**L’Illuminismo e la Rivoluzione francese**

Se da studente, a Tubinga, Hegel è entusiasta della Rivoluzione francese, quando pubblica la *Fenomenologia dello spirito* nel 1807 (dopo il “terrore” del 1793 e l’Impero napoleonico) egli muta opinione, sebbene riconosca la sua importanza. Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* scrive infatti: «Il pensiero, il concetto del diritto si fece valere tutto in una volta, e la vecchia impalcatura dell’ingiustizia non poté minimamente resistere a esso […]. Dominò in quel tempo una nobile commozione, il mondo fu percorso e agitato da un entusiasmo dello spirito, come se allora fosse finalmente avvenuta la vera conciliazione del divino col mondo». Tuttavia, nella stessa opera, Hegel critica il fatto che il principio della rivoluzione francese resta formale perché sorto dall’intelletto astratto. Questa posizione si trova già nella *Fenomenologia dello spirito*. Nella traduzione di De Negri “*Aufklärung*”, Illuminismo, è tradotto anche con “rischiaramento” (perché l’Illuminismo, secondo Hegel, pretende di rischiarare, risvegliare la coscienza assopita).

Hegel inizia la sezione *Il rischiaramento o l’Illuminismo* prendendo in considerazione l’inizio del movimento illuminista, quando ancora l’intellezione agisce nel mondo della cultura, nei salotti della borghesia, e non è diventata patrimonio comune. L’intellezione si eleva comunque al di sopra del mondo artificiale della cultura, con il suo pensiero critico, quando i principi delle discussioni private degli intellettuali illuminati si comunicano alle masse. **1** p. 87. La “pura” intellezione si forma attraverso un riflettersi in sé stesso del mondo della cultura. “Intellezione” (*Einsicht*) equivale a “*intellectio*”, che è l’atto della comprensione, il sapere adeguato alla condizione.

Lo spirito alienato nella cultura cerca comunque di superare l’alienazione non solo con la pura intellezione, ma anche con la fede, in cui lo spirito si rivolge a se stesso per preservare la sua purezza nell’interiorità, e va contro la cultura ponendo l’essenza in un aldilà dal mondo. Pura intellezione e fede sono tra loro opposti, ma anche complementari: la pura intellezione è forma razionale priva di contenuto (critica il contenuto, che essa identifica con l’essenza posta dalla fede e che dunque nega, in quanto un aldilà che è altro da sé); la fede pone il contenuto, ma lo considera inconoscibile, poiché le manca la forma dell’intellezione. **2** p. 89.

La pura intellezione svolge il ruolo della negazione che Hegel aveva già attribuito allo scetticismo, anche se è superiore alla coscienza scettica: essa è un fenomeno dello spirito, non dell’autocoscienza o della ragione, poiché è il risultato di una cultura legata alla vita collettiva. La critica dell’Illuminismo, a differenza di quella dello scetticismo, non è poi solo negativa, perché propone una diversa coscienza del vero. Hegel scrive: **3** pp. 88-89.

Il conflitto tra l’Illuminismo e la fede positiva è stato al centro degli studi del giovane Hegel. A Tubinga, influenzato da Rousseau, egli aveva opposto alla “religione oggettiva” (teologia astratta) una “religione soggettiva”, del cuore, sostenendo che l’Illuminismo, cioè la critica mossa dall’intelletto, può rendere più intelligenti, ma non migliora. Egli vuole comunque già superare l’opposizione tra l’intelletto e la fede conservando il contenuto speculativo della religione come manifestazione della verità dello spirito. Questo risultato lo raggiunge in *Glauben und Wissen* e poi nella *Fenomenologia*.

Nella *Fenomenologia* pura intellezione e fede sono accomunate dal fatto di essere entrambe “intellezione”, cioè coscienza in rapporto all’essenza, sebbene in due modi diversi: questo aspetto comune consentirà la loro mediazione. La possibilità di una mediazione è accennata da Hegel quando egli, sostenendo che la pura intellezione considera la fede errore, dice che per la pura intellezione la fede è superstizione, in tedesco *Aberglaube:* qualcosa che si sovrappone alla fede, *Über-glaube*, ma anche una verità fissata di contro al dubbio, cioè è anche diffidenza, incredulità di fronte ad altre certezze.

L’Illuminismo distingue nella fede tre momenti: 1) l’ingenuità della massa o “falsa intellezione”, che sbaglia solo perché ancora non riflette e non torna in sé; 2) la cattiva intenzione dei preti, che ingannano la massa per mantenere il loro prestigio e pretendono di essere gli unici a pensare; 3) i despoti non illuminati, stupidi come la massa, ma alleati del clero a vantaggio del proprio potere. L’Illuminismo si volge alla massa, che può virtualmente esserne influenzata. **4** p. 89-90. L’Illuminismo vince facilmente e la pura intellezione contagia la massa, convincendola ad abbandonare la precedente forma di “fede”. Hegel scrive **5** p. 92.

Ma la ragione in quanto intellezione pura, lottando contro la fede, si volge contro sé stessa, anche se non se ne avvede: essa si autocontraddice. L’oggetto della fede, infatti, è una rappresentazione della ragione, sebbene essa non se ne renda conto (Hyppolite dice che Hegel anticipa Feuerbach). L’intellezione è il ridursi della ragione al conoscere che si contrappone all’oggetto, mentre la ragione comprende particolare e universale nel loro svolgimento. La vera intellezione muove alla coscienza che ha fede una duplice critica:

1) di “inventarsi” Dio;

2) di farsi raggirare dai preti, che la inducono a credere in qualcosa di estraneo a lei. **6** p. 97.

I due aspetti di questa critica corrispondono ai due modi in cui la coscienza che ha fede, in realtà, si rapporta al suo oggetto:

la coscienza 1) coglie Dio in un atto di fiducia (*Vertrauen*), in cui ha immediata certezza di sé e dell’altro: per questo non può che considerare “fuori di senno” l’Illuminismo, quando l’Illuminimo dice che essa si inganna o che si lascia raggirare dai preti. “*Vertrauen*” è affidamento a un altro, dunque anche credere; in latino *credere* è concedere un credito sulla fiducia, contando sull’uguale disponibilità dell’altro. Nella fiducia si diventa una cosa sola con ciò di cui si ha fiducia: la coscienza è coscienza di sé e anche coscienza d’altro, cioè è autocoscienza e anche intellezione; essa si rassicura così sul suo sapere e sul fatto che lo deve sviluppare nel reale mediante “il fare e il produrre”, cioè essenzialmente con il culto e il sacrificio. **7** pp. 95-96;

la coscienza 2) perviene a Dio attraverso la comunità dei credenti, come “spirito della comunità”, a cui Dio si presenta in quanto oggetto trascendente. Hegel riassume la duplice critica dell’Illuminismo, evidenziandone l’intima contraddizione: **8** p. 97.

Secondo l’Illuminismo la coscienza dovrebbe attenersi alle cose sensibili, e intendere il suo rapporto con l’essere assoluto (di cui non può dire nulla) in termini di utilità: l’uomo si aggirerebbe nel mondo come in un giardino piantato per lui, e si rapporterebbe ai suoi simili in funzione della reciproca utilità. La stessa religione è intesa come la ricerca di vantaggi che l’uomo può trarre dalla divinità. Hegel critica così il deismo dell’Illuminismo e la sua morale utilitaristica: **9** pp. 106-107

Hegel esamina il modo in cui la coscienza che ha fede percepisce la critica dell’Illuminismo, articolandola secondo tre aspetti della fede: 1) il suo oggetto (Dio); 2) il modo in cui essa si giustifica; 3) il modo in cui essa si manifesta nel culto e nel sacrificio.

1) La coscienza che crede si rappresenta Dio antropomorficamente e interpreta ciò che esiste come opera divina, ma non identifica il divino con il sensibile; invece l’Illuminismo sostiene questo, trasformando la fede in superstizione;

2) la coscienza che crede menziona Cristo e si rifà alla storia sacra, ma non identifica il fatto (storico) con il suo senso (eterno); invece l’Illuminismo sostiene questo (Hegel, schierandosi qui contro l’Illuminismo, allude a Semler e ai teologi “illuminati”, che volevano separare il nucleo razionale della rivelazione dai fatti storici in cui essa si dà; allude cioè alla “neologia”, che propugnava un cristianesimo privo di dogmi);

3) la coscienza che crede vuole imitare Cristo e rinuncia al godimento e alla proprietà, elevandosi al di sopra della naturalità. Anche l’Illuminismo dice che bisogna elevarsi al di sopra della naturalità, e precisamente sostiene che il fine particolare perseguito nelle singole azioni deve sempre essere un mezzo per il conseguimento del fine universale (nella *Critica della ragion pratica* Kant scrive che l’uomo e l’essere razionale in generale è fine in se stesso, e nella *Critica del Giudizio* considera il fine ultimo la persona morale). Quello che l’Illuminismo rimprovera alla coscienza che crede è il voler dimostrare questa subordinazione del fine particolare al fine universale rinunciando al fine particolare: per l’Illuminismo è la conversione dell’intenzione che dà valore all’azione, non la rinuncia.

Alla fine l’Illuminismo vince sulla fede e la porta a modificarsi: essa smarrisce la sua ingenua certezza e, accogliendo le critiche della vera intellezione, si rifugia in un’aspirazione (*Sensucht*) indefinita (il soggettivismo protestante), e separa l’interiorità dalle opere (la giustificazione per sola fede di Lutero). **10** p. 115.

Anche l’Illuminismo risulta però modificato dalla lotta contro la fede: avendo negato tutto quanto oltrepassi il sensibile, si vede costretto ad accettare il contenuto sensibile come tale. Sembra che si ritorni allo stadio della certezza sensibile, ma ora la certezza non è più un *opinare*, perché è stata dimostrata con la critica all’aldilà dal sensibile: la coscienza sensibile si afferma come la verità del rischiaramento (*Aufklärung*), cioè dell’Illuminismo, che sfocia nell’empirismo e nel sensismo.

L’Illuminismo si scinde in due partiti a seconda che intenda l’essenza come pura materia (il sostrato inconoscibile delle molteplici proprietà, il cui carattere contradditorio ha messo in luce Berkeley) o come il puro pensiero (l’“essere supremo” di cui parla Robinet, citato da Hegel nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*): si tratta del materialismo e del deismo agnostico (in questa forma l’Illuminismo recupera in sé il precedente avversario, cioè la fede).

Quando l’Illuminismo si rende conto della sostanziale uguaglianza dei due partiti, i quali pensano la sostanza in modo ugualmente astratto, trapassa nel mondo dell’utilità: ogni cosa, essendo utile, non è più astratta, ma ha un valore in sé, e lo ha perché ha valore per un altro; essa è colta come un prodotto della coscienza. Così l’autocoscienza, nel rapporto con l’utile, ha la certezza di sé. Hegel conclude: **11** pp. 123-124.

Nel mondo dell’utile scompare dunque l’in-sé opposto alla coscienza, e l’io si afferma come universale, che sa di produrre la realtà. Questa libertà assoluta deve tuttavia votarsi al fallimento quando pretende di realizzarsi immediatamente, cioè nella Rivoluzione Francese, esaminata nella sezione *La libertà assoluta e il terrore*. L’autocoscienza deve alienarsi, svilupparsi opponendosi a sé, ma la Rivoluzione pretende di far dileguare la sostanza (ogni opposizione), e perciò elimina il termine in cui l’autocoscienza potrebbe alienarsi. Hegel scrive: **12** pp. 128.

La libertà assoluta non può produrre “un’opera positiva” (un’organizzazione sociale) e porre capo a un “operare positivo” (un’azione di governo), perché ciò comporterebbe la presenza di leggi e una distinzione in classi sociali, che sono fattori limitanti; la libertà assoluta vuol dare le leggi a tutti e compiere un’opera non singola, ma universale. **13** pp. 129-131. Ne segue il “terrore” (della morte) quale periodo della Rivoluzione francese, a cui segue il “risvegliarsi della soggettività libera”: dalla volontà generale di Rousseau si passa alla volontà libera di Kant come volontà morale, alla soggettività autenticamente creatrice.