

L'UOMO È QUEL CHE FA.

Considerazioni su: Hegel, *Fenomenologia dello spirito*,
capitolo quinto, A, b

Francesco Valentini

1. Introduzione

«L'uomo è quello che *fa*», «l'uomo non è altro che la serie delle sue azioni». Queste formule emblematiche si trovano nell'Aggiunta al § 140 dell'*Enciclopedia*¹ e risultano dalla tesi, immediatamente prima dimostrata, dell'identità, nei fenomeni, dell'interno e dell'esterno. Sia nella natura, sia nella vita spirituale, separare l'esteriorità di un fenomeno dalla sua essenza come si separerebbe un involucro esterno da un nocciolo, è un errore, perché scambia per realtà i prodotti di un'operazione astrattiva compiuta dall'intelletto. È il motivo più tipico di Hegel, che ritiene assiomatico il primato della relazione sui termini, e quindi il raffigurarsi della Verità come «sistema». Classiche dicotomie, come appunto interno ed esterno, e ancora tutto e parti, forza ed estrinsecazione, finito e infinito, vengono ricondotte all'intero, da cui sono state enunciate.

Nel lungo esame della ragione osservativa nel quinto capitolo della *Fenomenologia* Hegel analizza i modi di procedere dell'intelletto scientifico, in sostanza per mostrare una sorta di illusione realistica della ragione osservativa, che ritiene di considerare i suoi oggetti in quanto oggetti diversi da lei, e le sfugge che quegli oggetti sono da lei costituiti, sono, potremmo dire, oggetti culturali. In fondo è una tesi semplice e, crediamo, generalmente condivisa: l'anatomico che studia, poniamo, il braccio, si trova di fronte a un oggetto sicuramente diverso da lui, ma quando, avendolo studiato, lo definisce arto superiore o arto toracico, lo defattualizza, lo rende culturale, perché lo intende come risultato di una serie di rapporti anatomici.

La ragione osservativa studia i fenomeni naturali e studia anche l'uomo e i suoi comportamenti. Come ha fatto per i fenomeni naturali, trova o crede di

¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in *Werke*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1970, pp. 277, 278; trad. it. di V. Verra, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 1981, vol. I, p. 350. Anche in *Filosofia del diritto*, § 124, si legge: «Il soggetto è la serie delle sue azioni [«seiner Handlungen»]; in *Enciclopedia*, «seiner Taten»]. Se queste sono una serie di prodotti senza valore, la soggettività del volere è parimenti senza valore; se, invece, la serie dei suoi fatti [«seiner Taten»] è di natura sostanziale, è tale anche la volontà interna dell'individuo» (Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1954, p. 114).

trovare anche in questi comportamenti delle leggi che dovrebbero renderli intelligibili, leggi del pensare e leggi del fare, i tradizionali principi logici e le leggi psicologiche, le quali concernono i modi di manifestarsi delle facoltà (intelletto, volontà) e il rapporto tra libertà e situazione. Noi ci soffermeremo su questi punti e vedremo che Hegel dà una diversa interpretazione di questi comportamenti e, come è proprio del suo modo di argomentare, non respinge le tesi che confuta come si respingerebbe qualcosa di falso, ma le considera come tentativi di avvicinarsi al vero. E il vero è per lui che la libertà è principio di spiegazione: i principi logici e le leggi psicologiche sono «posti» dalla libertà, ne sono dei derivati. E se la libertà è l'originario, è evidente che l'uomo, come tale, è un «posteriorius», non è un soggetto che «ha» la libertà, ma «è» la libertà. Da ciò le formule che abbiamo citate in principio, le opere che «costituiscono» l'uomo. Ma le opere non possono isolarsi, esse si staccano dall'agente e s'intrecciano con le altre opere e con le situazioni e con ciò possono dare risultati che l'agente stesso può non aver desiderato. Anche queste tesi di Hegel sono ben note (ci basti questo accenno), e il loro risultato è di un'ineludibile durezza per il singolo: gli viene tolto il conforto della morale della convinzione ed è richiamato alla morale della responsabilità.

2. Le leggi logiche

Hegel, introducendo il tema dell'osservazione dell'individualità autocosciente, ricorda il percorso purgatoriale della ragione osservativa che tende verso il concetto. Nell'osservazione dell'inorganico il concetto (o piuttosto pseudoconcetto) si presenta in forma di leggi, i cui momenti sono delle astrazioni, non sono riflessi in sé (i momenti delle leggi del moto, per esempio, hanno tra loro rapporti quantitativi, non concettuali). Nella vita organica troviamo il concetto riflesso in sé, ma il movimento del concetto, la divisione nei suoi momenti, non si ritrova «nell'essenza di questa vita; l'essenza non è il genere che si separerebbe e muoverebbe nel suo elemento privo di differenza, e che nella sua opposizione sarebbe per se stesso indifferenziato»². Qui Hegel allude chiaramente al concetto come egli lo intende e come lo descriverà nella *Scienza della logica*, il concetto come differenza che non è una differenza ed è farsi altro rimanendo se stesso, in sostanza il possesso del vero e la sua autoriflessione. Questo movimento, per descrivere il quale Hegel ricorrerà alla metafora teologica dell'amore e della beati-

² Id., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, p.167 (d'ora in poi: PhG, seguito dal numero della pagina); trad. it. di E. De Negri (parzialmente modificata), *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I, p. 249 (d'ora in poi: I o II, seguiti dal numero della pagina).

tudine³, manca nella natura organica: se ci fosse saremmo nel mondo della cultura e dello spirito. In realtà qui Hegel allude essenzialmente alle classificazioni del mondo della natura organica, dove – Hegel ha rilevato – subentra il concetto di specie che è un fattore quantitativo che inceppa il concetto. Possiamo infatti aggiungere che nella dinamica della vita organica, specialmente nei singoli organismi e specialmente in quelli degli animali superiori si riscontra una maggiore docilità al concetto, che vi è presente nella sua struttura anche se certo vi manca l'elemento cosciente. È nel mondo dello spirito che il concetto si manifesta pienamente, perché, come si è accennato, il concetto è Io, nel senso di essere un contenuto di pensiero, ma di pensiero vivente in cui l'Io si riconosce (la soggettività-personalità del pensare); e, correlativamente, l'Io in quanto Io singolo ha struttura concettuale, perché è movimento, è relazione a sé e all'altro da sé, che non gli è estraneo. Hegel infatti nel nostro testo parla di autocoscienza come di concetto «esistente come concetto»⁴.

Di fronte a questo oggetto spirituale l'osservazione non cangia stile, persevera nella sua tendenza all'astrazione e scopre nell'autocoscienza pensante le leggi del pensare, in sostanza i principi logici, e nell'autocoscienza operante le varie facoltà. Conosciamo l'obiezione di Hegel: quest'analisi è insufficiente, perché fissa ciò che è strutturalmente fluido e se ne lascia sfuggire la vera natura. Dobbiamo però seguire nei particolari questa obiezione.

Troviamo nel testo una sorta di crescendo argomentativo che conduce all'individuazione della vera natura di queste pretese leggi del pensiero. In primo luogo leggiamo che queste leggi sono «il pensare in lui stesso»⁵ o «l'astratto movimento del negativo»⁶ (negativo nel senso che il pensare «mangia» la cosa pensata, ossia le toglie opacità, la rende trasparente). Ma questo movimento è «riattrato interamente nella semplicità»⁷, ossia è fissato nei suoi momenti che, con questo, sono resi «semplici», cioè senza svolgimento, astratti. E dunque queste leggi sono fuori della realtà, il che significa che sono senza verità. Sono fuori dalla realtà perché fisse, sono senza verità perché, come sappiamo, la verità è l'intero o il sistema. A questo punto però Hegel concede qualcosa (sappiamo che per lui il falso non è mai interamente falso ma ha in sé qualche tendenza al vero). Dunque queste leggi non sono vere, nel senso di non avere la verità intera, ma hanno una verità formale, colgono comunque qualche aspetto del loro oggetto. Ma permane il loro carattere statico: si tratta di enti di ragione, di astrazioni a cui manca il movimento di «scissione che non sarebbe se non il contenuto»⁸. Gli sfugge la natura relazionale del suo oggetto.

³ Cfr. Id., *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, hg. von G. Lasson, Meiner, Hamburg 1963, pp. 242-43; trad. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1981, vol. II, p. 683.

⁴ PhG, 167; I, 249.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ PhG, 167; I, 249-50.

⁸ PhG, 167; I, 250.

E a questo punto si impone una riconsiderazione:

Ma d'altra parte essendo, esse, leggi del puro pensare, ed essendo il pensare l'universale in sé, e quindi un sapere che ha in lui immediatamente l'essere e, nell'essere, ogni realtà; tali leggi sono concetti assoluti, e inseparatamente le essenze [«Wesenheiten», essenzialità] e della forma e delle cose. Poiché l'universalità moventesi in se stessa è il concetto semplice che è scisso, in questo modo esso ha in sé un *contenuto*; e precisamente un contenuto tale che è ogni contenuto, ma non un essere sensibile⁹.

Hegel enuncia qui in forma asseverativa la sua interpretazione dei principi logici. Il puro pensare è il pensare come fatto interiore, è, in termini teologici, la generazione prima della creazione. Ma non per questo è formalismo. Come dice il nostro testo e come nell'esempio teologico, si tratta di universali, di concetti assoluti, che racchiudono in sé la corrispondente realtà. E i principi logici sono leggi del puro pensare, ma lo sono se visti nell'interpretazione che Hegel ne dà, cioè se posti in relazione tra loro e non considerati separatamente. Così interpretati, così messi in relazione tra loro, i principi logici costituiscono un intiero, quell'intiero che è per Hegel la struttura di ogni atto logico. In questo senso il termine «leggi» (leggi del pensiero puro) non è appropriato. Con evidente riferimento a questa configurazione totalizzata, Hegel parla di movimento del concetto e di concetto scisso – il concetto hegeliano, come tutti sanno, si scinde e ritorna in sé dalla scissione – e di correlativo movimento del contenuto, ma non contenuto sensibile. Il contenuto sensibile è infatti assimilato e, si direbbe, trasfigurato nell'universalità hegeliana. Si potrebbe forse ipotizzare che il termine «concetto» designi l'operazione mentale compiuta, mentre l'astratto pensiero puro designava piuttosto l'ideale premessa dell'operazione stessa.

Accenniamo ora alla configurazione dei principi logici nell'interpretazione hegeliana. Il principio d'identità, $A \text{ è } A$, è il momento (tipicamente intellettuale) dell'individuare rigorosamente un contenuto di pensiero. Il principio di contraddizione, A non può essere al tempo stesso A e non- A , esprime l'esigenza che quel contenuto di pensiero sia messo in rapporto con contenuti diversi e opposti. Se dico «la rosa è bella» e, contemporaneamente, «la rosa non è bella», ovviamente cado in contraddizione; ma la contraddizione è errore se resto fermo in essa, ma è momento di verità se la comprendo e la supero. «La rosa non è bella» significa che la precedente asserzione, «la rosa è bella», è insufficiente e che la bellezza della rosa deve essere messa in rapporto con altri concetti – momento della scissione – in modo da poterne ben determinare il senso e da poter eventualmente riaffermare che la rosa è bella con consapevolezza critica e compenetrando la rosa e la sua bellezza. Analogo discorso viene fatto per il principio del terzo escluso, qualcosa è A o non- A , non si dà terzo. In un'alternativa rigorosamente dilemmatica non c'è una terza possibilità, la rosa o è bella o non è bella. Ma questa è per Hegel un'ovvietà banale. In realtà il principio esprime

⁹ *Ibid.*

l'esigenza che si vada oltre l'alternativa, verso un terzo termine più profondo (in questo senso il terzo è «incluso»), che renda ragione dell'alternativa stessa, che la «fondi» razionalmente. E questo termine è appunto il fondamento. Il giudizio sulla bellezza o non bellezza della rosa richiede un'estetica che mi consenta di formularlo «fondatamente»¹⁰.

Ma l'osservazione non sa vedere tutto questo, prigioniera del suo realismo, che le fa apparire in forma di essere, ossia in forma statica, «l'unità dell'autocoscienza o del pensare»¹¹, per eminenza mobile e dinamica. Hegel insiste nella sua polemica, ormai diventata facile. L'osservazione isola determinati contenuti di pensiero elevandoli al rango di leggi. Le quali leggi non sono forme senza contenuto, ma semmai antiforma, entificazione di contenuti. Nella sua accezione rigorosa il termine forma non designa qualcosa di diverso dal contenuto, ma la necessità logica comprendente il contenuto. Non si tratta di leggi, ma di momenti, o di momenti dileguanti che costituiscono un intiero, ossia, come si è visto, l'intiero dello schema dialettico che Hegel riscontra, o almeno crede di riscontrare, in ogni atto logico. E Hegel rinvia alla filosofia speculativa, ossia alla logica, dove queste pretese leggi del pensare appariranno «come singoli momenti dileguanti, la verità dei quali è soltanto l'intiero del movimento pensante, è soltanto il Sapere stesso»¹².

Il risultato dell'analisi di Hegel è dunque evidente: la verità-realtà del soggetto pensante sono i suoi pensieri, i quali non hanno supporti, né condizioni che li limitino. I tradizionali principi logici hanno intravisto il modo in cui questi pensieri si manifestano e hanno colto l'incondizionatezza del pensare. Essi non sono perciò regole a cui il pensare deve attenersi, ma descrivono il pensare nella sua purezza. E nel pensare si manifesta la libertà, che in particolare si ritrova nel suo momento più tipico, il momento della negazione determinata. È questo un motivo illuministico, il coraggio della verità, la sovranità della ragione, sempre ritornante in Hegel. Non senza eloquenza, nell'ultimo capitolo della *Scienza della*

¹⁰ L'analisi dei principi logici è condotta ampiamente da Hegel nella *Scienza della logica*, Libro II, Sez. I, Cap. II (*Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, cit., pp. 23-62; trad. it. cit., vol. II, pp. 454-495), poi in *Enciclopedia*, §§ 115-120. Noi abbiamo riportato le formule più comuni e tradizionali e cercato di esporre l'interpretazione che ne dà Hegel. La trattazione della *Scienza della logica* si intitola «Le essenzialità ovvero le determinazioni della riflessione», quella dell'*Enciclopedia* «Le determinazioni pure della riflessione». Si tratta di maniere di presentarsi dell'oggetto, visto con gli occhi dell'intelletto riflettente e cioè specialmente con «le categorie della metafisica e delle scienze in generale» (*Enzyklopädie*, § 114, Anmerkung, in *Werke*, Bd. 8, cit., p. 236; tr. it. cit., vol. I, p. 311). Reinterpretati da Hegel, che pone in relazione ciò che l'intelletto riflettente considerava indipendente, il risultato è un'esposizione dello schema della dialettica, ravvicinabile a quella dei §§ 79-82 dell'*Enciclopedia* e a quella dell'ultimo capitolo della *Scienza della logica*, «L'idea assoluta» (*Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, cit., pp. 494-499; trad. it. cit., vol. II, pp. 946-950), esposizione, questa, di molto maggiore ampiezza.

¹¹ PhG, 168; I, 250.

¹² *Ibid.*; I, 251.

logica, «L'idea assoluta», Hegel parla del libero concetto come personalità, aggiungendo che

non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé *universalità* e *conoscenza* e nel suo altro ha per oggetto *la sua propria* oggettività. Tutto il resto è errore, torbidità, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è *essere, vita* che non passa, *verità di sé conscia*, ed è *tutta la verità*¹³.

Beninteso – ma ciò ha carattere ovvio se non banale – questo non significa che l'uomo possiede la verità e quindi può dormire tranquillo, ma al contrario che è responsabile della verità e che non ha altra unità di misura che la propria ragione.

3. Le leggi psicologiche

Naturalmente il pensare, come Hegel lo ha caratterizzato, vive in colui che pensa, è la «certezza» di quella verità. Ciò Hegel dice nel suo linguaggio: «L'unità negativa del pensare è per se stessa; o, per meglio dire, è l'esser *per se stesso*, è il principio dell'individualità, ed è nella sua realtà [nella realtà del principio], *coscienza operante*»¹⁴. L'unità negativa è il pensiero pensante, che è negativo nel senso di «negare» tutti i suoi oggetti, ossia, in sostanza, di farne degli oggetti culturali (dargli dei nomi è, in questo senso, già negarli). E questo pensiero pensante realizza il principio dell'individualità, perchè non può non essere autocoscienza. La realizzazione del principio dell'individualità è chiamata da Hegel «coscienza operante» («*thuendes Bewusstseyn*»), evidentemente per sottolinearne il carattere attivo e anche per sottolineare che questa attività non è solo pensare ma anche fare. Hegel mostrerà più avanti amplissimamente che la ragione non è soltanto osservativa ma anche attiva, che anzi la ragione osservativa si completa con la ragione attiva. E in sede sistematica, cioè nell'*Enciclopedia*, vedremo che il fare è il prolungamento del pensare. Con riferimento al nostro testo possiamo riconoscere delle identità: «libero concetto»¹⁵, concetto «esistente come concetto»¹⁶, «unità negativa del pensare»¹⁷, «coscienza operante»¹⁸, sono locuzioni che designano il fare umano, inteso come «libertà consapevole». Questa libertà non ha nulla che la limiti o la condizioni e in sostanza ripropone l'assoluta libertà del dio cartesiano. Abbiamo visto che questa libertà ha una struttura, quella del farsi altro e del tornare in sé, che Hegel ricava dal suo ripensare i principi logici. Non solo, ma ha anche i suoi paradigmi,

¹³ Id., *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, cit., p. 484; trad. it. cit., vol. II, p. 935.

¹⁴ PhG, 168; I, 251 (trad. modificata).

¹⁵ *Ivi*, 167; I, 249.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ivi*, 168; I, 251.

¹⁸ *Ibid.*

rappresentati dal sistema hegeliano che è poi la condensazione di determinate esperienze storiche; ma si tratta di una grammatica, che è però pur sempre qualcosa di «posto», che la libertà può non seguire e che di fatto viene modificando. Tutto questo, che è poi l'essenza storicistica del pensiero hegeliano, ritroveremo subito nell'analisi che Hegel fa della psicologia osservativa che, in conformità con la tendenza di fondo dell'osservazione, vorrebbe trovare strutture fisse dove invece campeggia il fluido e il dinamico.

Dunque la ragione osservativa non sa vedere lo stretto nesso che c'è tra il pensare e il fare e tiene fermo alla loro dualità: da un lato il pensare con le sue leggi, dall'altro il fare che si impadronisce dell'oggetto che gli sta di fronte (lo «nega») e si riconosce in questa sua attività negatrice.

Questa attività negatrice, cioè l'azione, viene da Hegel rappresentata secondo una distinzione che riprenderà altre volte: conformità alle cose, cangiamento delle cose. Nel primo caso lo spirito si comporta «negativamente di fronte a sé come singolarità»¹⁹, nel secondo negativamente di fronte a sé «come essere universale»²⁰. Nel primo caso dunque nega la sua singolarità per uniformarsi alle leggi e al costume che trova fuori di sé, nel secondo scuote la situazione, la impronta di sé. Da notare che questo secondo caso Hegel chiama negazione di «sé come essere universale»²¹, sottolineando con ciò l'identità della condizione oggettiva, leggi, costume, e del sentire soggettivo (il sé). Hegel precisa ulteriormente che nel primo caso (conformità alla situazione) il singolo dà alla situazione stessa («a ciò che vien trovato»²²) soltanto «la forma dell'individualità cosciente»²³, mentre aderisce totalmente al contenuto. È probabile che qui Hegel alluda alla coloritura soggettiva di ogni azione, e ciò sia con riferimento al «gesto», ossia alla traduzione corporea del sentire, sia anche al fatto che qualsiasi azione realizza l'«interesse» di colui che la compie²⁴.

C'è poi l'azione che muta la situazione. Può mutarla in due modi: apportando una modificazione che non contraddice al contenuto essenziale della situazione stessa; rompendo con la situazione. A sua volta la rottura della situazione può avvenire in due modi: in modo soltanto singolo, quando l'azione non sorpassa l'orizzonte individuale; in modo universale, quando l'azione riguarda tutto perché trasforma l'effettualità, ponendo altra legge, altri costumi. Riassumendo abbiamo: l'azione che conferma l'effettualità; l'azione che modifica l'effettualità. Questa azione modificatrice può essere: intonata all'essenza dell'effettualità; in contrasto con l'essenza dell'effettualità. Questo contrasto può essere: individuale (rottura dell'effettualità con azione soltanto individuale); universale (rottura dell'effettualità, tale da rovesciarla).

¹⁹ *Ivi*, 169; I, 252.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Sul gesto cfr. specialmente *Enciclopedia*, § 411, ann., agg.; sull'interesse cfr. per esempio *ivi*, § 509.

Questa tipologia (che poco più avanti ritroveremo alquanto modificata), in sé piuttosto ovvia, ci rinvia ad alcuni motivi hegeliani circa l'azione.

L'azione confermante, quella in cui il singolo nega sé per adeguarsi alla situazione, fa pensare al «mondo etico», che Hegel descrive nella *Fenomenologia* riferendosi al mondo greco arcaico, un mondo in cui, a rigore, l'individuo non c'è, perché è interamente risolto nella comunità. Condizione di assoluta «quiete», che sarà rotta quando le due leggi di questo mondo, la divina e l'umana, entreranno in conflitto (la tragedia di Antigone) e l'azione si configurerà come crimine²⁵, perché inevitabilmente disobbedirà a una delle due leggi.

L'azione modificatrice ma non contrastante col costituito è invece eticamente positiva, ed è quella dell'individuo fedele ai doveri del suo ceto e al costume del suo popolo, e il cui agire è il «conservare» una realtà sensata. Hegel lumeggerà questa figura nella *Filosofia della storia*²⁶, riconducendola a una situazione non più arcaica, ma moderna, ossia caratterizzata dalla consapevole libertà del singolo.

C'è poi l'azione che contrasta con l'effettualità. Abbiamo visto che essa può essere individuale, quando nega l'effettualità in modo soltanto singolo, quindi limitato, universale quando tende al cambiamento dell'effettualità. Entrambe queste azioni Hegel chiama «crimine» («Verbrechen»)²⁷, evidentemente perché considerate dal punto di vista dell'effettualità data, a cui in diverso modo si oppongono. E anche questo può farci pensare al mondo etico, in cui, come abbiamo ricordato, qualsiasi «fatto», ispirandosi a una delle due leggi in esso valide e contrastando con l'altra, ne turba la quieta organizzazione. In questo modo, dice Hegel, innocente «è soltanto il non-operare, come l'essere non di un fanciullo, ma a dirittura di una pietra»²⁸. Ma – abbiamo anche detto – questa è una situazione arcaica. Ora l'azione solo individuale che contrasta con l'effettualità è, crediamo, sdrammatizzata, ed essa è il crimine nel senso ordinario del termine, la violenza contro la razionalità giuridica (che «richiede» la pena). L'azione modificatrice universale, invece, può avere ancora carattere tragico, ed è l'azione politica in senso forte, tipicamente l'azione dell'individuo cosmico-storico²⁹.

Come si vede, in tutti questi casi Hegel, per intendere i diversi comportamenti, si pone dal punto di vista di colui che agisce, individuandone l'attitudine volitiva. L'osservazione – Hegel obietta – non riesce a comprendere tutto que-

²⁵ Sul mondo etico e l'azione etica cfr. PhG, 241 sgg., 251 sgg.; II, 7 sgg., 22 sgg.

²⁶ Sugli individui conservatori cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, hg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, pp. 93-95; trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1947, vol. I, pp. 83-86. (La traduzione è condotta sull'edizione Lasson, precedente quella di Hoffmeister; ma in queste pagine la traduzione corrisponde alle pagine originali indicate).

²⁷ PhG, 169; I, 252.

²⁸ *Ivi*, 254; II, 27.

²⁹ Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, cit., pp. 96-99; trad. it. cit., vol. I, pp. 86-91. (Cfr., in questa pagina, la nota 26 sulla corrispondenza traduzione-testo).

sto, in sostanza perché – potremmo dire – è legata alle relazioni causali. Essa ricorre alla psicologia delle facoltà, una psicologia insufficiente perché fondata su una visione estrinseca delle facoltà stesse, e anche delle inclinazioni e passioni. Ne risulta un aggregato, tra l'altro rappresentato, per il ricordo dell'autocoscienza di cui i membri di questo aggregato, appunto le facoltà, sono espressione, rappresentato dunque come un contenitore, «un sacco»³⁰ di inquieti movimenti, e non, come sarebbe coerente, di morte astrazioni. Si finisce per ricorrere a spiegazioni di tipo quantitativo, maggiore o minore inclinazione verso qualche cosa, maggiori o minori doti intellettuali. Il che è anche meno interessante dell'enumerazione delle varie specie di insetti o di muschi, perché in quest'ultimo caso si tratta di singolarizzazioni accidentali, nel caso della psicologia individuale si dimentica che «l'essenza di quella individualità è l'universale dello spirito»³¹. Poco prima Hegel aveva detto che queste facoltà si configuravano come astratti universali, mentre la loro unità, ossia il singolo, è «l'individualità effettuale»³². Individualità effettuale, universale dello spirito: questo è – ripetiamo – il punto di vista di Hegel e il presupposto della sua polemica. E ciò significa semplicemente che l'individuo è quel che fa o è la serie del-

³⁰ PhG, 169; I, 253. La polemica di Hegel a proposito delle facoltà, come quella che abbiamo visto sui principi logici, deve essere intesa come espressione del suo generale atteggiamento critico verso l'intelletto astratto e le sue separazioni. In realtà i filosofi che hanno parlato di facoltà dell'anima hanno sempre sottolineato che si trattava di astrazioni da una attività unitaria. Locke, per esempio, osserva che parlare di facoltà pare «abbia fuorviato molti, conducendoli ad una nozione confusa di altrettanti agenti distinti che si troverebbero in noi, e che vorrebbero ciascuno il proprio settore ed autorità» (*Saggio sull'intelligenza umana*, Libro II, c. XXI, 6; trad. it. di C. Pellizzi, Laterza, Bari 1951, vol. I, p. 317). Nello stesso senso Cartesio nella regola XII parla di una energia spirituale che prende vari nomi a seconda delle sue diverse funzioni (Cfr. *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere*, trad. it. di G. Galli, E. Garin, A. Tilgher, Laterza Bari, 1967, vol. I, p. 58). Posizioni apparentemente prossime a quella di Hegel. Nel quale pure troviamo le facoltà tradizionali e molte loro suddivisioni. Ma la trattazione hegeliana differisce dalle altre perché, come sempre in Hegel, essa ha carattere processuale: le varie funzioni psichiche si succedono col classico ritmo del superamento tesaurizzatore e alcune volte con un indice storico-culturale. Hegel enuncia in forma molto esplicita questa sua interpretazione in *Enciclopedia*, § 378: la psicologia empirica – egli dice – «si è limitata alla solita metafisica intellettualistica di forze, attività diverse ecc., bandendo la considerazione speculativa. – Pertanto, i libri di *Aristotele* sull'anima, con i suoi trattati sui diversi aspetti e stati particolari di questa, sono pur sempre la migliore opera d'interesse speculativo. Lo scopo essenziale d'una filosofia dello spirito non può essere che quello di *reintrodurre nella conoscenza dello spirito il concetto*, risvegliando così anche la comprensione del senso di quei libri aristotelici» (*Enzyklopädie*, in *Werke*, Bd. 10, cit., p. 11; trad. it. di A. Bosi, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, UTET, Torino 2000, p. 81, corsivo nostro).

³¹ PhG, 169; I, 253.

³² *Ibid.*

le sue azioni³³. Non si tratta dunque di contrapporre a una psicologia inadeguata una psicologia valida, si tratta di intendere l'individuo come un processo, inscindibile dall'insieme di cui è parte. Abbiamo così il singolo della vita immediata, non ancora staccato dalla natura (l'uomo dell'antropologia), poi l'uomo che si scopre libero, che comprende le cose e si volge alle cose per mutarle, e poi l'uomo del diritto, della moralità, del mondo del lavoro, dello Stato. Insomma una serie di esperienze e di correlativi atteggiamenti sempre più complessi, il cui significato ultimo è che l'individuo come tale è un'astrazione, mentre concreto è il suo operare, che si inserisce nell'opera di tutti e di ciascuno.

A questo punto Hegel ricorre a un argomento tipico: chi analizza un oggetto e lo qualifica, in realtà sa dell'oggetto analizzato più di quanto gli conferisce nella sua analisi, perché il criterio dell'analisi implica una precomprensione dell'oggetto stesso. Sta qui il famoso argomento contro lo scettico. Lo psicologo osservativo che apprende il suo oggetto come costituito di varie facoltà, nell'apprenderlo lo preconsidera come un tutto e presuppone la sua libertà, tanto che, come si è visto, finisce per ravvivare le stesse statiche facoltà. Il testo è chiaro:

Siccome peraltro l'atto dell'apprendere fa entrare l'individualità parimente nella forma dell'universalità, ecco che quell'atto trova la *legge dell'individualità medesima*, e sembra avere ora uno scopo razionale e attendere ad un'impresa necessaria³⁴.

L'atto dell'apprendere («das Auffassen»), ossia – potremmo anche dire – la preliminare intuizione dell'oggetto, universalizza l'individuo. Dunque l'individuo spiegato con le facoltà era solo classificato, come le specie di insetti o muschi, non era compreso nella sua essenza. E la sua essenza o la legge dell'individualità è l'universalità-libertà. Le facoltà perciò non erano leggi ma pseudo-leggi, prive di vera universalità. E l'atto dell'apprendere ha ora uno scopo razionale e necessario. Questo scopo è la ricerca, che subito vedremo, della struttura di quella legge, di quella universalità. E ha inizio la seconda parte della polemica di Hegel.

Dunque i momenti di quella legge non possono essere che due, la libertà e la situazione. Si tratta di stabilire che rapporto c'è tra questi due momenti. Hegel parla dell'individualità e delle circostanze, abitudini, costumi, che dovrebbero spiegare l'individualità. A questa «spiegazione» tende l'osservazione, che mette in rapporto i due lati, ricercando l'«influsso» che circostanze ecc. esercitano sull'individualità.

Come sappiamo, per Hegel questa impostazione osservazionistica è un errore, e, come a proposito della dottrina delle facoltà, anche qui egli contrappone il suo punto di vista, in verità senza aggiungere nuovi argomenti. Ma alcuni passaggi del testo devono essere sottolineati.

³³ Cfr. *supra*, p. 1, nota 1.

³⁴ PhG, 169; I, 253.

Hegel ripropone la sua tipologia del comportamento pratico del singolo, con qualche variante rispetto a quella che abbiamo incontrato. Le possibilità ora sono tre: l'individuo può conformarsi quietamente al costume ecc., può opporsi alla situazione e può anche invertirla, può essere indifferente alla situazione, non lasciarsene lambire e non agire affatto. È evidente che i primi due casi ripetono quelli che abbiamo creduto di definire come dell'individuo conservatore e dell'uomo d'azione, il cui caso più tipico è l'individuo cosmico-storico, mentre l'ultimo caso, quello della non-azione, più che ricordare la condizione della comunità arcaica prima della scissione, fa pensare all'anima bella, come Hegel la intende³⁵, perché l'anima bella ha in sé una nota di consapevolezza riflessa.

Hegel indica subito qual è, a suo avviso, il principio di spiegazione di questi tipi di azione o, possiamo anche dire, dell'azione in quanto tale: è l'individualità, e più precisamente, essendo l'individuo ciò che fa, è l'azione stessa. È attraverso l'azione che posso stabilire quale «influsso» la situazione ha esercitato sull'agente. È l'azione politica di Pericle che mi consente di stabilire l'influsso che il costume di Atene ha esercitato su di lui, e che nello stesso tempo mi fa meglio intendere la natura di quel costume.

Ma c'è qualche punto del testo che bisogna considerare con particolare attenzione:

Quando si dice: questa individualità è, *mediante ciò*, divenuta *questa individualità determinata*, dicesi soltanto che *ciò essa è già stata*. Circostanze, situazione, costumi, ecc., che una volta vengono indicati come *dati*, e che un'altra volta vengono indicati in *questa individualità determinata*, esprimono soltanto l'essenza indeterminata di quest'ultima, essenza di cui non ci si deve occupare³⁶.

Osserviamo dunque che stabilire che cosa un individuo «è», significa stabilire che cosa «è stato», ossia quali azioni ha compiuto, e poiché le azioni si intrecciano con le azioni degli altri e in genere con le circostanze, definire un individuo significa definire un intreccio di relazioni.

Il testo prosegue dicendo che circostanze ecc., che possono indicarsi come dati oggettivi e poi come presenti nell'individuo, costituiscono l'essenza indeterminata dell'individuo, di cui non dobbiamo occuparci. Crediamo che Hegel voglia ribadire che l'essenza di un individuo è indeterminata perché può essere ricavata dai vari aspetti dell'individualità che vogliamo comprendere. Per intendere la figura di Cesare uomo politico mi rivolgerò a circostanze ecc. diverse da quelle che prenderò in esame quando vorrò considerare Cesare scrittore. In questo senso non dobbiamo occuparci dell'essenza indeterminata, perché ci imatteremmo in una sorta di regresso all'infinito. Il qual regresso all'infinito è tuttavia sempre connesso a ogni tentativo di spiegazione del risultato di un'azione. È l'acume dello storico che intuisce dove l'indagine debba arrestarsi. Questo

³⁵ Cfr. PhG, 352-55; II, 181-84.

³⁶ *Ivi*, 170; I, 254.

motivo che chiamiamo del regresso all'infinito è indicato da Hegel in continuazione del testo ora citato:

Se tali circostanze, modi di pensare, costumi, se, insomma la condizione del mondo non fosse mai stata, l'individuo non sarebbe mai stato ciò ch'esso è: infatti universale sostanza è tutto ciò che si trova in tale condizione del mondo³⁷.

L'individuo è dunque un fatto storico, un prodotto storico. Non potrebbe esser detto in termini più netti. E circostanze ecc. sono questa «universale sostanza» – e noi potremmo aggiungere – di cui l'individuo è un modo, beninteso nell'accezione dialettica datagli da Hegel. Non sappiamo se Hegel abbia qui usato il classicissimo termine sostanza per demitizzarlo (anche se lo aveva già demitizzato col concetto di sostanza-soggetto della *Prefazione*), ma certo il testo citato, e anche quello che subito segue, consente questa interpretazione.

Bisogna ora vedere come questa universale sostanza diventa modo o, in termini demitizzati, come la condizione del mondo (circostanze ecc.) diventa individuo, come la cultura di Atene diventa Pericle. Ebbene, dice Hegel, perché ciò accada, la condizione del mondo dovrebbe prima particolarizzarsi essa stessa per agire sull'individuo. Ma allora avremmo – dice ancora Hegel – una duplice galleria di quadri, di cui una sarebbe l'insieme delle circostanze prima dell'individuazione, l'altra le stesse circostanze diventate azione cosciente. Il momento anteriore si configurerebbe come la superficie di una sfera, il secondo momento, quello dell'essere cosciente, sarebbe il centro della stessa sfera.

È facile indovinare il seguito del discorso di Hegel, che rapporto c'è tra superficie e centro della sfera, ossia tra situazione e libertà. Si danno i due più semplici casi: la situazione può esser fatta propria dall'individuo libero o può essere invertita. Ma è l'individuo il principio di spiegazione: «il mondo dell'individuo è comprensibile soltanto movendo dall'individuo stesso»³⁸. Bisogna risalire a Pericle per intendere l'effettualità coeva, a Cimone per intendere la sua effettualità. La spiegazione psicologica, «*la necessità psicologica*»³⁹ non spiega alcunché, perché potrebbe «spiegare» entrambi i comportamenti possibili, quello conservatore e quello invertitore. E Hegel insiste sul motivo dell'individuo principio di spiegazione. Cade – egli dice – «quell'essere che sarebbe *in sé e per sé* e che dovrebbe costituire l'un lato di una legge, e precisamente il lato universale»⁴⁰. L'individualità «è ciò che è il *suo* mondo in quanto mondo *suo*»⁴¹, non c'è necessità né legge alcuna tra mondo dato e individualità «esente *per sé*»⁴². L'argomento è quello consueto, il primato della relazione sui

³⁷ *Ibid.* Sul tema del «regresso all'infinito» rinviamo alle nostre considerazioni in *Soluzioni hegeliane*, Guerini, Milano 2001, pp. 232-33.

³⁸ PhG, 171; I, 255.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, 171; I, 256.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

termini, la negazione del pregiudizio del fabbricare, onde la realtà sarebbe il risultato della combinazione di ingredienti preesistenti. È invece la relazione tra individuo e situazione che rende intelligibili e l'individuo e la situazione.

Questo motivo del primato della libertà sulla situazione induce a qualche riflessione, necessariamente rapida, su tre punti: la valutazione da parte di Hegel dei tipi di trattazione storica, il rapporto, già accennato, sostanza-modo, il ruolo della personalità nella storia.

Nella valutazione dei tipi di trattazione storica affiora nettamente la preferenza di Hegel per la storiografia individualizzante, per la rappresentazione viva dell'evento considerato. Questa storia, chiamata originaria, è innanzi tutto la storia di Erodoto e di Tuciddide, in cui vengono descritti eventi a cui lo storico ha più o meno partecipato o di cui ha avuto almeno diretta esperienza. Rientrano in questo tipo di storia i *Commentarii* di Cesare e, nella cultura moderna, le *Memorie* del cardinale di Retz e l'*Histoire de mon temps* di Federico il Grande. C'è un'inflexione artistica in questa raffigurazione della storia originaria. Di fronte a questo tipo di storia sono qualcosa di inferiore i tipi di storia riflettente, i cui scopi sono diversi dalla rappresentazione individualizzante. Per esempio Livio descrive delle battaglie con tratti che potrebbero valere per tutti i tempi. C'è infine la storia filosofica del mondo, che potremmo definire una storia originaria «compresa». Essa ripercorre gli eventi, ma per scoprirvi il loro carattere universale e cogliere così lo sviluppo della razionalità⁴³. Ed è la filosofia della storia nel senso di Hegel. Qui l'opera, che nasce come atto del singolo, se ne distacca per intrecciarsi con le altre opere e concorrere a costituire qualcosa di sensato. Ma, in questo movimento autonomo, quasi trascina con sé l'agente, che rimane «responsabile».

La seconda considerazione che crediamo di dover fare concerne l'individualizzarsi della sostanza o il rapporto situazione-libertà. Nella tecnica argomentativa di Hegel, che mostra come circostanze, costumi ecc. diventano azione individuale, sembrano tornare antiche discussioni sul principio di individuazione, l'«haecceitas» scotistica, la «materia signata» tomistica. Ma è soprattutto all'interpretazione che Hegel dà della sostanza spinoziana che dobbiamo pensare. Come è noto, per Hegel questa sostanza è un assoluto indeterminato, a cui ogni finitezza, ogni determinazione si riconduce, come qualcosa di ontologicamente posteriore verso l'ontologicamente originario. Le entità finite, i modi, sono delle affezioni di questa sostanza, nella quale in certo senso «scompaiono», in un itinerario da teologia negativa. Questa filosofia è dunque considerata da Hegel insoddisfacente, ancora una volta per il suo separare senza riunificare, cioè perché considera la riflessione come esterna all'assoluto e i prodotti della riflessione come inessenziali e destinati a dissolversi nell'assoluto. Nella sua in-

⁴³ Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd 1, cit., pp. 3-22; cfr trad. it. cit., vol. I, pp. 193-205 (il testo originale non corrisponde esattamente alla traduzione di cui è anche più ampio. Ma la sostanza concettuale è la stessa; e anche la lettera della traduzione è facilmente rintracciabile nelle pagine originali).

interpretazione, come nella reinterpretazione dei principi logici, Hegel unifica ciò che, a suo avviso, era stato lasciato diviso: considera sostanza, attributo e modo non come il frutto di una riflessione estrinseca, ma come momenti di un processo di autoriflessione, onde il modo è «il proprio movimento riflessivo dell'assoluto»⁴⁴, è un determinare «quello che l'assoluto è già»⁴⁵. In altri termini l'assoluto «si manifesta» nel modo. Per questa via il modo è un atto di libertà e l'assoluto non è principio, ma risultato. Se ripensiamo all'immagine della superficie e del centro della sfera, possiamo considerare la superficie, cioè la situazione, come la sostanza e il centro, l'essere cosciente, come il modo. Il loro rapporto sarà estrinseco e, in ultima istanza, arbitrario se pensato in termini di riflessione esterna, se riconduco estrinsecamente Pericle alla cultura di Atene, ma sarà pensato in forma logicamente necessaria se considero l'opera di Pericle come un atto di libertà in cui si manifesta e si individua la cultura di Atene.

Si può dunque parlare di «individualismo» hegeliano, ma in un senso affatto particolare. Anzitutto è individualismo dell'opera e non dell'individuo. Perché – lo abbiamo visto – l'individuo come tale è un'astrazione, l'individuo non c'è, ci «sarà stato» quando se ne potranno valutare le opere da lui compiute, quindi a vita conclusa. Individualismo dunque dell'opera: per intendere un'opera devo riferirmi all'atto di libertà che l'ha prodotta e non ai dati psicologici e alle circostanze. Quest'opera tuttavia si emancipa dall'agente per diventare opera di tutti e di ciascuno o Cosa stessa (verità oggettiva, individualità-universalità dell'opera). Non solo, ma questo stesso risultato non è una «creazione», è una rivelazione di qualcosa che virtualmente già c'era. La storia si fa in uno stato di semioscienza, e ciò che chiamiamo avvenimento storico ha il suo ostetrico, ma non il suo generatore. E tuttavia, malgrado questo movimento che sfugge al mio controllo e alla mia intenzione, io rimango responsabile della mia opera. Perché non posso spogliarmi della mia universalità. Il significato infine dell'avvenimento non appare immediatamente, ma sarà lumeggiato dallo storico-filosofo che, a processo compiuto, potrà comprenderlo. E tale significato non si serberà intatto, perché è soggetto a mutarsi col mutare dell'universo mentale del successivo storico-filosofo che lo prenderà ancora in esame. Paradossalmente, anzi coerentemente l'«eterno» hegeliano è questo continuo dileguare⁴⁶.

4. Considerazioni finali

Hegel continua la sua analisi della ragione osservativa prendendo in esame la fisiognomica del Lavater e la frenologia del Gall. Entrambe queste scienze o pretese scienze sono criticate da Hegel con il suo tipico argomento da lui usato a

⁴⁴ Id., *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, cit., p. 163; trad. it. cit., vol. II, p. 603.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Per tutto questo rimandiamo ancora alle nostre considerazioni in *Soluzioni hegeliane*, cit., pp. 225-240. L'opera di tutti e di ciascuno e la Cosa stessa alludono a PhG, 227; I, 347.

proposito dell'osservazione in genere: è un errore voler ricercare qualcosa di più profondo del fenomeno, qualcosa di staticamente reale, che spieghi il fenomeno stesso. Nel caso della fisiognomica e della frenologia, principi di spiegazione sarebbero i tratti esteriori del corpo e gli organi cerebrali di cui le ossa del cranio sono il rispecchiamento. Ancora una volta dunque, mentre per Hegel l'uomo è quel che «fa», per il fisiognomista e per il frenologo l'uomo fa quel che «è». Non seguiremo Hegel in queste sue analisi. Ci soffermeremo però su un passaggio del testo in cui Hegel sembra concedere alla fisiognomica molto più di quanto ci si attenderebbe, data la critica che le rivolge, critica che qualifica la fisiognomica come «opinione».

Dunque per la fisiognomica gli organi esterni del corpo esprimono necessariamente il carattere, le disposizioni dell'individuo. E ciò è, per Hegel, criticabile, come ora abbiamo visto, perché toglierebbe al fare quel primato che Hegel assiomaticamente gli attribuisce. Ma ecco quel che leggiamo a proposito della mano:

La mano, senza dubbio, non sembra essere qualcosa di così esterno per il destino; anzi verso di esso sembra comportarsi piuttosto come interno. Infatti il destino a sua volta è soltanto l'apparenza di ciò che l'individualità determinata è *in sé* [*an sich*] come originaria determinatezza interiore. – A sapere che cosa questa determinatezza sia in sé, il chiromante e il fisiognomista arrivano per una via più breve di quella che occorresse per es. a Solone, che stimava di poter ciò conoscere soltanto dal e dopo il corso di tutta una vita; egli considerava l'apparenza; mentre gli altri considerano lo *in sé*. Ma poiché la mano deve [«muss»] rappresentare lo *in sé* dell'individualità in considerazione del destino di quest'ultima, da ciò è possibile vedere facilmente come proprio la mano, dopo l'organo del linguaggio, costituisca prevalentemente il mezzo col quale l'uomo giunge all'apparenza e all'attuazione. La mano è l'animato artefice della felicità dell'uomo; di lei può dirsi ch'essa è ciò che l'uomo fa; ché nella mano, organo attivo del suo perfezionarsi, l'uomo è presente come forza animatrice; ed essendo egli originariamente il suo proprio destino, la mano esprimerà dunque questo *in-sé*⁴⁷.

È vero che Hegel parla della mano e della voce (l'organo del linguaggio) come di mezzi di attuazione dell'essenza dell'uomo, ma il significato del testo sembra chiaro e, a prima vista, sorprendente. Vi si parla di *in-sé* del destino dell'individuo, di «originario» destino dell'individuo, ed esplicitamente si dice che il fisiognomista vede meglio di Solone che dice a Creso che non è possibile definire felice un individuo prima della sua morte, cioè prima dell'aver compiuto la serie delle sue azioni.

Come dobbiamo interpretare dunque questo testo? Crediamo non vi siano dubbi. Hegel si riferisce ad aspetti elementarissimi della vita del singolo, aspetti attinenti al sentire e non al pensare. Nell'«Antropologia» dell'*Enciclopedia* questi temi saranno trattati con grande ampiezza e vi troveremo la descrizione di esperienze da primitivi, apparentate al patologico, come la chiaroveggenza, le premonizioni, i le-

⁴⁷ PhG, 174; I, 261. Il riferimento a Solone è in Erodoto, *Storie*, I, 32.

gami irrazionali e «magici» tra persone. Ma pensiamo specialmente a ciò che Hegel chiama il «genio». Così Hegel lo definisce:

Per genio, noi dobbiamo intendere la *particolarità* dell'uomo che in ogni situazione e condizione in cui questo si trova, decide del suo agire e del suo destino. In realtà, io sono qualcosa di *duplice* in me stesso: da un lato ciò che so di essere secondo la mia vita *esterna* e secondo le mie rappresentazioni *universali*, dall'altro ciò che sono nel mio *intimo*, determinato in maniera *particolare*. Questa particolarità della mia interiorità costituisce il mio *destino*, poiché è essa l'oracolo della sentenza dal quale dipendono tutte le decisioni dell'individuo; è essa a costituire l'elemento oggettivo che si fa valere a partire dall'*intimo* del carattere⁴⁸.

C'è un'inflessione «freudiana» in queste righe, nelle quali evidentemente Hegel allude a quelle zone molto intime del carattere che, nel linguaggio comune, ci fanno dire, per esempio, che un tale è impulsivo e un altro è calmo, e che talvolta danno una certa coloritura alle azioni. Infatti Hegel insiste sulla «particolarità» di questo fare, che non concerne l'azione come Hegel la intende. Il giudizio del fisiognomista circa la mano riguarda appunto il «genio», questa maniera «privata» di atteggiarsi, che l'occhio esercitato del fisiognomista può intuire, e che è, a suo modo, in modo, diremmo, debole, un «destino», ossia una condizione che la libertà esperisce come necessità non dominabile e non comprensibile.

Ora per Hegel questo aspetto elementare della vita spirituale è destinato a essere superato da attitudini non solo più complesse, ma di superiore cultura. La quale cultura è un progressivo allontanarsi dall'immediatezza, dalla fattualità, da ciò che comunemente chiamiamo «naturale». Hegel dice, per esempio, che l'uomo colto non ha bisogno di ricorrere a mimica e gesti, perché per lui la parola è il mezzo di espressione più appropriato, e dice che il riso sonoro non si addice all'uomo della riflessione e che Pericle sembra non aver più riso dacché si è dedicato alla politica. Tutto questo è chiaro. L'uomo è quel che fa, e il fare di Hegel è tutto universale, pubblico,

⁴⁸ Id., *Enzyklopädie*, § 405, Zusatz, in *Werke*, Bd. 10, cit., pp.131-32; trad. it. di A. Bosi, cit., p. 191. Ma è da vedere il paragrafo, l'annotazione e tutta l'aggiunta. Nella quale aggiunta, a proposito del sogno, nelle righe conclusive si legge: «non ci resta che aggiungere che nella condizione del sogno l'anima umana non è soltanto piena di affezioni *isolate*, ma, più di quanto non sia ordinariamente il caso negli stati di distrazione dell'anima desta, accede ad un sentimento profondo e potente della sua *intera* natura *individuale*, dell'intera cerchia del proprio passato, del proprio presente e del proprio futuro; e che questo essere sentito della *totalità individuale* dell'anima è appunto la ragione che impone di parlare del sogno nel considerare l'anima che ha sentimento di se stessa» (*Ivi*, in *Werke*, Bd. 10, cit., p.130; trad. it. di A. Bosi, cit., p. 189). Si tratta anche qui di quelle disposizioni intime, affatto personali, che traspaiono nel fare, ma che sono irrilevanti rispetto all'azione nella sua complessa concretezza.

storico⁴⁹. A Hegel si attribuisce questo detto: «Quel che nei miei libri c'è di mio come persona, è falso»⁵⁰.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, § 411, Zusatz, in *Werke*, Bd. 10, cit., p.195; trad. it. di A. Bosi, cit., p. 250 e *ivi*, § 401, Zusatz, in *Werke*, Bd. 10, cit., p. 114; trad. it. di A. Bosi, cit., p. 175. Cfr. ancora *ivi*, § 549, Anmerkung, in *Werke*, Bd. 10, cit., pp. 350-51; trad. it. di A. Bosi, cit., pp. 398-99. Qui Hegel sottolinea che lo «spirito universale» si imprime nel carattere degli uomini più notevoli del periodo. Degli altri si devono occupare i romanzieri e non gli storici. – Ma anche di questi uomini notevoli Hegel mostra di «preferire» le individualità all'unisono con le esigenze dello Stato, come Milziade, Temistocle, Cimone, Alessandro, in confronto con le personalità dei periodi di decadenza, come Agide o Cleomene, la cui opera cerca di opporsi, in sostanza dall'esterno, a una situazione irreparabile (Cfr. Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Zweite Hälfte*, Meiner, Hamburg 1988, pp. 657-58; trad. it. di G. Calogero e C. Fatta, Nuova Italia, Firenze 1963, vol. III, pp. 156-57). In fondo l'estraneità è sempre indizio di eclissi dello spirito.

⁵⁰ Id., *Detti memorabili di un filosofo*, a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 186, da E. Bloch, *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel*, Berlin 1951, p. 33. Annota ancora Merker: «Cfr. l'ediz. ital. *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, p. 35. Bloch lo riferisce come un occasionale detto conviviale di Hegel. Probabilmente appartiene agli anni berlinesi».