**La moralità**

*La ragione legislatrice* e *La ragione esaminatrice delle leggi*

 La sezione sulla moralità segue quella sul terrore rivoluzionario perché Hegel vuole mostrare che solo una rivoluzione morale, grazie a cui il singolo adegui la propria volontà all’universale, può scongiurare il rischio che la vita comunitaria sia messa a repentaglio da una furia devastatrice. Hegel descrive la figura della moralità assumendo come esempio la concezione morale kantiana. Egli riconosce l’importanza del concetto kantiano di morale ma anche lo critica, compendiando in questa sezione della *Fenomenologia* le obiezioni mosse a Kant sia negli scritti anteriori sia nei paragrafi *La ragione legislatrice* e *La ragione esaminatrice delle leggi*, con cui aveva concluso la sezione *Ragione*.

 Le ultime due parti della sezione *Ragione* si riferiscono alla comunità etica nella forma in cui si è realizzata nella Grecia arcaica. In Grecia il cittadino si identifica con la *polis* e la coscienza è “allevata dalle leggi” (cfr. le parole di Socrate nel *Critone*), che essa accetta in maniera irriflessa. **1**, vol. 1, pp. 349-350, cioè deve essere esaminato in modo immanente, senza applicarvi un criterio esterno. Da quest’esame emerge che le leggi etiche, frutto della ragione individuale, non sono in realtà “leggi”, cioè non hanno un contenuto universale, ma particolare: sono solo “comandi”. Hegel fa due esempi: **2** pp. 350-352.

La ragione non è dunque “legislatrice”, cioè non è in grado di emanare leggi dal contenuto universale. Si potrebbe ritenere che la ragione sia quanto meno “esaminatrice delle leggi”, cioè che essa sia in grado di stabilire se una norma è legge o no. La ragione dovrebbe valutare se una norma si autocontraddice: se non si autocontraddice, ossia se è universalizzabile, una norma è legge. Quando la ragione diventa “esaminatrice delle leggi”, cioè esamina le leggi per validarle o meno, va incontro a uno scacco: ogni norma può essere universalizzabile, a seconda del punto di vista. Per es. **3** p. 360. Si opterà per un contenuto o per un altro, ovvero per un punto di vista o per un altro, a seconda della comunità etica a cui si appartiene. Con questi ragionamenti Hegel critica il formalismo kantiano mostrando l’insufficienza della “tipica”, cioè del criterio dell’universalizzabilità, enunciato da Kant nella *Critica della ragion pratica* come modo per verificare se un’azione è conforme all’imperativo categorico del dovere o non lo è.

 L’opposizione tra singolarità (del contenuto) e universalità (della legge) è tolta quando non si pretende di essere origine della legge e non la si vuole esaminare, ma la si accetta come qualcosa di vero e di giusto, al di sopra del diritto “umano”. Hegel cita Sofocle: **4** pp. 359-360. Così Hegel introduce la sezione dedicata al mondo etico vero e proprio, in cui si supera la ragione individuale perché l’autocoscienza diviene spirito.

La “concezione morale del mondo”

 Il passaggio al mondo etico che supera l’astrattezza della norma, e la tappa successiva della libertà astratta, sono richiamati all’inizio della sezione dedicata al *Gewissen* (lo “spirito coscienzioso”), in cui Hegel richiama il cammino del Sé che va dalla persona astratta (il sé immediato dello stoico, non ancora alienato) al Sé morale (che si è riappropriato della sua verità), passando attraverso il cittadino rivoluzionario (la volontà generale). Se nello stoico il dovere coincideva con il sapere (= adeguarsi all’ordine razionale della natura), nella coscienza morale il sapere coincide con il dovere (= agire per stabilire l’ordine razionale contro la natura). Nella sezione dedicata alla moralità Hegel distingue la coscienza morale (*das moralische Bewusstsein*) – quella descritta da Kant, che si autocontraddice – e la “buona coscienza” o spirito coscienzioso o coscienziosità (*das Gewissen*), che si scinde poi nell’anima bella – la quale si sviluppa in coscienza giudicante (*das beurteilende Bewusstsein*) – e nella coscienza agente, la quale riconosce la propria colpa e avvia la riconciliazione.

 Hegel inizia la sezione della *Fenomenologia* intitolata *Lo spirito certo di sé stesso: la moralità* criticando Kant (e Fichte), cioè la “concezione morale del mondo” (*die moralische Weltanschauung*). Hegel ammette che a questo punto del cammino ricostruito nella *Fenomenologia* lo spirito è certo di sé e il suo sapere sé è la sua verità, poiché lo spirito sa ciò che esso stesso crea (ossia il dovere, che è interno a sé). La differenza tra l’autocoscienza morale e lo spirito etico è che quest’ultimo rimaneva ancora nell’immediatezza: l’autocoscienza morale è spirito passato attraverso l’alienazione della cultura e poi ritornato in sé, quindi superiore allo spirito etico. Spirito etico era Antigone, che esprimeva in modo immediato la sostanza etica: in lei la legge era il suo “carattere”, dunque coincideva con una natura determinata e perciò parziale; infatti Antigone si scontrava con Creonte, il quale era un altro carattere o natura parziale, che differiva da quello di Antigone perché Antigone incarnava la legge divina, Creonte quella umana. Antigone seguiva istintivamente una legge di cui ignorava l’origine. Dopo l’alienazione dello spirito nella cultura esso torna a sé e la sua libertà non è più immediata ma mediata: è liberazione, cioè lotta vittoriosa contro la natura, compiuta in nome di una legge di cui la ragione stessa è l’origine.

 Nell’esaminare la concezione morale kantiana Hegel non la prende in considerazione come una riflessione filosofica sulla morale, bensì come 1) un momento dello spirito che coincide con il moralismo e come 2) un modo di vivere che può sempre riapparire in forme diverse rispetto a quelle assunte nel passato. Hegel vede espressa la concezione morale del mondo nei tre postulati kantiani e ritiene che alla base di questi vi siano tre presupposti:

1) l’autocoscienza morale sa che la sua essenza è il puro dovere;

2) essa sa che il puro dovere, immediato in lei, deve realizzarsi con la mediazione, cioè con la lotta contro l’elemento naturale;

3) essa da una parte intende il dovere (la libertà) e la natura come due elementi indipendenti, dall’altra subordina la natura alla libertà, e ritiene dunque natura e libertà come collegati.

A questa contraddizione la coscienza morale cerca di ovviare con la teoria dei postulati, che sintetizzano natura e libertà: il primo presenta la sintesi di natura e libertà in sé, il secondo per sé, il terzo in sé e per sé, in un intelletto archetipo che l’intelletto umano proietta fuori di sé (sostenendo questo Hegel critica non solo la filosofia pratica kantiana, ma anche quella teoretica).

 Hegel esamina i tre postulati, che Kant elabora per risolvere quell’antinomia della ragion pura pratica a cui Hegel allude con l’espressione “antinomia della concezione morale del mondo” (vol. 2, p. 162), in cui però egli fa rientrare tutte le contraddizioni a cui, a suo dire, questa concezione conduce. Per Kant l’antinomia consiste nel fatto che virtù e felicità non possono mai presentarsi insieme in questo mondo, e i filosofi che avevano cercato di risolvere questo problema avevano privilegiato o la virtù (come gli stoici) o la felicità (come gli epicurei), senza riuscire a soddisfare l’esigenza umana di ottenere la felicità come premio alla virtù. Secondo Hegel l’unione di virtù e felicità è intrinseca all’azione morale effettiva e consiste nel vedere realizzati i propri fini, nel ritrovare sé stessi nella propria opera. Hegel critica perciò Kant, che sposta quest’unione in un al di là postulato e introduce la figura di Dio, che elargisce felicità ai virtuosi “per grazia” (p. 162).

 In ognuno dei postulati Hegel vede in atto una “distorsione”. Il primo postulato è quello dell’esistenza della libertà, intesa come vittoria sull’elemento naturale. Hegel lo espone dicendo che in esso è postulato l’accordo tra libertà e natura. Egli nota che Kant “distorce” la tesi di quest’accordo, che in realtà si attua sempre quando si agisce secondo il proprio volere, sostenendo che l’accordo avverrà posteriormente all’azione, in quanto in questo mondo la vittoria sulla natura è sempre parziale. Così facendo Kant intende la felicità 1) in modo empirico, e 2) come una coincidenza accidentale degli oggetti con il nostro io, del non-io e dell’io, laddove la coincidenza è invece necessaria (questa seconda critica era stata mossa a Kant già da Schelling). Dalla presunta parzialità dell’accordo tra natura e libertà in questo mondo deriva il paradosso che la moralità non è mai possibile, per due motivi:

1) il fine particolare della mia azione non può essere mai totalmente adeguato al fine ultimo, ma la moralità perfetta è la totale adeguazione dei due tipi di fine, per cui nessuna azione è “morale” in senso pieno: **5** p. 152, 157;

2) se l’adeguazione fosse totale, il puro dovere diventerebbe la legge di tutta la natura e si annienterebbe, perché il dovere consiste nella lotta contro la natura. **6** p. 152.

 Per superare il paradosso del primo postulato la coscienza morale passa al secondo postulato, cioè postula che l’anima sia immortale e che possa così avanzare anche dopo la morte, all’infinito, verso il perfetto accordo tra libertà e natura. Ritorna la “distorsione” per cui la realizzazione dell’accordo è spostata nel futuro, e adesso questo futuro è allontanato “all’infinito” proprio per evitare che la lotta della libertà contro la natura possa cessare e che la moralità si autosopprima. Il secondo postulato lascia emergere che quello che la persona in realtà vuole è solo la felicità: non riesce a rassegnarsi al fatto che la felicità non si può avere in questo mondo, e per questo postula un altro mondo. **7**, p. 156. La moralità è nei fatti il suo contrario perché chi si comporta in modo virtuoso vuole in realtà soltanto essere felice, cioè agisce solo perché cerca la propria felicità e non per puro dovere, e quindi in realtà non è virtuoso. Inoltre chi constata che non può essere felice in questo mondo è invidioso nei confronti di chi invece riesce a ottenere un po’ di felicità, e che dal suo punto di vista è meno virtuoso di lui. Hegel anticipa le riflessioni di Nietzsche sul risentimento quando scrive: **7**, p. 157.

 La concezione morale del mondo tenta di superare tutte le difficoltà con il terzo postulato, in cui emerge in pieno la “distorsione” della coscienza morale: essa proietta fuori di sé l’accordo tra libertà e natura che in realtà dovrebbe riconoscere dentro di sé, e postula una coscienza che operi la sintesi tra i due termini opposti. Questa sintesi, però, di fatto non c’è, perché il santo legislatore morale, la cui esistenza è postulata, non ha alcun rapporto con la natura (in cui dovrebbe realizzarsi la libertà) e non lotta contro la sensibilità (che non possiede): esso è solo un’astrazione. **8** pp. 158-159.

Lo “spirito coscienzioso”

 La coscienza si rende conto che può superare tutte queste contraddizioni ritornando in sé, cioè riprendendo dentro di sé la sintesi tra natura e libertà tramite l’atto, in cui il fine particolare perseguito (e dunque la natura interiore, la sensibilità, le passioni individuali che debbono necessariamente essere moventi dell’azione) concretizza il fine universale. Se la coscienza morale operava una “rimozione” della morale, perché o si votava all’inattività (in quanto ogni fine particolare non poteva mai realizzare compiutamente il fine ultimo della moralità) o spostava all’infinito la perfezione morale, lo spirito coscienzioso è la coscienza che è certa ed è “convinta” di agire conformemente a dovere, cioè di realizzare il fine universale perseguendo il proprio fine particolare (quindi qui per “dovere” non si intende il dovere comandato dall’imperativo categorico kantiano, ma l’idea che lo Spirito universale vuole realizzare, che si ha il “dovere” di assecondare). Hegel pensa ai personaggi cosmico-storici (poi ricorderà Napoleone) e scrive: **9a**, pp. 165, 167. Con queste parole egli cita implicitamente la lettera di Jacobi a Fichte, su cui si era soffermato in *Glauben und Wissen*: “Sì, io sono l’ateo e l’apostata che a dispetto della volontà che non vuole nulla, vuole mentire, […] sì, mietere le spighe al sabato, anche soltanto perché ho fame e perché la legge è fatta per l’uomo, non l’uomo per la legge”.

 Nel parlare della certezza e della convinzione dello spirito coscienzioso, che agisce come seguendo la voce di Dio in lui, la voce della coscienza, Hegel ha forse in mente come modelli Rousseau e Jacobi. Nella *Professione di fede del vicario savoiardo* Rousseau scrive: “Coscienza! Coscienza! Istinto divino, voce immortale e celeste; guida sicura di un essere ignorante e limitato, ma intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l’uomo simile a Dio!”. All’astratta legge kantiana Jacobi contrappone la “genialità morale” dell’uomo che agisce, contrapponendosi all’astrattezza della legge kantiana (cfr. la citata lettera di Jacobi a Fichte). Hegel scrive: **9b**, p. 181. Altrove Hegel dice che il genio è “fuggito via dalla terra”, libero da ogni vincolo perché è lui a dare la legge e a inaugurare un nuovo corso. Il “culto” del genio si trova in tutto il romanticismo e già Kant vedeva nella genialità una congiunzione tra la libertà e la natura, definendo il genio nella *Critica del giudizio* come “il talento (il dono naturale) che dà la regola all’arte”.

 Lo spirito coscienzioso agisce comunque in una particolare situazione ed è mosso dalla sensibilità (le passioni): la sua “convinzione” non può da sola giustificare la sua azione, in cui rimane sempre qualcosa di arbitrario. Il contenuto particolare della propria azione sarà riconosciuto dallo spirito coscienzioso come male, genererà in lui il senso del peccato e lo porterà alla confessione. Però in un primo momento lo spirito coscienzioso persiste nella sua convinzione e cerca il riconoscimento degli altri, che potrebbe confermare che la sua azione singolare ha validità universale. Nel sottolineare l’importanza del riconoscimento Hegel contrappone lo spirito coscienzioso all’astratta coscienza morale, che si trovava sola di fronte al puro dovere, e introduce la coscienza nel “sistema dei bisogni”, come chiamerà nell’*Enciclopedia* la società civile in quanto trama di relazioni, indispensabile alla soddisfazione dei bisogni e al conseguimento della felicità. Hegel scrive: **10**, p. 174. Hegel rinvia così al Sé universale, che è presente sotto forma di convinzione nel sé individuale e che si incarna nell’umanità, la cui storia conferisce validità, retrospettivamente, all’azione che è stata in grado di portarla avanti.

 Quando però lo spirito coscienzioso ricerca nell’immediato un riconoscimento, questo gli viene negato (Hegel allude all’incomprensione e all’invidia della massa nei confronti dei grandi uomini). Gli altri osservano infatti il contenuto dell’azione, che dovrebbe riempire la forma vuota del dovere, da un punto di vista diverso rispetto a quello dello spirito coscienzioso. Hegel fa l’esempio della proprietà: ciascuno ha il dovere di conservare la propria vita e quella dei parenti, nonché di essere utile al prossimo, per cui ha il dovere di accrescere la sua proprietà. Tuttavia si potrebbe interpretare l’azione finalizzata ad accrescere la proprietà come mossa da un mero desiderio di arricchirsi: **11**, pp. 172-173.

 Dunque lo spirito coscienzioso deve persuadere gli altri della validità della propria convinzione, e per farlo si serve del linguaggio. Nella *Fenomenologia* Hegel ricorre al “dire”, al linguaggio, ogni volta che descrive la pretesa della coscienza di rendersi universale. Il linguaggio

1) oggettiva la convinzione dello spirito coscienzioso, che prima di venire espressa è qualcosa di interno al soggetto,

2) dà all’azione un senso, la razionalizza, la interpreta,

3) mette in comunicazione il sé con gli altri sé. Hegel scrive: **12**, p. 180.

 Sennonché ogni sé ha la sua convinzione e pretende di persuadere gli altri sé: il tentativo dello spirito coscienzioso non riesce. Esso si estranea quindi dal mondo, non si cura di quello che fanno gli altri e si compiace di sé, si ritira nella contemplazione della propria perfezione e si trasforma in “anima bella” (*schöne Seele*).

L’“anima bella”

 I referenti di Hegel nella figura dell’anima bella sono molti, le sue origini risalgono a Platone. Nel Simposio *Eros*, amore, eleva l’anima al di sopra del sensibile verso il Bene e la rende un’“anima bella” (210 b) nella contemplazione della bellezza in sé. Nelle *Enneadi* Plotino scrive che “il dio […] è il primo ad essere bello, benché l’anima sia bella […] in quanto essa è una traccia di lui” (V, 8, 13). Tra ’700 e ’800 molti riprendono la figura dell’anima bella. Anthony Ashley-Cooper, conte di Shaftesbury (sciàsfb(i)ury) e meglio noto come “Shaftesbury”, parla della bellezza del cuore e del virtuoso come di colui in cui impulsi altruistici ed egoistici sono riconciliati e la morale si fonda sul sentimento della simpatia. Rousseau usa spessissimo l’espressione “anima bella” in *Giulia o la* *nuova Eloisa*. Nell’*Iperione* Hölderlin chiama Iperione e Diotima, che appaiono ad Alabanda, “anime belle”. Wieland nel 1774 pubblica su di una rivista un saggio intitolato *Risposta alla domanda “Cos’è un’anima bella”*. Schiller, in *Kallias.* *Grazia e dignità*, definisce l’anima bella come “un’anima in cui i doveri più difficili e i sacrifici più eroici […] hanno l’aria di essere l’effetto spontaneo dell’istinto. In lei la moralità è divenuta natura” (per Schiller l’educazione estetica doveva portare a quest’anima, in cui libertà e natura si riconciliano). Anche Goethe si sofferma su questo concetto e intitola Confessioni di un*'*anima bella il VI libro di *Gli anni dell'apprendistato di Wilhelm Meister*.

 Hegel riprende l’ispirazione generale di questi autori, anche se non ammette la separazione dell’anima dal corpo come Platone, e si sofferma sull’aspetto estetico-contemplativo dell’anima bella, mettendo da parte l’aspetto dell’attività. L’anima bella è infatti quella che si compiace della sua perfezione e non agisce. In questo Hegel riprende Goethe, che scrive: “Io venero l’uomo che sa quel che vuole, che avanza instancabilmente, che conosce i mezzi per attuare il proprio scopo”, e contrappone all’anima bella quest’uomo, incarnato dall’anima cristiana attiva del personaggio di Natalia presente in *Gli anni dell'apprendistato*.

 Però Hegel considera l’anima cristiana non attiva, bensì contemplativa. Il passaggio dall’anima attiva a quella contemplativa avviene infatti nei suoi *Scritti giovanili* attraverso Cristo, il cui regno “non è di questo mondo”. Negli *Scritti giovanili*, tuttavia, Hegel non dà ancora all’anima bella una sfumatura così negativa come nella *Fenomenologia*. Negli *Scritti giovanili* Cristo rifiuta potere e ricchezza ma non è considerato un vile, poiché va andato incontro alla propria morte. Nella *Fenomenologia*, invece, l’anima bella si ritira in sé e parla solo con sé: **13**, pp. 183-184. (forse Hegel allude a Novalis, i cui *Lieder* si ricollegano alla musica di Bach, e che Hegel annovera tra chi afferma il primato della contemplazione). L’anima bella è “infelice” a causa della sua relazione distorta con il mondo, non con l’intrasmutabile al di là dal mondo (la cui inattingibilità rendeva la coscienza cristiana “infelice”).

Coscienza giudicante e coscienza agente

 L’anima bella si erge a coscienza giudicante nei confronti di quello spirito coscienzioso che non si è trasformato in anima bella. Hegel chiama la coscienza giudicante anche “coscienza universale” perché, nel sottoporre a giudizio morale l’azione dello spirito coscienzioso, chiamato “coscienza agente”, guarda solo all’aspetto particolare delle sue azioni, tralascia quello universale (di cui si ritiene depositaria) e le condanna. Hegel ha in mente i personaggi cosmico-storici: la loro azione ha una portata universale, perché attraverso la loro individualità agisce lo spirito universale, ma ha anche un aspetto particolare, perché ogni uomo agisce anche mosso dalle sue passioni personali. **14**, pp. 189-190.

 La coscienza giudicante è dunque “particolare” tanto quanto lo spirito coscienzioso, sebbene si spacci per universale. Infatti essa, nel giudicare,

1) si sofferma solo sull’aspetto individuale delle azioni;

2) si appoggia alla “sua” legge, particolare tanto quanto quella in nome della quale la coscienza peccatrice, come spirito coscienzioso, aveva compiuto le sue azioni.

La coscienza agente si rende conto di questo, constata che la coscienza giudicante, pur intuendo la sua parzialità, si spaccia per universale, e la considera “ipocrita”. Riflettendo sull’ipocrisia della coscienza giudicante la coscienza agente si rende conto del proprio “peccato”, ossia del fatto che il contenuto con cui essa riempie il vuoto dovere è determinato, e dunque non è adeguato all’universale. Lo spirito coscienzioso cessa dunque di voler persuadere gli altri della propria convinzione e usa il linguaggio diversamente, ossia si confessa, chiedendo perdono. Così facendo si aspetta non solo di essere perdonato, ma anche di far capire alla coscienza giudicante che pure lei è colpevole: la coscienza agente che si confessa vorrebbe muovere la stessa coscienza giudicante a chiedere perdono. Hegel descrive tale dinamica così: **15**, pp. 190-191.

 La coscienza giudicante, però, è l’anima bella che rifiuta di agire: non alienandosi nell’azione, essa non è effettivamente uguale alla coscienza agente; e se anche lo fosse non lo potrebbe capire, perché può capire sé solo chi si aliena nell’azione e poi ritorna in sé. La coscienza giudicante non perdona dunque la coscienza agente, né si riconosce come a sua volta peccatrice, ma persiste nel dichiararsi perfetta. La sua “durezza di cuore” la isola ed essa si afferma come il male, cioè come il contrario di quello che dovrebbe essere un’anima bella.

 La coscienza giudicante è cattiva, è “il” male in quanto afferma il particolare contro l’universale, perché

1) non agisce, dunque non fa nulla di buono (= a vantaggio dell’universale);

2) si isola dalla comunità, non riconoscendo la sua uguaglianza con le altre coscienze;

3) pretende che la legge particolare con cui giudica sia universale.

Affermando questo Hegel sposta il problema del male dalla natura umana (per Kant il male era “radicale” perché radicato nella tendenza umana a invertire i moventi dell’azione, cioè a porre la sensibilità sulla moralità nella scelta) al rapporto dell’uomo con il mondo. L’anima bella, spacciandosi per coscienza universale ma persistendo nella sua particolarità, finisce per divenire folle e ostacola l’elevazione all’universalità della coscienza che si è confessata, perché 1) rende impossibile l’uguaglianza con lei, e 2) la spinge alla ribellione. **16**, pp. 191, 193.

 Lo spirito si salva dall’autodistruzione grazie al superamento di quest’opposizione, cioè grazie alla confessione reciproca e al perdono. “Confessione” si dice in tedesco “*Bekenntnis*”: questa parola significa sia l’ammissione della propria colpa, sia il riconoscere, il dichiararsi d’accordo, nel senso dello stabilire un’uguaglianza tra il pensare e l’essere. Da Hegel questa uguaglianza è intesa non solo come uguaglianza tra la propria intenzione e la propria azione, ma anche come uguaglianza e comunicazione tra le coscienze: la confessione instaura la comunità in quanto condizione del perdono, a cui segue la riconciliazione. Hegel scrive: **17**, pp. 194, 196.

 Si tratta della dialettica della remissione dei peccati, che introduce alla sezione della *Fenomenologia* intitolata *La religione*. Hegel parla della dialettica della remissione dei peccati già in *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in cui si dice che Cristo contrapponeva alla giustizia l’amore perdonando i peccati perché, con la fede, si elevava al di sopra della legge e riconosceva lo spirito mediante lo spirito. Cristo, cioè, riconosceva nel peccatore credente lo spirito verso cui il peccatore si avviava, anche se ancora il peccatore non era quello spirito. Quando lo sarebbe diventato, la ferita causata dalla sua azione sarebbe stata guarita. Nella *Fenomenologia* colui che rimette i peccati non è Cristo, e non è neppure la coscienza (giudicante o agente), bensì lo Spirito incarnato nell’umanità che percorre la storia. **18**, p. 193. Lo Spirito, incedendo nella storia, decide delle azioni degli individui, conservandone l’aspetto universale e lasciandone dileguare l’aspetto particolare. Lo Spirito assoluto è Dio che si rivela nella storia, che appare nella comunità umana.