

# LIBERTÀ NELLA STORIA E LIBERTÀ DALLA STORIA.

## I problemi irrisolti dello spirito oggettivo

Lucio Cortella

«La filosofia può essere considerata come la scienza della *libertà*»<sup>1</sup>, scrive Hegel nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, la cosiddetta *Enciclopedia di Heidelberg*. La giustificazione di una tesi così impegnativa starebbe, secondo Hegel, nel fatto che la filosofia supera la limitatezza del finito, l'opposizione soggetto-oggetto e quindi l'eteronomia derivante dalla dipendenza nei confronti dell'esteriorità e dell'accidentalità. Ma la libertà non è solo il carattere dell'impresa filosofica hegeliana, ne è anche l'oggetto fondamentale. Sia la struttura «ideale» del logico sia la natura «spirituale» dell'assoluto (due tesi che si completano e comprendono a vicenda) espongono, da un lato, l'autoriflettersi *libero* dell'idea (in conseguenza del risolversi della sostanza nel concetto) e, dall'altro, il *sapersi* dell'assoluto come la forma più alta della realtà. Infatti la *Scienza della logica* non è solo l'esposizione dell'oggettività delle categorie ma anche la dimostrazione che quell'oggettività ha la propria radice nella natura autoriflessiva del concetto, e quindi, in ultima istanza, nella libertà: «Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà»<sup>2</sup>, scrive Hegel proprio all'inizio della *Dottrina del concetto*, rivelando il vero fondamento di quell'intera opera. Essa può quindi essere compresa come l'esposizione delle categorie della libertà, l'articolazione logica di una totalità espressione della libertà. Il mondo dello spirito non fa che proseguire sul piano storico e dei rapporti sociali quella medesima istanza che la *Logica* delinea sul piano formale. Nei primi paragrafi della *Filosofia dello spirito*, Hegel infatti scrive «L'assoluto è lo spirito: questa è la suprema definizione dell'assoluto»<sup>3</sup>, spiegando come quel carattere spirituale significhi la natura rivelatrice e manifestatrice dell'assoluto, una rivelazione che esso fa essenzialmente a se stesso e nella quale porta ad esecuzione il carattere riflessivo dell'idea logica. Per questo motivo Hegel aggiunge che in questa rivelazione «lo spirito si conferisce l'affermazione e la *verità* della propria libertà»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2017, § 5, p. 63.

<sup>2</sup> Id., *Scienza della Logica*, trad. it. di C. Cesa, Laterza, Bari 1968, vol. 2, p. 657.

<sup>3</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, § 384, nota, p. 641.

<sup>4</sup> Ibidem.

## 1. La libertà realizzata nello spirito oggettivo

C'è un filo rosso, sostanzialmente ininterrotto, che collega l'idea logica con lo spirito e quindi con la sua realizzazione storica, lo *spirito oggettivo*. In esso la libertà annunciata nella logica diventa finalmente reale, facendosi mondo e concretizzandosi nelle differenti dimensioni del "diritto", cioè nei vari ambiti della normatività: dal diritto astratto alla moralità, alle varie sfere dell'eticità. Fin dalle prime pagine della *Filosofia del diritto* Hegel annuncia la "promessa di libertà" contenuta in quest'ambito dello spirito: non solo «al suo luogo e punto di partenza» viene individuato nella «volontà libera», ma questa medesima libertà ne viene a costituire «la sostanza e la destinazione»<sup>5</sup>. La libertà, rimasta compressa e nascosta dalla necessità lungo tutto il percorso della filosofia della natura, ed emersa solo nella dimensione della libertà soggettiva nella prima parte della filosofia dello spirito, trova ora un nuovo terreno in cui dispiegarsi, quello della storia e della società umana. L'oggettività – questa la grande novità hegeliana rispetto a Kant – non impedisce la realizzazione della libertà, ma anzi la attua in modo ancora più completo di quanto non accadesse alla libertà soggettiva. Hegel sa bene quanto la libertà, una volta uscita dal mondo interiore (e vuoto) della soggettività, rischi di capovolgersi in necessità<sup>6</sup>, e quindi torni a presentarsi di nuovo in modo naturalistico e esteriore. Tuttavia l'esteriorità quasi-naturalistica del mondo dello spirito oggettivo è ora il prodotto specifico della libertà, per cui non di natura si dovrà parlare ma di una «seconda natura»<sup>7</sup>, di una natura la cui coercizione dipende ed è funzionale ai principi della libertà. Lo spirito oggettivo è quindi uno spirito che si fa natura, ma natura libera.

La nozione di «seconda natura» è il concetto chiave grazie al quale Hegel tiene insieme le apparentemente opposte istanze della libertà e dell'oggettività storico-sociale. Ed è specificamente nella parte dedicata all'eticità che Hegel illustra con maggiori dettagli in che cosa consista questa seconda natura. Essa connota il realizzarsi della libertà nelle consuetudini, abitudini, pratiche delle varie forme di socialità: alla base di essa l'istanza dell'autonomia individuale trova modo di consolidarsi in pratiche ripetute, standardizzate e quindi "quasi-naturali". Insomma la libertà non richiede più lo "sforzo" di imporsi su ciò che le resiste e non è libero, ma acquisisce una sua naturalità comportamentale. «L'etico (*das Sittliche*) è qui costume (*Sitte*), la consuetudine (*Gewohnheit*)

<sup>5</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, trad. it. di V. Cicero, Bompiani, Milano 1996, § 4, p. 87.

<sup>6</sup> «Una volta configurata in realtà di un mondo, la libertà riceve la *forma della necessità*» (Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 484, p. 791).

<sup>7</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 4, p. 87.

dell'etico, come una *seconda natura* messa al posto della prima volontà meramente naturale»<sup>8</sup>. Gli esseri umani sanno interiorizzare nelle loro pratiche le istanze della libertà, sono in grado di riprodurle e ripeterle fino a fare di esse un comportamento naturale, come il camminare o il vedere. *La libertà che diventa natura*: questa la grande “promessa” dello spirito oggettivo, una promessa che – nonostante le contraddizioni e la ricaduta provvisoria nell'accidentalità e nell'arbitrio, quali si manifestano soprattutto nella sezione dedicata alla società civile – sembra trovare la sua completa realizzazione nella sfera dello stato. Qui la seconda natura investe non più solo le pratiche individuali, ma le stesse istituzioni e leggi dello stato, dunque si allarga all'intero ambito della realtà sociale: in esse la libertà diventa legge, norma di comportamento individuale, collettivo e istituzionale. E in tal modo il singolo cittadino non sperimenta più quell'estraneità rispetto al mondo storico che, nell'analisi hegeliana, aveva caratterizzato l'intera vicenda della modernità<sup>9</sup>. Libertà soggettiva e libertà oggettiva si incontrano e si riconoscono reciprocamente nella sfera dell'eticità statale. Anzi è proprio grazie a quelle istituzioni politico-sociali e alla libertà incarnata in esse che il singolo individuo può apprendere, incrementare e realizzare ancor più pienamente la sua libertà soggettiva.

## 2. Il capovolgersi della libertà in accidentalità naturale

Proprio nel momento in cui il cammino della libertà sembra trovare completa realizzazione incontra tuttavia il suo limite estremo. Finché l'individuo rimane all'interno della protezione delle istituzioni statali può ancora provare quella condizione di armonia fra l'interno e l'esterno, fra l'individuale e l'universale che caratterizza l'eticità. Tuttavia lo stato nazionale è, agli occhi di Hegel, istituzione precaria. Al di fuori di esso c'è il mondo, gli altri stati nazionali, i quali sono l'uno di fronte all'altro come particolarità in conflitto. L'unità di individualità e universalità che caratterizza la vita interiore dello stato, una volta messa di fronte agli altri stati torna a mostrarsi particolare. E quando la particolarità diventa elemento dominante riemerge «il gioco estremamente mobile delle passioni, degli interessi, dei fini, dei talenti e delle virtù, della violenza, del torto e dei vizi»<sup>10</sup>. In altri termini la *realtà* dello Stato si capovolge in *accidentalità*. Quelli che vengono a fronteggiarsi sono ora gli «spiriti nazionali», i *Volksgeister*, che però sono totalmente dominati

<sup>8</sup> Ivi, § 151, p. 301.

<sup>9</sup> Si veda a questo proposito l'articolata indagine contenuta nella seconda parte del capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*, tutta incentrata sullo «spirito estraniato» come caratteristica specifica e dominante della modernità.

<sup>10</sup> G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 340, p. 561.

dall'egoismo particolaristico. E, come ogni ente particolare, finiscono per subire una *dialettica*, una «*erscheinende Dialektik der Endlichkeit*»<sup>11</sup>, una dialettica apparente, o meglio «manifestatrice» della loro natura finita. Ma dialettica significa capovolgimento, passaggio all'opposto, smentita delle loro intenzioni particolaristiche che finiscono per ottenere l'opposto di ciò che perseguivano. Vedremo più avanti di che cosa si tratta.

Nel passo parallelo contenuto nell'*Enciclopedia* Hegel spiega i motivi che stanno alla base di questa dialettica. Ripiegandosi nella sua particolarità è come se lo stato nazionale perdesse di colpo la sua essenza spirituale e riprecipitasse in una condizione meramente naturale: «la sua libertà è come natura» e quindi in esso prevale «il momento della determinatezza geografica e climatica» oltre a risentire della sua storia passata. In altri termini perde la sua capacità di autodeterminarsi in base alla propria libertà spirituale: «in quanto spirito limitato, la sua autonomia è qualcosa di subordinato»<sup>12</sup>.

Alla fine diventa chiara quella che è per Hegel *la condizione generale della libertà*: la coincidenza di individualità e universalità. Quando l'individuo riconosce se stesso nell'universalità delle strutture dell'eticità e ottiene la sua stessa libertà soggettiva apprendendola da quelle strutture oggettive e universali, non sperimenta più l'estraneità fra il proprio mondo interiore e quello a lui esterno e quindi non trova più in ciò che è "altro" da lui il limite alla sua libertà. La sua libertà diventa in un certo senso illimitata, ma non perché disponga a piacimento del mondo attorno a lui (questa sarebbe pretesa arbitraria e astrattamente soggettivistica), ma perché trova la sua stessa libertà nello spirito oggettivo che lo circonda. Egli diventa quindi "universale" perché ha l'altro dentro di sé e la sua individualità viene sostenuta proprio da quell'universalità.

Questa condizione di eticità (e di autentica libertà) viene nuovamente messa in discussione quando lo stato nazionale si rinchiude nella sua particolarità, opponendo la sua alla libertà degli altri stati. A questo punto individualità e universalità si divaricano e il particolare torna a sperimentare l'universalità come qualcosa che è altro da lui e che gli si contrappone frontalmente. È a questo risultato che conduce la «dialettica apparente della finitezza» degli spiriti nazionali. Invece della libertà lo stato particolaristico incontra la *necessità*, cioè un destino oscuro, del tutto indipendente dalle sue intenzioni e dai suoi progetti. L'indipendenza del popolo si capovolge in subordinazione e sottomissione alla *storia del mondo*, la cui logica sfugge non solo ai singoli individui ma agli stessi spiriti nazionali.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 548, pp. 867-869.

### 3. Lo spirito del mondo

L'esito della dialettica cui vengono sottoposti i soggetti storici è l'irruzione di un nuovo soggetto, dal quale essi ora vengono dominati: lo *spirito del mondo* (*Weltgeist*). «A partire da questa dialettica lo spirito *universale*, lo *spirito del mondo*, si produce come illimitato, e lo fa proprio in quanto esso esercita sugli spiriti nazionali il proprio diritto»<sup>13</sup>. Se gli spiriti nazionali sono finiti, questo è invece infinito, se quelli sono particolari, questo è universale. Ecco la nuova divaricazione fra particolarità e universalità nella quale, perciò, non v'è spazio alcuno per la libertà, ma solo per la necessità esterna, cui quegli spiriti particolari sono costretti a sottostare.

Lo spirito del mondo non è tuttavia un soggetto vero e proprio, un io dotato di volontà e coscienza. Nulla di tutto questo in Hegel. Non vi è spazio nella sua filosofia per alcuna *anima mundi*. Al contrario, lo spirito del mondo è pura necessità sostanziale, mera «oscurità delle sostanze» (per citare ciò che, nella *Scienza della Logica*, in occasione del passaggio dall'essenza al concetto, rappresentava il contraltare – lì definitivamente superato – rispetto alla «chiarezza trasparente a se stessa» della libertà del concetto<sup>14</sup>). Lo spirito del mondo è solo l'*oggettività della storia*, l'imporre di una logica oggettiva sui progetti (e sulle passioni, sugli interessi, sui fini) degli spiriti nazionali. E quella logica si presenta con i caratteri di un vero e proprio *tribunale*, che assolve e condanna, che eleva e abbatte popoli e stati. Ecco il risultato del capovolgimento dialettico degli spiriti nazionali: il loro essere sottoposti a un diritto superiore al loro, a un diritto assoluto che risulta incomprensibile (e ingiusto) a individui e popoli, perché segue una logica che non è la loro. E quel diritto «è il supremo fra tutti i diritti»<sup>15</sup>.

Siamo qui pervenuti a un livello di normatività che a tutti i precedenti livelli dello spirito oggettivo era sconosciuto, una normatività che non conosce né giustizia né virtù, né bene né male, né colpa né riparazione. Quelle determinazioni morali avevano il loro senso nella sfera

<sup>13</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 340, p. 561.

<sup>14</sup> Cfr. Id., *Scienza della Logica*, cit., vol. 2, p. 657.

<sup>15</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 340, p. 561. Si noti che Hegel nel § 30, parlando del diritto in generale, ne aveva distinto differenti stadi (un diritto specifico del diritto astratto, uno della moralità, uno dell'eticità), ciascuno dei quali aveva la sua peculiarità e in ciascuno dei quali si manifestava un diverso carattere della libertà. Ebbene, contro la facile conclusione secondo cui il "diritto" dell'eticità doveva manifestarsi come il più elevato e sviluppato, qui Hegel ci viene a dire che è nel «tribunale del mondo» che si realizza il più alto di tutti i diritti (ovvero nella totale subordinazione della libertà alla necessità storica).

dell'interiorità consapevole o in quella delle leggi dello stato, ma una volta superato quel livello perdono del tutto il loro significato

Giustizia e virtù, torto, violenza e vizio, talenti e loro atti, le piccole e le grandi passioni, colpa e innocenza, splendore della vita individuale e di quella del popolo, autonomia, fortuna e sfortuna degli stati e dei singoli: tutte queste cose hanno il loro significato e valore determinato nella sfera della realtà cosciente, e qui trovano il loro giudizio e la loro giustizia, per quanto incompleta. La storia del mondo cade invece al di fuori di questi punti di vista<sup>16</sup>.

In balia di questo tribunale del mondo, individui e popoli si vedono ridotti a «strumenti e membri inconsapevoli»<sup>17</sup>, inconsapevoli perché incapaci di intendere il loro vero ruolo all'interno delle vicende storiche. A dire il vero, Hegel non nega loro una qualche forma di consapevolezza, perché certamente conoscono la condizione nella quale vengono a trovarsi<sup>18</sup>, quando guerre, fame, carestie travolgono quelle che erano le loro precedenti sicurezze all'interno dello stato, ma certamente risultano incapaci di comprendere la logica che determina il loro destino.

Neppure quelle grandi individualità della storia universale, che sembrano dominare gli eventi e condurli con volontà e coscienza, riescono a raggiungere un livello di adeguata consapevolezza intorno al senso della storia. Se, da un lato, «il sostanziale» trova in essi la sua realizzazione, dall'altro esso «rimane nascosto a loro stessi e non è loro oggetto e fine»<sup>19</sup>. Insomma la logica del *Weltgeist* rimane oscura anche alle individualità storico-universali, per cui, alla fine, risultano essi stessi dei meri «strumenti» e «forma vuota»<sup>20</sup> dell'attività dello spirito. La loro azione è quindi solo «partecipazione individuale al compito sostanziale, compito che è preparato e determinato indipendentemente da loro»<sup>21</sup>. Ad essi rimane solo la «fama», cioè non la sostanza ma la forma superficiale, la «rappresentazione soggettiva» dell'universalità dello spirito del mondo.

<sup>16</sup> Ivi, § 345, pp. 565-567.

<sup>17</sup> Ivi, § 344, p. 565.

<sup>18</sup> La loro consapevolezza è riferita da Hegel esclusivamente al loro rapporto col «principio determinato particolare, che ha la propria esplicazione e realtà nella loro [degli Stati, n.d.r.] costituzione (*Verfassung*) e nell'intera ampiezza della loro situazione, di cui essi sono consapevoli e nel cui interesse sono immersi». Di contro «gli stati, i popoli e gli individui sono strumenti inconsapevoli di quel travaglio interno» (ibidem).

<sup>19</sup> Ivi, § 348, p. 569.

<sup>20</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 551, p. 877.

<sup>21</sup> Ibidem.

Popoli, individui e stati si pongono perciò di fronte allo spirito del mondo «come gli esecutori della sua realizzazione, e come testimoni e ornamenti del suo splendore»<sup>22</sup>. Lo Stato nazionale, che poco prima era stato qualificato da Hegel come la «realtà (*Wirklichkeit*) dell'idea etica»<sup>23</sup>, ora, travolto da questa dialettica, si manifesta come «entità ideale»<sup>24</sup>, cioè non reale, al pari di qualunque altra determinazione particolare e finita. Il movimento che esso subisce, la sua esposizione all'accidentalità e necessità storiche, non è che una conseguenza di questa sua «idealità».

Sorprendentemente Hegel non ritiene però questo abbandono della libertà alla necessità naturalistica della storia del mondo uno scacco per la ragione.

La storia del mondo, inoltre, non è il mero tribunale della *potenza* dello spirito, non è, cioè, la necessità astratta e irrazionale di un destino cieco. Al contrario, poiché lo spirito è in sé e per sé *ragione*, e poiché l'essere per sé della ragione nello spirito è sapere, ecco allora che la storia del mondo è lo sviluppo dei *momenti* della ragione – sviluppo necessario a partire unicamente dal *concetto* della libertà dello spirito<sup>25</sup>.

Analogamente nel paragrafo parallelo contenuto nell'*Enciclopedia* Hegel descrive questo passaggio dalla logica interna dello spirito nazionale a quella storica dello spirito del mondo come «la via della liberazione della sostanza spirituale», perché a questo livello lo spirito ha definitivamente superato la sua precedente limitatezza e finitezza, portando a compimento «il fine ultimo assoluto del mondo»<sup>26</sup>. La teleologia e la razionalità, nascoste in tutto il cammino dello spirito oggettivo, diventano finalmente palesi. Proprio nel momento in cui individui e popoli si riducono a meri strumenti di un destino che è loro decisamente superiore, lo spirito «prepara ed elabora a se stesso il passaggio nel suo stadio superiore prossimo»<sup>27</sup>.

#### 4. Il passaggio allo spirito assoluto

In che cosa consiste questo stadio superiore? Essenzialmente in una presa di coscienza, in una rivelazione del mondo e della storia a se stessi. Seguiamo Hegel in questo impegnativo passaggio.

<sup>22</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 352, p. 571.

<sup>23</sup> Ivi, § 257, p. 417.

<sup>24</sup> Ivi, § 341, p. 563.

<sup>25</sup> Ivi, § 342, p. 563.

<sup>26</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 549, p. 869.

<sup>27</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 344, p. 565.

Lo spirito, che inizialmente è soltanto essente *in sé*, porta se stesso alla coscienza e all'autocoscienza, e quindi perviene alla rivelazione e alla realtà della propria essenza essente in sé e per sé: allora esso diviene anche ai propri occhi spirito esteriormente *universale*, diviene *spirito del mondo*<sup>28</sup>.

Sembra qui che il *Weltgeist* acquisti consapevolezza di sé e diventi autocoscienza. Ma abbiamo appena detto che nel sistema di Hegel non v'è spazio alcuno per un macrosoggetto cosciente, né trascendente né immanente. L'unica autocoscienza possibile di cui ci sia traccia nelle opere hegeliane resta unicamente l'autocoscienza umana (l'unica, tra l'altro, in cui – secondo le *Lezioni sulla filosofia della religione* – Dio stesso possa realizzare la consapevolezza di sé). Dunque di quale autocoscienza si sta qui parlando?

Nel § 352 della *Filosofia del diritto* Hegel spiega che il *Weltgeist*, proprio in quanto è spirito, non può non sapersi (altrimenti sarebbe solo sostanza «oscura e cieca»), e anzi è «il movimento della propria attività di sapersi in modo assoluto»<sup>29</sup>. Ebbene, quando ha operato quel passaggio ha cessato però di essere spirito oggettivo, e quindi il suo movimento è diventato «l'attività di liberare la propria coscienza dalla forma dell'immediatezza naturale»<sup>30</sup>. La storia si è liberata da ogni elemento di naturalità e di finitezza. In altri termini la logica della storia è diventata consapevole di sé ma a quel punto ha cessato di essere spirito oggettivo per diventare *spirito assoluto*.

Nel paragrafo parallelo dell'*Enciclopedia* Hegel è ancora più esplicito al riguardo. Egli spiega infatti che la consapevolezza di un popolo, la sua coscienza collettiva come *Volksgeist*, è caratterizzata dalla finitezza e limitatezza, perché ha contro di sé il resto del mondo e l'intera dimensione della natura. Quand'anche riflettesse su di sé e pervenisse alla consapevolezza della propria essenzialità, ovvero alla consapevolezza dell'universalità raggiunta con la realizzazione dell'eticità, non riuscirebbe comunque a superare quella limitatezza e particolarità<sup>31</sup>. A tutt'altri risultati perviene invece lo spirito del mondo quando percorre il medesimo cammino e giunge alla consapevolezza di sé. In quel caso esso infatti «si spoglia sia di quelle limitatezze degli spiriti nazionali

<sup>28</sup> Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 549, p. 869.

<sup>29</sup> Id., *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit., § 352, p. 571.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> «Lo spirito che *pensa* nell'eticità toglie entro sé la finitezza che esso ha in quanto spirito di un popolo, e la toglie nello stato e negli interessi temporali di questo popolo, nel suo sistema delle leggi e dei costumi: allora questo spirito si eleva fino al sapere di sé nella propria essenzialità, un sapere che, tuttavia, ha anch'esso la limitatezza immanente dello spirito del popolo» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., § 552, p. 877-879).



particolari, sia della sua propria mondanità»<sup>32</sup>. È infatti la logica superiore della storia che perviene all'autoconsapevolezza e non il singolo popolo, è cioè il tribunale del mondo che passa dalla pura e semplice oggettività sostanziale (quella che assegna premi e punizioni in base ai suoi criteri superiori) alla soggettività. Quando è compiuto quel passaggio siamo però usciti fuori dal mondo, abbiamo superato non solo la limitatezza del popolo particolare ma abbiamo oltrepassato la mondanità.

Esso allora coglie la propria universalità concreta e si eleva al *sapere dello spirito assoluto*, che è il sapere della verità eternamente reale: in questa verità e in questo sapere, la ragione che sa (*die wissende Vernunft*) è per sé libera, e la necessità, la natura e la storia sono soltanto al servizio della rivelazione (*Offenbarung*) dello spirito assoluto e sono i vasi del suo onore<sup>33</sup>.

Nel sapersi della storia la necessità si è trasformata in libertà. Ciò che era naturale e necessario si dimostra alla fine solo uno strumento, un passaggio obbligato, per pervenire all'autoconsapevolezza, o meglio alla *Offenbarung*, cioè alla rivelazione di sé a se stesso. Necessità e natura vengono di nuovo sottoposti alla logica della libertà. Quella libertà che sembrava perduta nel conflitto fra gli spiriti nazionali e sottomessa alla necessità cieca della logica della storia, ora viene riguadagnata. Ma non più sul terreno naturale e storico degli individui e dei popoli. A essi quella logica continua a rimanere estranea e incomprensibile. La ricomposizione di individualità e universalità non si realizza sul piano storico ma solo su quello extrastorico dello spirito assoluto.

Ma dov'è collocabile quest'autoconsapevolezza extra-storica ed extra-mondana? Dovendo escludere un macro-soggetto (una sorta di super-sostanza consapevole di sé), dato che una tale ipotesi interpretativa è totalmente estranea allo spirito e alla lettera della filosofia di Hegel), l'unico luogo dove collocarla è nel *sapere filosofico* (che, com'è noto, è la forma conclusiva dello spirito assoluto, quella in cui esso si realizza nel modo più completo e definitivo). Ma quel sapere filosofico, quel *sapersi*, non può essere ridotto alla consapevolezza di un singolo individuo, alla consapevolezza di un'individualità filosofica. E non solo perché intendendolo in tal modo si riprodurrebbe la finitezza di quella particolare individualità e la sua opposizione a un mondo esterno ad essa. Ma anche perché quell'autorivelazione, quel sapersi assoluto, non viene inteso da Hegel come un mero *sapere*, ma come la *realtà* ultima e definitiva delle cose. Pochi paragrafi prima egli aveva caratterizzato il percorso con cui il *Weltgeist* perviene alla coscienza di sé come la via grazie alla

<sup>32</sup> Ivi, § 552, p. 879.

<sup>33</sup> Ibidem.

quale esso «perviene alla rivelazione (*Offenbarung*) e alla realtà (*Wirklichkeit*) della propria essenza essente in sé e per sé»<sup>34</sup>. In altri termini: il processo della rivelazione è al tempo stesso un processo di realizzazione. Autoconoscenza e realtà sono qui la medesima essenza. O meglio ancora: la *Offenbarung* è l'unica vera *Wirklichkeit* delle cose. La realtà ultima di esse è un sapere, e più precisamente un sapersi. Il processo del conoscere si è manifestato come l'essenza delle cose. È questa, in fondo, la tesi filosofica conclusiva di Hegel: *la realtà consiste in un sapere*. E quel sapere non può essere quello di una singola individualità (anche se è in essa e solo in essa che esso si manifesta).

Nelle pagine dedicate esplicitamente allo spirito assoluto contenute nell'*Enciclopedia* appare una celebre affermazione nella quale Hegel espone la relazione fra l'autoconsapevolezza umana di questo sapere e il suo trascendimento al di fuori del piano storico-mondano. «Dio è Dio nella misura in cui sa se stesso» – scrive Hegel – «il suo sapersi è, inoltre, la sua autocoscienza nell'uomo». Il che significa che «Dio», ovvero la realtà nella sua essenza ultima e nel suo compimento, consiste solo in un sapere, e specificamente nel suo sapersi. Tuttavia quell'autoconsapevolezza sta solo nell'uomo. Ma poi precisa: «è il sapere che l'uomo ha di Dio, sapere che procede fino al sapersi dell'uomo in Dio»<sup>35</sup>. Il che significa che quando l'uomo raggiunge quell'autoconsapevolezza non è più uomo ma si è elevato a Dio, si sa come assoluto, si è autotrasceso in quella che è la sua vera e autentica forma di esistenza. È diventato spirito assoluto. Ed è inutile chiedersi come e dove collocare questo sapersi, perché qualunque sua rappresentazione ne farebbe daccapo un sostrato, cioè ricondurrebbe questo concetto puramente logico-riflessivo dentro coordinate rappresentative.

Questa conclusione (che verrà ribadita in particolare nell'ultimo sillogismo della filosofia<sup>36</sup>) trova la sua anticipazione proprio nelle pagine conclusive dedicate allo spirito oggettivo che abbiamo fin qui esaminato. Lo spirito assoluto viene descritto, *da un lato*, come l'autocoscienza dello spirito del mondo, una consapevolezza filosofica superiore alla coscienza limitata dei soggetti storici e dei popoli (e per questo in grado di comprendersi libera, a partire da questa sua superiore consapevolezza). Essa rende la storia, che prima risultava opaca a chi operava al suo interno, totalmente trasparente a questo superiore sapere. *Dall'altro lato*, questa autocoscienza si mostra come la vera realtà dello spirito e la sua ultima essenza stessa, perché la natura dell'oggettività sta nel suo pervenire a sé.

<sup>34</sup> Ivi, § 549, p. 869.

<sup>35</sup> Ivi, § 564, nota, p. 911.

<sup>36</sup> Ivi, § 577, p. 941.

Transitando dallo spirito oggettivo allo spirito assoluto è cambiato radicalmente lo scenario e la posta in gioco. Il sapersi conclusivo non è più solo la *consapevolezza* del senso ultimo dei processi storici, la coscienza del loro dominio anonimo sui soggetti o dell'astuzia con cui la ragione conduce i destini dei popoli al di là delle loro intenzioni e dei loro propositi. Non è solo la razionalità della storia e la sua trasparenza al sapere ciò che qui Hegel intende rivelare. Quel sapersi conclusivo è la vera *realtà* di quei processi.

## 5. La divaricazione fra necessità infrastorica e libertà extrastorica

Nel mentre delinea la sua concezione della realtà come un sapere, Hegel espone anche la sua soluzione al problema della libertà. Impossibile *nella* storia (dove i processi e gli eventi rimangono sempre esteriori e incomprensibili ai soggetti), trova il terreno della sua realizzazione *fuori* dalla storia, nella dimensione del sapere, del sapersi assoluto. Lo spirito oggettivo prometteva di essere il terreno in cui la libertà trovava la sua realizzazione, ma a quella promessa non ha potuto dare esecuzione. Si trattava tuttavia di un impedimento provvisorio e per Hegel facilmente superabile. Infatti ciò che era diventato impossibile allo spirito oggettivo diventa ora pienamente realizzabile nella sfera dello spirito assoluto.

Ne abbiamo conferma dalla conclusione della *Fenomenologia dello spirito*. In quelle celebri pagine finali<sup>37</sup> Hegel infatti non si limita a riassumere i caratteri del sapere assoluto ma mostra anche in che cosa consista il rapporto fra quel sapere conclusivo e il cammino dello spirito che l'ha preceduto, quindi – ancora una volta – il rapporto fra la storia e il suo sapersi. Le possiamo perciò intendere come una sorta di anticipazione del modo in cui nelle opere successive Hegel avrebbe articolato il *passaggio dallo spirito oggettivo a quello assoluto*.

A dire il vero quel passaggio era già stato portato a esecuzione alla fine del lungo capitolo VI, dedicato allo *Spirito*, nel quale, dopo aver attraversato le differenti e molteplici scissioni fra individualità e universalità che avevano caratterizzato la storia occidentale, dalla *polis* greca fino alla rivoluzione francese, i soggetti storici riuscivano infine a riconoscersi nella loro reciproca dipendenza e quindi a vedersi al tempo stesso come singolari e universali. In quest'ultimo conclusivo riconoscimento essi cessavano di essere individualità finite e si ponevano come un unico soggetto che Hegel qualificava come «spirito

<sup>37</sup> «Una delle chiuse più famose della letteratura filosofica, ditirambica e responsabile, apoteosi e dottrina» (E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, trad. it. R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975, p. 101).

assoluto»<sup>38</sup>. In effetti il capitolo VI contiene in sé molti dei caratteri che Hegel nelle opere successive conferirà allo spirito oggettivo e quindi possiamo leggere quel passaggio conclusivo come l'apertura alla dimensione di ciò che più tardi Hegel avrebbe chiamato spirito assoluto. E infatti il capitolo VII, formalmente dedicato alla religione, contiene al suo interno anche l'esposizione dell'arte antica, orientale e classica, cioè i due primi momenti che lo Hegel successivo attribuirà allo spirito assoluto.

Ma torniamo alla conclusione della *Fenomenologia*. Come dicevamo, qui Hegel espone il rapporto fra il sapere assoluto e la storia dello spirito che l'ha preceduto mostrando in che senso quella storia si risolve alla fine in un sapere come nella sua essenza ultima. Egli qualifica questo sguardo finale a ritroso sul percorso fenomenologico come un «processo di ricordo e di interiorizzazione»<sup>39</sup>. La parola tedesca usata da Hegel è *Er-innerung*, letteralmente ricordo, ma nella quale l'uso del trattino mette in rilievo il senso della "Innerung", cioè dell'entrar dentro e dell'interiorizzarsi. E infatti poche righe sopra egli aveva chiamato quel compimento della storia dello spirito nel sapere come un «introiettarsi (*Insichgehen*)», in cui l'esistenza (*Dasein*) dello spirito, il suo presentarsi come una serie di figure storicamente esistenti, era stata come

<sup>38</sup> Si tratta del riconoscimento ottenuto grazie al *perdono* reciproco delle individualità, fino a quel momento irriducibilmente contrapposte e reciprocamente delegittimantesi. In quella riconciliazione, anzi nella *parola della riconciliazione*, Hegel aveva individuato il realizzarsi dello spirito assoluto (che in effetti consiste proprio nell'unità di individualità e universalità, oltre che in quella di soggetto e oggetto): «La parola della riconciliazione è lo spirito *esistente* che intuisce il puro sapere di se stesso, come essenza *universale*, nel proprio contrario: nel puro sapere di sé come quella *singularità* che è assolutamente entro di sé. Tale riconoscimento reciproco è lo *spirito assoluto*» (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 443). Quando le due individualità in conflitto si riconoscono, cessano di essere individualità contrapposte e diventano un unico soggetto (quello che qui Hegel chiama *spirito esistente* e che nell'ultima riga del capitolo definirà come «il Dio che si manifesta in mezzo a loro», Ivi, p. 444). Ora, infatti, esse riconoscono la loro individualità come il risultato dell'intersoggettività e del riconoscimento reciproco, cioè vedono la loro singularità come universale. In questa elevazione all'universalità gli individui oltrepassano la loro consapevolezza finita e limitata, diventando spirito assoluto. Ed è questo nuovo soggetto a intuire la sua *individualità* come «il proprio contrario», cioè come *universalità*. Superando l'opposizione fra universalità e singularità, si realizza finalmente la condizione effettiva anche per la libertà del singolo. Ma questa diventa possibile solo dopo che lo spirito oggettivo abbia concluso il suo cammino e sia passato alla nuova dimensione del sapere assoluto. Si veda su questo decisivo passaggio l'ottimo commento di P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 515-525; 554-556.

<sup>39</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 531.

abbandonata, per trasformarsi in un semplice ricordo (*Erinnerung*)<sup>40</sup>. Hegel quindi ribadisce che quel ricordo rappresenta un vero e proprio svelamento dell'interno, una «*Offenbarung der Tiefe*», una rivelazione della profondità dello spirito. Quindi, se da un lato quella storia ha la forma dell'*essere*, cioè la sequenza delle figure storiche («la libera esistenza che si manifesta fenomenicamente nella forma della contingenza»), dall'altro lato, come sequenza necessaria e logica, si presenta nella forma del *sapere* («la scienza del sapere che appare nel fenomeno»<sup>41</sup>). Ora il sapere assoluto tiene assieme i due momenti: non è né solo ricordo di un accaduto né puro sapere privo di quelle figure storiche. Esso è «*begriffne Geschichte*», è «storia concettualmente intesa»<sup>42</sup>. La storia si è svelata, si è svelata come concetto e in quello svelamento ha raggiunto la sua natura profonda. Essa perciò alla fine si è risolta nel concetto.

Tuttavia quel concetto non ha tolto le accidentalità della storia, le sue scissioni, le sue contraddizioni e ingiustizie, non ha tolto quello che Hegel chiama «il Calvario dello spirito assoluto»<sup>43</sup>. Esso si è limitato a *comprendere* tutto ciò, a svelarne il senso. La storia per Hegel rimane inconciliata, in essa la libertà non trova la sua realizzazione, individualità e universalità sono destinate a rimanere irriducibilmente contrapposte. E quegli individui che sperimentano le scissioni della storia non potranno certamente compensare le loro esperienze estranianti immergendosi nel sapere assoluto e nelle sue conciliazioni. Nel ricordo che ha risolto la sequenza accidentale delle figure in un percorso razionale e sensato il «Calvario» è superato solo nel sapere ma non nella dimensione temporale della storia. Certo l'amaro calice dell'orto degli ulivi è ora diventato il calice che «spumeggia la sua infinità»<sup>44</sup> ma quella «coppa di champagne» (per continuare a citare Bloch) non riesce a togliere l'amaro della storia, la quale rimane perciò compresenza di libertà e necessità e, anzi, nel suo senso ultimo, lascia la parola a una necessità naturalistica su cui i soggetti non hanno alcun diritto di parola. La «seconda natura», che nelle pagine ottimistiche dell'eticità doveva

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ivi, p. 532.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> È la citazione della poesia di Schiller *die Freundschaft*, che Hegel pone a conclusione della *Fenomenologia* e con la quale egli intende celebrare il «tron» ottenuto in conclusione dallo spirito. Come scrive Bloch, «la citazione da Schiller, lievemente modificata, funge da preghiera in una festa panistorica di ringraziamento per il raccolto: il vino sta fermentando, le figure del mondo sono i calici che lo contengono e offrono il suo spirito all'assoluto. La gerarchia idealistica, che sale fino allo spirito, appare nell'immagine di giubilo dello champagne spumeggiante: non resta più alcun residuo terreno» (E. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 101.).

incarnare in sé la logica della libertà, torna a mostrarsi alla fine nella sua irriducibile e cruda naturalità.

L'eredità dello spirito oggettivo hegeliano sul pensiero filosofico successivo rimarrà priva di questo suo superamento nel sapere. Già a partire da Marx lo spirito oggettivo del mondo, questa soggettività anonima che conduce la storia sopra le teste degli individui e dei popoli, diventerà l'astrazione del *capitale* e in esso perderà ogni residuo di spiritualità e di promessa di libertà. Come scriverà Adorno, raccogliendo nella sua opera il testimone di Marx, «lo spirito universale c'è, ma non è tale, non è spirito, bensì è proprio quel negativo che Hegel fece rotolare su coloro che devono obbedirgli»<sup>45</sup>. La seconda natura, già a partire da Lukács, assumerà perciò i contorni malevoli di una costrizione estraniante, i tratti del potere delle cose sullo spirito. È la storia novecentesca della *reifizzazione*, la rivincita della natura sulla ragione, della cosalità sull'umanità. Priva del riscatto extra-storico dello spirito assoluto, lo spirito oggettivo e la sua idea fondamentale rimarranno prigionieri delle loro fratture, contraddizioni, estraneità. E la seconda natura si manifesterà come dominio.

Lo spirito come seconda natura è la negazione dello spirito, e lo è tanto più, quanto più la sua autocoscienza non si accorge della sua cattiva naturalità. Ciò si compie tramite Hegel. Il suo spirito universale è l'ideologia della storia naturale. Egli la chiama spirito universale grazie alla sua violenza. Il dominio diventa assoluto e viene proiettato anche sull'essere che qui sarebbe spirito<sup>46</sup>.

<sup>45</sup> Th. W. Adorno, *Dialettica negativa*, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 271.

<sup>46</sup> Ivi, p. 320.

## Abstract

Il passaggio dalla sfera dell'eticità statale alla dimensione dello spirito del mondo mostra l'impossibilità della realizzazione della libertà all'interno della storia. Ma ciò che è impossibile allo spirito oggettivo diventa possibile allo spirito assoluto: la libertà è possibile fuori della storia nella dimensione del puro sapere.

*Parole chiave:* Hegel; libertà; spirito oggettivo; spirito assoluto; storia.

*The transition from the sphere of the ethical life of the state to the dimension of world spirit shows the impossibility of the realization of freedom within history. But what is impossible to the objective spirit becomes possible to the absolute spirit: freedom is possible outside of history in the dimension of pure knowledge.*

*Keywords:* Hegel, Freedom, Objective Spirit, Absolute Spirit, History