie di mezzo gli equivoci), ma non la raggiunge mai. Del resto anche l'individuo è una totalità di senso sempre aperta, che non può mai essere compiutamente definita ed esaurita.

§ 4. L'organicismo nella filosofia della natura e nella visione della società

Il **meccanicismo** non è stato in grado di spiegare l'origine e il funzionamento della vita, intesa da esso come somma di ingranaggi. Invece per il **panteismo** di Goethe e dei romantici la natura è tutta vivente. E la società?

PER GOETHE LA NATURA È ANIMATA DALLO "SPIRITO DELLA TERRA", VITA INTELLIGENTE CHE PERVADE LA MATERIA.

1. Lo *Sturm und Drang* e il romanticismo costituiscono una reazione allo spirito illuministico e razionalistico, cui intendono opporre una visione alternativa.

Il **Dottor Faust** del dramma goethiano incarna il sapere enciclopedico che dell'illuminismo costituiva il massimo valore. Egli dichiara di aver studiato tutte le scienze, di aver vinto la superstizione del volgo, di essersi liberato non solo dal

cristianesimo ma da ogni altra religione. Ma la scienza accademica gli appare come estraniata dalla vita e dal mondo reale. Egli si volge allora alla magia e evoca misteriose potenze vitali, come l'oscuro Spirito della Terra. **La divinità** verso cui Faust muove non è il Dio della tradizione teologica medievale, che, immutabile ed eterno, trascende il mondo: è piuttosto **la forza spirituale impersonale che pervade l'universo**, è la vita che lo anima e orienta, è la Natura stessa vista come eterno divenire, e come **azione**, cioè come impulso attivo che spinge avanti la storia dell'uomo.

Materia e Spirito risultano inscindibili. È questo il significato del suo patto con il Diavolo. Il Diavolo rappresenta la materia, quella materia che tradizionalmente si identifica con il Male. La materia, il Male, sono invece per lui parte integrante della realtà. L'inscindibilità di Natura e Spirito era stata sostenuta da **Spinoza**: a lui fa esplicito riferimento Goethe, come poi del resto tutto il Romanticismo. Ma il monismo panteistico di Spinoza è reinterpretato in senso vitalistico: a Goethe e ai filosofi romantici la natura, ben lungi dall'apparire un insieme governato dalla necessità matematica e dal determinismo meccanicistico, appare come un tutto animato, come vita tesa in un continuo sforzo creativo.

I MUTEVOLI FENOMENI BIOLOGICI SONO VARIAZIONI DI MODELLI ETERNI (LA PIANTA ORIGINARIA, L'ANIMALE ORIGINARIO).

Artista incomparabile, Proteo dai mille volti, la Natura forma e trasforma in un divenire incessante tutte le cose, che tuttavia conservano tutte l'impronta dell'unica attività creatrice che in esse opera. Per spiegare questa unità nella molteplicità Goethe propone la dottrina del **prototipo**. Le varie specie di piante ed animali sono variazioni infinite del modello eterno della "pianta originaria" e dell'"animale originario", così come i singoli organi delle piante sono variazioni dello schema strutturale della foglia.

CONTRO LA VISIONE ANALITICA DELLA SCIENZA MODERNA, GOETHE PROPONE UNA VISIONE ORGANICISTICA, PER CUI LE PARTI NON SONO COMPENSIBILI SEPARATAMENTE DAL TUTTO CUI APPARTENGONO.

Goethe *aveva criticato il metodo analitico della fisica matematica*, che riduce il Tutto alla pura somma degli elementi costituenti. Così, contro la concezione che riporta tutti i fenomeni ad un movimento meccanico di particelle, si afferma una **concezione organicistica della natura**, vista come un Tutto animato da una forza vitale inesauribile e spontanea. Contro l'universo-macchina si afferma la **visione panteistica di un cosmo armonico**, in cui ogni cosa riceve senso e valore dall'insieme.

SOLO L'ORGANIZZAZIONE FUNZIONALE DEGLI ORGANI VITALI NELLA TOTALITÀ DI UN CORPO PUÒ SPIEGARE LA REALTÀ VIVENTE.

Le parti di un qualunque essere vivente non possono essere comprese da sole, ma traggono la loro funzione e finalità dall'insieme: per comprenderle non basta scomporle anatomicamente, analizzarle una per una, ma devono essere viste nel funzionamento di tutto l'essere. E anche il cosmo è un'unica totalità vivente, un **Tutto** che non si risolve nella somma aritmetica delle sue parti. **Le sue parti sono inserite in un piano unitario da cui traggono le loro funzioni e in cui prendono significato.**

2. La "filosofia della natura" tedesca del periodo romantico, che critica e cerca di superare la scienza matematico-sperimentale newtoniana, spesso collabora con la poesia e l'arte. In questa nuova dimensione, l'artista-filosofo esprime nelle sue opere la natura e il suo mistero religioso, e la natura torna ad essere concepita, come in Rousseau, come naturalezza e spontaneità anziché come sistema meccanico.

Accanto all'idea dell'unità della natura si viene affermando anche l'idea della sua **continuità**. Non c'è vera separazione fra i tre tradizionali regni minerale, vegetale ed animale. **La sensibilità e la vita sono presenti ovunque**: esse si presentano in forma latente e oscura negli strati più bassi della materia, e in forma sempre più chiara man mano che dalle forme più semplici di vita si sale all'uomo.

L'INDIVIDUO UMANO È INCOMPRENSIBILE FUORI DELLA SUA COMUNITÀ DI APPARTENENZA.

Parallelamente, nell'ambito della filosofia etico-politica dei romantici e delle loro ricerche letterarie e linguistiche si afferma una **concezione organicistica della società umana** (come abbiamo visto per Herder). Se il pensiero meccanicistico (si pensi a Hobbes e agli illuministi) aveva spiegato l'origine della società civile e del linguaggio soprattutto a partire dai bisogni **individuali**, i romantici affermano che ***l'individuo separato dalla società è solo un'astrazione***. Le società umane non sono la somma pura e semplice dei singoli individui. Sono invece questi ultimi ad essere plasmati dalla società, loro realtà originaria. Il singolo si sviluppa nell'ambiente sociale, è funzione della vita sociale. I **popoli** hanno lingue, costumi, tradizioni e norme che non sono ricavabili dalla somma degli individui.

L'individuo acquista senso solo in rapporto con il tutto di cui fa parte (clan familiare, comunità di fede, ceto, corporazione di lavoratori, nazione). E un tutto sociale deve essere pensato come un organismo vivente in sviluppo, come un superindividuo, un "macroantropo". Un popolo o uno Stato, proprio come un individuo, nasce, si sviluppa e invecchia, elabora idee che riesce o non riesce a realizzare, è una comunità di personalità diverse ma tenute insieme da valori e scopi comuni. Non è riducibile ad un meccanismo artificiale (come lo Stato di Hobbes, una macchina al comando del sovrano in cui gli individui sono mossi come ingranaggi), né ad un sistema formale di norme astratte (come lo Stato di diritto di Kant, la cui giustizia non considera il cuore e il sentimento).

Tutte queste tematiche saranno ereditate dalla filosofia idealistica.

§ 5. L'estetica e l'arte nei romantici

[La bellezza per i romantici è forse il valore più alto.](#)

Nel corso del XVIII secolo, con l'affermazione del soggetto moderno, *il campo dell'estetica e il sentimento del bello cominciano a diventare oggetto di un autonomo campo di riflessione* (<-- Parte 3, S.d.p., § 3). La nuova filosofia romantica nasce proprio in questo campo in aperta polemica con i canoni estetici del classicismo e del razionalismo.

La reazione al classicismo avviene lungo due filoni principali:

- da un lato - nella concezione propria di **Schiller** dell'eroe tragico e in personaggi come Faust di **Goethe** - si prende coscienza che la bellezza classica non è solo forma, proporzione ed armonia: nell'arte classica - specialmente nel mito, nei poemi omerici e nel teatro di Eschilo e Sofocle - esiste anche una bellezza terribile, fatta di lotta col destino, di grandezza, di sventura e di inevitabile sconfitta; partendo da questo ideale eroico, epico e tragico, l'arte romantica elaborerà un nuovo genere di fedeltà allo spirito del mondo classico e i nuovi poeti canteranno in quest'ottica gli antichi miti della *rivolta degli eroi e degli angeli caduti contro gli dei*, come nel caso dell'*Iperione* di **John Keats** (1795–1821), o del *Prometeo liberato* di **Percy Bysshe Shelley** (1792 – 1822);

- dall'altro lato, compare invece una **rivendicazione** - anche politica-nazionalistica - **del folklore storico, della cultura popolare e delle tradizioni "romanze"** contro il preteso universalismo dell'antropologia illuminista e del gusto neoclassico. Vengono ripresi generi letterari popolari come la ballata e nascono generi di ambientazione storica medioevale come il melodramma romantico e il romanzo gotico.

In complesso il romanticismo è stato un fenomeno soprattutto artistico letterario, basato sull'accentuazione del sentimento e sul recupero di forme orali desunte tanto dall'antichità (epica e teatro tragico), quanto dal mondo medioevale (lirica cavalleresca, ballate, saghe popolari, poemi di guerra e d'amore).

LETTURE

Testo1. Friedrich Schlegel. La poesia romantica

(F: Schlegel, *Frammenti critici e scritti di estetica*, Sansoni, 1967, pp. 64-65)

Il passo che segue è attribuito a F. Schlegel, ma fa parte dei "Frammenti" pubblicati su Athenaeum come esercizio di sin-filosofia, di filosofia fatta in comune, scritti in modo anonimo dallo stesso Schlegel, da Novalis e da Schleiermacher. Da esso emerge chiaramente l'entusiasmo rivoluzionario del titanismo romantico

La poesia romantica è una poesia universale progressiva. Il suo fine non è solo quello di **riunire nuovamente tutti i separati generi poetici e di porre in contatto la poesia con la filosofia e la retorica**. Essa vuole, e deve anche, ora mescolare ora combinare **poesia e prosa, genialità e critica, poesia d'arte e poesia ingenua, render viva e sociale la poesia, poetica la vita e la società, poetizzare lo spirito (Witz)(1), riempire e saturare le forme dell'arte col più vario e schietto materiale di cultura, e animarle con vibrazioni di humor**. Essa abbraccia tutto ciò che è poetico, dal più grande sistema dell'arte (che contiene a sua volta in sé più sistemi) al sospiro, al bacio che il **fanciullo poetante** esala in un canto spontaneo (2). [...]

Essa sola può, pari all'epos, divenire uno specchio di tutto il mondo circostante, un'immagine dell'epoca [...]

Essa è capace della più alta e della più **universale cultura** [...], organizza in maniera armonica tutte le parti di ciò che nei suoi prodotti deve essere un'unità; per cui le si apre la prospettiva di una classicità che cresce illimitatamente. La poesia romantica è fra le arti ciò che l'arguzia è per la filosofia e la società le relazioni, l'amicizia e l'amore sono nella vita. Altri generi sono finiti, e possono ora venire compiutamente analizzati. La poesia romantica è ancora in divenire; anzi, questa è la sua vera essenza: che può soltanto divenire, mai essere. Non può venire esaurita da nessuna teoria, e solo una critica divinatoria potrebbe osare di voler caratterizzarne l'ideale. Essa sola è infinita, come essa sola è libera, e riconosce come sua legge prima questa: **che l'arbitrio del poeta non soffra legge alcuna**. Il genere romantico è l'unico ad essere più che un genere, è quasi la poesia stessa, in quanto che, in un certo senso ogni poesia è o deve essere romantica.

(1) *Witz* in tedesco significa spirito nel senso di *humor*.

(2) L'idea del poeta come fanciullo spontaneo si è presentata più volte nella storia dell'estetica; allora in particolare era applicata alla cosiddetta poesia ingenua della Grecia arcaica. Ma è solo una dei possibili aspetti della poesia romantica, che poche righe sotto verrà definita come dotata di ampia e alta cultura universale.

Testo 2. Schleiermacher e il circolo ermeneutico come totalità aperta

AA.VV. *Il pensiero ermeneutico*, a c. di Marco Ravera, Marietti 1986, pp. 119-120 e pp. 125-128.

Schleiermacher sviluppa nelle sue opere l'idea del "comprendere". La comprensione di un **testo** – ma anche di un discorso – non è un'operazione ovvia, per cui sia sufficiente conoscerne la lingua, ma dipende dalla conoscenza dei diversi **contesti** in cui esso si pone: il genere letterario (o eventualmente conversazionale) cui appartiene, la cultura in cui è collocato, l'opera intera – e la vita – del suo autore. Egli si rende conto che per iniziare il processo di comprensione di un discorso bisogna averne già in qualche modo una pre-comprensione intuitiva, che però dobbiamo mettere alla prova nel **circolo ermeneutico** (← § 3) che resta sempre aperto, senza arrivare ad un'interpretazione definitiva.

Filologo, studioso della Sacra Scrittura e traduttore delle opere di Platone, Schleiermacher ritiene che l'ermeneutica, pur comprendendo in sé la filologia, sia una forma d'arte e appartenga all'ambito filosofico. È un'arte, nel senso che non è soggetta a regole rigide e precise (come le scienze), ma richiede talento e sensibilità; ed è un'arte filosofica, nel senso che è collegata con la facoltà del pensare. Gli studiosi di filologia e ermeneutica precedenti si limitavano a considerarla una tecnica, per quanto complessa, ma Schleiermacher, influenzato dalla filosofia trascendentale di Kant, la considera una facoltà generale dello spirito umano, che alcuni hanno sviluppato e coltivato più di altri, ma che è necessaria alla comprensione reciproca quotidiana e alla comprensione tra le diverse culture.

Al centro di questa visione c'è l'antica idea filosofica di **totalità**: per comprendere il tutto abbiamo bisogno di comprendere le parti, ma per comprendere le parti dobbiamo collegarle al tutto.

Solo mediante l'ermeneutica i bambini arrivano al significato delle parole.

Bisogna conoscere chi parla per comprenderne il discorso, e tuttavia possiamo conoscerlo solo attraverso il suo discorso.

Ogni comprensione di un dato discorso si fonda sulla doppia conoscenza di qualcosa di precedente: preventiva conoscenza di chi parla, preventiva conoscenza dell'argomento. Quando si tratta di uno scritto, si fonda o sullo studio di chi ha scritto o sullo studio dell'argomento.

Ogni comprensione delle parti è condizionata da una comprensione dell'insieme.

Se l'arte di parlare e l'arte di comprendere stanno l'una di fronte all'altra, e il parlare è però solo il lato esteriore del pensiero, allora l'ermeneutica è in rapporto con l'arte di pensare e quindi è filosofica [...]

Il parlare è il tramite per la comunità del pensiero [...] Parlare è naturalmente anche il tramite del pensare per il singolo. Il pensare si compie attraverso il discorso interiore e in tal modo il discorso è solo la trasformazione del pensiero stesso. Ma quando chi pensa provi necessario fissarsi i suoi pensieri, allora nasce anche un'arte del discorso, trasformazione dell'interiorità originaria, e così anche l'interpretazione diventa necessaria (1) [...]

Come ogni discorso ha un duplice rapporto, con la totalità della lingua e con l'insieme del pensiero del suo autore, così anche ogni **comprensione** consiste di due momenti: capire il discorso come qualcosa che emerge dalla lingua e capirlo come un fatto in chi pensa.

Ogni discorso presuppone una lingua data. Questa affermazione può anche essere rovesciata, [...], giacché una lingua si trasforma mentre è parlata (2).

[...] Ogni persona da una parte è la sede in cui una lingua data prende una forma peculiare, e quel che viene detto deve essere compreso solo a partire dalla **totalità** della lingua. D'altra parte, però, ogni persona è anche uno spirito che continuamente si sviluppa, e quel che viene detto deve essere compreso solo come un fatto di tale spirito nel contesto degli altri suoi fatti. La **comprensione** consiste solo nello stare l'uno nell'altro di questi due momenti. Neanche come fatto dello spirito il discorso verrà compreso se esso non verrà compreso nella sua relazione con la lingua, giacché l'ereditarietà della lingua modifica lo spirito (3). Neanche come modificazione della lingua verrà compreso se esso non verrà compreso come fatto dello spirito, già che qui sta il principio di ogni influsso del singolo sulla lingua che si trasforma essa stessa nell'uso che se ne fa parlando [...]

L'**interpretazione psicologica** (4) è superiore quando si considera la lingua solo come il mezzo attraverso cui la singola persona comunica i suoi pensieri. E l'interpretazione grammaticale in questo caso non è che la rimozione di difficoltà occasionali. L'**interpretazione grammaticale** è superiore [...] quando si considera la singola persona solo come sede per la lingua e quel che la persona dice solo come il mezzo in cui la lingua si rivela (5) [...] **La lingua è un**

infinito in quanto ogni suo elemento è determinabile in modo specifico attraverso i restanti elementi (6). Così è anche la parte psicologica. Infatti **ogni intuizione di qualcosa di individuale preso isolatamente è infinita**. E anche quel che agisce dall'esterno sulla persona è qualcosa che decresce gradatamente fino all'infinitamente lontano. Una tale costruzione non può tuttavia essere data mediante regole che portino in sé la sicurezza del loro impiego. Se la parte grammaticale dovesse essere svolta separatamente, dovrebbe essere data una conoscenza completa della lingua e, per quanto riguarda l'altra parte, una conoscenza perfetta dell'uomo. Poiché entrambe le cose non possono mai essere date, bisogna passare dall'una all'altra, e come tale passaggio debba venire non si può stabilire con regole.

L'esercizio fruttuoso di quest'arte dipende dal talento linguistico e dal talento nella conoscenza particolareggiata degli uomini.

Con talento linguistico non si intende pressappoco la facilità nell'imparare lingue straniere [...] Qui si intende piuttosto la padronanza della lingua, il senso per l'analogia, la differenza e cose simili [...] La conoscenza degli uomini è qui soprattutto la conoscenza dell'elemento soggettivo del combinarsi dei pensieri[...]

Ora nella misura in cui **questi talenti sono doni di natura universali, anche l'ermeneutica è qualcosa che riguarda tutti**.

(1) L'interpretazione diventa indispensabile ogni volta che il pensiero assume la forma esteriore del linguaggio. Evidentemente per Schleiermacher la coincidenza tra il pensiero privato del soggetto e il linguaggio come espressione pubblica non è garantito. Alla fine del Novecento, il filosofo francese Jacques Derrida sottolineerà l'idea che tra il vissuto del soggetto e la sua espressione esteriore non c'è alcuna corrispondenza garantita.

(2) Cioè: perché esista una lingua come totalità, è necessario che i soggetti parlanti l'abbiano creata. Essi poi la trasformano dando nuovi significati alle parole e creandone delle nuove. Qui c'è un circolo aperto, all'infinito.

(3) La storia della lingua e le continue modifiche di senso che noi ereditiamo modificano anche lo spirito. Spirito e linguaggio sono intimamente collegati. Lo spirito non è qualcosa di trascendente, ma si manifesta attraverso il linguaggio.

(4) Interpretazione psicologica – fondata sullo studio dei soggetti che scrivono o parlano – e interpretazione grammaticale – fondata sullo studio della lingua in cui si esprimono – sono per Schleiermacher le due componenti necessarie dell'ermeneutica.

(5) Cioè quando si studia una lingua in quanto tale.

(6) Ogni parola può essere in relazione con tutte le altre, con indefinite combinazioni possibili. Inoltre infiniti nuovi significati possono essere creati.

COMMENTO. Schleiermacher insegnò a lungo a Berlino, dove insegnava anche Hegel, un altro filosofo che, come vedremo, insiste sulla totalità. Ma Hegel vedeva il tutto soprattutto come **sistema** (→ cap. 15, § 4.1), mentre egli insiste sul carattere aperto del circolo ermeneutico.

Per ANALISI DEL TESTO e ESERCITAZIONE SULL'ERMENEUTICA vedi Laboratorio.

LABORATORIO

§ 1.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Qual è il ruolo del concetto di totalità in Herder? 2. Quali sono le differenze tra l'arte classica e quella moderna per Schiller e quale è il suo ideale estetico?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate l'etica di Kant con quella di Schiller.

§ 2.

RICERCA BIOGRAFICO-STORICO-LETTERARIA. Attraverso manuali di letteratura, enciclopedie e siti specializzati, ricostruite la vita e l'ambiente del circolo Athenaeum, con particolare riferimento a Caroline Michaelis.

ANALISI DEI CONCETTI.

1) Provate a definire il concetto di arte dei primi romantici.

2) Analizzate la concezione romantica della religione.

ANALISI DEI CONCETTI. APPROFONDIMENTO. Tenendo presente anche la S.d.P, ricostruite gli aspetti ambigui del rapporto romantico con il mondo moderno (tenete conto inoltre che esso si è modificato nel corso degli anni).

CONFRONTO TRA FILOSOFI. I romantici erano affascinati dal pampsichismo diffuso tra i maghi rinascimentali. Ma, al di là di questa affinità teorica, la loro attività culturale e i loro obiettivi erano molto diversi. Individuate le principali differenze.

§ 3.

ANALISI DEI CONCETTI. Come definisce Schleiermacher la religione?

ANALISI DEL TESTO (LETTURA SULL'ERMENEUTICA). I brevi passi di S. che avete letto sono quasi sempre costruiti su contrapposizioni dualistiche. Provate a individuarle.

ESERCITAZIONE SULL'ERMENEUTICA. Provate a mettere in pratica ciò che avete appreso da S sull'interpretazione applicandolo ad un testo in lingua straniera o ad un testo filosofico in italiano. Da che tipo di precomprensione del testo siete partiti? Quali strutture grammaticali o termini per voi sconosciuti o mal conosciuti avete tratto da manuali di grammatica, dizionari o enciclopedie (interpretazione grammaticale)? Che ragionamenti avete fatto sulle intenzioni dell'autore e sullo scopo delle sue affermazioni (interpretazione psicologica)? Quali progressi avete fatto rispetto alla vostra precomprensione? Quali problemi restano aperti (da riprendere solo quando sarà possibile porre il testo in un contesto più grande)?

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI.

1. Individuate le caratteristiche della nuova filosofia della natura.
2. Come è concepito in ambiente preromantico e romantico il rapporto tra individui e società?

RICERCA STORICO-LETTERARIA: attraverso manuali e siti specializzati, prendete visione del plot del Faust ed eventualmente, sotto la guida di un insegnante, leggete qualche passo in cui è evocato lo Spirito della Terra.

§ 5

ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono le diverse vie di reazione dei romantici al classicismo tradizionale?

CAPITOLO 13. FICHTE E IL SUO IDEALISMO ETICO

§ 1. La carriera di un giovane povero

Un protagonista del suo tempo, sempre impegnato nella causa dell'umanità.

Johann Gottlob Fichte (1762-1814), figlio di un tessitore della Sassonia, ebbe un'infanzia molto povera (fu tra l'altro pastore di oche) e studiò a prezzo di molti sacrifici. Completati gli studi teologici, prima di riuscire a diventare uno scrittore di successo e a conseguire una cattedra all'università di Jena, fu costretto a fare il precettore privato.

LA RELIGIONE NON PUÒ ESSERE FONDATA SULLA RIVELAZIONE, MA SULLA RAGION PRATICA.

La sua attività intellettuale è tutta fortemente impegnata: il suo primo scritto filosofico, uscito anonimo nel 1792, grazie all'interessamento di Kant, il *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, è volto a ridurre la religione rivelata alla pura ragion pratica, sviluppando le idee di Kant e turbando l'opinione pubblica benpensante. Questo scritto viene attribuito a Kant stesso che rettifica facendo notare di non aver avuto "né per scritto né oralmente la minima parte nel lavoro di quest'uomo di talento", e che l'autore era "il candidato in teologia signor Fichte", a cui lasciava per intero l'onore dovuto. La dichiarazione di Kant rese subito famoso Fichte.

INTELLETTUALE IMPEGNATO, PASSA DA POSIZIONI LIBERALI E DEMOCRATICHE AD UN ACCESO NAZIONALISMO ANTINAPOLEONICO.

Altre opere successive, del 1793 (la *Rivendicazione della libertà di pensiero* e i *Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla rivoluzione francese*) difenderanno la legittimità della ribellione rivoluzionaria e le idee di libertà ed eguaglianza, che egli sviluppava nel senso dei diritti sociali. Le sue prime lezioni universitarie, aperte a tutti, erano seguite da un numeroso pubblico, e i suoi studenti avevano fondato un circolo rivoluzionario: non meraviglia che più tardi egli dovesse abbandonare la cattedra con l'accusa di ateismo. A Jena e a Berlino frequentò i circoli romantici e all'inizio del secolo fu impegnato nel tentativo di organizzare la riscossa nazionale tedesca contro Napoleone: i suoi *Discorsi alla nazione tedesca* furono pronunciati nell'inverno 1807-1808 a Berlino occupata dalle truppe francesi. Il suo passaggio dal cosmopolitismo rivoluzionario al nazionalismo radicale (egli sosteneva il primato spirituale della nazione tedesca) non implicava però l'abbandono della rivendicazione dei diritti civili, politici e sociali, né dell'ideale dell'unità del genere umano. Fichte, alla fine, fu anche conscio dei rischi che erano impliciti nell'alleanza antinapoleonica tra i ceti popolari nazionalisti e i principi e la nobiltà tedeschi: nei suoi ultimi appunti politici (*Abbozzo di scritto politico* del 1813) denunciava il fatto che le idee nazionalistiche venivano sfruttate dai portavoce della nobiltà per sostenerne i privilegi e ritornare al vecchio regime.

§ 2. L'io come attività libera

Secondo Fichte, rivoluzionario radicale, Kant non aveva portato a termine la sua rivoluzione copernicana: non aveva abolito la "cosa in sé".

1. Kant aveva riconosciuto nell'*io penso* il principio supremo dell'intera conoscenza, ma per lui l'attività dell'*io penso* resta sempre qualcosa di **limitato**: i dati che esso organizza provengono da una realtà che è altra rispetto al soggetto conoscente, cioè dal **noumeno** (la "cosa in sé").

DEL NOUMENO – INCONOSCIBILE – POSSIAMO DIRE CHE ESISTE? O È SOLO UN CONCETTO-LIMITE?

Questo concetto per lui era comunque problematico, come si può vedere dalla differenza tra le due edizioni della *Critica della ragione pura*. Mentre nella prima edizione Kant pensa che il noumeno sia qualcosa di *esistente realmente al di fuori del soggetto* e quindi un riferimento metafisico della conoscenza, nella seconda invece esso diventa per lui un **concetto limite** che ha il compito di circoscrivere le ambizioni della metafisica: le idee di Dio, Mondo ed io, intese

come totalità, sono inconoscibili (noumeni). Subito dopo la pubblicazione della *Critica della ragion pura* si era acceso un ampio dibattito nella cultura filosofica tedesca, in cui gli stessi seguaci e simpatizzanti di Kant avevano finito per dichiarare chimerico e inconsistente il concetto di noumeno (o "cosa in sé"). Parlare del noumeno come della fonte (causa) dei dati è contraddittorio: Kant stesso infatti aveva affermato che la categoria di causa è garantita solo all'interno del mondo fenomenico e che non può essere utilizzata per scavalcarlo. E alla fine, dirà qualcuno, "la cosa in sé è una non-cosa".

L'IO È IL PRINCIPIO TANTO FORMALE QUANTO MATERIALE DELLA CONOSCENZA

2. Fichte intervenne in questo dibattito con il suo *Fondamento dell'intera dottrina della scienza* del 1794. Per lui è necessario ammettere che l'intera realtà procede dall'io, che ne è il principio incondizionato. L'io deve essere indicato come l'unico principio non solo *formale* (come in Kant) ma *materiale* del conoscere, da esso cioè si deve poter dedurre sia la forma sia il contenuto della conoscenza. Il compito della filosofia non può essere che quello di mostrare l'origine dall'io sia delle *forme a priori* dell'intelletto, o categorie, sia del *contenuto* fenomenico stesso; essa deve mostrare la genesi dall'io dell'intera realtà conosciuta, escludendo il ricorso al noumeno.

CHE TUTTO DERIVI DALL'IO È UN POSTULATO NECESSARIO ALL'ATTIVITÀ CONOSCITIVA.

In tutto questo Fichte dichiara di non voler far altro che portare a termine la rivoluzione copernicana operata da Kant, studiando le condizioni di validità della conoscenza partendo dalla sua struttura interna. Egli infatti ritiene che *ammettere che tutto derivi dall'io sia un postulato della conoscenza stessa*. Senza questo atto di fede l'attività conoscitiva non potrebbe neppure prendere avvio. L'eterogeneità della natura dallo Spirito, e in genere l'affermazione dell'esistenza di noumeni, renderebbe infatti privo di senso qualsiasi tentativo di comprensione della realtà.

NEL PROCESSO CONOSCITIVO NOI RICONDUCIAMO SEMPRE FATTI E TEORIE PARTICOLARI ALLE TEORIE PIÙ GENERALI POSSIBILI, FACENDO ARRETRARE I FATTI E AVANZARE LA COSCIENZA.

Fichte parte dal riconoscimento che in qualunque momento dell'attività conoscitiva noi ci troviamo davanti la natura, l'oggetto, come qualcosa di opaco, di non immediatamente comprensibile. Come Kant, riconosce la necessità del ricorso al dato, all'esperienza. E tuttavia egli osserva che nel progresso della conoscenza la parte rappresentata dai dati diminuisce sempre più a favore del pensato. In altre parole, nello sviluppo moderno della scienza il dato si ritira per lasciare sempre più spazio alla parte deduttiva, pur senza che si arrivi mai alla sua eliminazione, cioè alla deduzione completa.

Per comprendere meglio quanto Fichte intendeva dire, si pensi a quello che è realmente accaduto nello sviluppo della scienza fisica. Quando Newton pervenne a formulare la legge della gravitazione universale, le leggi del moto planetario e la legge della caduta dei gravi, che Keplero e Galileo avevano formulato in precedenza basandone la validità sulla verifica sperimentale, poterono semplicemente essere dedotte dalla più ampia legge di gravitazione, nella quale furono ricomprese. Un ulteriore passo verso l'unificazione del sapere scientifico sarebbe la deduzione della legge di gravitazione universale da una legge più vasta che spiegasse contemporaneamente anche i fenomeni elettrici e magnetici. In questo progresso all'infinito non pare comunque mai possibile ridurre la conoscenza alla teoria pura, priva di ogni ricorso ai dati.

RICONDURRE TUTTO ALL'IO È UN IMPEGNO MORALE: SIGNIFICA AFFERMARE LA LIBERTÀ DELL'IO COME ASSOLUTA AUTONOMIA.

Ebbene, Fichte vede nell'attività volta a ridurre la parte relativa al dato, (ovvero all'esperienza sensibile), a favore del pensato, (ovvero di ciò che è stato ricompreso sotto leggi da cui possa essere dedotto), come un compito, come un *impegno morale*. *L'io che si impegna, in questa progressiva riduzione del dato al pensato è l'io come libera attività*. Per potersi affermare nella sua assoluta indipendenza ed autonomia, questo io non tollera di essere condizionato da altro; perciò il divario tra dato e pensato *deve* essere reso sempre più piccolo.

L'impossibilità di soddisfare pienamente questo compito morale non gli toglie valore.

DOBBIAMO CREDERE CHE GLI OGGETTI SIANO UN PRODOTTO DELL'IO PURO.

Ma Fichte a questo punto deve rispondere alla domanda: come mai l'io puro che è attività creatrice e non solo ordinatrice dei dati come voleva Kant, si trova davanti il dato come qualcosa di non immediatamente intelligibile, di altro da sé? E la risposta è che lo stesso io, per potersi realizzare come attività libera, non può non porsi degli ostacoli da superare, non può, in parole povere, operare nel vuoto, in assenza di impegni da assolvere. Deve crearsi l'altro da sé.

LA CREDENZA CHE L'IO PURO PRODUCA GLI OGGETTI NON PUÒ ESSERE DIMOSTRATA, MA È UNA CERTEZZA DI ORDINE MORALE.

Noi *dobbiamo quindi postulare che quel mondo che ci appare come esterno, come altro dall'io, sia in realtà un prodotto dello stesso io Puro*, della stessa attività infinita ed incondizionata che opera in ciascuno di noi, cioè negli io empirici, individuali. Certo noi non possiamo dimostrare la verità di questa affermazione, perché in nessun momento del processo conoscitivo possiamo fare a meno di ricorrere al dato, ovvero all'esperienza sensibile. Si tratta dunque di una certezza di ordine morale. Ma questa certezza è alla base della stessa attività conoscitiva. Se infatti si pensasse che il mondo che ci appare esterno non fosse prodotto esso stesso dell'io, risulterebbe vana insieme l'attività teoretica e quella pratica. Solo come prodotto dell'io puro infatti il mondo risulterà davvero conoscibile e non rappresenterà un limite esteriore alla libera attività della coscienza.

Dobbiamo dunque tener ferma la fede che il mondo che ci troviamo di fronte come altro dalla coscienza sia in realtà un prodotto dell'io Puro e che l'io puro sia l'attività originaria da cui tutto deriva. Fichte definisce la sua dottrina come "**idealismo etico**": idealismo perché mette l'io all'origine di tutte le cose, etico perché la certezza di questa affermazione si fonda su di una scelta di ordine morale.

§ 3. L'"intuizione intellettuale" di Fichte riunifica il soggetto che Kant aveva frammentato

La nostra intuizione intellettuale è al di sopra di ogni concetto e di ogni distinzione, è il fondamento assoluto - dice Fichte. Ma se non riuscissimo a trovarla in noi stessi?

LA CRITICA DI KANT, DISSOLVENDO LA METAFISICA, HA TOLTO IL SENSO UNITARIO DEL MONDO UMANO.

Fichte si presenta come il continuatore ma anche e soprattutto come il superatore di Kant, che, secondo lui, avrebbe trovato nel soggetto umano l'**assoluto**, la **libertà senza condizioni**, ma non avrebbe sviluppato fino in fondo le decisive conseguenze che ne deriverebbero. Egli **ha costruito**, invece, **tre mondi distinti della soggettività umana**: quello del soggetto conoscente, quello del soggetto morale e quello del soggetto riflettente; **ma non li ha ricondotti a unità**; non ha cercato ciò che sta alla base delle tre diverse forme di coscienza. La metafisica e la teologia per millenni avevano dato, dall'alto, unità alla vita umana, che ora la critica di Kant faceva in pezzi. Questa frammentazione del soggetto sarebbe stata rimproverata a Kant più tardi anche da Hegel, e nel Novecento Habermas la considererà un problema centrale della filosofia moderna.

L'INTUIZIONE INTELLETTUALE COGLIE L'ATTIVITÀ DELLA COSCIENZA COME UN'UNICA TOTALITÀ.

Per riunificare il soggetto, Kant, per Fichte, avrebbe potuto avvalersi dell'**intuizione intellettuale**, cioè di quell'atto dell'intelletto che coglie il suo oggetto in modo immediato come un'unica totalità. Kant invece ammette per l'uomo solo l'intuizione empirica, con cui si intuiscono i dati dell'esperienza, ma ritiene che l'intelletto umano debba procedere per passaggi logici sequenziali, da una conoscenza all'altra, e parla di intuizione intellettuale solo attribuendola ipoteticamente a Dio. Essa è per Fichte *"la coscienza immediata che io agisco, e di che cosa faccio nell'agire: è ciò per cui io **so** qualche cosa **perché la faccio**...*

Che si dia una tale facoltà dell'intuizione intellettuale non può dimostrarsi per concetti, come non può ricavarsi dai concetti cosa essa sia. Ognuno deve trovare immediatamente in se stesso tale facoltà – in caso contrario non la conoscerà mai". Per Fichte è grazie ad essa che, quando faccio qualcosa, so che *io* la faccio. "Soltanto per essa io distinguo il mio agire, e me in esso, dall'oggetto dell'agire, in cui m'imbatto. Chiunque si attribuisca un'attività si richiama a questa intuizione. In essa è la fonte della vita, e senza di essa c'è la morte".

È dunque grazie ad essa che le facoltà della coscienza, che in Kant sono frammentate, acquistano la loro assoluta unità.

§ 4. L'alternativa tra idealismo e dogmatismo

Per Fichte sembrerebbe che accettare l'esistenza della realtà oggettiva significhi rassegnarsi ad essa.

La filosofia, afferma Fichte, si trova di fronte ad un'alternativa radicale, quella fra idealismo e dogmatismo. L'**idealismo** prende le mosse dal soggetto, dal pensiero come attività creatrice, il **dogmatismo** parte dall'oggetto, dalle cose viste come realtà indipendente e preesistente allo spirito.

L'IDEALISMO RIDUCE LA REALTÀ AL SOGGETTO, IL DOGMATISMO ALL'OGGETTO.

Secondo Fichte, o si afferma che *l'oggetto deriva dall'attività del soggetto*, dell'Io Puro, e questa è la tesi dell'idealismo, oppure si deve affermare che *il soggetto deriva dall'oggetto*, e questa è la tesi del dogmatismo. Ma mentre nel primo caso si ammette l'assoluta originarietà e libertà dello Spirito, nel secondo si fa di esso un prodotto delle cose, un accidente del mondo, un derivato della materia e si cade inevitabilmente nel materialismo e nel fatalismo.

IDEALISMO IMPLICA LIBERTÀ, DOGMATISMO VUOL DIRE FATALISMO.

Come abbiamo visto, non è possibile fornire una dimostrazione della verità dell'idealismo. Si tratta di una scelta che siamo chiamati a fare. Ma solo l'uomo pigro, moralmente fiacco, che accetta di vedersi come cosa tra le cose può scegliere il dogmatismo. L'uomo che ha fede nello spirito, che crede nella libertà, sceglie l'idealismo.

IL DOGMATISMO NON PUÒ RENDER CONTO DEL SOGGETTO, MENTRE L'IDEALISMO PUÒ RENDER CONTO DELL'OGGETTO.

Ci sono altre argomentazioni a favore dell'idealismo.

- Il dogmatismo, muovendo dalle cose, resta chiuso nella loro cerchia; passa da una cosa ad un'altra senza mai potersi incontrare con il soggetto attivo e cosciente di sé. La coscienza, il pensiero, restano del tutto fuori della sua portata (si consideri l'esempio di Hobbes, per il quale il pensiero è un puro movimento di particelle inerti che avviene nel cervello). L'idealismo invece può rendere conto oltre che del soggetto anche dell'oggetto: con il pensiero infatti è dato contemporaneamente anche l'oggetto del pensiero.

- Inoltre è impossibile prescindere dall'Io. L'oggetto è sempre un oggetto presente ad un soggetto. Io posso senza dubbio pensare anche una realtà senza soggetto, ad esempio una natura senza vita, prima dell'apparizione (o dopo la scomparsa) dell'uomo e di ogni essere cosciente, ma nell'atto stesso in cui la penso mi contraddico, perché appunto la sto pensando. Il soggetto è dunque il *principio* da cui bisogna partire.

§ 5. L'opposizione Io – Non-Io. I tre principi supremi della "dottrina della scienza"

Per Fichte l'Io Puro è un'attività produttiva infinita, così potente che inconsciamente produce un mondo intero.

■ Fichte deve chiarire come mai l'oggetto, se è un prodotto dell'Io, gli si presenti come qualcosa d'*altro* dallo spirito, come qualcosa di almeno parzialmente opaco. La sua risposta è che l'**Io Puro** non potrebbe realizzarsi

come attività se non si opponesse un ostacolo, un limite, un **Non-lo**, con il quale scontrarsi.

L'IO PRODUCE GLI OGGETTI DELLA COSCIENZA (NON-IO) PER REALIZZARE LA SUA INFINITA ATTIVITÀ.

L'io Puro di Fichte non va concepito come una sostanza nel senso tradizionale del termine, come una cosa, un ente a cui inerisca l'attributo del pensiero: l'io va invece inteso come **pura attività**, come azione originaria, come puro atto. L'io è in quanto **"pone"** (cioè fa e insieme afferma) se stesso, e pone nello stesso tempo il Non-lo che viene a rappresentare il teatro della sua azione.

LA PRODUZIONE DEL NON-IO È INCONSCIA.

■ **La produzione del Non-lo si configura in Fichte come una produzione inizialmente inconscia.** Egli distingue infatti tra gli **io empirici** (cioè i soggetti umani concreti, gli individui) e l'assoluto **io Puro**, l'attività spirituale infinita presente alla nostra coscienza, ma che si realizza anche aldilà di essa, attraverso un'attività creativa inconscia superindividuale, che Fichte chiama **"immaginazione produttiva"**.

Questa complessa concezione è giustificata sistematicamente da Fichte sulla base dei tre principi supremi, che reggono insieme la ragion teoretica e la ragion pratica e dai quali deve poter essere dedotta per intero la sua "dottrina della scienza".

IL PRINCIPIO ARISTOTELICO DI IDENTITÀ (A È A) È SOLO FORMALE, MENTRE L'AUTENTICO PRINCIPIO SUPREMO È "L'IO È IO" O "L'IO PONE SE STESSO".

1) Per arrivare ad individuare il supremo principio unificatore, egli era partito dall'esame del principio di **non-contraddizione** (A non è Non-A) che per Aristotele è il principio più elevato, e di quello affine di **identità** (A è A), da cui il principio di non contraddizione era detto derivare. Per Kant è questo il più elevato. Ma esso è puramente formale e non materiale: ci dice solo che **se** esiste A, allora A è uguale ad A. Inoltre non è supremo e originario, perché per aver senso deve essere posto dall'io: solo l'io può porre il legame logico dell'identità. Allora il principio supremo sarà nell'attività dell'io perché essa **non rimanda ad altro**, mentre anzi è l'io che pone stesso, che **è** così perché così **si fa**. Il principio cercato sarà dunque: **"l'io è io"**, o **"l'io pone se stesso"**. L'io si pone sia in quanto forma (è fonte delle norme che regolano il pensiero) che in quanto materia (l'io esiste effettivamente, e questa sua esistenza risulta dal suo operare come pensiero).

DATO CHE L'ATTIVITÀ DEL PORRE HA BISOGNO D'UN OGGETTO A CUI CONTRAPPORSI, PONENDO SE STESSO L'IO PONE ANCHE IL NON-IO.

2) Da questo primo principio ne scaturisce un secondo: **"l'io oppone a sé un Non-lo"**, che corrisponde al principio aristotelico di non-contraddizione "A non è Non-A", che però è solo formale. In realtà **l'io pone se stesso come attività, come qualcosa di dinamico**, che deve porre qualcos'altro – ciò che Fichte chiama Non-lo. L'io, che è presentato da Fichte come illimitata attività di autoposizione, per potersi realizzare ha bisogno di assegnarsi il Non-lo come termine di tale attività, come ostacolo e **limite da superare**. Esso è, per così dire, un limite **posto dall'interno** e destinato ad essere sempre di nuovo superato.

L'INFINITA ATTIVITÀ DI AUTOPOSIZIONE DELL'IO PURO PRODUCE L'INFINITA MOLTEPLICITÀ DEGLI IO E NON-IO EMPIRICI.

3) Un terzo principio (corrispondente in qualche modo all'antico principio del terzo escluso) consegue dai primi due: **"l'io oppone, nell'io, al Non-lo divisibile un lo divisibile"**. Chiariamone il senso. L'attività di autodeterminazione e di autolimitazione traccia all'infinito nuovi confini all'interno dell'io e il risultato di questo lavoro di definizione e divisione è appunto una molteplicità di soggetti empirici particolari (io empirici) e di oggetti empirici particolari, derivante dalla facoltà dell'io di dividersi all'infinito nell'atto di porsi (lo divisibile) e dall'analoga facoltà del Non-lo una volta posto (Non-lo divisibile). Attraverso un processo di **riflessione cosciente** possiamo scoprire però che questa indefinita molteplicità ha una fonte unitaria e che il mondo oggettivo del Non-lo è stato posto dall'inconscia **"immaginazione produttiva"**.

■ Il processo di riappropriazione dell'Io non ha mai termine perché la permanenza di un limite è indispensabile al rinnovarsi dell'attività. L'Io supera continuamente quel limite, ma esso non fa che riapparire più in là. Anche per Fichte, come per Kant, **la conoscenza della totalità è preclusa al pensiero umano** (l'esperienza è sempre necessaria, la deduzione totale impossibile), ma dove Kant vedeva una debolezza della ragione, Fichte vede **la condizione indispensabile dell'attività autonoma dell'Io** che si configura come un tendere, un progresso all'infinito in cui l'infinito stesso appare come un compito da realizzare, un **impegno morale**, e ogni attività finita come un mezzo per realizzarlo. Il problema della cosa in sé non sussiste: l'irraggiungibile cosa in sé è il simbolo del nostro compito morale.

§ 6. Il primato moderno della ragion pratica. L'ultimo Fichte e il ritorno dell'Assoluto divino

Accusato dapprima di ateismo, Fichte più tardi elabora una filosofia religiosa della trascendenza dell'Assoluto. Sembra che il filosofo dell'attività perpetua, della posizione dell'Io e dell'opposizione indefinita del Non-Io dovesse negare anche se stesso.

1. Fichte proclama il primato della ragion pratica. Già Kant aveva affermato tale primato, ma in Fichte questa affermazione acquista un significato nuovo e più vasto. Per Kant la superiorità della ragion pratica sulla ragion teoretica risiedeva nel fatto che in essa l'uomo si rivelava come soggetto di libertà e quindi partecipe di una realtà soprasensibile, noumenica, mentre il soggetto della conoscenza rimaneva irrimediabilmente prigioniero nel mondo dei fenomeni. Ma le due sfere di attività in Kant restavano estranee l'una all'altra.

L'ATTIVITÀ DEL PENSIERO È UNA MANIFESTAZIONE DI LIBERTÀ

Fichte invece unifica le due sfere, nel senso che egli vede già nell'attività conoscitiva un impegno morale, una manifestazione dell'autonomia dello spirito e della sua capacità di creare leggi. La natura appare semplicemente come un mezzo per la realizzazione di un compito che è essenzialmente di natura etica. L'Io pensa per legiferare e agire, per adempiere al suo compito morale.

LA VITA INDIVIDUALE E LA STORIA DELL'UMANITÀ SONO UN CONTINUO SUPERAMENTO DI OSTACOLI.

Il divario che si manifesta nella sfera teoretica tra dato e pensato si ripropone nella sfera pratica e trova anzi in essa la sua espressione più alta. È essenziale all'attività dell'Io un conflitto, un'opposizione tra ciò che è e ciò che dovrebbe essere. Essere e Dover Essere non possono mai coincidere perché la vita stessa dell'Io, che è attività, sforzo, tensione perenne, si estinguerebbe al venir meno di tale differenza. Il mondo degli oggetti, la natura, esiste, dal punto di vista morale, proprio per poter costituire sempre nuovi ostacoli, nuove resistenze che l'attività umana deve via via superare. **La vita dell'individuo e la storia dell'umanità intera è un'attività perenne, una tensione conflittuale infinita, un continuo superamento di ostacoli.** Se il Bene, nella vita individuale o nella storia umana, ottenesse un'attuazione definitiva, lo spirito, non avendo più nulla da realizzare, si estinguerebbe. La soluzione di un problema, l'adempimento di un compito, ne fa sorgere altri, e il contrasto tra Essere e Dover Essere si rinnova, ma sempre a livello più alto.

LA STORIA È POTENZIAMENTO INDEFINITO DELLE FACOLTÀ UMANE (PROGRESSO)

Lo spirito è dunque essenzialmente volontà, tensione indefinita. Questa tensione si placerebbe solo nella libertà attuata come perfetta **autodeterminazione**, cioè nel momento in cui l'Io non fosse più limitato in nessun modo dal Non-Io e fosse totalmente autonomo, autosufficiente (come *causa sui* - causa di se stesso); ma ciò è impossibile per gli Io empirici, per gli uomini concreti. Il senso dell'attività sia individuale che collettiva e storica è dunque la crescita della **libertà** intesa come potenziamento **progressivo** della stessa capacità di agire.

FICHTE AFFERMA IL PRIMATO MODERNO DELL'AZIONE

La pretesa fichtiana del primato della morale e dell'assoluta autonomia della nostra attività ci consente di chiarire i rapporti del suo pensiero con altre fondamentali tendenze della cultura occidentale. Naturalmente, il suo pensiero ci appare in primo luogo come uno sviluppo della filosofia kantiana, che aveva in un certo senso affermato il primato dell'etica e aveva insistito sull'idea dell'**unità della coscienza** come principio regolativo della ricerca, ma aveva finito per lasciare sostanzialmente separati e divergenti i risultati delle tre Critiche. In secondo luogo, è *forte il suo legame con il romanticismo*: pur restando sul terreno della filosofia e della ragione, egli condivide l'ansia di assoluto e l'aspirazione alla libertà che contraddistingue il soggettivismo estetico e mistico dei suoi amici del circolo di Jena. Più in generale, come osservò tra gli altri l'idealista De Ruggiero (1888-1948), la sua idea che l'Attività preceda l'Essere ne fa un esponente tipico

del pensiero moderno e del suo primato della pratica (dell'attività del soggetto) rispetto alla contemplazione dell'Essere, che contraddistingueva la metafisica antica e medievale. Si può dire che per Fichte il motto moderno di Goethe nel *Faust* "**all'inizio era l'azione**" sostituisce quello classico e platonico del Vangelo di Giovanni "**all'inizio era il Logos**".

2. Tuttavia a partire dall'inizio del nuovo secolo Fichte si avvicina di nuovo gradualmente alla teologia e alla religione, e elabora l'idea di un essere divino, l'**Assoluto**, che non è mai oggetto immediato di conoscenza per noi, mentre l'Io Puro, pur differenziandosi dagli io empirici, era presente ed immanente nelle loro coscienze. L'Assoluto, come il Dio di Filone ebreo e di Giovanni evangelista, è una realtà suprema nascosta, che si mostra però attraverso il suo Logos, la sua parola ideale. E qui Fichte si riferisce esplicitamente all'evangelista, rovesciando la sua posizione iniziale dell'assoluta autonomia della ragione umana da ogni rivelazione.

Non è dunque la riflessione della ragione, ma l'**amore**, che permette di cogliere con immediatezza l'Assoluto, fino a fondersi con esso, così come aveva sostenuto la tradizione mistica.

§ 7. La filosofia politica, la filosofia della storia e il nazionalismo

Fichte è all'origine di idee diverse che avranno un grande sviluppo: la tutela dei diritti sociali, l'intervento dello Stato democratico nell'economia e l'ideale del nazionalismo.

IL LIBERO STATO DEMOCRATICO DEVE ESSERE FONDATO SULLA RAPPRESENTANZA ELETTORALE, CONTROLLATA DA APPOSITI MAGISTRATI.

1. Fichte fu un aperto sostenitore della Rivoluzione Francese e un seguace di Rousseau e di Kant. Egli era un *fautore dei diritti civili e dell'eguaglianza politica dei cittadini*: diritto eguale per tutti di eleggere e di essere eletti, come per Rousseau; sistema costituzionale fondato non sulla democrazia diretta ma sulla **rappresentanza**, come per Kant. Tuttavia contro l'eccessivo potere dei rappresentanti aveva immaginato l'istituzione degli **efori**, eletti a suffragio universale, che potessero *sottoporre al giudizio del popolo le eventuali prevaricazioni degli eletti*.

2. Egli inoltre propugnava l'accesso di tutti alla **proprietà**, che per lui doveva essere *frutto del lavoro produttivo*. Difendendo il diritto all'esistenza ed al lavoro come basi necessarie di ogni altro diritto, in un secondo momento abbandonò il liberoscambismo kantiano e propugnò l'intervento dello Stato in tutti i settori economici per regolare i prezzi, i salari e l'attività produttiva stessa. Ne *Lo Stato commerciale chiuso* (1800) Fichte, *propone dunque uno Stato che raggiunga i suoi "confini naturali", che monopolizzi il commercio con l'estero, proteggendo adeguatamente lo sviluppo della produzione interna e che stabilisca a tale scopo il numero degli addetti ai diversi settori*, esercitando la funzione di supervisore dei contratti collettivi che i diversi settori dovranno stipulare tra loro. Inoltre esso **fissa dall'alto i prezzi**, e d evita che salgano eccessivamente anche immettendo sul mercato, in caso di necessità, *prodotti tratti dalle sue riserve*. Si tratta di quella che oggi si chiamerebbe "economia mista" (combinazione di concorrenza e di pianificazione) o anche "economia dirigistica", ma non certo di socialismo integrale.

PER TUTELARE IL DIRITTO AL LAVORO E ALLA PROPRIETÀ LO STATO INTERVIENE NELL'ECONOMIA.

L'idea aveva comunque qualche precedente nei provvedimenti economici dirigistici presi di **giacobini**, ai tempi della penuria alimentare dovuta alla guerra rivoluzionaria, in difesa dei ceti popolari e del loro diritto all'esistenza: la legge del *maximum* (1793) prevedeva un calmiera dei prezzi e dei salari.

FICHTE RIPRENDE L'IDEA KANTIANA DI FEDERAZIONE TRA STATI.

Per Fichte si trattava di tutelare il diritto al lavoro e alla proprietà per tutti, sulla base dei meriti. Egli immaginava poi questo Stato-modello nel quadro cosmopolitico (di ispirazione kantiana) di una federazione pacifica di Stati.

È LO STATO CHE CREA IL DIRITTO. GLI INDIVIDUI HANNO UN DESTINO COMUNE.

Nella sua filosofia politica, poiché l'uomo può essere autenticamente uomo solo in una comunità, i diritti degli individui nascono solo con il *riconoscimento reciproco*. Anche se lo Stato deve tutelare i diritti individuali di libertà e di proprietà, **il diritto naturale propriamente non esiste, in quanto il diritto è una creazione della comunità**. Quest'ultima è qualcosa di più di una semplice somma di individui: è una totalità in cui il molteplice è ricondotto all'uno. La ragione umana è una sola ed il destino progressivo dell'uomo è quello di realizzare una sola comunità, un solo organismo guidato dalla ragione.

NELLO STATO LIBERO E DEMOCRATICO, IL PROGRESSO ETICO-POLITICO NASCE DALLE DISCUSSIONI LIBERE DEGLI INTELLETTUALI.

3. Fichte, almeno nella prima fase della sua riflessione politica, mantiene la netta distinzione kantiana tra etica e politica: lo Stato deve limitarsi a permettere lo sviluppo della libertà degli individui, e lo stimolo verso il progresso etico deve provenire non da esso, ma dal **ceto dei dotti** (gli intellettuali) e dalle loro pubbliche discussioni razionali.

IN UN SECONDO MOMENTO FICHTE ASSEGNA ALLO STATO STESSO LA MISSIONE DELL'EDUCAZIONE ETICA DEI CITTADINI.

In un secondo tempo egli si sposta gradualmente verso una concezione etica e quasi teocratica dello **Stato**, per cui esso **assume la missione di educare il popolo alla moralità**, mentre al suo vertice dovrebbe porsi un'autorità di ultima istanza superiore al governo e ad ogni magistrato e capace di elevarsi al di sopra delle discordie civili. Tale autorità, una sorta di "despota investito da Dio", ci ricorda in qualche modo l'eroe e il genio dei romantici, solo che egli, per Fichte, dovrà provenire dal **ceto dei dotti** (cioè degli intellettuali).

NELLA SUA VISIONE DELLA STORIA L'UMANITÀ PASSA DALL'INNOCENZA PRIMITIVA DELL'ISTINTO, ALLO STATO DI PECCATO (AUTORITARISMO SEGUITO DA RIBELLIONE ANARCHICA) E INFINE ALL'INSTAURAZIONE DELLO STATO DELLA LIBERA RAGIONE.

4. Tra il 1804 e il 1805, Fichte tiene diciassette lezioni di "filosofia popolare" su "I tratti fondamentali dell'epoca presente". In esse sviluppa in modo originale le idee di Herder sul significato provvidenziale del corso storico. Per lui "lo scopo della vita dell'umanità sulla terra è di istituirci con libertà tutti i rapporti secondo ragione". Esiste una **Ragione Assoluta** che si realizza, di volta in volta, nelle realtà sociali umane finite e determinate, ma non si esaurisce in esse. La storia umana è opera di questo principio infinito, divino, che si incarna nell'umanità concreta e determina il cammino della storia. La ragione di cui parla qui è Dio stesso, inteso come Provvidenza storica.

Nella sua prima grande epoca il genere umano sarebbe vissuto in uno stato di **innocenza**, che può ricordare l'innocenza dell'uomo naturale di Rousseau, in cui gli uomini, obbedendo spontaneamente all'**istinto**, seguivano inconsciamente la guida della ragione. In una seconda epoca, "questo istinto, che è divenuto più debole e si esprime ancora solo in pochi eletti, viene sostituito da costoro in un'autorità esteriore costringitiva per tutti". Ma l'autorità giustifica il suo potere con leggi e teorie che non sono conformi alla vera ragione. Siamo in un'**epoca di peccato**.

Segue allora un'epoca di **ribellione all'autorità**, che però avviene in nome dell'esigenze degli individui, portando così disordine e caos – ed è appunto quello in cui Fichte e i suoi ascoltatori si trovavano: è lo **stato della completa peccaminosità**.

È allora necessario preparare l'avvento di una quarta epoca, quella della **scienza della ragione**: l'età in cui la verità viene riconosciuta e amata dagli uomini. Grazie al progresso che si compirà in quest'epoca, l'umanità diventerà essa stessa una copia precisa della ragione, raggiungendo uno **stato di compiuta giustificazione e santificazione**. Egli dunque ha elaborato una nuova versione dell'antico *millennarismo (<-- vol.1, p.197 e 218), in cui la divinità è interpretata come ragione che opera nella storia, a cui si deve ispirare l'azione riformatrice umana.

IL POPOLO TEDESCO - INTESO IN SENSO CULTURALE E NON RAZZIALE - DIFENDE I VALORI DELLO SPIRITO CONTRO IL MATERIALISMO FRANCESE.

5. Infine Fichte sostenne nei *Discorsi alla nazione tedesca* (1810) la superiorità del popolo tedesco come "popolo originario" (e cioè rimasto sempre uguale e *senza storia*), ingenuo, dotato di un suo genio *naturale* che gli derivava dal fatto di non essere mescolato con gli altri popoli europei (che viceversa da esso si sarebbero distaccati o con esso si sarebbero mescolati). La superiorità è dunque linguistica (il tedesco è una "lingua originaria"), culturale e spirituale, e non razziale. Lo scopo dell'auspicata rinascita tedesca è la difesa dei valori dello spirito minacciati dalla corruzione materialistica e dagli artifici intellettualistici francesi, la difesa dei confini patrii minacciati dall'usurpazione napoleonica, e inoltre l'unificazione nazionale (di tipo federale), *ma non l'espansione*. La Germania unificata dovrebbe garantire la pace in Europa.

G. Mosse (1918-1999) ha visto nel nazionalismo populistico antinapoleonico tedesco una delle lontane premesse per la successiva "nazionalizzazione delle masse" operata dal nazionalismo militarista e poi dal nazismo, ma in tutti i casi l'esaltato nazionalismo di Fichte non implicava da parte sua l'abbandono dei principi liberali e democratici. Un'assimilazione diretta del pensiero di Fichte al militarismo nazionalista prussiano, o addirittura al nazionalsocialismo, non sarebbe quindi affatto legittima. Tuttavia la sua concezione della storia assume toni visionari. All'idea precedente della lotta per raggiungere l'Assoluto si sostituisce l'annuncio millennaristico dell'avvento ineluttabile dell'Assoluto stesso. Non sembrano quindi prive di fondamento le tesi dello storico **J. L. Talmon** (1916-1980), che considera Fichte il prototipo di una lunga serie di profeti che ha caratterizzato l'estremismo politico dell'Ottocento.

Lecture

TESTO 1. La fondazione dell'idealismo.

(dalla trad. it. di L. Pareyson, comparsa in «Rivista di filosofia», XXXVII, 1946, p. 180 e seg. della *Prima introduzione alla dottrina della scienza*).

1 Il compito della filosofia

Fichte invita a rivolgere lo sguardo alla propria interiorità. Risulterà chiara la presenza nella nostra coscienza di due tipi di rappresentazioni: quelle che sono frutto della nostra libera fantasia e quelle invece che ci appaiono come non dipendenti dalla nostra volontà, ovvero quelle che noi subiamo in qualche modo passivamente. Le prime non pongono domande particolari perché dipendono dalla nostra libera inventiva. Sono le seconde invece che sollevano grossi problemi circa la loro provenienza

Osserva te stesso; distogli lo sguardo da tutto quanto ti circonda e rivolgilo nel tuo intimo: questa è la prima cosa che la filosofia esige da chi prende a coltivarla. Non è di qualcosa che sia fuori di te che si tratta, ma unicamente di te stesso.

Chiunque dia anche solo un fuggevole sguardo a se stesso, percepirà una notevole differenza fra le varie determinazioni immediate della propria coscienza, che si possono chiamare anche rappresentazioni. Infatti alcune ci appaiono come interamente dipendenti dalla nostra volontà e ci è impossibile credere che ad esse corrisponda fuori di noi qualcosa [...] La nostra fantasia, la nostra volontà ci appaiono libere. Altre invece, le riferiamo [...] a una verità che sussista indipendentemente da noi... e nel determinarle ci sentiamo passivi. [...] Per dirla in poche parole: delle nostre rappresentazioni alcune sono accompagnate dal sentimento della libertà, altre dal sentimento della necessità.

È il compito della filosofia rendere ragione di tutte le rappresentazioni, anche e soprattutto di quelle involontarie: donde vengono? Da cosa sono prodotte?

A questo punto non si può ragionevolmente porre la domanda: «perché le rappresentazioni dipendenti dalla libertà sono determinate proprio in questo modo e non in un altro?», poiché in quanto si pone che sono dipendenti dalla libertà si esclude ogni applicazione del principio di ragione: sono così perché le ho determinate così, e se le avessi determinate altrimenti sarebbero altrimenti.

Ma degna di riflessione è certamente quest'altra domanda: «qual è il principio del sistema delle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità e di questo sentimento stesso?» rispondere a questa domanda è compito della filosofia [...]

2 Dogmatismo e idealismo

Nell'esperienza l'oggetto esperito, la cosa, e l'intelligenza che lo esperisce fanno tutt'uno (non si può dare un oggetto indipendentemente dall'intelligenza, che ne fa esperienza). Ma il filosofo è in grado di fare astrazione tanto dalla cosa che dall'intelligenza. Sorge l'alternativa: se si prescinde dalla cosa resta l'intelligenza in sé a dover giustificare l'intera esperienza, compresa quella passiva; se si prescinde dall'intelligenza, l'esperienza involontaria può essere spiegata solo ammettendo *la cosa in sé*, cioè esterna all'intelligenza, indipendente dall'io. Nel primo caso parliamo di idealismo, nel secondo di dogmatismo

Un essere ragionevole finito non dispone di nient'altro all'infuori dell'esperienza: è l'esperienza che costituisce l'intero contenuto del suo pensiero. Il filosofo sottostà necessariamente a queste condizioni. Sembra dunque impossibile pensare che egli possa elevarsi al di sopra dell'esperienza.

Ma egli ha la possibilità di astrarre, cioè separare mediante la libertà del pensiero, ciò che nell'esperienza è unito. Nell'esperienza la cosa, e cioè ciò che è determinato indipendentemente dalla nostra libertà e a cui la nostra conoscenza si rivolge, e l'*intelligenza*, che ha la funzione di conoscere, sono indissolubilmente unite. Il filosofo può prescindere dall'una e dall'altra, ed elevarsi al di sopra dell'esperienza. [...] Se prescinde dalla cosa, gli rimane, a giustificare l'esperienza, un'intelligenza in sé, se prescinde dall'intelligenza, gli rimane, a giustificare l'esperienza, una cosa in sé. Nel primo caso fa astrazione del rapporto dell'intelligenza con l'esperienza; nel secondo fa astrazione dal fatto che la cosa si presenta nell'esperienza. Il primo procedimento si chiama idealismo, il secondo dogmatismo.

Da tutto ciò risulta abbastanza evidente che questi due sono gli unici sistemi filosofici possibili. Secondo il primo sistema le rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità sono prodotte da quell'intelligenza che è il presupposto che le giustifica, mentre in base al secondo sistema sono il prodotto di una cosa in sé che ne è il presupposto. [...] Di questi due sistemi l'uno non può confutare l'altro [...]

3 L'idealismo come scelta

Fra idealismo e dogmatismo s'impone una scelta visto che nessuno dei due può confutare l'altro. L'uomo pigro, abituato alle frivolezze, privo di adeguata preparazione, sceglierà il dogmatismo. Ma il filosofo, che sia tale per nascita, o educazione, o capacità di educarsi da sé, sceglierà l'idealismo.

L'idealismo non può confutare il dogmatismo [...]

Parimenti il dogmatismo non può confutare l'idealismo [...]

Che cos'è dunque che induce un uomo ragionevole a decidersi per l'una cosa piuttosto che per l'altra? [...]

La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo, perché un sistema non è un'inerte suppellettile, che si può lasciare o prendere a piacere, ma è animato dallo spirito dell'uomo che l'ha. Un carattere fiacco di natura, o infiacchito e piegato dalle frivolezze, dal lusso raffinato e dalla servitù spirituale, non potrà mai elevarsi all'idealismo.

Si può mostrare al dogmatico l'insufficienza e l'inconsistenza del suo sistema [...], ma non lo si può convincere, perché egli non sa ascoltare. [...] Per essere filosofi bisogna essere nati tali, essere stati educati tali, e tali educarsi: non c'è arte umana che valga a diventare filosofo. È per ciò che questa scienza si ripromette pochi filosofi fra gli uomini *già fatti*: se le è dato d'avere qualche speranza, essa la ripone nella gioventù, la cui congenita energia non s'è ancora rovinata nella fiacchezza dei nostri tempi.

La visione fichtiana dell'ordine morale, che vede nel *non io* il limite che *l'io stesso* si pone per realizzarsi come attività infinita, può sollevare qualche riserva e anche qualche ironia. Resta comunque attuale la domanda: è possibile la conoscenza delle cose del mondo quali sono in se stesse indipendentemente da una coscienza? O senza una coscienza che le sveli, le cose non sono che oscurità e vuoto, in qualche modo non esistono, come affermano noti studiosi (fisici e neurobiologi) contemporanei?

Testo 2. Diritto all'assistenza e al lavoro.

(da Johann Gottlieb Fichte, *Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, 1978, p.199-202 e 205-206)

I due passi che seguono sono tratti dalla Parte Seconda (1797) del *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, che è l'opera più importante di Fichte sulla filosofia del diritto. Nella Prima Parte Fichte si riallaccia a Kant, mettendo in rilievo poi le sue differenze specifiche. Egli sottolinea tra l'altro che "non esiste nessun *diritto naturale* nell'accezione in cui questa parola è stata spesso usata [cioè come diritto esistente in natura prima e indipendentemente dalle leggi dello Stato], vale a dire non è possibile nessun rapporto giuridico tra gli uomini tranne che in un corpo comune e sotto leggi positive". E sia il concetto di "corpo comune" (la comunità statale) che le leggi positive devono essere fondate sulle esigenze della pura ragione. Vale naturalmente il principio formale kantiano per cui la libertà di ciascuno deve essere limitata dalla possibilità per gli altri di avere una pari libertà. Il corpo comune è dotato di un potere coercitivo (cioè il potere di costringere anche con la forza) perché deve essere in grado di rendere efficace il patto espresso dalla volontà generale dei cittadini, che suona così: "Io voglio vivere in questo luogo dello spazio ed avere in proprietà questo e quello". Ma la proprietà acquisita prima del patto sociale non è legittima di per sé, come viceversa sosteneva Locke. E il problema dei limiti a cui è soggetta la proprietà, che giuridicamente nasce solo grazie alla protezione della legge e dello Stato, verrà affrontato soprattutto nella Parte Seconda, da cui abbiamo preso i passi che seguono.

1. Il diritto all'assistenza e al lavoro

Il bisogno di nutrimento è l'unico stimolo originario, così come il soddisfarlo è il vero fine ultimo dello Stato e di ogni vita e azione umane: e insomma - fino a quando, bene inteso, l'uomo resta soltanto sotto la guida della natura e non eleva se stesso, mediante la libertà, a un'esistenza superiore - quel bisogno è l'unica suprema sintesi che unifica tutte le contraddizioni (1). Perciò il fine supremo e universale di ogni libera attività è che l'uomo possa vivere [...] Poter vivere è la proprietà assoluta e inalienabile di tutti gli uomini. A chiunque, [...] è stata riconosciuta una determinata sfera di oggetti, affinché egli ne faccia un certo suo uso esclusivo. Ma lo scopo ultimo di questo uso è che l'uomo possa vivere. Il raggiungimento di questo scopo viene garantito: ciò è lo spirito del contratto di proprietà. **Il fondamento di ogni costituzionale politica razionale è il seguente: ognuno deve poter vivere del proprio lavoro.** [...]

Tutti i singoli hanno concluso con tutti i singoli questo contratto. Tutti hanno dunque promesso a tutti che il loro lavoro deve essere realmente il mezzo per raggiungere quello scopo: ed è necessario che a ciò provveda allo Stato [...]. Non appena dunque qualcuno non può vivere del proprio lavoro, ciò significa che quel che in via di principio è il suo, non gli è stato lasciato; e allora il contratto, per quel che lo riguarda, è completamente rescisso, e da quell'istante egli non ha più alcun obbligo giuridico di riconoscere la proprietà di chiunque. Affinché ora per opera di costui non abbia luogo questa **minaccia alla sicurezza**, tutti devono, per forza di legge e in seguito al contratto civile, cedergli una parte della proprietà loro finché egli non sia rimesso nelle condizioni di poter vivere. [...] Dare quel contributo è una condizione di ogni legislazione civile allo stesso modo come ne è condizione il contribuire alla protezione comune, in quanto l'assistenza al bisogno è parte integrante di quella necessaria protezione. Ognuno, da cittadino, possiede la sua proprietà soltanto nella misura e a condizione che tutti i cittadini possano vivere della loro; mentre nella misura in cui non lo possono, la sua proprietà cessa di essere sua e diventa proprietà di costoro (beninteso sempre in base a un preciso pronunciamento da parte del potere statale). Il potere esecutivo ne è responsabile allo stesso modo che per tutti gli altri rami dell'amministrazione dello Stato, e il povero [...] ha titolo assoluto a che, con **diritto coercitivo**, gli venga data assistenza [...].

Tutti essendo responsabili che ognuno possa vivere del proprio lavoro, e però tutti dovendo assisterlo qualora egli non potesse vivere così, essi necessariamente hanno anche il diritto di controllare che ognuno nella propria sfera lavori quel tanto che è necessario per vivere; questo diritto lo delegano

al potere statale che è istituito per badare ai diritti e affari di interesse comune. Nessuno ha titolo giuridico all'aiuto da parte dello Stato finché non ha dimostrato che egli, nel proprio campo ad attività, ha fatto tutto il possibile per mantenere sé stesso, e che, malgrado ciò, la cosa non gli è riuscita. Ma poiché anche in tale ultima ipotesi non si potrebbe lasciarlo perire, e poiché il rimprovero di non essere stato egli obbligato a lavorare ricadrebbe comunque sullo Stato, lo Stato ha necessariamente il diritto di vigilare sul modo in cui ognuno amministra la proprietà che gli ha in quanto cittadino. - Come, in base al principio accennato sopra, **nessun povero deve esistere in uno stato conforme a ragione**, così **neanche deve esistervi**, secondo il principio di cui trattiamo qui, **nessun uomo ozioso** [...] Ognuno deve dichiarare il proprio mestiere e non diventa quindi un cittadino *in genere*, ma, quando entra nello Stato, entra nel contempo in una determinata classe di cittadini [...]. Ognuno possiede la proprietà degli oggetti soltanto nella misura in cui di essi ha bisogno per gli esercizi del suo mestiere.

(1) È il principio guida che permette di eliminare le contraddizioni apparenti.

COMMENTO: Il diritto all'assistenza e al lavoro per Fichte dunque fa parte del contratto di protezione reciproca che è alla base del contratto sociale. Per questo deve essere stabilito anche il dovere di ciascuno di lavorare e di dare i suoi contributi al fondo comune dello Stato. Per garantire che ciascuno lavori Fichte prevede l'iscrizione obbligatoria dei cittadini a una delle tre classi di lavoratori: produttori agricoli, artigiani e commercianti. Si tratta della classificazione economica data allora dai fisiocratici → cap. 10, § ... e oggi evidentemente superata. Prevede addirittura che gli artigiani siano divisi in corporazioni che garantiscano la loro competenza professionale, anche questo sulla base della situazione economica della Germania preindustriale. Tuttavia il concetto centrale ci sembra valido per le più diverse situazioni storiche: ha senso chiedere di sottomettersi ai poteri dello Stato e alle leggi (in particolare a quelle che difendono la proprietà privata) solo a chi ha i mezzi per vivere, e per questo è necessario che lo Stato garantisca il diritto al lavoro e all'assistenza, tassando i cittadini in base alla proprietà e al reddito.

(2) La regolazione del commercio da parte dello Stato

Il commercio è sotto il controllo dello Stato.

Questi contratti di scambio [...] indipendentemente dal venir essi conclusi direttamente tra produttori e artefici o per mediazione del mercante, stanno tutti sotto la garanzia dello Stato [...]

Dovrebbe venire stabilito un *prezzo massimo* dei generi alimentari e dei più comuni prodotti grezzi per la lavorazione. Se il produttore non volesse vendere a questo prezzo, e poiché allo Stato non può essere attribuito il diritto di costringerlo alla vendita con la forza fisica, lo Stato dovrebbe però, almeno, poter costringerne la volontà. Lo Stato raggiungerebbe questo scopo, nel modo più adeguato, mediante la vendita da propri magazzini [...]

COMMENTO: Fichte affronta qui la questione del rincaro eccessivo dei beni alimentari, indispensabili alla sopravvivenza. Il problema era stato affrontato dai giacobini sotto la pressione del popolo parigino affamato; essi, per bloccare le speculazioni dei proprietari agricoli, avevano fissato per legge i loro prezzi massimi. Indipendentemente dal caso particolare, l'idea di Fichte è quella che lo Stato debba intervenire nell'economia di mercato ogni volta che l'andamento dei prezzi mette a repentaglio la vita dei cittadini. Fichte non parla di abolizione del mercato, come più tardi molti socialisti, comunisti e anarchici, ma solo del suo controllo, per la cui realizzazione esso ha bisogno di sue risorse economiche (in questo caso i magazzini di derrate alimentari). Fichte non pensa di abolire il profitto, ma afferma anzi: "A ogni cittadino che assolve al proprio dovere di contribuire alla protezione e all'assistenza, lo Stato garantisce in cambio secondo il contratto politico la proprietà assoluta e illimitata di tutto il sovrappiù che gli resta". Si affretti a precisare però che tale sovrappiù può essere tassato in base alle necessità di intervento dello Stato (tra i campi di intervento pubblico cita non solo le vie di comunicazione, indispensabili al commercio, ma anche il campo della salute).

OGGI E IERI (SCHEDA DI ATTUALIZZAZIONE).

Parallelo tra la filosofia del diritto di Fichte e quella di John Rawls (1921-2002)

Tratto da <https://vivereconfilosofia.it/costruire-equita-una-guida-pratica-alla-filosofia-di-giustizia-di-john-rawls/>

Fichte è stato forse il primo ad assegnare un posto nelle costituzioni moderne al diritto all'assistenza e al diritto al lavoro, sulla base di rivendicazioni agitate dai rivoluzionari francesi. Il primo articolo della nostra Costituzione afferma infatti che la Repubblica Italiana è "fondata sul lavoro" e l'art. 4 precisa che esso è insieme un diritto e un dovere. Fichte, nei passi che abbiamo letto, spiega chiaramente in che senso il lavoro possa considerarsi il **fondamento** di una comunità politica giusta e ordinata. Poiché gli uomini si riuniscono in una società politica per assicurarsi reciprocamente la protezione della vita e dei beni, il lavoro, che è la condizione principale di essi, deve essere garantito equamente a tutti e nessuno che sia in grado di svolgerlo deve essere esentato da esso perché col suo lavoro deve contribuire ai mezzi necessari allo Stato per mettere in grado tutti quanti di vivere e di lavorare. Fichte non dà una fondazione morale di questo principio, ma solo giuridica: un contratto non sarebbe equo se non garantisse a tutti lo stesso trattamento. Tuttavia va notato che l'idea di equo contratto è rafforzata da un ragionamento realistico: chi è lasciato dalla società al suo destino di disoccupazione e di miseria, può facilmente diventare una **"minaccia alla sicurezza"** della proprietà degli altri, come erano i contadini vagabondi, caduti in miseria per le recinzioni nella ricca Inghilterra, o gli artigiani e i manovali di Parigi ai tempi della Rivoluzione.

È utile mettere a confronto le idee di Fichte con quelle del filosofo americano John Rawls (1921-2002), elaborate nel periodo delle grandi lotte sociali degli anni Sessanta-Settanta. Va premesso che nella Costituzione americana non è previsto alcun diritto al lavoro o all'assistenza, benché nel tempo non siano mancate leggi sociali (per esempio da tempo l'istruzione è gratuita e obbligatoria fino a 18 anni). Per farci un'idea del pensiero di Rawls, leggiamo alcuni passi dell'articolo *Costruire Equità: Una Guida Pratica alla Filosofia di Giustizia di John Rawls*.

John Rawls è uno dei filosofi politici più influenti del ventesimo secolo, noto soprattutto per la sua teoria della **"giustizia come equità"**. Rawls ha cercato di formulare un sistema di giustizia che fosse universalmente accettabile in una società democratica moderna, basandosi su principi che tutte le persone razionali potrebbero sostenere sotto condizioni di equità e parità. La sua filosofia mira a stabilire un quadro etico per la distribuzione delle risorse e delle opportunità, garantendo che le strutture sociali sostengano la libertà e l'uguaglianza per tutti gli individui.

Velo dell'ignoranza

Il **"velo dell'ignoranza"** è un esperimento mentale proposto da Rawls per aiutare a determinare i principi di giustizia che le persone sceglierebbero in una situazione originaria di completa uguaglianza. Questo concetto immagina una situazione in cui gli individui selezionano le regole fondamentali della società senza conoscere la loro età, razza, sesso, capacità, posizione sociale o ricchezza personale. Rawls sostiene che, privi di questa conoscenza, gli individui sceglieranno principi che garantiscano la massima protezione e beneficio per la posizione più svantaggiata, in quanto nessuno vorrebbe rischiare di trovarsi in una situazione svantaggiata.

I due principi di giustizia di Rawls

1. Principio di libertà uguale: Rawls afferma che ogni persona deve avere uguali diritti alle libertà di base più ampie compatibili con libertà simili per gli altri [...]

2. Principio di differenza: Questo principio riguarda la distribuzione delle ricchezze e delle opportunità economiche e sociali. Rawls non nega che possano esistere disuguaglianze, ma sostiene che tali disuguaglianze devono beneficiare reciprocamente tutti i membri della società e devono essere legate a posizioni aperte a tutti sotto condizioni di equa opportunità. In pratica, questo significa che le disuguaglianze sono giustificabili solo se migliorano anche la situazione dei meno avvantaggiati nella società.

In pratica, di che si tratta? Per quanto riguarda le disuguaglianze economiche, la diversità di ricchezza ha senso se offre opportunità continue di lavoro dignitoso a tutti e se la tassazione di tale ricchezza offre a tutti l'opportunità, attraverso l'assistenza sociale e l'istruzione, di raggiungere posizioni sociali elevate e, per quanto riguarda la differenza di potere tra elettori e politici eletti, ha senso se questi ultimi attuano riforme sociali che garantiscano il lavoro e l'equa opportunità di innalzamento sociale.

La proposta di Rawls si differenzia da quella di Fichte perché al diritto al lavoro e all'assistenza aggiunge l'equa opportunità di raggiungere posizioni sociali elevate. Questo avviene nel contesto di una società ben più ricca e dinamica, in cui inoltre da tempo è presente l'idea di eguaglianza sociale. L'espediente del "velo di ignoranza", che dal punto di vista psicologico appare forse un po' strano e difficile, può essere interpretato in senso realistico. Se Fichte ricorda esplicitamente la "minaccia alla sicurezza" rappresentata dai disoccupati e dai poveri, mettersi nella situazione del velo di ignoranza significa implicitamente che i benestanti devono domandarsi come possono reagire quelli che non lo sono ad una situazione di forte mancanza di equità. Si vive meglio in una società in cui si devono pagare tasse progressive proporzionali al reddito e al patrimonio o in una in cui i poveri, i disoccupati e quelli che sono discriminati per motivi razziali, sessuali, ecc., non considerano equo il patto sociale e diventano una minaccia per la legalità?

Laboratorio

§ 2

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Ricostruite la problematica filosofica lasciata aperta da Kant. 2. Qual è la proposta di Fichte per risolverla? 3. Come si deve intendere l'osservazione di Fichte che il dato tende progressivamente a ridursi di fronte al pensato? 4. Su che base Fichte giustifica l'idea dell'inesistenza dell'oggetto e della sua riduzione a contenuto del soggetto?

§ 3

ANALISI DEI CONCETTI. 1. In che cosa consiste la critica che Fichte rivolge a Kant? 2. In che cosa consiste l'intuizione intellettuale secondo Fichte?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Anche Vico, come Fichte, pensa che sapere significhi fare. Chiarite la differenza del contesto di questa affermazione nei due filosofi, e le sue diverse conseguenze.

§ 4

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come definisce Fichte dogmatismo e idealismo? 2. Chiarisci le motivazioni sulla cui base per Fichte si deve scegliere l'idealismo e non il dogmatismo. 3. Come concepisce Fichte l'Io Puro? 3. Perché il Non Io, l'Oggetto, che pure è contenuto nell'Io Puro, si presenta come esterno ed estraneo ad esso? 4. In che modo e in che circostanze l'Io produce il Non-Io?

§ 5.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che cos'è l'immaginazione produttiva? 2. Come determina Fichte il primo principio supremo (l'Io è Io)? 3. Come determina Fichte il secondo principio supremo (l'Io pone il Non-Io)? 4. Quali sono le conseguenze dell'attività di autodeterminazione e di autolimitazione dell'Io? 5. Come interpreta Fichte il fatto che l'Io non può conoscere la totalità?

§ 6

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Come vede Fichte l'attività conoscitiva? 2. Che senso ha per lui l'attività dell'Io? 3. Come considera la storia umana? 4. Che cosa c'è di tipicamente moderno in Fichte? 5. Che differenza c'è tra l'Io puro delle prime opere di Fichte, e l'Assoluto delle ultime?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE. Quali sono i rapporti di Fichte con il romanticismo?

§ 7

RICERCA STORICO-BIOGRAFICA. Con l'aiuto di enciclopedie, manuali di storia e siti specializzati, ricostruite la vita e l'azione culturale e politica di Fichte.

ANALISI DEI CONCETTI. 1. Che forma di costituzione propone Fichte? 2. Qual è la sua concezione della proprietà e del lavoro? 3. Qual è la sua concezione dell'economia? 4. Qual è per lui l'origine del diritto? 5. Qual è la funzione dei dotti? 6. In che senso si trasforma la sua visione dello Stato? 7. Quali sono le fasi della storia umana secondo le Lezioni del 1804-5? 8. Come giustifica l'ultimo Fichte il primato della nazione tedesca e che funzione ha secondo lui?

RICERCA DI EDUCAZIONE CIVICA. Fichte si preoccupa della possibilità che i rappresentanti eletti abusino del loro potere e propone l'istituzione degli efori, anch'essi eletti dal popolo, per controllarli? Quali istituzioni limitano i poteri dei rappresentanti nella Costituzione italiana? In che modo? Come sono scelti?

CAPITOLO 14. FRIEDRICH SCHELLING E L'IDEALISMO ESTETICO

§ 1. Una gioventù agitata

Un adolescente precoce, un giovane rivoluzionario, un genio romantico

CON HÖLDERLIN E HEGEL STUDIA TEOLOGIA E SOGNA LA RIVOLUZIONE

Figlio di un autorevole orientalista, che gli insegnò l'ebraico e l'arabo, **Friedrich Schelling** (1775-1754) cresce in un ambiente molto colto e studia molto presto il latino e il greco. Piuttosto bello di aspetto, si rivela subito geniale e precocissimo. A quindici anni, nel 1790, il famoso *Stift* (collegio teologico) di Tübingen lo accoglie eccezionalmente tra i suoi studenti, tre anni prima della norma. Vi frequenta i cinque anni universitari per la laurea in teologia e ha come compagni di stanza e amici strettissimi il futuro filosofo Hegel e il futuro poeta Hölderlin. Fra gli studenti circolano le opere di Kant, e Schelling già a sedici anni ne conosce la *Critica della ragion pura*. Tra gli studenti dello *Stift* è molto viva l'attenzione ai fatti rivoluzionari francesi e molto praticata la lettura di autori non ammessi. Schelling partecipa con vivacità alle nuove idee e alle manifestazioni filo-rivoluzionarie (pare anche che abbia tradotto la *Marsigliese*).

PER IL RAZIONALISTA SCHELLING, MITO GRECO E SACRE SCRITTURE SONO SULLO STESSO PIANO.

In quel periodo Schelling già scrive i suoi primi scritti filosofici sul mito, interpretando razionalisticamente le Sacre Scritture, poste sullo stesso piano dei miti classici,

Già nel 1795-1796 Schelling comincia a diventare famoso in filosofia pubblicando scritti sulla nuovissima filosofia di Fichte. Egli riprende da essa la tematica dell'Io Puro, inteso come Assoluto, che viene prima di qualunque dimostrazione, ed è caratterizzato da suprema **libertà** (non è condizionato da nulla) e da suprema **necessità** (è e si sviluppa sulla base della sua natura necessaria). L'altro importante punto di riferimento, oltre a Fichte, è infatti il super-eretico Spinoza (<--la libera necessità, cap. 6, § 5-6), che nella cultura tedesca era stato ripreso da pensatori controcorrente come Herder e Goethe.

SCHELLING RIPRENDE L'IDEA DI SPINOZA DEL DIO-NATURA, CHE È LIBERTÀ E NECESSITÀ E CHE CONTIENE TUTTE LE IDEE E TUTTE LE COSE.

Nell'Assoluto Dio-Natura di Spinoza per Schelling si risolvono tutte le contraddizioni, a partire da quelle tra dogmatismo e criticismo e tra realismo e idealismo poste da Fichte. Dio infatti intuisce le cose in sé come suoi pensieri, come sue idee: in lui realtà e idea coincidono.

Scartata la carriera ecclesiastica, alla quale lo avvierebbe la laurea in teologia, ma dalla quale lo tiene lontano il suo atteggiamento molto critico nei confronti della tradizione e della dottrina religiosa, anche al giovane Schelling resta solo la possibilità di fare il precettore, proprio come Hegel e Hölderlin, e prima di loro Fichte.

CON I TRE AMICI ELABORA UN PROGRAMMA ROMANTICO PER RIVOLUZIONARE LA FILOSOFIA E IL MONDO INTERO.

A Stoccarda, mentre fa ancora il precettore, avrebbe redatto il manoscritto // *più antico programma sistematico dell'idealismo tedesco*, che conosciamo perché conservato da Hegel tra le sue carte, e che era stato verosimilmente frutto delle conversazioni con gli amici dello *Stift*. Questo programma ha l'ambizione audace di occuparsi della totalità: della totalità della vita, della filosofia e dell'epoca contemporanea. La metafisica doveva essere superata dalla morale, si doveva disegnare una nuova fisica con una nuova visione della natura al di là del meccanicismo, si esaltava la libertà anarchica, si negava ogni trascendenza. Inoltre venivano affermati il primato della bellezza, l'idea che la poesia fosse l'unica educatrice dell'umanità, la necessità di una nuova religione e di una «nuova mitologia» (ciò che Hölderlin cercò di realizzare nei suoi poemi) e l'unione dei filosofi e del popolo nella «libertà universale ed eguaglianza degli spiriti». Il testo si conclude così: «uno spirito superiore mandato dal cielo fonderà fra noi questa nuova religione, che sarà l'ultima e più grande opera dell'umanità».

§ 2. La filosofia della natura

Il romanticismo mette al centro il soggetto, ma non solo il soggetto umano, bensì l'intera natura come soggetto vivente: anche la materia è viva.

Nel 1796 Schelling comincia a studiare intensamente le scienze della natura, senza però abbandonare l'idealismo fichtiano. Nel 1798 conosce Goethe, che lo apprezza molto, e che gli fa avere una cattedra a Jena, dove frequenta intensamente il circolo romantico e conosce Caroline Michaelis. Più studia le scienze naturali e più si rende conto che è impossibile ridurre la natura a momento interno al soggetto, come risultato dell'«immaginazione produttiva» dell'Io Puro, come sosteneva Fichte. La collaborazione con Goethe in ricerche relative alla teoria goethiana dei colori e i forti interessi artistici lo motivano sempre più ad abbandonare l'impostazione fichtiana.

SCHELLING RICONSIDERA I CONCETTI DI ORGANISMO E DI GIUDIZIO TELEOLOGICO DELLA *CRITICA DEL GIUDIZIO* E STUDIA BIOLOGIA, MEDICINA ED ELETTROMAGNETISMO.

1. Fichte aveva considerato fondamentale la *Critica della ragion pratica* di Kant, e l'aveva sviluppata fino a fondare sull'etica il suo idealismo. Invece l'opera kantiana che Schelling considera centrale è la *Critica del giudizio*. In particolare, in quest'opera apprezza l'idea di *organismo* come realtà unitaria che ha in sé il proprio principio di organizzazione, e soprattutto la possibilità di considerare la natura come totalità unitaria orientata ad un fine. Ma Kant aveva subito affermato che il giudizio teleologico sulla natura non ha valore scientifico, anche se risponde ad un bisogno profondo dell'uomo. Queste cautele kantiane, però, non fermano lo slancio rivoluzionario di Schelling, alimentato anche dagli studi delle nuove scoperte scientifiche, soprattutto nel campo dell'elettromagnetismo, in chimica e in biologia, che mettono in crisi il determinismo meccanicistico di tanta scienza naturale del Settecento, profondamente influenzata da Newton.

LA FISICA NEWTONIANA È INSUFFICIENTE A SPIEGARE L'ORIGINE DELLA VITA E L'ORGANIZZAZIONE DEGLI ESSERI VIVENTI.

Schelling si interessava anche di medicina, di una disciplina cioè che, diversamente dalla fisica, non aveva al suo centro la matematica, ed era quindi lontana dalla visione *gnoseologica ed *epistemologica di Kant, legata proprio alla fisica e alla matematica. Biologi e medici ritenevano ormai del tutto problematico spiegare solo sulla base del meccanicismo l'origine della vita e l'organizzazione e la riproduzione degli esseri viventi.

Su un altro versante, è la filosofia di Giordano Bruno, un altro autore da lui prediletto, che influenza il suo interesse per la natura e la vita. Quello di Bruno è un panteismo *pampsichista: per il filosofo rinascimentale anche la materia è animata.

PER SCHELLING NATURA E SPIRITO SONO DUE FACCE DELLA STESSA REALTÀ E LA MATERIA CONTIENE IN SÉ LA VITA.

2. Nel 1797 esce il suo primo importante lavoro filosofico sulla natura, *Idee per una filosofia della natura: introduzione allo studio di questa scienza*. Schelling qui sostiene **l'identità di natura e spirito**: «la natura è lo spirito visibile e lo spirito è la natura invisibile». È la natura che, nel suo ordine armonioso, «realizza le leggi dello spirito». Per lui, dunque, i giudizi estetici e *teleologici che il soggetto umano esprime di fronte all'ordine e alla bellezza della natura sono oggettivamente veri, e non solo espressione di nostre esigenze soggettive.

Poco dopo esce il suo scritto *Sull'anima del mondo: ipotesi di fisica superiore per illustrare l'organismo universale*, in cui, partendo dall'idea di un'Anima del Mondo come unico principio vitale, egli arriva a sostenere la nozione di **materia vivente**, respinta da Kant.

NEL SUO PANTEISMO VITALISTICO I FENOMENI NATURALI SONO MANIFESTAZIONE DELLO SPIRITO SENZA AVERNE ANCORA COSCIENZA.

Questi testi furono vivamente apprezzati da Goethe e dai romantici, alle cui concezioni (<-- cap. 11, § 4) del resto Schelling si ispirava. Egli denuncia infatti l'insufficienza e l'insostenibilità del meccanicismo, ma nega anche ogni concezione della divinità come persona. Il suo è in sostanza un **panteismo**

vitalistico, in cui sostiene che *nei fenomeni naturali lo spirito si manifesta in una forma ancora inconscia* (solo nell'uomo prenderà coscienza di sé).

I PRIMITIVI ERANO INGENUI E FELICI E NON DISTINGUEVANO L'UOMO DAL RESTO DELLA NATURA VIVENTE. IL SAPERE LI HA RESI LIBERI, MA HA TOLTO LORO LA SPONTANEITÀ.

3. Schelling dunque si riferisce all'**Anima del Mondo** della filosofia neoplatonica, antica e rinascimentale, e alla filosofia di Leibniz, per cui le monadi materiali sono al limite inferiore della coscienza. Inoltre l'idea dell'appartenenza dell'uomo alla divina natura vivente è fatta risalire da lui anche agli uomini primitivi. Per lui è *stata la filosofia che ha separato l'uomo dalla natura e che ha posto il problema del mondo esterno*. « Prima gli uomini erano vissuti in una specie di filosofico stato di natura. Allora l'uomo era ancora tutt'uno con se stesso e con il mondo circostante ». E di questo stato primitivo, felice e spontaneo, egli pensa, abbiamo ancora un oscuro ricordo. L'uomo ha lasciato quello stato originario di felicità solo per affermare la sua libertà, ma ormai è in grado di ritornare *coscientemente e liberamente* ad esso, *riscoprendo la sua unità con la natura*.

IL CONCETTO DI CAUSA MECCANICA NON SPIEGA L'ORIGINE DEGLI ORGANISMI. LA VITA IN ESSI NON HA CAUSE ESTERNE, MA NASCE DALL'INTERNO.

4. Per potervi tornare però è necessario superare il meccanicismo. Schelling afferma che nel campo della **natura organica** il collegamento causa-effetto di tipo meccanicistico non funziona. La causa meccanica non è mai identica all'effetto: un rapporto di causa ed effetto è possibile solo fra cose del tutto *diverse*. L'organismo, invece, produce *se stesso*, si origina *da se stesso*: ogni singola pianta o animale non è che il prodotto di un individuo della *sua* specie, e ogni singolo organismo produce e riproduce all'infinito soltanto *il proprio genere*. **Ogni specie organica porta in se stessa la ragione della propria esistenza: è causa ed effetto di se stessa. Si autoproduce in eterno.**

L'ORGANISMO È UNA TOTALITÀ IN CUI TRA IL TUTTO E LE SUE PARTI C'È UN RAPPORTO NECESSARIO E IN CUI LE PARTI NON SONO SOSTITUIBILI A PIACERE.

E inoltre nell'organismo *tra il tutto e le sue parti esiste un rapporto oggettivo e necessario*: le parti di un singolo corpo vivente hanno una precisa funzione che deriva da *quel* tutto e non sono arbitrariamente sostituibili con un qualunque altro « pezzo di ricambio ». Anche su questi temi Schelling riprende e sviluppa idee di Herder, di Goethe e dei suoi amici romantici (<--cap.11, § 4).

LA MATERIA E LE FORZE CHE LA MUOVONO NON SONO DISTINGUIBILI, MA APPARTENGONO AD UN UNICO PROCESSO DI AZIONE E DIVENIRE CONTINUI.

Per lui non si può fare nessuna distinzione fra la **materia** inerte e le **forze** che la muovono. La materia e le forze che la muovono sono la stessa cosa, e tutto è in ultima analisi **azione**. Nella natura non esistono -da un lato- corpi, materie, atomi, i quali vengano forniti -dall'altro- di forze con le quali agiscono fra di loro. *L'essenza della natura è la forza stessa, l'azione*: la realtà fisica ne sorge come prodotto. Anche qui vale il motto di Goethe: "in principio era l'azione".

La natura quindi è vita e attività. Per questo è omogenea allo spirito. Schelling la chiama « spirito pietrificato ». Lo spirito si ridesta progressivamente partendo dalla materia inorganica, che si trasforma in quella vegetale, poi nei corpi animali e infine nell'uomo : c'è **continuità** e non discontinuità sia nei regni della natura sia tra natura e spirito. Natura e spirito sono un tutto unitario, un unico processo.

L'UNITÀ DELLA NATURA NASCE DALL'OPPOSIZIONE DI FORZE CONTRARIE, COME I POLI ELETTRICI, CHE NON POSSONO FARE A MENO L'UNO DELL'ALTRO.

Alla radice del movimento vitale della natura c'è una **polarità**, per la quale l'organizzazione unitaria della natura scaturisce dall'opposizione delle forze contrarie. Il **magnete**, nella sua indivisibile unione di forze agenti contrarie, che si attraggono e si respingono polarmente, è per Schelling il modello di tutta la costruzione della natura.

§ 3. L'idealismo trascendentale e l'estetica

L'arte è un oggetto privilegiato di riflessione del romanticismo e trova una delle sue maggiori teorizzazioni nella filosofia di Schelling.

§ 3.1. L'idealismo trascendentale

NELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE IL SOGGETTO SCOPRE DI ESSERE IL PRODUTTORE DELLA REALTÀ OGGETTIVA NATURALE.

Nel 1800 Schelling pubblica il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, un'opera di straordinaria complessità e difficoltà. In esso compie il percorso inverso e complementare di quello compiuto nella filosofia della natura: muovendo alla ricerca della natura nello spirito, ricostruisce la strada che il soggetto percorre verso l'Assoluto. Dopo aver, cioè, mostrato la costituzione spirituale della natura, e la funzione dell'Anima del Mondo, adesso si propone di mostrare che l'Io trascendentale non è semplicemente soggettività assoluta, ma è anche il fondamento della realtà e dell'oggettività naturale. Costruisce, così, la filosofia dello spirito, complementare alla filosofia della natura.

La **filosofia della natura** aveva considerato ciò che è **oggettivo** come primo e assoluto, e aveva fatto derivare da esso il soggettivo. La **filosofia trascendentale** adesso tenta la strada opposta: *procedere dal soggettivo, come dal primo e assoluto, per farne scaturire l'oggettivo*. Anche questa ricerca è indispensabile per completare il cammino della filosofia.

L'INTUIZIONE PRODUTTIVA PRODUCE LA REALTÀ OGGETTIVA CONFORME A CONCETTI E CATEGORIE. L'AUTOCOSCIENZA È LA COSCIENZA CHE NE È DIVENUTA CONSAPEVOLE.

Il concetto centrale della filosofia della natura era quello di **organismo**, cioè una totalità in cui le parti non sono separabili dal tutto; quello della filosofia trascendentale è invece l'**autocoscienza**, cioè lo spirito come soggetto pienamente cosciente di aver prodotto le sue parti oggettive. Schelling sviluppa a modo suo l'idea dell'immaginazione produttiva di Fichte, e prova a ricostruire il percorso per cui dall'"intuizione produttiva" si svilupperebbe inconsciamente la realtà oggettiva, che risulta conforme ai concetti centrali delle scienze della natura (magnetismo, elettricità, chimismo) e alle forme a priori kantiane (tempo, spazio, categorie).

LA RIFLESSIONE VUOL SUPERARE IL LIMITE DELLA NATURA OGGETTIVA. LA VOLONTÀ DEL SOGGETTO SI CONTRAPPONE A QUELLA DI ALTRI SOGGETTI.

La conoscenza del soggetto (**soggettività teoretica**) si sviluppa dalla **sensazione** -in cui il soggetto non riesce veramente a distinguersi dall'oggetto e si considera parte del mondo oggettivo-, alla **riflessione** -in cui *il soggetto diventa consapevole che l'oggetto gli è estraneo* e che costituisce per lui un limite. Alla riflessione si accompagna una tensione verso l'infinità che porta lo spirito a superare i limiti dell'oggetto. Esso così scopre di essere volontà e azione pratica, che vuol superare i limiti della natura potenziando le sue forze con la collaborazione sociale.

§ 3.2. L'Assoluto si incarna nella storia

LA VITA SOCIALE RICHIEDE CHE LA SINGOLA AUTOCOSCIENZA RINUNCI AD UNA PARTE DELLA PROPRIA LIBERTÀ.

Nella **soggettività pratica** si passa dunque alla vita sociale e il soggetto, posto in mezzo ad una molteplicità di altri soggetti, vede nascere inevitabili conflitti. L'uomo in **società** scopre che le proprie finalità entrano in contraddizione con quelle degli altri. Nasce quindi la necessità della mediazione politica, che porta alla creazione degli Stati e di ordini giuridici sovranazionali. Queste mediazioni politiche comportano la limitazione della **libertà** di ciascuno per renderla compatibile con quella degli altri. L'attività delle autocoscienze risulta dunque necessariamente **limitata**.

LA STORIA È MOSSA DALL'ASSOLUTO (IN ESSA IMMANENTE) SECONDO UN PIANO RAZIONALE, SCONOSCIUTO AI SINGOLI, CHE PERSEGUONO I FINI DELL'ASSOLUTO CREDENDO DI PERSEGUIRE I PROPRI.

Per Schelling, però, quello che si presenta come gioco disordinato delle volontà individuali è, in realtà, la realizzazione di un piano razionale che agisce

nella storia – e qui Schelling riprende un tema di Lessing (<--cap. 10, § 8) e di Herder (cap.12, § 1). *Nella storia l'azione degli uomini s'inserisce in un piano provvidenziale e razionale che sovrasta e coordina le azioni individuali*: attraverso l'azione dei singoli, che perseguono i loro fini, si realizza il fine provvidenziale della storia. In essa dunque agisce un'**attività inconscia** – cioè sconosciuta ai singoli - che regola nascostamente il gioco libero e disordinato delle volontà individuali attraverso un piano ordinato, armonico e progressivo. In questo modo la libertà individuale diventa compatibile con una superiore necessità razionale.

È l'**Assoluto** il **poeta** di quel grandioso **dramma** che è la storia. Un poeta, però che non è esterno al dramma, ma lo scrive e lo attua affermandosi come suo principio interno. Questo drammaturgo superindividuale, di cui i singoli attori sono semplici frammenti, armonizza il risultato oggettivo dell'insieme con il libero gioco di tutti i singoli, di modo che infine debba risaltarne qualcosa di razionale.

L'ASSOLUTO DIVINO NON È, MA SI FA NEL PROCESSO STORICO: IN ESSO DIO SI UMANIZZA E L'UOMO SI DIVINIZZA.

Questo **Assoluto divino è immanente nella storia, e in essa si rivela e realizza se stesso**. Questa è una differenza radicale con la concezione della trascendenza di Agostino. La divinità di Schelling non è qualcosa di dato, ma **si fa**, secondo la visione romantica e idealistica del primato dell'azione. **È proprio nel processo storico che si compie l'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo**. Ma anche l'Assoluto non si rivela mai totalmente in un momento dato agli individui, che, pur essendo liberi nelle loro singole azioni, vivono la storia come un processo **inconscio e necessario**, come si è detto. Tuttavia alla fine Schelling annuncia, o profetizza per un indeterminato futuro, la possibile piena rivelazione della provvidenza *nel mondo*, e l'instaurazione della *federazione universale dei popoli per la pace perpetua* preconizzata da Kant.

§ 3.3. L'Assoluto nell'arte

Glossario: ***Estetica** - ***Intuizione estetica**. In greco, l'aggettivo **estetico** si riferisce alla sensazione e al sentimento. *Estetica (trascendentale) è in Kant la teoria che si occupa di definire le funzioni conoscitive della **sensibilità**, ma Kant usa il termine **giudizio estetico** anche per indicare un giudizio che esprime un nostro **sentimento** riguardo ad un oggetto per noi bello o sublime (← cap. 10, § 10). Per Schelling l'**intuizione estetica** è quella che coglie l'infinito nel sensibile. Sulla base di questo impiego, nell'Ottocento la teoria filosofica del bello sarà ormai normalmente chiamata **estetica**.

NELL'ARTE L'**ISPIRAZIONE** GUIDA L'ARTISTA AD ESPRIMERE L'ASSOLUTO NELLA SUA OPERA. L'ARTE È LA VERA FILOSOFIA.

Nella sua dimensione teoretica della riflessione e nella sua dimensione pratica il soggetto vive ancora in uno stato di scissione, di "separazione" da se stesso e dalla sua originaria natura: con il sapere scientifico e con lo Stato moderno ha perso la sua spontaneità naturale i suoi rapporti comunitari con gli altri soggetti. In attesa dell'annunciata piena rivelazione della provvidenza nel mondo, è *solo nell'arte, il momento più alto della vita spirituale, che l'unione di libertà e necessità, di coscienza e inconscio, può essere colta*. L'arte soltanto, infatti, consente all'uomo di cogliere ed esprimere l'Assoluto. L'arte è la vera conoscenza, la vera filosofia. Essa soltanto ricompone l'unità di spirito e natura, di soggetto e oggetto, di conscio e inconscio, di libertà e necessità che la conoscenza riflessiva e l'attività pratica individuale hanno diviso.

SOLO L'ISPIRAZIONE, CONTROLLATA CONSAPEVOLMENTE DALL'ARTISTA, PRODUCE VERA ARTE. L'OPERA D'ARTE CONTIENE UN'INFINITÀ DI SIGNIFICATI, COSA IMPOSSIBILE PER I PRODOTTI DELL'INTELLETTO.

L'**artista** è spinto alla creazione della sua opera da una forza inconsapevole, l'**ispirazione**, che riempie di entusiasmo la sua volontà creativa. *L'arte nasce dal controllo consapevole di questa energia inconscia che è l'ispirazione*. Essa realizza in concreto nelle sue opere quell'unità tra inconscio e conscio, tra natura e spirito, che invano cerca di cogliere la conoscenza riflessiva.

L'arte realizza prodotti finiti che racchiudono significati infiniti. Dice Schelling: "Oltre quanto vi ha messo con un'intenzione manifesta, l'artista sembra aver esposto nella sua opera, per così dire istintivamente, un'infinità che

nessun intelletto finito è capace di sviluppare interamente". Dunque ogni vera opera d'arte è ricca di un'infinità di significati e passibile di un'infinità d'interpretazioni.

Al contrario, l'**artificio** –prodotto da chi non ha ispirazione- manca della profondità creativa, poetica, propria solo dell'arte. È solo il frutto dell'abilità tecnica e del suo uso intenzionale e consapevole.

L'ARTE ESPRIME L'ASSOLUTO IN MODO SPONTANEO GRAZIE ALL'ISPIRAZIONE, UNIFICANDO L'INCONSCIO E IL CONSCIO ATTRAVERSO OPERE DI VALORE UNIVERSALE..

Dunque l'arte è l'unico vero ed eterno organo della filosofia e insieme l'unica testimonianza visibile dell'identità originaria dell'inconscio con il conscio.

In sintesi, lo scopo dell'idealismo romantico di Schelling è **cogliere l'Assoluto, l'Infinito, come unità di oggetto e soggetto, di natura e spirito, di conscio e inconscio, di libertà e necessità. L'arte realizza questo scopo grazie all'ispirazione che è inizialmente inconscia e spontanea** e che permette al genio artistico di realizzare un'opera che è **un'immagine capace, nella sua potenza espressiva, di manifestare l'infinito in modo universale, valido per tutti.**

BEN PRESTO LA FILOSOFIA RIDIVENTERÀ ARTE E NASCERÀ UNA NUOVA MITOLOGIA.

Ora, dice Schelling, se soltanto l'arte riesce a rendere oggettivo, in modo valido per tutti, quel che il filosofo può esporre unicamente in modo parziale, intellettuale, c'è da aspettarsi che la filosofia e tutte le scienze filosofiche ritornino ad essere **poesia**, e "come altrettanti singoli fiumi riconfluiranno in quell'universale oceano della poesia da cui erano uscite". Per questo egli immagina che possa nascere una "**nuova mitologia**, che non sia invenzione di un singolo poeta, ma di una generazione nuova che quasi rappresenti, per dir così, *un unico poeta*".

E proprio in questo periodo il suo amico Hölderlin, Friedrich Schlegel e il magico Novalis cercavano di esprimere l'Assoluto attraverso le loro poesie.

§ 4. Dalla centralità dell'arte a quella della religione

Il male non deriva dalla limitatezza dell'uomo ma dalla sua volontà perversa.

Il *Sistema dell'idealismo trascendentale* ottiene un grande successo e Schelling oscura la fama di Fichte. Tuttavia non è soddisfatto: la filosofia della natura e quella dello spirito, pur mostrandosi complementari, restano distinte. Vuole arrivare a una filosofia che parta dall'unità, senza lasciare possibilità di divisioni e lacerazioni.

DAL PUNTO DI VITA DELL'ASSOLUTO GLI OPPOSTI SONO IDENTICI: NELL'UNITÀ PERFETTA NON CI SONO PIÙ DIFFERENZE. MA COME NASCE IL MOLTEPLICE? PERCHÉ SI SCINDE L'UNITÀ?

1. Negli scritti composti tra il 1801 e il 1806 Schelling propone **l'Assoluto come radice indifferenziata di ciò che si presenta per noi distinto in natura e spirito**, come "uni-totalità" veramente reale, nella quale le distinzioni e le opposizioni diventano apparenza. Nasce la "filosofia dell'identità", come la chiama Schelling stesso, che usa anche le espressioni "filosofia dell'indifferenza" e "filosofia dell'uni-totalità".

Il problema che qui il filosofo pone, tentandone diverse soluzioni, è come possa dall'Assoluto, che è unità perfetta, in cui tutto è contenuto in completa armonia, nascere il mondo molteplice e imperfetto: è l'antico problema del neoplatonismo.

Questo riferimento ad un Assoluto che trascende il nostro mondo è già in sintonia con la tendenza metafisico-religiosa e mistica che si comincia ad intravedere nella cultura romantica – si pensi anche alla parallela filosofia dell'Assoluto di Fichte. Ma non piace affatto a Hegel che, nella prefazione alla sua *Fenomenologia dello Spirito* del 1807, ironizzerà sulle ultime idee filosofiche dell'amico Schelling. Per lui nell'Assoluto così concepito si perde la ricca molteplicità del reale e delle sue differenze «in una notte in cui tutte le vacche

sono nere». Questo attacco compromette anche i rapporti personali e si rompe la vecchia amicizia. Schelling ne è amareggiato.

DIO È PERSONA, CHE SI INNALZA SOPRA L'ABISSO DELLA SUA ORIGINE, CONTENENTE IN SÉ IL BENE E IL MALE.

2. Nel 1809, che è anche l'anno della morte della moglie Caroline Michaelis, Schelling compie una svolta profonda, con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, in cui si può dire che la filosofia ceda il campo alla religione. Egli qui riprende alcune tematiche del teologo mistico tedesco **Jacob Böhme** (1575-1624), rielaborando la propria filosofia in senso cristiano.

Il Dio di Schelling non è solo spirito, ma è anche natura, e in questa natura, abissale, insondabile (il "**fondamento**"), c'è l'origine del bene e del male. Ma *Dio non tanto è, quanto piuttosto diviene. Si tratta di un Dio vivente e personale*. "La sua personalità risulta da un ritorno su di sé, da una presa di coscienza di sé, e quindi da una storia e da un divenire" (commenta il filosofo Luigi Pareyson). Egli vince in sé la volontà cieca, il desiderio sfrenato e l'egoismo.

IL MALE DERIVA DALLA VOLONTÀ PERVERSA DELL'UOMO.

L'uomo non è pura manifestazione di Dio (come nel panteismo), ma è dentro Dio, sebbene separato da lui (*panenteismo). L'uomo è causa del male, che non deriva semplicemente dal suo limite, dalla sua imperfezione, ma da un'effettiva *volontà spirituale perversa e distruttiva*. Compito dell'uomo, dunque, è quello di *riscattarsi dal male partecipando alla lotta di Dio contro il demoniaco presente nel mondo*.

La morte per tifo dell'amatissima moglie Caroline ha gettato Schelling in una lunga e sofferta solitudine. Lentamente se ne riprende, meditando e scrivendo, ma non pubblica nulla per molto tempo. Assiste al trionfo del rivale e non più amico Hegel. È cambiato anche il suo atteggiamento nei confronti della situazione europea: le sue posizioni politiche sono ormai molto lontane dall'entusiasmo giovanile per la rivoluzione francese; si trova adesso in sintonia con lo spirito della Restaurazione e di Metternich, fino a vivere, poi, gli avvenimenti del Quarantotto sulla sponda reazionaria.

DIO (TRASCENDENTE) SI È RIVELATO IN TUTTE LE RELIGIONI, FINO AL CRISTIANESIMO.

3. Dopo anni di silenzio, a partire dal 1841 Schelling espone una nuova filosofia, che si articola in *filosofia della mitologia* e *filosofia della rivelazione*: per lui Dio si è rivelato non solo nei testi sacri biblici, ma anche nella mitologia pagana.

La filosofia della mitologia si occupa della *religione naturale*, che egli intende come l'idea del divino che l'uomo acquisisce nel suo rapporto con le manifestazioni della natura. Nella fase storica del politeismo Dio si rivela nella natura come necessità, mentre nella rivelazione positiva si manifesta come persona vivente e come libertà.

La filosofia della mitologia dunque si occupa delle religioni precristiane e politeiste, mentre la filosofia della rivelazione ha per oggetto il cristianesimo. Con questa impostazione, Schelling presenta un cristianesimo preceduto, più che dalla storia biblica, da quella pagana antica. Inoltre, richiamandosi a Gioacchino da Fiore e a Lessing, pensa a un terzo momento, quello della *religione filosofica*, con cui si compirà il necessario ritorno del mondo a Dio.

Letture

Testo 1. Schelling. Le scienze confluiscono nell'arte. Da *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza 1965, p. 300-302 (abbiamo introdotto qualche correzione puramente stilistica nel testo).

I passi che seguono sono tratti dalla parte conclusiva del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, l'opera principale del primo periodo della filosofia di Schelling. Il tema di questa filosofia, come si è visto, è il tentativo di cogliere l'Assoluto o Infinito, come unità di oggetto e soggetto, di natura e spirito, di conscio e inconscio. Schelling qui parla dell'**intuizione estetica**, cioè dell'intuizione che si manifesta in modo sensibile (estetico significa appunto sensibile) attraverso l'arte, mentre nell'intuizione intellettuale dell'Assoluto è qualcosa di essenzialmente soggettivo ed interiore.

Non vi è opera d'arte che, immediatamente o almeno per riflesso, non rappresenti un infinito (1) [...]

Se l'**intuizione estetica** non è se non intuizione intellettuale divenuta oggettiva, si intende di per sé che l'arte sia l'unico vero ed eterno organo e documento della filosofia, il quale sempre e con novità incessante attesta quel che la filosofia non può rappresentare esternamente, cioè l'inconscio nell'operare e nel produrre e la sua originaria identità col cosciente (2). Appunto perciò l'arte è per il filosofo quanto vi ha di più alto, perché essa gli apre quasi il santuario, dove **in eterna ed originaria unione arde come in una fiamma quello che nella natura e nella storia è separato, e quello che nella vita e nell'azione, come nel pensiero, deve fuggire eternamente** (3)[...]

Ogni splendido quadro nasce per il fatto che si toglie quella muraglia invisibile che divide il mondo reale dall'ideale, e non è se non l'apertura, attraverso la quale appaiono nel loro pieno rilievo le forme e le regioni di quel mondo della fantasia, il quale traluce solo imperfettamente attraverso quello reale (4) [...]

Un sistema è compiuto, quando è stato ricondotto al suo punto di partenza. Ma questo precisamente è il caso del nostro sistema. Poiché appunto quel principio originario di ogni armonia tra il soggettivo e l'oggettivo, che nella sua originaria identità poteva essere rappresentato solo per mezzo dell'intuizione intellettuale, è quello che, mediante l'opera d'arte, è stato tratto interamente fuori del soggettivo ed è divenuto pienamente oggettivo [...] Se l'arte sola è quella, a cui riesca di rendere oggettivo con valori universali

(1) Si parla qui solo della vera opera d'arte, quella che è mossa da un'ispirazione autentica.

(2) L'intuizione estetica – la creazione artistica e la fruizione dell'arte – fa ciò che la filosofia non può fare, cioè documenta e rappresenta esteriormente, rende visibile sensibilmente l'inconscio nella sua identità originaria col cosciente (questo fatto miracoloso è il risultato dell'ispirazione, che è il momento in cui l'Assoluto si manifesta all'artista).

(3) Secondo Schelling, l'unità quasi mistica con l'Assoluto è quello a cui aspira l'uomo che vive nel mondo frammentato e lacerato della natura e della storia. La filosofia è sì cosciente di questa **separazione**, ma può superarla solo grazie all'arte.

(4) I limiti che pone la realtà oggettiva nel mondo della natura e della storia scompaiono nel mondo dell'arte, dove per esempio uno splendido quadro elimina le barriere tra la realtà ordinaria e la realtà superiore della fantasia.

quanto il filosofo non può rappresentare che soggettivamente (5), è da aspettarsi [...] che la filosofia, come è stata prodotta e nutrita dalla poesia nell'infanzia del sapere, e con essa tutte quelle scienze, che per mezzo suo vengono recate alla perfezione, una volta giunte alla loro pienezza, come altrettanti fiumi, ritorneranno a quell'universale oceano della poesia, da cui erano uscite. [...] Ma come possa nascere una nuova mitologia, che non sia creazione del poeta singolo, bensì di una nuova generazione, che quasi rappresenti un solo poeta, è un problema, la cui soluzione si deve attendere solo dai futuri destini del mondo e dal corso ulteriore della storia (6).

(5) Il linguaggio filosofico della riflessione resta qualcosa di soggettivo (astratto e puramente spirituale) mentre l'arte è oggettiva e concreta e insieme capace di mandare un messaggio di valore universale.

(6) Si ripresenta qui quell'annuncio di un'epoca nuova che si trova anche, con toni quasi profetici, nella filosofia della storia di Schelling (← § 3.2), ma che è tipico del romanticismo tedesco nel suo insieme, e che è visibile anche nella Lettura sulla poesia progressiva di Schlegel.

Testo 2. Schelling. Il male è realtà effettiva, non mancanza di essere

Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà, Mursia 1974, pp.179-180.

Il passo che segue è tratto dalle *Lezioni di Stoccarda* del 1810. Come nelle precedenti *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà* (← § 4), Schelling polemizza con la concezione tradizionale del male, secondo cui esso nasce non solo da un cattivo uso della libertà, ma anche dai limiti dell'essere dell'uomo. In particolare, tutta una tradizione che proviene da Platone vede nella sensibilità la causa dell'errore e - dal punto di vista dei teologi cristiani - del peccato. Per Schelling, che segue qui una tradizione mistica tedesca, *il male è nello spirito stesso dell'uomo*, è semplice ribellione a Dio, malvagità perversa e distruttiva. Questa concezione costituisce un tornante pessimistico e reazionario nella sua filosofia, prima panteista e progressista, secondo un percorso comune a molti romantici dopo il periodo filofrancese e rivoluzionario (← Schlegel). È significativo che queste idee gli siano ispirate dalle conversazioni con Franz von Baader, un fautore del ritorno al modello sociale feudale.

È indubbiamente opinione comune che lo spirito sia ciò che vi è di più alto nell'uomo[...]

È **positivo** nel senso che è una realtà esistente, una volontà attiva.

L'errore non è una vera privazione di verità ma qualcosa di **altamente positivo**. Ecco perché un errore può essere ricco di spirito pur restando un errore - E così il male non è semplice privazione di bene, non è mera negazione dell'armonia interiore, ma disarmonia positiva. Né il male viene dal corpo come molti ancora credono. Il corpo è un fiore dal quale gli uni suggono il miele, gli altri il veleno. Non è lo spirito che è inficiato dal corpo, ma al contrario il corpo che è inficiato dallo spirito. Da un certo punto di vista il male è anzi ciò che vi è di più puramente spirituale, perché muove la guerra più accanita contro ogni *essere*, e vorrebbe distruggere addirittura la base della creazione. Chi è anche solo un poco attento ai misteri del male (perché bisogna ignorarlo col cuore, ma non con il cervello), sa che proprio la corruzione più grande è anche la più spirituale, e che in essa finisce per scomparire ogni componente naturale e quindi la sensualità stessa e persino il piacere, sa che il piacere trapassa in crudeltà e che il male demoniaco e diabolico è assai più lontano dal godimento di quanto non lo sia il

bene. Se dunque errore e malvagità sono entrambi spirituali e derivano dallo spirito, è impossibile che questo sia la cosa più alta.

LABORATORIO

§ 1. RICERCA STORICA. Attraverso manuali scolastici, enciclopedie e siti enciclopedici, ricostruite la biografia umana, culturale e politica di Schelling in parallelo con quella di Hölderlin e Hegel.

ANALISI DEI CONCETTI. Quali sono le caratteristiche del sistema idealistico progettato dai tre amici di Tübingen?

§ 2. CONFRONTO TRA FILOSOFI: Individuate le principali differenze tra Schelling e Fichte.

ANALISI DEI CONCETTI:

1. Che cosa scuote la fiducia di Schelling riguardo alla visione kantiana della natura? 2. Come vede Schelling la condizione umana dei primitivi e quella dei moderni? 3. Come interpreta l'idea di organismo? 4. E l'idea di materia? 5. Quale fondamentale aspetto della natura è messo in luce dal magnetismo?

CONFRONTO (APPROFONDITO) TRA FILOSOFI. Individuate i punti di contatto tra la filosofia di Schelling, quella di Leibniz e quella di Bruno.

§ 3.1. 1. Mettete in luce il nuovo progetto filosofico di Schelling nel *Sistema dell'idealismo trascendentale*. 2. Spiegate in che consiste lo sviluppo del soggetto dalla sensazione alla riflessione.

§ 3.2. ANALISI DEI CONCETTI:

1. Che cosa limita l'azione del soggetto nella soggettività pratica? 2. Come si muovono gli individui nel "gioco" della storia? Che funzione vi svolge l'Assoluto? Che differenza c'è tra l'Assoluto di cui parla Schelling e la provvidenza cristiana?

CONFRONTO (APPROFONDITO) TRA FILOSOFI. Confrontate la concezione della storia di Schelling con quella di Herder, Lessing e Agostino.

§ 3.3. ANALISI DEI CONCETTI:

1) provate a definire il concetto di arte proprio di Schelling, 2) provate a definire il concetto di ispirazione secondo Schelling.

RICERCA STORICA BIOGRAFICA. Attraverso manuali scolastici, enciclopedie e siti enciclopedici, ricostruite i contatti tra Schelling e il gruppo dei romantici di Athenaeum.

DISCUSSIONE-DIBATTITO. La concezione dell'arte di Schelling ruota intorno all'idea dell'ispirazione dell'artista, che tra l'altro in lui è collegata ad una visione profetica del mondo moderno come età della riconciliazione e dell'armonia. Questa visione difficilmente può trovare oggi vasti consensi. Tuttavia questo ci deve indurre a rifiutare l'idea dell'ispirazione artistica, come capacità privilegiata dell'artista di simboleggiare nella sua opera qualcosa di fuori del comune e spiritualmente elevato, e ad accogliere la riduzione dell'arte ad artificio, che richiede solo una specifica preparazione tecnica e uno studio dei gusti del pubblico? Organizzate un dibattito su questo tema.

§ 4. ANALISI DEI CONCETTI.

1. Come concepisce l'Assoluto Schelling nella fase della "filosofia dell'identità"?

2. Come concepisce Dio Schelling nella fase delle *Ricerche filosofiche*?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate le differenze tra la concezione del male propria dell'ultimo Schelling, quella di Leibniz e di Agostino.

ANALISI DEL TESTO "Il male è realtà effettiva, non mancanza di essere". Mettete a fuoco il concetto del male come realtà positiva e non come semplice errore, mancanza di conoscenza. Cercate poi di capire perché, nella fase del pensiero di Schelling cui il testo si riferisce, il filosofo non prende in considerazione l'idea del male come errore dovuto alla natura sensibile dell'uomo, che risale a Platone, e invece cerca una spiegazione altrove (cioè nella mistica tedesca).

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Schelling considera il male dal punto di vista cristiano come una forma di rifiuto positivo del creato e quindi di ribellione spirituale contro il creatore. Problemi in discussione: Questa visione di Schelling ha senso solo dal punto di vista delle religioni creazionistiche, o ha anche un significato filosofico generale? Per la filosofia, se considerata

autonoma dalla religione, il male si riduce a mancanza di conoscenza, a imperfezione dell'uomo e del mondo, o può essere considerato come una forza attiva, distruttiva?

CAPITOLO 15. HEGEL: LO SPIRITO COME TOTALITÀ

Il sistema di Hegel è una grandiosa cattedrale del pensiero filosofico, che pretende di essere la vetta più alta della filosofia moderna, e di realizzare la divinizzazione dello spirito umano e l'umanizzazione di Dio. Hegel non risparmia difficoltà al suo lettore, convinto che il lavoro della mente sia una delle condizioni del suo innalzamento. Nonostante queste difficoltà o forse proprio per la sfida che esse costituiscono, il suo sistema ha affascinato molti pensatori successivi, per cui esso ha avuto un peso straordinario nella cultura occidentale. Esso contiene una serie di importanti intuizioni sullo spirito umano e sulla società, e ha potentemente diffuso l'idea del **carattere storico**, e non naturale o aprioristico, delle teorie filosofiche e scientifiche, della religione, della cultura e delle istituzioni sociali nel loro complesso.

§ 1. La vita e l'itinerario culturale

In pieno romanticismo, elabora una filosofia della ragione.

Abbiamo già conosciuto **Hegel** (1770-1831) come compagno di stanza a Tübingen del poeta Hölderlin e del filosofo Schelling, di qualche anno più giovane di lui e destinato a fulminea carriera. Nato a Stoccarda da una famiglia borghese protestante colta, ma non particolarmente ricca, dopo aver fatto per diversi anni il precettore, diventa libero docente effettivo all'università di Jena, dove insegna l'amico Schelling, con cui collabora, e dove conosce Goethe e i romantici. Lì insegnerà come docente ordinario (1805-1808), e poi sarà direttore dal 1808 al 1816 del ginnasio di Norimberga, nella Baviera filonapoleonica e semiliberal. Fu infine professore all'università di Heidelberg (1816-1818) e di Berlino, capitale della Prussia (1818-1831), di cui fu rettore, al culmine della sua carriera, nel 1829-1830. Egli conseguì gradualmente un notevole successo tra gli intellettuali oscurando la fama di Fichte e dello stesso Schelling, con cui finì per rompere l'amicizia, anche per le sarcastiche allusioni alla filosofia dell'Assoluto contenute in alcune sue opere. In gioventù, insieme a molti romantici, è dapprima sostenitore della Rivoluzione Francese, simpatizza poi per il regime napoleonico e infine diventa il leader della cultura filosofica di lingua tedesca, assumendo posizioni moderate filoprussiane, e rappresentando tuttavia, all'interno della cultura ufficiale della Restaurazione, la posizione relativamente più aperta al liberalismo. Partito dalle problematiche del romanticismo, aveva abbandonato le soluzioni dettate dal "cuore" e dall'intuizione intellettuale, per approdare ad una filosofia della ragione.

§ 2. Il giovane Hegel a Berna e a Francoforte (1793-1801)

Studioso di teologia, presenta Gesù essenzialmente come uomo.

HEGEL PARTE DALLA PROBLEMATICHE ROMANTICA.

Le opere del periodo in cui Hegel fu precettore a Berna e a Francoforte rimasero allo stato di manoscritto, e furono poi pubblicate all'inizio del Novecento. Lettore dei grandi illuministi, di Goethe, Schiller e dei romantici, egli *sentiva fortemente il problema romantico della scissione (o "separazione") dell'uomo tra intelletto scientifico e sentimento, tra morale delle regole e morale del cuore, tra libertà individuale e vita comunitaria*, e così via.

LA RELIGIONE GRECA ERA UN EFFETTIVO LEGAME SOCIALE E PARLAVA AL CUORE DEL POPOLO. MA ANCHE L'AMORE DI CRISTO POTENZIALMENTE È UN LEGAME SOCIALE.

Nel 1795, scrive a Schelling: "Dal sistema kantiano e dal suo più alto perfezionamento [ad opera di Fichte] prevedo in Germania una rivoluzione [...]" (in Karl Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Oscar Mondadori 1974, p. 89). Si forma in lui l'idea di una filosofia impegnata a promuovere la trasformazione della realtà sociale e politica, e l'idea di farsi, come si era già proposto Fichte, filosofo

educatore delle coscienze popolari. Di fronte agli esiti deludenti della Rivoluzione Francese e alla passività della popolazione tedesca, sentiva fortissimo soprattutto il problema del legame sociale che dovrebbe unire il popolo e permettere una convivenza giusta e armoniosa.

■ Egli lo trovò dapprima nella **religione delle antiche poleis**. “La nostra religione –dice in un manoscritto- vuole educare gli uomini a cittadini del cielo, il cui sguardo è sempre rivolto in alto, dove i sentimenti umani divengono loro estranei... Invece i greci si avvicinavano agli altari dei loro buoni dèi recando gli amichevoli doni della natura, inghirlandati di fiori, vestiti coi colori della gioia, diffondendo letizia con il loro aspetto aperto, invitante all’amicizia e all’amore.” (*Scritti teologici giovanili*, Guida Editori Napoli, 1972, p. 58).

Hegel vede in quella greca una religione veramente popolare e pubblica, che si manifesta nel costume e nelle istituzioni della polis, che rinsalda i legami sociali; una religione “soggettiva”, che impegna il cuore e la fantasia. Vede invece in quella cristiana una religione “oggettiva”, in quanto fissata in un libro e custodita da un clero autoritario; una religione “privata”, che estranea l’individuo dalla vita comunitaria, chiudendolo in un rapporto esclusivo con Dio.

■ In altri manoscritti successivi invece Cristo è presentato come un riformatore morale che si appella alla coscienza e al sentimento contro il formalismo esteriore ebraico, ma è destinato a non essere capito dal suo popolo e nemmeno dai suoi discepoli. Non solo, ma il cristianesimo stesso sarebbe stato poi destinato a diventare una “religione positiva”, fondata cioè su leggi e dogmi e sull’autorità del clero. Però la religione in genere, e in particolare il messaggio di **amore** e di **condivisione comunitaria della vita sociale** proposto da Gesù, ora sono presentati da Hegel come legami sociali potenzialmente più forti della razionalità di stampo illuministico.

§ 3. Il periodo di Jena (1801-1808): Hegel abbozza il suo sistema dialettico

Il pensiero del romantico Schlegel è stato detto “anarchismo del genio” (la fantasia al potere). Hegel invece è per un pensiero che proceda in modo articolato, organico e necessario.

LA RAGIONE DIALETTICA (VS SENTIMENTO E INTUIZIONE) È UN DISCORSO ARTICOLATO E SEQUENZIALE, CHE PERÒ (VS INTELLETTUO SCIENTIFICO) ABBRACCIA LA TOTALITÀ.

1. Nel 1801 Hegel ottiene l’abilitazione all’insegnamento universitario. In questa fase, collabora con Schelling e si presenta come suo seguace entusiasta. Nel frattempo, egli elabora le linee generali del suo sistema filosofico idealistico, che, come quadro complessivo, non abbandonerà più in seguito, ma che risisterà continuamente e svilupperà nei dettagli nelle diverse opere successive. Non abbandona però la problematica romantica della scissione tra ragion teoretica e ragion pratica, tra scienza ed arte, tra intelletto e sentimento, tra filosofia e religione, ma tenta soluzioni alternative a quelle dei romantici e dei primi idealisti: al sentimento e all’intuizione intellettuale sostituisce la **ragione dialettica**. Con questa espressione si intende una facoltà **discorsiva** e non intuitiva, da non confondersi però con la ***raison** illuministica, sinonimo dell’***Intelletto** di tipo scientifico: mentre la ragione hegeliana attraverso vari passaggi pretende alla fine di **abbracciare sinteticamente la totalità del reale**, l’intelletto scientifico si limita alla **conoscenza empiricamente certa o analiticamente dimostrabile**, di tipo fisico - matematico. Perciò egli si oppone a Kant, che condannava le pretese di conoscenza metafisica e totalizzante della ragione, e pensa di potersi elevare al di sopra dell’intelletto scientifico e delle sue conoscenze limitate e parziali.

LE DETERMINAZIONI POSTE DALL’INTELLETTUO CONTENGONO IL LORO CONTRARIO. L’IDENTICO CONTIENE IL DIVERSO. IL FINITO È SOLO IDEALE.

Specificità dell’intelletto è quella di usare concetti ben definiti, **determinazioni** precise. A prima vista, la definizione di un concetto indica i suoi precisi contenuti, che lo **identificano**, ed esclude tutto ciò che è **altro** da lui. Per

esempio il poligono è una figura piana che ha molti lati. A prima vista un poligono non è un cerchio. Eppure un cerchio potrebbe essere definito come un poligono con infiniti lati. Nella definizione, che serve per stabilire l'identità ed escludere ciò che è altro, a ben vedere l'altro è incluso. Così anche il concetto di **finito** e quello connesso di **limite**, che caratterizzano la conoscenza rigorosa secondo Kant, contengono in sé il loro contrario, l'**infinito**, l'**illimitato**. Infatti per stabilire che qualcosa costituisce un limite, dobbiamo poterlo guardare da fuori, da oltre il limite stesso. Hegel sostiene così che **il finito è ideale**, nel senso che gli enti finiti, determinati, non sono la realtà nella sua immediatezza, ma sono il risultato di un processo di misurazione e definizione messo in atto dall'intelletto.

Hegel non si oppone in nessun modo all'uso dell'intelletto, né contesta il valore delle sue conoscenze. Sostiene però che la ragione non deve fermarsi ad esse, che per essa il finito è ideale e l'identico contiene in sé l'altro e che dunque possiamo andare oltre l'intelletto e abbracciare la totalità.

LA SINTESI DIALETTICA (NEGAZIONE DELLA NEGAZIONE) SUPERA E CONSERVA AFFERMAZIONE E NEGAZIONE.

2. Nel suo sforzo di abbracciare la totalità, l'attività della ragione si articola in tre **momenti** (cioè passaggi logici), cioè 1) "Affermazione", 2) "Negazione" e 3) "Negazione della Negazione". Ma per la ragione dialettica la "Negazione della Negazione" non è, come per l'intelletto analitico matematico, un semplice ritorno all'Affermazione iniziale; essa invece è **superamento** e insieme **conservazione** sia della prima affermazione che della negazione, che sono mediate e comprese in un unico tutto, in una sintesi superiore, nella quale si svela la loro reale funzione. È come nel processo per cui prima l'adolescente rifiuta tutto ciò che egli stesso era stato nel momento dell'infanzia, e poi l'adulto nega la propria adolescenza, ma comprende in sé tutta la sua storia precedente, pur non essendo più né bambino né adolescente.

LA REALTÀ È CONTRADDITTORIA PERCHÉ SI SVILUPPA E SI TRASFORMA.

3. Mentre la logica di Aristotele è fondata sul principio di non contraddizione, nella nuova **logica dialettica** di Hegel la **contraddizione** e l'**opposizione** tra i termini hanno una funzione centrale, in quanto per lui **la realtà stessa è intrinsecamente contraddittoria, dato che è in sviluppo**. Lo sviluppo infatti implica contraddizione, come si può vedere in qualunque organismo vivente: i germogli *non sono* più il seme che li ha generati, la pianta *non è* più i suoi germogli. Questo modo di filosofare non mancava di precedenti: dalla lotta dei contrari (che è insieme armonia) di Eraclito, alla coincidenza degli opposti di Cusano, all'identità tra Io e Non Io di Fichte e all'Indifferenza, o Non Differenza, di Natura e Spirito di Schelling). Non l'intelletto analitico, che in Kant è l'unica facoltà capace di una scienza certa, però limitata e parziale, ma solo la ragione dialettica è in grado di intendere questa logica. Solo per essa la Negazione della Negazione non è un puro ritorno all'Affermazione originaria, ma uno **svolgimento** (uno **sviluppo**), cioè un arricchimento dell'idea, in cui il momento precedente è superato e insieme conservato.

DALLA DIALETTICA ESSERE-NULLA-DIVENIRE ESCE L'ESSERE DETERMINATO

■ Poiché l'intero sistema filosofico di Hegel è una gigantesca rete di queste triadi, vediamo subito un esempio, preso dall'inizio della sua *Scienza della Logica* (1812-1816): la dialettica **essere-nulla-divenire**. L'Affermazione qui è il concetto più indeterminato, quello di essere, di cui non si può dire altro se non che è (è "puro essere"). Si tratta dell'essere privo di ogni contenuto, proprio come l'essere di Parmenide. In questa indeterminazione e assenza di contenuto, esso è identico al concetto di nulla (Negazione). Secondo Hegel, questa identità, che sfuggì a Parmenide, la colse invece Eraclito, il filosofo del divenire, che mostrò la sintesi dialettica di questi due opposti (la Negazione della Negazione). Che il divenire sia la sintesi di essere e nulla significa che l'essere e il nulla non esistono per proprio conto, ma solo nella loro opposizione reciproca che li determina entrambi. Il "puro essere" è infatti qualcosa di assolutamente astratto; esso diventa un "essere determinato" solo escludendo da sé ciò che esso **non è**. Diciamo infatti che questo oggetto è qui, e **non** altrove, e inoltre che **non** è gli altri

oggetti che lo circondano: *ogni determinazione implica dunque una negazione*. Anche il nulla si determina non come puro vuoto assoluto, ma come ciò che non è più o non è ancora (come quando diciamo 'qui non c'è più nulla', o 'adesso qui non c'è ancora nulla').

LA REALTÀ È CONFLITTO TRA OPPOSTI, CHE NON POSSONO FARE A MENO L'UNO DELL'ALTRO.

■ ■ Bisogna sottolineare però che la negazione di cui parla Hegel non riguarda semplicemente le forme della logica, ma è anche **conflitto tra opposti reali**. Per lui la realtà, sia naturale che sociale, è animata da forze opposte (del resto questa antica idea di Eraclito era tornata di recente anche in Goethe e in Schelling). Ma gli opposti non possono fare a meno l'uno dell'altro. E il superamento della negazione è inteso da lui anche come **conciliazione degli opposti** e come **mediazione tra estremi contrapposti**. Hegel pensa che un **tutto organizzato**, come un corpo vivente o una comunità sociale, si realizzi e si sviluppi quando riesce a ricondurre all'unità e all'armonia del loro funzionamento le sue parti, regolandole e conciliandole. Un esempio di questa dialettica è il rapporto tra le classi sociali e lo Stato. Le prime svolgono diverse funzioni socialmente indispensabili, ma hanno interessi diversi e in conflitto; il secondo, con la sua autorità, impone una mediazione tra gli interessi delle classi e, conciliandole, promuove il bene comune della comunità. Lo Stato è dunque la sintesi o il superamento della dialettica delle classi. Solo nello Stato le classi diverse e contrapposte scopriranno di essere **un solo, identico popolo**.

Questa coincidenza della contraddizione logica con l'opposizione reale è coerente con la nuova filosofia idealistica, in cui essere e pensiero coincidono.

§ 4. La *Fenomenologia dello Spirito*: le avventure della ragione

Hegel esordisce con un'opera dall'architettura grandiosa e labirintica, piena di specchi e di stanze nascoste, in cui lo Spirito si svela a se stesso.

§ 4.1. Finalità, Prefazione e struttura della *Fenomenologia*

LA FENOMENOLOGIA È LA STORIA DELLA FORMAZIONE DELLO SPIRITO UNIVERSALE, DEL SOGGETTO ASSOLUTO.

1. Hegel espone l'abbozzo generale del suo sistema filosofico nei corsi di filosofia da lui tenuti a Jena. Subito dopo, nel 1807, pubblicò la sua prima grande opera, la *Fenomenologia dello Spirito*, che gli valse fama e prestigio nei circoli filosofici tedeschi, nei quali la sua influenza soppiantò ben presto quella di Fichte e Schelling. In origine essa avrebbe dovuto servire da introduzione al suo sistema, ma mentre la scriveva finì per svilupparsi sotto la sua penna come una lunga opera a parte (i cui rapporti con il sistema hegeliano sono poi diventati oggetto di discussione da parte degli interpreti). La *Fenomenologia* è stata considerata dalla critica come una specie di grandioso *Bildungsroman* (cioè "romanzo di formazione": è il nome che si dà ai romanzi in cui si narra la storia dell'educazione e della maturazione intellettuale del protagonista, come *La vocazione teatrale di Wilhelm Meister*, capolavoro di Goethe). Ma qui è narrata la formazione non di un particolare individuo, ma dello **Spirito Universale** stesso, del **Soggetto assoluto**.

Hegel espone dunque le tappe percorse nel corso della storia dallo Spirito per giungere alla pienezza della sua **autocoscienza**. In Hegel, come in Vico e in Lessing (←cap.8, § 11 e cap. 10, § 9), c'è l'idea di un sostanziale parallelismo tra la storia del singolo uomo e la storia dell'umanità (idea che risale alla teologia della storia di Agostino).

LA FENOMENOLOGIA DESCRIVE L'ERRABONDO VIAGGIO DEL NOSTRO SPIRITO VERSO LA CONSAPEVOLEZZA DI ESSERE DIO.

La *Fenomenologia* è un libro assai difficile e complesso, che si muove a livelli elevatissimi di astrazione ed è inoltre pieno di allusioni letterarie. In esso l'elaborazione teorica dei concetti e la storia della coscienza, della società e dello spirito umano universale si intrecciano in modo tale da renderne difficile

l'esposizione. È un viaggio spirituale che ricorda quello dantesco. È una nuova divina commedia, al termine della quale, però, si arriva sì al cospetto di Dio, ma di un dio ben diverso da quello dantesco: *il dio hegeliano*, infatti, *non è trascendente, bensì è spirito, principio interno al mondo naturale e sociale, che, dopo essersi smarrito e aver perso la sua identità, attraverso un tormentato ed errabondo viaggio spirituale, diventa consapevole di essere tutta la realtà, di essere Dio*. La *Fenomenologia dello spirito* è la storia di questo viaggio avventuroso.

"IL VERO È L'INTERO". LA VERITÀ FILOSOFICA È COMPENSIBILE SOLO RIPERCORRENDO L'INTERO CAMMINO DELLA SUA RICERCA. ANCHE IL FALSO È NECESSARIO.

2. La *Prefazione* di quest'opera espone l'idea hegeliana della verità. Per lui il vero è la conoscenza della totalità della realtà nel suo sviluppo, e il sapere è vero solo considerato nella sua totalità. La **verità filosofica** non può essere presentata senza tener conto del cammino che ha portato a essa. Essa è l'intero percorso di pensiero che è stato necessario per raggiungerla. Lo stesso non si può dire delle scienze matematiche e fisiche, in cui per capire il risultato della ricerca non serve capire anche il procedimento necessario per arrivarci. Viceversa, nell'elaborazione storica della verità filosofica contano anche i passi falsi, che hanno comunque contribuito alla crescita dell'insieme e che contengono verità parziali comprensibili solo dal punto di vista dell'**intero** (il vero contiene dunque in sé in un certo senso anche il falso). Il rapporto tra le diverse filosofie deve essere approfondito fino a che **le differenze e le contraddizioni siano riconosciute come momenti necessari** di un processo dialettico, attraverso il quale la verità filosofica finale si attua **in un tutto unitario e onnicomprensivo**.

Il **vero** è dunque lo stesso Spirito vivente che si sviluppa, e va inteso "non come sostanza" (fissa e immobile), ma "come soggetto" (era stato Spinoza a intendere Dio, il Tutto incondizionato perché libero da qualunque limitazione esterna, come l'unica sostanza; Hegel fa un passo più in là e lo intende anche come soggetto spirituale vivente, in sviluppo).

LO SPIRITO È IL SOGGETTO CHE, DOPO ESSERSI PERDUTO - ALIENATO - RITROVA SE STESSO E SCOPRE LA SUA NATURA DIVINA.

Dunque lo spirito è il soggetto che, dopo essersi perduto, attraverso la propria **alienazione** da sé, ritorna a se stesso e giunge alla piena autocoscienza. Agisce in questo pensiero l'idea cristiana di Dio che si fa uomo, muore in croce e trionfa come Dio risorto. Già in un'opera precedente, *Fede e sapere*, Hegel accennava alla **morte di Dio**, alla "durezza della sua assenza" nel "Venerdì Santo speculativo" (così egli chiama la critica della religione svolta dagli illuministi – ai quali l'idea di Dio pareva morta e sepolta). Ma dopo questa morte filosofica Egli "può e deve resuscitare". Tuttavia la vera resurrezione non avviene nella dimensione sentimentale della religione, bensì in quella speculativa della filosofia, del **sapere assoluto**, che è la rivelazione completa della divinità dell'umano.

Con la sua opera Hegel vuole dunque portare la coscienza dell'uomo comune (o almeno del borghese colto) attraverso un cammino tortuoso e dialettico, a rivivere come proprie le tappe dello sviluppo culturale già compiuto dall'umanità nella sua storia. E al culmine di questa c'è la filosofia idealistica dello stesso Hegel.

3. Diamo ora un rapido sguardo all'opera nel suo complesso, solo per poterci orientare nel suo labirinto. Essa consta di sei sezioni: **Coscienza, Autocoscienza, Ragione, Spirito, Religione e Sapere Assoluto**. Si tratta di altrettante facoltà del soggetto, con cui esso cerca la verità, in modo progressivamente sempre più elevato.

LA COSCIENZA CERCA LA VERITÀ OGGETTIVA E SCOPRE DI ESSERE IL LEGISLATORE DELLA NATURA.

La **Coscienza**, alla ricerca della verità oggettiva, muove dalla più elementare **certezza sensibile**, che consiste nella conoscenza evidente dell'oggetto presente qui ed ora, e giunge di qui alla **percezione**, che sa riconoscere e distinguere gli oggetti dell'esperienza, e poi all'**intelletto**, che è la conoscenza dei fenomeni per mezzo delle leggi che li regolano. Questo è il livello

a cui giunge e a cui si arresta la scienza moderna e la relativa filosofia, che, con Kant e Fichte, riconosce nel soggetto la funzione di legislatore della natura.

L'AUTOCOSCIENZA RIFLETTE SU SE STESSA, MA PER FARLO SI RISPECCHIA IN UN ALTRO IO.

Hegel passa allora al momento in cui si passa dalla ricerca del vero nell'oggetto alla ricerca del vero nell'attività della coscienza stessa, e riprende il discorso a partire dall'antichità e dal medioevo. L'**Autocoscienza** è così il momento in cui la Coscienza comincia a **riflettere** su di sé, e dunque *ha come oggetto se stessa*, per cui Soggetto e Oggetto coincidono. Questa riflessione è resa possibile - come vedremo - dall'incontro con un'altra Autocoscienza, con un altro Io, che le fa da specchio. Il soggetto per scoprire se stesso ha bisogno dell'altro soggetto.

A PARTIRE DAL RINASCIMENTO LA RAGIONE MODERNA SCOPRE L'UNITÀ DI REALTÀ E PENSIERO.

La **Ragione** è la "certezza della coscienza di essere ogni realtà", che si sviluppa gradualmente nel mondo moderno, a partire dal Rinascimento. Essa supera le divisioni precedenti tra soggetto e oggetto, all'interno del soggetto e tra soggetti diversi, scoprendo l'unità profonda della realtà e l'unità di realtà e pensiero. Lasciatisi dietro le spalle la schiavitù del mondo antico e la soggezione servile a Dio del mondo medievale, la Ragione dà inizio ad un'età di libera ricerca e di sviluppo artistico, scientifico, sociale e politico.

LO SPIRITO ANIMA LA STORIA UNIVERSALE

Nella sezione dello **Spirito**, Hegel presenta la relazione dell'individuo con lo sviluppo morale, sociale e culturale del genere umano visto come un tutto, nella storia intesa come storia universale (di tutti gli uomini), la quale è mossa dallo Spirito stesso.

RELIGIONE E SAPERE ASSOLUTO RIVELANO LA DIVINITÀ DELL'UOMO

Le ultime sezioni sono dedicate alle dimensioni spirituali superiori della **Religione** e del **Sapere Assoluto**. Quest'ultimo è al tempo stesso pensiero vero e vera realtà, per cui il soggetto spirituale scopre il suo carattere assoluto e divino.

Queste facoltà del soggetto e la loro relazione reciproca sono presentate innanzitutto su di un piano ideale, non storico. Ma queste "**figure**" della coscienza si incarnano anche nella realtà storico-sociale, nelle relazioni intersoggettive, in modo plastico e tangibile.

Alcune di esse hanno avuto un'ampia risonanza nel corso del Novecento soprattutto nella filosofia esistenzialistica e nel marxismo. Anche per questo si può dire che il pensiero di Hegel sia una delle componenti della filosofia contemporanea. Non potendo esporre la *Fenomenologia* nel suo complesso, accenneremo ora almeno alla figura **Servo-Padrone** e alla **Coscienza Infelice** (della sezione dedicata all'Autocoscienza), e alle figure dell'**Eticità** e della **Cultura** (della sezione dello Spirito).

§ 4.2. Le più note "figure" della Fenomenologia

LOTTA PER IL RICONOSCIMENTO: ALLE ORIGINI, GLI UOMINI LOTTAVANO A MORTE TRA LORO. CHI VINCEVA LA PAURA DELLA MORTE ERA VINCITORE E L'ALTRO SERVO.

1. La figura **Servo-Padrone** si sviluppa a partire dall'antichità. Alle origini, quando l'uomo incontra un altro uomo - un'altra Autocoscienza - non può che lottare contro di essa in una lotta a morte per sottometterla. Questa lotta per la vita ricorda certo la hobbesiana guerra di tutti contro tutti, ma il suo scopo è qui di natura spirituale: è il **riconoscimento da parte dell'Altro**.

LA SUPERIORITÀ SPIRITUALE DEL PADRONE È NEL CORAGGIO, MA IL SERVO ACQUISTA DIGNITÀ ATTRAVERSO IL LAVORO.

Tale lotta si conclude con la resa di colui che ha più timore della morte, e che finisce per riconoscere il dominio dell'altro Io. *È la sua superiorità spirituale che permette alla fine al vincitore di restare libero e di dominare*; essa consiste proprio nel *non indietreggiare di fronte alla morte*. Tuttavia egli ottiene un riconoscimento che non vale nulla, perché viene da un'Autocoscienza non più libera, ma dominata. Inoltre ora il *Padrone di fatto dipende dal Servo per l'appagamento dei suoi bisogni e desideri*. Il Lavoro, che richiede la capacità di trattenere e

controllare i propri appetiti sensibili, forma lo spirito del Servo. Dal Lavoro - dimensione che è estranea al Padrone - scaturirà la possibilità per il Servo di affermare la sua dignità, che deriva dalla capacità di dominare se stesso e la natura.

LA LEZIONE DI HEGEL: IL LAVORO UMANIZZA LA NATURA E SOCIALIZZA GLI INDIVIDUI.

Per molti filosofi successivi (dalla "sinistra hegeliana" subito dopo la morte del maestro al marxismo hegeliano del Novecento, all'esistenzialismo, ecc.) l'importanza di questa figura sta nel rilievo che Hegel dà al *rapporto con l'altro - al rapporto sociale- come momento indispensabile della formazione della soggettività*: questa concezione del Soggetto è ben diversa da quella per esempio di Cartesio e di Kant, in cui il Soggetto è presentato come qualcosa di dato a priori, assolutamente isolato e solitario. Egualmente è notevole che il **lavoro** (dimensione su cui si appunterà la riflessione filosofica e sociologica successiva) sia presentato come processo di umanizzazione della natura (sua trasformazione in base ad esigenze umane) e di socializzazione dell'individuo.

Questa accentuazione del tema della funzione progressiva del lavoro ha permesso pochi decenni dopo a Marx (1818-1883) di vedere in Hegel il *filosofo della borghesia*, la classe che ha stimolato lo sviluppo del lavoro produttivo e che è stata alla base della nascita della moderna civiltà capitalistica. Hegel del resto conosceva bene le opere di Adam Smith ed era conscio dell'importanza storica del lavoro e della divisione del lavoro.

NELLA FIGURA DELLA COSCIENZA INFELICE L'AUTOCOSCIENZA UMANA SI SOTTOMETTE ALL'AUTOCOSCIENZA DIVINA, CIOÈ AD UN ALTRO SUPERIORE E INCONOSCIBILE.

2. Col cristianesimo, che afferma la dignità del servo, si svilupperà poi la figura della **coscienza infelice**, che, schematicamente, può essere collegata storicamente al medio evo. Qui il contrasto con l'Altro (proprio di tutta la dialettica dell'Autocoscienza) si presenta nella forma di *contrasto con Dio, inteso come un'Autocoscienza estranea, eterna, assolutamente superiore e irraggiungibile, al cui confronto l'Autocoscienza umana si sente schiacciata ed annullata* (dove la sua infelicità).

LA CULTURA RINASCIMENTALE RICONOSCE LA DIVINITÀ DELL'UMANO E SI LIBERA DALL'AUTOESTRANEAZIONE.

Ad un certo momento il misticismo scoprirà l'esperienza della fusione con Dio e con il creato, e ben presto la **Ragione**, che si affermerà nella cultura moderna rinascimentale, si sentirà di nuovo a suo agio nel mondo naturale e sociale, e si renderà conto alla fine che tale essenza apparentemente estranea è un prodotto della Ragione stessa, è anzi la sua **auto-estraniazione**. Questa scoperta le permetterà di capire che Dio e Autocoscienza coincidono.

In questa dialettica dell'**Estraneazione** o dell'**Alienazione** dell'Uomo in Dio c'è lo spunto per la successiva critica della religione di Ludwig Feuerbach (1804-1872). Ma tale critica in Feuerbach sarà del tutto esplicita e porterà ad un rifiuto radicale, mentre Hegel fa della religione un momento necessario per arrivare alla Filosofia, in una sorta di panteismo.

L'ETICA BELLA DEL MONDO GRECO È TRAMONTATA PER LA SUA CONTRADDIZIONE TRAGICA TRA MORALE FAMILIARE E LEGGE DELLO STATO.

3. Nella sezione dedicata allo Spirito, il filosofo riconsidera tra l'altro la storia delle istituzioni del mondo antico, partendo dall'**etica**, bella e naturale, espressa nella vita della polis greca, dove *il cittadino vive come bene suo individuale il bene della sua comunità*. Ma anche nel mondo greco, così armonico, si apre un conflitto irriducibile di norme, come rappresenta con molta efficacia la **tragedia**, in particolare l'*Antigone* di Sofocle. Nell'*Antigone* le leggi scritte dello Stato confliggono con le leggi divine, non scritte, del culto familiare dei morti, senza alcuna possibilità di mediazione. Il conflitto tragico di leggi umane e divine, infatti, determina il tramonto dell'unità etica del mondo greco e la sua *frammentazione in persone giuridiche singole, governate dall'universalità astratta di una legge*.

Si entra così nel mondo romano, segnato dalla divisione e contrapposizione fra individui e Stato. Qui la legge non è più la volontà individuale armonicamente

espressa nelle istituzioni della città-stato, bensì è l'espressione di un potere universale, quello dell'imperatore, che sovrasta tutti.

L'INDIVIDUALISMO UTILITARISTA DELL'ILLUMINISMO HA PORTATO AL TERRORE.

4. Nella seconda parte della sezione sullo Spirito, Hegel, nella sua rivisitazione filosofica della storia culturale europea, ripensa anche l'**Illuminismo**, visto come vittoria sull'oscurantismo clericale e superstizioso e sul dispotismo politico. Questa vittoria, però, spacciata come vittoria della ragione, è, in realtà una vittoria del solo intelletto. All'intelletto Hegel rimprovera di ragionare unicamente in termini dell'**Utilità** degli individui, nei termini cioè dell'economia di mercato: ciò che non permette di superare veramente le divisioni all'interno della società. L'individualismo e la libertà illuministici, travolgendo i vincoli della fede e della tradizione, risultano, allora, solo negativi e astratti e finiscono nel delirio della **Libertà Assoluta** (anarchica) della Rivoluzione Francese e del regime del Terrore che ne segue.

DAL FALLIMENTO DELL'INTELLETTU ILLUMINISTICO SORGE LA MORALITÀ (KANTIANA).

Dunque, anche se Hegel vede l'illuminismo come fenomeno progressivo e la Rivoluzione Francese come evento di svolta epocale, pensa però che l'intelletto illuministico non sia in grado di conciliare le opinioni, le volontà e gli interessi individuali che si oppongono reciprocamente nella storia moderna e che esso stesso ha stimolato.

Il valore finale della Rivoluzione Francese sarà dunque quello di mostrare i limiti dell'individualismo utilitarista e libertario e di far sorgere nella cultura tedesca la **Moralità**, cioè la filosofia di ispirazione kantiana che impone all'individuo l'universalità del dovere.

LA FILOSOFIA SUPERA LA RELIGIONE E MOSTRA LA DIVINITÀ DELL'UMANO.

Le parti conclusive della *Fenomenologia* espongono il processo in cui il divino e l'umano vengono a coincidere, superando i limiti della moralità. La Religione culmina nel cristianesimo, che proclama l'unità di divino e umano, ma attraverso il mezzo imperfetto della *rappresentazione*: l'unità di umano e divino è narrata come incarnazione di Dio in Gesù Cristo.

Lo Spirito potrà però ritrovare la sua unità e la sua riconciliazione nel **sapere assoluto** della filosofia idealistica, che rivela alla coscienza umana la sua natura divina *attraverso i suoi puri concetti*.

■Non deve sorprendere il singolare giudizio di Hegel sulla Rivoluzione Francese, che all'inizio aveva suscitato in lui, nei suoi compagni di Tübingen e nel movimento romantico tante aspettative, poi deluse. Nonostante la delusione nei confronti della cultura illuministica e la netta condanna del Terrore, la reazione di Hegel fu differente da quella degli altri, che assunsero nel corso del tempo posizioni fortemente nazionalistiche (Fichte) o anche reazionarie (Schlegel e anche Schelling). Ai tempi della *Fenomenologia*, Hegel sperava dall'Impero napoleonico un impulso riformatore che avrebbe dovuto modernizzare l'area tedesca, come risulta da appunti e osservazioni fatte a lezione e da lettere private, soprattutto da una famosa lettera, in cui chiama Napoleone, che aveva visto a Jena nel 1806, in occasione della famosa battaglia, "anima del mondo".

Abbiamo già detto che per Marx Hegel fu il filosofo della borghesia; per il marxista György Lukács (1885-1971) questo appare in modo particolarmente chiaro nel periodo di Jena, in cui Hegel, secondo questo interprete, esprime proprio la filosofia della fase borghese rivoluzionaria. A risultati analoghi sono arrivati anche Alexandre Kojève (1902-1968) e altri interpreti. Ma nel periodo della maturità troveremo affermazioni che vanno in senso chiaramente conservatore.

§ 5. Il sistema della maturità: *L'Enciclopedia delle scienze filosofiche*

Ecco la mappa del sistema hegeliano, che non intende lasciarsi sfuggire nulla della realtà. O almeno: se qualcosa non vi è trattato è perché secondo Hegel è inessenziale...

L'Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio nasce, nel 1817, come traccia per le lezioni nell'università di Heidelberg. Hegel ne cura altre due edizioni, con importanti aggiunte, nel 1827 e nel 1830, destinate agli studenti di Berlino.

Nell'Introduzione a quest'opera, Hegel si chiede tra l'altro da quale principio o da quale tema debba cominciare la trattazione della filosofia, e mostra che questo problema non sia sostanziale, ma esista solo in relazione ai singoli individui e alla loro decisione di filosofare. In realtà "la filosofia si mostra come un circolo ritornante in sé, il quale non ha alcun cominciamento nel senso di altre scienze". *La scienza filosofica da ogni punto qualunque della sua totalità ritorna continuamente su tutti gli altri, con un ciclo continuo.*

L'IDEA, ESSERE ETERNO FUORI DEL TEMPO, SI ESTERIORIZZA NELLA NATURA, E DALLA NATURA VIVENTE SCATURISCE LO SPIRITO, ARTICOLATO IN ARTE, RELIGIONE E FILOSOFIA..

Il sistema di Hegel si articola in tre "momenti" interconnessi: **Idea, Natura e Spirito**. 1) L'**Idea** è il puro contenuto del Pensiero privo di vita e di personalità, il puro mondo del concetto ancora "in sé", senza che sia dato un soggetto spirituale finito che lo pensi (per averne un'immagine intuitiva, si può pensare al "mondo delle idee" di Platone, posto fuori dalla mente umana). 2) La **Natura** è l'Idea uscita "fuori di sé", che si è esteriorizzata nella corporeità inerte, descritta dalla fisica, e il cui sviluppo culmina infine nella vita organica (si ricordi che già in Schelling la natura era vista come "spirito pietrificato"). 3) Lo **Spirito** (o "in sé e per sé") è pienezza dell'Idea ritornata a sé, arricchita dalla sua esteriorizzazione nella Natura e culminante nell'"autocoscienza" piena, nelle supreme attività spirituali, arte, religione e filosofia – le più alte realizzazioni della cultura umana.

1. Le diverse parti del sistema non furono sviluppate da Hegel allo stesso modo. Già prima dell'*Enciclopedia* egli aveva pubblicato una monumentale *Scienza della Logica*, in cui, conformemente ai principi dell'idealismo, la Logica, che studia il pensiero, e la Metafisica, che studia l'essere, sono considerate un'unica scienza, che muove dall'**Essere** all'**Essenza**, e dall'**Essenza** al **Concetto**.

L'ESSERE DETERMINATO RIMANDA A UN ALTRO ESSERE DETERMINATO, IN UNA CATENA INFINITA.

Nel primo momento della *Logica* l'**Essere** appare come qualcosa di puramente oggettivo, che nella sua primissima formulazione ricorda in qualche modo l'Essere freddo, immobile e necessario di Parmenide. Ma, come abbiamo visto nel § 3, il puro Essere, che è qualcosa di semplice e immediato, attraverso la mediazione del Divenire, diventa l'Essere Determinato. Tuttavia una volta considerato un essere determinato e finito, siamo costretti a pensare che ci siano altri esseri che lo determinano, e così via, in una catena che procede all'infinito.

L'IDEALISMO CONSISTE NELL'AFFERMARE CHE IL FINITO IN SÉ NON ESISTE: È UNA DETERMINAZIONE DELL'INFINITO.

Il modo di pensare l'infinito, tipico dell'intelletto (e della filosofia di Fichte), è chiamato da Hegel "**cattivo infinito**". Sembra all'intelletto che il finito (immediatamente conoscibile) e l'infinito restino separati ed esterni l'uno all'altro; invece il finito per la ragione dialettica è parte dell'infinito, in quanto è una sua determinazione. Lo stesso vale per il rapporto tradizionale tra uomo e Dio, in cui l'infinito divino appare come separato ed esterno all'uomo. Si tratta invece di rendersi conto che *il finito, preso in sé, non esiste*, ma è parte del processo dell'infinito. "*Il finito è ideale*" dice Hegel, e in questa affermazione per lui consiste l'idealismo. L'idealismo non è dunque l'affermazione dell'esistenza dell'ideale come qualcosa di separato dalla realtà, ma la consapevolezza che il finito, che appare come la vera realtà all'esperienza sensibile e all'intelletto, esiste solo dentro l'infinito della realtà spirituale del pensiero.

L'ESSENZA DEFINISCE L'ESSERE ED È UN'ATTIVITÀ DEL PENSIERO. NEL CONCETTO SI RIVELA L'IDENTITÀ TRA ESSERE E PENSIERO.

Il momento che si contrappone all'Essere è l'**Essenza**, l'operazione del pensiero che definisce l'essere stesso: è infatti già chiaro alla tradizione metafisica che la definizione è un'attività del pensiero. Da qui Hegel potrà arrivare alla sintesi, cioè al momento del **Concetto**, rivelando l'identità di Essere e

Pensiero nella coscienza: il Concetto di Essere ha significato solo come realtà interna della coscienza, come sua auto-creazione.

LA NATURA È L'ESTERIORIZZAZIONE DELL'IDEA. SI ELEVA ALLO SPIRITO VIVENTE ATTRAVERSO IL CAMMINO DALLA MECCANICA ALLA FISICA ALL'ORGANISMO.

2. La dialettica della **Natura** studia l'Idea che esce "fuori di sé", e si fa estranea a se stessa nell'oggettività *inconscia*. Essa poi, dopo un lungo processo dialettico, tornerà a sé, riconoscendosi come **Spirito**. Questo processo si articola nei tre momenti della **meccanica** (il momento della totale esteriorità ed inerzia dei corpi materiali), della **fisica** (che culmina nei fenomeni magnetici, elettrici e chimici, che preannunciano la vita) e infine della **fisica organica**, il cui massimo sviluppo è l'**organismo**.

Qui Hegel riprende dialetticamente i grandi temi della filosofia della natura romantica e schellinghiana e della critica vitalistica del meccanicismo. Egli non elaborò mai una specifica trattazione autonoma della Natura, di cui parla solo nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia*. Ma non aveva mancato di interessarsi anche di fisica e di astronomia (in particolare nella sua dissertazione per l'abilitazione all'insegnamento).

LO SPIRITO SI SVILUPPA NELLA STORIA. ESSO È LA REALIZZAZIONE DELL'INFINITO NEL FINITO, L'INCARNAZIONE DI DIO NELL'UOMO E LA DIVINIZZAZIONE DELL'UOMO.

3. Per lui Idea, Natura e Spirito sono tre "momenti" della realtà, ma non in senso temporale, bensì in senso ideale ed eterno. Invece la dimensione del **tempo** è propria specificamente del solo **Spirito**, che **si sviluppa, ha una storia** (mentre l'Idea è atemporale e la Natura è regolata da leggi eternamente uguali ed è perciò sempre la stessa). E gli aspetti fondamentali dello spirito umano, società civile, Stato, arte, religione e filosofia, sono tutti studiati da lui **storicamente**, in opere che avrebbero lasciato il segno.

LO SPIRITO SOGGETTIVO CONCERNE L'INDIVIDUO, LO SPIRITO OGGETTIVO LA SOCIETÀ E LA STORIA, LO SPIRITO ASSOLUTO LE FACOLTÀ SPIRITUALI SUPERIORI.

La dialettica dello Spirito si articola nei tre momenti dello **Spirito Soggettivo, Oggettivo ed Assoluto**. •Nel primo esso si realizza negli individui appartenenti alla specie umana, cioè ad una specie naturale, in cui si manifesta però l'attività della ragione. •Nel secondo gli individui entrano in relazione reciproca e si generano così delle comunità di vita (**famiglia, società civile, Stato**) che realizzano il momento oggettivo dello Spirito, passibile di sviluppo storico: i popoli e gli stati particolari danno luogo alla dialettica della **Storia Universale**. •Nel terzo si scopre che il significato profondo dello sviluppo dello Spirito Oggettivo è in superiori forze ideali (**Arte, Religione, Filosofia**), che sono la suprema creazione dell'umanità nel corso della storia. Al culmine della storia -con la filosofia idealistica di Hegel- lo Spirito si rivela a se stesso come realizzazione dell'Assoluto, come **Infinito che si realizza nel Finito**, come **Verbo divino incarnato**.

4. Hegel nello sviluppo del suo sistema non mostra particolare interesse per lo Spirito Soggettivo, che è il momento ancora naturale dello Spirito: fuori dell'*Enciclopedia* esso non viene ulteriormente approfondito.

LO SPIRITO SOGGETTIVO RIGUARDA L'UOMO COME APPARTENENTE AD UNA SPECIE NATURALE, CONDIZIONATA ALL'ORIGINE DAL CLIMA E DALL'AMBIENTE.

Lo Spirito Soggettivo riguarda l'individuo nella sua essenza **naturale**, non ancora **storica**, articolata in Antropologia -l'uomo come essere vivente-, Fenomenologia -l'uomo come coscienza soggettiva dei fenomeni-, Psicologia -l'uomo come effettivo soggetto spirituale libero, dotato di Volontà e di Ragione, che ha ormai superato la sua semplice naturalità. Bisogna tener presente però che nella *Fenomenologia dello spirito* lo studio della coscienza soggettiva, rispetto alla assai breve trattazione dell'*Enciclopedia*, si muoveva in una prospettiva del tutto diversa, quella della formazione dello Spirito Assoluto attraverso gli errori e le avventure della coscienza.

PER HEGEL LA RAZZA PIÙ ELEVATA È QUELLA BIANCA CAUCASICA. LA CIVILTÀ OCCIDENTALE. (DA ESSA GENERATA) SI SVILUPPA NELLA STORIA ED È CAPACE DI LIBERTÀ.

Nell'Antropologia Hegel analizza *l'influenza del clima e dell'ambiente naturale sul genere umano e sulla formazione di razze diverse*, seguendo le teorie diffuse

ai suoi tempi. Per lui solo la **razza caucasica (o bianca)**, che ha le sue origini nel clima temperato dell'emisfero settentrionale, ha potuto liberarsi dal condizionamento della Natura e dar vita ad un autentico sviluppo autonomo dello Spirito.

Riprendendo questo tema, nell'esposizione della Storia Universale (Spirito Oggettivo) sosterrà che *solo la civiltà occidentale, propria della razza bianca, è capace di vera libertà*. Essa per lui è l'unica che ha dato l'avvio ad un autentico sviluppo storico spirituale – come mostra nelle opere dedicate allo Spirito Assoluto.

In effetti è lo sviluppo storico dello spirito il tema filosofico più importante per Hegel, e i momenti dello Spirito Oggettivo ed Assoluto sono analizzati da lui in una serie di opere e di corsi universitari, cioè i *Lineamenti di filosofia del Diritto* (1821), le *Lezioni di filosofia della Storia* (entrambi sullo Spirito Oggettivo), le *Lezioni di Estetica*, le *Lezioni di Filosofia della Religione* e le *Lezioni di Storia della Filosofia* (tutti editi subito dopo la sua morte).

§ 6. Lo Spirito Oggettivo: filosofia politica e filosofia della storia

Ciò che è razionale è reale e ciò che è reale è razionale. Siamo nel migliore dei mondi possibili? Quello di Leibniz e di Candide? O forse quello di Metternich, l'artefice della Restaurazione?

LA STORIA, GUIDATA DALLA RAGIONE, REALIZZA LE MIGLIORI ISTITUZIONI POSSIBILI.

Nell'introduzione ai *Lineamenti di filosofia del Diritto*, del 1821 (nel periodo della Restaurazione) troviamo la sorprendente frase: **“ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale”**. Hegel intende con questo ●che le idee politiche e sociali che sono veramente razionali, cioè capaci di produrre ordinamenti funzionali, si attuano realmente, e ●che le istituzioni del mondo umano che si sono realizzate nello sviluppo storico sono quelle che hanno il più alto grado di perfezione possibile. Queste affermazioni sono conseguenza dell'identità di essere e pensiero e di idea e realtà. Vediamone l'applicazione nel momento dello Spirito Oggettivo.

§ 6.1. Diritto, Moralità, Eticità

Lo Spirito Oggettivo si articola a sua volta nei tre momenti del **Diritto**, della **Moralità** e dell'**Eticità**.

●Il “Diritto Astratto” (privato) è il campo in cui gli **individui particolari** entrano in relazione come atomi formalmente eguali, sulla base del principio della reciprocità e del libero **contratto**; in esso però *non c'è alcuna forza superiore agli individui capace di garantire che le relazioni abbiano effettivamente luogo secondo diritto e giustizia*. Ciò ricorda la condizione nello Stato di Natura secondo Locke, in cui gli uomini entrano liberamente in relazione tra loro, ma non sono sottoposti ad un'autorità; tuttavia Hegel non ritiene che ci sia una fase storica in cui l'uomo vive allo stato di natura, né aderisce alla teoria del contratto sociale: il Diritto Astratto è solo un momento ideale dello Spirito umano. Per lui comunque esso si pone come qualcosa di unilaterale ed individuale.

LA **MORALITÀ** (KANTIANA) È ASTRATTA E IRREALIZZABILE. L'**ETICITÀ** CONSISTE NELLE ISTITUZIONI STORICHE CONCRETE.

●La Moralità è il momento della negazione: al Diritto si oppone il Dovere, che obbliga moralmente l'individuo alla giustizia nel suo rapporto con gli altri. Tale obbligo è però per l'appunto solo morale, interiore, soggettivo (si pensi alla voce della coscienza della morale kantiana, che è *incapace di garantire un'attuazione piena del Dovere*).

●La garanzia oggettiva dell'ordine dei rapporti inter-individuali è dato dall'Eticità (la sintesi), che è **l'oggettiva vita comunitaria degli individui dentro comunità ed istituzioni regolate da norme, munite di autorità e capaci di infliggere sanzioni**, che hanno al tempo stesso una potenza ideale e un potere

coercitivo oggettivo. Questo concetto è quello più ampiamente sviluppato da Hegel.

I tre momenti dell'Eticità sono **Famiglia, Società Civile e Stato**.

LA FAMIGLIA È LO STADIO NATURALE E IMMEDIATO

● La **Famiglia** rappresenta l'Eticità nel suo stadio ancora **immediato e naturale**. In essa però -come momento dello Spirito- *si provvede, oltre che alla generazione fisica, anche alla generazione spirituale di nuovi individui attraverso l'educazione*.

LA SOCIETÀ CIVILE METTE IN RELAZIONE GLI INDIVIDUI (LE FAMIGLIE) TRA LORO, SENZA CHE SI FORMI ANCORA UN INTERESSE E UNA VOLONTÀ COMUNE.

(glossario): *Società Civile: questo termine per i giusnaturalisti indica l'associazione degli uomini sotto leggi comuni stabilite attraverso il patto che costituisce lo Stato, per cui *S.C. e Stato coincidono. Hegel invece distingue formalmente la *S.C. come convivenza organizzata tra gli uomini nell'ambito del mercato e dell'amministrazione dallo Stato, che è l'istituzione dei poteri sovrani.

●● La ***Società Civile** è la convivenza organizzata degli individui considerati come singoli. In essa entra in rapporto pubblico una molteplicità di individui, i cui interessi privati restano separati. Solo nell'ambito dello Stato gli individui particolari metteranno in comune le loro forze e si affermeranno come un unico corpo sociale avente un interesse comune e una volontà comune. La Società Civile è però la mediazione tra il momento particolare e privato della Famiglia e quello pubblico e universale dello Stato.

NEL SISTEMA DEI BISOGNI (IL MERCATO) GLI INDIVIDUI SONO IN COMPETIZIONE PER IL LORO UTILE PARTICOLARE MA CONSEGUONO L'UTILITÀ COMUNE.

Il primo momento della Società civile è il **sistema dei bisogni**, che corrisponde essenzialmente al **mercato**. Esso è *una sfera di vita pubblica, in cui si affermano interessi privati in concorrenza tra loro*. Lettore degli economisti inglesi ed osservatore della realtà sociale, Hegel si rende conto che la società moderna ha sviluppato in modo specifico questo ambito. Esso **media** tra loro, attraverso lo scambio di merci e la divisione del lavoro, i bisogni delle famiglie e anzi li potenzia. Hegel è ben conscio che il mercato capitalistico accumula ricchezza da una parte e povertà dall'altra, e che *le disuguaglianze sociali ed economiche nascono in gran parte dal caso e dall'arbitrio*, ma vede in questo un meccanismo razionale (come la cosiddetta "mano invisibile" ← cap. 9, § 8): *gli individui, affannandosi per conseguire il proprio tornaconto, involontariamente conseguono l'utilità comune*. Hegel era anche cosciente che lo sviluppo economico metteva ai margini della società una plebe crescente di lavoratori miserabili, ma riteneva che l'assistenza privata e pubblica dovesse almeno in parte contrastare tale miseria.

CI SONO TRE CETI, DIVISI SECONDO LE FUNZIONI: PRODUTTORI AGRICOLI, CETO DELL'INDUSTRIA E FUNZIONARI DELLO STATO.

Nel sistema dei bisogni si contrappongono gli interessi dei tre **ceti** o stati, cioè 1) i proprietari terrieri e produttori agricoli, 2) "il ceto dell'industria", cioè capitalisti, commercianti, artigiani e operai, e 3) il "ceto universale", cioè amministratori e funzionari dello Stato. "Ceti" traduce il tedesco **Stände**, che indica gli **stati** nel senso dell'ordinamento medievale (← cap. 2, § 7); non c'è naturalmente in Hegel la loro giustificazione in termini religiosi: qui *i ceti si distinguono per la funzione che esercitano*, e cioè rispettivamente: produzione dei beni primari, loro rielaborazione e distribuzione, organizzazione e amministrazione della società (i ceti non coincidono però con le classi di Adam Smith, che si distinguono per l'origine del loro reddito – salario, profitto, rendita fondiaria).

LA GIURISDIZIONE DIFENDE LA PROPRIETÀ E LA SICUREZZA DEGLI INDIVIDUI FACENDO RISPETTARE LA LEGGE.

Della società civile per lui fa parte anche la **giurisdizione**, cioè l'amministrazione della giustizia (per noi parte dello Stato), che, deve difendere la sicurezza della vita e della proprietà degli individui, facendo rispettare la legge attraverso sanzioni, per cui la legge stessa qui si presenta come qualcosa di esteriore e formale.

LA "POLIZIA" E LE CORPORAZIONI MEDIANO GLI INTERESSI DEI SINGOLI, CREANDO TRA LORO DEI LEGAMI.

Il momento superiore e unificante della società civile è costituito dall'insieme della "**polizia**" e delle "**corporazioni**". Il termine "polizia" (dal greco *politia*) non ha affatto il senso che ha oggi usualmente; con esso qui si intende l'insieme del sistema amministrativo (della pubblica amministrazione) che tutela la sicurezza dei cittadini e il benessere pubblico, interviene contro gli squilibri provocati dal mercato - sotto forma di assistenza - e si cura dell'educazione. Le corporazioni sono invece le istituzioni tradizionali che difendono gli interessi dei produttori dei diversi settori e che li riuniscono in gruppi solidali di mutuo soccorso. Mentre il sistema della giustizia agisce ad un livello esteriore, qui invece, i cittadini elaborano un legame e un'identità comuni. Tutte e due le organizzazioni hanno al loro livello lo scopo di mediare gli interessi dei singoli.

SOLO LO STATO MEDIA PIENAMENTE GLI INTERESSI PARTICOLARI. IL SOVRANO INCARNA L'UNITÀ E L'UNIVERSALITÀ DELLO STATO.

●●●Solo lo **Stato** in quanto tale garantisce pienamente la mediazione tra i gli interessi particolari dei ceti e delle corporazioni e fornisce una identità comune universale. La miglior forma di governo che la storia ha prodotto è la **monarchia rappresentativa**, nella quale *il sovrano incarna l'autorità dello Stato ed esprime in modo unitario il suo carattere universale*.

IL SOVRANO PRESIEDE IL POTERE LEGISLATIVO E NOMINA IL POTERE ESECUTIVO. I DIRITTI POLITICI RIGUARDANO I CETI, NON GLI INDIVIDUI.

Al potere regio si affiancano il potere legislativo ed esecutivo (nominato dal re). La rappresentanza dei ceti partecipa in maniera subordinata al potere legislativo del sovrano. Nella camera alta, non elettiva, siedono gli alti funzionari, scelti per la loro funzione, nella camera bassa siedono invece i rappresentanti delle corporazioni (e la plebe ne è esclusa). I diritti politici non sono dunque individuali, ma sono inquadrati nell'organizzazione dei ceti.

HEGEL CRITICA IL GIUSNATURALISMO CONTRATTUALISTICO E RITIENE CHE LA LIBERTÀ DEI MODERNI SIA SUPERIORE A QUELLA DEGLI ANTICHI.

Del resto Hegel, diversamente da Kant, *non crede che l'opinione pubblica sia in grado di esprimere la volontà generale* (e pensa anzi che la polizia debba sorvegliare gli eccessi della stampa). Inoltre critica radicalmente il *giusnaturalismo contrattualistico, in quanto astratto ed antistorico, mentre lo Stato moderno reale è il risultato di un processo storico e la costituzione stabile degli Stati ben ordinati non è frutto di discussioni intellettuali in assemblee costituenti, ma della formazione storica del particolare "spirito di un popolo". Pensa inoltre che la libertà individuale che si realizza in tale Stato sia superiore a quella che si realizzava nelle *poleis* greche, la cui **eticità** aveva esaltato nel periodo giovanile: nel mondo antico l'identità collettiva è preminente rispetto a quella dell'individuo, mentre in quello moderno, in seguito all'influenza cristiana, la libertà individuale si concilia con quella collettiva.

SECONDO HEGEL LO STATO NON È NEUTRALE RISPETTO AI VALORI COME PENSANO I LIBERALI: OGNI STATO È PORTATORE DI UN SUO IDEALE ETICO.

Lo Stato non ha solo il compito di mediare e armonizzare tra loro gli interessi dei singoli e quelli dei ceti, ma ha anche una missione etica più alta: ogni Stato nella storia progressiva del mondo rappresenta un'**idea etica**, una sua versione della libertà umana (come vedremo tra poco). Esso è **portatore di suoi propri fini, superiori ai fini particolari degli individui. È l'universale etico reale e concreto**, non astratto e sostanzialmente impotente come la Moralità in senso kantiano (esso è anche superiore alla giurisdizione e alla "polizia", che sono suoi semplici strumenti esteriori, e che per questo sono considerati da Hegel Società Civile).

È questa appunto la concezione dello "**Stato Etico**", ripresa da Giovanni Gentile che fu anche un esponente intellettuale del fascismo: secondo tale concezione, lo Stato vero non è neutrale rispetto ai valori dei cittadini - come lo Stato della filosofia liberale classica, ma al contrario ha valori suoi propri, alla cui realizzazione i cittadini sono impegnati. Dal punto di vista storico e istituzionale, il modello di Stato di cui Hegel parla corrisponde allo Stato monarchico autoritario

prussiano della Restaurazione, in cui erano assai ridotti i diritti civili e politici dei cittadini, ma in cui esisteva da tempo la piena **tolleranza religiosa**, e che ai tempi di Hegel stava per realizzare la libertà di commercio interna e inter-tedesca con lo *Zollverein* (Unione Doganale).

§ 6.2. La storia universale

LA STORIA E LA GUERRA SONO IL "GIUDIZIO UNIVERSALE" DEGLI STATI E DELLE IDEE DI CUI SONO PORTATORI.

I fini assegnati ai singoli Stati non sono eterni e definitivi, e gli Stati realizzano la loro missione di sviluppare l'universale etico solo confrontandosi nella Storia Universale attraverso la guerra. Il solo "**giudizio Universale**" possibile al di sopra degli Stati etici è quello della **Storia**, e il verdetto si determina attraverso lo scontro aperto e la guerra. Ma la guerra è vinta in ultima analisi da chi ha l'idea etica più elevata in relazione allo sviluppo storico possibile. La vittoria del più forte, nell'ambito dello Spirito Oggettivo, è la vittoria del più forte spiritualmente.

LA RIVOLUZIONE FRANCESE, FILOSOFICAMENTE ASTRATTA, FONDATA SULL'IDEA IMPOSSIBILE DI DEMOCRAZIA, DOVEVA FALLIRE, MA HA AVUTO UNA FUNZIONE STORICA POSITIVA.

Qui si vede la diversità della posizione politica di Hegel nella maturità rispetto a quella del nazionalismo di Fichte. Dal punto di vista della filosofia della storia di Hegel non ha senso considerare come semplicemente ingiusta la dominazione imperiale francese: si deve pensare che se l'impero napoleonico ha vinto gli Stati dell'*Ancien Régime* è perché incarnava in qualche modo un ideale etico superiore. La Rivoluzione Francese fu un **evento della storia universale**; essa "*ebbe il suo primo impulso dalla filosofia*", ma la sua filosofia illuministica "*era ancora soltanto pensiero astratto*". Essa instaurò e diffuse le libertà della persona e della proprietà, ma pretese di attuare il principio della partecipazione dei molti al governo, cosa che contraddice alla necessità politica dell'unità del potere sovrano. Essa fu il momento della **pura negazione**, e, al posto dell'unità spirituale della religione, che unisce un popolo e lo concilia al suo interno, affermò il principio della virtù repubblicana. Il genio di Napoleone, che Hegel considera un **individuo storico universale** (→ lettura su "Gli individui cosmico-storici"), superò questo momento e restaurò l'unità dello Stato, recuperando la religione tradizionale.

La sua sconfitta successiva non è stata un puro e semplice ritorno indietro: per Hegel tali ritorni non esistono nella storia progressiva dello Spirito e la storia non ha vicoli ciechi. Alla **negazione** rivoluzionaria delle ingiustizie feudali tentata dall'intelletto illuminista, la Germania della Restaurazione ha reagito con una **sintesi** superiore: ha abolito i privilegi tradizionali rimasti, realizzando completamente il suo superiore ideale etico, in cui unisce finalmente la sovranità razionale della monarchia, la libertà di pensiero e di religione e la libertà della proprietà.

NEL DISPOTISMO ASIATICO UNO SOLO È LIBERO, NELLE REPUBBLICHE ANTICHE SOLO ALCUNI, NELLE MONARCHIE TOLLERANTI MODERNE LO SONO TUTTI.

Questa concezione della storia come progresso necessario e inarrestabile è spiegata nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, pubblicate postume. Vi è esposta la dialettica della libertà dello Spirito Oggettivo, che si articola nei tre momenti della **●libertà di uno solo**, della **●●libertà di alcuni** e della **●●●libertà di tutti**. La concezione di Hegel è radicalmente eurocentrica: per lui la civiltà, nata in Oriente, si è spostata sempre più verso l'Occidente, per raggiungere il suo culmine nei popoli germanici.

Il primo momento corrisponde al "**dispotismo asiatico**" dell'antico e anche del moderno Oriente (l'Oriente per lui è incapace di sviluppo storico), e il secondo agli Stati greci e romani dell'antichità. Il terzo - le cui più profonde origini sono nella *rivoluzione spirituale cristiana dell'interiorità e della libertà di coscienza*, e il cui sviluppo è dato poi dalla **Riforma protestante**, col suo principio del "libero esame" - si attua pienamente nelle monarchie moderne tolleranti, e in particolare

in quella prussiana, in cui è garantita a tutti la libertà di religione. Qui, insieme alla libertà di pensiero, può fiorire il sapere e la cultura.

LA SEPARAZIONE CHIESA-STATO NEL MONDO PROTESTANTE È SALVAGUARDIA DELLA LIBERTÀ, CHE MANCA DOVE DOMINA LA CHIESA CATTOLICA.

Invece il mondo cattolico, in cui la Chiesa non accetta che religione e politica siano ambiti separati, resta spiritualmente arretrato. La Riforma per Hegel è ora dunque il movimento iniziatore e per molti versi promotore del mondo moderno, mentre nella *Fenomenologia* lo era piuttosto il Rinascimento con la sua tendenza immanentista e panteista. Questo è un punto significativo di differenza dello Hegel maturo, più conformista e allineato rispetto al giovane Hegel.

LA RAGIONE UNIVERSALE, IMMANENTE NELLA STORIA, SI SERVE DI INDIVIDUI E POPOLI AI SUOI FINI SUPERIORI.

Hegel come filosofo della Storia prosegue, almeno alla lontana, l'opera di Vico e in modo più diretto quella di Lessing e di Herder. Infatti anche in Hegel la storia è concepita, per usare i termini di Vico, come *educazione del genere umano ad opera della Provvidenza*, anche se in lui la Provvidenza si presenta come **Astuzia della Ragione**: la Ragione universale immanente nella storia si serve degli individui per i suoi fini superiori di progresso. Perfino di quegli "individui storici universali" (o "individui cosmico-storici") che incarnano lo **spirito di un'epoca**, di quegli eroi e di quei capi che, impersonando lo **spirito del popolo**, guidano lo Stato di volta in volta vincente. Gli individui e i popoli pensano di realizzare il proprio fine, ma senza rendersene conto partecipano alla realizzazione di un fine più grande, la realizzazione della più ampia possibile libertà dello spirito.

§ 7. Lo Spirito Assoluto e la storia di arte, religione e filosofia

La divinità per Hegel non abita in un al di là irraggiungibile, ma si esprime in tutte le attività spirituali umane.

L'INFINITO SI MANIFESTA NEL FINITO COME INTUIZIONE SENSIBILE NELL'ARTE, COME RAPPRESENTAZIONE NELLA RELIGIONE, COME PENSIERO RAZIONALE NELLA FILOSOFIA.

Veniamo allo **Spirito Assoluto**. Esso rappresenta il ritorno dello Spirito in sé, cioè nel mondo dell'interiorità e del pensiero, arricchito però dai momenti precedenti. Con esso l'Infinito si manifesta nel finito.

Si articola a sua volta in **Arte, Religione e Filosofia**. Nell'Arte *l'Infinito è colto nel finito in modo immediato e sensibile*, in modo analogo alla visione di Schelling (<--cap.12, § 3). Nella Religione *l'infinito si manifesta sotto forma di rappresentazione*, che non è un'intuizione sensibile immediata come quella artistica, ma è un'immagine mentale che organizza e media una serie di contenuti sensibili. Essa però è ancora incapace di unificare razionalmente gli attributi divini e perciò li intende separatamente e in modo non dialettico, separando ancora Dio e Uomo. Nella Filosofia infine si supera compiutamente la dualità tra soggetto ed oggetto, tra divino e umano, e l'Assoluto si manifesta in quanto Pensiero, e da ultimo in quanto Ragione Dialettica.

L'ARTE ORIENTALE È SPROPORZIONE, L'ARTE ANTICA REALIZZA L'ARMONIA, MENTRE L'ARTE ROMANTICA SENTIMENTALE MOSTRA IL LIMITE DELL'ARTE STESSA.

1. L'Arte si sviluppa storicamente dall'•**arte orientale o simbolica** - statica, immobile, che non riesce a realizzare nessun equilibrio tra forma sensibile e contenuto spirituale, e che perciò ricorre al simbolismo e alla monumentalità, tentando di esprimere l'infinito attraverso la sproporzione, la grandiosità e la bizzarria, e rappresentando spesso la divinità sotto forma di animali, di potenze naturali; all'••**arte classica antica** - in cui invece prevale l'armonica rappresentazione dell'uomo, in un equilibrio perfetto tra forma e contenuto, tra natura e spirito; all'•••**arte romantica o sentimentale** - caratterizzata di nuovo dallo squilibrio di forma e contenuto. In quest'ultima fase l'Arte (su cui abbia già visto le riflessioni di Schiller <-- cap.12, § 1) *prende coscienza della sua insufficienza nell'esprimere l'interiorità spirituale e l'infinito nella forma sensibile*, e tende a trasformarsi ormai in Religione e in Filosofia, come si vede in molte opere d'arte romantiche. Ma, mentre molti romantici cercavano di inglobare religione e

filosofia nell'arte, tendendo verso il mistico e il sublime e facendo uso di un linguaggio simbolico, pare che invece Hegel annunci qui il superamento, o la fine, dell'arte. L'arte resta un momento eterno dello Spirito, ma l'arte moderna ha perso la vitalità di quella classica.

SUPERIORITÀ DEL PROTESTANTESIMO E DELLA FILOSOFIA TEDESCA.

2. Quanto alla Religione, anch'essa passa dal momento della **●religione orientale**, a quello della **●●religione greca**, e infine a quello della **●●●religione cristiana**, il cui stadio più elevato è il protestantesimo, considerato l'iniziatore del mondo moderno.

3. Quanto alla Filosofia, per Hegel nel mondo orientale propriamente non esisterebbe. Essa è vista da lui come un immenso sillogismo di cui i diversi autori costituiscono i passaggi logici, e si articola in **●filosofia greca**, **●●filosofia cristiana** medievale e **●●●filosofia moderna**, essenzialmente **tedesca** (il cui momento culminante è rappresentato dall'idealismo, che rivela finalmente lo Spirito Assoluto come creatore di se stesso nel corso della sua storia).

§ 8. Conclusione: Hegel nella cultura moderna

Perché generazioni di intellettuali si sono appassionati ad un pensiero difficile e complesso, che fa della contraddizione la sua bandiera?

Hegel può risultare indigesto a molti lettori sia per la sua adesione all'idealismo, filosofia lontana dal senso comune, sia per la sua dialettica della contraddizione, sia naturalmente per la complicazione del suo sistema. Eppure ha avuto un peso straordinario nella cultura successiva, soprattutto nel corso del Novecento.

LA CONCEZIONE HEGELIANA DELLA STORIA HA APERTO LA STRADA ALLO STORICISMO, CHE ANALIZZA DAL LATO STORICO TUTTO IL MONDO UMANO.

■ La sua importanza è in larga parte legata alla sua concezione della storia, e più precisamente al carattere centrale che per lui ha la Storia intesa come sviluppo nella comprensione dell'uomo e del suo mondo, sia di quello politico-sociale, sia di quello culturale-spirituale – cioè sia dello Spirito Oggettivo sia dello Spirito Assoluto. Tale concezione ha influenzato varie forme di idealismo (in particolare l'idealismo italiano di Croce e Gentile) e varie altre forme di **storicismo**, come il **materialismo storico** di Marx e lo **storicismo tedesco**, sorto tra fine Ottocento e inizio Novecento per opera di filosofi, storici e sociologi come Dilthey, Simmel, Weber, ecc., che, pur criticando a vario titolo l'impostazione idealista e metafisica hegeliana, hanno tentato un'**integrale storicizzazione delle diverse forme di vita e di cultura umane**, riconoscendo a Hegel il merito di aver rotto con l'idea, ancora dominante nel Settecento, di un Ordine eterno della Natura e/o della Ragione.

LA CONCEZIONE HEGELIANA DELLA STORIA È CONSIDERATA UNA SECULARIZZAZIONE E IMMANENTIZZAZIONE DELLA TEOLOGIA DELLA STORIA DI AGOSTINO.

Lo storico della filosofia Karl Löwith (1897-1973) ha interpretato la filosofia della storia di Hegel come forma **secolarizzata** della teologia cristiana della storia da Agostino in poi. La secolarizzazione sta appunto nel fatto che la realizzazione del Regno di Dio è compiuta proprio nel corso della storia e non attraverso l'instaurazione dall'alto del Regno dei Cieli. L'epoca presente (l'epoca della libertà di religione e di pensiero, in cui la Ragione attraverso la filosofia idealista scopre di essere la forza creatrice della sua storia e di tutto quanto l'essere) corrisponde dunque all'età del ritorno di Cristo sulla terra. E Hegel insiste sull'idea che la religione cristiana è la più elevata e filosofica di tutte perché per essa *Dio si è fatto uomo, il Logos si è fatto carne e, dunque, l'infinito si è manifestato nel finito*.

Molte filosofie, dal Rinascimento al Romanticismo, hanno annunciato, in diversi modi, la **divinizzazione dell'uomo**, che è **una forma estrema della rivendicazione dell'autonomia dell'uomo moderno rispetto all'autorità tradizionale**. Hegel la ha sviluppata nel suo sistema e nella sua ricostruzione della storia.

IL CONCETTO DI TOTALITÀ, PER CUI IL TUTTO NON SI RIDUCE ALLA SOMMA DELLE PARTI, È IMPIEGATO NELLE SCIENZE STORICHE E LETTERARIE. LA RIFLESSIONE È CIRCOLARE.

■ Un altro motivo del successo di Hegel non solo in filosofia, ma anche nelle scienze umane e nella critica estetica e letteraria, è forse l'impiego del concetto di **totalità** e l'idea del carattere **circolare** della riflessione teorica, che deve tornare necessariamente su se stessa (<-- § 4).

Già per Aristotele il tutto deve esser considerato come qualcosa di più della semplice somma aritmetica delle parti. Una totalità, come p.es. un corpo dotato di vita o una collettività umana, è animata da un fine, da un'essenza che unifica le sue parti, cosicché la loro funzione è incomprendibile al di fuori del tutto e della sua organizzazione. Il tutto preesiste alle parti, così come lo Stato preesiste ai cittadini.

ALIENAZIONE, CONTRADDIZIONE, CONFLITTO, PROGRESSO – EREDITÀ HEGELIANA.

Anche il concetto di **alienazione** si collega a quello di totalità: il soggetto alienato, che è divenuto estraneo a se stesso, è quello la cui totalità spirituale è lacerata. Su questo concetto nel Novecento filosofi marxisti ed esistenzialisti, ma anche sociologi e psicologi, hanno riflettuto a lungo.

Inoltre la logica della **contraddizione** (che distingue Hegel dalla precedente tradizione della totalità come organismo vivente) ha un suo preciso significato nel concetto di totalità. Secondo Hegel, i termini del discorso non sono definibili uno per uno una volta per tutte, ma sono comprensibili solo nella totalità del discorso stesso ("il vero è l'intero") e la definizione è qualcosa di unilaterale, astratto e limitante. Così la totalità del discorso - per Hegel: dello Spirito - non può essere che **infinita**, perché le possibili relazioni tra le sue parti, tra i termini, sono infinite, e **contraddittoria**, poiché i termini assumono in continuazione funzioni e significati diversi.

La totalità dello spirito è inoltre **conflittuale**. La contraddizione (la diversità) tra le idee nel mondo umano è legata a conflitti reali. Hegel considerava positivamente anche il conflitto militare, ma comunque la sua idea che *il conflitto e la competizione siano nella totalità sociale una componente inevitabile e potenzialmente utile al progresso*, è stata condivisa tanto da liberali che da marxisti, tanto da economisti che da psicologi, ecc.

PER HEGEL LA STORIA MODERNA RAGGIUNGE IL SUO CULMINE AI SUOI TEMPI. MA LA STORIA PUÒ FINIRE?

■ Torniamo infine all'idea della **storia come sviluppo**, su cui Hegel ha insistito, e che è stata ripresa da molta filosofia successiva.

Gli illuministi prima di Hegel non assegnavano un termine finale al **progresso storico**, e la filosofia della storia di Fichte e Schelling vedeva profeticamente nell'immediato futuro l'avvento dell'età finale. Invece *Hegel presenta la società, lo Stato e la filosofia per lui più avanzati dei suoi tempi -cioè la società del periodo della Restaurazione, lo Stato prussiano tollerante e la sua stessa filosofia- come la realizzazione dello Spirito e conseguentemente come il compimento e la fine dello sviluppo storico*. Egli certo precisa nel 1820 che tale sviluppo si è compiuto nell'essenza e non nel dettaglio (cfr. *Lettura Ciò che è razionale è reale*). Ciononostante pare evidente che nello Hegel maturo la spinta riformatrice dell'illuminismo, l'entusiasmo per la Rivoluzione Francese e lo slancio profetico del primo romanticismo si siano esauriti.

Col passare degli anni l'affermazione della fine della storia e della filosofia si è prestata sempre più all'ironia dei suoi avversari, e ha messo in difficoltà i suoi stessi seguaci. La **Sinistra Hegeliana** ritornerà a criticare il presente e a volgersi verso il futuro, come vedremo nel prossimo volume.

LETTURE

Hegel

Testo 1. Il vero è l'intero (lettura guidata)

G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, 1973, vol. 1, pp. 13-16

Nell'Introduzione alla *Fenomenologia* Hegel esprime il suo programma filosofico in forte polemica con Fichte e Schelling, che non vengono nominati, ma dei quali sono criticate i concetti di "intuizione intellettuale" e di "Assoluto".

La sostanza unica e universale, che per Spinoza è Dio, la totalità dell'essere, l'Assoluto, cioè ciò che non ha condizionamenti fuori di sé, è vista qui da Hegel come un soggetto (lo spirito) che diviene e si sviluppa per realizzare se stesso, la sua propria essenza. Il filosofo in questi passi sottolinea l'importanza della **mediazione**. In logica l'idea di mediazione deriva dal termine medio del sillogismo aristotelico, che collega la premessa con la conseguenza. Per Hegel invece la mediazione, all'interno di una sostanza capace di sviluppo, di un soggetto, corrisponde al momento dialettico della negazione, in cui la sostanza, trasformandosi, nega se stessa nel suo stato iniziale. Questo processo è la **riflessione**. Secondo Hegel solo al termine di tale processo di pensiero la sostanza può di nuovo abbracciare se stessa come qualcosa di immediato. Per Fichte e Schelling invece sarebbe possibile afferrare subito l'Assoluto con una semplice **intuizione intellettuale**, saltando il faticoso cammino della **ragione** dialettica, che comporta negazione, mediazione e riflessione. La tesi di Hegel è che l'Assoluto è ragione, che si sviluppa e riflette su se stesso.

Secondo il mio modo di vedere, che dovrà giustificarsi soltanto mercé l'esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto.

[...] La sostanza viva è bensì l'essere il quale è in verità **soggetto**, o, ciò che poi è lo stesso, è l'essere che in verità è effettuale, ma soltanto in quanto la sostanza è il movimento del porre se stesso, o in quanto essa è la mediazione del divenire-altro-da-sé con se stesso. (1)

[...] Il vero è l'intero. Ma l'intero è soltanto l'essenza che si **compone** mediante il suo sviluppo (2). Dell'Assoluto si deve dire che esso è essenzialmente **risultato**, che solo *alla fine* è ciò che è in verità[...]. Per quanto possa sembrare contraddittorio che l'Assoluto sia da concepire essenzialmente come risultato, basta tuttavia riflettere alquanto per rendersi capaci di questa parvenza di contraddizione [...]. Balza agli occhi che le parole "divino", "assoluto", "eterno", eccetera non esprimono ciò che vi è contenuto; e tali parole in

(1) Hegel concepisce la sostanza universale e divina come qualcosa di vivo e dinamico, come **soggetto**. Il soggetto è l'essere effettivo, in quanto la sostanza è in movimento (nel senso che si muta) per affermare se stessa, cioè è la mediazione tra se stessa com'è all'inizio e l'altro da sé che diventa trasformandosi.

(2) Si può conoscere veramente la realtà solo considerando come **totalità**, considerando il suo sviluppo completo.

(3) Contro Fichte e Schelling, Hegel sostiene che

effetti non esprimono che l'intuizione, intesa come l'immediato (3). Ciò che è più di tali parole, che sia pure il passaggio a una sola proposizione, contiene un *divenir-altro* che deve venire ripreso, ossia una mediazione (4). Della mediazione peraltro si ha un sacro orrore, come se, quando non ci si limiti ad affermare che essa non è niente di assoluto e non si trova nell'Assoluto, si debba rinunciare alla conoscenza assoluta (5).

Ma in effetti quel sacro orrore deriva dall'ignoranza della natura della mediazione e della stessa conoscenza assoluta [...]. - Si disconosce quindi la *ragione*, quando la *riflessione*, esclusa dal vero, non viene accolta come momento positivo dell'Assoluto (6). È la riflessione che eleva al risultato il vero, ma che anche toglie questa opposizione verso il suo divenire (7) [...] - Se, indubbiamente, l'embrione è in sé l'uomo, non lo è tuttavia per sé: per sé lo è soltanto come ragione spiegata, fattasi ciò che essa è in sé. Soltanto questa è la sua *effettuale realtà* (8). Ma tale risultato è esso stesso immediatezza semplice; esso è infatti la libertà autocosciente, che riposa in se stessa, *senza aver messo da parte, per poi lasciarvela abbandonata, l'opposizione; che è, anzi, conciliata con l'opposizione.* (9)

non basta il riferimento al divino, all'Assoluto ecc. per esprimerlo perché l'intuizione che corrisponde a queste parole è qualcosa di semplice e immediato

(4) Già una sola proposizione, che cominci a descrivere il divenir-altro dell'Assoluto che si trasforma e sviluppa, è una mediazione.

(5) Sembra quasi che i fautori dell'intuizione immediata della verità abbiano un orrore religioso nei confronti della mediazione (e della riflessione e del ragionamento complesso) quando si tratta di riferirsi all'Assoluto, come se la mediazione in qualche modo profanasse l'Assoluto stesso. La mediazione per loro dunque non si trova nell'assoluto e ci impedirebbe anzi di conoscerlo.

(6) La riflessione, esclusa dai fautori dell'intuizione intellettuale, è uno strumento della ragione.

(7) È attraverso la riflessione che il vero si realizza come il risultato di uno sviluppo, e che toglie l'opposizione che c'è tra se stesso e il suo divenir altro. La riflessione infatti mostra che il vero, per realizzarsi, per compiersi, ha bisogno di trasformarsi, di diventare altro, e che in questo trasformarsi in altro, diventa realmente ciò che era solo in potenza.

(8) "In sé" e "per sé" sono termini tipici di Hegel, che indicano rispettivamente l'essere che contiene in potenza la sua forma sviluppata, e l'essere in atto, che si è sviluppato effettivamente e che è "la sua effettuale realtà". I concetti sono di origine aristotelica, come anche l'esempio dello sviluppo dell'embrione, ma Hegel sottolinea che il soggetto in potenza, per diventare il vero se stesso in atto, deve passare fasi in cui diviene altro da sé.

(9) Il vero come risultato, e cioè l'Assoluto colto dal lavoro di riflessione della ragione, si mostrerà come qualcosa di semplice, cioè come libertà autocosciente dello spirito, che però conserva in sé l'opposizione, ed è conciliata con essa, in quanto riconosce nel percorso della trasformazione e del divenir altro il processo che lo porta a divenire se stesso.

COMMENTO: Abbiamo già trovato l'idea di totalità in Schleiermacher, per cui essa è un momento della comprensione ermeneutica. L'idea che il vero sia una totalità che si sviluppa permette a Hegel nella *Fenomenologia* di comprendere il cammino avventuroso della ragione e i suoi errori, che sono indispensabili alla verità dello spirito. Il falso per lui è un momento necessario del vero.

Testo 2. Ciò che è razionale è reale

G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza 1994, Introduzione, § 6, pp. 9-11.

L'affermazione "ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale", contenuta nella *Filosofia del diritto* (1820), sollevò vivaci critiche e polemiche. Qui Hegel precisa che per lui la realtà non è ciò che è accidentale o occasionale, ma la struttura stabile ed essenziale del mondo, che ha una sua profonda razionalità. L'idea che il razionale non sia reale è sostenuta non solo da quanti credono che la filosofia sia solo chimere e chiacchiere, ma anche dai fautori dell'intelletto, come i riformatori di ispirazione illuministica e i moralisti kantiani, che pensano di poter insegnare al mondo ciò che deve essere.

Nella prefazione alla mia *Filosofia del diritto* si trovano queste proposizioni: *Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale, è razionale*. Queste semplici proposizioni son sembrate strane a parecchi, e han trovato opposizioni anche da taluni che non vogliono che si metta in dubbio che essi posseggano filosofia, e, di certo, almeno religione. Per ciò che concerne la religione, non è necessario tirarla in mezzo in questo dibattito, giacché le sue dottrine sul divino reggimento del mondo esprimono quelle proposizioni in modo ben determinato. Per ciò che riguarda il significato filosofico, è da presupporre tanta cultura che si sappia non solo che Dio è reale, – che è la cosa più reale e che è la sola veramente reale, – ma anche, nel rispetto formale, che l'esistenza è, in parte, *apparizione*, e solo in parte realtà. Nella vita ordinaria si chiama a casaccio *realtà* ogni capriccio, l'errore, il male e ciò che è su questa linea, come pure ogni difettiva e passeggera esistenza. [...]

Alla *realtà del razionale* si contrappone, da una parte, la veduta che le idee e gli *ideali* non siano se non chimere, e la filosofia un sistema di questi fantasmi cerebrali; e dall'altra, che le idee e gli ideali siano alcunché di troppo eccellente per avere realtà, o anche di troppo impotente per procacciarsela. Ma la separazione della realtà dall'idea è particolarmente cara all'**intelletto**, che tiene i sogni delle sue astrazioni per alcunché di verace, ed è tutto gonfio del suo *dover essere*, che anche in campo politico va predicando assai volentieri; quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come *deve* essere ma non è: che, se poi fosse come deve essere, dove se ne andrebbe la saccenteria di quel *dover essere*? (1) Allorché l'intelletto, col suo dover essere, si rivolge contro cose, istituzioni, condizioni, ecc., triviali, estrinseche e passeggiere, che possono anche serbare per un certo tempo e per certe particolari classi d'uomini una grande importanza relativa, avrà anche ragione, e troverà in quel caso molte cose che non rispondono ad esigenze giuste ed universali: chi non possederebbe la sapienza di scoprire, in ciò che lo circonda, molte cose che in fatto non sono come debbono essere? Ma questa sapienza ha torto quando immagina di aggirarsi, con siffatti oggetti e con il loro dover essere, nella cerchia degli interessi della scienza filosofica. Questa ha a che fare solo con l'Idea, che non è tanto impotente da restringersi a dover essere solo, e non esser poi effettivamente: ha da fare perciò con una realtà, di cui quegli oggetti, istituzioni, condizioni, ecc., sono solo il lato esterno e superficiale.

(1) Hegel vuol dire sarcasticamente che le imperfezioni del mondo sono solo il pretesto delle chiacchiere presuntuose e vuote dei critici intellettuali.

COMMENTO. Ritorna in questo passo la polemica contro l'*intelletto di tipo kantiano e illuminista, incapace di cogliere il reale come totalità dello spirito, e capace solo di critiche moralistiche di dettaglio. La polemica riguarda implicitamente anche quegli intellettuali liberali che avevano accusato la *Filosofia del diritto* di giustificare la restaurazione.

Testo 3. La filosofia della storia: lo spirito del popolo e gli individui cosmico-storici

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia 1981, pp. 43-44 e 87-91

Questi passi sono tolti dall'Introduzione della *Filosofia della storia*. La storia universale per Hegel è lo sviluppo dello Spirito Oggettivo, il quale si articola in epoche diverse in cui popoli diversi si alternano alla guida dello sviluppo del mondo. Lo **Spirito del Popolo** che anima ciascuno di essi è costituito da particolari costumi, norme etiche, istituzioni politiche, cultura e religione. L'idea hegeliana di popolo è vicina a quella di nazione che il romanticismo aveva elaborato. Ma i popoli per Hegel non sono qualcosa di naturale ed eterno, poiché incarnano un momento dello sviluppo dello Spirito universale. E a orientare gli individui verso la nuova tappa dell'umanità sono gli **individui cosmico-storici**, gli eroi, condottieri, riformatori, rivoluzionari, che intuiscono il nuovo modo di convivenza sociale che è venuto crescendo e maturando in mezzo alle masse e che lo rendono realtà.

1. Lo spirito del popolo

Nell'atmosfera della storia universale non abbiamo a che fare con il singolo, non ci limitiamo e riferiamo all'individualità particolare. Lo spirito della storia è un individuo che è di natura universale, ma che è determinato, cioè in generale un popolo; e lo spirito con cui abbiamo a che fare è lo Spirito del Popolo [*Volksgeist*]. Gli spiriti dei popoli si distinguono però secondo l'idea che essi si fanno di se stessi, secondo la superficialità o la profondità con cui hanno compreso e approfondito ciò che è lo spirito. Il dominio giuridico dell'eticità presso i popoli è la coscienza di sé dello spirito; essi sono il concetto che lo spirito ha di se medesimo (1). È dunque l'idea dello spirito che si realizza nella storia.[...] Questa coscienza contiene e determina tutti i fini e gli interessi del popolo: essi costituiscono il diritto, i costumi, la religione di un popolo. Essa è l'elemento sostanziale dello spirito di un popolo, anche quando gli individui non lo conoscono ed esso sussiste come un presupposto indiscusso. È come una necessità: l'individuo viene educato in questa atmosfera e non sa d'altro.[...]

I veri ricchi di spirito sono solo coloro che conoscono questo Spirito del Popolo, e che sanno regolarsi secondo esso. Questi sono i grandi individui di un popolo, quelli che lo guidano secondo lo spirito universale. Le individualità dunque scompaiono per noi; noi attribuiamo loro valore solo in quanto traducono in realtà ciò che vuole lo Spirito del Popolo. Nella considerazione filosofica della storia bisogna lasciare da parte espressioni come la seguente: uno stato non sarebbe andato in rovina se vi fosse stato un uomo, il quale, eccetera. Gli individui scompaiono innanzi a ciò che è universalmente sostanziale. Questo forma da sé i suoi individui, quelli di cui ha bisogno per il suo fine (2).

(1) Le istituzioni sociali regolate dal diritto qui sono al centro dell'idea di popolo, mentre molti romantici insistono sulla lingua, le tradizioni, le saghe della mitologia popolare.

(2) Secondo Hegel, quando una nuova idea potente è maturata nella società essa troverà necessariamente gli uomini che la porteranno avanti.

2. Gli individui cosmico-storici

Nel corso della storia un momento essenziale è costituito dalla conservazione di un Popolo, di uno Stato, degli aspetti organizzativi della sua vita [...] L'altro momento è invece costituito dal fatto che la sussistenza dello Spirito di un Popolo, quale esso è, viene spezzata, perché si è esaurita, ha dato tutto ciò che poteva dare; cioè dal fatto che la storia del mondo, procede innanzi (1) [...]. È appunto qui che nascono le grandi collisioni fra doveri, leggi, diritti sussistenti e riconosciuti, e possibilità che sono opposte a questo sistema e lo danneggiano, anzi ne distruggono la base e la realtà, e che nello stesso tempo hanno un contenuto il quale può sembrare anch'esso buono, vantaggioso nel suo complesso, essenziale e necessario. Queste possibilità divengono ora storiche. Esse contengono in sé un universale di specie diversa da quello che forma la base del sussistere di un popolo o di uno stato. Questo universale è un momento del produrre dell'idea, un momento della verità che tende ed incalza verso se stessa. Ora, sono i grandi individui cosmico-storici che afferrano questo universale superiore e ne fanno il loro fine, che traducono in atto quella finalità che è conforme al superiore concetto dello spirito. In quanto tali, essi sono da chiamarsi eroi [...].

Gli individui cosmico-storici sono appunto quelli che hanno voluto realizzare non un oggetto della loro fantasia o opinione, ma una realtà giusta e necessaria: quelli che sanno, avendone avuto la rivelazione nel loro intimo, quel che è ormai il portato del tempo e della necessità [...]. Essi hanno attinto a se medesimi l'universale che hanno recato in atto; ma esso non è stato inventato da loro bensì è esistito eternamente, e mercé essi viene posto in essere e con essi onorato[...]. Essi hanno il diritto dalla loro, perché sono i veggenti: essi sanno quale sia la verità del loro mondo e del loro tempo, quale sia il concetto universale prossimo a sorgere[...].

Sono gli individui cosmico-storici che per primi hanno detto agli uomini ciò che essi vogliono[...]. Lo spirito progredito è infatti l'intima anima di tutti gli indivi-

dui: ma è la loro intimità inconscia, che i grandi uomini rendono loro consapevole[...].

Se gettiamo ora uno sguardo sulla sorte di questi individui cosmico-storici, vediamo che essi hanno avuto la fortuna di essere gli agenti di un fine, che costituisce un grado del corso evolutivo dello spirito universale. In quanto, però, essi sono anche stati soggetti distinti da questa loro sostanza, non hanno avuto quella che comunemente si dice felicità. Ma neppure volevano averla, bensì attingere il loro fine; e l'hanno attinto con loro faticoso lavoro. Essi hanno saputo soddisfarsi, hanno saputo realizzare il loro fine, il fine universale. Di fronte a un fine così grande si sono proposti audacemente di tendervi, contro ogni opinione degli uomini. Ciò che scelgono non è quindi la felicità, bensì fatica, lotta lavoro per il loro fine. Raggiunto il loro scopo, non sono passati alla tranquilla fruizione, non sono diventati felici. Ciò che sono, è stata la loro opera: questa loro passione ha determinato l'ambito della loro natura, del loro carattere. **Raggiunto lo scopo essi somigliano a involucri vuoti che cadono** (2). E forse è stato duro, per loro, assolvere il loro compito; e, nel momento in cui ciò è accaduto, sono morti presto come Alessandro, o sono stati assassinati come Cesare, o deportati come Napoleone (3). Si può chiedere: che cosa ci hanno guadagnato per sé? Ciò che hanno guadagnato è il loro concetto, il loro fine, quello che essi hanno compiuto.

(1) Si tratta di ciò che noi oggi chiameremmo crisi rivoluzionaria.

(2) Contrariamente a un certo tipo di romanticismo, l'eroe qui non ha un ruolo centrale. Il protagonista della storia è lo spirito umano, che agisce per mezzo di loro. Hegel qualche pagina più sotto mostra anche una completa indifferenza per l'eventuale immoralità degli eroi: ciò che conta è che le loro passioni individuali li abbiano spinti a lottare per l'universale.

(3) In piena Restaurazione Hegel non muta il suo giudizio su Napoleone, che incarna un momento di svolta nella storia universale.

Testo 4. La critica hegeliana di Kant

G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia 1981, vol 3.II, p. 288-289.

Hegel, come tutti gli idealisti, era ben cosciente della funzione di Kant come promotore della moderna filosofia del soggetto. Qui però, con corrosiva ironia, prende in giro la meticolosa arte kantiana della distinzione: il soggetto conoscente, in quanto giudice di se stesso, diventa estraneo a se stesso e guarda la sua stessa capacità conoscitiva come uno strumento che sta fuori di lui. Per cui la conoscenza in Kant non può mai "venire a sé", rientrare in se stessa. In effetti Kant considerava esplicitamente impossibile ciò che Hegel considera lo scopo della conoscenza: afferrare la verità nella sua totalità, come spirito.

La filosofia kantiana è chiamata anche filosofia *critica*, in quanto essa mira anzitutto, a detta di *Kant*, a *criticare* la facoltà di conoscere: vale a dire, prima di conoscere si dovrebbe indagare la facoltà di conoscere. Il che è plausibile per il buon senso ed ha costituito una scoperta per esso. Si immagina in tal modo che il conoscere sia uno strumento, una maniera con cui vogliamo impadronirci della verità: prima dunque di poter giungere alla verità, occorre conoscere la natura, l'attività del suo strumento. Si deve vedere, se esso è capace di fare quel che gli si chiede, di agguantare l'oggetto: si deve sapere che cosa esso modifichi nell'oggetto, per non confondere codeste modificazioni con le determinazioni dell'oggetto medesimo. Si ritrae l'impressione come se si potesse correre alla caccia della verità con gli spiedi e con i bastoni. Ma poi si fa innanzi la seguente esigenza: **bisogna conoscere la facoltà di conoscere prima di conoscere, infatti indagare la facoltà di conoscere significa conoscerla: come poi si voglia conoscere, senza conoscere, afferrare il vero prima della verità, non si sapreb-**

be dire. E quel che si racconta di quello σχολαστικός [*scholasticós], il quale non voleva scendere nell'acqua prima d'aver imparato a nuotare. Poiché ha dunque l'indagine intorno alla facoltà di conoscere è essa medesima un conoscere, la cosa non può venire in Kant a quello a cui vuol venire, essendo appunto questo un non venire a sé, perché è presso di sé.

*Scholasticós si riferisce ai dotti delle scuole antiche o medievali di filosofia e di logica, amanti delle distinzioni pignole e lontani dalla vita dello spirito.

Testo 5. La filosofia è il proprio tempo colto in pensieri

Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Prefazione, ed. Bompiani 2006, pp. 61-63.

Hegel, guidato da quest'idea della filosofia come comprensione del proprio tempo e dall'idea del tempo come luogo delle manifestazioni dell'Idea, vede in ogni espressione storica di filosofia verità parziali, da comprendere come momenti necessari dello sviluppo dello Spirito nel tempo.

Il compito della Filosofia è comprendere concettualmente *ciò che è*, perché *ciò che è*, è la Ragione. Per quanto riguarda l'individuo, ciascuno è senz'altro *figlio del suo tempo*; così, anche la Filosofia è *il proprio tempo colto in pensieri*. Credere che una qualsiasi Filosofia vada oltre il suo mondo presente, è tanto assurdo quanto credere che un individuo possa saltare al di là del suo tempo [...]. Qualora la sua teoria vada di fatto oltre tutto ciò, qualora l'individuo si costruisca un mondo *così come dev'essere*, allora questo mondo esiste, sì, ma solo nella sua opinione – cioè, in un elemento malleabile in cui è possibile plasmare tutto quello che ci pare e piace.

LABORATORIO

§1. CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate l'itinerario culturale e politico con quello di Friedrich Schlegel, di Fichte e di Schelling.

§ 2. CONFRONTO TRA FILOSOFI: Confrontate la concezione del mondo greco del giovane Hegel con quella di Herder e del gruppo di Athenaeum. Confrontate la concezione del cristianesimo del giovane Hegel con quella di Reimarus e di Lessing.

§ 3. ANALISI DEI CONCETTI: 1. Definite la ragione dialettica hegeliana in confronto all'intelletto (analitico) kantiano. 2. IL LIMITE. Kant si assegnava il compito di stabilire i limiti dell'uso legittimo della ragione. Come considera il limite invece Hegel?

ESERCITAZIONE SULLA DIALETTICA. Sulla base degli esempi di processi dialettici che vi sono stati indicati (seme--germoglio-pianta, bambino-adolescente-adulto, classi-Stato-popolo, essere-non essere-divenire), provate a individuare qualche altro processo biologico, psicologico, sociale, storico, che si articoli in tre momenti dialettici.

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Confrontate l'idea della totalità propria di Hegel con quella di Schleiermacher (lettura del cap.12).

§ 4.1. RICERCA STORICO-LETTERARIA AVANZATA. Cercate di comprendere consultando manuali e siti di storia della letteratura il significato di "romanzo di formazione".

ANALISI DEI CONCETTI E DEL TESTO. Sulla base del § 4.1. e della lettura *Il vero è l'intero*, cercate di chiarire in che senso "il vero è l'intero" e include in se stesso gli errori.

ANALISI DEI CONCETTI: Come presenta Hegel l'affermazione della Ragione nel Rinascimento?

CONFRONTO TRA FILOSOFI: Confrontate la concezione che Spinoza ha di Dio e quella che Hegel ha dello Spirito.

CONFRONTO TRA FILOSOFI (APPROFONDIMENTO). Primo itinerario: cercate nella filosofia di Schelling i precedenti del panteismo di Hegel. Secondo itinerario: cercate nella filosofia di Bruno i precedenti del panteismo di Hegel.

§ 4.2. CONFRONTO TRA FILOSOFI: confrontate la lotta di tutti contro tutti di Hobbes con la lotta per il dominio di Hegel.

ANALISI DEI CONCETTI: 1. Individuate le conseguenze del riconoscimento del Padrone da parte del Servo. 2. Quale concezione della religione emerge dalla figura della Coscienza Infelice?

ANALISI DEI CONCETTI: analizzate la dialettica del mondo greco proposta da Hegel.

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO TRA I FILOSOFI: Hegel aderisce alla visione del mondo greco, come essenzialmente spontaneo e ingenuo, propria di Herder e dei romantici di Athenaeum, ma la *Fenomenologia* enfatizza un ulteriore elemento, del tutto diverso. Quale?

DISCUSSIONE-DIBATTITO: Il giovane Hegel si presenta come un pensatore critico e anticonformista. Per schematizzare, egli non accetta la testimonianza dei Vangeli, considera Dio come un'autoestraneazione dello Spirito Umano e la Rivoluzione Francese come un evento storico che apre una nuova epoca. Tuttavia ritiene che la filosofia debba far risorgere Dio, dato per morto dagli illuministi, e che ormai la Rivoluzione sia superata dalla modernizzazione napoleonica. Dividetevi in due gruppi: i sostenitori dello Hegel critico e quelli dello Hegel conformista. Un utile risultato del dibattito potrebbe essere la scoperta del "vero Hegel", come mediazione dei due opposti.

§ 5. **ANALISI DEI CONCETTI.** Che cosa intende Hegel per "cattivo infinito"? In che cosa consiste per lui l'idealismo?

CONFRONTO TRA FILOSOFI. Ricostruite le influenze di Goethe e di Schelling nella filosofia hegeliana della natura.

ANALISI DEI CONCETTI. Come viene considerata la dimensione del tempo nei tre momenti del sistema hegeliano?

CONFRONTO TRA FILOSOFI E RICERCA STORICA INTERDISCIPLINARE APPROFONDITA: Confrontate la concezione della civiltà occidentale rispetto alle altre civiltà propria dello Hegel maturo con quella di altri filosofi, come p.es. Diderot, e con le idee correnti nella cultura della fine del Settecento e del primo Ottocento, come sono presentate nella storia della letteratura e nella storia generale.

§ 6.1. **ANALISI DEI CONCETTI.** 1. Chiarite la differenza tra il Diritto nel senso di Hegel e e il diritto naturale del giusnaturalismo.

2. In che consiste la Società Civile e qual è la sua funzione? In che consiste il "sistema dei bisogni"?

CONFRONTO TRA FILOSOFI: Che differenza c'è tra i ceti di Hegel e le classi di Smith?

ANALISI DEI CONCETTI. Elaborate una definizione di Stato Etico.

ANALISI DEI CONCETTI (APPROFONDIMENTO). Come si pone in generale Hegel rispetto al giusnaturalismo?

RICERCA STORICA (APPROFONDIMENTO). Nella visione economica di Smith le corporazioni non sono prese in considerazione, poiché nella realtà sociale inglese erano ormai un'istituzione sorpassata. Esse inoltre in Francia furono abolite dalla Rivoluzione. Provate a capire sulla base di manuali di storia o di siti storici qual è la differenza specifica della società e dell'economia tedesca di allora, che potrebbe spiegare perché sia Fichte che Hegel utilizzano ancora il concetto di corporazione.

DISCUSSIONE-DIBATTITO. Organizzate un dibattito sul problema: lo Stato in quanto tale deve avere propri fini etici?

§ 6.2. **ANALISI DEI CONCETTI.** Che funzione ha la guerra nella storia universale secondo Hegel? Qual è per lui il fine di essa? In che consiste il cammino da dispotismo asiatico, alle repubbliche antiche, alle monarchie moderne tolleranti?

CONFRONTO TRA LE FILOSOFIE: Cercate i precedenti dell'Astuzia della ragione nella filosofia della storia di Schelling e di Agostino.

ANALISI DEL TESTO. Ricostruite il concetto di individuo cosmico-storico sulla base della lettura a ciò dedicata. **RIFLESSIONE SUL TESTO:** si può dire che, nel suo concetto di individuo cosmico-universale, Hegel dia una interpretazione per certi versi ironica dell'eroe della letteratura romantica?

§ 7. **ANALISI DEI CONCETTI.** Come si manifesta l'Infinito nelle diverse forme dello Spirito Assoluto?

CONFRONTO TRA FILOSOFIE.

1. Confrontate le idee di Hegel sull'arte con quelle di Schiller e di Schelling.

2. Considerando che per molti versi la filosofia di Hegel è in polemica con quella di Schelling, confrontate la concezione del rapporto tra arte e filosofia in Schelling e in Hegel, rileggendo anche il testo di Schelling "La filosofia e le scienze confluiscono nell'arte" (← cap. 14, lettura 2).

3. Rileggete il testo di Schlegel sulla poesia progressiva (← cap. 12, ...) e cercate di capire come Hegel si rapporta con le tesi estetiche del primo romanticismo.

§ 8. ANALISI DEI CONCETTI. Ricostruite l'interpretazione di Löwith della filosofia della storia hegeliana come secolarizzazione della teologia della storia di Agostino.

ANALISI DEI CONCETTI E CONFRONTO TRA FILOSOFI. Paragonate l'idea della totalità di Hegel con quella dell'organismo vivente delle filosofie organicistiche e con quella della totalità del testo di Schleiermacher.