

Le figure dell'individualità nella *Fenomenologia dello Spirito*



a) - *Il piacere e la necessità*. I.

1) - Un allievo inglese di Ludwig Wittgenstein — John Niemeyer Findlay — ha scritto che nella *Fenomenologia dello Spirito* con il passaggio dalla « frenologia » alla « eticità », Hegel compie « uno dei più arbitrari salti mortali di tutto il corso della sua dialettica »; per cui, « quanti vanno alla ricerca di una stretta necessità deduttiva nelle transizioni di Hegel faranno bene a rimeditarsi questi passaggi: qui si può proprio dire che Hegel si rida delle loro pene ».

Non siamo qui di fronte alla ormai classica incomprendimento neopositivistica (nel senso più largo del termine) della filosofia hegeliana, i cui esempi maggiori sono offerti da Hans Reichenbach, Bertrand Russell e Karl R. Popper; in effetto, non soltanto il passaggio dalla « ragione osservativa » alla « ragione attiva » non risulta dedotto necessariamente, ma neppure i movimenti « interni » attraverso cui l'« autocoscienza razionale » si attua « mediante se stessa » — la considerazione, cioè, citiamo ancora l'hegelista inglese, « di una coscienza [...] che trova se stessa nel suo 'altro' non mediante la sua descrizione o la sua spiegazione, bensì mediante l'imposizione pratica, ad esso, dei suoi desideri, o mediante il riconoscimento, in esso, dell'autocoscienza » — neppure qui, dunque, le « figure » corrispondenti alle « forme » dell'individualità, trovano una spiegazione sempre coerente, e il passaggio dall'una all'altra, rigorosa giustificazione dialettica.

Che le cose stiano così, che l'ironia del « neopositivista » non sia qui affatto gratuita (anche se talora pesante), lo dimostra una breve — quasi mimetizzata in una nota a piè di pagina — osservazione del più autorevole studioso della *Fenomenologia dello Spirito*, Jean Hyppolite. Il quale osserva — parlando appunto di queste figure — che al momento di giustificare la loro comparsa nello sviluppo fenomenologico, o di studiare da vicino la giustificazione di esse offerta dallo stesso Hegel, si scopre subito che « cette justification est assez difficile, non pas que le passage dialectique d'une forme à une autre ne soit concevable, mais parce que la succession des figures concrètes empruntées à l'époque: Faust, Karl Moor, Don Quichotte, paraît assez étrange comme succession ».

Come si vede, qui l'Hyppolite ha spostato, senza peraltro volerla eludere, la questione: a differenza di Findlay, infatti, che vede Hegel procedere « a colpi di bacchetta dialettica », lo studioso francese non vede « inconcepibile » il passaggio dall'una all'altra delle tre « forme dell'individualismo » — che, lo ricordiamo, sono, la prima, « il piacere e la necessità », la seconda, « la legge del cuore e il delirio della presunzione » e la terza, « la virtù e il corso del mondo » — limitandosi invece soltanto a definire « étrange » la successione (o la scelta?) delle « figures concrètes » in cui quelle stesse « forme », diciamo così, si incarnano e attraverso cui si realizzano: figure che, come ormai sappiamo dal testo di Hyppolite, sono il « dottor » Faust nella versione goethiana (almeno in quella nota a Hegel; il quale, afferma De Negri, la trascrive « in prosa dialettica »); Karl Moor, il celebre personaggio dei *Masnadiers* di Schiller, e, infine, « el ingenioso hidalgo » Don Chisciotte della Manica.

Di fronte a questa scelta compiuta da Hegel, — vedremo tra poco le motivazioni da lui stesso fornite al riguardo — di fronte a questa assunzione, o elevazione, di personaggi « letterari », e non più di figure storiche

(siano esse il Signore, il Servo, lo Stoico, lo Scettico, il Crociato, il Monaco medioevale, l'Eremita orientale, la Chiesa Cattolica, e, infine, gli scienziati e i filosofi dell'era moderna), e protagonisti della vita dello Spirito, a « concrete » manifestazioni di esso; di fronte a ciò, dunque, il problema della « stranezza » della successione, lamentata da Hyppolite, o la mancanza di necessità dialettica nel passaggio dall'uno all'altro di questi « personaggi », che risulterebbe pertanto affatto arbitrario, passano certamente in secondo piano. Nel senso, almeno, che la loro « incoerenza » rispetto alla struttura formale (peraltro « incoerente », nonostante i continui sforzi di Hegel per fare quadrare il « sistema », in diversi altri momenti) della *Fenomenologia dello Spirito*, nulla toglie alla forza, alla drammaticità che, prese ciascuna in sé, anche indipendentemente dai legami talora artificiosi che Hegel si sforza di costruire per rapportare dialetticamente ognuna alle altre, esse presentano. Così che queste pagine (poco più di venti nella corrente edizione italiana) risultano fra le più possenti dell'intera opera di Hegel, trasfigurando quei personaggi « letterari » (l'esistenza storica di Johannes Georg Faust qui è priva di senso) e proiettandoli in una dimensione e in un ruolo universali, che gli stessi autori (compreso forse Goethe) non erano riusciti a dare loro.

2) - Giusta o sbagliata che sia, in questa prospettiva — estraendola, cioè, (nei limiti in cui tale operazione metodologica è possibile, senza alterare o falsificare radicalmente il significato che ad esse intendeva assegnare Hegel) dalla struttura formale dell'opera, e considerandole ognuna nel suo significato discreto — in tale prospettiva, dicevamo, vorremmo qui accostarci dappresso a queste meravigliose, e soprattutto — a motivo dell'assenza in esse dello spessore concretamente « storico » — inconsuete « figure » della *Fenomenologia dello Spirito*.

Prima di tutto, però, una domanda — la cui risposta troviamo nelle stesse pagine di Hegel — appare quasi obbligata: inaugurando la nuova sezione, seguente quella sulla « fisiognomica e frenologia », Hegel scriveva che « come la ragione osservativa ripeteva nell'elemento della categoria il movimento della *coscienza* (ossia la certezza sensibile, la percezione e l'intelletto); similmente la ragione ripercorrerà il duplice movimento dell'*autocoscienza*, e dall'indipendenza passerà nella libertà di quest'ultima ». Dapprima, proseguiva, « questa ragione attiva è consapevole di se stessa soltanto come di un individuo, e, come individuo, deve promuovere e produrre la propria effettualità nell'Altro ».

Il « compito », diciamo, assegnato alla « ragione attiva » nel suo presentarsi nella (triplice) forma dell'individualità, risulta qui rigorosamente descritto e in maniera assai chiara: meno chiaro, invece, appare il motivo per cui, dovendo la « ragione attiva » ripercorrere il (duplice) movimento già compiuto dall'*autocoscienza* (allo stesso modo in cui la « ragione osservativa » aveva ripercorso quello della *coscienza*), questo movimento viene fatto iniziare non già da dove lo aveva iniziato la « ragione osservativa » (la quale « storicamente » — come nota l'Hyppolite — « correspond au développement des sciences depuis la Renaissance jusqu'à son époque », all'epoca, cioè, di Hegel), bensì proprio dalla sua stessa epoca; attraverso figure assunte nella forma letteraria data ad esse (a parte Cervantes, l'allusione al quale non è universalmente accettata e giudicata pertinente) dagli stessi contemporanei di Hegel, Goethe e Schiller (e quando, accanto alle figure « letterarie », si incontrano, nelle medesime pagine, figure « storiche », saranno anche esse — si tratti di Rousseau o di Robespierre — contemporanee).

Perché Hegel assuma, come momento iniziale del cammino verso l'eticità, « l'individualisme moderne qui se manifeste chez tous les héros du romantisme, traduisant dans la littérature une aspiration générale du temps »,

giusta le parole dell'Hyppolite, lo dice egli stesso poco prima di iniziare la descrizione della prima delle tre forme dell'individualità: « Poiché questi momenti — scrive infatti — non possono ancora avere il significato di venir resi fini in opposizione alla perduta eticità, essi allora qui valgono bensì secondo la naturalezza del loro contenuto, e la meta verso la quale urgono è la sostanza etica; ma dacché ai tempi nostri è più confacente quella forma dei movimenti medesimi nella quale essi appaiono dopo che la coscienza, avendo perduta la sua vita etica e di nuovo cercandola, ripete quelle forme, possono venir piuttosto rappresentati nell'espressione di questo modo ».

A dire ancora di John Niemeyer Findlay, qui « Hegel confessa francamente di assumere la narrazione dialettica a questo punto perché è più consono allo spirito del suo tempo: confessione di una motivazione contingente, di quelle che, in lui, ci si offrono raramente ». Ma alle « considérations d'actualité » che, per dirla con Hyppolite, lo avrebbero indotto alla « scelta » delle figure che sappiamo, si affianca — diminuendo pertanto, diciamo così, il tasso di contingenza del motivo — la consapevolezza di Hegel che l'astratta moralità — momento centrale della « figura » nel suo complesso — era apparsa per la prima volta nella storia (o alla coscienza) durante la Rivoluzione francese; era l'età contemporanea, dunque, il punto di riferimento storico obbligato, per chi, come Hegel, voleva mostrare soprattutto le « contraddizioni » in cui si impiglia la « coscienza » quando vuole « rendere il mondo conforme alle necessità e ai bisogni dell'individuo », secondo scrive Findley.

3) - L'autocoscienza — dice Hegel avviandosi a introdurre la prima figura — intraprende il cammino che dovrà condurla all'eticità, « nella determinazione di essere, come spirito singolo, a sé l'essenza; il suo fine è dunque quello di darsi l'attuazione come coscienza sin-

gola, e di godere, in quest'attuazione medesima, se stessa come singola ».

Che il movimento, il « cammino » inizi dal punto più lontano dalla meta, e soprattutto che questo punto rappresenti l'assolutamente altro rispetto alla meta, è una considerazione che sfiora l'ovvio. Ciò che non appare del tutto ovvio è il motivo per cui la radicale antitesi dell'eticità, il suo opposto assoluto, venga da Hegel indicato nel « piacere », e soprattutto in una particolare accezione di esso: « Bien que — scrive infatti l'Hyppolite — la notion d'amour sensuel ne soit pas directement explicitée, c'est bien d'elle surtout qu'il s'agit », dal momento che « le plaisir — qui est en même temps désir du plaisir — que cherche à actualiser cette individualité est avant tout le plaisir de se retrouver dans une autre individualité ».

La prima motivazione che, a esplicazione di questa antitesi, si affaccia — il « piacere » come « peccato », e quindi l'eticità come « negazione », superamento, di quel peccato — non può reggere a lungo. Questa « esperienza » del piacere come peccato, del peccato della carne identificato con il peccato, momento tipico della morale cattolica, l'« autocoscienza » l'aveva già fatta, e aveva costituito una delle migliori cagioni della sua « infelicità ». Le « funzioni animali » — scriveva allora Hegel — « invece di venir compiute con semplicità, come qualcosa di in sé e per sé nullo che per lo spirito non può avere importanza ed essenzialità alcuna, essendo esse ciò in cui il nemico si mostra nella sua figura caratteristica, sono piuttosto oggetto di zelante preoccupazione, e divengono appunto la cosa di maggior peso. Ma siccome quel nemico nasce dalla sua sconfitta, la coscienza, fissandolo a sé, invece di liberarsene, indugia sempre presso di lui e sempre si vede inquinata ».

Come sappiamo, la Riforma protestante, quando « preti e monache convoleranno a giuste nozze », osserva De Negri, liquiderà questo problema. Di conseguenza, la « ragione », sia pure al suo livello più basso, come

« autocoscienza » o « essenza singola », ha lasciato ormai alle sue spalle il concetto di sessualità come colpa o del piacere come peccato. Ma non per questo essa raggiunge, nei confronti di ciò, l'indifferenza totale. Diversamente, infatti, — noterà alcuni anni più tardi Sören Kierkegaard, nelle pagine da lui dedicate alla musica di Mozart — dalla cultura greca, dove « la sensualità [...] non era un nemico da sottomettere o un pericoloso ribelle da ridurre all'obbedienza », il Cristianesimo ha posto « la sensualità e l'erotico sensuale [...] come principio, come forza, come regno, determinato dallo spirito, cioè, determinato in modo che lo spirito lo escluda ».

In tale contesto — che consente anche di capire perché, a differenza di quella orientale, la cultura occidentale cristiana non abbia prodotto un'ars erotica — l'autocoscienza hegeliana, pure avendo superata, e « negata », la « mortificazione di sé » vissuta nella più profonda infelicità (dal momento che « il contenuto del suo zelo non è qualcosa di essenziale, anzi di insignificante, non qualcosa di universale, anzi di estremamente singolo », con essa abbiamo di fronte soltanto « una personalità tanto misera quanto infelice, limitata a sé e al suo fare meschino, personalità che non riesce se non a covare se stessa »); in tale contesto, dunque, l'autocoscienza non può vivere il suo primo movimento se non come tragedia. Se la personalità che « mortifica » la carne è « misera », « infelice », « meschina », la personalità che la libera, quella che « prende la vita a quel modo che vien colto un frutto maturo, verso il quale si stende la mano proprio mentr'esso par che si offra », risulta destinata a « passare » nel « suo vivente essere nella inerte e morta necessità ».

Qui si spiega un'altra cosa: perché il paradigma, la figura concreta che simboleggia il primo movimento, « la più povera figura dello spirito il quale viene attuandosi », quella che « più che costruirsi la propria felicità, la coglie immediatamente e immediatamente la gode », non è

il « seduttore », non è Don Giovanni, nel quale, scriverà più tardi ancora Kierkegaard, « il desiderio è completamente determinato come desiderio », bensì il « titanico » Faust, al quale « il destino » — aveva scritto Goethe — « ha dato uno spirito che si spinge sempre, senza freno, in avanti », e che « con il suo precipitoso tendere, balza oltre le gioie della terra », e « supplicherà invano per avere un po' di ristoro ».

Ritorniamo su ciò tra poco. Resta infatti ancora da concludere l'argomento prima affrontato: il motivo, cioè, per cui la radicale antitesi dell'eticità viene individuata nel « piacere », nonostante esso non venga più identificato e qualificato come « il nemico ». Si tratta di un motivo, tutto sommato, abbastanza semplice: una volta identificato il piacere con la « sensualità », esso rappresenta, se così può dirsi, la più « singolare » delle attività umane, quella da cui tutti gli Altri (persino l'altro come « oggetto » di desiderio, e capace di appagarlo) sono *de facto* esclusi.

Che ciò sia l'esatto contrario dell'eticità, lo prova la descrizione anticipata fatta da Hegel inaugurando la sezione del *regno* di essa, quale ad esempio si vede nel « lavoro » dell'individuo come « soddisfacimento tanto dei bisogni degli altri quanto dei suoi propri »; qui infatti, dice Hegel, « non c'è niente che non sia reciproco, niente in cui l'indipendenza individuale nel dissolvimento del suo esser-per-sé, nella *negazione* di se stessa, non si conferisca il proprio significato *positivo*, che è di esser per sé ». Questo perché, come è noto, « il concetto dell'attuazione della ragione autocosciente ha la sua perfetta realtà nella vita di un popolo ».

Il « movimento inverso », quello dell'« autocoscienza » che « non ha ancora raggiunto questa felicità di essere sostanza etica, lo spirito di un popolo », ha invece « la forma di un volere immediato o di un *impulso naturale* raggiungente il proprio appagamento, il quale è a sua volta il contenuto di un nuovo impulso »; questo movimento, dunque, dentro il quale l'autocosci-

za singola non potrà — vedremo a suo tempo come e perché — che distruggersi, che « venir ridotta a brandelli », rappresenta in maniera affatto legittima, tanto sul piano logico che su quello etico, il punto di avvio di un itinerario drammatico, attraverso il quale essa coglierà « il concetto di sé che prima era soltanto quello che noi avevamo di essa: il concetto, cioè, di essere, nella certezza di se stessa, ogni realtà »; e i cui « fini ed essenza » saranno per essa « una moventesi compenetrazione dell'universale, — doti e facoltà — e dell'individualità ».

4) - Ma prima di avvicinarsi più da presso ai momenti che daranno (legittimamente o meno, qui non ha importanza) questo esito, rimane ancora da completare il non concluso discorso sulla scelta di Faust come paradigma della prima figura.

Una considerazione decisiva — se non la definitiva soluzione — la troviamo ancora nelle pagine di Kierkegaard sul *Don Giovanni* di Mozart. Il frequente richiamo al filosofo danese non è certo occasionale: nessuno più di lui, infatti, ha vissuto drammaticamente, e non certo a livello soltanto intellettuale, ma con vera e propria sofferenza della carne, l'esperienza — chiamiamola così, con lui — « estetica », con la sua esasperata « singolarità »; al punto di chiedere che sulla sua tomba venisse scritto soltanto: « Quel singolo ». La stessa trasposizione, realizzata nel suo pensiero filosofico, della « singolarità estetica » nella religiosità, appare come il risultato della sua incapacità (personale, più o prima che teoretica) di esorcizzare la dimensione dell'immediatezza.

Come dicevamo, nell'analisi kierkegaardiana della figura di Don Giovanni si trova più di un elemento che consente di comprendere la scelta di Hegel: il naturale simbolo del « piacere » fine a se stesso sembra infatti, meglio di qualsiasi altro, quel Don Giovanni, la cui « idea », afferma Kierkegaard, appare « analoga » a quel-

la di Faust, ma che « dobbiamo supporre [...] sia un po' precedente », per cui esso, e non dunque Faust, merita di essere considerato il « primogenito » del « regno » della sensualità, dove « non abitano il linguaggio, la prudenza del pensiero, le faticose conquiste della riflessione », ma dove « si odono soltanto la voce elementare della passione, gli scherzi del piacere, il selvaggio clamore dell'ebbrezza ».

Scrive ancora Kierkegaard che mentre « Don Giovanni è [...] l'espressione del demoniaco determinato come sensualità », Faust rappresenta « l'espressione del demoniaco determinato come quella spiritualità che lo spirito cristiano esclude da sé ». Da qui, appunto, nasce l'impossibilità, da parte di Hegel, di assumere Don Giovanni come paradigma di un « piacere » correlato dialetticamente con l'eticità: nella dimensione di Don Giovanni, nella sua visione « etica » del mondo, lo « spirito » è completamente assente, in quanto « l'oggetto del suo desiderio è la sensualità e solo la sensualità », senza altro desiderio che non il desiderio (ed è per questo che la figura di Don Giovanni ha potuto ispirare un'opera come quella di Mozart, il quale, per essa, « sta al di sopra di tutti gli immortali »: la musica, infatti, trova « il suo soggetto assoluto » nella « genialità erotico-sensuale »; Don Giovanni, dunque, appare « un soggetto assolutamente musicale », ma niente affatto « filosofico »).

Tutto ciò rivela — a parte molte altre considerazioni che pure potrebbero farsi — che l'esigenza formale della struttura della *Fenomenologia dello Spirito*, la sua interna coerenza, viene da Hegel per lo meno tentata: Faust viene assunto in quanto figura « aperta », figura che vive drammaticamente — e non ironicamente come, alla resa dei conti, fa Don Giovanni — il suo rincorrere il piacere; attraverso di essa, quindi, l'autocoscienza può « negarsi » come essenza singolare, e non attraverso Don Giovanni, che « inganna » senza tuttavia « premeditare il suo inganno », quasi per istinto, per virtù o dote na-

turale: « Vi è qualcosa — scrive Kierkegaard — di molto più profondo nel fatto, che forse è sfuggito all'attenzione dei più, che Faust, immagine di Don Giovanni, seduce una sola ragazza, mentre Don Giovanni ne seduce a centinaia; quest'unica ragazza però è ben diversamente e maggiormente sedotta ed annientata di tutte le altre che Don Giovanni ha ingannate; questo proprio perché Faust ha in sé il momento determinante dello spirito. La forza di un seduttore come questo sta nella parola, cioè nella menzogna ».

Siamo adesso al momento decisivo: Don Giovanni « non seduce », ma « desidera, e questo desiderio ha un effetto seduttore »; per essere veramente un seduttore, infatti, « occorre [...] una certa riflessione e una certa coscienza, e solo quando son presenti, può essere opportuno parlare di astuzie, artifici e raggiri ». Ma « a Don Giovanni questa coscienza manca », e con essa gli manca la possibilità stessa di « riconoscersi » come qualcosa di altro che non la pura e semplice sensualità, e con ciò sentire tutta la potenzialità negativa in essa contenuta, e avviare il « riscatto ».

Faust riesce in questo: egli ha in sé, infatti, « il momento determinante dello spirito », il quale gli consente di sapere — pur desiderandone l'annientamento — « l'altra autocoscienza come *ipseitas sua propria* »; cosa impossibile a Don Giovanni, il quale « afferra » le fanciulle che, svelte, « gli corrono nelle braccia », e che « non meno svelto, non meno agile, [...] depone dall'altra parte del fosso della vita ». Ma, non dimentichiamolo, anche se sembra lo abbiamo perso di vista, chi in ciò riesce è il *Faust* di Wolfgang Goethe (o, persino, se si vuole, quello della leggenda, al quale anche, oltre che a quello, appunto, goethiano, Kierkegaard pensa).

Nel paradigma di Hegel le cose sono forse meno semplici: anche se le poche pagine dedicate ad esso non sono poi, come crede Findley, « molto sibilline », tuttavia esse, per così dire, complicano la lineare dialettica del *Faust* goethiano e lasciano molto incerti sulla coe-

renza, non già del passaggio interno — quello del « piacere » alla « necessità », che appare alla coscienza « come un'inversione che non è mediata da niente » — ma del passaggio che conduce al paradigma successivo.

Ma per giungere a tanto, occorre un lungo passo indietro: il discorso, infatti, va adesso ripreso dall'inizio, dal momento, cioè, in cui l'autocoscienza « procede a intuirsi come una diversa essenza indipendente », il cui « *primo fine* consiste nel divenir consapevole di sé, come essenza singola nell'altra autocoscienza, o nel ridurre a sé questo altro ». Tentativo che la condurrà addirittura — come vedremo — oltre il « disperare di sé ».

(continua)

GIROLAMO COTRONEO

Le figure dell'individualità nella *Fenomenologia dello Spirito*

a) - *Il piacere e la necessità*. II.

1) - Il tema dominante del lamento di Faust nel monologo iniziale della « Notte », con cui si apre la « prima parte della tragedia », è quello del fallimento degli studi intrapresi dallo stesso Faust « per poter scoprire ciò che, nel profondo, tiene insieme l'universo » (« Ahimé!, ho studiato, a fondo e con ardente zelo, filosofia e giurisprudenza e medicina e, purtroppo, anche teologia. Eccomi qua, povero pazzo, e ne so quanto prima! »; della ormai definitivamente esperita impossibilità di spiegare i « sacri segni » per mezzo dell'« arido intelletto ». Nella scena dello « Studio », pertanto, Faust pronuncerà, in sostituzione di quella originaria (« In principio era il Verbo »), di fronte alla quale si sentiva « già bell'e fermo », la nuova espressione: « *Im Anfang war die Tat* » — in principio era l'Azione.

Il passaggio successivo, il cedimento alle lusinghe di Mefistofele (« Ascolta » — gli dice, attirando la sua attenzione sul coro degli spiriti — « Ascolta, come, maturi già ti consiglino il piacere, e l'azione! Essi ti vogliono attirare nel vasto mondo, fuori da questa solitudine dove si irrigidiscono sensi e linfe vitali »), e la stretta del celebre patto, sono dunque la conseguenza della « crisi » di Faust, della sua delusione per il fallimento dell'impresa alla quale fino a quel momento si era interamente dedicato: « Il grande spirito mi ha disprezzato e la natura resta chiusa innanzi a me. Il filo del pensiero è spezzato e la scienza da un pezzo già mi nausea ».

Questo elemento della tragedia goethiana è importante per intendere le ragioni dell'esito della prima figura hegeliana dell'individualità: quando infatti — ci dice Hegel — penetra in essa « non già lo spirito dell'universalità del sapere e dell'operare, spirito dalla celestiale parvenza nel quale tacciono la sensazione e il godimento della singolarità », bensì « lo spirito terreno, al quale solo l'essere costituente l'effettualità della coscienza singola ha valore di vera effettualità »; quando, cioè, « si getta [...] nella vita » per condurre « a perfezione quella pura individualità nella quale essa sorge »; quando accade tutto ciò, dunque, « le ombre della scienza, delle leggi, dei principî che solo stanno tra lei e la propria effettualità, scompaiono come inerte nebbia incapace di accogliere l'autocoscienza e la certezza della sua realtà ».

Qui, prima di qualsiasi altra cosa, va tenuto presente che il « passaggio » dallo « studio » di Faust (« Un buco rimpicciolito da questo mucchio di libri che i tarli forano e la polvere ricopre ») al mondo promesso da Mefistofele (« Ti darò quello che nessun mortale ha ancora veduto »), non è (a parte l'accorgimento dialettico) una vittoria, ma una sconfitta (o, meglio, l'ammissione di una sconfitta); non è dettato dalla « gioia » (da quella « gioia » a cui Schiller e Beethoven dedicavano in quella stessa età, uno « splendido inno », come lo definiva Edmund Husserl), bensì dalla « disperazione » per il traguardo mancato (la coscienza come « ragione osservativa » di Hegel lo manca proprio come lo manca il « Maestro », anzi il « Dottor » Faust); disperazione alla quale segue — proprio mentre si accetta di intraprendere una via nuova — una sorta di desiderio di autodistruzione: « Odimi però » — dice Faust a Mefistofele, dopo avergli chiesto « ardenti passioni » per placarlo « negli abissi della sensualità » — « Odimi però: non si tratta di piaceri. Mi consacro al tumulto, al doloroso godimento, all'odio pieno d'amore, alla noia che pur conforta. Il mio cuore, guarito dalla febbre del sapere, non dovrà, per l'innanzi,

chiudersi a nessun dolore. Voglio godere, nel mio intimo io, ciò che la sorte ha concesso a tutta l'umanità; afferrare, col mio spirito, le cose più alte, le cose più profonde, raccogliere entro il mio petto il bene ed il male dell'umanità, ed ampliare il mio proprio io entro quello di lei e, come lei, alla fine, andare anch'io in rovina! ».

Questa premessa — fonte primaria di tutto il discorso hegeliano — rende ambiguo il successivo svolgimento e sviluppo della « figura », in quanto, l'uscita dallo stadio precedente, quello della « osservazione » — dove « l'oggetto [...] tosto che è descritto ha perduto ogni interesse. Quando è stato descritto l'un oggetto, un altro deve venir preso in considerazione, e un altro sempre cercato, affinché il descrivere non si estingua »; il che avviene a seguito di una « infinita *particolarizzazione* del mondo », ottenuta « impiegando forza e artificio » — rende ambiguo il discorso di Hegel, dicevamo, in quanto quella « uscita » non è sentita come una « vittoria » dalla coscienza, una vittoria che magari *in itinere*, come sempre è avvenuto per le « figure » precedenti, si trasformerà in una nuova « sconfitta ». Si presenta, invece, essa stessa come una sconfitta: come desiderio, volontà di rinunciare all'« universalità » per annullarsi nell'immediatezza senza sbocco, fine a se stessa. Qui la coscienza, scrive infatti Hegel, « più che costruirsi la propria felicità, la coglie immediatamente e immediatamente la gode ».

Tutto ciò apparirà meglio in seguito. A ulteriore conferma, diciamo così, testuale, vi è la citazione (imprecisa; e forse volutamente: basti pensare che Hegel sostituisce l'espressione goethiana « *Vernunft und Wissenschaft* » con « *Verstand und Wissenschaft* »; il che, tenendo presente la sua terminologia filosofica, è tutto un programma) di una frase pronunciata da Mefistofele, il quale nella scelta di Faust di abbandonare la « ragione » e la « scienza » vede l'inizio della sua nuova sconfitta (« Disprezza pure ragione e scienza, suprema potenza dell'uomo, lasciati prendere sempre più dallo spi-

rito di menzogna in opere di inganno e di incantesimo, allora sarai mio senza condizioni! »).

La figura si inizia quindi con una scelta « negativa », di cui — e questa è la cosa più importante — la coscienza è perfettamente consapevole: e se nel dramma goethiano la « salvezza » verrà — come è noto — dall'esterno (« La nobile anima a me legata dal patto, me l'hanno soffiata con astuzia », dice Mefistofele, mentre: « Salvo è dal Malvagio questo nobile membro del mondo dei beati: 'Noi possiamo redimere chi, sempre tendendo, si affatica' », dicono gli Angeli « volando in più alta atmosfera e portando la parte immortale di Faust »); se la « salvezza », dunque, verrà a Faust dall'esterno, rendendo così plausibile la conclusione del dramma (come dramma « filosofico »), molto più complesso — a motivo dello stesso « meccanismo » della *Fenomenologia dello Spirito* — appare il compito di Hegel per dimostrare coerentemente che, pur essendo « l'ultimo momento » della esistenza di questa prima figura « il pensiero della sua perdita nella necessità o il pensiero di se stessa come essenza assolutamente *estranea* a sé », tuttavia, « *in sé* l'autocoscienza è sopravvissuta a questa perdita ».

2) - Ma di ciò a suo tempo. Quanto abbiamo già detto lascia qualche perplessità sulla affermazione di Jean Hyppolite, secondo cui dal momento che « l'individualité humaine qui cherche dans ce monde son bonheur, le cherche dans d'autres Sois qu'elle veut assimiler », ne viene, una volta assunto ciò, che « l'expérience que décrit [...] Hegel dans cet 'individualisme de la jouissance' devient facile à suivre ».

Facile da seguire, forse; facile da cogliere in tutto il suo significato, meno — soprattutto nell'esito. Ma andiamo con ordine. Herbert Marcuse, esaminando il « concetto di vita » nella *Fenomenologia dello Spirito*, ha scritto che per l'individuo — quale « è emerso dall'universalità della vita » — « tutto ciò che è fuori di lui è soltanto un 'altro'; a questo egli si può contrap-

porre soltanto come sé, consumando l'altro: lo trae, lo applica, lo usa nella sua vita ».

Qui il riferimento riguarda la « natura inorganica », dove il « consumo », l'uso dell'altro (che si presenta come « alterità degli alimenti », per dirla con De Negri) può avvenire — avviene — in forza della (riconosciuta) « nullità » di esso: « E l'autocoscienza » — scriveva allora Hegel — « è certa di se stessa soltanto perché toglie questa alterità che le si presenta come vita indipendente: essa è *concupiscenza o appetito*. Certa della nullità di questo altro essa pone *per sé* questa nullità come verità propria, annienta l'oggetto indipendente e si dà con ciò la certezza di se stessa come certezza *vera*, come tale certezza che le è divenuta in *guisa oggettiva* ».

La necessità di richiamare questo passaggio è dettata dalla proposizione iniziale del paragrafo dedicato al « piacere », così appunto formulata: « Soltanto secondo un momento l'operare dell'autocoscienza è un operare dell'*appetito* »; e a cui poco oltre Hegel aggiunge: « L'elemento nel quale sussistono indifferentemente l'uno di contro all'altro e indipendentemente l'appetito e il suo oggetto, è l'*esistenza* vivente ». Qui, però, non siamo di fronte — quel « soltanto secondo un momento » lo conferma — all'« appetito » della *coscienza* come « Autocoscienza », ma della *coscienza* come « Ragione » (sia pure nel suo primo apparire come tale); la quale, pur essendo « a sé la realtà », e avendo « il suo oggetto in lei stessa », sperimenta tuttavia che « l'essere le sta di contro come un'effettualità diversa dalla sua ». Di conseguenza, — come da tempo sappiamo — il « primo fine » della coscienza-ragione « consiste nel divenir consapevole di sé, come essenza singola, nell'altra autocoscienza, o nel ridurre a sé questo altro », pur possedendo « già la certezza che quest'altro, *in sé*, è già lei stessa ».

Pertanto essa non pretende (non può pretendere: sarebbe una autonegazione) la negazione dell'altro da parte di se stesso, come quando l'altro era l'« indipendente oggetto », la « natura inorganica »: « In forza del-

l'indipendenza dell'oggetto » — scriveva allora Hegel — « l'autocoscienza può quindi giungere all'appagamento solo quando l'oggetto stesso compia in lui la sua negazione; e deve compiere in sé questa negazione di se stesso, perché è *in sé* il negativo, e ciò che esso è, deve essere per l'Altro ».

Come è fin troppo noto, la « negazione di se stesso » da parte dell'Altro non avviene quando « l'essenza dell'appetito » è « qualcos'altro dall'autocoscienza », bensì quando è *un'altra autocoscienza*; ciò comporterà la comparsa, da un lato, di una « coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser-per-sé », e, dall'altro, di una « coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro »; cioè le figure del « Signore » e del « Servo ». Ma nulla di tutto ciò può qui accadere — nonostante l'operare dell'autocoscienza sia (« secondo un momento ») un « operare dell'appetito », e nonostante essa cerchi di « ridurre a sé » l'Altro — perché la coscienza-ragione sa che l'Altro « è già lei stessa ». Così avviene che « essa giunge [...] al godimento del *piacere*, alla consapevolezza della propria realizzazione in una coscienza che appare come indipendente, ossia giunge all'intuizione dell'unità di entrambe le autocoscienze indipendenti ».

A questo punto occorre riprendere per un momento le fila del discorso. L'autocoscienza come « concupiscenza o appetito » appaga questi ultimi facendo esperienza dell'indipendenza del suo oggetto, con il quale ha un rapporto soltanto negativo; nella prima fase della propria « attuazione mediante se stessa », nella prima « figura » dell'individualità, fa ancora esperienza dell'indipendenza dell'altro, il quale però si manifesta ad essa — giusta quanto dice l'Hyppolite — come « une individualité complémentaire »: essa, dunque, « se connaît au sens biblique dans une autre », ma « cette autre individualité est elle-même ». In questo congiungimento « essa raggiunge il suo fine », e raggiungendolo « sperimenta qual sia la verità di quel fine stesso »: una verità che, lungi dall'appagarla,

avrà invece il risultato di rinnovare quella disperazione di sé che la coscienza aveva creduto (qui senza l'inganno di Mefistofele, perché qui non vi è niente di « esterno » ad essa) di « superare » attraverso il « piacere », giungendo, per questa via, a quell'appagamento e a quella verità che il sapere dell'« astratto intelletto » non era stato in grado di raggiungere.

3) - Si potrebbe dire, esaminando il « meccanismo » della contraddizione entro cui la coscienza si impiglia, quale Hegel lo descrive, che l'inganno di Mefistofele era destinato a ritorcersi contro di lui: nel senso che Faust non avrebbe mai potuto perdere la scommessa che offriva (« Se dirò all'attimo: fermati dunque! sei così bello! allora mi potrai gettare in catene, allora andrò volentieri in rovina. Allora potrà suonare a morto la campana, allora sarai liberato dal tuo servizio. Si arresti l'orologio e cada la lancetta e sia finito, per me, il mio tempo! »).

Infatti: « Il piacere goduto ha bensì il significato positivo di esser divenuto *a se stesso* come autocoscienza oggettiva; ma ha parimenti il significato negativo di aver tolto *se stesso*; e siccome l'autocoscienza ha concepito la propria attuazione soltanto in quel significato positivo, la sua esperienza entra come contraddizione nella sua coscienza, nella quale la raggiunta effettualità della singolarità di essa autocoscienza assiste alla sua distruzione da parte dell'*essenza* negativa che, priva di effettualità, sta vuota di contro a quell'effettualità raggiunta, tuttavia costituendo la potenza distruggitrice dell'autocoscienza ».

Sarebbe a dire: la coscienza ritiene il « piacere » come ciò che la definisce, come ciò in cui si realizza positivamente; ma nel momento in cui si realizza, si toglie (a motivo del « dileguare » — e risorgere — del piacere stesso); essa, cioè, nello stesso istante in cui raggiunge la propria effettualità (o quella che crede sia la propria effettualità) si ritrova come « *essenza negativa vuota* »: la realizzazione coincide con l'annientamento.

Ben lontana dal poter gridare: *Verweile doch!* — fermati dunque! — la coscienza scopre che l'oggetto da essa « sperimentato come sua *essenza* non ha contenuto alcuno », in quanto « ciò che [...] nel piacere e nell'atto del goderlo si fa all'autocoscienza *oggetto* come sua *essenza* è l'espansione di [...] vuote essenzialità » (la « pura unità », la « pura differenza » e il « loro rapporto »).

Ma la tragedia è appena cominciata. Scoperta infatti la propria « nullità » (così come nella « concupiscenza e appetito » primitivi scopriva la « nullità » dell'oggetto anche nel caso di appetito sessuale: l'oggetto di quell'appetito, infatti, per la « coscienza » come semplice « vita », è assolutamente altro rispetto ad essa, essendo ancora ben lontana dal sapere che quell'altro è *in sé* lei stessa); scoperta la propria « nullità », dunque, la coscienza, incapace — almeno per il momento — di superarla, l'accetta: ma l'accetta come « necessità », come « destino » al quale non le è dato sottrarsi, in quanto il passaggio dal « suo vivente essere » alla « inerte e morta necessità », appare ad essa « come un'inversione che non è mediata da niente », cioè come un inesorabile scivolare nelle braccia del « destino », senza peraltro intenderne il significato: « La necessità, il *destino* ecc. sono [...] un alcunché di cui non si sa dire *che cosa* operi, quali siano le sue leggi determinate e quale il suo contenuto positivo »; esso « è il semplice e vuoto, ma ininterrotto e inviolabile *rapporto*, la cui opera è solo il nulla della singolarità ».

La reazione di questa prima « figura » dell'individualità, la figura che per Kierkegaard sarà il campione della « vita estetica » (ritorneremo su ciò), di fronte al *destino* che la sovrasta e la travolge, appare, a questo punto, abbastanza prevedibile: essa vivrà fino in fondo la propria condanna, pagando fino alle estreme conseguenze il suo « errore » (se così può dirsi). Ma lo farà « perfezionando » sempre più il « godimento », inseguendolo senza sosta, a livelli sempre più « raffinati »: l'« esteta » non andrà « in rovina » per mano di Mefistofele,

del patto con esso, per essersi adagiato, « placato, su un letto di pigrizia », ma si distruggerà da solo, avendo intrapreso un cammino dove la « necessità » si fa sempre più pressante, ma soprattutto dove nulla appare « bello » (e dove pertanto il grido: *Verweile doch!* non potrà mai uscire dalla sua bocca).

La vera tragedia sta proprio qui: nell'inseguire ossessivamente un « piacere » che in cambio dona soltanto angoscia e disperazione (e, alla fine, come vedremo, la morte), un piacere senza gioia, un piacere che non dà felicità alcuna. Ancora una volta nelle pagine di Sören Kierkegaard — pagine alle quali risulta piuttosto difficile ritenere estranea questa (e non soltanto questa) sezione della *Fenomenologia dello Spirito* — troviamo una descrizione sicura della tragedia dell'« esteta », di colui che vive soltanto nell'immediatezza, la cui « concezione di vita », scrive il filosofo danese, trovando « il suo soddisfacimento in una molteplicità », si colloca « nella sfera della riflessione », ma di una riflessione che « è sempre solo una riflessione finita »; ragione per cui « la personalità permane nella sua immediatezza ». Nel desiderio, infatti, prosegue Kierkegaard, alla maniera di Hegel, « l'individuo è immediato, e, per quanto il piacere sia raffinato, ricercato, studiato, l'individuo è pur sempre in esso come immediato. Chi gode è nel momento, e per quanto molteplice sia questo godimento, egli è sempre immediato, perché è nel momento ».

Della concezione « estetica » della vita — di cui qui, nelle pagine di *Aut-Aut*, è « figura » l'imperatore Nerone — Kierkegaard offre questa descrizione: « Allora egli afferra il piacere, tutta la perspicacia del mondo deve escogitare nuovi piaceri per lui, ché solo nell'istante del piacere egli trova riposo, e, quando questo è passato, egli si sente oppresso ed estenuato. Lo spirito vuole costantemente erompere, ma non trova un passaggio, egli lo tradisce costantemente e gli vuole offrire invece la sazietà del piacere. Allora lo spirito in lui s'addensa come una

nube oscura, l'ira cova nel suo spirito e diventa un'angoscia che non cessa nemmeno nell'istante del piacere ».

Come è noto, nelle pagine hegeliane lo « spirito » troverà il « passaggio » (anche se in maniera ben diversa — ne riparleremo — di come lo trova nella « dialettica » kierkegaardiana). Ma di ciò più oltre: qui si può ancora rilevare, assumendo le pagine di Kierkegaard come traduzione « letteraria » del discorso di Hegel, che il momento più drammatico di tutta la vicenda appare la perfetta coincidenza, l'assoluta identificazione del « piacere » con la « disperazione ». Il che lascia qualche perplessità sulla conclusione di Hyppolite, secondo cui, « on le voit, il s'agit là d'un hédonisme, raffiné sans doute, mais qui est l'hédonisme de tous les temps ».

Ma l'edonismo « classico », ci sembra abbia tutt'altra natura. Secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, infatti, a chi gli faceva rimprovero di avere rapporti amorosi con « l'etera Laide », Aristippo di Cirene, padre riconosciuto dell'edonismo, replicava: « Posseggo Laide, non ne sono posseduto; è cosa eccellente non l'astinenza dalle passioni, ma il dominarle e il non esserne servi ».

Del tutto diversa la condizione dell'« esteta » kierkegaardiano, o della « figura » hegeliana, il cui punto di riferimento, dunque, non ci sembra sia l'edonismo classico, ma una certa visione « romantica » dell'amore, quella per cui — è stato detto — l'io « è costretto a scegliere fra il sentimento mistico dell'identificazione con l'altro e la distruzione dell'individualità che è frutto del suo stesso isolamento dalla persona che cerca di asservire ».

Quanto la cultura « romantica » rappresenti il momento, diciamo così, « storico » cui questa « figura » hegeliana si riferisce (per « negarlo » ovviamente: richiamare qui le polemiche antiromantiche di Goethe e di Hegel sarebbe fuori luogo) lo prova un accostamento, non certo involontario o casuale, tipicamente « romantico », l'accostamento, cioè, — non deluda l'apparente banalità di esso — fra « amore » (inteso come piacere) e « morte ». Così, infatti, Hegel: « L'individualità sol-

tanto singola, che ha appena cominciato ad avere a suo contenuto il concetto puro della ragione, anziché essersi gettata dalla morta teoria nella vita, si è piuttosto gettata soltanto nella coscienza della propria mancanza di vita, e diviene partecipe di sé soltanto come necessità vuota ed estranea, solo come effettualità *morta* ».

4) - Dalla « morta teoria » alla « effettualità morta »; dalla disperazione per il fallimento dell'« arido intelletto », alla disperazione per il fallimento del « primo fine » indicato dalla ragione; fine che per l'autocoscienza consisteva, come sappiamo, « nell'intuire sé come *questo Singolo* in un altro, o nell'intuire un'altra autocoscienza come sé ». Ma qui la disperazione porta a ben altro: in questa avventura, infatti, in questo suo « gettarsi » nella vita, « l'individuo fa esperienza del doppio senso incluso in ciò ch'egli faceva, nell'essersi, cioè, *presa* la propria *vita*: egli prendeva la vita, ma con ciò afferrava piuttosto la morte ».

Nella *Fenomenologia dello Spirito* succede spesso che un concetto, *prima facie* risolutore di un problema, diventi poi esso stesso un problema, e grave. Di ciò appare esempio significativo la comparsa — a questo punto del discorso hegeliano — del concetto di « morte »; il quale — ed è qui che nasce la difficoltà — non può certo venire inteso come ancora Kierkegaard intende il « suicidio » dell'« esteta », nel momento in cui, egli scrive, « gli appare che il tempo, la materialità siano la sua corruzione ed esige più perfetta forma di esistenza; subentra ora una stanchezza, una apatia, che somiglia alla sfinitezza che è compagna del piacere. Questa apatia può fissarsi e pesare tanto su l'uomo che il suicidio gli pare l'unica via di scampo ».

Che ciò accada, sempre secondo l'autore di *Aut-Aut*, perché egli — l'individuo « estetico » — « vede se stesso sotto la determinazione della necessità » (che la « necessità » inappagabile crei disperazione è un fatto inopugnabile) non basta per accostare la sua « soluzione »

a quella hegeliana. Ma non soltanto perché in Hegel non si parla di « suicidio », ma, in generale, di morte », quanto invece perché qui, in questa sezione della *Fenomenologia dello Spirito*, il concetto di morte non è inteso come fine (individuale) del « ciclo della vita », come ciò che — giusta le parole di Sartre — « viene a noi dall'esterno e ci trasforma in esteriorità », bensì come una sorta di « inerzia », di « vita » dunque, che però non è « vita ».

Ancora una volta il richiamo a Goethe viene spontaneo. « Nemmeno un cane potrebbe continuare a vivere così », dice Faust riferendosi alla sua stessa vita, alla quale è stata tolta « ogni gioia », e che di conseguenza si consuma inutilmente in un mondo di morte: « E domandi ancora » — chiede a se stesso — « perché il tuo cuore ti si stringa, pieno d'angoscia, in petto? Perché frena, con inspiegato dolore, ogni impeto di vita? Invece della vivente natura entro la quale Dio credè gli uomini, ti circondano, fra fumo e muffa, carcasse d'animali ed ossa di morti ».

Ma neppure « fuori, nel vasto mondo » dove, come Faust, essa fugge, l'autocoscienza hegeliana troverà la vita, bensì, ancora una volta, quella mancanza di « gioia » che, in modo certo figurato, è tuttavia « morte » (e lo è in quanto « ripetizione » — concetto secondo Kierkegaard affatto negativo: « Viva il corno del postiglione! » — esclamava — « È il mio strumento preferito per molte ragioni, ma soprattutto perché non dà mai due volte lo stesso suono! »). Nulla, quindi, in queste pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, il concetto di « morte » ha da vedere con quello che si incontra nelle famosissime pagine della dialettica del Signore e del Servo, dove la paura della morte, « signora assoluta » (la negazione che non può essere negata) fa del Servo « una coscienza in vario modo impigliata che vive nell'elemento dell'essere »; mentre attraverso la vittoria su quella paura, da parte del Signore, « si dà la prova che all'autocoscienza essenza non è l'essere, non il modo *immediato* nel quale

l'autocoscienza sorge, non l'essere calato di essa nell'espansione della vita ».

Qui le cose stanno molto diversamente: non è certo privo di significato il fatto che Alexandre Kojève, il quale ha dedicato pagine assai note alla « funzione di essenziale importanza che, nella filosofia di Hegel, ha l'idea della morte »; per il quale « la filosofia ' dialettica ' o antropologica di Hegel è, in ultima analisi, una *filosofia della morte* » (giudicando l'affermazione di Heidegger secondo cui l'esistenza umana è una « vita in vista della morte », come pronunciata « al seguito di Hegel »); e che vede inoltre « l'accettazione senza riserve del fatto della morte », come « la fonte suprema di tutto il pensiero hegeliano, il quale non fa che trarre tutte le conseguenze, anche le più remote, dell'esistenza di tale fatto », perché « solo accettando volontariamente il pericolo di morte in una Lotta di puro prestigio, l'Uomo appare per la prima volta nel Mondo naturale; e solo rassegnandosi alla morte, rivelandola con il proprio discorso, l'Uomo perviene al Sapere assoluto o alla Saggezza, portando così a compimento la Storia »; non è privo di significato, dunque, che Kojève non prenda in considerazione il modo in cui, o le ragioni per cui, l'idea della morte riappare in queste pagine (che non vengono prese in considerazione neppure da Giorgio Agamben nel suo recente *Il linguaggio e la morte*, dove, per quel che riguarda Hegel e la *Fenomenologia dello Spirito*, « l'esperienza antropogenetica della morte », viene situata ancora nel rapporto Padrone-Servo).

Come si diceva, tutto ciò non è privo di significato: in queste pagine, infatti, la morte viene identificata con la vita inerte (inutile?), con la vita priva di gioia, dominata dalla necessità e dal destino, a cospetto dei quali non vi sono né paura né coraggio: qui infatti non c'è il Servo vinto dalla paura della morte, né il « duro » Signore il quale, dopo la prima vittoria su quella paura, continua quasi a provocare la morte (non si dimentichi che il Signore « feudale » sceglie per sé — lasciando al

servo il « lavoro » — la caccia e la guerra, tutto ciò, insomma, che gli consente di rimettere in gioco la vita), come dentro di sé sentisse prepotente, per dirla con il poeta spagnolo, la « apetencia de muerte y el gusto de su boca » — l'appetito di morte e il gusto della sua bocca. Adesso invece la morte si presenta — giusta le parole di Jean Hyppolite — « *une morte de chaque instant* », perché nulla di nuovo qui mai accade, perché nulla di duraturo è qui presente: « *Dans toute jouissance, notre singularité, comme singularité, est anéantie, et nous mourons, nous nous consomons à chaque instant* »

Così, in questa esperienza — intrapresa, non lo si dimentichi, a motivo della « disperazione » seguita alla scoperta dell'inutilità del lavoro compiuto dall'« astratto intelletto » — in questa esperienza, dicevamo, « nella quale doveva a lei svilupparsi la sua verità, la coscienza è dunque divenuta a se stessa piuttosto un enigma ». Un « enigma » però che, a differenza dei celebri « sette enigmi del mondo » del fisiologo tedesco Du Bois-Reymond, tutti affatto irrisolvibili, la coscienza *deve* invece risolvere; per risolverlo, per non identificarsi e definirsi attraverso « il piacere e la necessità » che fanno di essa un'« anima morta », dovrà vivere un'altra esperienza, più ricca rispetto a questa, poverissima, nella quale ha cercato di attuarsi, e nella quale invece si è perduta.

(continua)

GIROLAMO COTRONEO

del pensiero contemplativo non aveva prodotto tecniche di dominio della natura materiale, ma soprattutto tecniche del dominio e del controllo della sfera del mondo psichico e interiore dell'uomo. D'altra parte, secondo Scheler, la diffusione dello spirito tecnico-scientifico occidentale nell'Asia e nei mondi extraeuropei può essere benefica e risolvere alcuni gravi problemi materiali del « terzo mondo » solo alla condizione che essa sia compensata da una penetrazione in Occidente delle culture « metafisiche » in cui è nato il germe di una speculazione sapienziale libera sia dall'autorità delle Chiese, sia dagli imperativi del mondo del lavoro che oggi assumono quasi una forma totalitaria¹².

Non si tratta di un superamento dell'eurocentrismo a buon mercato, proclamato da intellettuali che calpestano senza discernimento i valori dell'Occidente che sono sempre degni di essere tramandati e arricchiti; di fatto questi intellettuali « nichilisti » si servono poi di tutti gli apparati che pure criticano furiosamente per propagandare i loro lavori e i loro messaggi.

L'idea di un colloquio delle epoche e degli spiriti al di sopra delle lontananze nel tempo e nello spazio è stata sempre uno dei principali motivi ispiratori del pensiero di Scheler sulla storia. Si tratta di un'idea di contemporaneità spirituale della storia che è sempre da riscoprire al di là dell'occultamento prodotto dall'unilaterale predominio di interessi contingenti. Non è certo idealismo improduttivo. Vedervi soltanto l'eredità nostalgica di un aristocratismo della cultura attardato su posizioni romantiche o addirittura reazionarie, è dar prova d'ignorare ogni senso di responsabilità dell'« intellettuale » e dell'uomo di pensiero dinanzi a se stesso e all'umanità tutta intera.

FRANCO BOSIO

¹² *Die Formen des Wissens und die Bildung*, cit., p. 119. Cfr. in proposito anche il nostro *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Max Scheler*, cit., spec. pp. 236 sgg.

Le figure dell'individualità nella *Fenomenologia dello Spirito*



b) - *La legge del cuore e il delirio della presunzione*. III.

1) - In una lettera datata 10 novembre 1915, e diretta a Paul Amann, noto filologo e storico austriaco, Thomas Mann, riferendosi alla Rivoluzione Francese, affermava: « Vedo in essa molto melodramma, sentimentalità inumana, mancanza di onesti dubbi, di amore per la verità e anche per la *libertà*, perciò nel mio intimo mi ribello »; e proseguiva dicendo che nonostante la « parte di sangue latino » che scorreva nelle sue vene, tuttavia « l'avvocatura politica, il carattere giacobino e massonico dei latini, il tipo del dottrinario democratico e del tiranno maestro di scuola della rivoluzione », erano per lui motivo di « orrore ».

Hegel non aveva sangue latino nelle vene: di conseguenza, il « carattere giacobino » e « democratico » doveva suscitargli un « orrore » ancora maggiore di quello che suscitava in Thomas Mann; non per nulla Albert Camus (si vedrà poi il perché di questo iniziale riferimento all'autore di *L'homme révolté*) ha notato che pur se Hegel « ha voluto continuare l'opera della Rivoluzione Francese sopprimendo le cause del suo fallimento » (per lui il Terrore era già « contenuto in anticipo nell'astrazione dei principi giacobini »), tuttavia, a suo modo di vedere, la « rivoluzione dei tedeschi » era stata la Riforma, che quei « caratteri » non aveva certo presentato.

Il problema, però, nel contesto del discorso che stiamo seguendo, — la successione delle tre figure dell'individualità, della « Ragione attiva » — risulta assai più complesso. Le pagine dedicate alla seconda e alla terza di esse, infatti, anche se da qualche parte vengono indicate come direttamente riferite alla Rivoluzione Fran-

cese (« Si può supporre » — ha scritto De Negri — « che nella legge del cuore, nel corso del mondo e nel cavaliere della virtù lo Hegel abbia voluto rappresentare gli elementi che agirono nella rivoluzione francese », mentre « il ' cavaliere della virtù ' si potrebbe identificare col Robespierre »), tuttavia abbracciano, soprattutto la seconda, un contesto forse più ampio nel quale rientra non tanto, diciamo così, lo « spirito rivoluzionario », quanto invece lo « spirito di rivolta », che, alla resa dei conti, occupa un ambito storico (e fenomenologico) più vasto del primo.

Di ciò è prova, ad esempio, il fatto che Joachim Ritter nel suo studio su *Hegel e la Rivoluzione Francese* non fa praticamente riferimento a queste pagine, bensì, molto più opportunamente e correttamente, a quelle sotto il titolo *La libertà assoluta e il terrore*, dove ciò che nel « delirio della presunzione » era, alla resa dei conti, rabbia impotente (ne riparleremo) diventa effettiva e programmata ferocia: « L'unica opera ed operazione della libertà universale è perciò la morte, e più propriamente una morte che non ha alcun interno ambito né riempimento; [...] questa morte è dunque la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di prendere un sorso d'acqua ». E ancora: « Il cadere in sospetto prende quindi il posto dell'esser colpevole, e ne ha il significato e l'effetto; la reazione esterna contro questa effettualità, che sta nell'interno semplice dell'intenzione, consiste nella netta soppressione di questo Sé, nell'elemento dell'essere, al quale altrimenti nulla si può togliere se non il proprio essere ».

Come dicevamo, lo spirito che domina la seconda figura dell'individualità non è, dunque, quello della « rivoluzione » (i cui tragici effetti abbiamo appena visto descritti da Hegel in maniera mirabile), bensì quello della « rivolta » (presente anch'esso nelle varie modalità, e in diversi momenti, della Rivoluzione Francese — il che giustifica i riferimenti ad essa impliciti nella figura

di cui qui trattiamo). Lo dovrebbe provare il fatto — che incontra unanimità di consensi fra gli interpreti più autorevoli — secondo cui la figura in questione trova soprattutto riscontro — lo avevamo già detto — nei *Masnadi* di Schiller (quindi, a somiglianza e in coerenza con la prima figura, in un testo « letterario »), in particolare nel personaggio di Karl Moor.

A proposito di quest'ultimo, Vittorio Mathieu — non a caso in un libro dedicato all'analisi del fenomeno rivoluzionario — ha scritto che nel dramma schilleriano « troviamo un protagonista ' ribelle ' e un antagonista ' rivoluzionario '»; infatti, « accanto a Karl Moor, troviamo un altro personaggio, che sta a Moor come lo spirito di rivoluzione sta allo spirito di ribellione: Spiegelberg, che contende a Moor il comando della masnada, e che ha un temperamento agli antipodi del suo ». Vi sarebbe un indizio « estremamente rivelatore » — dice ancora Mathieu — « del fatto che Spiegelberg cova la rivoluzione, e non la ribellione: la sua proposta, all'inizio del primo dialogo con Moor, di restaurare il regno di Israele, [...] e di ricostruire Gerusalemme » (« Voglio dirti una cosa all'orecchio, Moor, — dice infatti Spiegelberg — « che ho in animo da un po', e tu sei proprio l'uomo che ci vuole. [...] Che dici, se noi ci si facesse ebrei e si ricostruisse il regno del popolo eletto? »).

Che queste parole siano dette scherzando, « e con intenzione mistificatoria, non toglie nulla al loro significato »: qui infatti lo Schiller-Spiegelberg « fa una professione di fede rivoluzionaria, nella forma in cui poteva farla allora »; ed essa rivela che « il rivoluzionario è, precisamente, un messia il cui regno è di questo mondo; e Gerusalemme, la ' nuova Gerusalemme ', è sempre la sua meta ».

Che invece Karl Moor non sia niente di tutto questo, ma « una tipica figura di ribelle » — e pertanto affatto idonea al progetto filosofico di Hegel — lo vedremo a suo tempo. Qui il problema più urgente appare quello di individuare il legame fra quest'ultima e la precedente

figura; sarebbe a dire fra il momento in cui l'autocoscienza scopre che « le conseguenze delle sue operazioni non sono a lei le sue operazioni stesse; ciò che ora le tocca non è *per lei* l'esperienza di ciò ch'essa è *in sé* », in quanto, scoprendo l'« universale » come « destino » che la travolge, scopre che la (astratta) ricerca del « piacere » non è a lei essenza; fra questo momento, dunque, — la cui interna dialettica abbiamo già visto — e il momento successivo, quello in cui essa « è se stessa come il Necessario; e sa di avere in se stessa, *immediatamente* l'universale o la legge; e la legge, in forza di questa determinazione secondo la quale essa è *immediatamente* nell'esser-per-sé della coscienza, dicesi la *legge del cuore* ».

Perché la « legge » assuma questo nome — a parte le contraddizioni che vedremo — è alquanto facile da comprendere: nonostante essa appaia alla coscienza come la sua propria essenza, la sua necessità-universalità, ciò accade sempre nell'ambito di una coscienza ancora « individuale »: e nell'individuo come tale, nella sua dimensione « singola », il *cuore* prevale, per così dire, sulla ragione, la singolarità sull'universalità, nonostante egli creda non sia così (da qui, lo vedremo, il « delirio della presunzione »).

Ma come la coscienza giunga a questa nuova definizione di sé, a questa consapevolezza, alla scoperta, cioè, di questa nuova essenza, di questo nuovo e diverso sapere di sé, ci sembra uno di quei salti dialettici, di quelle deduzioni poco chiare, di cui avevamo parlato fin dall'inizio di questo lavoro. In qual modo, infatti, la coscienza prenda atto che quella « necessità », quel « destino », altro non siano se non « essa stessa sotto la forma di un estraneo » — giusta De Negri —, per cui — giusta Hyppolite — « son *désir de bonheur* » assume adesso, a differenza di prima, « une valeur universelle », ci risulta piuttosto difficile individuarlo, in maniera rigorosa, nel testo di Hegel.

Da esso, comunque, apprendiamo che mentre « l'ultimo momento » di questa prima figura è « il pensiero della sua perdita », tuttavia « in sé » l'autocoscienza so-

pravvive a questa perdita: per cui la « nuova figura » è la « riflessione della coscienza in se stessa, consistente nel sapere la necessità come *sé* »; e pur essendo « essenza a quel modo che lo è la precedente », tuttavia « è più ricca, in quanto ha la determinazione per cui questo suo *esser-per-sé* vale a lei come necessario o universale » (senza, però, — è bene ricordarlo — che sia tale in e per sé).

2) - Ma se a livello di deduzione dialettica, o di dialettica storica, il « passaggio » si giustifica ben poco, in termini, diciamo così, di coerenza generale della sezione nel suo complesso (sarebbe a dire nell'insieme delle tre figure), nella prospettiva del *per noi*, più che in quella dell'*in e per sé*, cioè dalla posizione fenomenologica della coscienza, la cosa risulta diversa.

Senza alcun riferimento a Hegel, è stato osservato che « l'amore romantico » — momento centrale della chiave di lettura da noi, a torto e a ragione, privilegiata per l'intelligenza della prima figura — perpetuando « la netta distinzione fra l'elemento individuale e l'elemento sociale nella personalità », finirebbe con l'avere « un corrispettivo politico: le idee rivoluzionarie romantiche dell'estremo individualismo e dell'estremo collettivismo vanno mano nella mano ». L'argomento è sottile; e soprattutto idoneo al nostro fine, in quanto offre un legame fra la prima e la seconda figura che le pagine hegeliane non ci sembra riescano a fornire. Volendo poi andare più a fondo, anticipando prossime osservazioni, basta pensare alle contraddizioni di un Rousseau (esempio clamoroso di « legge del cuore »), presso il quale, appunto, « estremo individualismo » (la società come causa di ineguaglianza) e « volontà generale » (collettiva) si toccano, se non addirittura si inquinano a vicenda.

Tutto ciò non comporta l'inversione « storica » del discorso di Hegel: la comporterebbe soltanto ove la nuova figura fosse identificata *sic et simpliciter* con il « fatto storico » della Rivoluzione Francese, difficilmente leggibile (nonostante Hegel ci abbia abituati alle più ardite

acrobazie « cronologiche ») come corrispettivo o traduzione politica, appunto, dell'« amore romantico » (se mai, potrebbe esserlo di quella che Croce chiamava la « *sensiblerie* » settecentesca). Ma se noi intendiamo questa figura come lo « spirito di rivolta » (componente anch'esso della Rivoluzione, pur se non esclusivo) — il quale, nella sua dimensione « metafisica », ha radici assai profonde, dal momento che, ricorda Albert Camus, « le prime teogonie ci mostrano Prometeo incatenato a una colonna, ai confini del mondo, martire eterno per sempre escluso da un perdono che egli rifiuta di sollecitare »; per cui si può dire che gli antichi abbiano eretto « ben prima di Satana, una dolorosa e nobile immagine del Ribelle, e ci hanno lasciato il più grande mito dell'intelletto in rivolta » —; se intendiamo questo, dunque, abbandonando qualsiasi pretesa di individuare corrispondenze storiche più o meno simmetriche, allora tutta questa seconda figura (e analogamente può dirsi per le altre due) apparirà più chiara, più comprensibile e, al limite, più godibile.

Che le cose possano anche essere viste in questo modo, lo prova la scelta di « figure » letterarie, le quali, proprio perché tali, travalicano la dimensione strettamente temporale, e sfuggono all'identificazione con un preciso fatto storico (al di là di ogni allusione ad esso). Vero è che la moralità « astratta », momento centrale, come già si è detto, di tutta la sezione, appare all'incirca nel secolo diciottesimo; e che Hegel ha fatto pure un riferimento diretto alla « forma dei movimenti » più confacenti « ai tempi nostri » (cioè ai suoi); ma ciò non toglie che — salvo restando ciò che abbiamo detto fin dall'inizio circa il rapporto fra queste figure e le manifestazioni dello spirito « individuale » ai tempi di Hegel — la fenomenologia della coscienza qui descritta, trova difficilmente riscontro in precisi fenomeni o accadimenti storici (esaurendosi in essi), si tratti della Rivoluzione Francese e del primo Romanticismo, oppure, come vuole il Landucci, di « una età di crisi o di trapasso dal Cinquecento in giù » (così che il *Faust* andrebbe considerato, giusta un'osservazione

di Delio Cantimori, non come l'opera di Goethe, ma come la vicenda umana di quella « *turpissima bestia et cloaca multorum diabolorum* » che — a dire di Filippo Melanzone — sarebbe stato Johannes Georg Faust, cittadino del Wüttemberg nell'età della Riforma).

Si tratta naturalmente di problemi insolubili. Per cui conviene a questo punto seguire il movimento interno della seconda figura, dove — come già nel caso della precedente — si incontra un notevolissimo grado di coerenza, uno sviluppo lineare che procede senza soluzione di continuità, e dove dall'entusiasmo iniziale (per quanto fittizio, forzato diremmo) si passa insensibilmente quasi, ma inesorabilmente, nella più terribile disperazione.

Ma la somiglianza con il primo movimento non sta soltanto in ciò: in realtà, anche qui, come nel caso precedente la tragedia (per questo abbiamo parlato di entusiasmo « fittizio », artificioso) appare presupposta, implicita già nello stesso modo di presentarsi dell'atteggiamento iniziale. Infatti, così come la coscienza si gettava allora nella vita, lasciando « dietro di sé la legge dell'ethos e dell'esserci, le cognizioni dell'osservazione e la teoria », cercando il massimo godimento, quasi per ripagarsi dello scacco subito nella ricerca del sapere « d'un qualcosa il cui esser-per-sé e la cui effettualità son diversi da quelli dell'autocoscienza », del sapere, cioè, della scienza naturale; allo stesso modo qui essa inizia la propria impresa, si lancia nella nuova avventura sotto la spinta dell'indignazione, per così dire, per la durezza della legge sociale, sotto la quale giace, incolpevole, un'umanità sofferente.

La ribellione, la rivolta dell'individuo nei confronti della società, non nasce dunque da un atto di amore (come l'espressione « legge del cuore » potrebbe lasciare intendere: e la cosa non è casuale), bensì di odio, di ripulsa: più che amare (cristianamente, diremmo) i poveri e gli oppressi, « l'uomo in rivolta » — per definirlo con Camus — soprattutto e innanzi tutto odia gli oppressori per i torti (veri o presunti) che essi gli fanno subire. Qui il personaggio di Karl Moor — del « ribelle per il

diritto », dice ancora Mathieu, « perché ciò che scatena la sua rivolta armata contro la società è un grave torto subito (o, meglio, che gli si fa credere di avere subito) » — assume sempre di più la figura emblematica della coscienza in rivolta. Le parole da lui pronunciate davanti alla (falsa: e la cosa è della massima importanza) dichiarazione del fratello che gli comunica la decisione paterna di ripudiarlo, lo provano ampiamente: « Ho appreso a tollerare la perfidia, e quando il mio nemico inferocito alza il calice e brinda alla mia salute col sangue del mio cuore, son capace di sorridere ... ma quando l'amore tra consanguinei si trasforma in traditore, la tenerezza materna in megera, oh, allora incendiati, calma virile; diventa tigre, agnello mansueto; e ogni fibra si drizzi per l'astio e la rovina ».

Sottolineare l'importanza di questo passaggio nell'economia del nostro discorso non è affatto superfluo: l'odio di Karl Moor e il suo desiderio di rivolta crescono a dismisura in quanto l'oppressore, colui che gli fa torto (dei propri torti verso il padre egli non si cura: il solo fatto di avere chiesto il suo perdono ritiene basti a cancellarli tutti), colui, dunque, che gli rifiuta il perdono, non è qualcuno a lui estraneo (di esso, ha detto, non si curerebbe), ma il suo stesso padre, quel padre di cui è carne e sangue e, perciò, in un certo senso (nel senso hegeliano), se stesso. (All'opposto, nel suo profondo cinismo, Francesco Moor contesta questo rapporto: « Guardate un po' » — dice — « che conseguenza tirata pei capelli: che buffo modo di dedurre dalla vicinanza dei corpi l'armonia degli spiriti. [...] Costui è tuo fratello! Tradotto in lingua povera: costui è stato sfornato dallo stesso forno donde han cavato te, perciò ti dev'essere sacro! »).

Identica la situazione della coscienza; l'« effettualità » contro cui si dirige, che costituisce — il significato di questi termini si chiarirà meglio più oltre — « l'opposto di ciò che è da attuare, e che quindi è la *contraddizione della legge* e della *singularità* »; quella « effet-

tualità », dunque, sembra apparire alla coscienza — per citare una celebre espressione di Sartre — come il suo « doppio demoniaco », verso il quale, proprio perché in esso riconosce se stessa, il suo odio è smisurato (come, appunto, quello di Karl Moor verso il padre). Pertanto, dice Hegel, « l'effettualità che appare *di contro* alla presente figura della coscienza non è niente altro che [...] la relazione di una necessità crudele dalla quale l'individualità viene oppressa »; l'individualità, allora, tende « a togliere questa necessità contraddicente alla legge del cuore, nonché il dolore provocato da tale necessità ».

3) - Sembra adesso giunto il momento di riprendere il discorso di Hegel dal suo inizio, dal momento in cui, assunta la nuova figura, « il *fine* che l'autocoscienza si accinge ad attuare » diviene quella « legge [...] che è immediatamente la legge propria dell'autocoscienza, o un cuore che ha peraltro in lui una legge » (anche se poi rimarrà sempre da vedere — e l'analogia con la figura precedente ci lascia già intendere che non sarà così — se l'attuazione di questo « fine » corrisponderà al « concetto » che la coscienza ha di esso, « e se in tale attuazione l'autocoscienza farà esperienza di questa sua legge come dell'essenza »).

Si sarà notato come nelle precedenti citazioni sia più volte comparsa quella « necessità » che nella prima figura, come « necessità astratta », aveva il « valore di *potenza*, — soltanto negativa e dal concetto non colta, — *dell'universalità* », nella quale « potenza » l'individualità veniva « ridotta a brandelli ». Qui, invece, essa è tutt'altro: non è più l'inesorabile destino situato al di fuori della coscienza, in quanto — con le parole di Hyppolite — la coscienza è ormai « *passée à l'intérieur d'elle-même*. Elle sait immédiatement son désir du bonheur comme un désir nécessaire. Ce désir a une valeur universelle ». Infatti, ci dice Hegel, « l'individualità non è più la frivolezza della figura precedente, che voleva soltanto il piacere singolo; è, anzi, la serietà di un alto fine: serietà che cerca

il suo piacere nella rappresentazione della sua propria migliore essenza e nella produzione del benessere dell'umanità ».

Va qui sottolineata la sottigliezza del passaggio: in fondo la coscienza persegue, cerca ancora, il proprio piacere, una forma di gratificazione; a differenza di quanto accadeva in precedenza, quando cercava consapevolmente la propria, individuale, felicità, questa volta essa presume, o pretende, di perseguire un fine universale (con quali conseguenze si vedrà appresso). Come che sia, la nuova figura si presenta duplicata: da una parte essa è « una legge dalla quale viene oppressa l'individualità singola: è un violento ordine del mondo contraddicente alla legge del cuore »; dall'altra è « un'umanità sofferente sotto di quello, la quale, invece di seguire la legge del cuore, sta soggetta ad una necessità estranea ».

Di fronte ad essa, di fronte a questa effettualità duplicata, sta il « cuore », nel quale « la legge è ora soltanto per sé, non ancora attuata »; il che fa sì che essa sia « qualcos'altro dal concetto », rappresentato invece dall'effettualità. E poiché l'individualità vuole « togliere » questa effettualità che la contraddice, di conseguenza ciò che essa « pone ora in atto è la legge stessa, e il suo piacere è quindi in pari tempo l'universale piacere di tutti i cuori »; così che, conclude adesso Hegel, « entro lei stessa l'individualità e la necessità fanno uno *immediatamente*; la legge è la legge del cuore ».

Dopo quanto abbiamo avuto modo di dire finora, l'espressione « legge del cuore » non può trarci in inganno: essa — nella quale l'Hyppolite crede di ritrovare, appunto, « l'individualisme de Rousseau » e « l'individualisme romantique », i quali rappresentano « une protestation du coeur contre cette violence faite à l'individualité humaine » dall'« ordre apparente » che regna nel mondo — quella legge, dunque, non è, a dispetto del suo nome, l'amore cristiano, non si presenta come la mano che vuole caritatevolmente soccorrere chi soffre. Del resto, anche se non in queste pagine, bensì nel se-

condo capitolo della sezione successiva (*L'individualità che è a se stessa reale in sé e per se stessa*), quello, cioè, dal titolo *La ragione legislatrice*, Hegel scriverà che il « famoso comando » che suona: « ama il prossimo tuo come te stesso », è rivolto « ai singoli in relazione ai singoli, relazione che viene intesa come di singolo a singolo, o come relazione della sensazione »; di conseguenza, « a questo far del bene che è sensazione non resta che il valore di un operare del tutto singolo, di un'assistenza che è tanto accidentale quanto momentanea », priva quindi di qualsiasi « contenuto universale ».

Come è noto, a questo *agire*, Hegel qui oppone quell'« intelligente ed essenziale far del bene » che è, « nella sua più ricca e importante figura, l'intelligente, universale operare dello Stato, — operare al cui paragone l'operare del singolo come singolo diviene qualcosa di così meschino che non val quasi la pena di parlarne ». Ma non è questo il nostro problema: quanto ora detto, però, ci dimostra come l'agire « universale » (e « necessario ») — e quello della « legge del cuore » vuole essere, pretende di essere, tale — non può presentarsi sotto la specie, appunto, dell'amore cristiano, il quale, come *charitas*, può regolare soltanto il rapporto fra i singoli. La « legge del cuore » è, dunque, qualcos'altro: la volontà di distruggere (di « togliere ») quanto (o chi) procura sofferenza e dolore all'umanità (o si ritiene procuri ciò).

Jean Hyppolite ha scritto ancora che la « coscienza », in nome della « legge del cuore », vuole certamente « libérer l'homme », senza tuttavia che ciò significhi « opposer les hommes les uns aux autres, mais au contraire les réconcilier les uns avec les autres puisque mon bien est le bien de l'humanité, et ne présente, s'il est considéré dans sa relation immédiate avec mon intention, que 'l'excellence de ma propre essence', la pureté de mon coeur ».

Ma non è questa l'esperienza che la coscienza (individuale: ciò non va mai dimenticato) qui vive: o, meglio, questa « riconciliazione » deve passare attraverso il suo

opposto, attraverso la frattura, il rovesciamento « violento » del « violento ordine del mondo », che costituisce una delle due parti (l'altra, ovviamente, già lo sappiamo, è l'« umanità sofferente » sotto di quello) della effettualità, che si contrappone alla « legge del cuore » (una legge « qui n'existe pas encore » e « qui est seulement but pour l'action » — secondo dice Hyppolite).

Se ciò è vero — e il contenuto dell'azione, il suo modo d'essere, che vedremo tra breve, riteniamo lo confermino —, allora le analogie con la prima figura sono fin troppo evidenti. Come questa viveva un « piacere senza gioia », che doveva necessariamente logorarla e, alla fine, distruggerla, così la seconda vive, per così dire, un « amore senza amore ». Alla maniera di Rousseau che, come è stato detto, « voleva costringere gli uomini ad essere liberi », la coscienza vuole qui imporre a un'umanità che sostanzialmente non ama (« Uomini ... uomini ... falsa ipocrita razza di coccodrilli! », dice Karl Moor) la « propria » legge; e soltanto a sue spese capirà la follia che si annidava in una simile impresa (« Folle ch'io fui » — dice ancora Karl Moor sul finire del dramma — « poiché sognai di migliorare il mondo commettendo atrocità, e con l'illegalità dar saldezza alle leggi! Lo chiamavo rivalsa, diritto: presumevo, o Provvidenza, di riparare le breccie della tua spada, di rimediare alle tue parzialità ... Oh, vanità puerile! »).

4) - Quando Hegel ci fa sapere che « la legge del cuore proprio mediante la sua attuazione cessa di essere legge del cuore » (vedremo poi come e perché) non indica i « mezzi », per così dire, attraverso cui essa « riceve la forma dell'essere » (quale che questa sia), attraverso cui viene attuata. La cosa non è senza ragione: in realtà la « legge » non viene mai attuata; la coscienza, infatti, sembra quasi pretendere che l'effettualità ceda immediatamente, si ponga da sola come « inessenziale » di fronte alla sua legge (« Quando però il contenuto della necessità universale non si accorda col cuore », — scrive infatti

Hegel — « allora, anche secondo il proprio contenuto, essa è niente in sé e deve cedere alla legge del cuore »).

Il furore giacobino nasce da qui; dalla « rabbia », cioè, che travolge la coscienza, « questa » coscienza, quando vede il mondo, l'effettualità, (la « società », se si preferisce) « resistere » di fronte alla legge che essa gli offre (perché resista e perché non possa non resistere, lo vedremo appresso); atteggiamento inconcepibile, che provoca l'astratto furore di chi si sente investito della missione di riformare il mondo, di chi ha scoperto (o pretende di avere scoperto) che quella « umanità » che vive sotto « quella legge che sta di contro alla legge del cuore », non soltanto « non vive nella felice unità della legge con il cuore, ma viene a trovarsi in una separazione e in una sofferenza crudele, o almeno nella privazione del godimento di *se stessa*, quando essa *segua* la legge, e nella mancanza della consapevolezza dell'eccellenza propria, quando alla legge *trasgredisca* ».

Nelle *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, come è noto, si incontra una delle « figure » più interessanti (anche se spesso fraintesa) di tutta la filosofia, diciamo così, « politica » di Hegel: quella che precede gli « individui cosmico-storici », sarebbe a dire gli « individui conservatori ». Qui, dopo avere detto che « indagare ciò che sia dovere è inutile elucubrazione », per cui « nella tendenza a considerare la moralità come qualcosa di difficile è piuttosto da riconoscere il desiderio di affrancarsi dai propri doveri », Hegel aggiungeva che « ogni individuo ha il suo ceto, il suo *stato*; egli sa qual è, in generale, il modo legittimo e onesto d'agire »; per poi concludere con queste parole: « Il campo d'azione del dovere è costituito dalla vita civile: gl'individui hanno assegnata la loro professione e quindi anche il loro dovere; e la loro moralità consiste nel comportarsi in modo adeguato ad esso ».

Siamo qui agli antipodi rispetto al discorso precedente, dove invece l'individuo che non « appartiene » alla legge del cuore, bensì all'ordine del mondo, un in-

dividuo anch'esso in certo modo « conservatore », non ha consapevolezza dell'« eccellenza » del « trasgredire » quella « legge che sta di contro alla legge del cuore », la legge, cioè, dell'ordine costituito (ciò naturalmente perché qui, nelle pagine delle *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, si dà per raggiunta la « conformità » dell'individuo « allo spirito del popolo », del quale egli si sente ormai cosciente e consapevole « rappresentante »: così che la sua « moralità » consiste « nell'adempimento dei doveri del suo ceto »; ove invece, nella *Fenomenologia dello Spirito*, la « coscienza singolare » deve ancora apprendere a proprie spese che la felicità da essa cercata « n'est concevable », dice Hyppolite, « que dans l'organisation sociale, que dans la vie éthique »).

A noi qui poco importa se abbia o no ragione Ernst Bloch quando osserva che « lo Hegel della concretezza che esclude ogni elemento di individualità guarda con antipatia a questi tre momenti » (alle tre figure dell'individualità), anche se poi essi « aprono la strada [...] alla ragione divenuta vera, al regno dell'eticità ». Quello che è invece qui di importanza rilevante, il momento se non della massima drammaticità, certamente quello che a essa prelude, sembra proprio la mancanza della consapevolezza da parte della coscienza comune — consapevolezza però ben presente nella coscienza che vuole « togliere » quell'ordine che contraddice alla legge del cuore — dell'*eccellenza del trasgredire*.

Ciò cui mira questa trasgressione, Hegel lo dice in termini assai chiari: « Poiché quell'imperioso ordine divino ed umano è separato dal cuore, al cuore esso è una *parvenza* la quale dovrà perdere ciò che ad essa è ancora associato, vale a dire il potere e l'effettualità ». La coscienza, dunque, rifiuta valore universale (per tale ragione esso è *parvenza*) all'ordine costituito, avendo assunto l'universalità su di sé, sulla propria legge.

Qui il referente non è « letterario », ma « storico », come prova l'espressione: « imperioso ordine divino ed umano ». La « rivolta » non è diretta soltanto contro la

società, lo Stato, al quale non è ancora, come sarà alla fine del percorso, « intrinseco » il « momento della libertà », in quanto ormai coincidente con lo « spirito del popolo »; non solo contro l'ordine statale, dunque, la « rivolta » è diretta, ma anche contro l'ordine « divino », rappresentato in terra tanto dagli « altari » che dai « troni ». Proprio per questo nessuno può stupirsi — dice Camus — « che lo spirito rivoluzionario, volendo [...] affermare la separazione del cielo della terra, abbia cominciato col disincarnare la divinità uccidendo i suoi rappresentanti in terra ».

Nasce qui, nell'atto di un « regicidio » che è insieme un « deicidio » (« *E il giorno venne: e ignoti, in un desio / Di veritate, con opposta fé, / Decapitaro, Emmanuel Kant, Iddio, / Massimiliano Robespierre, il re* » — cantava Carducci), nasce qui, dunque, quella rivolta totale, che « sta prima o dopo l'universo sacro, e si adopera a rivendicare un ordine umano in cui tutte le risposte siano umane, cioè razionalmente formulate ». Da questo momento in poi, ha proseguito Camus, « ogni interrogazione, ogni parola è rivolta, mentre nel mondo religioso, ogni parola è rendimento di grazie ».

Quest'ultimo momento l'autocoscienza l'aveva vissuto come « coscienza infelice », nel suo « fare e operare » come « coscienza pia »: per essa, « l'effettualità » verso cui dirige « appetito e lavoro », non si presenta come « un *alcunché in sé nullo*, ch'essa debba soltanto togliere e consumare; anzi è tal cosa qual è la coscienza stessa: un'*effettualità rotta in due lati*, che soltanto per un lato è in sé nulla, mentre per l'altro è anche un mondo consacrato », è « figura dell'intrasmutabile ». Ora, — dice Hegel — « che la coscienza intrasmutabile *rinunzi* alla sua figura e la *elargisca*, di ciò appunto la coscienza singola *rende grazie* ».

Tutto ciò — la convinzione, cioè, che il mondo sia dono di Dio — è « dileguato » da tempo: la coscienza non ritiene più che l'effettualità sia un « dono che vien dal di fuori », concesso a lei « dall'intrasmutabile [...]

affinché ne faccia uso »; l'effettualità non è più il « mondo », ma un « violento » ordine sociale, non soltanto umano, ma anche, se non soprattutto, « divino ». Ma proprio perché diretto contro l'ordine divino, questo atteggiamento rappresenta la « rivolta » non la « rivoluzione »: cosa questa che « l'homme revolté » sembra, tutto sommato, non comprendere; né può comprenderlo dal momento che identifica il particolare con l'individuale, la sofferenza singola con i mali del mondo: « Nell'esperienza assurda, — scrive ancora Camus — la sofferenza è individuale. A principiarsi del moto di rivolta, essa ha coscienza di essere collettiva, è avventura di tutti. Il primo progresso di uno spirito intimamente straniato sta dunque nel riconoscere che questo suo sentirsi straniero lo condivide con tutti gli uomini, e che la realtà umana, nella sua totalità, soffre di questa distanza rispetto a se stessa e al mondo. Il male che un solo uomo [prova] diviene peste collettiva. In quella che è la nostra prova quotidiana, la rivolta svolge la stessa funzione del 'cogito' nell'ordine del pensiero: è la prima evidenza. Ma questa evidenza trae l'individuo dalla sua solitudine. È un luogo comune che fonda su tutti gli uomini il primo valore. Mi rivolto, dunque siamo ».

In Hegel le conseguenze sono invece altre: « l'homme revolté » di Camus, che attraverso la rivolta esce dalla solitudine, e crede di scoprire la solidarietà (crede: perché sulla tela « completamente bianca » lasciata da Giona, il celebre protagonista di *L'artiste au travail*, vi era soltanto scritta, « in piccolissimi caratteri, una parola che si poteva decifrare, ma non si sapeva se bisognasse leggere *solitaire* o *solidaire* »); l'uomo in rivolta di Albert Camus, dunque, coincide solo in parte con la seconda figura dell'individualità, la quale nel suo *agire* farà invece una ben triste esperienza, perché « come prima soltanto la legge rigida, così ora l'individuo trova abominevoli e avversi alle sue eccellenti intenzioni i cuori stessi degli altri uomini ».

Di ciò vedremo poi le conseguenze: quel che adesso

importa rilevare è il fatto che l'uscita dalla « solitudine individuale » di cui fa esperienza, apparentemente (o inizialmente) positiva, « l'homme revolté » di Camus, si risolve in un fallimento ancora più clamoroso di quello della « figura » hegeliana; se questa, sperimentato il « fallimento » dell'impresa individuale, punterà all'impresa collettiva (i cui esiti, dopo una nutrita serie di fallimenti saranno il raggiungimento dell'unità fra particolare e universale nello « spirito del popolo » e nello Stato — ma con ciò siamo del tutto fuori del nostro campo d'indagine), l'uomo in rivolta scoprirà la « solitudine metafisica » con tutto ciò che essa comporta: « Morto Dio, restano gli uomini, vale a dire la storia che bisogna comprendere e costruire. Il nichilismo che, in seno alla rivolta, sommerge ancora la forza creativa, aggiunge soltanto che si può costruirla con qualsiasi mezzo. Ai delitti dell'irrazionale, l'uomo, su di una terra che sa ormai solitaria, unirà i delitti della ragione in cammino verso l'impero degli uomini. Al 'mi rivolto, dunque siamo' aggiunge, meditando prodigiosi disegni e la morte stessa della rivolta: 'E siamo soli' ».

Il pantragismo di Hegel forse non prevedeva questo: ma è proprio Camus — che di quel pantragismo spesso misconosciuto dagli interpreti che vogliono vedere in quella di Hegel soltanto una filosofia della conciliazione, è stato fra i più attenti osservatori (« Sotto uno dei suoi aspetti » — ha scritto — « la fenomenologia è una meditazione sulla disperazione e la morte ») — è stato proprio Camus, dicevamo, a rilevare che pur se è vero che in « tutta la sua opera spira l'orrore della disidenza », e che « egli ha voluto essere lo spirito di conciliazione », tuttavia la *Fenomenologia dello Spirito* rappresenta una « nuova tappa » nella storia « dello spirito di rivolta ». Infatti, ha proseguito, vi è in Hegel « come in ogni grande pensiero, di che correggere Hegel »; ma poiché « i filosofi sono raramente letti con l'intelletto solo », ma più « spesso con il cuore e le sue passioni » che « non riconciliano niente », è successo che proprio

da lui « i rivoluzionari del ventesimo secolo hanno tratto l'arsenale che ha definitivamente distrutto i principi formali della virtù. Ne hanno serbato la visione di una storia senza trascendenza, riassumentesi in una contestazione perpetua e nella lotta delle volontà di potenza ».

Quindi non soltanto dalla Rivoluzione Francese, come riteneva Alexis de Tocqueville, nacquero « rivoluzionari di una specie fino allora sconosciuta, che spinsero l'audacia sino alla più temeraria follia, che non esitarono davanti a qualsiasi novità, che non soffrirono scrupoli, che non ebbero nessuna esitazione di fronte a un qualsiasi disegno »: essi nacquero anche dalle pagine della *Fenomenologia dello Spirito* (intesa, ovviamente, con il cuore e non con l'intelletto). Può darsi, come appunto ha detto Ernst Bloch, che Hegel guardi « con antipatia » le « figure dell'individualità », compresa quindi questa di cui stiamo dicendo: tuttavia ben pochi come lui hanno saputo descrivere in maniera altrettanto mirabile la coscienza in rivolta e le contraddizioni entro le quali si impiglia sempre più, stretta com'è — citando per l'ennesima volta Camus — fra « il rifiuto della morale e la nostalgia irresistibile del dovere ». E di questa contraddizione occorre adesso parlare.

(continua)

GIROLAMO COTRONEO

Salvator Rosa filosofo

« E pur voi mi persuadete esser questa infallibil provvidenza d'Idio, alla barba del maestro di color che sanno qual dice: Deus pro sua excellentia nihil praeter se ipsum cogitat, nobis autem bonum aliunde evenit. Le consolationi de gli stoici non passano la [pena] e gl'inventori di coteste metafisiche chi [l'havesse] pouti praticare l'haveria trovi forse differ[enti] assai da quello che predicheno nei loro scart[afacci]. Seneca che fa tanto schiamazzo della vita beata e della tranquillità dell'animo aveva 2 milioni, nè mi si dica che è vero che li hebbe anche lasciare, ch'io vi risponderò: e fanne di meno se si può. L'intrepidezza della sua morte noi non l'abbiamo veduta ma quando sia come ce la raccontano l'Istorie non è niente superiore a quella, che soccesse la settimana indietro d'un mio paesano connedato (*sic*) alla forca (morte assai più infame, che lo svenarsi), il quale andò con tanta intrepidezza, che fece atterrire tutta la Compagnia dei Comfortatori.

Questi Socrati, Zenoni, Aristippi, e Catoni bisognerebbe [che] li havessimo conosciuti, e non stare alle relattioni [vecchie di] tanti secoli, i quali come le pecore in corsa [l'una tira] l'altra con una sbardellatissima fede. [Essi cer]tamente ebbero per fine di costituire l'idea [dell']huomo perfetto, e di predicarcelo come dovrebbe essere, non che loro facessero quel che scrissero; e l'anima mia che non è niente inferiore a quella di costoro ne fa giornalmente l'esperienza, quanto sia (come dissi) differente la teorica dalla pratica. »¹

Questo Salvator Rosa scriveva al suo più caro amico

¹ LIMENTANI U., *Salvator Rosa - Nuovi contributi all'epistolario*, in *Studi Settecenteschi*, Olschki, Firenze, vol. XIII, 1972, pp. 265-6.

fetto benefico dell'innovazione portata dal personaggio geniale, che ha nel suo anticonformismo il gusto del rischio e della sfida, non è programmabile.

Il mondo procede per linee spezzate; la linearità perfetta è irrealistica, mentre è realistico prevedere aggiustamenti nei processi in senso di accrescimento di benessere e di migliori condizioni generali. L'ottimismo tendenziale è lecito, mentre le aspettative fatalistiche non lo sono. Possiamo perciò concludere che per smuovere qualunque sistema tendente all'immobilismo, alla burocratizzazione, all'obsolescenza, occorrono tre ingredienti fondamentali: la razionalità, l'irrequietezza e l'ottimismo. Se ne manca uno lo sforzo può essere cieco, inutile o dannoso. C'è chi vede lucidamente cosa bisognerebbe fare per migliorare quella fetta di mondo che sta davanti a lui, ma è troppo scettico per muoversi e credere alla possibilità di azioni di successo. C'è chi è inquieto e insoddisfatto, ma non ha forza razionale per dare ordine ad un sistema alternativo e se si muove compie perciò solo azioni velleitarie. C'è anche chi crede fermamente che le cose del mondo si risolvono da sole e che basta soltanto attendere con pazienza, facendo nulla o il meno possibile. Questi comportamenti sono tutti insufficienti o errati. È la sinergia delle forze che abbiamo citato che porta al successo. Ed è l'irrequietezza l'elemento determinante nel mutare le cose del mondo. Senza di essa può esserci razionalità e fiducia, desiderio e speranza, ma può ogni cosa restare ferma dov'è malgrado tutte le oneste attese.

C'è chi predica la pace e la serenità, chi vuole accordi ed equilibri stabili tra i popoli e all'interno delle famiglie. Ma pochi hanno il coraggio, ed il buon senso, di elogiare l'irrequietezza. I personaggi inquieti sono scomodi, a volte poco simpatici, a volte astiosi, spesso arroganti e protervi, quasi sempre provocatori; ma la loro funzione sociale è insostituibile.

GIANCARLO LUNATI

Le figure dell'individualità nella « Fenomenologia dello Spirito »



c) - *La virtù e il corso del mondo* - (V).

1) - Per giungere a tanto — per giungere, cioè, al consapevole sacrificio della propria individualità, attraverso il quale la coscienza potrà presentarsi nella nuova « figura », quella della *Virtù* — occorre che la coscienza stessa faccia esperienza diretta della nullità del proprio essere, o, meglio, del proprio agire « individuale »; nel senso che deve scoprire come quell'*agire* (il quale si manifesta ormai come « furente follia ») soltanto apparentemente è un agire « individuale ». Ciò avviene, diciamo così, in due momenti distinti, con la descrizione dei quali si conclude il discorso di Hegel su questa seconda figura.

Al primo di essi avevamo già accennato, a proposito della « difesa » delle « leggi vigenti » da parte degli « altri Singoli », per i quali, aggiunge Hegel a quanto gli abbiamo già sentito dire, esse sono « universalità spirituale e sostanza in cui gli esseri, nei quali questa ha la sua effettualità, vivono come individui e sono consapevoli di loro stessi; per modo che, se anche essi si lamentano di questo ordine come se osteggiasse la legge interiore, e se anche volgono contro questo ordine le opinioni del cuore, tuttavia col cuore loro sono attaccati a esso ordine come all'essenza loro; ché se questo ordine vien loro tolto, o se essi se ne pongono di fuori, perdono tutto ».

In questo primo momento il conflitto tra soggetto e oggetto si presenta ancora in maniera radicale; e la

figura del soggetto è sempre quella di Karl Moor che, come Hegel dirà nell'*Estetica*, rappresenta « la rivolta contro l'intera società civile »; l'eroe del giovane Schiller, infatti, « offeso dall'ordine esistente e dagli uomini che abusano della potenza di esso, esce dall'ambito della legalità e, avendo l'ardire di infrangere le barriere che lo rinserrano e creandosi così una nuova condizione eroica, si fa restauratore del diritto ed autonomo vendicatore del torto, dell'iniquità e dell'oppressione ». Ma poiché si tratta, aggiunge Hegel, di una « vendetta privata », essa, come già sappiamo, non può condurre che « al delitto, in quanto racchiude in sé il torto che vuole distruggere ».

Ma quella « difesa » che gli altri singoli oppongono, si rivela soltanto apparente: nel momento successivo, infatti, quello attraverso cui questa figura si dissolve, si vede che l'opposizione radicale fra soggetto e oggetto, tra « legge di un cuore » e « legge vigente », non è in realtà tale (o lo è soltanto, diremmo, per i protagonisti, non già per il « filosofo », o, con terminologia hegeliana, *per noi*). Quell'ordine pubblico, infatti, il quale « appare come l'essenza eguale a se stessa e universalmente vivificata », alla resa dei conti, risulta invece « altrettanto [...] invertito ». Esso non è, per citare ancora l'*Estetica*, dove ciò viene detto a proposito di Schiller, lo Stato inteso come « la forma oggettiva, universale, canonica per così dire, in cui la molteplicità dei soggetti singoli tende a raccogliersi ed a riunirsi in unità », bensì — tornando alla *Fenomenologia* — « un'effettualità che è solo l'effettualità dell'individualità *essente per sé* o del cuore », perché essa è « la legge di ogni cuore », non raccolta in una superiore unità. Qui, infatti, « la coscienza che propone la legge del suo cuore, avverte [...] resistenza da parte di altri, perché essa contraddice alle leggi *altrettanto singole* del cuore loro; e questi, nella loro resistenza, non fanno che proporre la legge propria e darle validità ».

Ciò che qui manca è, dunque, il momento dell'uni-

ficazione, il momento in cui la molteplicità dei soggetti si raccoglie, in consapevole unità, nell'universale « vero »; qui, invece, l'universale è « solo una resistenza generale e un osteggiarsi reciproco di tutti; ciascuno vuol rendere valida la propria singolarità senza però riuscirvi, ché anche la singolarità sua prova la medesima resistenza e viene reciprocamente vanificata dalle altre singolarità ». Quello che appare come « *ordine pubblico* » è, quindi, in realtà una « generale guerriglia dove ognuno arraffa quello che può, esercita la giustizia sulla singolarità altrui e consolida la singolarità propria che alla sua volta delega per opera di altre ».

Pensare ancora alla Rivoluzione Francese, al succedersi delle assemblee, al rapido e violento passaggio di potere da una fazione all'altra, alla veloce successione di leggi, ordinanze, istituzioni, che non riescono tuttavia a trascendere il momento particolaristico e a diventare « Stato », nel senso migliore che Hegel sa talvolta assegnare a questo termine; pensare a tutto ciò, dicevamo, sembra quasi d'obbligo. Ma, come sempre, Hegel va di là dal momento storico (o del testo) da cui prende le mosse, per proiettarlo in una più ampia dimensione teoretica: « Quest'ordine pubblico » — scrive infatti — « è il *corso del mondo*, parvenza di un andamento costante, ma che è solamente una *universalità opinata*, e il cui contenuto è piuttosto il gioco inessenziale del consolidarsi e del dissolversi delle singolarità ».

Ancora una volta dal conflitto fra soggetto e oggetto, fra l'inessenziale e l'essenziale, è il secondo momento a emergere. Ma esso si presenta, qui come altrove, alla stregua di un universale *in sé*, il cui contenuto determinato (il « gioco inessenziale » delle singolarità) appare affatto inadeguato ad esso. Per realizzare questo *in sé*, per dargli la sua verità, occorre — dice Hyppolite — « *écarter l'individualité qui le pervertit* »: questo è pertanto il compito che assume su di sé la « nuova figura » — sarebbe a dire, con Hyppolite, « la conscience qui veut anéantir les egoïsmes individuels ».

pour permettre à cet ordre d'apparaître tel qu'il est en sa vérité » — che è, appunto, la *Virtù*; figura della quale occorre adesso parlare, e sulla quale, come è stato detto, « non si può dire che regni grande chiarezza ».

2) - Quando, fin dall'inizio di questo lavoro, avevamo osservato che Hegel traeva ispirazione per queste figure da testi letterari più che filosofici, seguendo l'indicazione di Jean Hyppolite, avevamo indicato la successione Goethe, Schiller, Cervantes, cioè, per essere più precisi, il primo *Faust*, *I masnadieri*, *Don Chisciotte*. Avevamo però osservato già da allora che circa l'identificazione di quest'ultimo con l'hegeliano « cavaliere della virtù », quale appare in queste pagine, non vi era consenso unanime: Sergio Landucci, ad esempio, sostituisce, per così dire, l'opera di Cervantes con un'altra opera di Schiller, la quale, a suo dire, consentirebbe di « meglio comprendere la figura in questione, anche se lascia ancora delle zone d'ombra: il *Wallenstein*, e più precisamente la terza parte della trilogia, *La morte di Wallenstein* ».

Quali vantaggi comporti questa sostituzione — a nostro avviso in tutto legittima — lo vedremo più avanti. Ma a favore della tesi di Hyppolite non manca qualche argomento. Si pensi, ad esempio, al passaggio in cui Hegel scrive che « fine della virtù è quello di riinvertire l'invertito corso del mondo e di produrne la vera essenza », e che « la virtù *crede*, soltanto, a questa vera essenza », e « procede ad elevare a visibilità questa fede, senza però godere dei frutti del proprio lavoro e del proprio sacrificio ». Se confrontiamo questo passaggio con quanto Hegel scriverà nell'*Estetica* intorno all'eroe di Miguel de Cervantes, appare difficile escludere il legame fra quest'ultimo e il disinteressato « cavaliere della virtù », il cui « fine è in effetto l'essenza *astratta* e ineffettuale », e per il quale « l'astrazione priva di essenza è l'essenza ».

Don Chisciotte — scriverà infatti Hegel — « nella sua mania è un animo perfettamente sicuro di sé e della sua causa, o meglio la mania consiste proprio nell'essere e rimanere così sicuro di sé e della sua causa. Senza questa tranquillità priva di riflessione nei riguardi del contenuto e delle conseguenze delle sue azioni, egli non sarebbe autenticamente romantico, e questa certezza di sé, in relazione al sostanziale della sua disposizione d'animo, è ornata in modo senz'altro grande e geniale con i più bei tratti di carattere ».

Ritroveremo tutto ciò accostandoci più da vicino al testo hegeliano, alle pagine della *Fenomenologia*; ma il fatto che qui Hegel definisca Don Chisciotte come un personaggio « autenticamente romantico » (con tutte le implicazioni e conseguenze che questo termine presenta nella filosofia hegeliana), ripropone la questione, cui avevamo già accennato, avanzata da Landucci (attraverso un'indicazione di Delio Cantimori), secondo cui le tre figure della « Ragione attiva » non andrebbero intese « quali espressioni del contemporaneo movimento romantico », quanto invece « quali forme della coscienza europea in una 'torbida età' (come diceva Schiller nel Prologo del *Wallenstein*) di trapasso dal mondo medioevale al mondo moderno »; trapasso nella cui definizione il *Don Chisciotte*, che si presenta — giusta si legge nell'*Estetica* — come « una presa in giro della cavalleria romantica, una vera ironia da cima a fondo », appare addirittura più efficace dell'opera di Ludovico Ariosto, dove « l'avventura resta in fondo solo un lieto divertimento ». Cosa questa, sempre a dire di Landucci, che potrebbe spiegare « perché venga da trovare qualcosa che [...] evocerebbe [Don Chisciotte], in una figura come *La virtù e il corso del mondo* ».

Abbiamo richiamato questo discorso non certo per riaprire il problema della « corrispondenza » tra le « figure » hegeliane e gli eventi storici dell'età moderna, quanto invece a motivo della conclusione cui Landucci giunge, circa la tenue presenza della figura di Don Chi-

sciotte in queste pagine; leggendo le quali, invece, si può riscontrare con maggiore facilità e aderenza, quale referente « letterario » (di quello « filosofico », costituito dalla polemica contro la morale kantiana diremo più avanti), la presenza, ben più sostanziale, come abbiamo già detto, del *Wallenstein* di Schiller. Di un'opera (la cosa non è certo senza importanza) alla quale Hegel, prima ancora di scrivere la *Fenomenologia dello Spirito*, aveva dedicato un « piccolo saggio » dal titolo, appunto, *Sul Wallenstein*, dove il lavoro schilleriano era definito un « dramma » che « non termina come una teodicea », e che « contiene un duplice destino »: il primo, « il destino del determinarsi di una decisione »; il secondo, « il destino di questa decisione e della reazione ad essa ».

Ritorniamo sull'analogia di questo tema con quello della terza figura (con la quale, per la verità, appare strettamente coerente). Per ora, sempre ovviamente a proposito della presenza di questo secondo personaggio schilleriano nel testo di Hegel, vale forse la pena ricordare che in una pagina dell'*Estetica* i protagonisti delle tre figure dell'individualità — Faust, Karl Moor, Wallenstein — vengono, l'uno dopo l'altro, indicati quali esempi di figure che « non agiscono in vista del lato sostanziale dei loro fini », anche se questi « possono estendersi alla universalità ed ampiezza comprensiva del contenuto ».

Rispetto a quest'ultima eventualità — scrive dunque Hegel — si può ricordare « la tragedia filosofica assoluta, il *Faust* di Goethe, in cui da un lato l'insoddisfazione per la scienza, dall'altro la vitalità della vita mondana e del godimento terreno, e in generale la mediazione tragicamente ricercata del sapere e dello sforzo soggettivi con l'assoluto nella sua essenza e nella sua apparenza, ci danno una vastità di contenuto, quale nessun altro poeta drammatico ha osato abbracciare in un'unica opera ».

Analogamente — prosegue — « anche il Karl Moor di Schiller si erge contro l'insieme dell'ordinamento ci-

vile e l'intera condizione del mondo e dell'umanità della sua epoca, a cui si ribella in questo senso universale. Wallenstein parimenti concepisce un grande fine universale, l'unità e la pace della Germania, un fine che gli fallisce sia per i mezzi che, riuniti artificialmente ed esteriormente, si infrangono e vengono meno proprio quand'egli vi è seriamente impegnato, sia per la sua rivolta contro l'autorità imperiale, contro la cui potenza lui e la sua impresa sono destinati a spezzarsi ».

Che qui Hegel riproponga i temi della *Fenomenologia* (dove tutto ciò era espresso e significato nel concetto) appare più che evidente, almeno per quanto riguarda i due personaggi che abbiamo già incontrato, Faust e Karl Moor; e il tema ritorna anche quando Hegel, a conclusione di questa pagina dell'*Estetica*, osserva che i « fini mondiali universali, quali sono quelli perseguiti da Karl Moor e da Wallenstein, in generale non possono essere realizzati da un *unico* individuo in *siffatto* modo che gli altri divengano docili strumenti, ma si effettuano ad opera propria sia con il consenso di molti, sia contro e senza la loro coscienza ».

3) - Il confronto precedentemente proposto tra le « individualità » della « Ragione attiva » (in particolare della seconda; ma, come qui si vede, ciò vale anche per la terza, una volta che si sia in essa riconosciuta la figura del duca di Wallenstein), e gli « individui cosmico-storici », con la loro « sostanziale » concezione dei fini, sembra adesso assumere maggiore consistenza e legittimità.

Anche se qui Hegel ritiene che i « fini mondiali universali » si realizzano per opera e virtù (intrinseca) propria, ciò non toglie che quella « realizzazione » ha pure i suoi « mezzi », come sappiamo dalle *Lezioni sulla filosofia della storia*: fra questi mezzi gli « individui », in particolare quelli della « storia del mondo », hanno un posto certamente preminente. Ma che, come già Moor,

Wallenstein non sia uno di questi individui, Hegel lo aveva implicitamente affermato (la figura dell'individuo « cosmico storico » non era allora, fra il 1800 e il 1801, terminologicamente definita, anche se, diciamo così, intuita forse; la celebre lettera a Niethammer dove Hegel scriveva: « Ho visto l'imperatore — questa anima del mondo — passare a cavallo per la città per uscire in cognizione; è, in effetti, una sensazione meravigliosa vedere un tale individuo che qui, concentrato in un punto, stando su un cavallo, s'irradia per il mondo e lo domina », è tuttavia del lunedì, 13 ottobre 1806): che poi Wallenstein non sia dunque uno di questi « individui », lo si vede già dal « piccolo saggio » a lui dedicato da Hegel in gioventù.

Qui, il condottiero veniva indicato come « di per sé superiore alla determinatezza di appartenere all'imperatore o allo stato da lui salvati »; egli infatti preparava « i mezzi per il più grande scopo del suo tempo, per dare pace all'intera Germania ». Era questo, come è stato osservato, almeno agli occhi di Hegel, « il più grande scopo del suo tempo », ma che, pure avendone i « mezzi » (« Egli possiede » — scriveva Hegel — « grandezza personale, fama come condottiero e come salvatore di un impero grazie alla sua individualità, signoria su molti a lui devoti, timoroso rispetto di amici e nemici »); pur avendone i « mezzi », dicevamo, Wallenstein non riuscirà a realizzare, perché « la sua anima sublime, autosufficiente, adusata ai più grandi scopi e perciò instabile, non può afferrarsi a nessun fine: essa cerca qualcosa di più alto, dal quale è sospinta ». Wallenstein, insomma, si muove nel regno della « indeterminazione » infinita: ma, « proprio l'unilateralità dell'essere indeterminato in mezzo a sole determinatezze, l'indipendenza in mezzo a sole dipendenze, lo porta in relazione con mille determinatezze: i suoi amici ne plasmano degli scopi che diventano suoi, e i suoi nemici lo stesso salvo che essi debbono combattervi contro; e questa de-

terminatezza che si è formata [...] lo afferra più di quanto egli non la plasmi ».

L'« essenza sommamente tragica e grande » della azione di Wallenstein sta proprio, dice ancora Hegel, in « questo soccombere dell'indeterminatezza sotto la determinatezza ». Abbiamo così la scissione tra soggetto e oggetto, tra due mondi, ognuno con leggi proprie: come ha scritto la traduttrice di questo breve scritto jenense di Hegel, Furia Valori, « Wallenstein presuppone l'armonia fra sé e l'esteriorità, perché ipotizza che tutto debba piegarsi alla propria potenza creatrice, ma al contrario l'esteriorità gli si arma contro »; cosa questa che non succede agli individui cosmico-storici, perché, leggiamo nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, « resistere » ad essi « è impresa vana. Essi sono spinti irresistibilmente a compiere la loro opera. Ciò è, allora, quel che va bene; e gli altri, pur non credendo ch'esso sia quello che desideravano, vi aderiscono, si piegano a gradirlo; c'è in essi un potere sopra loro medesimi, per quanto loro sembri che esso sia estrinseco ed estraneo, e vada contro la coscienza della loro presunta volontà ».

Il mancato costituirsi di una « esteriorità » a lui opposta, è ciò che indica la presenza sulla scena del mondo di un individuo cosmico-storico: ed è per questo che Wallenstein non è uno di loro. Tutto ciò, allora, ci riporta alla terza figura dell'individualità, dove il conflitto è quello tra i « virtuosi » progetti individuali (e quelli di Wallenstein si presentano inizialmente come tali) e la dura realtà del « corso del mondo », al quale, alla fine, la *Virtù* si consegnerà, perché « nella sua lotta la coscienza [virtuosa] ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva: la sua effettualità è, infatti, la realtà dell'universale ».

Qui non incontriamo la « furente follia » di Karl Moor, il quale non ha compiuto il « duro passo » (il tradimento) che invece consumerà Wallenstein, passo che sembra indicare — per usare parole di Landucci — « la necessità che è propria del 'corso del mondo', trion-

fante su intenzioni e ideali, capace di travolgerli nella sua rapina»; qui troviamo invece, dice Hegel, una coscienza che « si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene *in sé* che non avrebbe ancora effettualità alcuna ».

Questa risoluzione definitiva del conflitto tra il « movimento dell'individuale » e la « realtà dell'universale », con la quale si conclude l'intera dialettica della « Ragione attiva », la vedremo meglio a suo tempo. Ma da quanto abbiamo detto finora, appare chiaro che in questa terza figura la « coscienza » non giunge (almeno come manifestazione esteriore: la tragedia di Wallenstein si svolge soprattutto all'interno della *sua* coscienza, della lotta interiore « fra l'essere o eroe della virtù o eroe della storia » — giusta osserva la Valori) a quei livelli di esasperazione e di disperazione raggiunti nel corso delle esperienze precedenti: qui non incontriamo una coscienza che credeva di « prendere la vita » mentre invece « afferrava piuttosto la morte », né l'« inquieta individualità » travolta da una « furente follia », per la quale « l'effettuale è ineffettuale e l'ineffettuale effettuale ».

Appare quindi fortemente motivato il fatto che Hegel, a rappresentare le due prime figure, abbia, per così dire, « scelto » le « tumultuose » opere giovanili di Goethe e di Schiller, mentre per questa ultima abbia scelto, per dirla con Landucci, « lo Schiller nuovo », quasi contrapposto allo Schiller « delle declamazioni sulla virtù e sulla libertà ». Veniva quindi da lontano la convinzione che Hegel avrebbe espresso nell'*Estetica*, secondo cui, « se è vero che in gioventù il genio è in effervescenza, come è accaduto per esempio in Goethe e in Schiller, solo l'età adulta e quella senile possono portare a compimento la vera maturità dell'opera d'arte ».

Solo in un'opera « matura », quale appunto il *Wallenstein*, il protagonista — figura di una « coscienza » che ha ormai vissuto fino in fondo l'esperienza dell'improvvisato e occasionale agire « individuale », ricco sol-

tanto di buone intenzioni — può rifiutare di essere « un eroe di parole, un chiacchierone della virtù », accettando realisticamente il « corso del mondo » (con quali conseguenze « filosofiche » vedremo più avanti). E Hegel sembra quasi — come già aveva fatto con Goethe — trascrivere questa espressione che Schiller faceva pronunciare a Wallenstein, quando così descrive la coscienza (singolare) che, in contrapposizione al « corso del mondo » si presenta, appunto, come (astratta) *Virtù*: « L'individuo il quale dà ad intendere d'agire per tali nobili fini e ha sulla bocca tali frasi eccellenti, vale di fronte a se stesso come un'eccellente essenza; — ma è invece una gonfiatura che fa grossa la testa propria e quella degli altri, la fa grossa di vento ».

4) - Prima di seguire attraverso i singoli passaggi lungo i quali si svolge, la « battaglia », per così dire, tra la « virtù » e il « corso del mondo » — battaglia dall'esito a sorpresa — ci sembra necessario dire qualcosa intorno a quello che, tra i referenti di questa figura, appare come il « terzo *non* escluso »: sarebbe a dire, dopo Don Chisciotte e il duca di Wallenstein, la morale kantiana (referente, ovviamente, negativo). Ha scritto infatti Hyppolite che, nel descrivere questa figura, Hegel pensava certamente anche « à ces réformateurs romantiques qui bouleversent toujours le monde en idée et se montrent en fait incapables d'autres choses que de discours », che potrebbero essere anche identificati con « les idéologues dénoncés par Napoléon, si nombreux à l'époque de Hegel »; il quale, aggiunge lo studioso francese, quando polemizzava contro questa particolare mentalità, ricordava forse il tempo in cui egli stesso aveva esaltato « dans une lettre à Schelling le 'Sollen' de Kant parce qu'il était seul capable de réveiller des esprits engourdis et de les faire sortir de leur conformisme bourgeois ».

Contro questa tesi, contro l'identificazione della

« virtù » con la morale kantiana, si è espresso Sergio Landucci, osservando che l'andamento, in tutto simile alle due precedenti, di questa ultima figura, fa pensare, come referente, « ad un'opera di carattere letterario anche in questo caso, piuttosto che di carattere filosofico »; anche perché, ha proseguito, « della morale kantiana Hegel tratta espressamente in due figure della *Fenomenologia dello spirito* (anzi in quattro, si può dire); e in tutti questi contesti il tono è ben diverso, subito adeguato alla qualità filosofica dei testi assunti come punto di riferimento ».

Si tratta di un'argomentazione certamente giusta; del resto il privilegio accordato qui da Hegel a modelli « letterari » più che filosofici, lo avevamo segnalato fin dall'inizio di questo lavoro. Tuttavia la « presenza » di Kant, o, meglio, il sottofondo antikantiano del testo in questione, non ci sembra revocabile in dubbio. Se poi accettiamo, come è giusto, la presenza in queste pagine dello Schiller della maturità, della tragedia di Wallenstein, si potrebbe anche giungere alla conclusione che Hegel richiami qui la poetica di Schiller come contraltare della morale kantiana. Lo stesso Schiller, del resto, aveva osservato che in quest'ultima « l'idea del *dovere* è esposta con una durezza, che fa indietreggiare spaurite tutte le grazie e potrebbe facilmente indurre un intelletto debole a cercare la perfezione morale sulla via di un'ascesi tetra e monastica »; ed è per questo che, dirà Hegel nell'*Estetica*, Schiller « seppe far valere contro la considerazione intellettuale della volontà e del pensiero l'idea della libera totalità della bellezza ».

La contrapposizione tra la morale kantiana e la poetica di Schiller, dove quest'ultima appare quasi come superamento dialettico della prima, risulta in tutta evidenza nelle pagine dell'*Estetica*. Qui infatti Hegel scriveva che in polemica con la visione kantiana, « fu il senso artistico di uno spirito profondo ed insieme filosofico a richiedere ed esprimere, prima che lo ricono-

scesse la filosofia come tale, la totalità e la conciliazione, di fronte a quell'astratta infinità del pensiero, a quel dovere per il dovere, a quell'amorfo intelletto, che concepisce e si trova di contro la natura e la realtà, il senso ed il sentire solo come una *barriera*, come un qualcosa di assolutamente ostile ». Questo « spirito profondo » era Friedrich Schiller, al quale, dunque, doveva essere attribuito « il grande merito di avere infranto la soggettività e l'astrazione kantiana del pensiero e di aver avviato il tentativo di andare oltre e di concepire concettualmente l'unità e la conciliazione come il vero e di realizzarle artisticamente ».

Non ha grande importanza — ovviamente soltanto nell'economia del nostro discorso — la pur giusta osservazione della Valori, secondo cui la « via estetica, come superamento da un lato della passività del sentimento, e dall'altro lato come superamento del dominio della legge morale » si presenta, nel pensiero di Schiller, come « possibile solamente a pochi eletti », mentre « prospettandosi lo stato estetico come 'integrazione' e 'superamento' di quello puramente etico, Schiller si pone sulla via che Kant accenna nella *Critica del Giudizio*, e ne va oltre », per cui più che « antikantiano » egli si manifesta « ultrakantiano ». Ciò che qui interessa è infatti soltanto l'assunzione da parte di Hegel del testo di Schiller in funzione soprattutto antikantiana. Sarebbe certo eccessivo, e forse affatto inaccettabile, accostare il « cavaliere della virtù » al dettato della seconda *Critica*, soprattutto per la maniera ironica, per non dire irriverente, con la quale, come ci apprestiamo a vedere, Hegel lo descrive: maniera poco adeguata alla gravità (che Hegel certo riconosceva) del testo kantiano.

Ma non sottovaluteremmo un particolare: spesso, illustrando la figura della « virtù », Hegel parla delle sue « chiacchiere »; ebbene, questa parola egli la userà espressamente contro Kant in una celebre pagina dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove, contestando,

non senza rudezza, il progetto kantiano *Per la pace perpetua*, pronuncerà la celebre frase secondo cui « le guerre han luogo quando esse sieno nella natura della cosa », e che « gli Stati crescono di nuovo rigogliosamente, e le chiacchiere ammutoliscono, dinanzi alle serie repliche della storia ».

(*continua*)

GIROLAMO COTRONEO

Così, per gioco . . .

Se la filosofia non ha nulla a che vedere con la smania di realismo, se non è una indiscriminata raccolta di opinioni o un più sofisticato calcolo delle probabilità, se alla filosofia è dunque estraneo il tempo della immediata presenza che trascorre come un bel vedere dietro il finestrino di un treno in movimento, essa distingue nettamente fra l'astratto inizio che richiede una fine e l'apparire dell'essere dove ogni cominciare trapassa e si genera dal suo contrario.

Il carattere di progressione lineare non è certo l'essenziale nel tempo costruito dallo scrittore che racconta, né in quello ricostruito dal resoconto dello storico; in entrambi i casi si tratta di un tempo concreto ma non « reale », inventato nel romanzo o rievocato nel lavoro di storiografia. Un tempo che comunque non è il nostro e che pure diventa tale non tanto per quel che il romanzo narra (la trama e una necessaria conclusione) ma per come esso è in grado di trasferire il lettore in un ambiente spirituale rappresentato dai personaggi, autentici archetipi di un mondo umano che si contempla vivere. Un tempo che non è *più* il nostro, nel caso della storia, verso il quale poco o nulla servirebbe la fatica di un'attenta ricostruzione se questa non fosse condotta secondo un « contemplativo » interesse di comprensione del passato, che è in fondo per l'uomo il più prezioso dei suoi beni. S'intende che il romanzo non è la storia: ma ciò che li accomuna è più indicativo di ciò che li distingue. La loro comune dimensione è per Ricoeur (cfr. *Temps et récit*) il tempo, che appartiene a chi scrive come a chi vive, allo storico che narra e che



Le figure dell'individualità nella « Fenomenologia dello Spirito »

c) - *La virtù e il corso del mondo* - (VI).

1) - Nel suo ampio studio sul « movimento dialettico » nella *Fenomenologia dello Spirito*, Pierre-Jean Labarrière ha scritto che l'ultima delle figure dell'individualità rappresenta l'estremo tentativo « d'une Raison qui n'a pas encore mesuré ce qu'implique son pouvoir, et qui cherche encore à se soumettre abstraitement une réalité à laquelle pourtant nul conflit ne l'oppose désormais »; pertanto, una volta provata « l'inanité de ce mouvement, elle rejoint pleinement son propre concept, et s'affirme comme ' individualité qui pour soi est réelle en et pour soi ' ».

Hegel infatti, inaugurerà la sezione successiva, quella appunto dedicata alla « individualità che è a se stessa reale, in se e per se stessa », scrivendo che nel momento in cui la coscienza comprende di essere ogni realtà, tutti i momenti precedenti si « sono dileguati come astrazioni e chimere che appartengono a quelle prime, umbratili figure dell'autocoscienza spirituale e che hanno la loro verità soltanto nell'opinato essere del cuore, della presunzione e dei discorsi, non già nella ragione ». Ne segue che « tolta la determinazione dell'autocoscienza *per sé essente* o *negativa* » — entro la quale, tuttavia, « la ragione sorgerà » — la coscienza « si è spogliata di ogni opposizione e di ogni condizionamento del proprio operare; essa esce fresca *da sé* non già verso un *Altro*, ma verso *se stessa* ».

Cade completamente fuori del nostro raggio di interesse quanto conseguirà da tutto ciò: il nuovo e diverso « operare » della coscienza nel momento in cui « l'individualità è l'effettualità in lei stessa, [e] la *materia* del-

l'agire e il *fine* dell'operare sono nell'operare stesso », per cui tale operare « ha l'aspetto del movimento di un circolo che libero nel vuoto muove sé entro se stesso, e non disturbato, ora si amplia ora si restringe e, del tutto pago, gioca soltanto entro e con se stesso »; questo nuovo e diverso « operare », dicevamo, il modo in cui « questo concetto dell'individualità in se stessa reale » si determina « nei suoi movimenti e come il proprio concetto di essa stessa le giunga alla coscienza », non è più nella cerchia del nostro interesse immediato. Dentro la quale, invece, cade la necessità di individuare e descrivere non soltanto il modo, ma anche e soprattutto il motivo per cui la coscienza soltanto adesso, al termine di quest'ultima esperienza, coglie quel « concetto di sé » che prima coglieva soltanto il filosofo, diventando così « per sé » ciò che prima era soltanto « per noi ».

Attribuirlo a un semplice fatto di « simmetria » — al fatto cioè, che tutti i nodi dialettici si sciolgono nel terzo momento, quando ormai i confini con quello seguente, con il primo momento, quindi, della successiva triade, sono alquanto incerti — attribuirlo alla struttura simmetrica dell'opera hegeliana, dicevamo, sarebbe troppo facile e affatto estrinseco: anche se non sottovaluteremmo le osservazioni del già nominato Pierre-Jean Labarrière circa la presenza nella *Fenomenologia dello Spirito* di un « double type d'enchaînement des figures », sarebbe a dire, da una parte « un rapport de *linearité* » e dall'altra « la découverte d'une *circularité* », e di conseguenza « une double lecture possible de l'oeuvre » (va da sé, aggiungiamo, che noi abbiamo seguito la prima).

Ma non vorremmo andare troppo oltre: abbiamo fatto questo riferimento, in quanto non intendiamo — del resto lo si era potuto vedere fin dall'inizio del nostro lavoro — né sottovalutare né sopravvalutare la struttura formale della *Fenomenologia dello Spirito*, con le sue coerenze e le sue incoerenze. Rimane comunque il fatto che anche qui, come e forse più che altrove, la successione triadica dello sviluppo dialettico si presenta in maniera

non sempre rigorosa (o non sempre evidente, o convincente), senza tuttavia che ciò tolga che il terzo momento — quello appunto di cui stiamo dicendo — rappresenti in maniera anche formalmente corretta lo scioglimento finale del conflitto che opponeva l'individualità, con le sue esigenze immediate, singolari, all'universale, con i suoi « fini » autonomi.

Mentre, infatti, nelle due precedenti sezioni avevamo visto la perversione dell'individualità — che si autodistrugge disperandosi o ribellandosi —, qui invece abbiamo (vedremo subito le modalità di tutto ciò), per così dire, la conciliazione fra i due momenti contrapposti, tra la « virtù » con il suo vano discorrere, e quella sorta di ordine pubblico che è il « corso del mondo »; conciliazione che è il risultato di una lotta (anche se apparente: qui infatti la coscienza è già spogliata di ogni opposizione, pur non essendo ancora del tutto consapevole di ciò), di una lotta, dicevamo, che si risolve, dialetticamente, con il sacrificio di entrambe, e la nascita, l'apparire della « nuova figura ».

Leggiamo, prima ancora di vedere attraverso quali passaggi si giungerà allo scioglimento di quest'ultimo dramma della coscienza individuale, i testi, per così dire, conclusivi di Hegel: « Il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù; ottiene vittoria su di essa, alla quale l'astrazione priva di essenza è l'essenza. Ma esso non trionfa di alcunché di reale, sì bene della manipolazione di differenze che non sono differenze; trionfa di tale pomposo discorrere del bene supremo dell'umanità e dell'oppressione di questa; di tale pomposo discorrere del sacrificio per il bene e dell'abuso delle doti; — simili essenze e fini ideali si accasciano come parole vuote che rendono elevato il cuore e vuota la ragione ».

Che « simili elevate essenze edificano, ma non costruiscono », ci era già noto da tempo, da quando avevamo ricordato come il duca di Wallenstein rifiutasse di essere « un eroe di parole, un chiacchierone della virtù »; prima però di esaminare il significato di diversi altri concetti

qui contenuti, vediamo invece che cosa succede, per così dire, sull'altro versante, il prezzo, cioè, che il « corso del mondo » paga per la vittoria ottenuta, o nonostante la vittoria ottenuta: « Ma in effetto [...] è anche vinto e sparito ciò che, come *corso del mondo*, stava di contro alla coscienza di ciò che è in sé. Ivi l'esser-per-sé dell'individualità era opposto all'essenza o all'universale, e appariva come realtà separata dall'esser-in-sé. Ma poiché si è reso manifesto che l'effettualità sta in inseparata unità con l'universale, così anche l'esser-per-sé del corso del mondo dimostra di non esser più; proprio a quel modo che lo *in-sé* della virtù è soltanto un *modo di vedere* ».

2) - A questo punto si rende necessario esaminare più da vicino i due momenti che costituiscono quest'ultima figura, partendo dal primo, la *Virtù*, dunque, intorno alla quale abbiamo soprattutto indugiato finora allo scopo di individuare il suo, o i suoi referenti letterari, o filosofici. Accanto ai quali si colloca, per così dire, il referente storico, cioè l'astratta moralità, tipica della cultura illuministica, alla quale Hegel farà, come ci apprestiamo a vedere, esplicito riferimento.

« La virtù antica » — scrive nell'ultimo paragrafo di questa sezione — « aveva il suo significato preciso e sicuro, perché possedeva un suo *fondamento pieno di contenuto* nella *sostanza* del popolo e si proponeva come fine un bene *effettuale già esistente*; e perciò non era rivolta contro l'effettualità [intesa] come una *universale inversione*, né contro un *corso del mondo* ».

Riappare qui chiaramente un motivo dello Hegel giovane (anzi, giovanissimo: quando scrive la *Fenomenologia* egli non ha neppure raggiunto i quarant'anni di età) le cui prime ricerche gravitavano, come è stato detto, « direttamente o indirettamente su quel complesso organismo che è un popolo »; di uno Hegel affascinato dalla « armonia istintiva dell'anima greca », che gli faceva così poco amare le istituzioni politiche del Württemberg. Ma non è certo il caso di aprire un discorso su ciò, sulla « bella

unità » che il mondo classico presentava agli occhi di Hegel, e di cui nel brano precedentemente citato abbiamo avuto ancora prova.

Più interessante, ovviamente, ai nostri fini, la « virtù » del presente, il suo modo di essere, che la destina alla sconfitta: « Ma la virtù da noi considerata » — scrive adesso Hegel — « è fuori della sostanza, è una virtù soltanto della rappresentazione, virtù di parole prive di qualunque contenuto. Questa vuotaggine oratoria alle prese col corso del mondo si paleserebbe subito, qualora si dovesse dire che cosa le sue frasi significhino; — perciò esse vengono allora *presupposte come note*. [...] La nullità di quella chiacchiera sembra essere divenuta certa anche per la cultura del nostro tempo, sebbene in modo inconsapevole; giacché dall'intera massa di quelle frasi e dal vezzo di farsene belli è deleguato ogni interesse, il che trova la sua espressione nel fatto ch'esse producono soltanto noia ».

Nella prefazione alla *Fenomenologia*, Hegel parlava dello « spirito » (la cui manifestazione contemporanea altro non era se non la stessa filosofia hegeliana) che « matura lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo *mondo* precedente »; qui, nelle pagine di cui parliamo, alla sua filosofia assegnava il compito di fare giungere a consapevolezza ciò che alla cultura e vita morale dell'epoca era certo in modo soltanto inconsapevole: sarebbe a dire la vuotezza della « virtù » predicata dai moralisti, proposta dalle filosofie del sacrificio e dell'agire virtuoso, le quali sacrificano (o si dicono pronte a sacrificare) il bene individuale a un immaginario bene in sé.

Molti anni più tardi nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, nella sezione dedicata alla seconda *Critica* kantiana avrebbe scritto, a conclusione di tutto, queste parole: « La vanità dell'uomo pretende di avere in capo un presunto ideale, per poter biasimare tutto: noi la sappiamo lunga, abbiamo quell'ideale dentro di noi, ma nella realtà non c'è. Questo è il punto finale; è un punto di vista superiore, ma non vi si arriva sino alla verità. Il bene asso-

luto resta un dover essere senza oggettività; e qui si deve fermare ».

Ha osservato Jean Hyppolite che in questa polemica contro una « virtù » che si colloca fuori della « sostanza etica », è « le réalisme hégélien que nous retrouverons plus loin dans sa critique d'une 'vision morale du monde' », che si oppone « à l'idéalisme sans frein » degli utopisti; idealismo su cui Hegel ironizza, quando indica il modo in cui la « virtù » pretenderà di condurre la sua lotta contro il « corso del mondo ». Scrive infatti: « La virtù non somiglia soltanto a quel contendente che nella lotta era tutto occupato a mantenere immacolata la spada; essa è anche entrata in lizza per preservare le armi; e non solo non può far uso delle armi proprie; ma deve mantenere intatte anche quelle del nemico e proteggerle contro se stessa, perché son tutte nobili parti del bene, pel quale essa è scesa in campo ».

Comprenderemo meglio la portata di queste affermazioni quando affronteremo più da vicino il momento della « lotta ». Ora ciò che soprattutto ci sembra si imponga è la domanda: che cosa è, esattamente, il « corso del mondo »? La « virtù » infatti, — a parte quanto abbiamo finora qui detto — l'avevamo già in qualche modo incontrata nel corso della figura precedente, negli astratti furori del giacobinismo, nel desiderio della coscienza di imporre, in qualsiasi modo, la « legge del cuore ». In realtà, ci dice Hegel, anche « il *contenuto* generale dell'effettuale corso del mondo si è di già dato a vedere »; infatti, « considerato più da vicino esso è ancora una volta soltanto i due precedenti momenti dell'autocoscienza ond'è scaturita la figura della virtù ». Pertanto « il corso del mondo è [...] da una parte l'individualità singola che cerca il proprio piacere e il proprio godimento, andando bensì, in quest'atto, incontro al suo tramonto e appagando quindi l'universale »; dall'altra esso « è l'individualità che in sé e per sé vuol essere legge e che in questa presunzione disturba l'ordine costituito ».

Il « corso del mondo », dunque, contrariamente forse a ciò che tale denominazione potrebbe evocare, rappresenta il « momento della singolarità »; di quella singolarità che alla « virtù », erede in questo soprattutto della « legge del cuore », appare come « quel che deve essere tolto », tanto « nella coscienza stessa dell'individualità », quanto, appunto, nel « corso del mondo »: quest'ultimo, infatti, per la « coscienza virtuosa » altro non è se non un « ordine invertito », in quanto per essa « l'universale è verace nella *fede* o *in sé*; e non è ancora un'universalità effettuale, ma *astratta*; in quella coscienza stessa esso è come il *fine*, e nel corso del mondo è *come interno* ».

Pur rappresentando l'individualità singola quale abbiamo visto apparire e operare nel corso dei due movimenti precedenti (dove le « figure » venivano messe in iscacco dall'universale), questa volta il « corso del mondo » rappresenta una individualità di tutt'altro tipo, come vedremo. In ogni modo, dall'ultima citazione appare con sufficiente chiarezza — meglio ancora apparirà tra breve — come la « virtù » altro non sia se non l'*in-sé* del corso del mondo: cosa questa la quale farà che « sa lutte contre le cours du monde sera donc une feinte », secondo dice Hyppolite; sarà una lotta alla quale, giusta le parole di Sergio Landucci, essa « deve subito rinunciare », in quanto fin dall'inizio si renderà conto « che quell'universale, ch'essa voleva affermare, c'è già, e già realizzato: sono appunto le doti, facoltà e forze umane, che solo l'individualità che agisce, però, può rendere attive e attuose, di modo che nel corso del mondo il bene si trova sempre, in un nesso inscindibile d'individualità ed effettualità ».

Abbiamo così anticipato il punto decisivo, il momento centrale, anzi, risolutivo, di questa dialettica; prima di riprenderlo — per osservarne in dettaglio i passaggi — nelle pagine e con le parole di Hegel, va ricordato che questa figura del « corso del mondo », che non designa — citiamo ancora Landucci — « uno sviluppo in senso diacronico », bensì « quell'intreccio d'universalità e di in-

dividualità che si realizza di fatto, secondo lo Hegel, attraverso l'agire individuale, indipendentemente dai propositi soggettivi e magari anche in contrasto con essi »; questa figura, dicevamo, trova riscontro in quelle pagine delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, dove Hegel avrebbe affrontato per l'ultima volta uno dei punti cruciali di tutto il suo « sistema » (e in genere di tutto lo storicismo idealistico), sarebbe a dire il problema, appunto, dell'individualità, del rapporto fra l'agire individuale, ognora mosso da passioni, e l'universalità e razionalità della storia: « Singolarmente » — scriverà allora — « gli uomini lottano per i loro fini contro il diritto generale: agiscono liberamente. Ma da ciò non vien turbato quel che è in tale sfera l'universale sostanza, il diritto. Così è anche nell'ordinamento del mondo; un ingrediente sono le passioni, l'altro è il momento razionale. Le passioni sono l'elemento attivo. Esse non sono affatto opposte costantemente alla moralità, bensì realizzano l'universale. Per ciò che riguarda il momento morale, le passioni tendono, certo, al proprio interesse. Così appaiono, da un lato, cattive ed egoistiche. D'altro lato ciò che agisce è sempre individuale: sono io che agisco, è il mio fine quello che cerco di raggiungere. Ma questo fine può essere un fine buono, e anche un fine universale. L'interesse può invero essere affatto particolare: ma da ciò non segue ancora che sia contrario all'universale. È mediante il particolare che l'universale deve farsi reale ».

Naturalmente, anche qualora l'interesse fosse « contrario all'universale », ci sarà sempre « l'astuzia della ragione » a capovolgerne il senso; in ogni modo, questa risoluzione del problema, che diremmo « vichiana », pensando a quella che per l'autore della *Scienza Nuova* doveva essere « una storia degli ordini » che la provvidenza divina, « senza verun umano scorgimento o consiglio e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni »; que-

sta risoluzione del problema, dicevamo, presenta un aspetto di natura rigorosamente speculativa, teoretica, individuabile nell'ultima proposizione della precedente, lunga, citazione hegeliana; poco più avanti, infatti, Hegel scriverà così: « L'unione dell'universale, di ciò che è universalmente in sé e per sé, con la singolarità, col soggetto: — che solo essa sia la verità, è un'asserzione di natura *speculativa*, e, in questa forma universale viene trattata nella logica ».

Si tratta, come vedremo più oltre, della medesima soluzione che si incontra nelle pagine della *Fenomenologia* qui esaminate, dedicate da Hegel a liquidare una volta per tutte il problema dell'individualità nella sua formulazione più astratta, come aspirazione, cioè, del « soggetto » al bene universale *in sé*, indipendente, anzi addirittura contrapposto al singolo « operare », con i suoi fini e interessi particolari.

3) - La « coscienza virtuosa » rappresenta tutto questo; ma come noi sappiamo, essa è anche l'interno, l'*in-sé*, del « corso del mondo »; il quale, dunque, senza tale « interno » si presenterebbe come un astratto *per-sé* (abbiamo del resto già visto che dalla « lotta », per quanto « finta », tutti e due i contendenti usciranno modificati). Da questo punto di vista, si può allora sostenere, con Hegel, che « il bene da prima è soltanto *per un altro* »; sarebbe a dire « ch'esso è da prima un'astrazione che ha realtà soltanto nella relazione e non in sé e per sé ». Soltanto la « lotta », alla fine, — a differenza di un'altra celebre lotta, « la lotta per la vita e per la morte », che oppone le autocoscienze in cerca del « riconoscimento », la quale provocherà la più profonda delle scissioni, quella fra « la coscienza indipendente alla quale è essenza l'esser per sé » e « la coscienza dipendente alla quale è essenza la vita o l'essere per un altro », cioè fra il « signore » e il « servo » —; soltanto la « lotta », dicevamo, sanerà alla fine questa situazione, e farà sì che il « bene » non si presenti

più « come qualcosa che è per *un altro* e che non è *in sé e per se stesso* ».

Prima della « lotta » ciò sarebbe impossibile in quanto « il bene o l'universale come qui [...] sorge » — scrive Hegel — « è ciò a cui si dà il nome di *doti, facoltà forze* »; si tratta, cioè, di quelle potenzialità di cui la « virtù » ritiene di essere in grado di fare buon uso, e che invece il « corso del mondo » (le azioni egoistiche individuali) distorcerebbe verso tutt'altri fini: « In quanto tale principio è nella coscienza della virtù » — scrive adesso Hegel, dimostrando ancora una volta il suo « realismo », la sua capacità di cogliere l'essenza stessa dell'astratto moralismo settecentesco — « da esso l'universale viene *applicato bene*; ma in quanto tale principio è nel corso del mondo, da esso dell'universale vien *fatto malo uso* », perché trattato o considerato « uno strumento passivo che, governato dalla mano dell'individualità libera e indifferente all'impegno che ne fa, può venir malamente adoperato anche per la produzione di un'effettualità che, oltre a costituire la distruzione d'esso universale, è una materia inerte, priva di una qualsiasi indipendenza, formabile in un modo o nell'altro, e anche a rovina di quell'individualità medesima ».

Come qui si vede, la « virtù », anch'essa in preda al « batticuore per il benessere dell'umanità », vuole proteggere — mostrando così il suo volto presuntuoso, la sua arroganza (che qui, fortunatamente, si manifesta soltanto a parole, con i « discorsi ») — il « corso del mondo », l'individualità singola, persino da se stessa: per cui si ha l'impressione che stia per ripetersi la tragedia della figura precedente, con l'insorgere della « furente follia ». Ma quest'ultima, come ricorda Hegel, nasce quando la « legge universale » si presenta non come « necessità morta », bensì « come *necessità entro la coscienza stessa* »: l'individualità è dunque « follia » soltanto « quando esiste come *consapevole* rapporto dell'effettualità assolutamente contraddittoria ».

Se qui vi è « follia », essa è la follia quieta di Don

Chisiotte — di quel Don Chisiotte che, insieme al duca di Wallenstein, fa ancora da sfondo a questa « figura » — che si « arma » per affrontare il « corso del mondo », e per vincere, così armato, il « vizio ». Ma siccome « le armi sono le stesse: sono quelle facoltà e quelle forze », che appartengono tanto all'individuo che all'universale, tanto al corso del mondo che alla virtù (come infatti sappiamo quest'ultima ritiene di saperne fare buon uso, e crede che l'« altro » ne faccia « malo uso », non che non le posseda); poiché le armi sono le stesse, dunque, e « non son nulla di diverso dall'essenza dei combattenti medesimi », abbiamo come effetto che « per il cavaliere della virtù il suo *operare* e *battagliare* sono propriamente un duello allo specchio che non *può* da lui venir preso sul serio, — perché egli impegna tutta la sua migliore gagliardia affinché il bene possa essere *in sé e per se stesso*, cioè si compia da se stesso, — torneo ch'egli non dovrà mai lasciar diventare una cosa seria ».

Perché questo? perché « la coscienza virtuosa entra in lotta contro il corso del mondo come contro qualcosa di opposto al bene »; tuttavia accade che dovunque essa « venga in contatto col corso del mondo, essa tocca sempre luoghi tali che sono l'esistenza del bene stesso, il quale, come *in-sé* del corso del mondo, è indissolubilmente intrecciato in tutte le apparenze del corso del mondo ed ha anche il suo esserci nell'effettualità di esso; per la virtù esso è dunque invulnerabile ». Essa non ha compreso, dice adesso Hegel con crudo, ma convincente, realismo, che la « forza » del suo « nemico » consiste nel « principio negativo pel quale nulla è sussistente e nulla assolutamente sacro; e che anzi può osare e sopportare la perdita di ogni e qualsivoglia cosa »; di conseguenza, a questo « nemico la vittoria è tanto certa in lui, quanto è certa per via della contraddizione nella quale si impiglia il suo avversario. Ciò che alla virtù è *in sé*, al corso del mondo è solo *per lui*; esso è libero da ogni momento che per quella sia saldo e al quale quella sia legata ».

Così, il « corso del mondo », avendo « in poter suo

tale momento », potendo, cioè, sopportare, anche, per così dire, delle perdite parziali, delle momentanee battute di arresto, cosa che non può assolutamente sopportare la « virtù », a motivo della sua assoluta presunzione di essere nel vero, anzi di essere *il vero*; avendo tale « momento », dunque, esso « ha quindi in poter suo anche il virtuoso cavaliere che vi si è legato. Ma questi non può liberarsene a quel modo che potrebbe abbandonare un mantello che gli cinga di fuori la persona; ché al cavaliere della virtù quel momento è l'essenza che non è dato togliere ».

4) - La virtù, cosa che del resto già sapevamo, « vien dunque vinta dal corso del mondo perché il suo fine è in effetto l'essenza *astratta* e ineffettuale, e perché, in considerazione dell'effettualità, il suo operato riposa su *differenze* che stanno soltanto nelle parole ». Siamo quindi giunti al momento della sconfitta del dover essere senza oggettività, e al tempo stesso, a una « vittoria » dell'oggettività, del fare, dell'operare — il fare e l'operare « storici » — intrisi tuttavia di sostanza etica. Non a caso, dopo Hegel, uno storico non certo della sua scuola, Johann Gustav Droysen, avrebbe definito la storia il « cosmo del mondo morale ».

Ma questo non è, alla resa dei conti, molto importante: lo è di più il fatto che la « virtù » — sapevamo anche questo — sperimenta come il « corso del mondo » non sia poi « tanto malvagio quanto pareva ». Quanto pareva a chi si era costruito un mondo fittizio, presumendo che fosse quello reale. Cosa questa che non può non rievocare il finale dell'opera di Miguel de Cervantes, cioè la recuperata saggezza di Don Chisiotte, il quale, sul letto di morte, rivolge alla nipote queste parole: « Ormai la mia mente è chiara e libera dalle ombre e dalle nebbie dell'ignoranza che su di me avevano fatto calare le amare e continue letture di quei detestabili libri di cavalleria. Ormai riconosco le loro scempiaggini e i loro inganni, e l'unica cosa che mi rammarica è che questo risveglio sia giunto

troppo tardi, senza che io abbia il tempo di rimediare, dedicandomi ad altre letture che siano luce dell'anima ».

Naturalmente la « coscienza » (hegeliana) ha tutto il tempo che vuole, per abbeverarsi — per così dire — ad altre fonti che non i testi dell'idealismo utopistico (dall'ideale cavalleresco, alle città perfette o felici), che certo non avevano dato grandi risultati. Come che sia, per la prima volta, nel corso di queste pagine della *Fenomenologia dello Spirito*, il movimento della coscienza non si risolve in tragedia, bensì con un atto, o sotto forma, di conciliazione; a differenza dei momenti precedenti, dove l'operare individuale era « soltanto la singolarità del piacere e del godimento », la cui « reazione » all'« universale a lui opposto » era « soltanto negativa », « operare privo di contenuto », oppure, nel secondo momento « furente follia »; a differenza, dunque, dei momenti precedenti, quest'ultimo si risolve con la ricostituzione della totalità, dell'intero, con la ricomposizione (momentanea) della scissione.

Con questa esperienza, scrive infatti Hegel, la quale consente alla coscienza di comprendere finalmente che il « corso del mondo » non è, appunto, così malvagio come essa credeva (con il che, si potrebbe dire, vengono giustificate, assolute, le due precedenti esperienze, dalla quale, ha già detto Hegel, è « scaturita la figura della virtù »); con questa esperienza, dunque, « viene a cadere il mezzo di produrre il bene col sacrificio dell'individualità; ché l'individualità è per l'appunto, l'attuazione di ciò che è in sé; e l'inversione cessa di venire considerata come una inversione del bene, perché è piuttosto l'inversione del bene stesso, come mero fine, nell'effettualità: il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale ».

Siamo adesso giunti al momento conclusivo. Naturalmente esso, quale risulta dall'ultima proposizione hegeliana, è tutt'altro che privo di conseguenze problematiche, anche e soprattutto perché, come ha scritto un politologo brasil-statunitense contemporaneo, « nonostante che siano

i particolari a essere considerati dotati di una realtà concreta, è agli universali che si rivolgono pensiero e azione. Gli spettri cantano e danzano sul palco mentre le persone reali seggono mute in platea. All'osservatore va scusato il dubbio su chi sia vivo e chi sia morto ».

Si tratta di un discorso che, riguardando il ruolo delle utopie, delle ideologie, e quindi della « virtù universale », nel corso della storia, ci porterebbe molto lontano. A noi interessa qui soprattutto la soluzione hegeliana, dove, come dice Hyppolite, « le sens de toute cette dialectique s'exprime dans cette proposition qui énonce déjà l'Universel concret », sarebbe a dire nella proposizione secondo cui « il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale », che abbiamo già incontrata.

Ma non è il problema « logico » quello che qui preme: nel suo cammino verso l'eticità la coscienza ha compiuto la più importante delle esperienze, quella che ormai le consente di essere se stessa come individualità, ma simultaneamente trascesa dal suo stesso operare: « L'individualità del corso del mondo potrà ben ritenere di agire soltanto per sé o egoisticamente; ma è migliore di quello ch'essa stessa non creda; il suo operare è in pari tempo un operare *in sé* essente, un operare *universale*. Quando essa agisce egoisticamente, non sa semplicemente quello che si fa; e quando assicura che gli uomini tutti agiscono egoisticamente, asserisce soltanto che gli uomini tutti non hanno coscienza di quello che sia l'operare ».

A questo punto, — dove il discorso di Hegel può considerarsi concluso — noi possiamo renderci conto, non senza sorpresa, visto il punto di avvio del discorso, che le tappe percorse dalla coscienza, dalla ricerca del « piacere » alla resa al « corso del mondo », non hanno avuto come conseguenza la distruzione, l'annientamento, e, di conseguenza, l'esclusione della coscienza individuale — ricacciata definitivamente indietro — dal cammino dello spirito verso l'eticità. La coscienza individuale esce invece da qui, alla resa dei conti, vittoriosa; nel senso che le espe-

rienze da essa vissute, compresa quella della « virtù », le hanno permesso di darsi ragione del suo errore di fondo: quello di presentarsi come essa stessa fosse l'*universale*, pretendendo (soprattutto nel secondo momento e nel primo movimento del terzo) di attribuire validità *erga omnes* al proprio (generoso, se si vuole) slancio soggettivo, alla sua personale visione del mondo.

Compresi questi suoi errori, compresa la vanità che si annidava nel suo sforzo di attuarsi « mediante se stessa » — sia ove tale attuazione venisse ricercata nel piacere, o nell'amore verso l'umanità ingannata da preti e da despoti, o nelle declamazioni oratorie, nel « diluvio di frasi », a favore di un « bene », che non è neppure chiaro che cosa sia — compresa la vanità di tutto ciò, dunque, l'individualità può diventare — e da qui essa inizia il nuovo e non meno faticoso cammino — « a se stessa reale ».

Ma il nostro compito esclude questo momento, questo nuovo itinerario della coscienza-ragione; resta invece qualcosa da dire riguardo al precedente, qualcosa, cioè sulle possibili « letture » di esso.

Ha scritto Sergio Landucci — che più di altri in Italia si è occupato di questo particolare passaggio della *Fenomenologia dello Spirito* — che quello degli individui che agiscono sempre a vantaggio di tutti, « pur credendo di agire soltanto per il proprio privato interesse », sarebbe un « noto tema smithiano (e già fisiocratico), ottimistico e armonicistico, che lo Hegel fa proprio »; per cui il risultato di questo ultimo movimento della coscienza (che è poi il risultato conclusivo di tutto il processo — fallito — di « attuazione dell'autocoscienza razionale mediante se stessa »), sarebbe, alla resta dei conti, — visto che Hegel conclude affermando: « *L'operare e l'intraprendere delle individualità sono dunque fine in se stesso* » —; il risultato di tutto il movimento sarebbe, dunque, « un ethos del produttivismo, che rappresenta la formulazione esplicita, ma nello stesso tempo idealizzata, d'un modo di guardare alla vita in un'ottica borghese ».

Sarà. Ma a questa interpretazione « economicistica »,

ci sembra di gran lunga preferibile — come giudizio di gusto, se si vuole, ma, ovviamente non solo di gusto — una interpretazione che veda nell'*operare*, di cui qui parla Hegel, qualcosa di più che non « l'incremento che ne deriva della ricchezza nazionale nel suo complesso (per dirla con Smith) tale che mediatamente andrebbe a vantaggio anche degli altri, e, potenzialmente, di tutti i membri della società ». Certo, giusta osserva Hyppolite, « l'intérêt de la dialectique que nous venons d'étudier est de nous faire mieux comprendre ' le réalisme hégélien ' »; ma anche se « tout idéalisme du Sollen, toute séparation de l'idée et de la réalité effective, doit être écartée, ce qui ne signifie pas que la réalité sans signification se substitue à un idéal sans réalité, mais que ce qu'il faut penser c'est que ' l'idée cherche la réalité, comme la réalité cherche l'idée ', et que ce qui est seul concret c'est le devenir de l'homme dans son opération effective ».

Operazione, aggiungiamo, che non è soltanto — meno che mai nella prospettiva hegeliana — quella « economica », il « produrre beni », ma qualcosa di molto più vasto. Non per nulla le « figure », i paradigmi concreti di questo processo, sono mutuati dalle creazioni di alcuni tra i più grandi artisti di tutti i tempi; artisti la cui opera — *aere perennius*, come la *Fenomenologia dello Spirito* che le innalza dal piano « estetico » a quello « teoretico » — ha cercato di cogliere, in larga misura riuscendovi, la « grandezza » e la « miseria » dell'uomo. Certo, qui Hegel ha messo in luce più il secondo che non il primo di questi aspetti: e lo ha fatto, in certi passaggi, forse anche lui da artista, più che da filosofo; e in ogni modo, in coerenza con il suo « sistema », con la sua visione del mondo, all'interno della quale il « singolo » finisce sempre con il risultare « inessenziale ».

Ma di là dalla struttura formale dell'opera entro cui sono inserite queste figure; di là dal regolare ritmo dialettico con cui Hegel le fa muovere; di là ancora dallo stesso significato da lui dato ad esse, noi troviamo qui tre momenti della tragedia dell'uomo moderno: se si vuole,

addirittura del contemporaneo uomo dell'Occidente, con la sua disperazione metafisica e la sua volontà di distruggersi nell'immediatezza (il sesso o la droga); con la sua impazienza e insofferenza per tutto ciò che è dato, per l'ordine costituito, che ne fa un rivoluzionario o un terrorista; e, infine, con le sue frustrazioni, quando vede che non gli rimane che « consegnarsi », impotente, depositando ai suoi piedi tutte le sue utopie, tutti i suoi ideali di perfezione, al « corso del mondo ».

Hegel forse, anzi certo, voleva dire (e ha detto) altro in queste pagine: ma noi oggi possiamo certamente, e legittimamente, leggervi questo.

(fine)

GIROLAMO COTRONEO

Arte essere vivente

« Le opere d'arte non sono *oggetti* che l'uomo variamente si appropria od usa a diversi fini, anche estetici. Questa concezione secolare dell'arte come oggetto ha impedito e continua ad impedire la conoscenza autentica delle produzioni artistiche, anzi lo stesso rapporto effettivo dell'uomo con esse. Le opere d'arte non sono documenti o testimonianze di attività umane espressive, sono e restano nei loro termini le attività espressive stesse nei loro concreti processi, sono e restano esseri viventi, *individui* aventi un'identità immutabile, ed agenti, in quanto compresi, nella vita e nella storia: del resto ogni fatto cioè atto componente la storia è attivo in quanto è compreso, e solo così vive o rivive. La storia stessa, se così conosciuta più integralmente, cioè includendo i contenuti umani che sono nelle opere d'arte, si articola e si moltiplica con tutte queste infinite aggiunte, che vanno a sommarsi con altre fonti di coscienza come le espressioni poetiche o musicali. Il mondo e la storia sono questo cosmo non planetario, pur se ancora per i più segreto o latente, nel quale l'uomo riconosce sempre nuove forme di se stesso o le produce e le introduce nel reale con le sue esperienze ed opere. La storiografia sarà veramente tale quando sarà presenza integrale di tutto ciò che è vivente, dalla cosiddetta materia o energia naturale a tutti gli atti di coscienza, compresi quelli finora ritenuti non avere un'esistenza presente reale e totale, come le opere d'arte di ogni specie ».

Questa è l'ultima formulazione della filosofia dell'arte di Carlo L. Ragghianti, coerente coi fondamenti e con lo svolgimento del suo pensiero, ma più esplicita forse e più ricca d'implicazioni, e si legge nel volume *Arte essere vivente* (Firenze, Ed. Pananti 1984, pp. 232), che raccoglie una serie di saggi e commenti facenti parte del *diario critico* del 1982.

Ci si domanda in quale rapporto stiano l'immenso lavoro storico, critico, metodologico del Ragghianti (che si vede ora dall'edizione in progresso delle sue opere complete, ma anche nuove), e la sua filosofia dell'arte, ed esso appare coerente con quello del suo maestro Benedetto Croce, come egli rivendica, nell'essenziale, in quanto cioè è chiaro che la teoria è costantemente provocata e alimentata dalla verifica storica o genetica, dalla ricostruzione conforme delle esperienze nella