

Il problema del male nella filosofia classica tedesca

a cura di Francesca Barison, Sabato Danzilli, Antonietta Zeccone



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

19

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Il problema del male nella filosofia classica tedesca

A cura
di Francesca Barison, Sabato Danzilli,
Antonietta Zeccone

Prefazione di
Marco Ivaldo

Postfazione di
Stefania Achella

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2024 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-212-0 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-213-7 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Prefazione di Marco Ivaldo	9
Introduzione di Francesca Barison, Sabato Danzilli, Antonietta Zeccone	15
<i>La relazione tra il male e la libertà umana. Una possibilità della filosofia trascendentale</i> di Giovanna Siculo	21
<i>Il Sollen come esigenza pratico-teoretica nella filosofia di Fichte. Male e libertà tra la Sittenlehre e la WL 1804-II</i> di Simone Tarli	45
<i>La «furia della distruzione». Note sull'idea del male in Hegel</i> di Luca Burzelli	77

*Sulla bivalenza della «seconda natura».
Cattive e buone abitudini in Hegel: costruzione
della libertà come bene vivente e
oltrepassamento dell'unilateralità* 99
di Antonietta Zeccone

*L'anima bella come figura del male. Un itinerario
tra Fenomenologia dello Spirito, Lineamenti
di filosofia del diritto ed Estetica* 131
di Sabato Danzilli

Hegel e il male come resistenza 157
di Giulia La Rocca

*Dalla radicalità del male alla razionalità
del reale. Etica e storia a partire dalla nota
crociana all'Apologia del diavolo* 181
di Johann Benjamin Erhard
di Antonio Caiazza

*L'ultimo Croce e il problema del male.
Considerazioni a partire da un giudizio crociano
su Hegel* 219
di Emanuele Agazzani

*Il male e la natura umana tra Kant e Hegel.
Il commento di Hannah Arendt in Das Urteilen* 245
di Francesca Barison

*Intersoggettività e con-passione. Sull'esperienza
del male nella filosofia contemporanea a partire
da Kant* 265
di Lorenzo Pompeo

Postfazione: *Il paradiso capovolto. Male
e libertà alla prova della secolarizzazione*
di Stefania Achella

295

PREFAZIONE

Marco Ivaldo

Alla conclusione del suo significativo libro *Fichte lesen*¹ Günter Zöller delinea un approccio allo studio del cosiddetto idealismo tedesco che trovo produttivo e convincente.

Lo scopo della necessaria riconsiderazione delle conquiste dell'idealismo tedesco – egli scrive – non deve mirare a una storia lineare, o negativa, della successione Fichte, Schelling, Hegel. Si tratta piuttosto di considerare questi tre autori come espressioni storicamente alternative e sistematicamente complementari di un pensiero filosofico che parte da Kant e che, a due secoli di distanza, ci sembra particolarmente vicino e, nello stesso tempo, lontanissimo: vicino, per l'attenzione critica rivolta alla ragione e alla libertà, lontanissimo, per la sua

¹ G. Zöller, *Johann Gottlieb Fichte. Una lettura storica e sistematica*, trad. it. F. Ferraguto, Accademia Vivarium Novum, Frascati-Montella 2018.

fiducia nella possibilità di cogliere la totalità e poterla considerare ed esibire come oggetto peculiare dell'attività umana.

Secondo la tesi qui rappresentata il pensiero che agisce e circola in quella straordinaria epoca filosofica che è stata denominata idealismo tedesco – ma oggi sembra preferita l'espressione: filosofia classica tedesca – si manifesta prossimo e remoto, laddove prossimità e lontananza sono due pensieri, o meglio due esperienze del pensiero che, lungi dall'escludersi, si richiamano inseparabilmente, e che nel loro rapporto alimentano il fascino che emana da questa filosofia. La sua potenza di attrazione si manifesta verosimilmente proprio dall'aver voluto tenere e pensare *insieme*, in maniera critica ed autocritica e attraverso una pluralità non univoca di espressioni, i due momenti qui evocati: la cura rivolta alla ragione e alla libertà, la tensione ininterrotta a pensare la totalità della realtà – tensione alimentata e sviluppata attraverso e oltre le scissioni che si presentano nella vita. Da questo punto di vista la filosofia classica tedesca, che naturalmente non comprende soltanto i quattro grandi pensatori evocati, ma abbraccia numerose altre grandi personalità filosofiche, rappresenta per il filosofo non soltanto un oggetto inesauribile di ricerche storiche ma anche una sfida aperta e attuale per un pensiero che non arretri di fronte alle domande fondamentali della vita.

Il libro di seguito pubblicato ha inteso accogliere questa sfida al pensare, focalizzando un preciso (e decisivo) problema filosofico: il problema del male. L'intenzione dei giovani studiosi che ne sono gli autori è stata di enucleare e “nuovamente pensare” la

riflessione, o alcune riflessioni fondamentali, sul male avanzate nella costellazione concettuale della filosofia classica tedesca, sollecitati dalla comune partecipazione a un seminario effettuato presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nell'ottobre del 2020. Il volume che presento è perciò il risultato di una elaborazione originale, concretizzatasi in dieci solidi contributi, che ritengo considerevoli sia dal profilo dell'impegno teoretico sia da quello dell'informazione storica. Lo sforzo, e la sfida, sono stati quelli di non accontentarsi delle letture tradizionali o vulgate, ma di tendere a interpretazioni innovative, alimentate da quella tensione alla totalità che non si appaga di soluzioni parziali o astratte, e che costituisce – come si è accennato – una componente senza dubbio qualificante dell'idealismo tedesco. Si comprende da questo profilo l'impostazione di questa ricerca. In una prima parte essa presenta indagini che – sullo sfondo di Kant – mettono a tema le riflessioni sul male (*das Böse*) di Fichte, Schelling e Hegel, enucleandole da diverse basi testuali e prospettive interpretative. In una seconda parte rivolge attenzione alla ricezione critica di questa filosofia nella fase successiva, sia che questa ricezione si configuri come una riflessione immanente sulla dialettica (Croce), oppure come ripresa della eredità kantiana nel suo potenziale etico e teleologico (Arendt, Olivetti).

È noto che secondo Luigi Pareyson – che al problema del male ha dedicato indagini fondamentali e meditazioni decisive, in particolare con la *Ontologia della libertà* (1995) – la filosofia nella sua storia variegata sarebbe stata particolarmente disattenta e reticente nei confronti della realtà del male e delle domande radicali che essa solleva. Ebbene, questo libro

invita quanto meno a ripensare questa valutazione, in particolare per quanto riguarda la filosofia classica tedesca, che è ricca di indagini profonde, autonome e originali sulla realtà del male, e che dà origine a una plurale storia degli effetti, da cui molto si può apprendere. Lo stesso Pareyson giudicava questo pensiero – la filosofia classica tedesca – un momento estremamente creativo del filosofare, all'altezza del pensiero dell'antica Grecia, e perciò degno del massimo ascolto e di appassionato studio. È noto che Pareyson ha dedicato in particolare a Fichte e a Schelling studi decisivi, ma dalle sue riflessioni emerge anche un sollecitante approccio a Hegel.

Non entro in questa prefazione nel merito dei contributi che vengono presentati e nelle loro relazioni (reali e possibili). Mi limito a enunciare e ricordare alcuni pensieri, che circolano nei testi e attraverso di essi. I filosofi tedeschi classici cercano per vie diverse una comprensione della realtà del male che sia differente da quella della precedente tradizione filosofica, la quale per altro presenta una grande varietà di versioni e incarnazioni. Viene criticata una concezione “negativa” del male (morale e fisico), una visione del male come assenza di essere e mancanza di bene, per sostenerne una visione “positiva”, nel senso che il male viene pensato come una “realtà di negazione”, come una negazione reale. Per dire la cosa con Pareyson, il male non è non-essere, ma è il non-essere più la scelta, «il male è il non-essere scelto».

Qui si affaccia un altro pensiero, già adombrato ora con il termine scelta. Il centro propulsore della realtà del male è la libertà. Il male è realtà (negativa) perché la libertà lo pone in essere, lo “realizza” in opposizione al bene, che rappresenta sempre l'altra

possibilità, anzi il dovere della libertà. Da qui la potenza distruttiva del male. Questo non è soltanto non-essere, come riteneva un pensiero della tradizione, ma è il non-essere scelto, voluto e saputo. La libertà, perciò, non è soltanto libertà-da, autonomia dalla processualità immanente della natura, ma è radicalmente libertà-per, capacità del bene (come deve essere) e del male (come non deve essere, ma può essere). L'emergenza del principio-libertà rinvia a una "ontologia del pratico", della quale i saggi del volume danno un interessante documento, ciascuno a suo modo.

Infine – e vengo a un terzo pensiero – è significativo che in queste ricerche sul male e sul principio-libertà nell'idealismo tedesco circoli fundamentalmente una critica della cosiddetta soggettività moderna, ovvero una destituzione della pretesa della soggettività di assurgere a centro dell'essere. Il male si presenta come irrigidimento della soggettività, attaccamento egoistico alla particolarità, inversione di universalità e particolarità, soggettivismo estremo ovvero assolutizzazione del punto di vista soggettivo, impropria elevazione della volontà particolare a principio universale, soggettivizzazione del bene, esclusiva ed escludente autoreferenzialità, isolamento della soggettività e malattia, soggettività estrema come ironia e vanità. Sono soltanto alcune delle caratterizzazioni del male che circolano in queste pagine. Ad esse possono venire affiancate altre caratterizzazioni, che ad esempio insistono su una natura rivelativa del male, non nel senso che il male venga alleggerito della sua negatività, ma nel senso che la sua presenza attiva rivela i limiti di una eticità esistente. Già da questa (pur parziale) elencazione di temi si coglie il carattere problematico (degno di venire interrogato, *frag-würdig*)

e sollecitante delle elaborazioni di questa significativa ricerca sul male nella filosofia classica tedesca e nella sua variegata ricezione nelle filosofie successive.

INTRODUZIONE

Francesca Barison, Sabato Danzilli,
Antonietta Zeccone

In apertura del suo poderoso lavoro storiografico *Da Kant a Hegel*, Richard Kroner descrive con grande enfasi l'afflato e la forza che ispira gli autori dell'idealismo tedesco. Nei cinquant'anni che vanno dal 1781 al 1831, dalla prima edizione della *Critica della ragion pura* alla morte di Hegel «si è compiuto un movimento spirituale che non possiede eguali nella storia dell'umanità»¹. A rafforzare il senso di una cesura epocale è inoltre la morte di Goethe l'anno successivo, che chiude quella che molti autori di lingua tedesca – si pensi a Simmel, Cassirer o alla ricostruzione storiografica compiuta da Karl Löwith nel suo *Da Hegel a Nietzsche* – chiamano *Goethezeit*. Gli autori di questo periodo storico hanno affrontato e provato a dare risposta alle più grandi domande teoretiche che il genere umano si sia posto. Tra esse trova notevole spazio la tradizionale riflessione

¹ R. Kroner, *Da Kant a Hegel*, 2 voll., trad. it. R. Pettoello, Morcelliana, Brescia 2020-21, vol. I, p. 31.

sull'esistenza del male e sulla sua natura. Anche su questo tema il pensiero dei principali esponenti della filosofia classica tedesca dimostra grande originalità, superando in maniera definitiva la concezione predominante nella teodicea pre-kantiana del male come *privatio boni*. A partire e alla luce della rivoluzione copernicana di Kant, la sfida diventa quella di dare una caratterizzazione positiva (nel senso di un *positum*) del male, a partire dalla libertà costitutiva del soggetto morale.

I contributi che compongono questo volume rappresentano il tentativo di fornire spunti di ricerca originali sul tema. L'occasione di avvio di tale collaborazione nasce dalla partecipazione al ciclo di seminari sulla Filosofia classica tedesca organizzato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e in particolare al seminario tenuto dal prof. Marco Ivaldo sul tema del male in Kant, Fichte, Hegel e Schelling, a cui gli autori di questo progetto hanno preso parte nei giorni 28 e 29 ottobre 2020².

Fin da subito l'argomento del seminario è parso molto stimolante, offrendo spunti critici e ponendo l'esigenza di ulteriori ricerche, intorno alle quali ruotano i diversi contributi che, in una prospettiva pertinente alla filosofia pratica, si propongono di analizzare quanto nell'ambito dell'idealismo tedesco è stato pensato sul tema del male.

I saggi che compongono il volume ruotano intorno a due perni principali. Un primo indirizzo di indagine segue una traccia già abbozzata nel corso del seminario del prof. Ivaldo e caratterizza i contributi che

² I temi del seminario hanno poi avuto sviluppo in M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021.

si focalizzano sul problema del male in punti particolari del pensiero di Kant, Fichte, Hegel e Schelling. Tali lavori provano, al contempo, a rilevare le continuità tra i diversi pensatori, pur nella diversità degli approcci utilizzati. Tutti gli autori di questo periodo sono accomunati dal concepire il male non come mera assenza di bene, ma come negatività attiva dotata di un potere affermativo, che ne spiega anche la sua valenza distruttiva. Seguono questa traccia gli interventi di Giovanna Sicolo, che si interroga sui limiti dell'approccio ontologico di Schelling al problema del male; di Simone Tarli, che analizza l'ambivalenza del *Sollen* nella "fase mediana" della produzione di Fichte; di Luca Burzelli, che mostra le radici logiche della concezione del male illustrata da Hegel nei *Lineamenti di Filosofia del diritto*; di Antonietta Zeccone, il cui intervento mostra i diversi significati delle categorie di "abitudine" e "seconda natura" nella filosofia dello spirito hegeliana; di Sabato Danzilli, che illustra la posizione della critica al soggettivismo assoluto dell'anima bella nell'impianto complessivo del sistema hegeliano e di Giulia La Rocca, che propone un'interpretazione del male in Hegel come resistenza al movimento e al farsi concreto della libertà.

Un secondo asse di indagine consiste, invece, nell'incrociare il pensiero dei filosofi dell'idealismo tedesco con pensatori più vicini alla contemporaneità. Ci si pone in tal senso l'obiettivo di mettere in luce, in primo luogo, la ricezione critica della riflessione della filosofia classica tedesca sul problema del male; in secondo luogo, la reinterpretazione operata da alcuni pensatori del Novecento e della più recente contemporaneità. L'opera di tali interpreti ha permesso di riformulare il problema del male nell'idealismo

tedesco in una veste più attuale e più “utilizzabile”, senza però tradirne lo spirito delle origini. Ne sono un esempio i contributi di Antonio Caiazzo, in cui viene illustrata la critica di Croce all’*Apologia del diavolo* di Erhard, funzionale a dare una definizione positiva del male sullo sfondo del principio materiale dell’Utile-Economico; di Emanuele Agazzani, che mostra l’utilizzo di Croce della concezione hegeliana del male e le ragioni speculative alla base dei punti di allontanamento; di Francesca Barison, in cui, a partire dalla teoria di Arendt del giudizio politico, si tenta una rilettura dei testi kantiani ed hegeliani; di Lorenzo Pompeo, che parte dall’opera di Marco Maria Olivetti per esaminare come viene trattato il tema del male nella filosofia contemporanea.

Lo scopo del lavoro collettivo seguito al seminario dell’IISF è stato, in conclusione, quello di dar voce al tentativo di presentare diversi spunti e potenzialità della trattazione di una tematica così influente nell’ambito della filosofia pratica, quale è la determinazione del male, e ciò a partire dagli autori che per primi sono riusciti a pensare tale determinazione superando il paradigma del male come carenza, elaborato da una lunga tradizione che li precedeva. Speriamo che il volume possa contribuire a dare conto della rilevanza per la riflessione filosofica dei problemi posti alla filosofia pratica dalla filosofia classica tedesca. L’attualità di questa stagione di pensiero non assume pertanto la fisionomia di una moda occasionale. L’aver qualcosa da dire ancora oggi, l’essere imprescindibile ancora oggi, deriva dal fatto che i grandi esponenti dell’idealismo tedesco hanno tentato – in direzioni diverse – di portare la speculazione filosofica ai punti più alti di comprensione della loro contem-

poraneità, nel volgersi del mezzo secolo che va dalla fine dell'illuminismo al sorgere compiuto della società industriale. Il loro progetto ci interroga ancora.

I curatori desiderano ringraziare, oltre l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, per aver organizzato e sostenuto il ciclo di studi che ha portato a questo volume, i proff. Stefania Achella e Marco Ivaldo, autori dei testi che aprono e chiudono la raccolta, per il prezioso contributo intellettuale e il sentito sostegno che hanno dato in tutte le fasi della lavorazione del volume.

LA RELAZIONE TRA IL MALE
E LA LIBERTÀ UMANA
UNA POSSIBILITÀ DELLA FILOSOFIA
TRASCENDENTALE

Giovanna Sicolo

Qui sarebbe il caso di usare le parole che Platone scrive al tiranno di Siracusa: «Quale problema ci poni, o figlio di Dionigi e di Doride, quando dici: *qual è il fondamento di ogni male?* Questo problema è infatti come una spina piantata nell'anima fin dalla nascita, per cui chi non se la strappa, non può mai diventare veramente partecipe della verità [...]» (F.W.J. Schelling, *Filosofia e Religione*, 1804).

L'idea di questo articolo nasce dalla lettura di una recente pubblicazione di Marco Ivaldo intitolata: *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*¹. Nella premessa, lo studioso spiega come uno degli obiettivi della sua riflessione sia quello di rimuovere il pregiudizio storiografico secondo cui «la filosofia classica tedesca vanificherebbe la realtà e annullerebbe il problema del male dentro un orizzonte formalistico (Kant, Fichte) o dialettico (Schelling, Hegel)»². Al contrario,

¹ M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2021.

² Ivi, p. 6.

l'esigenza speculativa dei quattro – pur percorrendo strade diverse – sarebbe quella di circoscrivere una dimensione positiva del male che superi, o meglio integri criticamente, la tradizionale concezione del male come mancanza o assenza di essere o di bene (una per tutte la concezione di “male metafisico” in Leibniz). Più nello specifico, la chiave per rintracciare una positiva consistenza del male è quella di porlo in relazione con la libertà umana.

Dal mio canto, prendo come punto di riferimento il terzo capitolo del libro di Ivaldo, dedicato alla comprensione del male nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809) di Schelling. Come è chiaro nel titolo, il filosofo riconduce evidentemente il problema del male a quello della libertà umana; tuttavia, il centro di interesse sistematico di Schelling è primariamente ontologico, a differenza di Kant e Fichte, che impostano la questione in un orizzonte etico³.

A partire da qui, la tesi generale che intendo sostenere è che il problema del male possa legittimamente correlarsi a quello della libertà dell'uomo – delineandone così una dimensione positiva – solo all'interno di una filosofia trascendentale.

Secondo la lettura che Ivaldo propone, il primo problema affrontato da Schelling nelle *Ricerche* è quello della relazione tra sistema e libertà⁴, o meglio, della legittimità di tale relazione. Ciò conduce a una reale

³ Cfr. *ivi*, p. 94.

⁴ La coesistenza tra un sistema filosofico e la libertà è questione che riguarda da vicino anche J.G. Fichte. Sempre attuale è lo studio di L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976.

comprensione del panteismo e a un confronto critico con Spinoza, al cui sistema deterministico Schelling oppone la sua filosofia della natura, sistema della libertà e della vita. Lo studioso ricostruisce quella che egli stesso definisce una «complessa comprensione “metafisica” dell’intero essere (onto-teologia)»⁵, nei seguenti termini: «poiché nulla esiste prima o fuori di Dio, questi deve avere *in se stesso* il fondamento della propria esistenza, un fondamento da cui Dio stesso e-siste, ovvero [...] *si pone come tale*»⁶. Questo fondamento è in Dio ma è diverso da Dio, «è ciò che, in Dio, non è Dio stesso»⁷. Tale dimensione è la natura di Dio, la quale procura alle cose del mondo la loro sussistenza. A questo punto, Ivaldo affronta la delicata questione dell’implicazione tra libertà divina e libertà umana, intesa quest’ultima, come «facoltà del bene e del male»⁸. L’uomo ha in sé un doppio principio: uno che scaturisce dal fondamento, il desiderio o cieco volere individuale della creatura; l’altro è l’intelletto in quanto volontà universale, che dovrebbe subordinare a sé il volere individuale come suo strumento. In un orizzonte metafisico, il male consiste nella medesima *perversitas* di matrice kantiana, per la quale avviene una positiva perversione o un sovvertimento di principi. Ciò dovrebbe garantire che la realtà effettuale del male sia, in Schelling, cosa tutta dell’uomo; solo nella natura umana, infatti, i due principi,

⁵ M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, cit., p. 86.

⁶ Ivi, p. 89.

⁷ Ivi, p. 90.

⁸ F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, in Id., *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 92.

in quanto separabili, possono essere invertiti. Il male, dunque, è una scelta della sua libertà, mentre in Dio, nel suo fondamento, risiede solo la condizione di possibilità del male. Tale comprensione, comunque, non dispensa dalla questione della teodicea, che l'autore affronta nel terzo paragrafo del capitolo. Spiegando molto bene come il problema si misuri in un orizzonte escatologico, Ivaldo espone quella che ritiene una tesi centrale in Schelling: «ogni essere può rivelarsi solo *nel suo opposto* – l'amore soltanto nell'odio, l'unità nella discordia»⁹; dunque, il male che si riscontra nella creazione è stato, questa volta con le parole di Schelling, «necessario alla rivelazione di Dio»¹⁰. Il male, dunque, non si trova in Dio, ma neanche nel fondamento, il quale sollecita l'uomo a compiere una scelta tra i due principi opposti (condizione di possibilità del male), senza i quali, tuttavia, non ci sarebbe vita nella creazione.

La mia questione è se l'approccio primariamente ontologico di Schelling, che certo radicalizza il male nella sua dimensione positiva, collocandone – il che non è poco! – la condizione di possibilità nel fondamento, non rischi di depotenziare comunque la libertà umana. È emerso chiaramente dalla sintesi della complessa e articolata ricostruzione di Ivaldo come sia l'uomo a realizzare il male e come possa farlo in virtù della sua costitutiva natura ancipite. La realizzazione del male avviene nella condizione umana della separabilità dei due principi, quindi, verrebbe da pensare, comunque a causa di una condizione (di un limite?) metafisico. Inoltre, mi sembra che la teodicea

⁹ M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, cit., p. 95.

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 106.

schellinghiana, in questa cosmo-visione escatologica, per giustificare Dio, giustifichi assieme l'uomo, nella misura in cui l'esistenza di un principio negativo, che diventa propriamente male nell'uomo, è comunque condizione necessaria alla vivente rivelazione-creazione divina.

In definitiva, occorre meglio interrogarsi sul significato di libertà umana in Schelling e sul suo nesso d'implicazione con la libertà divina. Se per libertà umana si pensa, in dimensione pratica, all'imputabilità kantiana, per rintracciarne lo statuto nella filosofia schellinghiana è utile guardare allo scritto del 1804 *Filosofia e Religione* (cui Ivaldo effettivamente dedica il primo paragrafo del capitolo). Ciò che vorrei mostrare, esaminandone dal canto mio alcuni temi, è come la novità speculativa dello scritto non sia la cosiddetta "dottrina della caduta" in se stessa, ma che, pur all'interno della filosofia dell'identità, secondo Schelling la giustificazione della caduta si possa dare solo in senso pratico. Vorrei sostenere come in quest'opera Schelling, ancora nell'economia della filosofia dell'identità, sfiori un concetto più concreto di libertà umana, che deriva dalla sua apparente ineducibilità.

1. La dottrina della caduta in Filosofia e Religione e sua origine pratica

L'occasione dello scritto del 1804 è una sollecitazione critica rivolta a Schelling da C.A. Eschenmayer che, in *La filosofia e il suo passaggio alla non filosofia* del 1803, aveva messo in questione la legittimità del campo d'indagine della filosofia nei confronti del-

la religione. La prima esigenza schellinghiana è, per questo, mostrare che, dal punto di vista della filosofia dell'identità, non ci siano spazi residui d'incomprensione da colmare con la fede e che, nel sicuro possesso dell'intuizione intellettuale – identificata come in sé dell'anima –, il mondo tutto possa esser compreso come auto-esposizione dell'Assoluto.

Più complessa è la seconda questione che Eschenmayer solleva e che riguarda la possibilità di auto-esposizione dell'Assoluto, nella sua condizione di completa indifferenza soggettivo-oggettiva. Nei seguenti termini, in *Filosofia e Religione*, Schelling ricostruisce la vicenda con Eschenmayer:

Nello scritto citato Eschenmayer riporta parecchi passi della «Rivista», e, tra gli altri, un passo del *Bruno*, dove questo problema è posto nel modo più preciso: «La tua opinione sembra essere, o ottimo amico, che io muovendo dal punto di vista dell'eterno e senza presupporre altro al di fuori dell'idea suprema, giunga all'origine della coscienza reale e della scissione e separazione poste insieme con essa» [...] Cercherò ora di chiarire questo problema, giacché anche le più recenti esposizioni della «Rivista» non sono state ancora sviluppate sin a quel campo (il campo della filosofia pratica), nel quale soltanto può essergli data completa soluzione¹¹.

Dunque, il problema decisivo che Eschenmayer pone al collega è come sia possibile, muovendo esclusivamente dal punto di vista dell'Eterno, giungere alla coscienza reale; Schelling, sin dall'introduzione,

¹¹ Ivi, p. 46.

ritiene che una completa soluzione in merito possa darsi solo in campo *pratico*. La specifica risposta che egli in questo scritto propone si trova nel paragrafo intitolato: “Discendenza delle cose finite dall’Assoluto e loro rapporto ad esso”. La questione dovrebbe risolversi all’interno di quella che lo stesso filosofo individua come una «teogonia trascendentale»¹²:

Noi presupponiamo, anzitutto, soltanto l’unica cosa senza di cui tutto quanto segue non può essere compreso, e cioè l’intuizione intellettuale. [...] Proprio come quell’essenza assolutamente semplice dell’intuizione intellettuale, che non possiamo chiamare se non: absolutezza, è absolutezza, così non può spettarle l’essere se non mediante il suo concetto (altrimenti dovrebbe essere determinata da qualcosa di esterno, il che è impossibile); quindi non è affatto *reale* ma in se stessa soltanto *ideale* [...] Ma altrettanto eterna quanto l’assolutamente-ideale è la *forma eterna*: non che l’assolutamente ideale sia subordinato a questa forma, perché esso stesso è al di fuori di qualsiasi forma, in quanto è Assoluto, ma questa forma sta al di sotto di esso, in quanto esso la precede, non cronologicamente ma logicamente. [...] Questo *reale* è dunque una pura conseguenza della forma, così come la forma è una tacita e quieta conseguenza dell’ideale, dell’assolutamente sem-

¹² Ivi, pp. 46-51. Nell’economia di questa riflessione stupisce che Schelling caratterizzi la sua teogonia con l’aggettivo “trascendentale”; la questione dovrebbe essere oggetto di uno studio molto approfondito, a mia conoscenza, ancora assente. In questa sede, in un confronto critico con il punto di vista trascendentale, si proverà a evidenziare alcuni tratti che inseriscono la “dottrina della caduta” in una dimensione pratica.

plice. [...] Il semplice o l'essenza non è neppure la *causa efficiente* o il fondamento *reale* della forma, né vi è tra di loro un passaggio [...] In tutto questo campo non c'è alcuna successione, ma tutto è ad un sol tratto, per quanto, da un punto di vista di conseguenza ideale, l'uno scaturisca dall'altro¹³.

Per prima cosa è indispensabile evidenziare come ci sia un presupposto – che proprio in quanto tale risulterà problematico – senza cui è impossibile comprendere l'intera argomentazione: l'intuizione intellettuale. Il problema della discendenza delle cose finite dall'Assolutezza si declina, inizialmente, come passaggio dalla sua idealità alla sua realtà. Il catalizzatore di questo movimento è la forma eterna che consegue all'Assoluto, non in senso cronologico ma logico, in un'ininterrotta continuità ontologica che Schelling, rifacendosi a Spinoza, chiama «*pura natura naturans*»¹⁴.

Tuttavia, a questo livello, il reale non s'identifica con il mondo sensibile, là dove invece, la dottrina che ne spiega l'origine – aprendo una serie di problemi all'interno della filosofia dell'identità – è quella della caduta, secondo la quale: «In una parola, non c'è nessun passaggio continuo dall'Assoluto al reale, e l'origine del mondo sensibile può essere pensata soltanto come un completo distacco dall'assolutezza mediante un salto»¹⁵.

Nonostante il carattere apodittico di questo passo, è molto interessante come Schelling fornisca, poco dopo, una spiegazione più complessa e che questa

¹³ Ivi, p. 47.

¹⁴ Ivi, p. 51.

¹⁵ Ivi, p. 53.

abbia a che fare con un particolare tipo di libertà. Approfondisce il filosofo:

Il carattere proprio ed esclusivo dell'assolutezza è che essa concede alla sua copia, con la sua essenza, anche l'indipendenza. Questo stesso essere in se stesso [...] è la *libertà*, e da quella prima indipendenza della copia defluisce ciò che nel mondo fenomenico, a sua volta, si presenta come libertà, e che è ancora come l'ultima traccia e quasi l'impronta della divinità intuita nel mondo caduto. La copia [...] non può essere come l'*altro* Assoluto, senza proprio perciò separarsi dal vero Assoluto e scadere da esso. [...] Giacché essa è *veramente* in se stessa e assoluta soltanto nell'autoggettivarsi dell'Assoluto, cioè in quanto è nello stesso tempo in esso; e questo suo rapporto con l'Assoluto è il rapporto della *necessità*. L'altro Assoluto è assolutamente libero soltanto nell'assoluta necessità [...] La libertà nel suo staccarsi dalla necessità è il *vero* nulla, e non può perciò produrre altro che immagini della sua nullità, cioè le cose sensibili e reali. [...] Il fondamento della *possibilità* della caduta si trova nella libertà, e, nella misura in cui la libertà è posta mediante la raffigurazione dell'assolutamente ideale nel reale, si trova nella forma, e quindi, nell'Assoluto; il fondamento della *realtà* della caduta si trova invece soltanto in ciò che è *caduto*, che, proprio perciò, produce soltanto *da sé e per sé* il nulla delle cose sensibili¹⁶.

L'Assoluto trasmette alla sua copia, cioè alla forma, con la sua essenza, l'assolutezza, intesa come indi-

¹⁶ Ivi, pp. 54-55.

pendenza; quest'indipendenza sarebbe, a sua volta, la cifra della libertà nel mondo fenomenico. Il passaggio dall'una all'altra forma di libertà ha a che fare con il cogliersi o meno in relazione all'Assoluto: l'assolutezza trasmessa alla forma diviene libertà finita quando si coglie *per sé*, al di fuori del legame con il suo principio. La vera assolutezza e la vera libertà, invece, esistono solo in relazione all'Assoluto e dunque, paradossalmente, nell'assoluta necessità di tale implicazione.

Un problema complesso è che la libertà, coltasi come differente, distaccata dall'implicazione con l'Assoluto, sia il vero nulla, identificato con le cose sensibili e reali¹⁷. In tale stato di cose, Schelling ritiene di poter mostrare come il fondamento della possibilità della caduta si trovi nella forma e quindi nell'Assoluto, ma il fondamento della realtà della ca-

¹⁷ Un approfondito studio sullo statuto del finito in relazione al problema del male, nella riflessione schellinghiana di questi anni, è quello di F. Forlin, *Limite e fondamento. Il problema del male in Schelling, 1801-1809*, Guerini, Milano 2005. L'autore, riflettendo su ciò che sembra essere il residuo di indeducibilità nella dottrina della caduta, afferma: «la finitezza, specificamente per l'uomo la corporeità, lungi ormai da essere la preistoria dello spirito, diviene simulacro della limitazione che affligge tutti gli enti finiti, dunque scaturigine del male inteso come stato di separazione dall'Assoluto. Sull'inspiegabilità della caduta riposa infatti l'inspiegabilità del finito e la problematizzazione della realtà fisica degli enti naturali e spirituali. Attraverso l'idea della *caduta originaria* Schelling ha dunque, in una volta, gettato le basi di quella che diverrà la sua ricerca sul problema del finito e della limitazione e, di qui, sulla realtà del male nel mondo e della storia» (ivi, p. 134). La specifica idea in sintonia con l'intento di questa riflessione è che sia proprio l'inspiegabilità della dottrina della caduta – da me declinata nel tema dell'indeducibilità – ad aprire al problema del male.

duta si trovi in ciò che è caduto, in ciò che si coglie per sé.

Queste vicende sembrerebbero essere il campo della filosofia pratica, nel quale si può legittimamente risolvere l'occasione dello scritto. Ancora in questa prospettiva, è utile riflettere su un altro passaggio, nel quale si legge un'inedita funzione della caduta, in dimensione storico-escatologica:

La storia è un epos composto nello spirito di Dio; le sue parti principali sono due: la prima descrive l'uscita dell'umanità dal suo centro fino al massimo allontanamento da esso, e la seconda descrive il ritorno. La prima è per così dire l'Iliade, la seconda l'Odissea della storia. Nella prima l'orientamento era centrifugo, nella seconda diventa centripeto. In tal modo nella storia si esprime il grande disegno dell'intera vicenda universale. Le idee, gli spiriti, dovevano necessariamente cadere dal loro centro, e nella natura, nella sfera universale della caduta dovevano introdursi nella particolarità, in modo da poter poi tornare, come individui, nell'indifferenza e, riconciliati, essere in essa senza turbarli¹⁸.

Leggendo questo passo è immediato ripensare alla teodicea escatologica in atto nelle *Ricerche*, che comprende il male come momento necessario alla vivente auto-rivelazione di Dio. L'*epos* della storia¹⁹, in *Filosofia e Religione*, sembra avere uno scopo un

¹⁸ F.W.J. Schelling, *Filosofia e Religione*, cit., p. 67.

¹⁹ Sulla dimensione storico-politica in *Filosofia e Religione*, si veda lo studio di R. Scheerlinck, *Philosophie und Religion. Schellings Politische Philosophie*, Karl Alber, München 2017.

po' diverso. La caduta, in dimensione escatologica, può avere un lato positivo, intesa come principio di individualizzazione e autonomia, nell'economia della filosofia dell'identità. Ciò avviene, si badi bene, attraverso la moralità:

Essendo poi lo scopo finale della storia la redenzione della caduta, anche la caduta può esser vista, in questa prospettiva, da un lato più positivo. [...] In quanto Dio, in virtù della eterna necessità della sua natura, concede l'indipendenza all'intuito, quasi lo abbandona nella finitezza e lo sacrifica, affinché le idee, che in lui erano prive di vita autonoma, vengano chiamate alla vita, e con ciò stesso diventino capaci di essere di nuovo nell'assolutezza come esistenti indipendentemente, il che accade mediante la perfetta moralità²⁰.

Nonostante gli ultimi approfondimenti sulla dottrina della caduta, è bene sempre ricordare come ogni movimento si svolga in dimensione assolutamente necessaria: «Le idee, gli spiriti, dovevano necessariamente cadere dal loro centro [...] dovevano introdursi nella particolarità [...]»²¹.

2. La dottrina della caduta sfiora un senso concreto di libertà umana: un confronto con la filosofia trascendentale di J.G. Fichte

Per sciogliere e sostanziare meglio la mia tesi – quella secondo cui il problema del male può legitti-

²⁰ F.W.J. Schelling, *Filosofia e Religione*, cit., p. 71.

²¹ Ivi, p. 67.

mamente correlarsi alla libertà dell'uomo all'interno di una filosofia trascendentale – è utile impostare un confronto tra la riflessione schellinghiana e quella di J.G. Fichte, precisamente in questi anni (1804-1806).

L'origine pratica della caduta è, infatti, esplicitamente affermata anche in uno scritto polemico del 1806 la *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre*. Come potrebbe intuirsi dal titolo, la *Darlegung* è la prosecuzione di una recensione, apparsa sulla «Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung», delle fichtiane *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten* dello stesso anno. Schelling intende qui proseguire la sua critica, dopo la lettura dell'*Anweisung zum seligen Leben* di Fichte (1806). Allo scopo di giustificare, in funzione anti-fichtiana, la presenza onnicomprensiva dell'Assoluto nel mondo, Schelling si spende in diffuso chiarimento sulla sua filosofia della natura, al termine del quale spiega come a fare problema, a caratterizzare un punto di vista empirista, non sia la natura – un mondo materiale, che al di fuori dal legame con l'Assoluto neanche potrebbe esistere – ma la pretesa di una finitezza che, per paura di scomparire, non riconosce fino in fondo quello stesso legame. Già in *Filosofia e Religione* la caduta era identificata con l'*egoità* fichtiana, come principio dell'intera finitezza:

Fichte dice: l'*egoità* è solo *atto di se stessa*, agire suo proprio, non è *nulla* se si prescinde da questo agire, ed è soltanto *per se stessa*, non *in se stessa*. Non ci potrebbe essere formulazione più precisa del fondamento dell'intera finitezza come qualcosa che non si trova nell'Assoluto, ma unicamente in se stesso. Questa schietta espressione dell'autentica

filosofia si trova in questo *nulla* dell'egoità, considerato principio del mondo [...] ²².

L'ipotesi di qualunque dimensione pensata per sé – l'egoità fichtiana – può solo intendersi come non-essere, irrealtà, nulla: come visto, nonostante in tale spazio si collochi la libertà del finito, il vero rischio è identificare il finito come nulla e dunque il male come non-essere. Anche nella *Darlegung*, tuttavia, di fronte a quella che sembra essere la questione irrisolta, Schelling non fornisce una risposta teoretica ma rimanda al campo pratico:

Ma se quelli malgrado tutto continuano a esigere che proprio questo finito venga loro spiegato e si lamentano perché non abbiamo loro dedotto appunto questo mondo, è evidente che *alla domanda perché essi, nonostante il suo evidente e dimostrato non-esserci, continuino a considerare quel finito come esistente*, non si può dare una risposta teoretica, ma solo pratica. Non è infatti per loro scienza, ma per loro *colpa* che malgrado tutto per loro esista *un simile* finito, e questa convinzione può essere dedotta solo dalla *loro* volontà propria, che si è distolta dall'unità, vuole essere per sé e proprio per questo non vede né se stessa né le cose come sono in verità in Dio ²³.

²² Ivi, p. 57.

²³ F.W.J. Schelling, *Esposizione del vero rapporto della filosofia della natura con la dottrina fichtiana migliorata. Scritto esplicativo della prima*, in J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Prismi, Napoli 1986, p. 290. Sulla specificità di questa “seconda fase” della polemica tra

Rispetto a *Filosofia e Religione*, possono farsi alcune considerazioni. In questo testo, in primo luogo, emerge la difficoltà di dedurre il mondo finito; inoltre, sulla questione del male Schelling si colloca chiaramente al di fuori di una posizione di intellettualismo etico. Ciò potrebbe collegarsi a un problema che è già emerso e si riproporrà ancora a breve, quello della possibilità di giustificare una posizione teoretica fondata sul presupposto dell'intuizione intellettuale. In ultimo, l'ambito pratico, la dinamica relazionale tra finito e Assoluto, sembra essere maggiormente declinata in senso etico (cfr. colpa, volontà).

Ora, l'aspetto speculativamente dirimente nella *Darlegung* è che Schelling accusi Fichte di aver plagiato la sua teoria della libertà, la dinamica che regola i rapporti tra l'Assoluto e il mondo finito²⁴. Il luogo testuale, cui il filosofo fa riferimento, citandone precisamente alcuni passi, è proprio l'*Anweisung zum seligen Leben* del 1806. Effettivamente la vicinanza argomentativa con i temi visti in *Filosofia e Religione* c'è; nell'ottava lezione, Fichte spiega:

Ma per il nostro scopo presente è importante la se-

Fichte e Schelling, si veda l'introduzione a questo testo, sempre a cura di F. Moiso.

²⁴ Si legge nella *Darlegung*: «Per l'istante il signor Fichte si è appropriato di tutte queste cose: l'idea divina, la conoscenza immediata dell'Assoluto, la vita beata e persino l'amore, e noi non abbiamo certo l'intenzione di guastargli tutti questi acquisti [...] noi non consideriamo come un furto che egli impieghi queste o quelle idee [...] ma consideriamo un furto che lui di queste idee si *serva* soltanto [...]» (ivi p. 251). E ancora: «Il signor Fichte, pur senza accettare questa stessa visione, ha però accettato la teoria speculativa della libertà sulla quale essa riposa [...]» (ivi, p. 291).

conda parte della forma [...] l'Uno, sicuramente scisso in modo irrimediabile in un tempo infinito, si presenta sotto il primo aspetto, sotto il secondo etc.? Assolutamente no; piuttosto questo essere, in sé e ad opera di se stesso, è completamente indeterminato e completamente indifferente riguardo a questo suo modo di venir assunto. Il reale, sotto questo rispetto, giunge solo fino alla possibilità, e non oltre. Perciò, tramite la sua esistenza, esso pone una libertà e autonomia, relative al suo modo di essere assunto ovvero relative al modo di riflettere su di lui, completamente indipendenti da lui, [preso] nella sua interna essenza. E ora, per esprimere in modo ancora più rigoroso la stessa cosa: l'essere assoluto si presenta in questa sua esistenza come tale libertà e autonomia assoluta di assumere se stesso e come indipendenza dal suo proprio essere interno; [...] Ora la forma generale della riflessione è l'io: pertanto esso pone un io autonomo e libero [...] ed è il vero punto organico d'unità della forma e dell'essenza assoluta²⁵.

Come nel testo schellinghiano del 1804, ci si trova di fronte al problema della relazione tra il principio unico e il mondo molteplice-finito, anche qui si tratta di una dinamica tra l'Uno e la sua forma²⁶ o esistenza; anche qui, questo rapporto è regolato dalla libertà; anche per Fichte, all'Assoluto pertiene solo la dimensione della possibilità, mentre quella della realtà pertiene al finito.

²⁵ J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, trad. it. F. Buzzi, G. Boffi, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, p. 397.

²⁶ All'inizio della stessa lezione, Fichte chiama l'esistenza esplicitamente «forma» (ivi p. 391).

Tuttavia, vi sono anche importanti differenze, apprezzabili se si contestualizza il passo all'interno della cosiddetta *Bildlehre*²⁷, dottrina caratteristica della medio-tarda produzione fichtiana. In Fichte la forma è sì in relazione con l'Uno, in quanto sua esistenza, ma nello specifico statuto di sapere e di immagine. La prima caratteristica si sostanzia nella libertà di manifestare il principio, riflettendo sul principio; la seconda nel relazionarsi differendo: l'Uno «pone una libertà e autonomia, relative al suo modo di essere

²⁷ Ad aprire le numerose ricerche sulla dottrina dell'immagine nella medio-tarda filosofia fichtiana è stato lo studio di J. Drechsler, *Fichtes Lehre vom Bild*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1955. Un più recente studio, che comprende le ultime acquisizioni della ricerca, è quello di A. Bertinetto, *La forza dell'immagine: argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2010. Infine, a testimonianza del grande interesse che il tema ha suscitato negli ultimi anni, basti considerare che il *IX Kongress der Internationalen J.G. Fichte Gesellschaft*, tenutosi a Madrid nel 2015, ha avuto come tema "Fichte und die Zeit der Bilder". Il volume 42 (2016) delle «Fichte Studien», raccogliendone gli esiti, è interamente dedicato a *Bild, Selbstbewusstsein, Einbildung*. Nell'*Anweisung zum seligen Leben*, Fichte espone la dottrina dell'immagine nella terza lezione: «l'essere – in quanto essere e rimanendo essere, senza rinunciare in nulla al proprio carattere assoluto e senza mescolarsi e frammischarsi all'esistenza – deve esistere. [...] l'esistenza deve cogliersi, configurarsi e conoscersi in quanto mera esistenza, deve opporre a se stessa e costruire l'immagine di un essere assoluto, di quest'essere assoluto essa è appunto il puro e semplice esistere; [...] Dunque, se abbiamo svolto i pensieri assegnati in compito, è evidente che l'esistenza dell'essere dev'essere necessariamente – non potrebbe affatto essere altro che – un'autocoscienza di se stessa, cioè dell'esistenza, in quanto mera immagine dell'essere (*als bloßen Bildes*), dell'essere che è assolutamente in se stesso» (J.G. Fichte, *Introduzione alla vita beata*, cit., p. 197).

assunto ovvero relative al modo di riflettere su di lui, completamente indipendenti da lui, [preso] nella sua interna essenza»²⁸. La forma è la libertà di assumere l'Assoluto (riflettere sull'assoluto, quindi sapere) e cogliersi, in questa riflessione, in relazione all'Assoluto, ma diversi dall'Assoluto (immagine): «l'essere assoluto si presenta in questa sua esistenza come tale libertà e autonomia assoluta di assumere se stesso e come indipendenza dal suo proprio essere interno»²⁹. Per Fichte, dunque, la libertà non è una conseguenza, una proprietà ontologica trasferibile da un grado all'altro, ma la cifra costitutiva dell'esistenza stessa; il "punto organico" della relazione tra l'essere e la sua esistenza è un io autonomo e libero.

Così, in esplicita opposizione a Schelling, Fichte solleva l'urgente esigenza di riflettere sulla natura del nesso d'implicazione tra il principio unico e la sua forma o esistenza. La questione è espressamente affrontata nella *Wissenschaftslehre* del 1805 – pensata in esplicita risposta a *Filosofia e Religione* –, con il teorema della *Nicht-Folge*, del differire, del non conseguire:

Ich aber sage jetzt, die ganze Argumentation umkehrend: dass die Existenz in ihr selber nicht folge, ist Bedingung ihrer eignen Existenz; und wenn sie in ihr selber folgte (als eine Folge intellegirt würde) so würde sie dadurch völlig aufgehoben, und vernichtet. – . Höchstes Theorem³⁰.

²⁸ Ivi, p. 397.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ J.G. Fichte, *4ter Vortrag der Wissenschaftslehre* – *Erlangen in Sommer 1805* (1805), GA II/9, p. 209. Sul "Teorema del

La condizione stessa dell'esistenza, in quanto immagine dell'essere, è quella del non conseguire, se conseguisse o fosse intesa come conseguente si annullerebbe come tale, in ciò si sostanzia la sua costitutiva libertà.

Tirando le somme, secondo Schelling, Fichte avrebbe plagiato la sua teoria speculativa della libertà non accogliendone gli esiti nella dottrina della caduta. Nonostante l'esteriore somiglianza tra le argomentazioni, tuttavia, nel primo caso l'Assoluto trasmette una libertà che dovrebbe conseguire, perché in fondo è assoluta necessità; nel secondo, l'essere pone l'esistenza come libertà che, per esser realmente tale, non potrebbe conseguire senza residui. Nella struttura metafisica di *Philosophie und Religion*, la libertà quando non consegue cade; in questa sua dimensione *per sé*, essa s'identifica con il nulla. In Fichte, la forma-esistenza dell'essere non cade perché, per così dire, è già da sempre caduta, distaccata, differente, irriducibilmente libera.

In questa prospettiva, potrebbe dirsi che con la dottrina della caduta e la sua origine pratica Schelling sfiori soltanto un concetto forte di libertà finita, poiché, il finito o è nulla, se si comprende per sé stesso, o è riassunto nella relazione con l'Assoluto, sulla base della continuità ontologica che ne regola il processo di auto-esposizione. Al di là della dimensione storico-eschatologica in cui tale ritorno al principio dovrebbe avvenire, il presupposto che lo rende possibile è l'in-

non-conseguire" si veda C. Asmuth, *Fichtes Theorem der Nicht-Folge: Der Anfang transzendentaler Freiheit*, «Fichte Studien», 34 (2009), pp. 49-66; A. Bertinetto, *La forza dell'immagine*, cit., pp. 209-244.

tuizione intellettuale, nella quale, l'in-sé dell'anima coincide con quello dell'Assoluto.

3. Conclusioni aperte: una questione epistemologica

Se si riflette ancora sull'intuizione intellettuale e si richiama alla mente la prima caratteristica della forma-esistenza in Fichte – il sapere – sembra aprirsi qui un'autentica questione epistemologica.

In Schelling, come visto, la continuità ontologica tra Assoluto e finito è garantita dall'intuizione intellettuale, intesa come in sé dell'anima. Dal canto di Fichte, in prospettiva trascendentale, è esattamente questa pretesa epistemologica a fare problema. Facendo un passo indietro, nelle *Vorarbeiten gegen Schelling* del 1801 – scritte in riferimento alla schellinghiana *Darstellung meines Systems* (1801) – Fichte critica la comprensione della ragione come indifferenza di oggettivo e soggettivo, quel tentativo di innalzare il punto di vista della coscienza finita a idealismo assoluto. Ciò corrisponde, per Fichte, alla perdita del punto di vista trascendentale, perdita plasticamente rappresentata con la figura di un Polifemo senz'occhio:

Quell'identità ora coglie sé con uno sguardo, e in sé il soggettivo e l'oggettivo, e ogni altra cosa. Con questo sguardo si scioglie lo stesso filosofo, in esso rinuncia alla sua autonomia. [...] Che cosa è per Schelling l'intuizione intellettuale? Al massimo solo l'interporsi di quell'A tra soggetto e oggetto [...] Dunque un guardato a partire dalla filosofia, e

in questa si trova l'intuizione *soggettiva* di un qualcosa che rimane permanentemente e completamente oggettivo. Dunque è una *percezione*. Il tutto è un sistema della percezione. [...] *Polifemo senz'occhio*³¹.

Nelle esposizioni della dottrina della scienza coeve a *Filosofia e Religione*, Fichte circoscrive questo problema con il concetto di *Verwachsenheit*: la perdita del punto di vista trascendentale comporta una forma di confusione che non dà conto delle proiezioni della coscienza soggettiva sul principio, in un mancato processo auto-riflessivo. Spiega efficacemente Ivaldo: «Fichte caratterizza la posizione opposta a quella trascendentale con il termine *Verwachsenheit* (concrescenza, confusione, deformazione). *Verwachsenheit* significa mancanza di chiarezza; significa rimanere prigionieri di una legge del pensiero che non viene riconosciuta, cosa che scaturisce da un difetto dell'intellezione genetica»³².

Questo atteggiamento epistemologico è il medesimo che presuppone la possibilità dell'intuizione intellettuale ma non è in grado di legittimarla. Tuttavia, è esattamente questo presupposto che, a sua volta, consente la riassunzione del finito nell'Assoluto e, con ciò, annulla la libertà finita nella necessità del legame.

³¹ J.G. Fichte, *Lavori preparatori contro Schelling*, in J.G. Fichte, F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti polemici*, cit., p. 290. Se si guarda la questione da un'altra prospettiva, quella della genesi della coscienza finita a partire dall'assoluta indifferenza soggettivo-oggettiva, ci si accorge che è la medesima che Eschenmayer aveva posto a Schelling, occasionando lo scritto del 1804.

³² M. Ivaldo, *L'esistenza dell'assoluto. Sulla dottrina della scienza del 1805*, «Rivista di storia della filosofia», 2 (2009), pp. 295-307.

La forma-esistenza, in Fichte, è immagine costitutivamente differente dal suo principio ma è anche sapere che riflettendo sul principio e su se stesso – auto-valutandosi in quanto sapere finito – performato le relazioni mondane³³. Queste due caratteristiche della forma, l'immagine e il sapere, hanno come centro propulsore la libertà, intesa in primo luogo, come autonomia, come creatività, forza trasformatrice ma anche come indeducibilità.

Tornando all'inizio di questa riflessione, sembrerebbe dunque che a fare problema sia precisamente il centro di interesse primariamente ontologico³⁴

³³ Non è possibile qui approfondire il carattere pratico-performativo dell'esistenza-sapere-immagine. Si rimanda per questo al già citato studio di A. Bertinetto, *La forza dell'immagine*, cit.

³⁴ Qui, come per la questione della "teogonia trascendentale" in *Filosofia e Religione*, dovrebbe aprirsi un capitolo a sé stante sulla possibilità di una ontologia trascendentale. A differenza del primo problema però, a questo secondo sono stati dedicati diversi studi specifici. In prospettiva generale vd. M. Gabriel, *Transcendental ontology: essays in German idealism*, Bloomsbury, London 2013, in cui si legge «Transcendental ontology investigates the ontological condition of our condition of access to what there is. It sets out with the simple insight that the subject (in whichever way conceived) *exists* [...] is part of the world» (p. 9). Più nello specifico, è tema molto attuale e ricco quello del darsi di una ontologia trascendentale nella media e tarda fase della riflessione fichtiana. Si veda, solo a titolo d'esempio, M.J. Siemek, *Unendlichkeit und Schranke: zum Fichteschen Entwurf einer transzendentalen Ontologie des Wissens*, «Fichte Studien», 31 (2007), pp. 255-265. Dovendo sintetizzare, emerge dai diversi studi che la *Bildlehre* fichtiana – della quale in questo contributo si son dati solo alcuni cenni – possa essere una forma di ontologia trascendentale, un'ontologia cioè in grado di auto-legittimarsi epistemologicamente. Infine, ho personalmente sostenuto altrove come l'*Anweisung zum seligen Leben* ne possa essere particolare esempio.

di Schelling. A ben guardare la prospettiva etica di Fichte (e di Kant) è l'unica legittima, epistemologicamente, dal punto di vista trascendentale, per il quale il finito resta indeducibile, non riassumibile in una dinamica metafisica e per questo soggetto di una concreta libertà umana³⁵.

Le conclusioni di questa riflessione debbono restare però aperte, per due ordini di ragioni: in primo luogo, poiché occorrerebbe ancora indagare in che modo e quali temi di *Filosofia e Religione* si siano evoluti nelle *Ricerche*³⁶; in secondo, perché la sollecitazione iniziale – secondo cui se si volesse rintracciare nella filosofia schellinghiana un concetto di libertà umana forte ci si dovrebbe rivolgere all'opera del 1804 – si è dimostrata in qualche modo debole³⁷. Ciò conside-

³⁵ Avendo sin dall'inizio e più volte usato l'aggettivo "concreto" per caratterizzare la libertà finita, in prospettiva trascendentale, è doveroso citare il lavoro di Reinhard Lauth, che ne ha brillantemente approfondito la specificità. Si legga a titolo di esempio: «Rispetto all'unilaterale idealismo la dottrina della scienza è perciò non un sistema chiuso, ma *un sistema di per se stesso aperto*, aperto per l'aspetto positivo, concretamente concreto. Essa completa la visione soltanto nel sistema *dei principi*; non comprende però l'atto irripetibilmente concreto della libertà nella sua irripetibile concretezza» (R. Lauth, *Filosofia e profezia*, in M. Ivaldo [a cura di], *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, Guerini, Milano 1997, p. 306).

³⁶ A tale questione sono stati dedicati diversi studi, per una panoramica complessiva e allo stesso tempo approfondita, si rimanda nuovamente a F. Forlin, *Limite e fondamento*, cit.

³⁷ Faccio mia, riferendola anche a *Filosofia e Religione*, la bellissima conclusione che Ivaldo propone in riferimento alle *Ricerche*: «È tuttavia legittima la domanda se a questo punto il male, nonostante tutto, non assuma, o non rischi di assumere, il carattere di una *felix culpa*, se esso non venga in definitiva a ricevere un significato funzionale, e in un certo senso una giusti-

rato, potrebbe dirsi che focalizzare l'attenzione su *Filosofia e Religione* sia stato un "pretesto funzionale" per impostare un confronto – si badi bene diretto e testuale – con la filosofia trascendentale, nella convinzione, in questo caso forte, che quest'ultima sia il vero terreno speculativo in cui possa legittimamente impostarsi una relazione tra il male e la libertà umana.

ficazione [...] In ogni caso non si può negare che Schelling abbia gettato uno sguardo profondo, coraggioso e innovatore sulla decisiva questione del male, di Dio e della libertà [...]» (M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, cit., p. 100).

IL *SOLLEN* COME ESIGENZA PRATICO-TEORETICA
NELLA FILOSOFIA DI FICHTE.
MALE E LIBERTÀ TRA LA *SITTENLEHRE*
E LA *WL 1804-II*

Simone Tarli

1. *Il male come “resistenza alla riflessione” nella Sittenlehre*

Tra i numerosi meriti della riflessione kantiana che si possono annoverare, di certo vi è stato quello di rompere con la tradizione metafisica che pensava il male come assenza, a dire cioè come privazione di bene. Kant, infatti, in particolar modo nella *Religione entro i limiti della sola ragione* (1793), è stato in grado di comprendere il male come negazione attiva del *moralischer Triebfeder*, del movente morale, il cui fondamento è soggettivo (connaturato cioè alla struttura della soggettività intesa, ovviamente, in senso trascendentale) e dipende dall'uso che l'essere razionale fa della propria libertà. Tale fondamento deriva da un *Aktus der Freiheit*, un atto di libertà, che non può essere dedotto a partire dalla categoria della causalità. Il male, quindi, prende forma nel momento in cui l'uomo accoglie nella propria massima un movente diverso da quello della legge morale. L'essere

umano può essere giudicato buono o cattivo in base al libero ordine dei propri moventi: la sua azione, in poche parole, è immorale se dipende dalla subordinazione della legge morale all'amore di sé (*Selbstliebe*). Nell'essere umano, tuttavia, secondo Kant è presente una naturale "tendenza" al male, della quale si è consapevoli e di cui si è la causa: questo è il celebre *male radicale* (*radikaler Böse*) di cui parla il filosofo, radicale perché in grado di mettere in crisi il fondamento della massima dell'imperativo categorico. La libertà è, quindi, a un tempo, responsabile della e soluzione alla "innata" tendenza al male, essendo *de facto* essa stessa la fautrice di un'eventuale ricostituzione della disposizione al bene¹.

Sulla scia dei risultati kantiani, anche Fichte, all'interno di una "storia dell'essere razionale empirico" – che Binkelmann ha opportunamente definito *fenomenologia della libertà*² –, nel § 16 del *Sistema*

¹ Cfr. I. Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, in Id., *Scritti morali*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1980, pp. 323-592, in particolare pp. 348-376. Non è questa, con tutta evidenza, la sede adeguata a discutere in maniera approfondita della concezione kantiana del male. Per gli scopi del presente contributo, riteniamo opportuno rimandare a: M. Ivaldo, *Das Problem des Bösen*, «Fichte-Studien», 3 (1991), pp. 154-169; Id., *Sul male: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021; C. Piché, *Le mal radical chez Fichte*, in J.-C. Goddard (éd.), *Fichte. Le moi et la liberté*, PUF, Paris 2000, pp. 101-134. Ivaldo sostiene che Fichte sia in generale rimasto fedele a Kant (tesi con quale siamo d'accordo), mentre Piché lo nega. L'argomento principale di Piché è che Fichte, al contrario di Kant, non spiegherebbe il male attraverso la libertà.

² Cfr. C. Binkelmann, *Phänomenologie der Freiheit. Die Trieblehre Fichtes im System der Sittenlehre von 1798*, «Fichte-Studien», 27 (2006), pp. 5-22: 12.

di etica (1798)³ dimostra, attraverso la messa a tema e la parziale confutazione del kantiano male radicale, in che misura la libertà⁴ rappresenti il *reale* fondamento del male. Nello specifico, Fichte intende effettuare una deduzione trascendentale delle *condizioni di possibilità* che permettono di opporre una massima dell'egoismo alla legge morale, la quale, di contro, si fonda su quella che potremmo definire, al netto dei risultati della serie teoretica e della serie pratica della dottrina della scienza, una tendenza alla realizzazione dell'*egoità*⁵. A tal proposito, in questa sede, prima di procedere nella scansione delle tappe della suddetta *fenomenologia della libertà*, è necessario offrire alcune precisazioni di natura teorica. Ebbene, com'è noto, il titolo completo dell'opera fichtiana è *System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (*Sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*), il che, nell'impostazione jenese del sistema trascendentale, sta a indicare che la filo-

³ Il testo originale è in J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, Fromman-Holzboog, Stuttgart- Bad Cannstatt 1962-2012 (= GA), I, 5, pp. 21-317. In questa sede useremo la traduzione italiana di Remo Cantoni rivista da Carla de Pascale: J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, trad. it. R. Cantoni, a cura di C. De Pascale, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁴ Sulle diverse configurazioni della libertà all'interno della *Sittenlehre*, si veda L. Fonnesu, *Metamorphosen der Freiheit in Fichtes Sittenlehre*, «Fichte-Studien», 16 (1999), pp. 255-271.

⁵ L'egoità (*Ichheit*), che è sinonimo di "intelligenza" o "ragione", su cui Fichte si concentra nell'introduzione, è il «punto nel quale oggettivo e soggettivo non s[ono] affatto scissi bensì uniti in tutto e per tutto. Un punto simile lo stabilisce il nostro sistema e argomenta da esso» (J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 3).

sofia pratica segue, per sua natura, quella teoretica⁶. Questo è dichiarato apertamente anche nelle prime pagine del *Sistema di etica*:

Il soggettivo e l'oggettivo li vediamo unificati o armonizzati, dapprima in modo che il soggettivo debba derivare dall'oggettivo e conformarsi a quest'ultimo: *io conosco*. Come noi si giunga all'affermazione di una simile armonia, lo indaga la filosofia *teoretica*. – Se entrambi vengono veduti nella loro armonia, ma in modo che l'oggettivo debba derivare dal soggettivo, un essere provenire dal mio concetto (il concetto di fine): *io agisco*. Ed è la filosofia *pratica* che deve indagare di dove nasca il presupposto di una tale armonia⁷.

Il *Sistema di etica*, pertanto, è da cima a fondo un sistema di *filosofia pratica*, che indaga il nesso tra la morale e la struttura trascendentale dell'autocoscienza, o meglio l'inclusione della prima nella seconda. Fichte, in questo senso, ricollegandosi ai risultati ottenuti nella prima e magistrale esposizione della dottrina della scienza del 1794/95 (la nota *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) intende dedurre il principio dell'etica⁸. La prima parte dell'opera elegge a tema principale il concetto di *egoità*⁹, da

⁶ Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, trad. it. G. Boffi, Bompiani, Milano 2003, in particolare pp. 475-656. Il testo originale è in GA I, 2, pp. 252-451.

⁷ J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., pp. 3-4.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 16.

⁹ A tal proposito chiarisce Bertinetto: «L'affermazione dell'essenza dell'essere umano come attività e spontaneità (*Selbsttätigkeit*), passa quindi dalla soddisfazione degli impulsi sensi-

intendersi come unità fondamentale e principale di soggetto e oggetto che costituisce l'essenza dell'io puro e che, *di riflesso*, caratterizza l'esistenza di ogni singolo essere razionale: essa rappresenta l'*idea* che lo conduce alla propria realizzazione tendenziale. Or bene, questa identità di soggetto e oggetto, alla quale «si può pervenire soltanto con un processo argomentativo, non già constatarla immediatamente come un fatto della coscienza reale»¹⁰, *deve* divenire a tutti gli effetti il principio regolatore dell'azione: l'*egoità*, ovvero l'essere originario dell'io, si manifesta nell'essere umano che *deve* esserne consapevole (*bewusst*). A tal proposito, Carla De Pascale ha osservato che, nelle pagine della *Sittenlehre* che trattano della realtà del male, Fichte descrive il «disvelarsi della progressiva acquisizione, da parte di noi esseri umani, di una consapevolezza sempre più chiara di “tutto ciò che [...] è originariamente in noi e per noi”»¹¹.

bili a quella della dignità intellettuale e morale dell'essere umano. In altri termini, si passa dall'esercizio della *libertà formale* a quello della *libertà materiale*: dalla libertà inconscia e potenziale dell'essere umano che sente i bisogni naturali, sceglie come soddisfarli e quindi agisce nel mondo sensibile come causa nell'ambito della natura, all'«*impulso per la libertà per amore della libertà*», ovvero allo sforzo per la realizzazione della propria autonomia che coincide con la realizzazione dell'autonomia della ragione. Questo «impulso puro» è indipendente dalla natura. Esso tende all'attività per se stessa, ed «è fondato nell'*egoità come tale*», cioè nell'attività come spontaneità che si realizza come posizione autonoma di fini per l'agire» (A. Bertinetto, *Freude an dem Tun. Il sentimento dell'agire nella filosofia di Fichte*, «Spazio Filosofico», 16 [2016], pp. 95-109: 100).

¹⁰ J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 3.

¹¹ C. De Pascale, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995, p. 178.

Il punto di partenza della riflessione fichtiana sul male – che segue alla teoria della coscienza morale esposta nel § 15 dell’opera in cui il *Gewissen* (o *Gewissenheit*, certezza immediata), è descritto come un sentimento immediato, figlio di «un accordo immediato della nostra coscienza col nostro io originario [...]» che non inganna mai perché l’io puro è «il nostro unico vero essere ed ogni possibile essere ed ogni possibile verità»¹² – è l’analisi della relazione d’interdipendenza tra immoralità e ignoranza (*Unwissenheit*), meglio ancora assenza di riflessione. Tuttavia, se la coscienza morale non può mai sbagliare ed è immediata, si pone la questione di come possa aver luogo l’azione immorale. La risposta è che, ancorché tutti gli esseri umani possano potenzialmente avere una coscienza morale (*Gewissen*), la maggior parte di essi non la possiede, anzi non l’ascolta, negandosi la possibilità di acquisire una, per dir così, “conoscenza morale”. Questa circostanza può essere spiegata proprio dalla teoria di Fichte dei diversi stadi o punti di vista dell’umanità¹³.

Prendendo le mosse da tali premesse, il male, lungi dall’essere necessario, viene caratterizzato come una conseguenza della libertà umana, tanto che, così l’autore: «tutto sembra che accada *in modo accidentale*, perché tutto dipende dalla libertà e non dipende affatto da una legge meccanica di natura»¹⁴. Pertanto,

¹² J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 156. Per approfondimenti si veda l’eccellente commentario al *Sistema di etica*: J.-C. Merle, A. Schmidt (Hrsg.), *Fichtes System der Sittenlehre. Ein kooperativer Kommentar*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, pp. 15-41.

¹³ Cfr. *ivi*, pp. 119-120.

¹⁴ J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 164.

in questa cornice teorica, vengono dedotti e descritti i passaggi per mezzo dei quali il soggetto agente *deve* (nel senso del *Sollen*, non del *Müssen*) divenire una «copia esatta dell'io originario»¹⁵: la storia della coscienza è necessitata da una moralità non categorica, ovvero è ordinata e regolata dal principio della libertà che si manifesta originariamente, per l'appunto, nel *Sollen*, nel dovere non costrittivo. Il “campo d'azione” della libertà, attività assolutamente spontanea e indeducibile perché principiale, è definito in prima istanza dell'esercizio della *riflessione*, grazie a cui l'individuo che agisce può allontanarsi, o per dir così “riscattarsi”, dalla propria inevitabile aderenza immediata alle pulsioni istintuali e, di conseguenza, scegliere di agire *moralmente*.

Al fine di poter essere considerato un essere razionale (*Vernunftwesen*), è necessario che l'essere umano, prima di tutto, acquisisca consapevolezza dei suoi impulsi (*Triebe*)¹⁶, cioè che ne diventi cosciente (*bewusst*, nella sua accezione teoretica) grazie a un atto assoluto di libertà che corrisponde al concreto dispiegamento della capacità riflessiva. Con le parole di Fichte:

Dobbiamo aspettarci che in questo stato rifletterà su se stesso. Egli si eleva allora sopra se stesso ed entra in un grado più alto. – Questa riflessione non avviene secondo una legge – e per questo la annunciavamo soltanto come qualcosa che dobbiamo attender-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Per una dettagliata analisi della *Trieblehre*, oltre allo studio di Binkelman sopra menzionato, si veda C. De Pascale, *Die Trieblehre bei Fichte*, «Fichte-Studien» 6 (1994), pp. 229-251.

ci – ma con assoluta libertà. Essa avviene perché avviene. Essa *deve* [*soll*] avvenire, perché l'io empirico deve corrispondere all'io puro, ma non *deve* avvenire con necessità [*sie muß nicht erfolgen*]¹⁷.

Che non sia necessario che avvenga vuol dire che la messa in atto della riflessione non dipende da nessuna causa esterna, bensì da una regola universale già posseduta a priori dall'essere umano in quanto tale, quella che Kant, a cui Fichte si rifà esplicitamente, ha chiamato *massima*, la quale è «oggetto della coscienza più immediata»¹⁸. Ci troviamo a questo punto a livello della prima riflessione sulla coscienza immediata con cui l'essere umano diventa «animale intelligente»¹⁹: la massima regolatrice è quella della felicità, cioè quella che mira al godimento e che ha come movente, necessariamente, il piacere. Ora, nemmeno in questo caso è necessario che si proceda avanti nella riflessione, né è possibile prevedere a che punto si arresterà un individuo, giacché non esiste una legge teoretica a cui fare riferimento: la “necessità” (non categorica) di un'eventuale ulteriore ascensione riflessiva è collegata esclusivamente al “carattere originario” cui l'io empirico tende (*strebt*). Non potrebbe essere altrimenti, spiega Fichte, perché un atto di libertà non può essere effettivamente compreso, dal momento che «*comprendere* significa ric collegare un pensiero ad un altro pensiero, pensare il primo mediante il secondo»²⁰ e, qualora questo fosse

¹⁷ J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 165.

¹⁸ Ivi, p. 166.

¹⁹ Ivi, p. 167.

²⁰ Ivi, p. 168.

possibile, vorrebbe dire che non abbiamo a che fare con la libertà in quanto tale, ma con un meccanismo. Come dimostrato nella *Grundlage*, un'idea operante nella coscienza può essere determinata come legge (*Gesetz*) e quella di cui Fichte tratta nella *Sittenlehre* è, a tutti gli effetti, una legge della libertà.

Dal momento che l'essere umano non è condizionato solo dalle leggi della natura – visto che è nell'interiorità dell'io che risiede l'autentica fonte dell'azione – lo stadio che si raggiunge tramite lo svincolamento dai soli condizionamenti esterni è quello che si basa sull'impulso alla completa autonomia, a partire dal quale un osservatore «che si trovi in un punto di vista più elevato» è in grado di trarre quella che Fichte denota come la «massima del *predominio illimitato e senza legge su tutto ciò che è a noi esterno*»²¹, che, per intenderci, corrisponde a una forma di assoluto volontarismo solipsistico. Se da un lato la liberazione dai condizionamenti meramente naturali può essere considerato un merito e ispirare ammirazione («si potrebbe chiamarla [...] *mentalità eroica*»), dall'altro lato Fichte non manca di esprimere il suo dissenso sul versante strettamente morale, per cui «essa non ha il minimo valore, poiché non scaturisce dalla moralità. Anzi, essa è più pericolosa della prima mentalità, puramente sensibile»²².

A questo stadio, in ogni caso, l'essere umano *può* (*kann*) e *deve* (*soll*)

[...] elevare a chiara coscienza quell'impulso verso l'assoluta indipendenza, il quale, agendo come

²¹ J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 172.

²² Ivi, p. 176.

cieco impulso, genera un carattere molto immorale; e, in virtù di questa mera riflessione, questo impulso si trasformerà, nella coscienza, in una legge che comanda in modo assoluto [...]. Allo stesso modo in cui ogni riflessione limita il riflettuto, anche l'impulso viene limitato da questa riflessione, e, in conseguenza di questa limitazione, da cieco impulso verso l'assoluta causalità, diviene una legge di causalità condizionata. L'uomo sa ormai che egli, semplicemente, *deve* [soll] qualcosa. Se questo sapere deve trapassare in azione, si esige che l'uomo eriga quale sua massima di fare sempre e in ogni caso ciò che il dovere richiede, *appunto perché lo richiede*²³.

Ancora in termini esplicitamente kantiani, Fichte chiarisce che l'azione veramente libera è quella che deriva dalla massima che non riconosce nessun'altra regola al di sopra di sé. La massima della felicità di per sé non è immorale (o comunque lo è, *paradossalmente*, in misura minore rispetto a quella del dominio illimitato su ciò che è fuori di noi), ma lo diventerebbe qualora fosse eletta a massima suprema dell'azione; procedendo oltre con la riflessione, di contro, sarebbe invece assolutamente impossibile che la chiara coscienza del dovere portasse un individuo ad agire in modo immorale. Purtroppo, può accadere che la coscienza del dovere sia opaca o si oscuri. E come succede? La risposta è semplice: «se si cessa di riflettere, essa sparisce»²⁴. Si impone così un *aut... aut* che, a prima vista, potrebbe essere scambiato con una forma di fatalismo: la riflessione continua sulle

²³ Ivi, p. 177.

²⁴ *Ibidem*.

esigenze della legge morale comporta la chiara coscienza della stessa, mentre quando la legge morale scompare dall'attenzione del soggetto agente, questo non è in grado di agire regolandosi su di essa; il fatalismo, però, scompare non appena si osserva che questa stessa coscienza dipende esclusivamente dalla nostra libertà.

L'azione immorale è il risultato dell'astrazione – non condizionata da nessun fattore esterno – dal dovere, astrazione la cui fonte principale è interna non solo all'individuo agente, ma alla natura in generale. Il fondamento razionale (e non necessario) del male viene rintracciato da Fichte nella passività intrinseca alla natura in quanto tale (come non-io): essa, dice Fichte, «ha soltanto quiete, ha soltanto essere: essa è ciò che è, e, in questo senso, non bisogna attribuirle nessuna forza attiva»²⁵. E quindi anche nell'essere umano, che diviene essere razionale grazie alla sua – con le parole di De Pascale – potenzialità «di progredire lungo il cammino dell'autoconsapevolezza» che non deve necessariamente essere trasformata in attualità²⁶ – è presente una “tendenza naturale” all'inerzia (*ursprüngliche Trägheit*) che, attivamente e *realmente*, può agire contro la moralità, mettendo a freno in prima istanza la libertà che scaturisce dalla riflessione. L'inerzia è, pertanto, il vero male radicale, da cui sorgono la viltà, quell'«inerzia nell'affermare la nostra libertà e indipendenza nella interazione con gli altri»²⁷ e la falsità. La *vis inertiae*, però – e in questo punto Fichte si allontana dalla teoria kantiana

²⁵ Ivi, p. 184.

²⁶ C. De Pascale, *Etica e diritto*, cit., p. 182.

²⁷ J.G. Fichte, *Il sistema di etica*, cit., p. 186.

– non comporta una naturale malvagità dell’essere umano in quanto tale, visto che la forza per opporre resistenza all’inerzia è proprio la libertà, la consapevolezza della quale, da un punto di vista strettamente trascendentale, può essere “allenata” grazie all’esercizio intellettuale della riflessione; lo stimolo che spinge l’essere umano a fare uso della propria capacità riflessiva, però, non può venire dall’interno, data la strutturale pigritia di cui la natura è “vittima”, bensì

solo dall’intelletto e dall’intera facoltà teoretica, la quale peraltro può venir formata [*gebildet*]. L’individuo dovrebbe guardare se stesso nella sua spregevole figura, ed avere ripugnanza per se stesso: dovrebbe guardare dei modelli che lo elevino e gli mostrino l’immagine di come egli *dovrebbe essere*, che gli ispirino rispetto e, con esso, il desiderio di rendersi anche egli degno di questo rispetto. *Un’altra via per formarsi [sich bilden] non c’è*. Questa dà ciò che là manca, e cioè la coscienza e la spinta. *Il miglioramento però e l’elevazione dipendono pur sempre, si capisce, dalla propria libertà*; colui che, neppure in questo caso, faccia uso della propria libertà, non lo si può aiutare²⁸.

Arriviamo così al centro nevralgico delle nostre *riflessioni*, che può esser condensato nella domanda sul vero rapporto tra filosofia teoretica e filosofia pratica, rapporto che, seppur *in nuce*, comincia a nostro avviso a prender forma già nella *Sittenlehre*. Come vedremo nelle prossime pagine, però, l’interdipendenza tra teoria e prassi diverrà invero costituiva del-

²⁸ Ivi, p. 189 (corsivi miei).

la struttura trascendentale della dottrina della scienza, in cui la serie pratica e quella teoretica – a partire già dalla *Nova Methodo*, ma in modo ancor più radicale nella cosiddetta fase mediana²⁹ della produzione dell'autore – vengono integrate e si «compenetrano» sin dall'inizio della *pratica riflessiva*.

2. *L'apparire dell'assoluto e il Soll speculativo nella WL 1804-II*

L'*Atheismusstreit* del 1798-99, è noto, ha giocato un ruolo fondamentale nelle riformulazioni della dottrina della scienza, che è stata al centro di accese polemiche e di diversi fraintendimenti da parte dei contemporanei di Fichte (si pensi, ad esempio, all'accusa jacobiana di nichilismo o alla lettura di Reinhold del sistema fichtiano come puro solipsismo teoretico e pratico), che la consideravano un "idealismo assoluto", dimentico della realtà fattuale a causa degli infiniti processi di astrazione e riflessione³⁰. Al contrario,

²⁹ Cfr. G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza: il pensiero di J.G. Fichte negli anni 1801-1807*, Pantograf, Genova 1995.

³⁰ L'opera di Jacobi a cui ci riferiamo è il celebre *Sendschreiben an Fichte* del 1799; mentre le opere di Reinhold dedicate all'*Atheismusstreit* sono le *Paradoxien über der neuesten Philosophie* e il *Sendschreiben an J.K. Lavater und J.G. Fichte über den Glauben an Gott*. Per una visione d'insieme della *querelle* rinviando a: G. Essen, C. Diaz (Hrsg.), *Philosophisch-theologische Streitsachen: Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, WBG, Darmstadt 2012, in particolare pp. 135-213; P. Valenza, *Concezioni della libertà nell'Atheismusstreit. Fichte, Jacobi e Reinhold in dialogo*, «B@belonline/print», (2006), 1, pp. 193-201. Sulla specificità del punto di vista jacobiano, si vedano: F.H. Jacobi, *Lettera*

e questo è ciò che ci premerà sottolineare, la struttura teorico-sistemica della filosofia fichtiana nasce proprio da un primato del pratico che, pur accompagnando la produzione dell'autore in tutta la sua evoluzione, viene progressivamente chiarito e radicalizzato. Per evitare ulteriori incomprensioni dovute all'errata identificazione tra l'io assoluto e l'io empirico, a partire dalla prima opera a stampa successiva alla *querelle* sull'ateismo, cioè la *Bestimmung des Menschen* (1800), Fichte concepisce l'essere come "vita originaria" (*Urleben*)³¹. Essa, in breve, rappresenta l'assoluto da cui non possiamo prescindere e, soprattutto, essendo da sé, non dipende dal nostro pensiero. È piuttosto il nostro pensiero a essere iscritto

a Fichte (1799, 1816), introd. di M. Ivaldo, trad. it. e commento di A. Acerbi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2017; A. Iacovacci, *Idealismo e nichilismo: la lettera di Jacobi a Fichte*, CEDAM, Padova 1992. Inoltre, mi sia concesso rimandare a: S. Tarli, *Jacobi: Dio oltre il concetto. Distanza e prossimità del divino nella Unphilosophie della Lettera a Fichte*, «Filosofia e Teologia» 34 (2020), 1, pp. 79-86. Sui rapporti tra Fichte e Reinhold, in ultimo, consigliamo: P. Valenza, *Tra speculazione e fede: l'adesione di K.L. Reinhold all'idealismo fichtiano negli anni 1797-1799*, «Archivio di filosofia», 59 (1991), pp. 117-140.

³¹ In accordo con l'ancora attualissima interpretazione di Pareyson, per cui la filosofia di Fichte rappresenta un tentativo emblematico di una filosofia dell'assoluto dal punto di vista della coscienza finita, i cambiamenti, o meglio le riformulazioni, all'interno del sistema a partire dal 1800 non segnano né una svolta radicale dell'impostazione di fondo della dottrina della scienza né rappresentano mere variazioni terminologiche (cfr. L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976²). Per approfondimenti sulla *Bestimmung des Menschen* e sulla sua collocazione teoretica nella produzione fichtiana si veda I. Radrizzani, *Die Bestimmung des Menschen: der Wendepunkt zur Spätphilosophie*, «Fichte-Studien», 17 (2000), pp. 19-42.

nell'assoluta vita immediata: l'essere può essere solo vissuto e, diciamo così, sebbene suoni un po' *à la* Jacobi, non "saputo", o meglio non pensato come un mero oggetto di fronte a noi. La coscienza, in questa cornice, diviene coscienza di questa vita assoluta. Ciò non vuol dire che esistono due vite, cioè quella assoluta nella quale inevitabilmente siamo e quella che la coscienza pone di fronte a sé come oggetto pensato, come esteriorità, cosalità (l'essere sarebbe in questo caso "morto"), bensì la coscienza è cosciente che la vita (o l'assoluto) vive in noi e si manifesta nella forma dell'io³².

Prendendo le mosse da queste coordinate teoriche, risultano particolarmente significative, perché intimamente connessa alla trattazione del male di cui abbiamo discusso, alcune affermazioni che troviamo nella *Wissenschaftslehre* degli anni 1801/02. In particolare, riferendosi al realismo di Bardili e Reinhold, Fichte scrive che

[il morto essere] è l'ultimo [prodotto] della vita veramente assoluta, introdotta in noi nella forma dell'io: il prodotto ultimo, cioè quello in cui in questa forma la vita è esclusa, spenta e soppressa, col che in essa non è rimasta nessunissima realtà. Sarebbe chiaro che una filosofia veramente vitale deve dirigersi dalla vita all'essere, che la via dell'essere alla vita è interamente capovolta e produce necessariamente un sistema errato in tutte le sue parti, perché quelli che pongono l'assoluto come un essere lo hanno strappato per intero fuori da sé. Anche nella

³² Cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere: la visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987.

scienza non si può intuire l'assoluto fuori di sé, ma si dev'essere quello e la vita nella propria persona³³.

Ancor più interessante è che ridurre l'assoluto a "morto essere", continua Fichte, conduce all'errore, il peccato più grande dell'umanità: *l'indifferenza verso la verità* diviene manifesto di *egoismo* (e non di egoità!) e di *sprovvedutezza, di pigrizia, inerzia etico-morale*. Ed è per questo che la scienza suprema, cioè la filosofia, deve appropriarsi dell'arte della riflessione esercitata fino al suo massimo grado, raggiungendo così la libertà assoluta, da non confondere con una cieca immaginazione arbitraria. Per far questo, occorre sviluppare, e tener continuamente desto, un "senso trascendentale" attraverso la messa in atto di una riflessione sulla riflessione³⁴.

Anche in questo caso, prima di proseguire si rendono necessari alcuni chiarimenti, a partire dalla restituzione a grandi linee della macrostruttura di quella che, a ragione, è stata considerata l'apice speculativo della produzione berlinese di Fichte e che, in questa sede, sembra fare esattamente al caso nostro, ovve-

³³ J.G. Fichte, *Esposizione della dottrina della scienza degli anni 1801/02*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di M. Sacchetto, UTET, Torino 1999, pp. 571-765: 580. Il testo tedesco è in GA II, 6, pp. 129-324.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 581. Per approfondimenti sul senso trascendentale come "senso nuovo": G. Rametta, *Le strutture speculative della dottrina della scienza*, cit., pp. 11-32. Sul carattere specificatamente trascendentale della filosofia fichtiana restano fondamentali gli studi di Reinhard Lauth; tra questi si vedano, ad esempio, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, Pustet, München-Salzburg 1965; Id., *Il pensiero trascendentale della libertà. Interpretazioni di Fichte*, trad. it. M. Ivaldo, Guerini, Milano 1996.

ro la *Dottrina della scienza, seconda esposizione del 1804 (WL 1804-II)*³⁵. Senza entrare troppo nel merito delle numerose questioni che emergono già dalla sua struttura esteriore (si pensi alla funzione dei “Prolegomeni” che non vede d’accordo diversi interpreti della filosofia fichtiana)³⁶, la *WL 1804-II* si compone di una *fenomenologia ascendente* (o “Dottrina

³⁵ Il testo della *WL 1804-II* è il contenuto dell’intero volume GA II, 8, in cui è riportata sia la versione pubblicata dal figlio di Fichte nel volume X dei *Sämmtliche Werke*, sia una copia scoperta da K. Wendel, bibliotecario dell’università di Halle, agli inizi del ’900 – le pagine sono *vis à vis*, le pari riportano l’edizione dei SW e le dispari la copia. In questa sede utilizzeremo l’eccellente traduzione di D’Alfonso: J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, trad. it. M.V. D’Alfonso, Guerini, Milano 2000.

³⁶ La *Fichte-Forschung* non è unanimemente d’accordo sull’estensione dei *Prolegomeni*: ad esempio, secondo Schnell essi si estendono fino alla lezione VI (cfr. A. Schnell, *Der Transzendentalismus in der WL 1804/II J.G. Fichtes*, in Id., éd. par J.-C. Goddard, *L’être et le phénomène. La Doctrine de la Science de 1804 de J.G.*, Vrin, Paris, pp. 39-52); per Asmuth essi coprono la prima metà dell’esposizione, ovvero dalla lezione I alla lezione IV (cfr. C. Asmuth, *Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte. 1800-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2009, pp. 193-253); Ivaldo divide i *Prolegomeni* a loro volta in “Prolegomeni in senso stretto” (lezioni I-III) e “sviluppo dei Prolegomeni, preparazione e innesto della fenomenologia ascendente” (lezioni IV-VIII): cfr. M. Ivaldo, *I principi del sapere*, cit., pp. 315-332; anche Bertinetto, con cui siamo d’accordo, ritiene che i *Prolegomeni* si estendano per le prime otto lezioni, anche se non segnala in essi divisioni interne; egli argomenta così: «l’affermazione “Noi siamo giunti dai prolegomeni nella dottrina della scienza inavvertitamente [...] che si trova all’inizio della nona lezione, mi sembra costituire un buon indizio del fatto che con la nona lezione cominci la WL propriamente detta e che i *Prolegomeni* si estendano quindi per le prime otto lezioni» (A. Bertinetto, *La forza dell’immagine*.

della ragione e della verità”) e di una *fenomenologia discendente* (o *Erscheinungs- und Scheinlehre*, “Dottrina del fenomeno e della parvenza”). Il punto di partenza del sistema è il residuo di fattualità che Fichte ha sempre denunciato nel kantismo: lo scopo della filosofia trascendentale *tout court* è proprio quello di superare geneticamente il suddetto residuo fattuale attraverso una comprensione ideal-realistica, o real-idealistica, dell’essere nella sua verità immutabile. Sebbene Fichte intenda l’intellezione come unica, trattandosi specificatamente di una *Ein-sicht*, il sistema si avvia con la riconduzione del molteplice all’unità, a cui segue un movimento inverso che, a partire dall’unità raggiunta, scende fino al molteplice. Al fine di superare la scissione tra soggettività e oggettività che risulta dalla *projectio per hiatum*³⁷ della coscienza, la filosofia trascendentale intraprende il compito di dedurre le condizioni di possibilità del fattuale e del sapere comune (inevitabile punto di partenza della riflessione stessa), sicché trascendentale, in un quadro teorico così definito, diviene a tutti gli effetti sinonimo di genetico, cioè tutto ciò che non è empirico e fattuale e indica il procedimento con cui il filosofo riconduce i molti all’uno, ovvero le «molteplici immagini in cui la vita si configura alla vita in quanto *schema dell’“assoluto”*»³⁸. Fichte chiarisce il significato di trascendentale esplicitando che esso

Argomentazione trascendentale e ricorsività nella filosofia di J.G. Fichte, Mimesis, Milano-Udine 2010, p. 199).

³⁷ Cfr. A. Dumont, *Sollen et altérité selon Fichte. Sur l’intersubjectivité fondamentale, éthique et juridique*, «Philosophiques», 43 (2016), 2, pp. 273-296: 274.

³⁸ A. Bertinetto, *La forza dell’immagine*, cit., p. 25.

rappresenta il processo che pone a fondamento una *Tathandlung*, un atto, o meglio “un’azione in atto”, che equivale al termine greco γένεσις (*genesis*), per cui la *Wissenschaftslehre* si pone sin dal suo nascere sia al di sopra dell’*idealismo* che “trova”, come già dato, il suo principio nella coscienza, sia al di sopra del *realismo*, che rimane vincolato a una proiezione per *hiatum irrationale*. Grazie alla confutazione dialettica di queste prospettive unilaterali³⁹, Fichte, nella XV lezione (quella che “contiene il principio”) definisce l’assoluto, o la vita, *esse in mero actu*:

[...] cosicché i due – *essere e vivere*, e *vivere ed essere* – si compenetrano assolutamente, si risolvono l’uno nell’altro e sono la stessa cosa. [...] Quest’unità di *essere e vivere* non può assolutamente stare, o esser cercata, fuori di se stessa, e nulla può starne affatto al di fuori. [...] è solo rinunciando alla sostanzialità e all’oggettività, non per finta, ma di fatto e con intenzione vera, che si giunge alla ragione. [...] ciò che vive immediatamente è l’esse, perché solo l’esse vive e c’è totalmente come un’unità indivisibile che non può essere al di fuori di sé, non può uscir fuori da se stesso verso la dualità, della quale vale immediatamente quanto abbiamo provato. *Noi viviamo* proprio immediatamente nello stesso atto della vita; noi perciò siamo lo stesso essere, unico e indiviso, da sé, dentro sé, attraverso di sé, che semplicemente non può uscire verso la dualità⁴⁰.

³⁹ Su questo rimandiamo a: M.V. d’Alfonso, *La rielaborazione del sistema nei primi anni berlinesi: la dottrina della scienza del 1804*, «Rivista di storia della filosofia», 3 (2002), pp. 445-459.

⁴⁰ J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., pp. 230-231 (ho sostituito *vita* con *vivere*).

La lezione successiva, quindi la XVI, è la prima di quelle che si occupano, invece, delle modalità di manifestazione del principio assoluto nel sapere e che, per le nostre considerazioni, si rivela estremamente interessante. Sotto evidenti influenze reinholdiane, Fichte elabora una fenomenologia in grado di scindere l'*Erscheinung* dello *Schein*⁴¹. Con le parole di Ferraguto:

la fenomenologia di Fichte [...] è uno strumento che permette di inquadrare la dialettica tra idealismo e realismo; una disciplina in grado di estirpare un errore che non è solo prodotto di una percezione ingannevole, ma di una illusione psicologica; un metodo in grado di porre argine al *proton pseudos* dei sistemi filosofici; un metodo in grado di dedurre e separare *Schein* ed *Erscheinung*; l'espressione di un *movimento discensivo che*, a partire da una comprensione della verità, *permette di dedurre l'orizzonte per la sua manifestazione*⁴².

Lo statuto del fenomeno e dell'apparenza, così come il ruolo che la coscienza occupa nella loro scissione, vengono "condensate" nell'indagine sulla formula della genesi del sapere che si *costruisce* sull'aporeticità del *Sollen*, qui utilizzato nella forma impersonale sostantivata *Soll* (*Deve*). Ricollegandoci a un

⁴¹ Per approfondimenti sulle diverse influenze che hanno operato nella fenomenologia fichtiana, si veda C. Piché, *Les sources du concept fichtéen de phénoménologie dans la Doctrine de la science de 1804 (2ème serie)*, «Laval théologique et philosophique», 63 (2007), pp. 7-20.

⁴² F. Ferraguto, *La fenomenologia di Fichte: propedeutica e applicazione*, «Fogli di Filosofia», 7 (2015), pp. 61-74.

dirimente studio di Rametta, che approda a conclusioni analoghe alle nostre, percorrendo però un sentiero diverso, possiamo affermare che «uno degli aspetti più rilevanti, dal punto di vista teoretico, nel passaggio da Jena a Berlino, è costituito dalla funzione che il concetto di *dovere* viene a svolgere nella dottrina della scienza»⁴³. Se il *Sollen* inteso come relazione tra io finito e io infinito nella *Grundlage* e come dovere incondizionato, non costrittivo, ma necessario alla realizzazione della legge morale nella *Sittenlehre* fino alla *Nova methodo* sembrava avere valore fondativo solo per la cosiddetta serie pratica della filosofia trascendentale⁴⁴, negli scritti berlinesi e in modo esplicito nell'esposizione di cui qui intendiamo occuparci, assistiamo a un ri-pensamento del *Sollen* in chiave teoretica, a una sorta cioè di, diciamo così, *Übertragung* in grado di disvelare la natura prasseologica della conoscenza. Ed è per questo che il *Soll* viene posto alla base della struttura logico-formale della dottrina della scienza, condotta attraverso ipotesi problematiche che permettono a Fichte di armonizzare le esigenze dimostrative a quelle di natura prettamente morale. In parallelo, il *Soll* rimane comunque una struttura pratico-trascendentale: essa esprime da un lato l'attività che segue alla volontà individuale di connettere la certezza alla verità, dall'altro, riprendendo le parole di D'Alfonso, «in modo universale fa discendere dalla

⁴³ G. Rametta, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, in Id., G. Duso (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca. Politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 87-166: 93.

⁴⁴ Su questo: W. Janke, *Vom Bilde des Absoluten: Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*, Walter de Gruyter, Berlin 1993, pp. 29-49; in particolare per la fase berlinese: pp. 45 sgg.

sua semplice posizione la necessità di riconoscimento della condizione che chiama in causa»⁴⁵.

Bertinetto, inoltre, chiarisce che la messa a tema del *Soll* è necessaria «affinché la genesi venga afferrata non come risultato di un'intuizione fissa, descrittiva, obiettivante, che proietta la genesi come non-genesi, ovvero come essere, ma in quanto esecuzione spontanea, eseguentesi in maniera autonoma»⁴⁶. Autonoma, sì, ma, non del tutto indipendente, proprio perché se quella dell'essere è un'autocostruzione⁴⁷, quella della dottrina della scienza è, per sua natura, una *ricostruzione* della spontaneità del vivere, dell'eterno sovrapporsi e congiungersi di essere e divenire. Ed è esattamente a questo punto del percorso discensivo del sistema trascendentale che, in linea con la riflessione fichtiana tutta, viene rimarcata la natura a un tempo *ideale* e *reale* della dottrina della scienza. Infatti, la deduzione fenomenologica del molteplice si avvia proprio con la restituzione, ricostruzione e giustificazione delle argomentazioni con cui *idealismo* e *realismo* pongono le loro istanze. La genesi della genesi, sottolinea Fichte, è rinvenibile soltanto attraverso l'assunzione dell'inevitabile carattere problematico di una filosofia che sia realmente trascendentale, che sia cioè una riflessione del sapere filosofico sul sapere filosofico e non solo una riflessione filosofica sul sapere ordinario. Siccome, come leggiamo nel *Rapporto chiaro come il sole* del 1801, «chi vuole ot-

⁴⁵ M.V. d'Alfonso, *Introduzione*, in J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 36.

⁴⁶ A. Bertinetto, *La forza dell'immagine*, cit., p. 202.

⁴⁷ Cfr. J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 243.

tenere un concetto affatto chiaro dalla dottrina della scienza deve conoscere il punto da cui essa inizia»⁴⁸, ufficio della fenomenologia discendente è quello di rinvenire la, per dir così, “genesì al quadrato” del sapere, la quale ha da essere cercata proprio nella forma ipotetico-categorica del “se deve (*soll es/wenn es... soll*), allora deve necessariamente (*so muss.../dann muss...*)”. In questo modo, il *Soll* diviene a tutti gli effetti il gancio teoretico per la problematizzazione del rapporto tra sapere ed essere:

In questo *Deve* [*Soll*] problematico come nostro attuale massimo vertice [...] è concentrato tutto ciò di cui dobbiamo fare la deduzione: la costruzione ideale dell'essere, tanto come costruzione di sé, quanto come *projectio per hiatum*. È quindi in tal modo chiaro che dobbiamo attenerci a questa problematicità postulata nel *Deve* [*Soll*], così per come essa è postulata. Ma è parimenti chiaro che si deve pervenire a una categoricità, poiché altrimenti la nostra scienza sarebbe nel suo inizio e primo punto senza corpo né principio⁴⁹.

Il sapere è dunque *ipotetico e problematico*, ma «al *Deve* problematico non sta a fondamento nient'altro che l'interiore supposizione assolutamente di se stesso e senza alcun fondamento esterno», in altre pa-

⁴⁸ J.G. Fichte, *Rapporto chiaro come il sole per un più vasto pubblico sull'essenza propria della più recente filosofia. Un tentativo di costringere il lettore a capire*, in Id., *Scritti sulla dottrina della scienza*, cit., pp. 481-570: 519. Il testo originale si trova in GA I, 7, pp. 185-268.

⁴⁹ J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 249.

role: se esso non avesse in sé il suo stesso fondamento, sarebbe già sempre categorico. Al contrario, la categoricità del *Deve* è interna alla sua stessa problematicità e alla sua natura ipotetica, caratteristiche attraverso le quali il sapere si configura come una genetizzazione mediata a partire da supposizioni fattuali espresse nella e con la forma della riflessione enunciata a mezzo del “*soll...muss*”. Il *Soll*, in realtà, appare già nella quarta lezione della seconda esposizione del 1804 ed è costitutivo del tessuto argomentativo su cui si costruisce lo schema concetto-luce⁵⁰; infatti, proprio per far emergere la genesi delle istanze di *realismo* e *idealismo*, e per dedurre la loro forma, Fichte sottolinea che «questo Deve ha sempre svolto il ruolo principale, seppur in maniera inosservata, in ogni nostra ricerca condotta finora», ed è per questo che non ci si deve meravigliare del fatto che «dopo aver lasciato cadere tutto il resto, ci restasse ancora solo ciò che in tutti quei casi *era veramente primo*»⁵¹. Se nella fenomenologia (o aletologia) ascendente la ricerca era volta al contenuto del sapere, in quella discendente l'attenzione si sposta sulla sua forma, senza però obliare la necessità di giustificare il loro nesso. Se ci si illudesse del fatto che l'essere possa essere ricondotto completamente al *Soll*, allora il nostro sapere rimarrebbe meramente idealistico, formale. La filosofia trascendentale, consapevole del fatto che «contro nessun idealismo si può intraprendere alcunché se non a partire dal realismo»⁵²,

⁵⁰ Cfr. A. Schnell, *Schema-Soll-Sein*, «Fichte Studien», 28 (2006), pp. 75-83.

⁵¹ J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 251 (corsivo mio); cfr. anche ivi, p. 259.

⁵² Ivi, p. 268.

pone di fronte al *Deve*, integrandolo con esso, la sua controparte realistica in grado di definire la produttività genetica incondizionata del sapere, la cui scaturigine non necessita di presupporre nulla come fondamento: il sapere dell'essere scaturisce come un *Da (Von)*⁵³. Questa *Da*, rappresentando l'assoluto all'interno del sapere e creando il contenuto della riflessione, è in grado di sopprimere la dualità tra *ideale* e *reale*: il *Da* è l'espressione di una disgiunzione che crea una relazione, una congiunzione. Fichte scrive a tal proposito:

Ogni *Da*, in quanto genesi, pone luce [...]. Se avete visto questo allora adesso concentrateVi su Voi stessi. *Noi* abbiamo visto così proprio questo *Da*, e per suo mezzo lo stesso 0 di cui abbiamo *ricosciuto l'inaccessibilità*, e l'abbiamo visto come semplicemente *esistente, oggettivo*, e che deve esistere proprio così nel caso in cui debba pervenire a un'apparenza. Questo è il fatto. Come l'abbiamo *chiarito*? Così: qui c'è un *Da* assoluto e immediato che deve manifestarsi assoluto in quanto tale, immediatamente invisibile oltre in un vedere. Pertanto siamo noi, con il nostro stesso vedere immediato in tutto il suo contenuto, il *fenomeno originario* della luce inaccessibile nel suo effetto originario; e $a - b$ è la mera manifestazione della manifestazione. E così proprio il *fattuale originario*, l'assoluta oggettivazione della ragione, è chiarita come risultato geneticamente della legge originaria della luce stessa; e il nostro compito è risolto nel suo più alto principio⁵⁴.

⁵³ Ivi, p. 285.

⁵⁴ Ivi, p. 286 (secondo corsivo mio; gli altri dell'autore).

L'utilizzo della forma sostantivata di *Da (Von)* con il significato di origine, provenienza, permette a Fichte di designare l'attività genetica incondizionata, quindi *libera*, del sapere che emerge a partire dal *Soll*. Il *Soll*, infatti, deve generare anche il contenuto della premessa ipotetica e non limitarsi alla sola determinazione formale di un dato contenuto. Il fenomeno viene inteso, così, come condizionato dall'assoluto e a un tempo condizione dell'assoluto, nel senso che l'assoluto è in sé, da sé (*Von sich*), ma esiste nel sapere tramite cui è possibile intuirlo. L'assoluto è come appare nella riflessione e in essa appare com'è; e noi sappiamo di questa identità di essere e di apparire. L'essere e il fenomeno coincidono qui nell'essere, nell'assoluto stesso, infatti il fenomeno, che ha il suo fondamento nell'assoluto – e non viceversa –, partecipando della sua validità sovratemporale, diventa un momento dell'assoluto stesso⁵⁵.

3. *Dal sapere assoluto al sapere comune: la “sottrazione” della teoresi e la saggezza*

Il sapere, come abbiamo visto, si genera insieme in quanto contenuto e forma ed è in grado di porre sé stesso nell'essere: essere e sapere si condizionano reciprocamente, si compenetrano, nel e attraverso il *noi*, a dire cioè grazie all'attività trascendentale che è condizione dell'io stesso⁵⁶. Seppur licenziando alcuni

⁵⁵ Cfr. A. Schmidt, *Der Grund des Wissens. Zu Fichtes Wissenschaftslehren in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Schöningh, Paderborn 2004, pp. 88-92.

⁵⁶ «[...] luce ed essere sono la stessa cosa, perché noi siamo e

passaggi delicati in maniera concisa, siamo giunti al punto di più estremo interesse: con la fenomenologia discendente *deve* esser compresa la configurazione trascendentale della molteplicità e del sapere comune a partire dall'assoluta unità del principio, alla quale *noi* siamo giunti con la riflessione. Questo *noi* è ciò che lega, fino al congiungerli, il sapere ordinario e quello scientifico; il secondo è, come scrive Ferraguto, «il soggetto della WL»⁵⁷. Il passo ulteriore è, nell'ottica fichtiana, quello di chiarire le condizioni di possibilità del porsi della dottrina della scienza all'interno di se stessa. Per far questo è necessario definire in modo precipuo il legame tra la dottrina della scienza e il sapere ordinario, invertendo però il "senso di marcia": dal più alto punto della speculazione, occorre giungere nuovamente al sapere comune da cui ci si era sollevati.

Nelle ultime lezioni, quindi, quelle dedicate alla cosiddetta *dottrina della scienza in specie*, che è l'«esistenza e l'apparire in noi» del sapere assoluto⁵⁸, emerge la necessità di compiere un nuovo atto di libertà:

siamo luce, cosa che in complesso è ancora circonfusa di fattualità. Inoltre, la luce introduceva nel nostro punto di vista ancora sempre un carattere qualitativo, un *Da* e infine ancora un'assoluta genesi di sé» (J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 325; secondo corsivo mio).

⁵⁷ Cfr. F. Ferraguto, *La fenomenologia di Fichte: propedeutica e applicazione*, cit., p. 63.

⁵⁸ J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 351. Poco più avanti, Fichte esplicita questa distinzione, affermando che la dottrina della scienza in specie è «la via [verso il sapere assoluto] e ha solo il valore di via, in nessun caso valore in sé» (ivi, p. 352).

Resta però ancora la domanda su come *noi*, quei noi che siamo diventati questo sapere, lo siamo diventati [...]. Il primo sapere, in tutte le sue determinazioni, è il sapere trascendentale; il secondo sapere, l'ordinario. Il nostro punto di vista autentico: la condizionatezza dei due attraverso l'altro⁵⁹.

Prendendo le mosse dal sillogismo “se si deve [*solle es*] giungere all'apparenza dell'assoluto, allora deve necessariamente [*so muss*], ecc..”, il sapere è determinato in quanto sapere particolare (*dottrina della scienza in specie*), «il cui non-essere è tanto possibile quanto il suo essere»⁶⁰ e la cui condizione originaria è, inevitabilmente, il *fatto* del sapere ordinario. Ne consegue che “se si deve giungere al sapere trascendentale = esistenza del sapere assoluto, allora deve necessariamente venirne presupposto un altro, il sapere ordinario”. Questa relazione di interdipendenza tra sapere comune e sapere filosofico conduce alla consapevolezza del fatto che la vita è «inseparabilmente connessa con la dottrina della scienza»⁶¹. Ora, il punto di partenza della riflessione trascendentale è, inevitabilmente, la dimensione fattuale-empirica della vita, dalla quale ci eleviamo a mezzo della scoperta della genesi del sapere nella struttura problematica del *Soll* caratterizzata da un'intrinseca aporeticità che ci conduce, a sua volta, a un limite insuperabile della ricerca genetica. Rametta, in modo ineccepibile, chiarisce che la deduzione «del limite della genesi [...] coincide con il massimo dispiegamento

⁵⁹ Ivi, p. 355.

⁶⁰ Ivi, p. 351.

⁶¹ Ivi, p. 352.

della conoscenza»⁶². In questo modo, la dottrina della scienza ha unificato in sé se stessa (in quanto sapere particolare) con la vita, in cui il sapere ordinario è, per sua natura, inevitabilmente immerso.

Il sapere teoretico *tout court* viene, per dir così, sottratto da questa unificazione, tanto che il *Soll*, a questo punto della riflessione trascendentale, riacquisisce il suo carattere primario, cioè pratico, anche se con una diversa accezione rispetto al dovere tipico dell'impostazione jenese: esso ha sì permeato la struttura logica del sistema, ma diviene al contempo un elemento, se non l'elemento fondamentale della visione chiara del sapere assoluto, che arriva a coincidere con la saggezza (*Weisheit*). Infatti, scrive Fichte: «solo dove il giusto agire procede da una chiara visione, esso avviene con amore e piacere, e l'atto si ricompensa da sé, è a sé sufficiente e non necessita di alcunché di estraneo»⁶³.

L'interrogazione filosofica, o meglio la *pratica* filosofica, e nello specifico quella di natura trascendentale, diviene la condizione necessaria per un agire che sia veramente libero, in cui la libertà, potremmo dire, corrisponde alla messa in atto, al concreto dispiegarsi del pensiero fino al suo massimo grado, quello cioè che lo pone in una relazione di reciproca condizionatezza con la vita. Tuttavia, non sembra possibile, al netto delle analisi condotte, agire in maniera effettivamente libera se non a seguito di un determinato eser-

⁶² G. Rametta, *Libertà, scienza e saggezza nel «secondo» Fichte*, cit., p. 101.

⁶³ J.G. Fichte, *Dottrina della scienza. Seconda esposizione del 1804*, cit., p. 354. Cfr. A. Bertinetto, *Freude an dem Tun*, cit., pp. 107-108.

cizio di riflessione, forse l'unico veramente in grado, per ricollegarci *liberamente* alle nostre considerazioni iniziali sulla realtà del male, di educare, formare (*bilden*)⁶⁴ l'essere umano alla sua stessa libertà, di strapparla cioè dalla propria innata pigrizia, dalla tendenza ad agire senza pensare o, che è lo stesso, ad agire senza essere libero. Solo se la riflessione è condotta a partire dalla libertà e ha questa al suo centro, diviene a tutti gli effetti "avvedutezza" (*Besonnenheit*) e consente l'azione morale. Di nuovo, quindi, moralità e riflessione viaggiano all'unisono ed è esattamente questo, a parere di chi scrive, che rende la dottrina fichtiana estremamente interessante anche *per l'oggi e nell'oggi*, in cui sovente si fa un abuso irriflesso del concetto di libertà.

Concludendo e tornando alla filosofia di Fichte *stricto sensu*, con le argomentazioni condotte abbiamo cercato di dimostrare che la dimensione pratica, da mera "applicazione" dei principi ottenuti nella serie teoretica del sistema, diviene invero costitutiva della struttura epistemologica del sapere in quanto tale⁶⁵. Il *Sollen*, così, da sola espressione del dovere morale non costrittivo, viene da Fichte re-interpretato teoreticamente e incorporato nella speculazione, in seno alla quale è assunto come orizzonte significativo

⁶⁴ Sul concetto di *Bildung* nella filosofia fichtiana si veda, ad esempio, la sezione dedicata al tema del numero monografico: C. De Pascale, M.V. d'Alfonso, R. Formisano (a cura di), *La nuova Bildung. Riflessioni tra filosofia e pedagogia nella filosofia classica tedesca*, «Annali online della Didattica e della Formazione Docente», 12 (2020), 19, pp. 244-356.

⁶⁵ Cfr. su questo il recente studio di G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020.

di senso della “forza” della riflessione stessa, allorché questa assume come principio primo la vita nel suo carattere originario, eccedente e inconcepibile al di fuori dell’unica vera e reale forma della sua manifestazione. Questa, secondo Fichte, corrisponde al sapere trascendentale in quanto *immagine della vita*⁶⁶ che, una volta ottenuta una “chiara visione”, si ricongiunge al sapere comune, re-immersendosi nella stessa vita da cui esso scaturisce. La filosofia pratica, così, non è più tanto il completamento o la messa in atto della filosofia teoretica, quanto piuttosto il manifesto della praticità interna alla filosofia stessa e del carattere intimamente performativo della riflessione in ogni sua declinazione o elevazione.

Verrebbe quindi da chiedersi se, e in che misura, questa *consapevolezza* sia stata oggi effettivamente raggiunta o se, quantomeno, siano stati in parte acquisiti gli strumenti per sfiorarla o se, ancora, tra teoria e prassi sia destinata a restare una “costante asintotica”.

⁶⁶ Pareyson, a tal proposito, ha significativamente osservato che, a partire dal 1800 nella filosofia fichtiana, «il finito è ridimensionato nella sua riaffermata contingenza; non più assolutizzato, ritrova le sue vere proporzioni [...] come unica coscienza possibile dell’assoluto, ch’è come dire, secondo le ulteriori esposizioni del sistema, immagine di Dio, anzi, per evitare il pleonismo, immagine *tout court*» (L. Pareyson, *Fichte: il sistema della libertà*, cit., p. 406).

LA «FURIA DELLA DISTRUZIONE»
NOTE SULL'IDEA DEL MALE IN HEGEL

Luca Burzelli

Introduzione

Nei §§ 137-140 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*¹ Hegel propone un'interessante definizione del concetto di malvagità [*Bösheit*] come separazione della soggettività dal proprio contenuto morale. L'obiettivo di questo contributo è mostrare in che modo l'argomentazione dei *Lineamenti* possa essere inglobata nella questione più ampia e generale dell'individualismo, introdotta con la *Logica* del 1812 e poi rielaborata nell'*Enciclopedia*. L'analisi terrà conto sia delle opere edite (a partire dalla *Fenomenologia*, la *Scienza della logica* e l'*Enciclopedia* nelle sue diverse

¹ Salvo esplicita indicazione, si farà sempre riferimento all'edizione critica delle opere e delle lezioni hegeliane pubblicata in collaborazione con la Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften e l'Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum per i tipi di Meiner: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg 1968-sgg. Tale edizione sarà qui segnalata con la sigla GW.

redazioni) sia delle lezioni tenute a Jena, Heidelberg e Berlino, con l'intento di evidenziare la genesi e lo sviluppo di alcune idee, oltreché le variazioni e le diverse declinazioni che questi concetti assunsero nel tempo. Per agevolare il confronto, l'analisi è stata sviluppata su quattro concetti chiave (*Particolarità*, *Giudizio*, *Essere-per-sé*, *Negatività*), seguiti da una prospettiva politica sull'argomento, e dalle conclusioni.

1. *Particolarità*

Chiosando il § 139 dei *Lineamenti*, Hegel fornisce una breve descrizione dell'imputabilità del male, individuandone i soggetti e la ragion d'essere:

Quando la soggettività resta ferma all'opposizione, cioè quando è cattiva, essa allora è *per sé*, si comporta come singolare ed è essa stessa questo arbitrio. Il *soggetto* singolare in quanto tale, di conseguenza, ha puramente e semplicemente *la colpa del suo Male*².

Questa circoscrizione della colpa del male alla soggettività singolare trae origine da una precisa con-

² «Wenn sie [die *Subjektivität*] auf ihm stehenbleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit *für sich*, hält sich als einzelne und ist selbst diese Willkür. Das einzelne *Subjekt* als solches hat deswegen schlechthin *die Schuld des Bösen*» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, 4 Bänden, hrsg. von K.H. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1973-1974, Bd. II (*Die "Rechtsphilosophie" von 1820*), § 139, pp. 136-137; trad. it. V. Cicero, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bompiani, Milano 2006, p. 266).

siderazione dei rapporti fra gli enti: il soggetto, infatti, è considerato – e si considera a sua volta – come uno, individuale, il quale pretende di far valere il proprio arbitrio come legge. Proprio in virtù di questa pretesa individualistica, il soggetto singolare incarna “per antonomasia” – tale è il valore dell’avverbio *schlechthin* – la responsabilità e la colpa del proprio male. La possibilità del male è dunque legata all’esercizio dell’arbitrio e della particolarità; responsabile di questo esercizio arbitrario è un soggetto nella sua concretezza immediata: un’autocoscienza individuale, chiusa in se stessa, che nella *Scienza della logica* veniva accostata alle monadi leibniziane e al sistema dell’atomistica³.

Hegel ritiene che l’origine del male risieda nell’inversione dei rapporti fra moralità universale e arbitrio individuale, nella misura in cui un ente particolare determina le proprie azioni esclusivamente in virtù di sé, della propria particolarità e dell’opposizione che avverte rispetto a tutti gli enti circostanti⁴. In questo modo, il male non può essere considerato come fatto contingente e circostanziale, legato a una specifica scelta o azione cattiva, bensì come un fatto di metodo, che investe in termini più generali il rapporto

³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in GW 11, p. 95; trad. it. A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 156-157.

⁴ «Das Selbstbewußtsein in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens ist ebensosehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Prinzip zu machen und sie durch Handeln zu realisieren – böse zu sein» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., § 139, p. 135; trad. it. cit., p. 264).

fra un soggetto e l'altro e, per esteso, fra un ente e l'altro. Un esempio eloquente di questa dinamica è riscontrabile nella sezione finale dell'*Enciclopedia*, quando Hegel individua l'origine del male nel luogo della scissione fra Padre e Figlio, e descrive il Figlio come singolarità e soggettività concreta (*konkrete Einzelheit und Subjectivität*)⁵. Nonostante fra questi due poli permanga un'identità sostanziale (legata all'autoprodursi dello Spirito assoluto nell'universo), tuttavia fra Spirito assoluto e Spirito finito permane altresì una sostanziale differenza prospettica: infatti, il finito, cioè il soggetto astratto, è caratterizzato come indipendente ed autonomo, negativo, essente-entro-sé – cioè racchiuso entro sé stesso – e vincolato alla propria particolarità⁶. Il male trae ragion d'essere proprio da questa autonomia acquisita nella scissione dell'Assoluto: è il ritratto non di Cristo, bensì di Lucifero – piena incarnazione del male in quanto tale – che nelle *Lezioni di filosofia della religione* assurge a esempio emblematico della particolarità⁷.

⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), §§ 567-568, in GW 20, pp. 551-552; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 913.

⁶ «[...] einerseits des Himmels und der Erde, der elementarischen und konkreten Natur, andererseits des Geistes als mit ihr im Verhältnis stehend, somit des endlichen Geistes, welcher als das Extrem der in sich seienden Negativität sich zum Bösen verselbständigt, solches Extrem durch seine Beziehung auf eine gegenüberstehende Natur und durch seine damit gesetzte eigene Natürlichkeit ist, in dieser als denkend zugleich auf das Ewige gerichtet, aber damit in äußerlicher Beziehung steht» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 568, p. 552; trad. it. cit., p. 912).

⁷ C. Muratori, *Il Figlio caduto e l'origine del male: una lettura del § 568 dell'Enciclopedia*, «Archivio di Filosofia», 78 (2010),

2. Giudizio

La scissione ontologica entro l'Assoluto, cioè quella scissione che dà vita agli enti, è definita a più riprese con il termine *Urteilung*, ossia “divisione originaria”⁸. A questa divisione è riconosciuto un valore insieme logico e ontologico. Hegel ne discute diffusamente nella terza sezione della *Scienza della logica* e in *Enciclopedia* § 166, definendo il giudizio come «la determinazione del concetto posta nel concetto stesso»⁹: il giudizio, infatti, introduce la prima fondamentale divisione logica, cioè quella fra soggetto e predicato – contrapposti all'interno del giudizio tramite l'inserzione della copula¹⁰. All'interno di questa divisione originaria, soggetto e predicato sono definiti a loro volta come “per sé stanti”

2-3, pp. 107-118: 113. «Diesen übergang am Moment des Sohnes hat Jakob Böhme, wie schon gesagt, so ausgedrückt, daß der erste Eingeborene, Luzifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hineinimaginiert, d. i. sich für sich gesetzt habe, zum Sein fortgegangen und so abgefallen sei» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, in Id., *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. V, Meiner, Hamburg 1984, p. 216).

⁸ «Das Urteil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht miteinander identische gesetzt sind» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 116, p. 182; trad. it. cit., pp. 332-334).

⁹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in GW 12, p. 53 (trad. it. cit., vol. II, p. 705); cfr. Id., *Enzyklopädie*, cit., § 166, p. 182 (trad. it. cit., p. 332).

¹⁰ «Es enthält erstlich also die beiden Selbständigen, welche Subjekt und Prädikat heißen» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in GW 12, p. 53; trad. it. cit., vol. II, p. 706).

in virtù della propria rispettiva particolarità, poiché ciascuno è considerato singolarmente come qualcosa di determinato e contrapposto all'altra determinazione. Per questo motivo, il giudizio è luogo di contrapposizione fra determinazioni finite, considerate come realtà autonome la cui relazione è puramente estrinseca.

Inoltre nell'*Enciclopedia* Hegel estende il valore della divisione primaria del giudizio ad ambiti non propriamente logici. La prima occasione si riscontra nella sezione *Psicologia*, al termine della trattazione dei sentimenti del piacevole e dello spiacevole. Hegel associa il sentimento dello spiacevole al dolore e al male, inteso qui come condizione fisica del soggetto (*Übel*). Questi tre sentimenti hanno origine nella finitezza del soggetto, che sperimenta la mancata corrispondenza rispetto a dei fini accidentali che si è posto nell'immaginazione, e che di per sé stessi rappresentano una fonte di sofferenza e male. Proprio in questa circostanza, Hegel introduce il ruolo del giudizio e della divisione originaria: il male, come dolore, si radica nella divisione e contrapposizione fra vita concreta del soggetto e Spirito¹¹. Ma lo sconfinamento più interessante si registra nel § 569, quando Hegel prende a parlare dello Spirito finito come Male. Il discorso, infatti, è strettamente legato alla discussione sulla particolarità che si scontra con la Sostanza universale, ed Hegel inquadra il giudizio come l'opera-

¹¹ «Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urteil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, so als der Widerspruch sind, der das Übel heißt» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 472, pp. 469-470; trad. it. cit., p. 776).

zione specifica dell'ente particolare che si contrappone all'Universale¹².

I *Lineamenti* ereditano questa impostazione delle funzioni del giudizio e la ripropongono nell'esordio della trattazione sul male (§ 139): un passaggio fondamentale, poiché i caratteri specifici del giudizio (cioè la "divisione originaria" e la particolarità) contribuiscono a chiarire il processo di soggettivizzazione del Bene. In questa sede, la coscienza individuale e particolare non fa più riferimento a determinazioni universali del diritto o della morale, ma "giudica" entro se stessa tutto ciò che ritiene buono e cattivo, pretendendo di farlo valere come universale per le coscienze particolari che le si contrappongono. Come Hegel dichiarerà poco oltre, la sostituzione dell'Universale in sé e per sé con l'arbitrio individuale costituisce precisamente l'azione malvagia di queste coscienze giudicanti.

3. *Essere-per-sé*

L'attività del giudizio introduce una partizione originaria entro l'Assoluto, che di conseguenza si suddivide sulla base di determinazioni specifiche, le particolarità. Ciascuna di queste determinazioni particolari si caratterizza per la propria relazione con sé

¹² «Im Momente der Einzelheit als solcher, nämlich der Subjektivität und des Begriffes selbst, als des in seinen identischen Grund zurückgekehrten Gegensatzes der Allgemeinheit und der Besonderheit [...]» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 569, p. 552; trad. it. cit., p. 912). Un'analisi accurata di questo passo è offerta da C. Muratori, *Il figlio caduto*, cit., in part. p. 111.

stessa e con le determinazioni vicine: se, da un lato, essa è in continuo esclusivo riferimento a sé, dall'altro lato, è in contrapposizione con tutto ciò che è estrinseco, con ciò che è altro da sé. Questa relazione delle determinazioni particolari è efficacemente riassunta nel concetto di *essere-per-sé*, cioè un ente del tutto ripiegato sulla propria individualità.

La descrizione dell'essere-per-sé (*das Fürsichseyn*) rappresenta uno dei concetti più noti della logica hegeliana dell'essere, poiché marca il passaggio dalla sezione della Qualità alla Quantità. Nel § 96 dell'*Enciclopedia*, Hegel espone in modo sintetico le caratteristiche salienti di questa condizione di particolarità: «L'Essere-per-sé, in quanto Autorelazione, è *Immediatezza*, e in quanto Autorelazione del Negativo, esso è un Essente-per-sé, è l'*Uno*. L'Uno è ciò che, entro sé stesso, è indifferenziato, e che quindi *esclude* da sé l'*Altro*»¹³.

Nella sua concisione, il paragrafo individua tutte le caratteristiche della relazione ontologica dell'essere-per-sé, il quale si determina anzitutto come riferimento a sé stesso: nella *Logica* Hegel osserverà che un esempio di questa autorelazione è il movimento introverso delle monadi leibniziane, nelle quali ogni molteplicità è solo «ideale e interna», perché prodotta e relata solamente a un Uno, cioè la monade stessa¹⁴.

¹³ «α) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist *Unmittelbarkeit*, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das *Eins*, – das in sich selbst Unterschiedslose, damit das *Andere* aus sich *Ausschließende*» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 90, p. 133; trad. it. p. 250). Cfr. E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 104-105.

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in GW 21, p. 149; trad. it. cit., vol. I, p. 167.

Allo stesso tempo, questa autorelazione si determina come negativa, poiché si contrappone e si isola rispetto a tutto ciò che sta fuori – ossia le altre determinazioni. Come si mostrerà a breve, questa contrapposizione negatrice diventerà lo schema fondamentale per descrivere tutti i modelli politici contrassegnati da Hegel come individualistici, a partire dal *Contrat Social* di Rousseau.

Fin dalla *Logica* la prima manifestazione dell'essere-per-sé è individuata nel concetto di Uno, che rappresenta questo autoriferimento della particolarità esclusivamente al proprio interno. L'Uno è privo di determinazioni, è continua e inesauribile potenza di negare determinazioni¹⁵: una funzione logica di negazione e opposizione a qualsiasi cosa, che nel § 5 dei *Lineamenti* Hegel definisce in modo molto efficace con l'espressione «furia della distruzione»¹⁶. Senza entrare nel merito dei rapporti fra Uno e Molti, è importante osservare che fin dal 1812, con la grande *Logica*, Hegel abbina il discorso sul male all'essenza autoreferenziale dell'Uno che è per sé, e rinforza l'argomento con una serie di riferimenti alla libertà astratta che saranno poi ripresi nel dettaglio nei *Li-*

¹⁵ V. Verra, «Eins und Vieles» nel pensiero di Hegel, in V. Melchiorre (a cura di), *L'Uno e i molti*, Vita e Pensiero, Milano 1990, pp. 405-419 (ora in V. Verra, *Su Hegel*, presentazione di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007, pp. 129-142); B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803) Commentaire*, Vrin, Paris 1986, p. 129; M. Greene, *Hegel and the Problem of Atomism*, «International Studies in Philosophy», 2 (1979), pp. 123-139: 129.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., p. 118; trad. it. cit., p. 91. Cfr. anche il corso del 1822/23: K.H. Ilting, *Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, cit., Bd. III, p. 113, in cui l'espressione diventa «Fanatismus des Zerstörens» ed è associata alla rivoluzione.

neamenti e nell'*Enciclopedia*. In una nota al capitolo sull'essere-per-sé, Hegel delinea il percorso di genesi del male, elencandone le fasi: «L'indipendenza spinta al culmine dell'uno che è per sé è l'indipendenza astratta, che si distrugge di per se stessa, l'errore più alto e ostinato, che prende se stesso per la più alta verità, manifestandosi in forme più concrete come libertà astratta, come puro Io, e poi come il male»¹⁷.

L'origine del male riposa nell'autorelazione dell'Uno che, sostituendosi all'Universale – cioè ogni diritto o dovere – fa valere se stesso come massima forma di verità. Il passo costituisce la struttura concettuale del discorso sul male nei *Lineamenti*, dove l'origine della moralità e della malvagità risiede nell'autocertezza che è-per-sé e che decide per sé¹⁸. In questa sede, Hegel approfondisce il ruolo diretto della soggettività nella genesi del male. La soggettività, infatti, è responsabile delle proprie azioni cattive in quanto si rapporta agli altri come infinita autoriflessione e contrapposizione. La causa e la responsabilità del male risiedono nella scelta arbitraria di riferirsi alla sola propria singolarità¹⁹.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in GW 21, p. 160; trad. it. cit., vol. I, p. 179.

¹⁸ «Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dies, auf dem Sprunge zu sein, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., § 139, p. 135; trad. it. cit., p. 264).

¹⁹ «Ferner bei dieser Notwendigkeit des Bösen ist es die *Subjektivität*, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehen bleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit *für sich*, hält sich als einzelne

Riprendendo il tema del male al termine dell'*Enciclopedia*, Hegel si sofferma (§ 570) sul ruolo della soggettività singola davanti all'oggettività del mondo. In questa circostanza viene accentuato lo scontro fra la totalità oggettiva (*objektive Totalität*) e la sua intuizione da parte del soggetto essente-in-sé. L'intuizione dell'oggettività estrinseca – il *Gegenstand* inteso come “ciò che si contrappone” – si qualifica come una intuizione della verità a partire però da una prospettiva soggettiva, *in sé*. Recuperando il lessico già individuato nella *Logica*, Hegel definisce questo soggetto come «qualcosa di nullo e come il male»: se l'attività di nientificazione (*das Nichtige*) rimanda al concetto logico di vuoto e alla negazione logica distruttiva, l'identificazione del soggetto come “male” rimanda invece al ripiegamento del soggetto su se stesso – descritto da Greene come un auto-collasso²⁰.

4. Negatività

È stato notato che nell'*Enciclopedia* l'origine del male è fissata nell'emergere della negatività all'interno dell'identità originaria²¹. Nel § 568 Hegel osserva che lo spirito finito si àncora nella propria individualità, cioè quella separazione che ha luogo con la divisione ontologica del giudizio; inoltre, questo ente finito si rapporta all'identità iniziale (o meglio a ciò che

und ist selbst diese Willkür. Das einzelne *Subjekt* als solches hat deswegen schlechthin *die Schuld des Bösen*» (ivi, p. 136; trad. it. cit., p. 266).

²⁰ M. Greene, *Hegel and the Problem of Atomism*, cit., p. 127.

²¹ C. Muratori, *Il figlio caduto*, cit., p. 110.

ne rimane, una identità mutilata) in modo estrinseco, come un essente-per-sé che è contrapposto a quel che gli sta davanti. Il male ha la sua origine in questa pretesa di autonomia (*Verselbständigung*) dell'individuo, contrapposto al mondo che lo circonda.

Il problema della negatività è strutturale già nei testi e corsi sulla logica, dove Hegel mette in relazione la particolarità essente-per-sé, cioè l'Uno, con i molti Uno a esso analoghi. La *Filosofia dello spirito* di Jena (1805/06) considerava due forme della negatività essente-per-sé: «l'Uno (il Singolo) universale *secondo l'interno*, in relazione a sé, a se stesso in quanto esclude l'altro», e «l'*universale*, interamente negativo, universale secondo l'esterno»²². Nella *Scienza della logica* (1812), l'esposizione dell'essere per sé si articola su tre livelli, di cui il secondo riguarda propriamente la negatività: i) individuazione dell'Uno, come essente per sé; ii) scontro fra l'Uno e i Molti uno; iii) disamina del binomio *attrazione-repulsione*. In questo contesto, Hegel segnala che la negatività caratterizza strutturalmente l'individualismo dell'essere-per-sé: questi, infatti, ha in pari tempo un rapporto – un “contegno” – polemico con ciò che è esterno, e una tendenza all'autoriflessione²³. L'alterità, cioè le determinazioni estrinseche all'Uno, ne divengono

²² G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 82. Cfr. anche A. Honneth, J. Gaines, *Atomism and ethical life: On Hegel's critique of the French revolution*, «Philosophy and Social Criticism», 14 (1988), 3-4, pp. 359-368: 365.

²³ «Das Fürsichseyn ist das polemische, negative Verhalten, gegen das begrenzende Andere, und durch diese Negation desselben In-sich-reflectirt-seyn» (G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in GW 21, p. 145; trad. it. cit., vol. I, p. 173).

momenti e vanno intesi in modo dialettico: l'Uno non fa che negarli per tornare a sé, ma in questo processo di negazione, egli vi instaura anche un qualche rapporto²⁴.

È importante segnalare che nella interrelazione estrinseca fra i Molti uno, Hegel ha in mente un doppio movimento di negazione. Si ha una prima attività negatrice nella costituzione “formale” dell'individuo particolare: è il giudizio, la partizione, il taglio originario, che “delimita” l'essere dell'uno e l'essere dell'altro. Questo limite è positivo – potremmo dire, costitutivo: come sottolineava già Spinoza, un ente limitato e finito è necessariamente riferito ad altro, a un'alterità dalla quale si separa. Tuttavia, come rilevato nell'*Enciclopedia*, gli enti finiti che acquistano indipendenza con la partizione originaria, allo stesso tempo conservano entro sé il rapporto con l'Altro, ciò che è separato, come ulteriore negatività²⁵. La seconda negazione costituisce il movimento di rapporto fra i Molti uno che hanno acquistato una propria forma particolare, e si scontrano reciprocamente²⁶. Negan-dosi a vicenda, questi uno rimangono particolarità povere, vuote – così come definiamo “vuota” una persona priva di contenuti: discutendo il diritto na-

²⁴ A tal riguardo si veda V. Verra, *Eins und Vieles*, cit., pp. 141-142; L. Burzelli, «Io sono l'atomo assoluto». *Sulla genesi dell'idea hegeliana di atomismo*, «Intersezioni. Rivista di Storia delle Idee», 40 (2020), 3, pp. 309-328: 319.

²⁵ «Die Endlichkeit des Lebens und des Geistes fällt in ihr Urteil, in welchem sie das von ihnen abgesonderte Andere zugleich als ihr Negatives in ihnen haben, so als der Widerspruch sind, der das Übel heißt» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 472, pp. 469-470; trad. it. cit., p. 776).

²⁶ M. Greene, *Hegel and the problem of atomism*, cit., p. 127.

turale, Bourgeois notava che abbiamo a che fare con una ripetizione identica di atomi qualitativamente poveri²⁷; De Negri, invece, la descrive come una «figura analitica, senza rapporti interni»²⁸.

Nell'introduzione ai *Lineamenti* Hegel approfondisce il concetto della libertà negativa (*negative Freiheit*) rifacendosi al modello logico appena esposto, di una assoluta negazione delle determinazioni estrinseche. La volontà individuale, infatti, respinge e nega qualsiasi contenuto come limitato, meritevole di contestazione e di distruzione. La libertà negativa è l'atto con cui la volontà si aggrappa unicamente a questa contestazione del finito, eliminandone le manifestazioni una dopo l'altra. Nei *Lineamenti* Hegel menziona solo l'esempio del fanatismo contemplativo indù, ma è fin troppo chiaro che al centro di questa teoria della libertà negativa sta la Rivoluzione francese, che traspare dal riferimento a quel «fanatismo della distruzione di ogni ordinamento sociale sussistente». Inoltre, questa forma di libertà genera un'intrinseca contraddizione, poiché pretende di distruggere l'oggettività presente in nome di qualche buon ideale (es. l'uguaglianza universale), ma *de facto* non fa che perpetuare qualche nuova particolarizzazione di istituzioni o individui²⁹. La condizione di esistenza

²⁷ B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel*, cit., p. 129.

²⁸ E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 106.

²⁹ «Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z.B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei; die Besonderung und objektive

di questa libertà negativa è creare il vuoto, il semplice atto di distruggere tutto, tanto da meritare per ben tre volte l'appellativo di «furia della distruzione»: due volte nell'*Einleitung* ai *Lineamenti* (*Fanatismus des Zertrümmerung – Furie des Zerstörens*), una volta nella *Fenomenologia dello Spirito* (*Furie des Verschwinders*)³⁰.

L'esposizione della libertà negativa nell'*Einleitung* ai *Lineamenti* è decisiva per comprendere lo sviluppo del § 139 sull'origine del male, poiché in questa nuova sede l'argomento è impostato a partire dalla libertà soggettiva. La soggettività è cattiva quando agisce facendo valere la propria singolarità, il proprio arbitrio (*Willkür*). La contrapposizione tra finito e universale è qui riproposta nello scontro fra libertà speculativa e natura (in *Enciclopedia* § 568 diverrà poi lo scontro fra spirito finito e natura). L'individuo singolo e libero emerge dalla natura in quanto si differenzia e si distingue rispetto all'esteriorità del mondo che lo circonda – cioè la dinamica della divisione originaria – e si radicalizza nel proprio autoriflettersi, nel ripiegamento interiore su se stesso, come contrapposto a ogni determinazione esterna. La coscienza individuale, in quanto movimento soggettivo di interiorizzazione priva di contenuti, tende per na-

Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., *Einleitung*, § 5, pp. 16-17; trad. it. cit., p. 90).

³⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in GW 9, p. 319; trad. it. *La fenomenologia dello Spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 392.

tura a trasformarsi in male, e questo movimento agli occhi di Hegel investe non solo il piano dell'etica, ma anche e soprattutto della politica.

5. *Un orizzonte politico*

Nel corso di questa analisi è stato notato più volte, seppur in modo cursorio, che i termini in cui Hegel imposta la trattazione del male fanno riferimento ad aree concettuali non solamente etiche, ma anche logiche e politiche. In quest'ultimo paragrafo si considererà la struttura del male da un'angolazione più ampia, che tenga conto delle istanze politiche sottese agli argomenti hegeliani. A uno sguardo d'insieme, i §§ 137-139 dei *Lineamenti* pongono un problema non indifferente – un'ambiguità, secondo Hegel³¹ – per l'integrazione degli individui nella collettività: da un lato, infatti, si riconosce che la coscienza individuale è un "santuario" inviolabile; dall'altro lato, però, la coscienza come soggettività formale, tende per natura a connotarsi come male. Nello scontro fra soggettività individuale e diritto positivo, lo Stato non può riconoscere alla coscienza la propria peculiarità e particolarità, pena la disgregazione del tessuto civile.

³¹ «Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseins in sich doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., § 137, pp. 133-134; trad. it. cit., p. 262).

Questa cautela logico-morale assume subito i connotati di una invettiva contro gli effetti della disgregazione individualistica propugnata da alcuni filosofi del XVIII secolo – primo fra tutti Rousseau – e poi penetrata nella riflessione teorica della Rivoluzione francese. A questo proposito, è interessante osservare come Hegel riunisca puntualmente tre concetti che contrassegnano questi modelli negativi dello Stato: i) il concetto di atomo e atomizzazione, proveniente dall'area delle scienze naturali; ii) il concetto di particolarità e Uno, proveniente dall'area logica; iii) il concetto di contratto, proveniente dalla storia delle dottrine politiche³². In questo modo Hegel mette in guardia da quei modelli statali che tutelano l'individualismo delle coscienze particolari, poiché in esse si cela una contraddizione fra l'unità dell'aggregato civile e la particolarità degli interessi privati, centrifughi e distruttivi.

La connessione fra etica e teoria dello Stato è presto delineata nel § 29 dei *Lineamenti* allorché Hegel ravvede nel *Contrat* rousseauiano la medesima dinamica di autoriflessività e particolarità che determina la genesi del male:

La suddetta definizione di diritto implica il punto di vista, diffuso soprattutto dopo Rousseau, secon-

³² «Noch wichtiger als im Physischen ist in neueren Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Prinzip des Staates; das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äußerliche Verhältnis des Vertrags» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, cit., § 98, p. 135; trad. it. cit., p. 252). Sull'interesse critico di Hegel per l'atomismo rimando al mio L. Burzelli, «Io sono l'atomo assoluto», cit.

do cui la base sostanziale e il principio del diritto dev'essere la volontà, ma non la volontà come es-sente-in-sé-e-per-sé, come razionale; dev'essere lo spirito, ma non come Spirito *vero*: deve essere invece l'individuo *particolare*, la volontà del singolo nel suo arbitrio peculiare³³.

L'argomento può essere considerato in modo parallelo all'esposizione sul male del § 139: così come l'arbitrio individuale, quando ha la pretesa di elevarsi a massima universale, genera il male, ugualmente l'arbitrio individuale, esteso a determinazione collettiva dei rapporti sociali, genera una struttura politica contraddittoria e potenzialmente distruttiva. Poche righe oltre, lo stesso Hegel critica Rousseau e i teorici della Rivoluzione per aver avallato o perseguito riforme dello Stato di diritto in direzione così marcatamente individualistica: un «punto di vista che nelle teste e nella realtà ha prodotto dei fenomeni la cui orribilità ha un parallelo solo nella fatuità dei pensieri su cui essi si fondavano»³⁴.

³³ «Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll» (G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., § 29, pp. 34-35; trad. it. cit., p. 116).

³⁴ «Jene Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat» (*ibidem*).

L'attacco al contrattualismo politico³⁵, quale modello individualistico e distruttivo, diviene una costante dei corsi universitari e delle opere pubblicate da Hegel a partire dal 1817: oltre ai *Lineamenti*, ce ne danno testimonianza le *Vorlesungen über Rechtsphilosophie* secondo le *Nachschriften* Wanne-
mann (1817/18), Homeyer (1818/19) e Bloomington (1819/20), a riprova dell'assiduo interesse del filosofo per la questione³⁶. Lo ritroviamo anche in opere non direttamente connesse al diritto, a partire dalle lezioni di storia della filosofia: al cui riguardo, la *Nachschrift* Häring (1820/21) espone molto chiaramente che

nelle questioni politiche l'atomismo è il punto di vista secondo il quale ci si rappresenta lo stare insieme degli uomini. La volontà singola e individuale è qui l'atomo. Il grande pensiero di Rousseau che lo Stato riposi sulla volontà, viene subito di nuovo distrutto dal fatto che egli intende la volontà come volontà isolata e determinata³⁷.

³⁵ Al cui riguardo rinvio a G. Duso, *La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, in Id. (a cura di), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, il Mulino, Bologna 1987, pp. 311-362; N. Bobbio, *Hegel e il diritto*, in F. Tessitore (a cura di), *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970, pp. 215-249: 247-249.

³⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien*, cit., § 187, pp. 190-191; trad. it. cit., pp. 341-343]. Per la *Nachschrift* Wannemann si veda GW, 26.1, p. 100; per la *Nachschrift* Homeyer, ivi, p. 297; per la *Nachschrift* Bloomington, ivi, p. 454.

³⁷ «Im Politischen ist die Atomistik auch die Hauptform, unter der man sich das Zusammensein der Menschen vorstellt. Der einzelne, individuelle Wille ist hier das Atome Rousseaus großer Gedanke, daß der Staat auf dem Willen beruhe, wird unmittelbar dadurch wieder verdorben, daß er den Willen als den vereinzelt, bestimmten Willen auffaßt» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über*

Compare infine nell'edizione delle lezioni di storia della filosofia pubblicate da Michelet nel 1833, che però rielaborano le *Nachschriften* dello stesso Michelet (1823-24) e di von Griesheim (1825-26): «lo Stato deve fondarsi sulla volontà universale, vale a dire che è in sé e per sé; se esso si fonda sulle volontà particolari, diventa atomismo, concepito secondo la determinazione pensante dell'uno, come nel *contrat social* di Rousseau»³⁸. Per Hegel il male assoluto, tanto a livello microscopico – nell'etica individuale – quanto a livello macroscopico – nelle teorie del diritto – risulta essere l'elevazione della volontà particolare a criterio universale. Hegel riconosce che la conquista della libertà individuale ha costituito una delle più grandi acquisizioni della modernità e ha determinato una cesura fondamentale rispetto al mondo antico. Allo stesso tempo, però, egli non trova altro modo per descriverla, che paragonandola a un cadavere in putrefazione, divorato dalla voracità dei vermi³⁹.

die Geschichte der Philosophie, Nachschrift Häring (1820/21), in GW, 30.1, p. 288).

³⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, 3 voll., trad. it. E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Perugia-Venezia 1985, vol. I, p. 335 (che traduce la seconda edizione delle *Vorlesungen* curate da Michelet). A tal riguardo rimando a L. Burzelli, «Io sono l'atomo assoluto», cit., pp. 321-322.

³⁹ «Der politische Körper ist ein faulender Leichnam, der voller stinkender Würmer ist, und diese Würmer sind die Privatpersonen» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. von G. Lasson, Meiner, Hamburg 1968, p. 716; trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1941-1963, vol. III, pp. 226-227).

Conclusioni

In questo percorso testuale si è cercato di mostrare l'intima coerenza del pensiero hegeliano sull'origine del male, attraverso l'esame di alcune opere e lezioni. La struttura delle coscienze particolari, che elevano il proprio arbitrio a legge universale, è in realtà l'applicazione caso-specifica di una struttura più ampia, che coinvolge gli enti logici fin dalla *Scienza della logica* del 1812, e che Hegel perpetua in ogni circostanza in cui le relazioni fra le parti siano descrivibili nei termini dell'atomismo, dell'individualismo e dell'aggregazione estrinseca – cioè priva di reale unità. Questa pratica risponde a una convinzione personale del filosofo, per il quale si dà profonda contraddizione fra l'Universale e la somma delle particolarità: ciò si constata nello Stato, che non può fondarsi sugli interessi particolari dei singoli⁴⁰; ma altresì nell'etica, che

⁴⁰ Come sottolinea R. Bodei, *Filosofia e politica nello Hegel berlinese*, in F. Tessoro (a cura di), *Incidenza di Hegel*, cit., pp. 309-337: 323, Hegel rifiuta di pensare lo Stato come garante di questi interessi privati. Così anche E. Weil, *Hegel e il concetto di rivoluzione*, in Id., *Hegel e lo stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988, p. 224. Sull'atteggiamento di Hegel rispetto alle corporazioni che tutelano interessi privati, si veda C. Cesa, *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in F. Tessoro (a cura di), *Incidenza di Hegel*, cit., pp. 271-308: 296-298; G. Heiman, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, in Z.A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1971, pp. 111-135; M. Prosch, *The Corporation in Hegel's Interpretation of Civil Society*, in S. Gallagher (ed.), *Hegel, History and Interpretation*, SUNY, New York 1997, pp. 195-208; B. Cullen, *The Mediating Role of Estates and Corporations in*

costituisce qualcosa di unificante e assoluto, e non può essere ostaggio dell'arbitrio dei singoli uomini.

Hegel's Theory of Political Representation, in Id. (ed.), *Hegel Today*, Avebury, Aldershot 1988, pp. 22-41; P. Cesaroni, *Diritto, Eticità e Stato in Hegel*, «Revista Opinião Filosófica» (Porto Alegre), 7 (2016), 2, pp. 96-118: 104-109.

SULLA BIVALENZA DELLA «SECONDA NATURA»
CATTIVE E BUONE ABITUDINI IN HEGEL:
COSTRUZIONE DELLA LIBERTÀ COME BENE
VIVENTE E OLTREPASSAMENTO
DELL'UNILATERALITÀ

Antonietta Zeccone

La storia della filosofia ha pensato il concetto di abitudine servendosi di una determinata gamma di termini per definirlo. Tra questi emerge il sintagma “seconda natura”, coniato originariamente da Aristotele¹ e conservato, secondo quest’accezione, dai filo-

¹ Aristotele fa uso dell’espressione “seconda natura” nell’*Etica Nicomachea*, in particolare nel contesto della dottrina dell’*ethos*; l’*abito* è qui inteso come una disposizione consapevolmente adottata dal soggetto, sia in ambito conoscitivo che pratico; nel primo caso si apprende mediante l’insegnamento e necessita di tempo ed esperienza, mentre nel secondo l’abito coincide con le virtù morali, la quali si apprendono mediante l’esempio e si rafforzano tramite l’esercizio, fino a diventare un modo di comportarsi quasi familiare, ossia un costume, un’abitudine: «A partire da ciò è anche chiaro che nessuna virtù morale nasce in noi per natura, dato che nessun ente naturale si abitua a essere diverso: per esempio una pietra che per natura si muove verso il basso non prenderà l’abitudine di muoversi verso l’altro, neanche se qualcuno voglia abituarla lanciandola in alto migliaia di volte, né il fuoco prenderà l’abitudine di muoversi verso il basso, e nessun’altra cosa che è per natura in un certo modo potrà venire abituata a essere diversa. Quindi le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle, e sono portate a perfezione

sofi successivi² per analizzare la continuità e, al contempo, la transizione o il passaggio tra natura e cultura. Con l'espressione "seconda natura" appare evidente l'esigenza di voler sancire sia una differenza, in quanto (come seconda) essa rimanda, esplicitamente, a qualcosa di diverso rispetto a una "prima natura", sia un'analogia, dato che in entrambe il termine "natura" permane volutamente. Nonostante nella storia del pensiero il modo di intendere l'intrinseca relazione tra queste due macro-aree è molto variegato, tuttavia, le diverse interpretazioni confluiscono nel considerare, genericamente, la prima natura come qualcosa di dato e non acquisito riguardante, ad esempio, l'ambito fisico-biologico, e la seconda natura come un mondo prettamente umano, il quale comprende in sé la sfera cognitiva, estetica, etica e politica.

Per la redazione di questo lavoro, la trattazione presa in esame sarà quella fornita da Hegel nelle sue opere mature, in particolare nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*³ e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*⁴, in cui Hegel si serve più volte

in noi per mezzo dell'abitudine» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 29).

² Per un'analisi sulle diverse interpretazioni del concetto di "seconda natura", inteso come abitudine, nella storia del pensiero, si vedano i contributi di M. Piazza, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018, e dello stesso autore *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

³ G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, con una introduzione di C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁴ G.W.F Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012.

del sintagma “seconda natura” per indicare gli aspetti peculiari dell’umano, a partire dalle abitudini più immediate irriflesse, le cosiddette “abitudini cattive” in cui lo spirito *inganna* sé stesso poiché non hanno ancora come contenuto la libertà, e l’abitudine del Diritto in generale, ossia i costumi e alle forme di vita consapevoli che caratterizzano il mondo etico. L’analisi partirà dall’esame dei paragrafi in cui Hegel dà più interpretazioni del concetto di “seconda natura”, per mostrarne l’ambivalenza. Nella fattispecie, saranno presi in considerazione i paragrafi dell’Antropologia della Filosofia dello spirito soggettivo, i paragrafi introduttivi dei *Lineamenti*, quelli conclusivi della *Moralität*, ove si colloca la trattazione sul male, e i paragrafi iniziali della *Sittlichkeit*, al fine di mostrare come la *zweite Natur* costituisca in primo luogo il momento di emancipazione e irrigidimento della soggettività nelle abitudini irriflesse per poi, con il passaggio dall’ambito soggettivo a quello oggettivo della volontà, divenire il luogo dialettico di superamento delle figure in cui ancora emergono residui di tale immediatezza. In questo passaggio della trattazione hegeliana in cui si colloca la riflessione sul male (*Böse*) si cercherà di mostrare come il posizionamento stesso della trattazione sul male, come cerniera tra le due grandi sezioni dei *Lineamenti*, getti una nuova luce anche sul concetto stesso di seconda natura che – come *Sittlichkeit* – rimanda ancora una volta al superamento dell’unilateralità, espressa qui dal concetto del male, per l’affermazione e la realizzazione della libertà come bene vivente.

1. *La Filosofia dello spirito soggettivo: l'Antropologia*

Nella seconda e terza edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Hegel apre la trattazione della *Filosofia dello spirito* con questo avvertimento:

La conoscenza dello spirito è la più concreta delle conoscenze, e perciò la più alta e difficile. *Conosci te stesso*, questo precetto assoluto, non ha, – né preso per sé né dove lo s'incontra storicamente espresso, – il significato di una *conoscenza di sé medesimo* come delle proprie capacità *particolari* (carattere, inclinazioni e debolezze dell'individuo) ma significa invece la conoscenza di ciò che è la verità dell'uomo, della verità in sé e per sé, dell'*essenza* stessa in quanto spirito. Parimente, la filosofia dello spirito non ha il significato della cosiddetta *conoscenza degli uomini*, la quale di adopera a indagare le *particolarità*, passioni e debolezze degli altri uomini, le cosiddette pieghe del cuore umano: – conoscenza codesta che, da una parte, non ha significato se non nel presupposto che si conosca l'*universale* dell'uomo, e perciò, essenzialmente, lo spirito; dall'altra parte, si occupa di quelle, che sono esistenze della spiritualità accidentali, insignificanti e *non vere*; ma non giunge al *sostanziale*, allo spirito stesso⁵.

Da queste affermazioni si evince che il compito di

⁵ G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 377, p. 371.

Hegel nella Filosofia dello spirito non si risolve entro i limiti di un obiettivo di ricerca particolare e contingente, in quanto una mera teoria empirico-descrittiva dei modi di funzionare e di apparire della psiche umana corrisponde, secondo il filosofo, a una visione ingenua dello spirito, la quale mira a *conoscere* soltanto le particolarità, le passioni e debolezze dell'umano, prescindendo dal suo rapporto costitutivo col mondo circostante, inteso innanzitutto come ambiente naturale, o nei termini che saranno qui utilizzati come *prima natura*, ma anche e soprattutto come mondo culturale, e quindi come *seconda natura*. Infatti, se obiettivo della Filosofia dello spirito è quello di portare a compimento la comprensione concettuale delle tappe fondamentali dello sviluppo umano, da quelle psichico-intellettuali a quelle socio-politiche della volontà libera, allora questo imponente tentativo trova il proprio cominciamento a partire dalla considerazione del modo in cui il soggetto umano si forma a partire da una dimensione di indistinzione e simbiosi totale di natura e spirito, che costituisce, entro lo schema hegeliano, la base e l'ambiente attraverso cui la dimensione spirituale viene progressivamente a sapersi come essenzialmente libera.

Già l'intera impostazione della Filosofia dello spirito soggettivo e, nello specifico, della trattazione antropologica di Hegel, a cui si farà esplicito riferimento, è manifestatamente tesa all'elaborazione di un sapere radicalmente antidualistico, che superi i limiti del metodo e le unilateralità concettuali, tanto della psicologia razionale astratta, quanto della psicologia empirica. Rispetto a questi due orientamenti, Hegel intende mettere in atto una riconciliazione, così da poter concepire lo spirito, già a quest'altezza, come

unità concreta, superando il rischio di un approccio dicotomico. L'unica opera psicologica che, secondo Hegel, abbia portato a compimento una prospettiva antidualistica dei modi di concepire la peculiare forma di attività della *psyché* e delle sue principali funzioni è il *De anima* di Aristotele:

Per conseguenza, i libri di Aristotele *Intorno all'anima*, con le trattazioni che contengono circa gli aspetti e stati particolari dell'anima, sono ancor sempre l'opera migliore e forse l'unica, d'interesse speculativo, intorno a tale oggetto. Lo scopo essenziale di una filosofia dello spirito può essere soltanto quello d'introdurre di nuovo nella conoscenza dello spirito il concetto; e così, anche, risvegliare l'intelligenza di quei libri aristotelici⁶.

Da ciò si evince anche la scelta di Hegel di utilizzare il concetto di *Seele (anima)*, prescindendo da ogni riferimento etico-religioso, per indicare il soggetto degli studi antropologici. Seguendo l'insegnamento aristotelico, l'anima non è intesa come entità incorporea, poiché sarebbe ridotta ad una mera astrazione; piuttosto, l'anima è intesa come principio interno di *animazione* della dimensione corporea.

Tuttavia, rispetto allo sviluppo concreto dell'anima e alle sue tappe di realizzazione, saranno prese in considerazione le pagine della seconda parte dell'*Antropologia*, «l'anima del sentimento», in cui Hegel tratta essenzialmente i cosiddetti fenomeni metapsichici, le malattie psichiche e l'abitudine. Se da un lato questi paragrafi consentono di entrare nel vivo

⁶ Ivi, § 378, p. 372.

della trattazione hegeliana sull'abitudine, dall'altra parte, attraverso i fenomeni qui presi in considerazione, sarà possibile analizzare dinamiche concettuali cruciali nel pensiero hegeliano, quali il mancato o parziale riconoscimento nell'universalità concreta e il dominio dell'elemento particolare sull'universale, che ritorneranno, come si vedrà, seppur in forma e contesto diversi, in altre parti del sistema.

La totalità di sensazioni, così come si determina l'anima del sentimento, viene descritta come un *fondo indeterminato*, come una sorta di contenitore, che conserva in sé tutte le sensazioni passate le quali, seppur non più coscienti o conosciute razionalmente come tali, continuano a permanere:

È la determinazione che noi abbiamo bene in vista nella rappresentazione e nella memoria. Ogni individuo è una ricchezza infinita di sensazioni, rappresentazioni, conoscenze pensieri, ecc.; ma io sono tuttavia, perciò, affatto semplice: – un fondo indeterminato, nel quale tutto ciò è serbato, senza esistere⁷.

Tuttavia, vi sono determinate situazioni in cui tali contenuti, i quali sussistono *senza esistere*, possono riemergere, come avviene nel caso di una malattia per esempio, e lo stadio dello spirito nel quale si trovano conoscenze di questo genere è indicato da Hegel come «il grado della sua oscurità, poiché le sue determinazioni non si sviluppano come contenuto consapevole

⁷ G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 403, p. 395.

e intellettuale; è perciò grado formale in genere»⁸. A questo livello l'anima non mira a distinguere ancora un oggetto esterno, ma solo le specificazioni della sua totalità sensitiva. Secondo Hegel, questa dinamica si afferma in particolar modo attraverso il *magnetismo* e le *malattie psichiche*. Nel primo caso, si tratta di relazioni definite "magiche", in cui uno dei due soggetti risulta essere completamente dominato dall'altro⁹. Un altro esempio proposto da Hegel, in cui si evince un simile attaccamento ad una particolarità, e, quindi, non ancora un pieno riconoscimento del sé, è la *follia*. La malattia psichica rappresenta l'espressione della perdita del controllo soggettivo e l'emersione di tensioni latenti che si alimentano indipendentemente dal potere decisionale della volontà, indebolendo e riducendo al minimo la capacità dell'anima di dominare il contenuto del suo sentire. Il soggetto, infatti, quando affiora la follia, comincia progressivamente a perdere quelle funzioni di controllo che gli consentivano di essere il *genio dominante* della particolarità del proprio vissuto. Si tratta, quindi, di patologie psi-

⁸ Ivi, § 404, p. 397.

⁹ Il tipo di relazione che si instaura nella dinamica del magnetismo non presupponendo alcuna indipendenza almeno nella coscienza, viene distinto da Hegel dal rapporto di schiavitù, in quanto in quella circostanza l'influenza del soggetto dominante è talmente radicata e interiorizzata da non esser percepita da chi la subisce come tale. Di queste peculiari relazioni "magiche" intersoggettive, il filosofo offre come paradigma indicativo la relazione tra la madre e l'embrione, affermando: «Sono due individui, eppure in unità ancora indivisa di anime: l'uno non è ancora un sé stesso, non è ancora impenetrabile, anzi è privo di resistenza: l'altro è il suo soggetto, l'unico sé stesso dei due» (G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, § 405, cit., p. 398).

chiche che insorgono quanto la vita del sentimento si presenta come stato autonomo in cui il soggetto resta bloccato¹⁰. Invece, come scrive Hegel:

Come sano e riflessivo, il soggetto ha la presente coscienza della totalità ordinata del suo mondo individuale, nel cui sistema esso *assume* ogni *particolare* contenuto che gli venga dalla sensazione, rappresentazione, appetito, tendenza ecc., e lo colloca al posto che razionalmente gli spetta: è il *genio che domina* su codeste particolarità. La differenza è la medesima che tra veglia e sogno; ma qui il sogno ha luogo dentro la veglia stessa, cosicché appartiene al sentimento reale di sé¹¹.

Analogamente alle malattie organiche, anche le malattie psichiche sono intese da Hegel come conseguenze dell'autonomizzazione di un momento che viene a cadere fuori da quella idealità che altrimenti gli spetta nel *sentimento di sé*, che costituisce l'essenza dell'unità del soggetto con la totalità dei suoi sentimenti particolari¹². Pertanto, la dimensione che Hegel definisce teoretica della genesi della follia si interseca inevitabilmente con meccanismi di origine pulsionale, legati al ruolo giocato dal desiderio stes-

¹⁰ C. Maurer, *Il contributo dello studio delle malattie magnetiche al superamento del dualismo anima-corpo. Una lettura hegeliana*, in M. Failla, F. Iannelli (a cura di), *Filosofia e malattia mentale*, «Consecutio Rerum», 4 (2019-2020), n. 7, p. 49: <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2020/01/2-Maurer-online.pdf>.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 408, p. 407.

¹² V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, cit., p. 456.

so, in quanto, il suo mancato soddisfacimento comporterebbe, nel linguaggio hegeliano, un *sentimento di sé disturbato*, lasciando il soggetto non in grado di erigersi a genio dominante delle proprie pulsioni, ossia di riappropriarsi di sé stesso come unità psico-fisica, dato che l'attaccamento a una particolarità fa sì che quest'ultima venga percepita come assoluto, imponendosi, a sua volta, patologicamente contro il tutto. Appare evidente allora l'esigenza di Hegel di superare la fissazione dell'anima dei modi ancora primitivi di entrare in relazione con il proprio altro, tipica delle malattie psichiche, attraverso un nuovo elemento, l'*abitudine*, dato che la follia stessa rappresenta la possibilità «di una sorta di alienazione buona, che tramite l'abitudine porta al costituirsi della seconda natura dell'anima reale»¹³.

2. *L'abitudine nello spirito soggettivo: emancipazione e irrigidimento della soggettività*

La riflessione che Hegel offre sull'abitudine costituisce un elemento di particolare interesse poiché, come già accennato, all'interno di una delle annotazioni ai paragrafi a essa dedicati, si trova la prima definizione del concetto di "seconda natura":

L'abitudine è stata chiamata a ragione una seconda natura: *natura*, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; – *seconda*, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un modellare e elaborare la

¹³ P. Kobau, *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello Spirito soggettivo*, Guerini e Associati, Milano 1993, p. 277.

corporalità, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, e alle determinatezze della rappresentazione e del volere, in quanto corporizzate¹⁴.

Hegel rappresenta uno dei grandi pensatori che hanno dedicato un'ampia riflessione filosofica al fenomeno dell'abitudine, il quale, in genere costituisce un oggetto di scarsa considerazione¹⁵. Il filosofo afferma che «l'abitudine è, come la memoria, un punto difficile nell'organizzazione dello spirito; l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza»¹⁶ e sottolinea come giustamente l'abitudine sia una *seconda natura*, in quanto esprime la determinatezza del sentimento divenuta un qualcosa di meccanico. Per cui l'abitudine costituisce un primo tentativo strategico che l'umano attiva per liberarsi dal pieno coinvolgimento che la gestione della corporeità e dei suoi istinti implicano; si tratta di un *esercizio* costante che comporta l'attenuarsi del soggetto dalle circostanze mutevoli, rendendo perciò possibile l'apertura a nuove sensazioni, in quanto si configura come «primo meccanismo autenticamente spirituale in quanto determinarsi di un comportamento la cui ragione è nella ricchezza della realtà spirituale, che si consolida nell'attitudine dell'anima»¹⁷. Vi sono una serie di funzioni elementa-

¹⁴ G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 410, p. 412.

¹⁵ V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, cit., p. 457.

¹⁶ G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 410, p. 411.

¹⁷ R. Bonito Oliva, *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida, Napoli 1999, p. 132.

ri elencate da Hegel, intese come prodotti dell'abitudine, le quali costituiscono i tratti distintivi del genere umano. Tra questi vi è l'uso delle mani, l'incedere eretto, la tonalità della voce, il vedere, insieme a prestazioni più complesse come l'esercizio del pensare, concepiti tutti come «segni» dello spirito:

La forma dell'abitudine abbraccia tutte le specie e gradi dell'attività dello spirito: la determinazione più esteriore, – quella spaziale – dell'individuo, che esso stia in posizione *eretta*, è mediante il volere di cui, fatta abitudine, una posizione *immediata* e *inconsapevole*, la quale resta sempre cosa del suo volere continuato; [...] Parimenti, *vedere* e via dicendo è l'abitudine concreta, la quale riunisce *immediatamente* in un semplice atto le molte determinazioni della sensazione, della coscienza, dell'intuizione, dell'intelletto, ecc. Il *pensiero* del tutto libero, attivo nell'elemento puro di sé stesso, ha bisogno egualmente dell'abitudine e della speditezza, di codesta forma dell'*immediatezza*, mediante cui esso è proprietà docile e senza impedimento del mio *singolo me stesso*¹⁸.

L'abitudine, attraverso la ripetizione di un atto o di un movimento, consente all'anima di sollevarsi dall'immediatezza primo-naturale, dalla particolarità di istinti, desideri e sensazioni, ritrovando sé stessa nell'universalità, ancora astratta, della disposizione abituale. Da questa sua capacità di emancipazione dall'immediatezza naturale si evince l'aspetto positi-

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, cit., § 410, p. 414.

vo dell'abitudine che, intesa come "seconda natura", costituisce una tappa fondamentale nel processo di liberazione dell'anima e un contributo essenziale alla realizzazione stessa della libertà dello spirito. Tuttavia, come osserva acutamente Hegel, l'abitudine si presenta, in realtà, come un costrutto ambivalente:

L'uomo, nell'abitudine, è nella guisa dell'esistenza naturale, e perciò in essa non è libero; se non che, è libero, in quanto egli supera, mediante l'abitudine, la determinatezza naturale della sensazione, ne fa un mero essere suo, e non sta più verso di essa in relazione di differenza e perciò non più d'interesse, di occupazione e di dipendenza¹⁹.

Da un lato, quindi, l'abitudine è ciò che in un primo momento libera l'anima dalla sua immediatezza, dall'altro, però, essa viene definita come un *meccanismo dello spirito*, in quanto non si tratta di un'azione causata intenzionalmente e sostenuta razionalmente dalla volontà, e neppure di un mero evento fisico. Si tratta, invece, di un modo di rapportarsi dell'individuo all'universale che rispecchia i caratteri della ripetizione coattiva e meccanica di azioni e movimenti, i quali conducono inevitabilmente al riconoscimento del soggetto nell'universalità "soltanto" astratta della disposizione abituale, mancante, ancora a quest'altezza, della mediazione dialettica tra universale e particolare, necessaria per il raggiungimento dell'universalità del sapere pratico. L'automatizzazione dell'agire e l'irrigidimento della soggettività che ne deriva comportano un "ottundimento" (*Abstumpfung*) della

¹⁹ Ivi, § 410, p. 412.

vitalità, un appiattimento dell'interesse soggettivo, o come Hegel stesso afferma: «Indifferenza verso la soddisfazione: gli appetiti, gli impulsi sono resi ottusi mediante l'abitudine del loro soddisfacimento»²⁰.

In questo senso, la "seconda natura", intesa come abitudine, si presenta nella sua bivalenza anche come una configurazione deficitaria della libertà dello spirito, attraverso cui lo spirito *inganna* sé stesso, dato che la ripetizione meccanica dei movimenti fa sì che le azioni si cristallizzino in forme di oggettività, cosicché la volontà non ritrovi pienamente sé stessa e, anzi, perda progressivamente il legame vitale con le sue azioni e l'esteriorità in cui queste si realizzano. Hegel definisce questo tipo di abitudini "cattive", poiché non hanno ancora come contenuto la libertà e i suoi modi di realizzazione, nonostante, come si è visto, l'abitudine dello spirito soggettivo costituisca una prima forma di liberazione dall'immediatezza primo-naturale. In ciò, perciò, risiede la bivalenza della "seconda natura" che fa dell'abitudine una sorta di azione ibrida che si realizza mediante la liberazione e, al contempo, l'automatizzazione della volontà agente:

La mancanza di libertà nell'abitudine è, in parte, soltanto *formale*, in quanto appartiene soltanto all'essere dell'anima; in parte, soltanto *relativa*, in quanto essa ha luogo propriamente solo nelle abitudini *cattive*, o in quanto a un'abitudine in genere è contrapposto un altro scopo; l'abitudine del diritto in generale, della moralità, ha il contenuto della libertà²¹.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

La “seconda natura” come abitudine, pertanto, costituisce un momento necessario e intermedio per l’autodeterminazione della volontà libera, la quale, però, troverà la sua realizzazione concreta soltanto con il passaggio all’ambito oggettivo. Ne è prova il fatto che Hegel alle cosiddette abitudini “cattive” contrappone l’abitudine del diritto in generale, il cui contenuto è la libertà, aprendo così la strada a un’ulteriore evocazione della “seconda natura”, rintracciabile nella Filosofia dello spirito oggettivo, in cui si cercherà di mostrare come il versante interno del concetto di “seconda natura”, inteso come abitudine, necessiti dell’integrazione del suo versante esterno, ossia dell’ambito oggettivo, in cui la seconda natura, intesa come *consuetudine*, rappresenta il terreno su cui si fonda il sistema del diritto.

3. Il superamento del male nella realizzazione del bene vivente: sul passaggio dalla Moralità all’Eticità

All’interno del primo paragrafo con cui si apre l’*Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel afferma che «*La scienza filosofica del diritto*», cioè la scienza filosofica che ha a che fare con l’effettuarsi del volere libero, «ha per oggetto *l’idea del diritto*»²². L’idea corrisponde all’unità tra concetto ed esistenza, ed è una struttura ontologica che ha a che fare con l’effettuarsi del concetto nella realtà, e non con un modello ideale e unilaterale, in quanto la filosofia, così come la intende Hegel, non tratta sempli-

²² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2012, § 1, p. 19.

cemente della forma d'essere del concetto ma anche di come questo si realizza. Scopo della *scienza del diritto*, dunque, è osservare, ossia essere spettatrice del proprio sviluppo e dello sviluppo immanente di una *res*, del proprio contenuto che in questo caso è il *diritto razionale*, concepito come l'autodeterminarsi del volere libero. Tuttavia, come precisa Hegel, il diritto razionale non deve essere inteso come *diritto positivo*, ossia come un insieme di leggi, di giurisprudenze, colte in via estrinseca, in quanto quest'ambito corrisponde solo a una parte in cui si articola il diritto in senso lato o, meglio, ne è soltanto un momento, il primo, che Hegel intitola *diritto astratto*²³.

È in seguito a questa precisazione sulla differenza e sul legame che intercorrono tra diritto razionale e diritto positivo che Hegel introduce, per la prima volta all'interno dei *Lineamenti*, il concetto di “seconda natura” affermando che:

Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il suo regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto muovendo dallo spirito stesso, come una seconda natura²⁴.

In questo paragrafo Hegel specifica che la “seconda natura” costituisce il “terreno del diritto”, definito

²³ V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2010¹³, p. 137.

²⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 4, p. 27.

come lo spirituale poiché corrisponde all'ambito oggettivo in si estrinseca o si dispiega la volontà. Per cui, il diritto trova la propria realizzazione in un'oggettività che non è più quella naturale, ossia la cosiddetta "prima natura" (oggetto della Filosofia della natura), ma si realizza in quella che Hegel qui definisce "seconda natura", la quale è risultato del movimento e del progredire stesso dello spirito dalla sua condizione primo-naturale:

La soggettività della natura – l'animale – è immediata, particolare, limitata. Questa soggettività deve prodursi, formare sé stessa, come soggettività universale, libera, autonoma. E tale è lo spirito: la soggettività naturale si forma a soggettività spirituale: l'anima, passando per la coscienza, diventa intendimento, ragione: vero soggetto, vero individuo. Ora il soggetto come perfetto soggetto, ragione, universale, è oggetto, nuovo oggetto (non quello di prima, la natura, che esso ha già superato); e quindi mondo, nuovo mondo. E come mondo è di nuovo meccanismo, dinamismo, teleologismo; ma non più quelli della natura. [...] Questo nella natura è inconsapevole; nello spirito è consapevole: è intenzione, scopo, proposito etc.²⁵.

Col passaggio allo spirito oggettivo si assiste, pertanto, a un ulteriore sviluppo del rapporto tra mondo e soggettività e del modo di intendere il concetto di "seconda natura", in quanto al suo versante soggettivo, in cui è intesa come abitudine e il cui soggetto

²⁵ B. Spaventa, *Principi di Etica*, con prefazione e note di G. Gentile, La scuola di Pitagora, Napoli 2007, p. 84.

è l'anima senziente, segue, nello sviluppo dialettico dell'Idea, un ambito oggettivo in cui, come si è visto, la "seconda natura" è intesa come sistema del diritto, ossia come mondo dello spirito prodotto dallo spirito stesso, inteso come regno della libertà realizzata, la cui soggettività è rappresentata dalla volontà libera, la quale giunge alla sua realizzazione concreta nel mondo etico.

L'espressione "seconda natura" ritorna, infatti, ancora una volta nella sezione che Hegel dedica alla *Sittlichkeit*, in cui assume un significato ancora più ampio rispetto alla definizione proposta nella Filosofia dello spirito soggettivo e nell'*Introduzione* ai *Lineamenti di filosofia del diritto*, in quanto consente di comprendere, nello specifico, il necessario passaggio dalla Moralità all'Eticità e, al contempo, il percorso che la coscienza morale segue per superare dialetticamente i limiti che Hegel individua nella *Moralität*, tra cui anche il male, per giungere all'affermazione del bene vivente nella *Sittlichkeit*. Innanzitutto, al fine di comprendere il rapporto e la differenza che intercorrono tra *Moralität* e *Sittlichkeit*, è utile ripercorrere lo sviluppo della coscienza morale e il progressivo distacco di Hegel dalla filosofia pratica kantiana.

Col passaggio della *persona*, protagonista del diritto astratto, a *soggetto*, si assiste all'apertura del punto di vista morale in cui la volontà, come essenza libera, si presenta non solo in-sé – locuzione che indica un'oggettività –, ma anche per sé, poiché dotata di una certa consapevolezza. Mentre nel diritto astratto protagonisti sono la *persona* e la *proprietà*, e la volontà è giudicata per sue azioni nel mondo sensibile, nella Moralità, invece, si apre il mondo dei soggetti, della morale, in cui la volontà chiede di essere va-

lutata delle sue intenzioni soggettive di cui si sente responsabile, perché *vuole* la legge, l'universale, a differenza della persona che mira soltanto al possesso di una proprietà. Dunque, se la persona era l'esatto speculare di un individuo emancipato dallo stato di natura, la soggettività morale cerca adesso di liberare definitivamente la persona da ogni residuo di singolarità e di arbitrio, presentandosi come un'ulteriore specificazione della persona stessa²⁶. Si assiste così a un decentramento, perché il punto di vista morale prevede una rinuncia della soggettività ad affermarsi come egocentrica, in quanto essa si apre all'universale – il bene – mediante il rapporto con altre volontà libere, e proprio perché non si tratta più soltanto del *benessere* proprio ma anche di quello altrui, si afferma una certa autolimitazione della libertà al fine di consentire il rapporto intersoggettivo. Si tratta di un individuo per il quale l'intersoggettività rappresenta il suo ultimo banco di prova, soprattutto perché ciascuno elabora interiormente un contenuto che può tradurre in un'oggettività condivisa come fine manifesto²⁷. Da qui la necessità di Hegel di interrogarsi sull'oggetto e, insieme, sul fine della soggettività morale, ossia il bene e il suo possibile rovesciamento nel male.

Rispetto alle altre parti del sistema, il *bene morale* ha il diritto assoluto rispetto al diritto astratto della proprietà e la soggettività che cerca appagamento ai propri bisogni, in quanto questi vengono dialettica-

²⁶ R. Roni, *Della soggettività morale. Tra Hegel e Sartre*, Morlacchi, Perugia 2011, p. 75.

²⁷ A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, p. 25.

mente soppressi nella loro unilateralità e conservati nella loro sostanzialità dato che sono, al tempo stesso, conformi e subordinati al bene. Tuttavia, oltre alla definizione del bene e della coscienza morale, l'ultima sezione della *moralità* rappresenta un punto decisivo dello sviluppo della volontà libera, poiché scopo di Hegel, attraverso il confronto critico con la filosofia pratica kantiana – quale Hegel la interpreta –, è screditare la posizione della soggettività come Assoluto e della legge morale intesa come *dover essere* (*Sollen*):

Se sul terreno della logica e della metafisica Hegel aveva potuto appellarsi a Kant come precursore e autorità, sul terreno della filosofia morale questo richiamo gli sarebbe sembrato impossibile; del resto, ogni volta che venne a parlare del dover-essere (*Sollen*) si sentì costretto a criticarlo in toni ora sarcastici ora violenti²⁸.

Scostandosi da Kant, infatti, Hegel ritiene che nell'orizzonte della *moralità* si assiste all'affermazione dell'*idea astratta del bene*, in cui la soggettività non è ancora integrata al bene, poiché lo pone come un al di là a cui si relaziona, considerandolo come qualcosa che “deve essere” ma ancora non è. Si tratta di una sintesi ancora debole e astratta poiché il soggetto pur aspirando al bene non lo realizza mai nei contenuti della sua azione già per il fatto di averlo presupposto come separato da sé, per cui il suo agire sarà un “tendere al bene” che ancora non è bene:

²⁸ C. Cesa, *Verso l'eticità. Saggi di storia della filosofia*, a cura di C. De Pascale, L. Fonnesu, A. Savorelli, Edizioni della Normale, Pisa 2013, p. 67.

Il bene ha col soggetto particolare il rapporto d'esser l'*essenziale* della sua volontà, la quale quindi vi ha senz'altro la sua *obbligazione*. Poiché la *particolarità* è distinta dal bene e rientra nella volontà soggettiva, ne segue che il bene ha dapprima soltanto la determinazione della *essenzialità universale astratta*, – del *dovere*; – a cagione di questa sua determinazione il dovere deve venir compiuto *per il dovere*²⁹.

Inoltre, rispetto alla filosofia pratica kantiana, nonostante Hegel manifesti il suo apprezzamento per la teoria della volontà intesa come infinita autonomia, egli sottolinea con forza che a questo principio manca una struttura costitutiva, dato che da una tale concezione del dover essere non si possono far derivare i doveri particolari, ma si può affermare soltanto un *vuoto formalismo*; ciò che manca è una “dottrina immanente dei doveri”, che abbia come oggetto la sua struttura e il suo articolarsi. In rapporto al dover essere, infatti, la coscienza morale è sì espressione di un particolare soggetto finito, ma al contempo, all'altezza della *moralità*, emerge soltanto il suo carattere formale visto che il dover essere a cui si rapporta rappresenta soltanto un ideale privo di contenuto concreto.

Nel richiamarsi soltanto a se stessa, alla propria auto-certezza nel giudicare *soltanto da sé* ciò che è bene, risiede il pericolo della coscienza morale di separarsi dal vero contenuto – quello morale – e di subordinare quest'universale al proprio arbitrio particolare, mediante l'azione. In ciò risiede l'ambivalenza e

²⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 133, p. 114.

l'instabilità dell'autocoscienza nel punto di vista morale "formale", la quale rischia sempre di capovolgersi nel male e quindi diventare *soggettività malvagia*.

Questo capovolgimento o *inversione* del particolare sull'universale è ciò che rappresenta agli occhi di Hegel un vero e proprio pericolo per il processo di realizzazione della volontà libera, in quanto condurrebbe a un inevitabile irrigidimento della soggettività dinanzi a un universale che essa stessa ha eretto e posto come tale ma che non corrisponde all'universale etico a cui invece essa pare destinata. Si tratta di un rischio dovuto all'attaccamento alla particolarità e al riconoscimento mancato nell'universale, su cui Hegel più volte torna all'interno del sistema, come si è già visto nei paragrafi prima analizzati riguardanti lo sviluppo dell'anima nello spirito soggettivo.

Da ciò l'insufficienza del punto di vista della *Moralität* e la necessità, secondo Hegel, del passaggio a un altro ambito in cui il bene non si presenta più come astratto, in balia dell'arbitro della soggettività, ma è immanente ed è espressione di atteggiamenti esistenziali viventi, ossia l'Eticità. Il distacco da Kant, e il necessario superamento della moralità nell'eticità, è sancito anche dalla scelta terminologica che Hegel propone per dividere e distinguere i due ambiti. Come sottolinea Claudio Cesa³⁰, infatti, prima di Hegel i termini tedeschi *Moralität* e *Sittlichkeit* esprimevano lo stesso concetto, in quanto vi è una coincidenza di significati tra *ethos*, *mos* e *Sitte*; ciò ha comportato non poche difficoltà anche per coloro che si sono occupati della traduzione dell'opera hegeliana³¹. La distinzio-

³⁰ C. Cesa, *Verso l'eticità*, cit., p. 10.

³¹ Per quanto riguarda la traduzione italiana, Bertrando Spa-

ne del termine di radice tedesca da quello di radice latina serve a Hegel per marcare una divaricazione di significati, indicando con l'espressione *Moralität* l'ambito soggettivo in cui la coscienza morale si rapporta al bene ancora formale, e con *Sittlichkeit* l'ambito oggettivo in cui il bene perseguito astrattamente dalla moralità si realizza concretamente nelle istituzioni e nelle leggi.

Il contenuto etico va cercato, dunque, fuori dalla moralità, ossia nella sfera dell'etico, in cui il punto di vista morale e i limiti che esso implica agli occhi di Hegel, vengono integrati e trascesi per la realizzazione del bene vivente.

4. *La Sittlichkeit come seconda natura*

Dall'insufficienza e dall'unilateralità prima denunciate del *diritto astratto* e della *moralità*, si apre la possibilità per Hegel di ricercare un dominio, quale è l'Eticità (*Sittlichkeit*), in cui sia risolta la frattura tra interiorità ed exteriorità, dato che essa non rappresenta separatamente né la norma giuridica esteriore del diritto astratto, né l'affermazione della pura soggettività della moralità, ma, come momento sintetico-dialettico, corrisponde all'unificazione delle leggi scritte e della coscienza morale soggettiva.

venta, ad esempio, nei suoi *Studi sull'etica di Hegel* (1869) traduce di solito *Moralität* con «moralità», *Sittlichkeit* con «costume, ethos», e intitola il capitolo sull'Eticità «La politica». Secondo Claudio Cesa, il primo a rendere regolarmente *Moralität* con «moralità» e *Sittlichkeit* con «eticità» è stato Benedetto Croce con la sua traduzione dell'*Enciclopedia* del 1907.

Ritorna qui il concetto di “seconda natura” a cui Hegel assegna un ulteriore significato per definire i caratteri del mondo etico e la sua sostanziale differenza rispetto al punto di vista morale, partendo proprio da un tema cruciale in questo passaggio tra le due sezioni, ossia l’idea del bene. L’eticità è l’«*idea della libertà*»³², intesa non come un bene astratto ma come «bene vivente», cioè un bene divenuto immanente, fatto di atteggiamenti esistenziali viventi. Nel mondo etico la libertà è divenuta consapevole di sé, l’autocoscienza agente ha nel bene la sua incarnazione concreta e a sua volta l’agire della volontà libera ha nell’essenza etica il suo «fine motore», per cui l’*ethos* oggettivo, ovvero le forme di vita dei soggetti, è divenuto «sostanza concreta»:

α) L’*ethos* oggettivo, che interviene in luogo del bene astratto, è la sostanza *concreta* grazie alla soggettività *come forma infinita*. Tale sostanza pone perciò *differenze* entro di sé, le quali quindi sono determinate dal concetto, e grazie alle quali l’*ethos* ha un *contenuto* stabile, il quale è per sé necessario ed è un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare, le *istituzioni* e *leggi essenti in sé e per sé*³³.

Il soggettivo, con cui Hegel intende la volontà libera in sé e per sé, e l’oggettivo, inteso come sostanza, cioè il bene, nell’eticità non sono posti isolatamente, ma sono insieme forme dell’uno, dato che la coscienza pratica aderisce ai costumi ammettendoli consape-

³² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 142, p. 133.

³³ Ivi, § 144, p. 133.

volmente e il bene, a sua volta, è ciò che deriva dalla sintesi in atto di determinazioni oggettive e soggettività razionali. Si tratta di un'unione che tiene insieme un momento intellettuale e un momento sentimentale, ossia tra le leggi e le forze che costituiscono la sostanza etica. Rispetto alla natura, infatti: «l'autorità delle leggi etiche è infinitamente più alta, giacché le cose della natura presentano la razionalità in una guisa del tutto *esteriore e isolata*, e la nascondono sotto l'aspetto dell'accidentalità»³⁴, invece, la sostanza etica è consapevole di sé e si realizza mediante l'accadere delle soggettività. Si tratta di un'identità priva di rapporto esteriore, poiché se vi fosse un rapporto esteriore tra la soggettività libera e il mondo etico, si ricadrebbe nuovamente nel “dover essere” e sulla distanza che tale concezione implica; invece nell'*ethos* vi è solo identità, frutto di un rapporto immediato, in quanto il soggetto coincide con la sostanza etica e in ciò si vive consapevolmente, sentendosi parte di una sostanza che si auto-organizza, attraverso un sentimento di appartenenza che è ancora più radicato della fede stessa:

Dall'altro lato esse (le leggi) non sono per il soggetto un che di *estraneo*, bensì esso dà la *testimonianza dello spirito* intorno a esse come intorno a *sua propria essenza*, nella quale esso ha il suo *sentimento di sé*, e ivi esso vive come in suo elemento non-differenziato da sé, – un rapporto che è immediato, ancora più identico che la stessa *fede e fiducia*³⁵.

Nei paragrafi che introducono la sezione dell'Eti-

³⁴ Ivi, § 146, p. 134.

³⁵ Ivi, § 147, p. 134.

città, Hegel avanza una dottrina immanente dei doveri, in cui le determinazioni, cioè i valori, gli ideali o le forme di vita della sostanza etica sono in rapporto con l'individuo come doveri che si presentano come compiti etici e quindi frutto dello sviluppo sistematico di una esigenza non astratta, ma di una necessità pratica. Il dovere proposto qui da Hegel, infatti, non è inteso come un contenuto limitante, espressione di una concezione limitativa della legge che in tal modo apparirebbe come un universale esterno e formale, bensì come un contenuto liberatore che promuove lo sviluppo della volontà. Sebbene il dovere vincolante possa apparire «come limitazione» in determinati ambiti, ad esempio «di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato»³⁶, nel *dovere immanente*, però, se inteso come compito, l'individuo diventa da soggettività indeterminata individualità determinata, poiché soltanto alienandosi nel dovere immanente, il soggetto si riconosce pienamente: «Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale». Infatti, mentre Kant afferma che la virtù (*Tugend*) è l'energia della volontà che si mantiene in lotta contro la disposizione naturale per tendere all'atteggiamento morale, Hegel considera la virtù come il temperamento del carattere empirico e non trascendentale come in Kant. La virtù etica, inoltre, come osserva Hegel, non è una virtù eroica o eccezionale, poiché ciò risulterebbe espressione di una statualità imperfetta; invece, nella statualità autoregolantesi del sistema hegeliano, l'eroismo non è una virtù ma lo è l'osservanza dei compiti e delle leggi.

³⁶ Ivi, § 149, p. 135.

La virtù a cui Hegel fa riferimento è la *rettitudine*, la dirittura morale, mediante cui la volontà libera si conforma ai doveri che caratterizzano i rapporti ai quali essa appartiene nel mondo etico; non si tratta né di una virtù poetica, del sapere fare qualcosa, né eroica, ma è considerata la quintessenza dell'individuo.

È a questo punto della trattazione sulla dottrina immanente dei doveri dal punto di vista etico che Hegel introduce il concetto di “seconda natura”, in un paragrafo che racchiude l'essenza di ciò che è stato fin qui affermato e in cui si comprende meglio perché, rispetto alle *abitudini* dello spirito soggettivo, le *consuetudini* dell'eticità non vengono definite da Hegel come “cattive”, bensì come ciò attraverso cui la sostanza etica si regge e si articola:

Nella semplice *identità* con la realtà degli individui l'*ethos* appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume*, – la *consuetudine* dell'*ethos* come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito³⁷.

L'*ethos*, inteso come *consuetudine*, viene definito una “seconda natura”, per cui il costume (*Sitte*) si pone al di sopra della manifestazione immediata della volontà primo-naturale, la quale, come anima pervasiva, risulta ora integrata nella volontà universale, in quanto nel mondo etico, rispetto a quello naturale, si

³⁷ Ivi, § 151, p. 137.

ha a che fare col modo universale di agire degli individui, in cui il capriccio e la coscienza particolare del singolo, ossia la volontà naturale o l'arbitrio, sono svaniti, dato che il singolo aderisce alla volontà generale coincidendo con questo sistema, percepito, appunto, come una "seconda natura". L'idea che quest'ultima sia divenuta un *ethos*, un mondo concreto fatto di leggi, istituzioni, pratiche e forme di vita fa sì che l'universale etico, anziché manifestarsi come un dovere estraneo, penetri invece nel carattere degli individui, nelle loro *abitudini*, al punto che essi vivono e percepiscono quelle leggi universali come la propria "natura". Il farsi natura della libertà assume significato nel suo processo di realizzazione mediante cui riesce a dar vita a un sistema organizzato che «a differenza della natura, in quanto espressione dello spirito, è in grado di riflettere sulla propria organizzazione e divenire consapevole di sé»³⁸. Infatti, a differenza della "prima natura" che è *data*, la "seconda natura", di cui qui parla Hegel, è invece *posta*, poiché risultato dell'agire e dei rapporti intersoggettivi attraverso cui lo spirito dà testimonianza di sé.

La *Sittlichkeit* è il concetto di libertà divenuto mondo esistente, in cui non vi è più solo la libertà di una persona, né solo la consapevolezza del bene, ma è un mondo spirituale in cui prevale e si afferma il bene sostanziale che per il soggetto autocosciente vale come una "seconda natura" di cui riappropriarsi. Inoltre, attraverso l'identità di volontà universale e volontà particolare, che è ora singolare perché ha l'universale in sé, si unificano diritti e doveri. Questi

³⁸ F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, p. 105.

rappresentano i modi in cui la sostanza etica si manifesta nel singolo, visto che qui non si ha a che fare con una cosa bensì con lo *speculativo* stesso. Da ciò si evince il limite e il necessario superamento delle sezioni che precedono l'Eticità, in quanto sia nel Diritto astratto che nella Moralità non si realizza ancora l'unione auspicata da Hegel tra diritti e doveri, poiché nel primo caso emerge un'intersoggettività mediata dalla proprietà, per cui diritto e dovere ricadono su due individualità diverse; nel secondo, cioè nella Moralità, invece, il diritto alla felicità "deve" passare per un dover essere, per cui entrambi risultano caratterizzati da una certa unilateralità, la quale trova il proprio compimento soltanto mediante l'integrazione dell'ambito etico.

Pertanto, attraverso l'analisi di questi paragrafi introduttivi alla sezione dell'Eticità in generale, senza entrare nel merito della tripartizione in cui essa si articola e realizza (famiglia, società civile e Stato) è possibile scorgerne, come si è cercato di mostrare, il peculiare significato che il concetto di "seconda natura" assume, e come si intrecciano tra loro i diversi significati fin qui evidenziati. L'*ethos*, infatti, rappresenta il versante oggettivo della "seconda natura", il cui significato, inteso come abitudine, si collega strettamente con quanto si è visto nello sviluppo antropologico dello spirito soggettivo, in cui l'abitudine configura l'uomo tanto come animale e corporeità, quanto come agente razionale dotato di linguaggio, di cultura e di appartenenza a una comunità etica. Nell'Antropologia, come già mostrato, Hegel presenta il concetto di "seconda natura" come un costrutto ambivalente, di cui è possibile evidenziare un'accezione eminentemente positiva, per la sua capacità di emancipare il

soggetto dall'immediatezza primo-naturale, dando un contributo essenziale alla realizzazione della libertà dello spirito, ma anche un significato negativo, visto che mediante l'abitudine lo spirito *inganna* se stesso, perdendo il legame vitale con l'esteriorità attraverso l'automatizzazione del suo agire. Invece, la seconda natura oggettiva, cioè l'assetto istituzionale dell'eticità, sembra non risentire dell'ambivalenza presente dello spirito soggettivo, che aveva condotto Hegel a definire tali abitudini come "cattive", poiché essa pone in essere una sintesi concreta tra particolare e universale, per cui, seppur vi sia una certa autonomizzazione del sociale, quest'ultima non costituisce un limite per la libertà dei soggetti, ma anzi ne rappresenta un presupposto necessario, dato che la volontà libera percepisce tale contenuto etico come proprio, come la propria natura.

Orbene, l'ipotesi interpretativa finora avanzata, attraverso l'analisi dei diversi significati che Hegel assegna al concetto di seconda natura, mira a presentare tale concetto come una possibile chiave di lettura, al fine di comprendere alcuni passaggi fondamentali del sistema hegeliano, tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, o tra moralità ed eticità, come si è cercato di mostrare, ma anche quel percorso di formazione (*Bildung*)³⁹ dell'individuo che dalla mera naturalità

³⁹ Sull'interpretazione del concetto hegeliano di *Bildung* si vedano le pagine gadameriane a esso dedicate, in cui emerge il valore etico-pedagogico di tale concetto, poiché, inteso come formazione e, in senso lato, come cultura, esso esprime la capacità dell'individuo di innalzarsi dalla sua particolarità naturale e inserirsi in un mondo condiviso, di cui ne apprende i costumi: «Innalzamento all'universalità non è limitato alla cultura teorica e non significa in generale solo un comportamento teoretico in

delle sue *abitudini* (spirito soggettivo) giunge a determinarsi come volontà libera in un mondo etico (spirito oggettivo). È questa bivalenza stessa della *zweite Natur* che fa sì che tale concetto si presenti nelle pagine hegeliane come luogo genetico dell'irrigidimento della soggettività nell'abitudine e, al contempo, e qui il suo contributo speculativo, come luogo dialettico di "superamento" delle sezioni e delle relative figure teoriche considerate da Hegel ancora come unilaterali – quali la persona, la coscienza morale, il bene astratto e il male – nella realizzazione della sostanza etica e nella conseguente affermazione del *bene vivente*.

Tuttavia, la sintesi che si realizza nell'*ethos*, come seconda natura, non annulla il conflitto di cui si è parlato all'altezza della moralità tra il bene e il male morali, bensì postula che la libertà umana radicalmente affronti tale conflitto, combattendo contro il rischio di auto-fissazione e ostinazione della soggettività⁴⁰. L'aspetto speculativo della libertà si presenta allora come la necessità della libertà di uscire dalla naturalità della volontà e di essere il motore stesso di questo processo di fuoriuscita e di liberazione dall'irrigidimento della volontà nelle figure che esprimono ancora unilateralità, tra cui il male. Quest'ultimo, infatti, ha ancora come protagonista e artefice l'interiorità cattiva della volontà, la quale, con la riflessione entro

opposizione al comportamento pratico, ma designa la determinazione essenziale della razionalità umana nel suo insieme [...]. La cultura come innalzamento all'universalità è dunque un compito dell'uomo che esige il sacrificio della particolarità all'universale» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, introduzione di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 49).

⁴⁰ M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2021, p. 112.

di sé, scinde la particolarità dall'universalità e agisce tenendo ferma e fissa tale scissione. Mantenendosi in tale contraddizione con sé come in un'opposizione, la soggettività non è solo ineffettuale ma è anche "singola", in quanto pone il contenuto della propria particolarità come assoluto, respingendo e non includendo quello delle altre volontà libere. L'irrigidimento della soggettività, a seguito della fissazione del particolare e dell'unilateralità che la non-relazione con l'universale implica, fa della *Sittlichkeit* un momento necessario, in cui si auspica un processo di smantellamento della soggettività unilaterale per la realizzazione dell'individuo nella realtà sociale⁴¹, intesa appunto come seconda natura, in cui la volontà libera "vuole" la volontà libera. Emerge così lo sforzo hegeliano di esibire una definitiva mediazione dialettica tra universale e particolare che non venga però esperita come una potenziale perdita, ossia un «ottundimento della vitalità», bensì come un continuo arricchimento di essa, poiché, all'altezza dell'Eticità, soltanto mediante il superamento della particolarità istintuale dei soggetti, è possibile realizzare l'universalizzazione della volontà naturale nel contenuto etico.

⁴¹ E. Cugini, *La libertà che si realizza. Critica immanente e seconda natura a partire da Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, pp. 145-147.

L'ANIMA BELLA COME FIGURA DEL MALE
UN ITINERARIO TRA *FENOMENOLOGIA DELLO*
SPIRITO, *LINEAMENTI DI FILOSOFIA DEL DIRITTO*
ED *ESTETICA*

Sabato Danzilli

Il programma filosofico hegeliano ha tra i suoi punti principali lo sviluppo di una concezione scientifica del sapere, inteso come la conoscenza della totalità. Tale prospettiva, che trova la sua espressione più nota e riuscita nella prefazione della *Fenomenologia dello spirito* del 1807, è accompagnata in modo costante nella sua elaborazione da una *pars destruens*. Hegel critica, infatti, in molti punti delle sue opere qualsiasi punto di vista unilaterale che non sia in grado di trovare poi un adeguato superamento in una figura più universale e concreta, che nella concezione hegeliana è considerata “più vera”. La filosofia morale non fa eccezione a questo principio.

1. *L'anima bella come figura del soggettivismo morale*

Un luogo molto importante per la comprensione del concetto di “eticità” e di come essa sia «l'*idea*

della libertà, idea intesa come il bene vivente»¹ è costituito dagli ultimi paragrafi della sezione dedicata alla moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Il § 140 dei *Lineamenti* prepara il passaggio dalla sezione sulla moralità a quella sull'eticità. Il soggetto morale, il protagonista di questa sezione, viene esaminato qui nel suo limite, ossia quello di non riuscire a uscire da argomentazioni di natura soltanto formalistica nell'atto di porre per sé e per altri un dovere, operando un'universalizzazione di tipo astratto e un'attribuzione di validità indebita. Tale paragrafo si interroga quindi, in continuità con il precedente, sulla possibilità per il soggetto morale di compiere il male, che per Hegel consiste nel rendere assoluti dei fini contingenti e arbitrari. Rientrano in questa casistica, nella disamina hegeliana, l'ipocrisia (*Heuchelei*) e il soggettivismo assoluto. Hegel conduce la propria critica evidenziando il carattere puramente intellettualistico di questo tipo di concezione morale, che o non tiene in nessun conto le oggettivazioni, le realizzazioni concrete derivanti dal proprio comportamento, o le considera secondarie e trascurabili rispetto al raggiungimento dei propri fini. Il testo del paragrafo 140 è arricchito inoltre da un'ampia aggiunta, che costituisce una vera e propria "fenomenologia del male", consistente in un climax di figure malvagie, caratterizzate da un sempre maggiore soggettivismo morale, in cui il soggetto opera sempre più un'universalizzazione impropria dei suoi fini particolari².

Il tratto conduttore delle figure richiamate da He-

¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 133.

² Ivi, pp. 119-131.

gel consiste in un crescente e volontario rovesciamento del male in bene, in cui la «più alta forma»³ è costituita dall'«ironia», assoluta egoità e soggettivismo estremo. Per essa soltanto «io sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, soltanto godo di me»⁴.

Colpisce in maniera particolare, nel concludere la trattazione di questa figura, la citazione dell'«anima bella» (*schöne Seele*), centrale già nella *Fenomenologia dello spirito*. Il concetto di anima bella ha una grande diffusione e importanza nella riflessione estetica e morale settecentesca e romantica e svolge pertanto una funzione centrale nella critica di Hegel ai suoi contemporanei⁵. Attraverso di esso è possibile chiarire l'originalità delle posizioni teoriche hegeliane. Nelle pagine che seguono mi propongo quindi di analizzare in che senso per Hegel si possa inserire l'anima bella tra le figure del male e come tale catalogazione sia perfettamente coerente con l'impianto di pensiero hegeliano.

Occorre a tal proposito iniziare dall'analisi hegeliana dell'ironia, a cui sono dedicate nei *Lineamenti* poche dense pagine, che sono però una porta d'acces-

³ Ivi, p. 128.

⁴ Ivi, p. 130.

⁵ Sulla storia del concetto di anima bella si vedano: H.-F. Müller, *Zur Geschichte des Begriffs „schöne Seele“*, «Germanisch-Romanische Monatsschrift», 7 (1919), pp. 236-249; R.E. Norton, *The beautiful soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Cornell University Press, Ithaca 1995; L. Mor (a cura di), *Metamorfosi dell'anima bella dall'età di Goethe al nazismo*, «Humanitas», 4 (2020), Morcelliana, Brescia.

so all'intero pensiero hegeliano, come dimostrano i rimandi interni al testo, fatti dallo stesso Hegel, da un lato alla *Fenomenologia dello spirito*, dall'altro agli scritti che saranno poi raccolti da Hotho nell'*Estetica*. Hegel mette in chiaro subito che l'ironia bersaglio della sua critica è l'ironia romantica, ben diversa dall'ironia socratica, trasmessaci dai dialoghi di Platone. Quest'ultima è un processo veritativo, un mezzo attraverso cui smascherare le fallacie del ragionamento del proprio avversario, al fine di giungere a una comprensione corretta dell'idea. Contrario è l'intento dell'ironia romantica, in cui il soggetto, che si assurge in una sorta di solipsismo a legislatore, si fa beffe di ogni «verità, diritto e dovere»⁶ concreto.

È in questo punto del ragionamento che viene presentata la figura dell'anima bella. Essa è una forma di soggettività ironica: essa ha, infatti, la determinazione di fondo dell'ironia, ossia avere consapevolezza di ciò che è etico ma ritenerlo superfluo, collocandosi volontariamente fuori da esso e ritenendo la propria volontà soggettiva superiore a ogni contenuto concreto. Come nella *Fenomenologia dello spirito*, il modello di anima bella da egli assunto e criticato è quello di Friedrich Jacobi, in quanto presuppone un'idea di moralità quale "bellezza morale", che Hegel ritiene incapace di superare i limiti della riflessione e assumere concretezza etica⁷. Scrive infatti Hegel che:

⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 130.

⁷ Sul confronto di Hegel con Jacobi si veda G. Falke, *Hegel und Jacobi: Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes*, «Hegel-Studien», 22 (1987), pp. 129-142; G. Hindrichs, *Schöne Seelen. Schiller-Jacobi-Hegel*, in T. Hanke, T.M. Schmidt (Hrsg.), *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext. Hegel-Tagung in Bad Homburg von der Höhe im*

Questa figura [l'ironia] è non soltanto la *vanità* di ogni *contenuto* etico dei diritti, dei doveri, delle leggi, – il male, e *proprio il male entro di sé interamente universale*⁸, bensì essa aggiunge anche la forma, la *vanità soggettiva* di sapere se stessa come questa vanità di ogni contenuto, e di sapere sé, in questo sapere, come l'assoluto.⁹

L'ironia è il culmine delle figure del male quindi, perché rifiuta consapevolmente che la propria soggettività superi la limitatezza del proprio punto di vista parziale, e, anzi, ritiene la propria volontà come unico diritto. Si capisce quindi perché questo soggettivismo estremo investa per Hegel anche l'anima bella, «quella soggettività più nobile consumantesi nella vanità di ogni oggettività e con ciò nell'irrealtà di se stessa»¹⁰. L'anima bella non tiene, infatti, in nessuna

November 2013, Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, pp. 161-192. Allo stesso tempo Hegel era ben consapevole della concezione schilleriana di anima bella, ma essa viene trattata nei passaggi della *Fenomenologia dello Spirito* dedicati alla “legge del cuore” e assume una sfumatura differente a quella da lui usata nei luoghi oggetto di questo contributo. Cfr. R. Caputo, *Il destino dell'anima bella. Hegel interprete dei drammi di Schiller*, in G. Pinna, P. Montani, A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Carocci, Roma 2006, pp. 245-266. Per un inquadramento dei rapporti tra Hegel e Schiller si veda nello stesso volume anche il contributo di W. Jaeschke, *La storia del mondo come tribunale universale. Sul problema della storia in Schiller e nella filosofia classica tedesca*, ivi, pp. 163-176; e G. Pinna, *Hegel e Schiller*, in A. Siani, M. Farina (a cura di), *L'estetica di Hegel*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 33-48.

⁸ Corsivo mio.

⁹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 130.

¹⁰ Ivi, pp. 130-131.

considerazione lo sfondo concreto delle sue azioni, anzi, lo rifiuta espressamente, rifiutando ogni oggettivazione del suo ideale morale. Per tale motivo questo «assoluto autocompiacimento [...] resta un solitario culto di se stesso, sibbene fors'anche può formare una comunità, il cui legame e la cui sostanza è fors'anche la reciproca asseverazione di coscienziosità, di buone intenzioni, il rallegrarsi di questa scambievole purezza»¹¹.

Al fine di comprendere pienamente il portato della critica hegeliana, occorre fare un passo indietro all'intera sezione della moralità. In tale sezione Hegel non si limita a una semplice critica del formalismo della morale kantiana, ma pone le basi per una vera e propria teoria dell'azione, come teoria dell'azione intenzionale¹². La sfera della moralità è quella in cui trova estrinsecazione la volontà soggettiva del soggetto agente, che si determina come soggetto libero. Esso opera pertanto in maniera teleologicamente orientata al raggiungimento dei propri fini soggettivi, in rapporto dialettico tra la sua volizione e la realtà concreta in cui si trova ad agire. Ed è proprio la sfera della moralità, posta tra quella del diritto astratto e quella dell'eticità, che permette a Hegel di tenere insieme l'ideale etico antico e il principio moderno della libertà del soggetto, come era stato proclamato da Kant.

La dialettica tra volontà e realtà che innerva la moralità hegeliana non può essere intesa in modo corret-

¹¹ Ivi, p. 130.

¹² Cfr. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova 1982; Ead., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.

to se non si considera il § 132 dei *Lineamenti*, in cui Hegel afferma che:

Il diritto della volontà soggettiva è che quel ch'essa deve riconoscere come valido venga da essa *fatto oggetto di intellesione (come buono)*, e che ad essa un'azione, intesa come il fine entrante nell'oggettività esteriore, venga imputata come lecita o illecita, buona o cattiva, legale o illegale, secondo la sua *cognizione* del valore che l'azione ha in questa oggettività¹³.

Esiste pertanto un “diritto della soggettività” a veder riconosciuti come validi i propri fini soggettivi e un “diritto dell'oggettività” affinché tali fini riconoscano l'esistenza di un mondo di altri soggetti e cose in cui il soggetto opera e in cui la realizzazione dei fini soggettivi deve trovare effettivo riscontro. Intorno a questi due elementi si basa la dialettica tra il contenuto intenzionale dell'azione e quello delle considerazioni oggettive sulle relazioni sociali, economiche, politiche, che poi sarà risolta soltanto nella sezione sull'eticità. Le figure del male descritte al § 140 invece rifiutano con sempre maggiore consapevolezza il secondo dei due aspetti. L'anima bella si rivela dunque la figura estrema del soggettivismo morale perché rende vana ogni determinazione etica¹⁴.

¹³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 112.

¹⁴ Tale punto viene posto in forma problematica in V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, p. 634. Hösle invita a indagare ulteriormente su queste deboli comunità di anime belle a cui accenna Hegel e si interroga se la teoria della morale hegeliana consideri la possibilità di “eticità malvage”, da Hösle abbozzate come una settima figura del male, in cui un

Essa è infatti incapace o rifiuta di oggettivarsi e dare origine a forme di vita concrete e stabili, preferendo a esse il proprio “puro” isolamento.

unilateralismo viene elevato alla pretesa di farsi uno Stato realmente esistente, imponendo a tutti un punto di vista parziale. Ad avviso di chi scrive, per Hegel tali forme etiche avrebbero comunque un grado di verità superiore alle forme di soggettivismo assoluto qui descritte e sarebbero un controsenso nella logica del discorso hegeliano. Nell’ottica hegeliana tali forme etiche andrebbero inoltre giudicate non con lo sguardo della morale ma attraverso un esame della loro razionalità complessiva, ossia della loro adeguatezza a un determinato momento di sviluppo dell’Idea. Un passo della *Scienza della Logica* è molto chiaro a proposito: «Dove un oggetto, per es. lo Stato, non fosse affatto conforme alla sua idea, ossia anzi non fosse affatto l’idea dello Stato, quando la realtà di questo, che son gl’individui di sé consci, non corrispondesse per nulla al concetto, allora la sua anima e il suo corpo si sarebbero separati; quella fuggirebbe nelle remote regioni del pensiero, questo si sarebbe spezzato nelle individualità singole. Poiché però il concetto dello Stato costituisce così essenzialmente la natura degli individui, esso è in loro come un istinto di tal potenza che quelli, quando non fosse che nella forma di finalità esterna, son costretti a tradurlo in realtà oppure a contentarsene così, o se no dovrebbero perire. *Il pessimo tra gli Stati, quello la cui realtà corrisponde meno al concetto, in quanto esiste ancora, è ancora idea; gl’individui obbediscono ancora a un concetto che esercita il potere*» [corsivo mio] (G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, trad. it. A. Moni, rev. di C. Cesa, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1988, vol. II, p. 860). In questo passo della sezione sull’idea della dottrina del concetto, Hegel mostra la sua concezione dell’idea come unione di concetto e realtà, e unione dell’oggettività con l’esteriorità. Non sembra casuale che in un passo così decisivo del suo *opus magnum* citi come esempio lo Stato. Nella pagina precedente egli aveva affermato infatti che «delle totalità quali son lo Stato e la Chiesa, quando l’unità del loro concetto e della lor realtà è sciolta, cessano di esistere» (ivi, p. 859). Stato e Chiesa, in quanto totalità etiche, sono ben esemplificative del ragionamento hegeliano, e la loro oggettività richiede

Tracce di queste considerazioni erano state già anticipate dall'indagine della *Fenomenologia dello spirito*. In tale libro l'assunzione del punto di vista della coscienza giustifica l'ordine in cui vengono presentate le figure della sezione dedicata allo spirito. Esso è opposto a quello che sarà proprio dei *Lineamenti*: innanzitutto «lo spirito vero», ossia l'eticità, in cui la coscienza sperimenta in modo immediato la sua appartenenza a una comunità e deve superare i limiti di tale immediatezza estraniandosi da sé; la sezione seconda è quindi «lo spirito estraniato da sé; la cultura», in cui la coscienza sperimenta il negativo dell'uscita da sé nell'alienazione dei rapporti sociali, ma soltanto attraverso il trapasso in queste forme estranee e dalla loro assimilazione, il superamento di una concezione astratta di una libertà assoluta, essa può giungere alla comprensione e alla certezza di sé; la terza sezione «lo spirito certo di se stesso; la moralità» in cui la coscienza ristabilisce in modo riflessivo l'unità della propria singolarità con l'essenza universale, supera

un'esistenza, che ha ben più che la determinazione della fatticità empirica. Per tale motivo uno "Stato malvagio" potrebbe definirsi tale soltanto in quanto mero avvenire storico, transeunte, o nel suo declinare. Già dalla *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva inoltre definito il momento dello Spirito, nel suo complesso come quello in cui la coscienza si sa come ragione, in cui essa è ragione («Quando la certezza di essere ogni realtà è elevata a verità, la ragione è spirito, ed è consapevole di se stessa come del proprio mondo, e del mondo come di se stessa. – Il divenire dello spirito è stato indicato dal movimento immediatamente precedente, in cui l'oggetto della coscienza, la categoria pura, si è elevato a concetto della ragione», Id., *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008, p. 291). Cfr. F. Chiereghin, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, p. 119.

cioè le proprie determinazioni particolari e si riconosce come membro della comunità non in quanto individuo isolato ma attraverso il riconoscimento reciproco con gli altri membri della comunità.

Nella sezione sull'eticità della *Fenomenologia*, Hegel dedica pagine molto importanti all'analisi dell'azione etica, che forniscono indicazioni di rilievo. Scrive Hegel:

La coscienza etica è più completa, e la sua colpa è più pura, quando essa *conosca già prima* la legge e la potenza a cui si viene a contrapporre; quando le scambi per violenza e per torto, come un'accidentalità etica, e commetta il delitto scientemente, come fa Antigone. L'atto compiuto inverte il modo di vedere della coscienza: è il *compimento* stesso del delitto a esprimere che quanto è *etico* dev'essere *effettivo*; infatti la *realtà effettiva* dello scopo è lo scopo dell'agire. L'agire enuncia proprio l'*unità* fra la *realtà effettiva* e la *sostanza*; enuncia che la realtà effettiva non è accidentale rispetto all'essenza, ma che essa, stringendo lega con questa, non si concede ad alcun diritto che non sia vero¹⁵.

Il passo si colloca all'interno di un discorso dedicato all'esame della rottura di una adesione immediata al mondo etico, al conflitto tra due leggi, quella divina e quella umana, in cui ognuna delle due parti vede solo il proprio diritto e quindi giudica l'agire dell'altro come mera violenza e torto. È uno scontro tragico tra due coscienze rappresentative di forme etiche diverse, ed è proprio in tale scontro esiziale che

¹⁵ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 312.

Hegel vede la possibilità del trapasso in forme etiche superiori. Lo vede, cioè, nel superamento reciproco dei propri unilateralismi e la ricostituzione di una nuova forma più complessiva. Il punto si chiarisce se torniamo infatti ai *Lineamenti*, ancora in una nota al § 140, in cui egli si sofferma sull'uso romantico dell'ironia, soprattutto in Solger, che aveva sostenuto la vanità di voler andare oltre i propri scopi finiti. Hegel non può accettare per nulla che «il Sommo perisca con la nostra irrilevanza»¹⁶, cioè con la fine delle singole soggettività portatrici dei loro limitati scopi particolari, e rimanda proprio allo scontro tra potenze etiche descritto nella *Fenomenologia* nella sezione sopra citata, affermando che:

Il tragico perire delle figure supremamente etiche può interessare [...], innalzare e conciliare con se stessi, soltanto in quanto tali figure vengono in scena l'una di fronte all'altra con distinte parimenti giustificate potenze etiche, le quali sono venute in *collisione* per sventura, e così ora a cagione di questa loro contrapposizione a un che di etico hanno la *colpa*, donde vien fuori il diritto e il torto di ambedue, e con ciò la vera idea etica purificata e trionfante su questa *unilateralità*, quindi conciliata in noi. [...] Ma l'idea etica *senza quella sventura della collisione*, e il perire degli individui coinvolti in questa sventura, è *reale e presenziale* nel mondo etico, e che questo Sommo non si presenti *nella sua realtà* come *un che di irrilevante*, questo è ciò che l'esistenza etica avente realtà, lo Stato, ha per

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 129 nota.

scopo ed effettua, e che *entro di lui* l'autocoscienza etica possiede, intuisce e sa, e il conoscere pensante comprende¹⁷.

Così come nella *Fenomenologia dello spirito*, anche nei *Lineamenti di filosofia del diritto* per Hegel la possibilità del superamento delle scissioni possibili nel mondo etico consiste nel riconoscimento della propria colpa, ossia nel superamento della propria unilateralità. Le pagine della *Fenomenologia dello spirito* suggerite dallo stesso autore nel suo rimando ci danno altre indicazioni, utili a comprendere anche la sua critica all'ineffettualità pratica delle figure del soggettivismo morale. Il fatto che Hegel scriva che «la coscienza etica è più completa [...] quando essa conosca già prima la legge e la potenza a cui si viene a contrapporre» ci rimanda al fatto che pur nella colpa, anzi nella forma in cui «la sua colpa è più pura» questa coscienza rivendica il diritto dell'etico a divenire realtà vivente e non essere soltanto un contenuto accidentale e arbitrario¹⁸. Il male delle figure del soggettivismo estremo consiste proprio nell'assolutizzare il proprio punto di vista particolare e ritenere quindi come universali le proprie posizioni determinate invece in maniera contingente. Quello che Hegel imputa a queste figure non è certo l'egoismo, assunto in un'accezione volgare e generica (basti pensare alla sua filosofia della storia per tenersi lontani da questa banalizzazione)¹⁹, bensì il fatto che la soggettività

¹⁷ Ivi, pp. 129-130 nota.

¹⁸ Cfr. il § 139, ivi, p. 118.

¹⁹ «Il principio dello *sviluppo* contiene un ulteriore elemento: alla base c'è una determinazione interna, un presupposto esistente

ironica rende universali i suoi fini particolari, senza alcun ritegno per il mondo esterno, rimanendo vincolata a contenuti e a contingenze arbitrarie.

Si comprende appieno anche cosa intenda Hegel quando afferma che «quel che il soggetto è, è la serie delle sue azioni. Se queste sono una serie di produzioni senza valore, allora la soggettività del volere è parimenti una soggettività senza valore; se al contrario la serie dei suoi fatti è di natura sostanziale, allora lo è anche la volontà interna dell'individuo»²⁰. L'azione etica è solo quella che pensa comunque l'universale nella sua concretezza e integrità, anche a costo di profonde lacerazioni, interiori e non solo. A calcare quest'aspetto occorre porre in evidenza che nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla colpa egli aveva affermato che poiché «il fare», l'operare, pone sempre una scissione in una realtà effettiva esteriore, esso non è mai innocente. Innocente è semmai – egli scrive – «solamente il non-fare, come l'essere di una pietra; ma già quello d'un bambino

in sé, che trapassa nell'esistenza. Questa determinazione formale è essenzialmente lo spirito, il quale ha nella storia mondiale il suo teatro, la sua proprietà e il campo della sua realizzazione. Per sua natura lo spirito non si affaccenda nel gioco esteriore di fattori accidentali, anzi, è il fattore assolutamente determinante e tien testa senz'altro alle accidentalità, che adopera e domina a proprio uso e consumo» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Bonacina e L. Sichirullo, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 49). Ogni individuo porta avanti dei suoi fini particolari, ma la soggettività ironica non vede oltre questi fini, ritenendo vano tutto quanto eccede la propria posizione particolare.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 124, p. 107. Su quest'affermazione cfr. F. Valentini, *L'uomo è quel che fa. Considerazioni su: Hegel, Fenomenologia dello spirito, capitolo quinto, A, b, «Polemos»*, 1 (2006), pp. 9-25.

non è tale»²¹. È di particolare interesse la concezione che emerge da queste pagine hegeliane. In esse si afferma in primo luogo che ogni agire, in quanto è un operare concreto nel mondo e quindi si pone dei fini che ne comportano la trasformazione, non è innocente, in quanto presuppone un soggetto morale che abbia cognizione del bene e del male²². Ma soprattutto, per il nostro ragionamento occorre sottolineare che Hegel rileva la “non-innocenza” di ogni agire etico che si pone contro il meramente esistente, perché questa situazione è descritta da lui come la più piena effettualità dell’agire etico. Forzando leggermente il ragionamento hegeliano egli sembra suggerire che l’azione eticamente più alta è quella che sa di violare una legge che si sa come sbagliata, per rivendicare il diritto più alto di una forma più razionale²³. In forma

²¹ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 310.

²² Cfr. F. Valentini, *L'uomo è quel che fa*, cit., pp. 15-16. Trattando dei tipi di azione per Hegel, Valentini distingue tra azione conforme all’esistente e tra azione che muta l’esistente. Anche riguardo questa seconda eventualità possiamo trovare due tipi diversi, che si pongono entrambi al livello dell’etico, quello rappresentato dalla scissione del mondo etico (di cui è esempio la tragedia di Antigone) e quello in cui l’agire è nella direzione della conservazione di una realtà sensata.

²³ Dina Emundts e Rolf-Peter Horstmann sottolineano nella loro breve introduzione a Hegel il carattere programmatico per tutta la produzione del filosofo di Stoccarda della famosa e famigerata (ingiustamente, a parere di scrive) frase contenuta nella *Vorrede* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* per cui «ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale» (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 14.). Questa concezione della razionalità come ciò che è effettivamente reale contiene una determinazione ontologica, accanto a una epistemologica. Il razionale costituisce la struttura primaria di tutto il sistema

idealistica egli dice cioè che la coscienza deve agire sempre pensando la totalità e superando la scissione morale fondamentale, che non è quella tra “dover essere” e realtà bensì quella tra “legge interiore” e “legge esteriore”, in quanto il dovere è sempre realizzare il contenuto razionale. Queste affermazioni della *Fenomenologia dello spirito* mostrano in maniera potente una concezione dinamica dell’eticità, che è meno evidente, anche per ragioni di organizzazione del testo, nella trattazione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Esse risaltano ancora di più se si pongono in contrasto con quelle dedicate all’anima bella nella parte conclusiva della sezione sulla moralità del capitolo sullo spirito della *Fenomenologia*. Si noti come viene introdotta in quest’opera questa figura problematica:

Nella sua sublime maestà, che lo eleva al di sopra della legge determinata e al di sopra di ogni contenuto del dovere, l’animo coscienziioso ripone dunque nel suo sapere e nel suo volere qualsivoglia contenuto; si tratta della genialità morale, che sa la voce interiore del proprio sapere immediato come voce divina, e dato che in questo sapere sa altrettanto immediatamente l’esistenza, tale genialità è la forza creatrice divina che nel proprio concetto detiene la vitalità²⁴.

hegeliano» (D. Emundts, R.P. Horstmann, *G.W.F. Hegel. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart 2002, pp. 32-33).

²⁴ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., p. 432. Come dimostra efficacemente G. Falke, *Hegel und Jacobi*, cit., p. 134, è questa la principale critica di Hegel alla filosofia morale di Jacobi, e costituisce un elemento costante fin da *Fede e sapere*

Tuttavia, per tale immediatezza «l'autocoscienza è ritornata nella propria intimità, rispetto a cui ogni esteriorità come tale dilegua; è ritornata all'intuizione dell'«Io = Io», in cui questo Io è ogni essenzialità e ogni esistenza»²⁵. Questa coscienza si immerge totalmente dentro di sé, e le «manca la forza dell'esteriorizzazione, la forza di farsi cosa e sopportare l'essere»²⁶. Pertanto, scrive Hegel:

La coscienza vive nell'angoscia di contaminare, agendo ed esistendo, lo splendore maestoso del proprio interno; al fine di preservare la purezza del proprio cuore, essa rifugge il contatto con la realtà effettiva e persevera ostinatamente nell'astenia che la rende incapace di rinunciare al proprio Sé, ormai affilatosi fino all'astrazione ultima, e di darsi sostanzialità: ossia di trasformare il suo pensare in essere, e di affidarsi alla differenza assoluta. Quell'oggetto cavo che la coscienza genera a se stessa finisce allora per colmarla solamente della consapevolezza della vacuità; il fare della coscienza è quell'anelito che non fa altro che perdersi nel suo divenire og-

(in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, trad. it. R. Bodei, Mursia, Milano, 1971, pp. 121-261).

²⁵ G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 433-434. Di notevole interesse la nota del curatore italiano: «oltre ad avere in mente la formulazione del primo principio della *Dottrina della scienza* [di Fichte], Hegel pensa qui probabilmente anche alla nozione fichtiana di «intuizione intellettuale» [dal *Sistema di etica*]» (*ibidem*, nota 76). Anche a tale riguardo si può affermare una permanenza di tale giudizio sin dalle prime produzioni e si rimanda alla *Differenzschrift* (in G.W.F. Hegel, *Primi scritti critici*, cit., p. 1-120).

²⁶ *Ivi*, p. 435.

getto privo d'essenza, e ricadendo in se stesso, al di là di questa perdita, si ritrova solamente come perduto. – In questa trasparente purezza dei suoi momenti, dopo essersi resa – secondo il nome che si è soliti darle – un'*anima bella* infelice, la coscienza si consuma e si spegne entro di sé, estinguendosi come una bruma informe che si dissolve nell'aria²⁷.

L'anima bella, pertanto, sia nella *Fenomenologia dello spirito* sia nei *Lineamenti di filosofia del diritto* è condannata in maniera forte a causa della sua ineffettività, della sua incapacità di incarnare e dare forma a contenuti concreti. Si può dire che per Hegel essa è innocente solo a una lettura superficiale: in realtà il suo soggettivismo, il suo splendido isolamento, sono più colpevoli e malvagi di qualunque azione etica che abbia consapevolezza del contenuto concreto in cui il proprio agire va a intervenire e che si proponga di operare al fine di mettere in atto un contenuto più concreto, più razionale.

Operando questo confronto tra la parte della *Fenomenologia dello spirito* dedicata all'anima bella e i *Lineamenti* vediamo come il superamento di questa figura venga determinato in maniera differente ma con alcuni forti parallelismi. Nella *Fenomenologia dello spirito* la trattazione sull'anima bella si colloca nel passaggio dal momento dello spirito certo di se stesso a quello della religione, e notiamo che quello che in quest'opera permette il superamento della vuota soggettività dell'anima bella è il perdono, il riconoscimento della propria ineffettività soggettiva e la

²⁷ *Ibidem*. Sull'anima bella cfr. P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella*, Guerini, Milano 2012².

nascita di una comunità etica come quella religiosa. Se infatti per Hegel:

Nella misura in cui ora lo spirito certo di se stesso, in quanto anima bella, non possiede la forza di esteriorizzare il sapere che tale anima ha di sé, e che si mantiene in sé, quell'anima non può giungere all'uguaglianza con la coscienza che è stata ripudiata, e dunque nemmeno all'intuizione dell'unità di se stessa nell'altro: non può pervenire all'esistenza; l'uguaglianza si stabilisce allora solamente in modo negativo, come essere privo di spirito. L'anima bella è priva di realtà effettiva [e] [...] in quanto coscienza di tale contraddizione nella sua immediatezza non conciliata, viene logorata fino alla pazzia e si consuma in una nostalgia asfittica²⁸.

Il superamento di tale figura può avvenire soltanto attraverso il perdono e il riconoscimento della propria visione parziale. Con una frase celebre, Hegel afferma che «le ferite dello spirito si risanano senza che rimangano cicatrici»²⁹ e cioè «l'atto compiuto non costituisce qualcosa d'eterno e insormontabile, anzi lo spirito lo ricomprende entro di sé, e a dileguare immediatamente è il lato della singolarità»³⁰. In quest'ottica, la rinnovata unità dello spirito avviene nella forma della comunità religiosa. Essa è la via d'uscita da quest'opposizione senza soluzione tra la propria soggettività morale e le forme di vita esistenti, possibile soltanto con la rinuncia a considerarsi

²⁸ Ivi, p. 442.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

supremi legislatori e cercare la conciliazione attraverso il riconoscimento e il confronto reciproco tra le coscienze singolari. La forma in cui questo avviene è quella della confessione e del perdono, attraverso cui le differenti coscienze riescono a fare ognuna esperienza di un legame che le accomuna. In maniera significativa questo legame è quello della reciproca alienazione. Proprio in virtù di tale riconoscimento e nella massima alienazione consumantesi nel perdersi e nella pazzia in cui era culminata l'anima bella, le coscienze possono sperimentare il ritorno in sé nella propria singolarità conciliata con l'alterità. In tale modo, attraverso «il sì della riconciliazione, in cui i due Io dismettono la loro esistenza contrapposta, è l'esistenza dell'Io che s'è esteso fino alla dualità»³¹ e cioè così «l'Io ha la certezza di se stesso»³².

Analogamente, nei *Lineamenti*, il superamento dell'anima bella avviene con l'eticità, che, come già visto, è «idea della libertà, idea intesa come il bene vivente»³³. Per tale motivo, leggendo in parallelo la critica dell'anima bella nella *Fenomenologia* e quella dei *Lineamenti*, come da un lato critica a una soggettività vuota, astratta, formale, intellettualistica, “vana”, che viene “tolta” dal riconoscimento e dal perdono nella religione, e dall'altro come articolazione di soggettività concrete ed etero-referenziali nella sostanza etica, possiamo ritenere che le due soluzioni non siano tra loro in contrasto. Se leggiamo infatti il paragrafo in cui Hegel delinea il passaggio della moralità in eticità, ossia il § 141, troviamo nelle aggiunte che

³¹ Ivi, p. 444.

³² *Ibidem*.

³³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 133.

«l'esserci della libertà, il quale era immediato come diritto, nella riflessione dell'autocoscienza è determinato a bene; il terzo, qui, nel suo passaggio, come la verità di questo bene e della soggettività, è perciò altrettanto la verità di questa e del diritto. – L'*ethos* è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé»³⁴. Nella *Fenomenologia* col passaggio alla religione termina il cammino della coscienza esaminata nelle prime sei parti del libro, passando all'esame dello spirito finalmente cosciente appieno di sé, mentre nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, col passaggio all'eticità si supera finalmente la contrapposizione tra bene e soggettività, esaminando il modo in cui la libertà si fa carne e sangue in forme etiche concrete.

2. Ironia e anima bella nell'estetica hegeliana

In quest'ultima parte consideriamo l'ambito estetico, e osserviamo come anche qui Hegel ritorni sulla critica all'"ironia romantica", trattando ancora una volta ironia e anima bella come un tutt'uno. È noto che Hegel non ha dato alle stampe nessun testo con il titolo di *Estetica* e che esso sia stato invece curato e pubblicato nel 1835-36 dal suo allievo Heinrich Gustav Hotho, e in seconda edizione nel 1842, all'interno dell'edizione completa delle opere a cura degli "amici del defunto". Soprattutto negli ultimi decenni, in parallelo con la pubblicazione delle *Mitschriften* degli allievi, molti interpreti hanno dato molto rilievo ai limiti dell'edizione di Hotho, in particolare nel voler "fare il libro", ossia cristallizzare e sistematizzare

³⁴ Ivi, p. 132.

una materia che vede un'evoluzione continua nello sviluppo del pensiero hegeliano³⁵. Per i nostri fini ci riferiremo a quest'edizione, avendo tuttavia presenti le varianti riscontrabili nei corsi, confortati anche da quanto scritto in un'opera degli ultimi anni da un'interprete come Lydia Moland, che ritiene il testo curato da Hotho coerente con la concezione hegeliana, e vede in esso un'esposizione completa di una teoria estetica e addirittura la chiave per capire il suo idealismo³⁶.

Nell'edizione Hotho, le pagine dedicate all'ironia sono nell'introduzione generale, in conclusione di una sezione intitolata «Deduzione storica del vero concetto dell'arte». Qui Hegel caratterizza l'ironia come l'espressione artistica, avviata da Friedrich von Schlegel, delle dottrine di Fichte³⁷. La critica dell'ironia corrisponde pertanto alla critica di un «Io che rimane totalmente astratto e formale»³⁸. Nell'arte, inoltre, il soggettivismo formale consiste nell'arbitrio di porsi in qualunque materia, esso è il frutto di un Io che non ha in sé alcuna determinatezza specifica, è «assolutamente semplice». La libertà di quest'Io è in-

³⁵ Si pensi soltanto alle considerazioni di A. Gethmann-Siebert, H. Schneider, *Über Nachschriften zu Hegels Vorlesungen*, «Hegel-Studien», 26 (1991), pp. 89-111.

³⁶ L. Moland, *Hegel's aesthetics. The art of idealism*, Oxford University Press, Oxford-New York 2019, pp. 2-20.

³⁷ Da rilevare che ancora in questo testo Hegel vede in Schelling pur sempre un superamento della posizione fichtiana. Esula dai fini di questo breve saggio indagare sulla rilevanza di quest'opinione hegeliana. Cfr. G.W.F. Hegel, *Estetica. Secondo l'edizione di H.G. Hotho, con le varianti delle lezioni del 1820/21, 1823, 1826*, trad. it. F. Valagussa, Bompiani, Milano 2013, p. 299.

³⁸ *Ibidem*.

fatti soltanto astratta e le forme in cui si esprime sono del tutto vuote, non caratterizzate da nessun contenuto particolare concreto. Questo deriva in maniera in apparenza paradossale però dal suo porsi come un assoluto, che riconosce tutto ciò che è nel mondo come un suo proprio prodotto. Proprio per tale assunzione l'Io non è più in grado di considerare alcunché per ciò che è, «*in sé e per sé*», ma scambia il mondo per una mera parvenza (*Schein*), che crede in balia del proprio arbitrario potere e su cui si sente «signore e padrone»³⁹. Hegel descrive questa forma d'arte come un egoismo estetico che non rende possibile nessun contenuto artistico serio. Questo perché:

Serietà autentica [...] proviene soltanto da un interesse sostanziale, da qualcosa di valido in sé stesso, la verità, l'eticità, ecc. – da un contenuto, che per me ha valore essenzialmente già in quanto tale, in modo tale che io divengo a me essenziale per me stesso, dal momento che mi sono immerso in tale contenuto e sono divenuto conforme a lui in tutto il mio sapere e agire. A questo livello, dove l'artista è l'Io che da sé tutto pone e dissolve, e a cui la coscienza non fa apparire alcun contenuto come assoluto in sé e per sé, bensì come una parvenza prodotta da sé e sopprimibile, una simile serietà non può trovare dimora, visto che si deve assegnare validità unicamente al formalismo dell'Io⁴⁰.

L'ironia romantica dei Friedrich e August Wilhelm Schlegel, di Karl Wilhelm Ferdinand Solger, di

³⁹ Ivi, p. 301.

⁴⁰ *Ibidem*.

Ludwig Tieck, estremizza dunque il lato soggettivo della produzione artistica e non può costruire nessun legame concreto con il contenuto delle proprie opere perché non può creare nessun legame sostanziale tra l'autore e l'opera d'arte, tra l'elemento soggettivo e quello oggettivo. Tale accentuazione dell'aspetto della genialità artistica causa un forte squilibrio che porta l'artista a un vuoto formalismo, una sorta di virtuosismo esasperato in cui egli si fa beffe degli altri e di chi deve fruire della sua opera⁴¹.

Anche nell'*Estetica*, come nella *Fenomenologia dello Spirito* e nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, si pone la necessità del superamento di questa figura e si tematizza lo struggimento dell'anima bella in cui

⁴¹ Bisogna evidenziare che queste taglienti affermazioni hegeliane sembrano prendere in considerazione soprattutto l'estremizzazione della teoria estetica di questi romantici, ossia il loro considerare l'ironia come il principio dell'arte. Il giudizio di Hegel è invece meno negativo quando egli esamina produzioni specifiche di questi autori. Hegel distingue inoltre l'acume critico di un Solger o di un Tieck da quello dei loro allievi. Ad es., rimanendo solo all'interno della sezione che stiamo prendendo in esame, Hegel afferma in maniera perentoria, parlando del commento di Tieck a *Romeo e Giulietta*, che l'analisi di questa grande opera shakespeariana era stata condotta con grande intelligenza e che, proprio in virtù di ciò «dell'ironia non c'è più traccia» (ivi, p. 313). Nel corso sull'estetica del 1826 Hegel aveva affermato tuttavia che «ci si può innanzitutto aspettare che egli specificasse che cosa sarebbe l'ironia, ma qui non c'è alcun pensiero attorno a cui si debba parlare. Si può dire inoltre che in quest'opera nessun uomo dotato di ragione penserà all'ironia, e che qui soltanto il diavolo può far pensare all'ironia» (*ibidem*). Per una più precisa puntualizzazione dell'evoluzione dell'analisi di Hegel sull'ironia artistica tra i vari corsi rinvio a F. Campana, *La concezione hegeliana dell'ironia e il corso berlinese del 1828-29*, «Studi di estetica», IV serie, 48 (2020), 1, pp. 129-145.

piomba la soggettività ironica. Il soggetto ironico, infatti, partendo dalla «vanità di ogni cosa concreta, di ogni eticità, di ogni cosa avente un contenuto in sé»⁴², arriva al punto in cui «tutto gli appare come nullo e privo di senso, tranne la propria soggettività, che perciò diviene vuota e vana essa stessa»⁴³. Con lo stesso movimento delle due opere già prese in esame, anche in questo caso l'ironia prende la forma dell'infelice tormento dell'anima bella. Nella trascrizione del corso del 1826 compiuta da Friedrich Karl Hermann Victor von Kehler leggiamo che:

Non vi è [...] alcuna soddisfazione in questa mia solitudine, né alcun portarsi verso la cosa. Questa figura è dunque la nostalgicità, che noi vediamo anche nella filosofia fichtiana, una figura che è stata chiamata anche “*anima bella*”. È l'irrealtà che, dove è onesta, e si annuncia tramite la nostalgicità, si mostra come insanità, come *malattia dello spirito*⁴⁴. Un'anima bella non vuole soltanto stare presso di sé, bensì anche diventare vera e potente⁴⁵.

Ancora, nell'edizione Lasson del 1931 possiamo leggere che:

Questa figura dell'individuo è poi lo *struggimento* in generale che noi abbiamo anche secondo la fi-

⁴² G.W.F. Hegel, *Estetica*, cit., p. 305.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Corsivo mio. Si presti attenzione al fatto che anche nella *Fenomenologia dello spirito* l'anima bella veniva descritta attraverso il paradigma della malattia, della pazzia.

⁴⁵ Ivi, p. 307.

losofia di Fichte e che vediamo sorgere in connessione con essa. Siccome però nello struggimento entrambi, la cosa e l'individuo, sono connessi, in questo isolamento si trova una certa mia soddisfazione e quindi nessun approccio alla cosa. Questa figura che prova struggimento è la cosiddetta *anima bella*, l'anima in solitudine con se stessa, che non vuol sfiorare nulla e non vuole fare nulla⁴⁶.

Al termine di questa rassegna sulla concezione dell'ironia e dell'anima bella nella produzione hegeliana possiamo affermare che, confrontando *Fenomenologia dello spirito*, *Lineamenti di filosofia del diritto* ed *Estetica*, abbiamo avuto la possibilità di delineare la critica hegeliana a queste due figure da una prospettiva molteplice, che ne individua l'importanza nel suo sistema di pensiero in maniera più definita. In tal modo abbiamo rilevato come esse siano tutt'altro che riferimenti occasionali, e costituiscano al contrario un punto chiave per comprendere come Hegel tematizzi la sua critica a ogni soggettivismo e a ogni unilateralismo.

⁴⁶ *Ibidem*.

HEGEL E IL MALE COME RESISTENZA

Giulia La Rocca

Il presente contributo si propone una lettura della determinazione del male in Hegel con particolare attenzione al suo potenziale ruolo nel processo dialettico che porterebbe, secondo Hegel, alla realizzazione effettiva del bene e quindi della libertà, essendo il bene la «unità del *concetto* della volontà e della volontà *particolare*», cioè la volontà particolare che ha come proprio oggetto la realizzazione della volontà libera stessa¹. A tal fine, si muove in primo luogo da un'analisi della forma logica che connota la determinazione del male sulla base di alcune analogie che Hegel stesso propone nella *Scienza della logica*; in secondo luogo ci si avvale di questa struttura logi-

¹ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le Aggiunte di Eduard Gans*, trad. it. G. Marini (B. Henry per le *Aggiunte di Eduard Gans*), Laterza, Bari-Roma 1999 (in seguito = FD), § 128, p. 111; Id., *Gesammelte Werke*, Bd. 14.1, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Grotzsch und E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009 (in seguito = GW 14.1), p. 114.

ca per la comprensione di come il male sia in gioco, nella sua forma concreta, nella filosofia del diritto. La tesi che si intende sostenere è che il male è quell'elemento che si rende autonomo rispetto al bene in sé e oppone resistenza alla pretesa universalistica di quest'ultimo, rendendone manifesta, di volta in volta nelle varie figure storiche dello spirito, l'unilateralità e permettendo così una più compiuta realizzazione della libertà stessa.

1. *La forma logica del male*

Nel pensiero di Hegel, la determinazione di «male» non trova spazio solo nella filosofia pratica ma ha anche un significato logico-strutturale; è anzi tramite la comprensione di specifiche analogie che Hegel propone tra alcune strutture logiche e la determinazione di «male», le quali quindi dovrebbero restituirne la forma concettuale pura, che si può pensare una rilettura di uno tra i luoghi classici in cui viene trattata la cattiva coscienza morale (*das böse Gewissen*), cioè i paragrafi 139-140 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

I riferimenti al male compaiono nella *Scienza della logica* là dove l'attività di pensiero si oggettiva in una determinazione che presenta i seguenti due elementi: in primo luogo, la sua identità con sé non è immediata ma è una relazione a sé tramite la negazione del proprio altro (la negazione della propria negazione); in secondo luogo, posto il proprio altro come un che di nullo privo di sussistenza autonoma, la determinazione afferma la propria indipendenza nell'astrazione dall'alterità o meglio rimuovendola,

sebbene la sua relazione a sé si definisca solo nella mediazione con l'alterità.

In primo luogo, nella Dottrina dell'essere ovvero nella sfera dell'essere come essere determinato, la determinazione con cui viene istituito il nesso con il male è l'essere per sé che si afferma nella propria unità, cioè è uno, tramite l'esclusione degli altri essere per sé. In generale, essere per sé è «essere determinato assoluto», ovvero non l'essere finito quale semplice negazione (l'essere che definisce la propria determinatezza solo al limite con il proprio opposto), bensì unità che emerge dalla negazione del proprio essere in altro, della propria finitezza². Esso sarebbe dunque assoluto in quanto sciolto da qualsiasi relazione a un'esteriorità poiché già costituisce la propria identità mediante la negazione della propria negazione, dell'alterità fuori di sé. L'essere per sé è quindi la determinazione in cui si oggettiva l'infinità, la quale risulta da un'autonegazione del finito³. L'essere per sé

² G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, trad. it. A. Moni, rev. C. Cesa, Laterza, Bari-Roma 1981 (in seguito = SdL). p. 162; Id. *Gesammelte Werke*, Bd. 21, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die Objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1985 (in seguito = GW 21), p. 144. Cfr.: «Diciamo infatti che qualcosa è per sé, in quanto esso toglie l'esser altro, la sua relazione e la sua comunanza con altro, in quanto cioè l'ha respinta e ha fatto astrazione da essa. L'altro è per lui soltanto come un tolto, come un suo momento» (GW 21, p. 145; SdL, p. 162).

³ A questo proposito, cfr. A. Becker, *Die logische Erfassung des Bösen bei Kant und Hegel*, in A. Arndt, T. Bender (Hrsg.), *Das Böse denken*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021. Becker sostiene la tesi secondo cui la determinazione logica corrispondente alla determinazione dal male nei *Lineamenti di filosofia del diritto* è da ricercarsi nella Dottrina dell'essere poiché questa sarebbe la

si afferma come uno e assoluto mediante l'esclusione di altri esseri per sé. Questa indipendenza, però, è allora solo astratta, perché invero non può prescindere dalla relazione escludente. «L'indipendenza spinta al culmine dell'uno che è per sé è indipendenza astratta, formale, che si distrugge di per se stessa, l'errore più alto e più ostinato, che prende se stesso per la più alta verità, manifestandosi in forme più concrete come libertà astratta, come puro io, e poi come il male»⁴. Il male nella sfera dell'essere è dunque quella determinatezza che, non essendo più immediato essere determinato e finito (negazione semplice) ed essendo invece l'affermazione dell'infinità come relazione a sé risultante da un'autonegazione del finito (negazione della negazione) si pretende un'unità autosussistente e assoluta, astraendo però dal fatto che tale unità è possibile solo con l'esclusione di altrettante unità, quindi nella relazione.

In secondo luogo, nella Dottrina dell'essenza il pensiero è già nella forma dell'autorelazione. L'essenza è infatti riflessione ovvero pone sé in quanto pone l'immediatezza come parvenza, cioè nega che essa sia un'alterità indipendente e così torna entro se stessa in identità con sé. L'essenza quindi si afferma ponendo il proprio opposto e poi negandolo, negando quindi che tale correlazione tra sé e questo opposto le sia costitutiva. Questa dinamica giunge all'espli-

sfera del pensiero finito, così come lo spirito oggettivo, in cui la determinazione del male compare. A ben vedere, però, con l'essere per sé il pensiero ha già tolto la propria finitezza, anzi esso è il primo essere determinato infinito. La studiosa, inoltre, non prende in considerazione il nesso istituito da Hegel tra il male e la contraddizione nella sfera dell'essenza.

⁴ GW 21, p. 160; SdL, p. 179.

cita contraddizione con le determinazioni di positivo e negativo. Esse sono non solo una opposta dell'altra e dunque l'un l'altra escludentesi, bensì sono anche ognuna in se stessa l'opposto di se stessa e dunque l'identità con l'altra. Il positivo è tale in quanto pone l'identità con sé negando il negativo, l'alterità, ma allora è esso stesso un negativo, un porsi mediante negazione; il negativo pone sé mediante la negazione dell'altro da sé, ma in ciò è identico a se stesso, quindi un positivo. Entrambi sono dunque la contraddizione: ognuno è opposto e identico al proprio negativo, che quindi gli è costitutivo e che però esclude da sé. Come esemplificazione, in una nota Hegel afferma che analogamente «[i]l male consiste nel fondarsi in sé contro il bene»⁵.

Da questo breve *excursus* emerge che la forma logica del male è quella di una determinazione che, essendo la relazione a sé che ha negato sussistenza all'alterità, si pone come autosufficiente e si erge ad assoluta, escludendo così però quell'alterità mediante la quale soltanto essa pone la propria indipendenza. Questa forma si declina come qualità che si è resa indipendente ma astratta (nell'essere), come opposto contraddittorio del bene (nell'essenza).

2. Il male come rovesciamento della moralità

La determinazione del male nella sua forma con-

⁵ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik (1812/1813)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978 (in seguito = GW 11), p. 284; SdL, p. 488.

creta compare nei *Lineamenti di filosofia del diritto* a conclusione della parte sulla moralità, della quale negli intenti di Hegel sancirebbe l'insufficienza, mostrando che essa, portata alle sue estreme conseguenze, è l'inversione della coscienza morale (*Gewissen*) da principio autonomo di determinazione del bene a determinazione del male e aprendo così alla sua trattazione dell'eticità, in cui invece la libertà troverebbe realizzazione⁶. La collocazione sistematica è significativa. Sebbene, come si vedrà di seguito, il male e il bene siano determinazioni che presuppongono l'eticità come base sostanziale, esse acquisiscono significato solo in relazione a quella coscienza che presenta la forma logica sopra esaminata: una autorelazione autosufficiente che si costituisce nella mediazione con il suo opposto. Tale è la coscienza morale, ovvero quella coscienza che, certa di determinare essa stessa la propria sostanza, si fa legge a se stessa e decide per sé cosa è bene e cosa è male. Essa «esprime l'assoluta giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e movendo *da sé* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene»⁷. La giustificazione del bene che essa trova in se stessa è *assoluta*, ovvero non legata ad altro che alla convinzione della coscienza stessa, senza ulteriori determinazioni esteriori.

⁶ Non si intende qui ricostruire nella sua compiutezza la critica hegeliana alla moralità; in quanto segue si prenderà in considerazione questa sezione dei *Lineamenti* solo in quanto essa è funzionale a mostrare una potenzialità di quello che Hegel definisce come «male» (*das Böse*) all'interno del processo dialettico di realizzazione dell'idea di libertà.

⁷ GW 14.1, pp. 119-120; FD, § 137, pp. 116-117.

Da ciò emerge che l'autonomia e il male presentano, almeno nella sfera della moralità, la stessa forma logica e Hegel stesso considera i due lati come inscindibili⁸. La libertà stessa, cioè la possibilità della volontà di astrarre da qualsiasi contenuto dato, facendosi pura universalità, e poi di determinare se stessa secondo un contenuto che essa si pone da sé, è insieme anche la possibilità del male⁹. L'intento di Hegel, in questa sezione, è proprio mostrare l'insufficienza di una tale concezione della libertà, cioè di una coscienza la cui certezza di sé sia l'unico criterio di determinazione del bene perché, in questa astrazione entro sé, tale coscienza morale è piuttosto l'inverso di se stessa, si ribalta nel male¹⁰.

Facendo appello alla propria certezza e dunque

⁸ A conferma di ciò possono essere richiamati i paragrafi introduttivi dei *Lineamenti*, in cui si fornisce una caratterizzazione della volontà libera, cfr. §§ 4 e segg.

⁹ «L'origine del male risiede pertanto nella libertà» (F. Melegoni, *Il problema dell'origine del male in Hegel*, «Verifiche» 32 [2004], 3-4, p. 307).

¹⁰ In tal senso interviene invece una differenza tra la forma della libertà realizzata e quella del male: mentre quest'ultimo è il potere di negare qualsiasi datità e di porre qualsiasi contenuto in una dinamica che, se rimane senza ulteriore sviluppo, si perde in un vano gioco della volontà con sé, la libertà realizzata è quella che riesce a riconoscersi e a permanere nella determinazione che si dà, a trovare soddisfazione nell'oggettività. La volontà è libertà realizzata quando è l'attività «di toglier la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare presso di sé» (FD, § 28, p. 41; GW 14.1, p. 45). La forma logica della libertà è propriamente quindi quella del concetto (o, in quanto esso è realizzato, dell'idea). Sul concetto come forma della libertà e sull'io come sua esemplificazione concreta, cfr. C. Hofmann, *Konkrete Individualität und Integration des Besonderen. Freiheit*

a sé come criterio assoluto di giustificazione, la coscienza morale può determinare come buono per sé, ma con la pretesa che valga universalmente, qualsiasi contenuto ed essere quindi buona o cattiva, a seconda che tale contenuto possa essere universalmente riconosciuto come bene o meno. «L'autocoscienza [...] è altrettanto la possibilità di costituire a principio l'*universale in sé e per sé*, quanto sopra l'*universale l'arbitrario*, la *propria particolarità*, e di realizzarsi grazie all'agire – la possibilità di essere *cattiva*»¹¹. In particolare, essa è cattiva nella misura in cui è il particolare che, poiché è certo di sé nella propria relazione a se stesso, pretende che la propria determinazione del bene valga come determinazione universale di questo e, ciò facendo, esclude l'universale, la totalità delle altre coscienze dalle quali soltanto può ricevere riconoscimento. Il male è, dunque, come visto per la sua forma logica, l'assolutizzarsi della parte che, essendo relazione di sé a sé come negatività, può porsi come identità a sé.

A ben vedere, tuttavia, qualsiasi sia la determinazione data dalla coscienza morale, la sua azione sarà inevitabilmente valutata come cattiva. Affinché il bene sia un universale concreto ed effettivo, infatti, non può rimanere una convinzione interiore della coscienza morale ma deve divenire oggettivo: esso deve essere reso esistente tramite l'azione e quindi, necessariamente, assumere un contenuto determinato, particolare. Di conseguenza, l'azione apparirà come la realizzazione del bene solo alla coscienza morale che

und Partizipation in Hegels Staat der Bildung, «Hegel-Studien», 53-54 (2020), pp. 165-190.

¹¹ GW 14.1, p. 121; FD, § 139, p. 118.

la compie, ma verrà giudicata unilaterale e parziale, arbitraria, dalle altre autocoscienze, che a loro volta hanno la propria determinazione del bene. Vi è perciò una contraddizione tra la pretesa di universalità del bene dalla coscienza morale e il suo divenire effettivo, che rende quel bene, a una valutazione esterna, un che di arbitrario.

Questa dinamica si trova esposta con stringenza argomentativa nella *Fenomenologia dello spirito*¹². Anche qui il *Gewissen* considera solo «la certezza di se stesso come la pura verità immediata» e «come *essenzialità morale*, ossia come *dovere*», mentre si ritiene sciolto da qualsiasi universale che le sia imposto dall'esterno: «l'animo coscienziioso¹³ è assolutamente libero da qualsiasi contenuto; esso si assolve da ogni dovere determinato che deve avere validità di legge; nella forza della certezza di se stesso l'animo coscienziioso ha la maestà dell'autarchia assoluta: il potere di legare e di sciogliere»¹⁴.

Tale autocoscienza è presa nella contraddizione per cui per essa è la sua stessa interiorità a valere come realtà effettiva, non la sua esteriorizzazione nell'azione, ma deve pur agire, per poter essere rico-

¹² Nei *Lineamenti*, invece, sembra rimanere aperta la possibilità che la coscienza morale sia giudicata come buona o come cattiva.

¹³ Così si rende, nella traduzione italiana a cura di G. Garelli, il termine tedesco *Gewissen* (G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008 [in seguito = Fen.]).

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1980 (in seguito = GW 9), pp. 347, 349; Fen., pp. 425-426, 428.

nosciuta nella sua verità; tuttavia, proprio in quanto è inessenziale quale sia la determinazione che appare nell'agire, perché la verità è data solo dalla sua adeguatezza alla certezza interiore del *Gewissen*, le altre autocoscenze non possono sapere se questo sia buono o cattivo. Esse sono anzi costrette a considerarlo cattivo poiché, essendo anch'esse nella forma del *Gewissen*, non possono accettare come bene ciò che è stato determinato come tale da un'altra autocoscienza. Ogni animo coscienziioso può esprimere solo il proprio sé: «gli altri non solamente sanno di esserne liberi, ma debbono dissolverlo nella coscienza loro propria, debbono annientarlo con i loro giudizi e le loro spiegazioni, per mantenere il loro sé»¹⁵.

Poiché dunque nell'esteriorizzazione il bene si particularizza e non può più essere giustificato sulla base della certezza di sé della coscienza, che è interiore, tale determinazione del bene non può essere giudicata, dal di fuori, rispetto alla sua autenticità. Sulla base di questa discrepanza tra verità della certezza interiore e mancanza di riconoscimento esteriore, è possibile uno sviluppo della cattiva coscienza morale negli atteggiamenti di ipocrisia e ironia, nei quali essa può mostrare l'assolutezza del proprio arbitrio di contro a qualsiasi valore dato. La torsione ipocrita della cattiva coscienza morale consiste nel fatto che questa, pur conoscendo il bene universale in sé, determina consapevolmente il proprio volere particolare in contrasto ad esso, così che per la coscienza stessa è vero che il proprio volere è determinato come male e tuttavia essa enuncia la propria determinazione

¹⁵ GW 9, p. 350; Fen., p. 430.

come buona¹⁶. E se a un primo livello l'ipocrisia è «la non-verità di affermare il *male* come *buono* anzitutto per gli altri», essa ha il proprio culmine nel rivolgere questo inganno a se stessa¹⁷. In questo caso, infatti, la coscienza ipocrita comincia un cammino di perversimento «dove il soggetto ricerca, non tanto per gli altri, ma *per se* stesso, una qualche giustificazione al male, il quale appare convertibile in bene solo che si riesca a trovare una qualche buona ragione che lo giustifichi»¹⁸. Nel mentire a se stessa, l'autocoscienza viene meno a sé, al suo essere per se stessa (non per gli altri) principio di determinazione secondo la propria certezza. È però nell'ironia che l'assoluto potere della soggettività contro l'universale si esprime nel modo più compiuto: essa è infatti la possibilità di sovvertire qualsiasi determinazione del bene, è la fluidificazione di tutti i valori istituiti preesistenti, lo scioglimento da qualsiasi legame con un contenuto che sia dato¹⁹.

Nella ricostruzione dei *Lineamenti*, quindi, tanto il bene come l'universale in sé quanto la volontà

¹⁶ Cfr. GW 14.1, p. 123; FD, § 140, p. 120.

¹⁷ GW 14.1, p. 125; FD, § 140, p. 122.

¹⁸ F. Chiereghin, *Ipocrisia e dialettica*, «Verifiche» 9 (1980), 4, p. 365.

¹⁹ Cfr. R. Morani, *La forza che frena*, in Id., *Rileggere Hegel. Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli 2019, pp. 291-395. «Hegel's central objection to the Romantic ironist is that his supposed freedom of choice, in truth, signifies nothing more than a form of unfreedom, especially for the ironist himself» (J. Rebentisch, *The morality of Irony*, «Symposium» 17 [2013], 1, p. 122). Cfr. anche M. Ivaldo, *La «concezione morale del mondo» e le sue distorsioni nella Fenomenologia dello spirito. Una ricostruzione critica*, «il cannocchiale», 32 (2007), 3, pp. 167-193.

soggettiva si ergono a totalità, ma astratte, unilaterali: sia il bene sia la volontà rimangono indeterminati rispetto al contenuto; ciò pone l'identità tra questi due lati come base per l'eticità²⁰. Questa, che è il rendersi effettivo della libertà nel suo esteriorizzarsi in istituzioni e pratiche oggettive, è quindi presentata come il *risultato* del venire a coincidere della volontà soggettiva e di ciò che è riconosciuto come bene universale. Hegel mostra così che la modernità l'eticità presuppone *geneticamente* questi due lati, il bene universale e la volontà soggettiva, ovvero che essa ha come proprie condizioni da una parte l'elemento, irrinunciabile per la modernità, dell'autonomia del volere, dall'altra, una determinazione del bene che possa essere universalmente condivisa. Il bene in sé e la volontà soggettiva raggiungono solo nell'eticità il proprio compimento perché, al di fuori di essa, l'uno rimane privo di contenuto e l'altra diventa arbitrio ironico.

Al di là di questa ricostruzione genetica, tuttavia, non c'è una sfera della moralità che non sia già inserita in un sistema dell'eticità; in sé considerata, la moralità è piuttosto un'astrazione che esprime un modo della coscienza di rapportarsi alla determinazione e al riconoscimento del bene universale ma che si inserisce comunque in un *ethos* in cui già ci sono valori condivisi. La valutazione dell'azione mediante la quale il bene determinato dalla certezza della coscienza morale dovrebbe trovare esteriorizzazione, infatti, presuppone un sistema di leggi condivise e dunque

²⁰ Cfr. GW 14.1, pp. 134-136; FD, § 141, pp. 131-132.

uno Stato²¹. E ancora, il sovvertimento dei valori e l'annichilimento di qualsiasi bene universale da parte della coscienza ironica implica che sia già avvenuto un riconoscimento condiviso di un determinato bene come universale e che questo venga negato, cosa che però diviene possibile solo nel contesto dell'eticità. Se non fosse già determinato un bene universale, sarebbe impossibile giudicare dall'esterno una coscienza come ipocrita o ironica, perché l'unico criterio per la conoscenza e la giustificazione del bene rimarrebbe la certezza interiore; di conseguenza, non si potrebbe avvertire alcuna lesione del bene condiviso²².

²¹ «[...] poiché l'azione è una modificazione che deve esistere nel mondo reale, quindi vuole essere riconosciuta in questo, essa deve essere adeguata in genere a ciò che in esso *vale*. Chi vuole agire in questa realtà, ha sottomesso sé *appunto con ciò* alle sue leggi, e riconosciuto il diritto dell'oggettività. – In pari modo nello *stato*, inteso come l'*oggettività* del concetto di ragione, l'*imputazione giudiziaria* non ha da restar ferma a quel che uno tiene per adeguato alla sua ragione» (GW 14.1, pp. 115-116; FD, § 132, p. 113).

²² «Tale culmine consiste dunque nel sapere sì ciò che è eticamente oggettivo, ma non nell'agire sulla base di esso e nello sprofondarsi nella serietà del medesimo dimenticando se stessi e facendo rinunzia a sé, bensì, nella relazione ad esso, nel tenere in pari tempo il medesimo distinto da sé, e nel sapere *sé* come ciò che *vole* e *decide* così, e può anche *altrettanto bene* volere e decidere altrimenti. – Voi prendete una legge nel fatto e onestamente come essente in sé e per sé, io pure ci sto e mi ci trovo, ma sono anche più in là di voi, io sono anche al di là di quella legge e posso farla diventare *così o così*. Non la cosa è ciò che è eccellente, sibbene *io* sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, *soltanto godo di me*. – Questa figura non è soltanto la *vanità* di ogni *contenuto* etico dei diritti, dei doveri, delle leggi, – il male,

Se nei *Lineamenti* l'azione della coscienza cattiva sembra essere presentata per lo più quale possibilità degenerativa che testimonia l'insufficienza della moralità rispetto alla realizzazione della libertà e del bene, vi sono altri luoghi, apparentemente marginali, in cui la coscienza cattiva è invece messa in relazione all'eticità e si tratta ora di determinare il rapporto tra l'una e l'altra.

3. *Il male come dissoluzione dell'eticità*

L'azione della coscienza cattiva, così come delle sue declinazioni in coscienza ipocrita e ironica, si inserisce già nel contesto di un'eticità, in particolare nella fase dello scioglimento di questa.

La tendenza in generale della coscienza a farsi per sé principio assoluto nella determinazione del bene e del male si manifesta nei periodi in cui lo spirito non si riconosce più in quei valori con cui ha dato forma alla sua oggettività, non trova più in essi la propria verità. L'eticità dello spirito è infatti la base sostanziale dello spirito stesso, l'unità del bene universale e della volontà soggettiva, in quanto quella determinazione del bene è per il soggetto come la propria «natura inorganica»²³: esso riconosce in essa la propria sostanza e ne fa il contenuto del proprio agire, realizzandosi in essa. Nel momento in cui però questa unità

e proprio il male entro di sé interamente universale, bensì essa aggiunge anche la forma, la vanità *soggettiva* di sapere se stessa come questa vanità di ogni contenuto, e di sapere di sé, in questo sapere, come l'assoluto» (GW 14.1, p. 134; FD, § 140; p. 130).

²³ GW 9, p. 25; Fen., p. 22.

si incrina e lo spirito riflette su di essa, la determinata figura della sua eticità diviene per esso oggetto e gli appare perciò nella sua limitatezza. Da qui sorge l'esigenza di giustificare quella determinazione, si richiede di rendere ragione di essa, mettendola quindi inevitabilmente in questione. Poiché il soggetto si trova così a porre esso stesso la giustificazione della determinazione del bene, esso si conosce come il criterio che decide sul bene e sul male. Ciò crea le condizioni affinché il soggetto neghi la propria unità con il bene universalmente riconosciuto e ne cerchi la determinazione in se stesso, quindi che assuma la forma di quella che Hegel chiama «coscienza morale». Questa azione del soggetto porta a evidenza la lacerazione che trama l'eticità e segna la morte di quella determinata figura della vita etica.

È significativo, a questo proposito, il riferimento a Socrate, il quale secondo Hegel – che pure sottolinea i limiti dell'ironia socratica quale pratica che sarebbe rivolta solo «contro l'immaginazione della coscienza incolta e di quella sofistica» e non contro «l'idea stessa» – segna l'inizio della moralità intesa come la determinazione del bene secondo la certezza della volontà soggettiva²⁴.

²⁴ GW 14.1, p. 132; FD, § 140, p. 128. Cfr. G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Bd. 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 458; cfr. J. Rebetisch, *The morality of Irony*, cit., che muove a Hegel l'obiezione di aver sì riconosciuto in Socrate l'inizio della modernità della morale, ma di aver poi ritenuto la sua pratica ironica come semplicemente soggettiva, non rivolta alla cosa stessa. In proposito, cfr. anche M. Biscuso, *Hegel on Skepticism and Irony*, in S. Charles, P.J. Smith (eds.), *Scepticism in the Eighteenth Century*:

Come configurazione più generale nella storia (in Socrate, negli stoici ecc.) la tendenza a cercare entro di sé *verso l'interno* e, muovendo da sé, a sapere e a determinare quel ch'è giusto e buono, appare in epoche, ove ciò che appare come il giusto e buono nella realtà e nel costume, non può appagare una volontà più buona; quando il sussistente mondo delle libertà le è divenuto infedele, quella volontà non si trova più nei doveri vigenti, e deve cercare di acquistare soltanto nell'interiorità ideale l'armonia perduta nella realtà²⁵.

Nelle lezioni sulla filosofia del diritto tenute nel 1822/23, risulta inoltre particolarmente accentuato il parallelismo tra la corruzione che affliggeva la democrazia ateniese al tempo di Socrate e la perdita della fede in un valore oggettivo che connota l'epoca di Hegel e che lascia così libero gioco alla cattiva coscienza morale²⁶.

Enlightenment, Lumières, Aufklärung, Springer, Dordrecht 2013, pp. 299-314.

²⁵ GW 14.1, p. 121; FD, § 138, p. 118.

²⁶ Il corso di lezioni del 1822/23 sulla filosofia del diritto ci è pervenuto nella *Nachschrift Hotho*, che riporta: «Dieß ist auf einer Seite auch eine Krankheit unserer Zeit, daß die Ehrfurcht vor den Gesetzen nicht mehr da ist, sondern daß der Mensch in seiner Reflexion sich zurückhält [...]. Insofern das Objective nicht in der Einheit mehr [ist] des inneren Freiheitsbegriffs ist, belibt dem Menschen nur diese abstracte sich sich beziehende Subjectivität. Dieser Standpunkt ist also überhaupt der, daß das Subjeet in sich sich zurückzieht, und sich weiß als Begriff der Freiheit. Der Mangel ist die Abstraction dieses Standpunkts. Es ist die Spitze wo das Böse möglich ist, und aufgeht» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd. 3, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H.G. Hotho 1822/23*, hrsg. von

Gli elementi che caratterizzano la coscienza ironica sono dunque la raggiunta libertà individuale (intesa qui come la capacità di essere principio a se stessa nella determinazione del bene e del male) e la dissoluzione dell'eticità che essa con tale libertà mette in atto. L'accezione hegeliana di ironia – come osserva Christoph Menke²⁷ – congiunge il significato presocratico e quello retorico della parola. Secondo il primo, l'ironico è o un ipocrita ingannatore che per vantaggio personale si spaccia come colui che sa, o anche la persona che fa finta di non sapere per esprimere il proprio disprezzo nei confronti del mondo; in questo senso, l'ironia è la distruzione dell'eticità e della virtù. Nel secondo significato, l'ironia è sovversione (*Verkehrung*) e dissimulazione (*Verstellung*): si dice il contrario di ciò che si vuole dare a intendere; il sog-

K-H. Ilting, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, p. 436). Similmente, nelle aggiunte di Gans ai *Lineamenti* si legge: «Soltanto in tempi in cui la realtà è un'esistenza vuota, priva di spirito e di contegno, può esser concesso all'individuo di fuggire dalla vita reale e di ritirarsi in quella interiore. La figura di Socrate si levò nell'epoca della corruzione della democrazia ateniese: egli volatilizzò ciò che aveva esserci e ne fuggì ritraendosi entro di sé, per cercare lì il diritto e il bene. Anche nella nostra epoca si verifica più o meno il fatto che non sussiste più la riverenza per l'ordine costituito, e che l'uomo vuol avere ciò che è vigente, come sua volontà, come ciò che viene da lui riconosciuto» (G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Bd. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986 [in seguito: TW 7], § 138 Zusatz, p. 260; FD, p. 324). Cfr. anche L. Siep, *Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie*, «Hegel-Studien», 17 (1982), pp. 92-93.

²⁷ Cfr. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1996, pp. 144-146.

getto dimostra così la propria libertà rispetto al contenuto. Nonostante la connotazione apparentemente solo nichilistica dell'ironia, quindi, proprio perché essa è inscindibilmente legata alla libertà moderna del singolo e alla dissoluzione dell'eticità, quello che si intende qui argomentare è che è possibile attribuire all'azione della coscienza cattiva e di quella ironica come sua più alta manifestazione un ruolo dialettico nel divenire effettivo della libertà²⁸.

4. *Il male come elemento dialettico nella rideeterminazione dell'universale*

Il male quindi è *sempre* già inserito in un'eticità, che essa contribuisce a sfaldare²⁹. L'ironia non è solo vano gioco dell'arbitrio individuale, ma implica la relazione a ciò che in una determinata figura storica dello spirito è invece riconosciuto come bene, la presa di distanza da questo e il suo sovvertimento.

²⁸ Cfr. C. Menke *Tragödie im Sittlichen*, cit., p. 143. Cfr. anche J. Rebentisch, *The Morality of Irony*, cit., in cui si sostiene la tesi di un ruolo costitutivo per l'ironia nell'eticità, affermando, contro Hegel, che essa è necessaria al mantenimento di quella libertà della soggettività che Hegel stesso riconosce come irrinunciabile nella modernità. R. Wahsner propone un ruolo dell'ironia come resistenza al divenire positivo della figura dello spirito, cioè al suo irrigidirsi, divenire presupposto in cui lo spirito non si riconosce più (*Die Positivität einer Weltanschauung. Das Allgemeine und die Kunst des Widerstandes*, «Hegel-Jahrbuch» [1999], 1, pp. 76-81).

²⁹ «Das Verhältnis der Ironie enthält jedoch nicht nur die Distanz des Individuums gegenüber dem gemeinsamen Guten, sondern auch seine konstitutive Bezogenheit auf die gemeinsame Gute; was die Ironie „eigentlich“ meint, kann sie nur durch das Gegenteil sagen» (Ch. Menke, *Tragödie im Sittlichen*, cit., p. 199).

Si mostra così la forma logica del male non solo secondo la sfera dell'essere – una qualità che è diventata principio per se stessa, come nel caso della coscienza morale a sé considerata – bensì secondo la forma che esso ha nella sfera dell'essenza: il male si definisce quale negazione del bene a cui si oppone e che però poi esclude, pretendendo di astrarre da esso e di porsi come assoluto. In questo movimento, tuttavia, il male pone anche il bene come qualcosa di astratto e dunque non universale. L'individualità, dovendosi affermare, dovendo prender consapevolezza di sé come determinante ciò che ha valore, rompe l'unità con il bene universale. La coscienza che si pone per se stessa come assoluta, astrae dall'universale e determina un'opposizione tra sé e questo ed è solo perché tale universale è in generale riconosciuto come il bene in sé che la coscienza morale, negandolo, è il male. Bene e male, l'universale e la coscienza sono però allora due correlati contraddittori, il bene come positivo, il male come negativo; entrambi sono la contraddizione, ma l'uno in sé, l'altro come posta. La cattiva coscienza morale, il negativo, «è questo, di essere identico con sé contro l'identità, e così, per mezzo della sua riflessione esclusiva, di escluder se stesso da sé»³⁰. Il bene, il positivo, «è la contraddizione che, in quanto è il porre l'identità con sé mediante l'*esclusione* del negativo, si riduce ad essere esso stesso un *negativo*, epperò ad esser quell'altro ch'esso esclude da sé»³¹. Entrambi quindi sono totalità autosussistenti ed escludentesi, tuttavia inscindibilmente correlate.

³⁰ GW 11, p. 280; SdL, p. 483.

³¹ *Ibidem*.

Ciò però fa sì che quando l'individualità rivendica la propria absolutezza si genera l'effetto che essa pone come astratta e unilaterale non solo se stessa, ma anche l'universale. La cattiva coscienza morale porta a manifestazione l'universalità solo presunta della determinazione che il bene in sé assume in una particolare figura dello spirito, dà espressione al fatto che quell'universale è una totalità che di fatto non riesce a includerla. La cattiva coscienza morale si fa portavoce di una mancanza di riconoscimento tra almeno una parte delle autocoscienze e l'oggettività che lo spirito ha nella loro epoca, nega che ci si possa riferire al determinato bene in sé cui essa si oppone, come a un universale e nega dunque con ciò che esso sia il bene in sé. Per questo la cattiva coscienza morale si manifesta nei tempi di dissoluzione dell'eticità e annuncia la crisi della stessa. In particolare, sotto forma di atteggiamento ironico, rovesciando qualsiasi valore, prende le distanze da esso e ne pone in discussione l'absolutezza, rendendolo visibile come il fisso presupposto che è ormai diventato per quella forma dello spirito. In questo senso, l'ironia gioca un ruolo anche nella presa di consapevolezza della dimensione storica e mutevole della determinazione del bene³².

³² «Questo sommo punto di vista della soggettività può sorgere soltanto in un'epoca di elevata cultura, ove la serietà della fede è andata in rovina ed ha la sua essenza ancora soltanto nella vanità di tutte le cose» (TW 7, § 140 Zusatz, p. 286; FD, p. 286). Scrive C. Menke: «die Haltung der Ironie [ist] die Zerstörung der Sittlichkeit»; «die „Vernichtungskunst“ der Ironie besteht in einer radikalen Umkehrung des transparenten Ausdrucksverhältnisses zwischen Substanz und Handeln, Sittlichkeit und Subjekt, Gehalt und Gestalt»; «Die Ironie des Individuums gegenüber dem Gemeinwesen [...] richtet sich nicht gegen den Anspruch auf (prakti-

5. *Un esempio: la plebe*

Se dunque la cattiva coscienza morale porta a evidenza l'unilateralità del bene universale cui si oppone, allora essa svolge un ruolo imprescindibile nel processo di realizzazione del bene in sé, poiché è la spinta per la rideterminazione, di volta in volta, dell'universale, facendo sì che esso tolga la propria parzialità riuscendo a comprendere anche la parte che ne rimane esclusa e che quindi si distacca e si rende autonoma.

Esempio di una tale dinamica è il caso della plebe. Si tratta, notoriamente, dei paragrafi 241-245 dei *Lineamenti*. La plebe è quello strato della società che non trova posto nel sistema degli stati (*Stände*), ovvero nel sistema in base al quale si organizza la società civile e il quale non riesce a integrarla. Essa è quindi l'elemento che rimane escluso e che sta fuori: «Un uomo senza “stato” è una mera persona privata e non sta in una reale universalità»³³.

La plebe tende dunque a opporre resistenza all'universalità (della società civile e dello Stato sopra di essa) che non la include, essa è determinata «dalla disposizione d'animo che alla povertà si congiunge,

sche) Geltung überhaupt, sondern gegen den Vorranganspruch des Gemeinwesens und seiner sittlich substantiellen Werte gegenüber den Individuen» (*Die Tragödie im Sittlichen*, cit., pp. 146, 147, 149). Cfr. J. Rebenisch *The Morality of Irony*, cit., p. 123.

³³ TW 7, § 207 Zusatz, p. 357; FD, p. 346. Per questa lettura del ruolo della plebe si è tratto spunto dagli studi di F. Ruda, *Hegel's Rabble. An Investigation into Hegel's Philosophy of Right*, Bloomsbury, Basingstoke 2013. Cfr. inoltre C.M. Fabiani, *Aporie del moderno. Riconoscimento e plebe nella filosofia del diritto di G.F.W. Hegel*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

dall'indignazione interiore contro i ricchi, contro la società, contro il governo e così via», palesando l'unilateralità di quest'ultima³⁴.

Non è Hegel stesso che propone una tale lettura della dinamica tra plebe e universalità dello Stato; tuttavia è significativo che egli non manchi di associare più volte la plebe alla sfera semantica del male. Della povertà si dice che non è essa stessa la plebe e che tuttavia ne costituisce la base potenziale perché «i *poveri*» hanno la «disposizione d'animo [...] della malvagità» (*Bösartigkeit*)³⁵. E infatti «nella plebe sorge [...] il male» (*das Böse*): «essa non ha l'onore di trovare la sua sussistenza mercé il suo lavoro, e tuttavia rivendica come suo diritto di poter trovare la sussistenza»³⁶.

6. Conclusioni

Traendo le conclusioni del percorso argomentativo svolto, ne emerge una concezione del male come elemento che, in quanto forma dell'essere per sé ovvero possibilità di farsi parte autonoma rispetto al bene e di rivendicare la propria indipendenza, porta a evidenza la struttura oppositiva tra i due, ciascuno dei quali si pone solo mediante l'altro, che poi però viene escluso. Ma mentre il male è il negativo ed è immediatamente conoscibile come identico a sé solo in quanto opposto a se stesso, il bene non mostra la propria dipendenza dal male e sembra solo escluder-

³⁴ TW 7, § 244 Zusatz, p. 389; FD, p. 355.

³⁵ GW 14.1, § 241, p. 192; FD, pp. 186-187.

³⁶ TW 7, § 244 Zusatz, p. 389; FD, p. 356.

lo. È quindi mediante il rendersi autonomo della coscienza cattiva che si rivela la carenza del bene.

La cattiva coscienza morale, in particolare nella forma dell'ironia, è allora sì l'elemento che annuncia la crisi e la dissoluzione dell'eticità, ma è anche ciò che permette a quella figura dell'eticità di rideterminarsi secondo una universalità che sia veracemente inclusiva. Si è tentato di mostrare come la plebe possa essere l'esempio di una tale dinamica.

Il quadro che ne emerge è, in conclusione, quello del male quale fattore che corrobora il *processo* di realizzazione del bene universale e quindi della libertà (essendo il bene la volontà particolare che vuole il concetto stesso della volontà)³⁷. L'unità della volontà soggettiva e del bene in sé, dunque, è da intendersi non come uno stato di cose che si raggiunga e permanga bensì come costante rideterminazione dell'universalità del bene nella sua dinamica dialettica con la volontà soggettiva, che spinge verso una universalità sempre più inclusiva. È in questo senso che può essere letta la comprensione hegeliana del cammino storico dello spirito, secondo la quale la consapevolezza della libertà si realizza nella storia, in particolare nell'eticità e nello Stato, dapprima solo per uno, poi per alcuni, poi per tutti gli individui³⁸. Si tratterebbe così di un costante cammino di emancipazione, in cui anche quando la modernità ha raggiunto, almeno secondo il concetto, la realizzazione della libertà in

³⁷ Cfr. GW 14.1, p. 114; FD, § 128, p. 111.

³⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Bd. 12, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, p. 32; *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. G. Bonacina, L. Sichirullo, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 18.

senso universale, questo universale richiede ancora di essere rideterminato, di volta in volta, in modo più inclusivo (dal punto di vista economico, dell'identità di genere, in senso antirazzista e secondo tutte le altre battaglie per i diritti che connotano la nostra contemporaneità)³⁹.

³⁹ «Thanks to the critical potential of morality, the concrete universal of the community can then also be seen as a normative principle and a task, which aims for its fulfilment even beyond Hegel's own elaborated solutions (as formulated for example in his theory of the state)» (C. Hofmann, *Autonomy and the concrete universal. Moral subjectivity and its function in Hegel's Philosophy of Right*, «Hegel Bulletin», 35 [2014], 2, p. 352). «Indem Hegel dabei die Entwicklung des Besonderen und Einzelnen nie losgelöst vom Allgemeinen her denkt, ist sein Modell „integrativ“; indem diese Entwicklung niemals abgeschlossen, sondern immer wieder neu zu aktualisieren und konkretisieren ist, ist es zugleich prinzipiell „offen“» (C. Hofmann, *Konkrete Individualität und Integration des Besonderen*, cit.), pp. 185-186. In questo senso cfr. anche C. Menke, *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2018, in part. pp. 19-50.

DALLA RADICALITÀ DEL MALE
ALLA RAZIONALITÀ DEL REALE
ETICA E STORIA A PARTIRE DALLA NOTA
CROCIANA ALL'*APOLOGIA DEL DIAVOLO*
DI JOHANN BENJAMIN ERHARD

Antonio Caiazzo

Premessa

Nel gennaio del 1943 Benedetto Croce inizia il lavoro di traduzione dell'*Apologie des Teufels* di J.B. Erhard. Con l'aggiunta di una breve, ma significativa nota critica, il saggio veniva spedito per la stampa all'editore Laterza di Bari il 2 febbraio¹. Come noto, Erhard prima di esercitare la professione medica fu ammiratore e discepolo di Kant. Nel 1795 diede alle stampe un breve saggio dal forte accento kantiano pubblicato presso il «*Philosophisches Journal*» di Jena diretto da Fichte e Niethammer.²

¹ B. Croce, *Taccuini di lavoro 1937-1943*, Arte tipografica, Napoli 1987, pp. 397-404.

² Va qui ricordato come il primo lavoro di Erhard – *Sul diritto del popolo a una rivoluzione del 1794* – oltre a essere accolto positivamente dallo stesso filosofo di Königsberg, suscitò un vivace dibattito all'interno della cultura tedesca, impegnata in quegli anni nel fare i conti con la lezione della Rivoluzione francese. Per quanto concerne la vita e le opere di Erhard si veda H.G. Haasis,

1. Civitas dei et civitas diaboli. *Dal regno dei fini al regno degli egoismi: il male radicale come libertà radicale*

L'*Apologie* esce dunque a due anni di distanza dalla pubblicazione da parte di Kant nel 1793 de *La religione entro i limiti della semplice ragione*³. L'impianto filosofico del saggio è in tutto e per tutto kantiano. Per Erhard come per Kant la ricerca *unde malum* e *quod sit malum* va fondata nella soggettività

Una variante giacobina della filosofia kantiana: Giovanni Beniamino Erhard, «Rivista di Filosofia», 60 (aprile-giugno 1969), 2, pp. 161-176; successivamente ripreso e ampliato nell'introduzione a J.B. Erhard, Sul diritto del popolo a una rivoluzione (1794), trad. it. H.G. Hassis, Guaraldi, Bologna 1971, pp. 7-37.

³ I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), in *Scritti morali di Immanuel Kant*, trad. it. P. Chiodi, Utet, Torino 1970; *Lezioni di filosofia della religione* (1817), a cura di E. Costantino, Bibliopolis, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1988. In merito alla filosofia della religione kantiana si vedano: P. Martinetti, *La religione secondo Kant* (1928), in Id., *Ragione e fede. Saggi religiosi* (1942), Einaudi, Torino 1944; K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo* (1929), vol. I, a cura di I. Mancini, Jaca Book, Milano 2017; A.W. Wood, *Kant's Moral Religion* (1968), Cornell University Press, Ithaca (NY) 2009; J.L. Bruch, *La Philosophie religieuse de Kant*, Aubier-Montaigne, Paris 1969; A. Lamacchia, *La filosofia della religione di Kant. I: Dal dogmatismo teologico al teismo morale (1755-1783)*, Lacaia, Manduria 1969; I. Mancini, *Kant e la religione*, Cittadella, Urbino 1975; G. Pichts, *Kants Religionsphilosophie. Studienausgabe*, Klett-Cotta, Stuttgart 1985; N. Perillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1996; L. Colletti, *Lezioni Tedesche. Con Kant, alla ricerca di un'etica laica*, Fondazione Liberal, Roma 2008; R. Solmi, *Lezioni su Kant*, a cura di M. Gatto, Quodlibet, Macerata 2021.

umana⁴. Fin dalle prime pagine si comprende come il Diavolo svolga una funzione semplicemente metaforica, cosa tra l'altro attestata dallo scarso spazio riservato dall'autore alle tradizionali controversie teologiche (ad es. se Satana si sia ribellato a Dio per orgoglio e quindi si ponga come avversario di Dio; o se invece, essendo il più intelligente degli angeli e avendo perciò conosciuto l'onnipotenza di Dio non si sia potuto ribellare per ignoranza, bensì per un puro atto di malignità escludendo con ciò stesso ogni possibilità di pentimento e di salvezza)⁵. In realtà ciò che è in gioco è la pensabilità o meno del Diavolo come idea, ossia di una pura positività del male in quanto

⁴ La bibliografia dedicata al tema del male all'interno della riflessione etico-religiosa kantiana è vastissima. Segnaliamo alcuni testi che riteniamo utili al fine di inquadrare il nostro lavoro nella giusta cornice storico-interpretativa: H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica* (1887), trad. G. Gigliotti, Milella, Lecce 1983; E. Weil, *Il male radicale, la religione e la morale*, in Id., *Problemi kantiani* (1963), trad. P. Venditti, Quattroventi, Urbino 2006; I. Mancini, *Il male radicale in Kant*, in G. Ferretti (a cura di), *La ragione e il male*, Marietti, Genova 1988, pp. 53-72; A.-M., Guillaume, *Mal, mensongue et mauaise foi. Une lecture de Kant*, Presses Universitaire, Namur 1995; O. Höffe, *Ein Thema wiederergewinnen: Kant über das Böse*, in O. Höffe (Hrsg.), *Friederich Wilhelm Joseph Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, A. Pieper, Akademie Verlag, Berlin 1995, pp. 11-34.

⁵ J.B. Erhard, *Apologia del diavolo* (1795), Laterza, Bari 1943. Per la citazione si veda la nuova edizione a cura di V. Gessa Kurtschka e R. Viti Cavaliere, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 53-54. La bibliografia dedicata all'*Apologia* rimane tutt'oggi esigua. Ci limitiamo quindi a segnalare: A. Ravà, *Filosofia del diavolo*, in «Rassegna moderna», 1 (1921), 2, pp. 160-170; E. Buonaiuti, *Il diavolo protesta*, «Religio», 16 (1943), 3, pp. 1-6; G. Solari, *Apologia giuridica del diavolo*, «Rivista di filosofia», 35 (1944), 5, pp. 145-153.

male, o come lo stesso Erhard scrive della «malignità incondizionata». Del resto:

Se la malignità dev'essere pensata come qualcosa di assoluto, dev'essere pensata o come qualcosa di positivo o come una bontà morale negativa. Ma se la malignità è considerata come semplice mancanza di bontà morale, non è possibile di essa un concetto assoluto, perché questo avrebbe unica nota l'assenza della bontà morale, senz'alcun altro predicato reale, e perciò si perderebbe nel nulla. Ma se la malignità è considerata come qualche cosa di reale, per la quale viene soppressa la bontà nell'anima, si può pensarla come assoluta ed essa consisterà nella guisa di azione che è opposta alla morale⁶.

Si evince come Erhard si muova perfettamente all'interno delle riflessioni kantiane sulla religione. Sulla scia di Kant rifiuta la concezione tradizionale e metafisica del male in quanto semplice privazione e mancanza di essere o di bene. Il male trova la propria ragion d'essere solo se viene considerato come positività, una sorta di «bontà morale negativa».

Ora, una bontà intesa come predicato reale non può non fondarsi che nella libera attuazione del soggetto agente, poiché buona è la libertà che accoglie il movente positivo nella *massima* della volontà (individuale), ovvero che non si dissolve nell'empirica e *immediata cupidità volente*. Proprio per questo è libera di autodeterminarsi, in quanto riconosce come principio condizionante la legge morale (universale), la quale a sua volta acquista concretezza nella *me-*

⁶ Ivi, p. 55.

deviazione delle massime della volontà, svolgendosi così in principio e regola dell'agire. All'opposto e analogamente, il male, la «bontà morale negativa», se deve essere colto nella sua predicazione reale, deve fondarsi anch'esso in quella libertà che accoglie la massima come movente dell'agire. Con la differenza però che la massima accolta non si apre all'universalità positiva della legge morale, bensì resta chiusa in sé, nell'immediatezza della propria cupidità volente. Al fondo di questo doppio movimento vi è la libertà come condizione trascendentale dell'agire morale dell'uomo⁷. La deviazione (*Abweichung*) morale, il male, si radica paradossalmente nella stessa condizione di attuabilità del bene. La libertà, infatti, al contrario della causalità naturale non determina meccanicamente, non conduce necessariamente a un determinato effetto. Anche nel caso in cui la legge morale non riesca a fungere da movente dell'agire, la libertà comunque non resterà priva di contenuto, si eserciterà, ma operando un rovesciamento, cioè si trasformerà in *opposizione* alla legge morale. Pensare il male alla stregua di una «semplice mancanza di bontà morale» significa fraintenderne la natura, riducendolo a una pura astrazione teoretica, mentre esso in realtà è spiegabile esclusivamente all'interno della struttura trascendentale del soggetto agente, ossia come contraddizione *reale* proprio perché attuata e non semplicemente pensata. Forzando i termini del discorso, si potrebbe affermare che per Erhard come per Kant, il male si origina dalla intrinseca radicalizzazione che caratterizza la libertà. Proprio perché libero, l'uomo

⁷ Su ciò si veda M. Ivaldo, *Libertà e moralità. A partire da Kant*, Il prato, Saonara-Padova 2009.

può scegliere scientemente di sopprimere «la bontà nell'anima» che lo spinge verso il fine universale, la legge morale (formale), per dedicarsi altrettanto liberamente al perseguimento del fine individuale (materiale), attuando così l'anti-libertà, il male. In questo senso non si sfugge al male, si è sempre responsabili perché si è sempre radicalmente liberi. Ne segue che il male non può nemmeno essere ricondotto alla mera ignoranza, giacché non è il prodotto di un difetto di teoreticità, della socratica non conoscenza del sommo bene. Spiega Erhard:

Se si riduce il moralmente cattivo all'ignoranza, non si può giammai punire un malfattore per la sua malvagità ma bisogna avergli pietà. Se si volesse dire che tale ignoranza è la sua colpa, con questo si direbbe che egli poteva diventar buono ma non volle; e s'incalza con l'altra domanda: – Perché non volle? – a questa non si [potrebbe] rispondere altro che egli non sapeva che è bene istruirsi; e così sarebbe di nuovo incolpevole. La risposta: perché aveva una cattiva volontà, farebbe cadere l'intero sistema della deduzione del male morale dall'ignoranza e dalla debolezza. Per comportarsi in modo coerente, il filosofo che deduce il male morale da ignoranza e debolezza, deve abolire anche ogni responsabilità; il che ripugna alla nostra coscienza della partecipazione che noi abbiamo alla moralità di un'azione⁸.

Il male non è dunque ignoranza del bene. D'altra parte, agli occhi di Erhard (e di Kant) il bene morale

⁸ J.B. Erhard, *Apologia del diavolo*, cit., p. 56.

non può essere mera conoscenza del bene. Dedurre il conseguimento del bene dalla conoscenza di esso, infatti, significa egualmente depotenziare di «ogni merito» la «virtù morale», perché, in forza di tale discorso, «essa viene remunerata per suo stesso mezzo; cioè non per la coscienza di aver fatto il suo dovere, remunerazione che la virtù ha certamente, ma per ciò che essa ha apportato di virtuoso». Ora, Erhard fa notare come dal punto di vista della struttura logico-teoretica che sottende una simile deduzione, si è spesso portati a dimenticare che la proposizione: «il vizio è ignoranza», è possibile solo perché questa già «include in sé» il rimando immediato alla proposizione opposta: «la virtù è intelligenza». Il che dal punto di vista pratico-morale comporta la paradossale conseguenza che se «il vizioso non è punibile, ma piuttosto da compiangere come sventurato, analogamente «il virtuoso non è da stimare, ma anzi da invidiare come avventurato»⁹.

È a questo punto che il discorso erhardiano si fa più stringente. Il filosofo, infatti, rifiuta anche la possibilità del sommo bene come fondamento ultimo della concorde discordia tra la fede, il buon senso che considera la virtù come adempimento di doveri comandati, e la ragione che pretende di conoscere il principio ultimo di tale obbedienza al dovere. Rifiuto che ancora una volta non è di natura teologica o teoretica, ma sempre in costante riferimento alla ragione pratica. La dottrina del sommo bene, lungi dal superare la contraddizione tra fede e ragione, ripropone il problema a un livello più alto. A poco serve come «i filosofi moderni credono» spostare l'attenzione

⁹ *Ibidem*.

dal sommo bene in quanto «fine» al sommo bene in quanto «principio» della moralità, dal momento che «finché il principio è materiale, o contiene qualcosa che deve essere prodotto dalla moralità [...] è indifferente che la cosa contenuta dal principio sia o non sia data immediatamente come il sommo bene». Qualsiasi principio materiale può adattarsi perfettamente al punto di vista di una morale che pretenda di fondarsi sul sommo bene¹⁰. Per Erhard anche la fede assume il volto della ragione pratica, poiché fede è «ciò che l'uomo semplicemente, senz'altro fondamento, deve prendere a principio direttivo di tutte le sue azioni e desideri»¹¹. Va sottolineato che nella fondazione della moralità l'insufficienza della dottrina del sommo bene è dimostrata dalla diversità delle determinazioni che quest'ultimo assume nelle varie filosofie. Si arriva così all'assurdo di dover ammettere o che i «filosofi» sono «sorte diverse di uomini specificamente diversi» o peggio ancora «che la natura umana, non appena vuol rappresentarsi la moralità come qualcosa che debba raggiungere un certo fine, sia esposta a una necessaria illusione». In tal caso ne seguirebbe una contraddizione tra l'azione morale e l'azione subordinata a un fine. Ma una moralità svuotata di ogni predicato reale equivarrebbe a una «mera illusione», a una

¹⁰ Ivi, p. 58. A tal proposito si vedano: L. Sichirillo, *Fede e sapere. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 219-296; M. Ivaldo, *Sul momento "materiale" della ragione pura pratica. Riflessione sul sentimento morale nella Critica della ragione pratica*, in M.T. Catena, A. Donise (a cura di), *Sentire e pensare. Tra Kant e Husserl*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 25-32.

¹¹ J.B. Erhard, *Apologia del diavolo*, cit., p. 57.

«chimera»¹². Erhard porta all'estreme conseguenze tale discorso:

Se l'ideale della malignità è una chimera, tale è anche l'ideale della moralità. Se l'ideale della malignità è niente, perché il suo opposto non è la malignità ma solo il difetto di moralità, la moralità sarà pensata come qualcosa che attua una realtà alla quale nessun'altra è opposta; e, affinché sia così pensata, deve essere presupposto un sommo bene da raggiungere per suo mezzo, il quale non viene già tolto via da un altro modo di azione, ma soltanto non raggiunto in egual grado¹³.

Qui Erhard radicalizzando il discorso kantiano si spinge sulla soglia di una vera e propria *dialettica dell'attività morale*. Una dialettica che, escludendo ogni riferimento al sommo bene come fine dell'agire morale, esclude con ciò ogni riferimento trascendente. Fondare la moralità sul sommo bene vuol dire fondarla su ciò che c'è di più labile e sfuggente negli uomini, dal momento che quest'ultimi «non sono mai unanimi nei loro desideri e un sommo bene dovrebbe esser tale che tutti gli uomini lo ricerchino». Affinché tale fondazione sia possibile «la facoltà morale dovrebbe esser pensata come una forza determinata in un sol modo, e pertanto operante in piena costrizione, e perciò del tutto abolita come tale e posta in una stessa classe con l'operare della natura»¹⁴. La dottrina del sommo bene si rivela dunque una versione più

¹² Ivi, p. 59.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, pp. 59-60.

sofisticata di naturalismo, una sorta di *naturalismo morale*. D'altronde, anche se per assurdo «si potesse pensare un'unanimità degli uomini circa un sommo bene, ogni virtù perirebbe, perché si dovrebbe chiamare virtù soltanto ciò che raggiunge questo scopo o soddisfa l'egoismo, e chiamare vizio ciò che disavventuramente non lo raggiunge»¹⁵. Naturalismo che in ambito morale, in conformità con l'insegnamento kantiano, coincide con il «massimo egoismo».

L'indagine sul sommo bene (*summum bonum, finis bonorum*) conduce Erhard a chiedersi se il fondamento della moralità non sia risposto in ciò che è «semplicemente buono». Quest'ultimo non può essere qualcosa di raggiungibile per il tramite della moralità, altrimenti si finirebbe per ricadere nella dottrina del sommo bene. Il bene per essere «bene in sé» deve darsi nella e «con la moralità stessa», ossia ciò che «pensato senza alcun riferimento, è buono; e perciò non può essere niente di ciò a cui si aspira, ma qualcosa che è posto per sé». In altri termini «il bene assoluto non può essere mai lo scopo di un'azione, ma dovrebbe essere l'azione stessa». È qui forte il richiamo a *La religione entro i limiti della semplice ragione*, in particolare alla parte intitolata *Della disposizione originaria al bene nella natura umana*. Il bene assoluto non è un qualcosa di altro rispetto alla struttura della soggettività agente, bensì questa stessa soggettività in quanto *Gesinnung* «disposizione virtuosa»¹⁶. La disposizione per essere in sé buona

non deve contenere in sé nessun proposito che pos-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

sa essere riconosciuto buono solo dal successo; ma tutto ciò che da esso nasce dev'essere buono per sola virtù sua. Tale disposizione dev'essere universalmente valida; dev'essere senza pretese, e non aver fini che si riferiscano in particolare al soggetto in cui si trova, cioè essere pienamente antiegoistica; deve liberamente prodursi e non già essere conseguenza di qualche altra cosa, e neppure presupporre alcun altro uomo come necessario al suo adempimento¹⁷.

La disposizione virtuosa ha nella libertà la sua condizione trascendentale e perciò può solo «indicare il carattere col quale si fa conoscere e che è di riscontrare se un principio, che noi vogliamo prendere a particolare determinante della nostra azione, si accordi con noi»¹⁸. La moralità proprio perché si fonda sulla libertà non può mai avere un carattere meramente determinante, bensì reattivo rispetto alle singole massime della volontà. In tal senso Erhard può affermare che «l'essenza della moralità consiste nella disposizione morale, che, pensata come principio, è principio formale, che non conduce a nessun sommo bene»¹⁹. La disposizione diventa l'unico contrassegno della moralità dell'agire, un contrassegno però «che si mostra solo nella coscienza dell'agente;

¹⁷ Ivi, p. 61.

¹⁸ *Ibidem*. In riferimento alla declinazione del rapporto tra libertà e disposizione virtuosa nella filosofia pratica post-kantiana si veda: M. Ivaldo, *Habitus libertatis. Jacobi e Kant sulla virtù*, in S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, Akten des XI Kant-Kongresses (Pisa, 2010), Walter De Gruyter, Berlin 2013.

¹⁹ J.B. Erhard, *Apologia del diavolo*, cit., pp. 60-61.

solamente dalla legge morale si riconosce la moralità della massima». Una morale che voglia essere scienza non deve essere una dottrina della virtù, giacché spiega Erhard:

La virtù è qualcosa di unico, che sta in una e medesima disposizione e in quanto tale non ha uopo di essere insegnata: la morale come scienza è una dottrina di ciò che non contraddice alla virtù. L'ufficio della morale non è di far virtuosi gli uomini ma di farli retti o di mostrare come le loro massime, da applicare a determinate condizioni e perciò di necessità materiali, debbano esser formate per non contrastare alla disposizione virtuosa. La moralità non fonda la virtù, ma è fondata sopr'essa [...] La morale non propone neppure l'idea della moralità, la quale sta a fondamento, ma mostra soltanto ciò che contrasta con l'ideale della moralità²⁰.

La moralità essendo radicata nella libertà in quanto struttura trascendentale del soggetto, consiste unicamente nella capacità di agire secondo principi formali, cioè senz'altra condizione che non sia la stessa disposizione morale. Ciò è però possibile solo se la legge morale (universale, incondizionata, libera) e la determinazione ad agire in conformità a essa sono pensate come due facoltà ben distinte e che non si determinano meccanicamente l'un l'altra. Ora, scrive Erhard:

La facoltà che attua la disposizione morale può chiamarsi, in quanto essa richiede solo qualcosa di

²⁰ Ivi, p. 62.

formale e determinante, ragion pratica, e in quanto cerca di produrre azioni senza la determinata cupidità di qualcosa, impulso antiegoistico. Facoltà della risoluzione morale è la libertà, che può risolversi pro e contro la legge morale e con ciò dà alla volontà la massima: che essa solo per la coerenza nelle massime si dimostra volontà²¹.

Come si può vedere, il carattere noumenico della legge morale come *factum* della ragione è fondato ancora una volta sul carattere radicale della libertà. È a questo punto che si rivela una certa insofferenza nei confronti del discorso kantiano. Erhard, infatti, è portato a chiedersi se si possa compiere la stessa operazione in riferimento alla *Bosheit* o malignità. La cosa notevole è che egli non si limita a dare una definizione della malignità in quanto «soggetto che agisce unicamente secondo principî materiali», ossia in quanto *Hang zum Bösen*, tendenza al male, bensì mette in scena un tentativo di descrizione dell'ideale della malignità. In ciò è il senso ultimo dell'*Apologie*, nel chiedersi se si possa o meno ricercare un principio positivo del male in quanto male, ossia se l'anti-libertà al pari della libertà, possa avere una consistenza reale. La malignità è *perversitas*, rovesciamento dei postulati della ragione pratica. Nella malignità l'inclinazione (*Neigung*) alla *concupiscentia* da parte del soggetto si pone contro la libertà. In questo modo la legge morale perde la propria *formalità* (universalità), non è più *in-condizionata*, ma *materialmente determinata*. Senonché, «la libertà non deve apparire limitata mediante un principio materiale, questo prin-

²¹ Ivi, p. 64.

cipio deve rientrare del tutto nel soggetto e il soggetto stesso deve farsi fine ultimo delle sue azioni»²². Malvagio è colui il quale sceglie di non seguire la legge morale, di non andare oltre il mero amore di sé, di non aprirsi in favore dell'*universale*, cioè del bene morale in quanto bene dell'umanità, ma si chiude *in sé*, nella propria piccola *individuale cupiditas polipatica*. La malignità non è dunque una semplice sottrazione di bene, bensì l'incapacità a sopportare il fardello dell'*universale legge morale*, tensione a rifiutare la propria responsabilità verso gli altri, verso il regno dei fini, verso l'*umanità*. Tuttavia, a ben vedere tale soluzione è tutt'altro che pacifica. Se si tiene conto dell'assunto della malignità come rovesciamento dei postulati della ragione pratica, allora la questione diventa inquietante. Inquietudine data dal fatto che la malignità in quanto opposto contraddittorio del bene, non sarà la sua semplice negazione o pura immoralità, ma non-bene, anti-libertà, ovvero un qualcosa che pretende per sé l'universalità. La chiusa bramosia utilitaria diventa *perversitas*, pretesa di *innalzamento dell'immediatezza individuale a mediazione dell'universale*. Una sorta di sommo bene negativo, di ideale della malignità, di contro-legge morale che ha come imperativo l'egoismo universale, l'anti-libertà. A tal proposito Erhard scrive:

Paragonando il sommo bene ideale della bontà e quello della malignità, si trova la seguente differenza. Il sommo ideale della moralità si accorda con l'ideale raggiungibile della moralità e vuole che questo sia attuato da tutti gli esseri morali. L'ideale della

²² Ivi, p. 65.

malignità è possibile solo in un unico essere, al quale gli altri dovrebbero essere sottomessi come schiavi. Il sommo ideale della bontà può essere amato da tutti gli altri esseri morali; quello della malignità dev'essere da tutti abborrito. Lo sforzo di raggiungere l'ideale della moralità riunisce tutti gli esseri morali e li annoda tutti in uno stato etico; lo sforzo verso l'ideale della malignità separa tutti gli uomini morali, e, se mai quell'ideale potesse essere attuato da un unico, renderebbe tutti gli altri incondizionatamente schiavi di quest'unico. La comunità di esseri morali, che si sforzano verso l'ideale buono, è un regno dell'amore e della luce, perché essi si amano avendo sentimenti eguali, e con ciò godono la loro piena libertà, e fine loro comune è la conoscenza del bene. La società di esseri morali, che tendono all'ideale maligno, è un regno della schiavitù e delle tenebre, giacché l'unità ne è possibile solo mediante la signoria assoluta di uno solo e la conoscenza sarebbe negli altri impedimento a questa signoria²³.

La *civitas dei* si rovescia in *civitas diaboli*, il regno dei fini si rovescia in regno degli egoismi: la pace universale diventa *lotta universale*. Un regno in cui il soggetto legislatore non si limita a porsi come soggetto sovrano, ma si fa tiranno, perché è colui il quale riesce a innalzare la propria bramosia, il proprio egoismo, in *domino universale*. Per Erhard a rigore in tal regno non c'è spazio neanche per la figura del Diavolo, poiché se la malignità ha come principio materiale (individuale) l'egoismo, questo dovrebbe formularsi in forma di legge; legge che comanda per ogni singo-

²³ Ivi, p. 69.

lo il diritto all'egoismo in ogni singola azione e che perciò si pone come egoismo di e in tutti (universale). La malignità in quanto egoismo richiede così una totalità di azioni egoistiche che riduca l'universo intero al possesso di un solo individuo; ossia pretende, comanda, la rinuncia della libertà da parte dei molti a favore del libero egoismo di uno: la rinuncia della felicità dei molti a favore della felicità di uno. La malignità richiede la riduzione in una condizione di schiavitù della maggioranza a favore della tirannia di uno²⁴. Dal punto di vista dei postulati della ragione pratica, ciò implica al pari del sommo bene morale la necessità di un essere onnisciente e immortale in cui l'egoismo universale alla fine si realizzi e in cui l'ideale della malignità si possa pensare attuato alla stregua dell'ideale del bene in Dio: ossia il Diavolo²⁵. Tuttavia, la malignità, l'egoismo se è veramente tale non può ammettere altro imperativo che la propria *cupiditas polipatica*, e perciò paradossalmente è portata a negare anche il rovesciamento dei postulati della ragione pratica incarnato nella figura del Diavolo²⁶. Sintetizza Erhard:

²⁴ Su questo tema ci pare imprescindibile il riferimento al testo di D. Losurdo, *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 43-58, 152-179. Si veda anche M. Ivaldo, *La libertà ed il problema del male in Kant*, in A. Rigobello (a cura di), *Il regno dei fini in Kant*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1996, pp. 85-115.

²⁵ In merito alla difficoltà di saldare in unico plesso moralità e felicità, cfr. S. Marucci, *Alcune osservazioni storico-critiche sul rapporto morale-felicità-religione in Kant*, «Studi Kantiani», 7 (1994), pp. 103-110.

²⁶ Se si seguisse il discorso di Erhard in tutte le sue possibili conseguenze, si potrebbe azzardare l'ipotesi che il male possenga

Non essendo l'ideale della malignità, come quello della moralità, posto a ogni uomo perché gli obbedisca, e conseguibile da ognuno senza conflitto con altro, e anzi solo un unico soggetto potendo perseguirlo senza conflitto, e il sommo bene di questo ideale non esserlo attuabile in nessun tempo, contraddice anche all'interesse della malignità di ammettere questo ideale come esistente. L'uomo morale non ha perciò nessun interesse a credere a un diavolo, e l'uomo malvagio ha un interesse a negarlo. L'esistenza del diavolo non si può postulare da niente, e per la ragione teoretica è problematica, e per la ragione pratica, indifferente [...] La sua esistenza è perciò affatto indifferente; e crederci o non crederci non ha alcun influsso sull'efficienza della disposizione morale nell'uomo [...] E nondimeno l'utilità della trattazione dell'idea della somma malignità è grandemente importante per la moralità. Provato che solo un unico essere può essere sommamente maligno con libertà e che gli altri gli debbono servire, nasce un interesse della ragione teoretica per le massime di quella pratica, perché queste solo possono essere obbedite in modo coerente da tutti gli uomini, e la coerenza è un'esigenza della ragione universale²⁷.

in sé un effetto perturbatore tale da rischiare di destrutturare completamente la disposizione kantiana delle facoltà, mandando così in frantumi l'intero piano architettonico delle tre *Critiche*. Un'ipotesi, questa che sembra essere implicitamente insita nella stessa posizione kantiana. Su questo punto si veda P. Manganaro, *Il male della ragione*, in N. Pirillo (a cura di), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia 1997, vol. I, pp. 39-52.

²⁷ J.B. Erhard, *Apologia del diavolo*, cit., p. 74.

In queste pagine la riflessione erhardiana raggiunge l'apice, riesce cioè ad affacciarsi oltre Kant. Come accadrà successivamente al giovane Hegel (a differenza di Fichte), Erhard si rende perfettamente conto dei limiti della morale kantiana. In ultima analisi, sono proprio la formalità della legge morale e la radicalità della libertà in quanto *factum* della ragione, a minare dall'interno il discorso kantiano. Una legge che non prescrive altro che se stessa, che non ha altro contenuto che la propria vuota formalità, rimane qualcosa di indifferente e di esteriore rispetto agli individui. Una simile legge si presta così ad essere riempita da qualsiasi contenuto materiale, arrivando (in linea teorica) a giustificare perfino il proprio opposto: l'anti-libertà innalzata a principio universale, la tirannia. Del resto, una libertà la cui evidenza è data dall'essere un fatto, una facoltà imperscrutabile di cui è impossibile ogni deduzione empirica, e che proprio perciò la ragione speculativa per forza di cose deve ammettere, non può che rimanere un mero postulato. L'auto-normatività della ragion pratica considerata sia nel suo senso *negativo* (libertà dalla cupidità naturale), che *positivo* (prerogativa auto-legislatrice della volontà), non è in grado di garantire il passaggio dalla *Moralität* come realizzazione soggettiva del bene (scissione *Sein-Sollen*), alla *Sittlichkeit* come realizzazione della libertà non solo formale (sistema del diritto), ma anche sostanziale (sistema dei bisogni), ovvero del bene nella sua manifestazione politico-sociale (Stato) che è la più alta realizzazione oggettiva della libertà stessa²⁸.

²⁸ Per quanto riguarda Hegel limitatamente a: *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro, E. Mirri, Guida, Napoli 1972;

2. Civitas dei et diaboli. *Razionalità della storia e irrealtà del male nella nota crociana del '43*

Nello scritto posto in appendice alla traduzione dell'*Apologie*, Croce mette in evidenza i meriti e limiti di Erhard. Il merito è quello «in sostanza, di rivendicare e sistemare in modo più esatto il concetto del male nel rapporto di unità e di opposizione che lo collega alla moralità»²⁹. Per Croce scrivere un'apologia del Diavolo, infatti, significa farne l'«apologia in senso universale e razionale» cioè nel suo «“sempre vuole il male e sempre produce il bene”, ma che un bene è nella sua ragione o nel suo fondo stesso, nella positività dalla quale si svolge la sua negatività, cioè l'opposizione che esso esercita a tutela di quel particolare bene»³⁰.

Altro pregio della riflessione erhardiana nella definizione della positività del male è quello di combattere «le teorie che lo presentano come semplice difetto, debolezza o ignoranza, le quali [...] rendono tutt'insieme irresponsabile il malvagio e non meritoria la

Scritti politici (1798-1806), a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1961; *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1990. Per quanto riguarda il giovane Hegel si veda: G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica* (1948), trad. it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1975. Sulla lettura hegeliana della *Kritik der praktischen Vernunft* si veda C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp.147-179.

²⁹ B. Croce, *Nota a L'«Apologia del diavolo» e il problema del male* (1943), in Id., *Discorsi di varia filosofia* (1959), ora a cura di A. Penna, Bibliopolis, Napoli 2011, vol. I, p. 182.

³⁰ Ivi, pp. 182-183.

virtù». Il limite invece consiste nel riconoscere nel male «una potenza che abbia a proprio fine il male per il male e non il male correlativo a un bene qualsiasi, una forza [...] che si svolga nel vuoto e sia un reale irrazionale, che è concetto contraddittorio insostenibile». Pensare il male nella sua positività di male privandolo però della premessa di un bene dal quale provenga, è impresa destinata a fallire³¹. Fallimento attestato dal passo sopra analizzato dove Erhard interpretando la malignità alla stregua del rovesciamento della ragione pratica, finisce per dissolvere il Diavolo come metafora della determinazione di un principio a cui sia possibile riportare il male nella sua positività. Agli occhi di Croce è proprio la concezione kantiana del male fondata nella libertà radicale a decretare il fallimento erhardiano. Una volta identificata la malignità con l'egoismo ci si preclude ogni possibilità di comprensione positiva del male. Da questo punto di vista Erhard rimane a metà strada tra Mandeville e Smith. Come Mandeville pensa che l'uomo sia guidato dalla tendenza naturale a soddisfare i propri bisogni a scapito dei propri simili; l'utile è *perversitas*, brama di placare la fama atavica che fin dall'alba dei tempi guida gli uomini³². Come Smith ha fiducia nel-

³¹ *Ibidem*.

³² B. Mandeville, *La favola delle api, ovvero Vizi privati, pubblici benefici: con un saggio sulla carità e le scuole di carità e un'indagine sulla natura della società* (1705), Laterza, Roma-Bari 1994. In riferimento a ciò si vedano: M.E. Scribano, *Natura umana e società competitiva: studio su Mandeville*, Feltrinelli, Milano 1980; D. Taranto, *Abilità del politico e meccanismo economico: saggio sulla Favola delle Api*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1982; E. Nicolcencov, *La conoscenza della natura umana nel Treatise di Bernard Mandeville*, Giannini, Napoli 1998.

la simpatetica armonizzazione dell'utile individuale in favore dell'utile collettivo³³. Certo, tale armonizzazione non può avvenire in maniera ingenuamente spontanea, ma sulla base della (problematica) legge morale kantiana. Nondimeno la fede nella pace perpetua, nella *civitas dei*, non è mai messa seriamente in discussione.

Quanto detto aiuta a inquadrare meglio il problema, ma non lo risolve. In fondo, limitarsi ad affermare «che il negativo è negativo e che il male nasce dal male», equivale rimanere nell'ambito della pura «tautologia». Per Croce «il punto è di ritrovare e qualificare quella forma di bene da cui nasce il male nel trapasso a un altro e maggiore bene»³⁴. Insufficiente risulta anche la soluzione erhardiana tendente a rintracciare il principio della malvagità nella «ribellione della libertà contro l'aspetto, che la moralità presenta, di legge e di comando», perché ciò sarà utile nella critica alla forma di legge che Kant manteneva ancora per la morale e per il dovere, «ma non a fornire la genesi del male». Altrettanto inconcludente è affermare che

³³ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), a cura di E. Lecaldano, Bur, Milano 2013; *Ricerca sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (1776), a cura di A. e T. Baglioni, Utet, Torino 2013. In riferimento a ciò si vedano: P. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea: Adamo Smith*, Laterza, Bari 1957; P. Salvucci, *La filosofia politica di Adam Smith* (1966), Argalia, Urbino 1988; L. Bagolini, *La simpatia nella morale e nel diritto: aspetti del pensiero di Adam Smith e orientamenti attuali*, Giapichelli, Torino 1976; A. Zanni, *Adam Smith: economia, morale, diritto*, Mondadori, Milano 1997.

³⁴ B. Croce, *Nota* (1943), cit., p. 184.

il male si determina come egoismo per la necessità di ritrovare il suo principio, che è materiale, in una pura soggettività [...] perché questa premessa, che il male abbia consistenza in un principio materiale (e cioè che l'utile sia un principio materiale e non formale ossia universale), è appunto ciò che si dovrebbe e non si può dimostrare, ed è l'errore da correggere³⁵.

In queste righe Croce sottolinea il nocciolo del problema e indica la sua possibile soluzione: la definizione positiva dell'utile in quanto principio formale del male. Definizione a cui aveva riservato gran parte della sua attività filosofica fin dagli studi dedicati alla teoria del valore di Marx e alle *Lettere a Vilfredo Pareto* del 1900. Nel corso della polemica epistolare con l'economista italiano, l'autonomia dell'attività pratico-economica veniva raggiunta prendendo le mosse dall'analisi del "classico" confronto antitetico con un modello ideale di attività: l'attività morale. In altre parole, se l'attività pratico-morale *poteva* essere definita nei termini di attività *altruistica*, l'attività pratico-economica *doveva* essere definita nei termini di attività *egoistica*. Tuttavia, una simile antitesi che rappresentava il perno intorno a cui ruotava l'intera storia dell'etica – da Socrate a Kant – anziché distinguere l'autonomia del piano economico, finiva con il subordinarla al piano morale. Identificare l'utile-economico con l'*egoistico*, equivaleva a negarne il diritto all'esistenza, vedendo in esso nient'altro che un qualcosa di meramente negativo, un perversimento interno alla stessa attività morale. Di contro, il ragio-

³⁵ Ivi, p. 187.

namento crociano rovesciava i termini del discorso. Era la piena attestazione dell'autonomia categoriale dell'utile-economico in tutta la sua realistica crudezza, a diventare il perno intorno a cui ruotava ogni possibilità di fondazione del piano morale³⁶.

Nella *Filosofia della pratica* del 1909 la definizione categoriale dell'utile si lega con il problema della libertà e dello statuto del male. Qui, Croce dopo aver spiegato che «la libertà è nesso indissolubile di necessità e libertà», definisce l'anti-libertà come la «forza che tende ad annullarla», la «scissione di quel nesso, l'analisi di quella sintesi». L'anti-libertà perciò «mira a far piombare la libertà nel nulla», lasciando gli uomini in uno stato di «inerzia» e passività nei confronti di un mondo assunto come il «fatto bruto» dell'«arbitrio» altrui. Si badi bene, per Croce «fatto bruto» e «arbitrarismo» non sono altro che due facce dello stesso problema: ossia dell'assunzione della libertà nella sua a-dialettica radicalità. In realtà i due termini si risolvono l'uno nell'altro, giacché il nesso dialettico tra libertà e anti-libertà può essere rotto solo dal pensare riflessivo, il quale intervenendo dall'esterno non può che afferrare il rapporto in maniera intellettualistica, a-dialettica. In tal senso osserva Croce:

Solo per un atto d'arbitrio, ciò che deve proseguire
nello svolgimento può essere fissato come fatto e

³⁶ Cfr. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), ora a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampì, con una nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 230-231. In proposito si veda G. Pezzino, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti (1893-1908)*, ETS, Pisa 1983.

apparire fatto bruto; e solo per una persistenza in quel fatto che si vorrebbe oltrepassare, l'arbitrio si può riempire della parvenza di un contenuto. L'assunto è in entrambi casi contraddittorio; e la mancanza di libertà, che è il comune tentativo di risolvere quell'assunto, è anch'essa contraddizione³⁷.

Ma in termini concreti come e cosa caratterizza la categoria di anti-libertà? La libertà e il suo opposto,

la libertà e la sua interna contraddizione, la libertà e l'arbitrio – risponde Croce – è ciò che si designa coi termini di *bene e male*: termini ai quali da noi si dà significato del tutto generico, togliendoli a rappresentare tutte le altre coppie di opposti che si sogliono discernere nel campo dell'attività pratica [infatti] al fine di venir considerando attività pratica in genere si può ridurle tutte a quelle del bene e del male, senza ulteriore specificazione in bene morale o bene utilitario, in male morale o male utilitario, o altra che possa darsene, e senza riguardo al vario materiale empirico onde si riempiono³⁸.

Nell'orizzonte dialettico dell'attività pratica, la libertà si disegna come volontà, valore e bene, mentre l'anti-libertà come anti-volontà, anti-valore e male. È a questo punto che Croce introduce la tesi dell'irrealtà del male. Una tesi che di primo acchito lascia smarrito l'intelletto e il senso comune, ma che a nostro avviso

³⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica* (1909), ora a cura di M. Tarantino con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2016, pp. 142-143: 143.

³⁸ Ivi, p. 144.

è la logica conseguenza del discorso crociano. Come per Kant anche per Croce il problema del male si lega al problema della libertà. Con la differenza che per il filosofo di Königsberg la libertà per quanto destinata a realizzarsi nel regno dei fini, rimane pur sempre un'esigenza interna alla morale, un postulato della ragione pratica. Questo perché se nella prima *Critica*, in particolare nel capitolo sulle antinomie, Kant ritiene di aver dimostrato che il concetto di libertà trascendentale è possibile esclusivamente dal punto di vista del pensiero; la seconda *Critica* per il tramite del principio dell'autonomia (volontà buona) dovrebbe invece mostrare che la libertà trascendentale è un concetto negativo, il quale considerato positivamente, contiene la libertà morale. Sicché, il *factum* della ragione garantirebbe che l'unica libertà possibile, quella morale, si realizzi come fondamento concreto delle istituzioni umane³⁹. Senonché, come visto sopra, è proprio in questa doppia accezione della ragion pratica – *negativa* (libertà dalla cupidità naturale), *positiva* (prerogativa auto-legislatrice della volontà) – che si palesa la riflessività dell'etica kantiana. In questo senso Croce è certamente figlio di Kant, ma in misura ancora maggiore della tradizione dell'idealismo tedesco, da cui eredita l'esigenza di ricomposizione della scissione tra noumenico e fenomenico, libertà e meccanicismo, spirito-natura, uomo-mondo. Scissione tutta moderna che non a caso trova la sua massima espressione nell'opposizione tra momento negativo e positivo della ragion pratica.

Croce crede di riuscire a risolvere tale scissione in

³⁹ Cfr. O. Höffe, *Immanuel Kant* (1986), il Mulino, Bologna 2002, p. 187.

quella che definisce la «dottrina della libertà-necessità», la quale riconciliando «filosofia» ed «esperienza integrale», mondo noumenico e mondo fenomenico, sembrerebbe decretare la fine di ogni concezione meccanicistica-teologizzante della realtà⁴⁰. Beninteso, si tratta di una riconciliazione – quella tra noumenico e fenomenico, spirito e natura – tutta decentrata a favore del primo termine. Nella realtà che si è fatta spirito, non c'è più posto per la natura. Da questo punto di vista la natura non è altro che un residuo metafisico proprio delle scienze naturali, una solidificazione dello svolgimento che la libertà stessa dello spirito produce allo scopo di padroneggiare la realtà.

Con lo sguardo rivolto alla *Kritik der Urteilskraft*, si può affermare che in una simile dottrina la teleologicità della natura coincide con l'auto-teleologicità stessa dello spirito: è la necessità assoluta dello spirito che si fa libertà. L'anti-libertà si configura perciò come la frattura del nesso dialettico libertà-necessità⁴¹. In questo modo si genera l'arbitrarismo, il quale, non vedendo altro se non il momento puramente positivo della libertà (prerogativa auto-legislatrice) ne perde il momento negativo (libertà dalla cupidità naturale); non riuscendo così a spiegare come la libertà si inserisca effettivamente nel corso del reale. Non solo. La radicalizzazione del momento positivo della libertà conduce l'arbitrarismo a rovesciarsi nel determinismo, il quale lungi dal risolvere il problema, lo ripropone in maniera ancora più radicale. Il determinismo, infatti, non vedendo altro che il momento negativo-passivo della libertà, finisce con il ridurla

⁴⁰ Cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 138.

⁴¹ Cfr. ivi, pp. 139-140.

a una mera riproduzione all'infinito del dato di fatto nella sua cruda brutalità⁴². Dunque, è dalla scissione arbitraria della produzione dal prodotto, dell'oggetto dal soggetto, che si genera il dualismo tra noumenico e fenomenico, spirito e natura, libertà-necessità, che la libertà in quanto «esperienza integrale» risolve.

Quanto detto consente di inquadrare la tesi dell'irrealtà del male nel giusto quadro concettuale. Essa non fa che esprimere a livello della sfera pratica la risoluzione logico-dialettica del momento negativo nel momento positivo. Come la libertà risolve in sé la sua «interna contraddizione», l'anti-libertà (necessità), così il bene risolve in sé il suo «interno nemico», il male. È in questa prospettiva dialettico-concettuale che va letto il seguente passo: «Il male, quando è reale, non esiste se non nel bene che gli contrasta e lo vince, epperò non esiste come fatto positivo; quando invece esiste come fatto positivo, è non già male ma bene (recando, a sua volta, come ombra un male, contro cui lotta e vince)»⁴³. Sicché, se il male come assoluto positivo è sempre irreali, allora anche «i giudizi che diamo nel giudicare malvagia o stolta un'azione, falsa un'affermazione, brutta un'opera d'arte, sono tutti metaforici: con essi intendiamo dire non già che vi sia un'esistenza che si chiama male, errore, bruttezza, stoltizia, ma che c'è una particolare *esistenza* e ne manca un'altra»⁴⁴.

Nel giudizio negativo il male mostra la sua vera natura. Ad esempio, il giudizio negativo «Pietro è cattivo» pur nel suo congiungere il soggetto (Pietro) con

⁴² Ivi, p. 133.

⁴³ Ivi, pp. 145-146: 146.

⁴⁴ *Ibidem*.

il predicato (cattivo) si limita a postulare l'universalità di quest'ultimo non ad affermarne la presenza nel soggetto. Il giudizio negativo, a differenza del giudizio positivo, non è piena affermazione della sintesi derivante dalla distinzione categoriale del predicato, dalla sua effettiva incarnazione nel soggetto. Esso piuttosto rappresenta il pericolo della scissione, l'analisi della sintesi; è cioè portatore di un dislivello categoriale che segnala non solo e non tanto la mancanza del predicato, quanto piuttosto lo «scandalo» della sua predicazione, la sua presenza posticcia. Eppure, proprio nel suo farsi traccia di una presenza, il giudizio negativo assolve un compito fondamentale ossia l'essere *metafora*, rimando all'altro da sé, a una distinta forma categoriale dello spirito come sua stessa condizione di possibilità e di sussistenza⁴⁵. All'interno della sintesi, il male si manifesta come l'hegeliano travaglio del negativo, metafora di una mancanza reale esclusivamente nel contrasto dialettico con il bene che lo vince e supera. Dall'altro, considerato fuori dalla sintesi, il male si rivela irreali, perché quella mancanza come fatto positivo non è altro che la mancanza di una particolare esistenza e perciò affermazione di una diversa determinazione spirituale. «Pietro è cattivo» significa «Pietro è utilitario non ancora morale»⁴⁶. Secondo Croce è proprio a causa della sua concezione a-dialettica che

⁴⁵ C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1955, pp. 135-136.

⁴⁶ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), a cura di C. Farnetti con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2016, p. 126.

al Kant rimase impenetrabile la natura del male, e bene e male gli parvero le due «categorie della libertà»: sicché è da considerare progresso sulla sua dottrina del Fichte, che fa del male radicale la *vis inertiae*, la pigrizia (*Trägheit*) operante nella natura e nell'uomo come natura. Solo con la dialettica hegeliana il male, inteso come negazione, è insieme collocato al suo posto; e la sua irrealtà o contraddizione non è più un errore in cui incorre il pensiero, ma sta nelle cose stesse, che tutte si contraddicono nel loro intimo: sicché, se la contraddizione fosse macchia, sarebbe da dire la macchia della realtà⁴⁷.

Irrealtà del male non vuol dire perciò negare la contraddizione come «macchia della realtà». Non si tratta di «abolire la coscienza del male», bensì di abolirne la falsa coscienza che vede in esso un «qualcosa di sostanziale», impedendo così «che si accresca un male con l'altro, il male con l'errore, il turbamento morale con l'oscurità mentale». Gli avvocati del buon senso possono stare tranquilli perché

se il male è un niente ciò non vuol dire che sia niente; se la vanità, che par persona, è vanità e non persona, ciò non vuol dire che non abbia realmente l'apparenza di persona e non debba essere realmente contrastata e dissipata [...] Il mondo è, per l'appunto, quel miscuglio di male e di bene, che dice il buon senso; il dolce vi è temperato sempre dall'*amarum aliquid*; e non si può adeguatamente esprimerlo né solo nel pianto né nel solo riso⁴⁸.

⁴⁷ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 196.

⁴⁸ Ivi, pp. 144-146.

Amari aliquid in cui non trova spazio l'astratto ottimismo, al quale si oppone invece un dialettismo per cui «il male è veramente il peccato originale della realtà, ineliminabile fintanto che la realtà è, e perciò, come categoria, assolutamente ineliminabile»⁴⁹. Nello scritto del '22 *Lo Spirito sano e lo Spirito malato*, dopo aver ribadito che il male è «nient'altro che il passaggio stesso dall'una all'altra forma del reale e dello spirito, che nello sforzo di attuare la forma superiore considera irrazionale, erronea, cattiva quella inferiore», per cui non c'è male senza «coscienza del male», né «senza lo sforzo del superamento, che da ultimo viene ad essere così «la definizione stessa del bene»; Croce riprendendo il problema spiega come non ci sia il pericolo di cadere nel «crasso ottimismo o, peggio ancora, nel brutale determinismo; perché qui il male viene negato come forma del reale col farlo intrinseco al bene, e perciò aspetto e momento del bene, eterno quanto il bene, e il processo che si afferma è processo di liberazione ossia di libertà»⁵⁰. La dialettica tra libertà e anti-libertà, bene e male, moralità e utilità, viene configurarsi veramente come il cuore pulsante della realtà: «La natura, nel suo intimo, anela al bene e aborre dal male; stilla tutte di lagrime e freme tutta di gioia: la lotta e la vittoria è in ogni punto e in ogni attimo della vita universale»⁵¹.

Non è un caso perciò se nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* del '32, la dialettica tra libertà e anti-libertà, tra bene e male, si incarni nella dialettica

⁴⁹ Ivi, p. 178.

⁵⁰ B. Croce, *Frammenti di etica* (1922), in Id., *Etica e politica* (1931), Laterza, Bari 1967, p. 44.

⁵¹ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 178.

tra il momento etico-politico (ascendente-riconciliatorio) e il momento economico-politico (discendente-scissorio) della storia. L'«ideale morale» della libertà era il «moto della civiltà», che aveva garantito sul piano politico il passaggio dall'*ancien régime* alla modernità, ossia da una concezione della libertà in quanto mero «complesso di privilegi alla libertà come diritto di natura, e da questo astratto diritto naturale alla libertà spirituale della personalità storicamente concreta». Sul piano filosofico, il moto ascendente del liberalismo era «avvalorato» dalla critica all'etica kantiana, la quale finiva con il rappresentare il tratto comune di «coloro che in qualche modo ancora straniavano il dover essere dall'essere, conforme alle viete filosofie della trascendenza»⁵². Dove è da notare come Croce accosti implicitamente, più di quanto è oggettivamente lecito, Kant al «razionalismo settecentesco» reo insieme alla «Rivoluzione francese» di aver prodotto il «dissidio» tra «ragione e storia, onde s'inviliva e condannava questa al lume di quella». «Dissidio» che veniva «risanato mercé la dialettica, che non distacca l'infinito dal finito, né il positivo dal negativo» e con ciò riconciliava razionalità e realtà nella nuova «idea della storia»⁵³. Un simile ideale non poteva più essere negato, nemmeno da coloro che l'accusavano di riuscire a «scacciare il male dal mondo» e perciò di non essere «veramente morale». A costoro andava fatto notare che se anche «la moralità distruggesse il male nella sua idea» con ciò stesso «dissolverebbe sé medesima, che solo nella

⁵² B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932), Bari, Laterza 1965, pp. 13-14.

⁵³ Ivi, p. 11.

lotta contro il male ha realtà e vita, e solo mercé essa si estolle»⁵⁴. Sicché, agli occhi di Croce la grandezza del concetto moderno di libertà non poteva non consistere che

nell'aver convertito il senso della vita da idilliaco (e, di conseguenza, elegiaco) in drammatico, da edonistico (e, di conseguenza, pessimistico) in attivo e creativo, e della libertà medesima fatto un continuo riacquisto e una continua liberazione, una continua battaglia, in cui è impossibile la vittoria ultima e terminale, perché significherebbe la morte di tutti i combattenti, ossia di tutti i viventi⁵⁵.

La dialettica tra libertà e anti-libertà, bene e male diventa il *Grund* propulsivo dello svolgimento storico (liberale). Tuttavia, è la persistenza dell'anti-libertà, ossia del male come «peccato originale», a consentire di fare della libertà «una continua liberazione, una continua battaglia», evitando così quella redenzione finale che coincidendo con l'estinzione di uno dei due termini del nesso dialettico, coinciderebbe con l'estinzione del contendere stesso, della storia. Per questo motivo la libertà (storia) non può mai essere *res condita*, ma «in perpetuo *condenda*»⁵⁶. Nell'ottavo capitolo dedicato all'unificazione della Germania e al «cangiamento dello spirito pubblico europeo», l'anti-libertà sembra trovare espressione concreta nella «formazione della potenza» tedesca, avvenuta sotto la guida di Bismarck. A differenza di Cavour, *der Ei-*

⁵⁴ Ivi, p. 14.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Ivi, pp. 141-142.

serne Kanzler «ebbe genio esclusivamente politico», incurante nei confronti di ogni sorta di ideale e perciò a ragione definito dai suoi connazionali «“duro realista”, “uomo della volontà”, “dominatore”, “titanico”». Per Croce si tratta delle qualità tipiche di «chi sta e vuole stare sempre sul pratico, con la piega del disprezzo e dello scherno sul labbro come chi maneggia gli argomenti della forza». In linea con la scoperta dell'utile e con la struttura del giudizio negativo (male-disvalore), il giudizio di Croce nei confronti dell'operato di Bismarck si converte qualitativamente in giudizio positivo (utilità-valore). In quanto «genio» dell'«impeto della forza», *der Eiserne Kanzler* certamente incarna l'«utilità politica», ma «in modo non meschino», «anzi grandioso e lungimirante»⁵⁷. In Bismarck la politica era un «impulso intimo» a cui obbedire e che «aveva a suo strumento la forza [...] dello stato prussiano degli Hohenzollern e a sua prossima materia l'Impero austriaco, che bisognava scomporre e ricomporre altrimenti»⁵⁸. Di conseguenza, «l'impero di Germania era una formazione di potenza diretta alla preponderanza», all'egemonia del «continente europeo»⁵⁹. Dunque, conclude Croce:

Se il risorgimento italiano era stato il capolavoro dello spirito liberale europeo, questo risorgimento della Germania era il capolavoro dell'arte politica e della unita virtù militare: due capolavori a un dipresso altrettanto differenti quanto una poesia bella e una macchina possente; e alla creazione bismarckiana,

⁵⁷ Ivi, p. 218.

⁵⁸ Ivi, p. 220.

⁵⁹ Ivi, p. 221.

come quella che era e voleva essere attestazione di potenza, non occorreva altra giustificazione⁶⁰.

In queste pagine il moto ascendente della storia come storia della libertà sembra se non spezzarsi, quanto meno subire una battuta di arresto nel confronto con la «macchina possente», con l'«attestazione di potenza» economico-politica incarnata dal processo di unificazione imperialistica dalla Germania bismarckiana. Alla *Machtpolitik* del Secondo Reich faceva da contraltare, dal punto di vista della *Kulturgeschichte* quel *mal du siècle*, che agli occhi di Croce assumeva le fattezze del «romanticismo morale» e che Goethe e Hegel avevano definito «patologico e vergognoso»⁶¹. Si trattava di una «malattia morale» la quale sembrava trovare riscontro «nella usuale contrapposizione tra sanità latina e morbosità germanica», ma che in realtà proiettava la sua ombra in ogni campo della cultura europea. A caratterizzare tale «malattia» era il senso di «smarrimento e debolezza», la «mancanza di fede, travagliata dall'ansia» della fede, dalla «difficoltà di appropriarsi veramente e vivere la nuova, che richiedeva di essere vissuta e attuata». Sballottate dalle «interiori tempeste», queste «anime femminee», «avendo rotto il nesso del finito con l'infinito, del senso con l'idealità, identificavano disperatamente l'infinito con questo o quel finito, l'idealità con questo o quel sensibile». «Smarrito il vero Dio» non restava a tali anime che sognare il ritorno alla «trascendenza religiosa», a un cattolicesimo dozzinale che «troppo abbondava nel senso [...], troppo spasimava per [...]

⁶⁰ Ivi, p. 223.

⁶¹ Ivi, p. 43.

antiche cattedrali, figure di madonne e di santi, troppo si crogiolava nella voluttà del peccato, della penitenza e del pianto». Naturale allora che tale cattolicesimo della «volutezza» si rovesciasse in «un restaurato paganesimo», nel ritorno verso «la primitiva religione delle genti germaniche»⁶². Al di là dei toni esasperati, va sottolineato come nell'ottavo capitolo la critica al romanticismo morale funga da contrappeso ideologico all'analisi fin troppo ammirata del genio politico bismarckiano. I «neoromantici» diventano il simbolo di quella «lussuria, di quel sadismo, di quel satanismo» imperversanti non solo «nelle loro anime», ma finanche nell'intera Germania. È a questo punto che il romanticismo pratico-morale da «concetto negativo» si converte in concetto «positivo e da antideale in ideale», ossia in «decadentismo»⁶³. Come sopra accennato, in queste pagine, sotto i colpi della *Machtpolitik* dell'*Eiserne Kanzler* il moto propulsivo della storia sembra veramente arrestarsi in direzione del regresso, della decadenza. Quasi a voler celare una verità inammissibile nei termini della propria *Filosofia dello spirito*, Croce aggiusta immediatamente il tiro:

Questo apparente arresto o regresso rispetto al pensiero, al sentire, all'ideale e al fare politico del cinquantennio precedente, sembrerà incomprensibile solo a chi non consideri o non tenga ben fermo in mente che la libertà neppur essa è un *ergon*, ma una *energeia*, e, al pari del pensiero, ha sempre materia nuova, spesso spinosa e ritrosa, con la quale deve lottare per domarla e plasmarla, che talora pare che

⁶² Ivi, pp. 44-46.

⁶³ Ivi, p. 231.

la soverchi [...] Che cosa era la politica della mera potenza, che si levava con aria di schiacciante superiorità a fronte della concezione liberale, se non il riflesso della ritardata e incompiuta formazione liberale e politica di un gran popolo la cui capacità e virtù erano state adoperate a quel fine e davano luogo ora a quel vanto di superiorità?⁶⁴.

Riprendendo il motivo della storia della libertà come storia «in perpetuo *condenda*» e in «continua liberazione», Croce fa della libertà l'*enèrgeia* che totalizza lo svolgimento storico, che producendo i propri *erga*, con ciò stesso è in grado di redimere interi assetti politico-istituzionali, interi popoli, intere nazioni. La *Machtpolitik* diventa così un semplice «riflesso» dell'*enèrgeia* liberale, un ostacolo che la libertà stessa si pone al fine di rinsaldare la potenza dei propri *erga*, garantendo così sul piano storico-politico l'eterna superiorità delle proprie istituzioni e assetti sociali. È ormai facile osservare come la struttura logica del discorso sia la stessa inerente alla dialettica tra libertà e anti-libertà, bene e male. Analogamente alla libertà che risolve in sé l'anti-libertà, al bene che riesce a redimere il male, così l'*enèrgeia* liberale risolve e redime la *Machtpolitik*. Tuttavia, come visto, la risoluzione, la redenzione è sempre strutturalmente parziale, perché è l'anti-libertà, il male in quanto «peccato originale» ad assicurare la realtà dello svolgimento spirituale. Dunque, la *Machtpolitik* rimane una ferita aperta, drammaticamente necessaria al concreto affermarsi – nell'ambito della configurazione nazionale dei singoli Stati – delle istituzioni liberali come filo conduttore

⁶⁴ Ivi, p. 232.

dell'assento europeo⁶⁵. È sullo sfondo di una simile «fede» politica nella capacità redentrica dell'*enèrgeia* liberale che Croce arriva a chiedersi se

nella caduta [...] dell'entusiasmo morale e nella disaffezione incipiente per l'ideale della libertà non bisognava assegnare la sua parte al naturale ritmo degli sforzi e della stanchezza, alla «chiesa trionfante» che ha minor vigore della «chiesa perseguitata», e che richiede perciò la vigile sollecitudine per risalire in perpetuo dall'*ergon* alla *energeia*, dal già fatto al fare?⁶⁶

⁶⁵ Ci permettiamo di dissentire dal giudizio espresso da Federico Chabod, il quale a proposito della *Storia d'Europa* ha parlato di «una fede agostiniana nella Città di Dio», rimarcando come «l'accentuazione religiosa della storia, la primazia assoluta dell'anima morale», sia il segnale della sempre «maggiore indifferenza» di Croce rispetto ai «“fatti” particolari» (*Croce storico* [1952], in Id., *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1973³, pp. 230-233: 231). Come noto si tratta di uno spunto che Chabod riprende da un'osservazione contenuta in un'importante saggio di Walter Maturi. È da sottolineare però che nel suo giudizio Maturi – pur mettendo in luce il crescente afflato religioso della storia etico-politica – non perde mai di vista il «gran posto nella cultura militante contemporanea» della riflessione crociana. La «fede agostiniana nella Città di Dio» non va mai disgiunta dalla «“dialettica delle fedi politiche”» che fu il problema centrale della *Storia d'Europa* e non solo. E ciò sembra ancor più vero se si volge lo sguardo alla situazione politica dell'Italia di quegli anni, in cui «tutto sembrava allora andar bene al Fascismo e solo una fede, una fede nella Città di Dio, poteva far tenere duro» (*Gli studi di storia moderna e contemporanea*, in C. Antoni, R. Mattioli [a cura di], *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario* [1950], vol. I, ESI, Napoli 1966, p. 302).

⁶⁶ B. Croce, *Storia d'Europa*, cit., p. 232.

In conclusione, tornando per un istante alla *nota critica* del '43, è facile ora comprendere per Croce quale sia la reale posta in gioco. Fare del «male morale», dell'utile in quanto principio materiale e individuale, nel suo «duplice aspetto, innocente e nocente, positivo e negativo, reale e irreale»⁶⁷, qualcosa di universale al pari delle altre formazioni spirituali, equivaleva di fatto a salvaguardare non solo e non tanto lo svolgimento categoriale dei distinti, quanto piuttosto la realtà e la razionalità dell'istituzioni liberali: della storia europea come storia della libertà.

Nell'opposizione tra «chiesa trionfante» e «chiesa perseguitata», l'antica lotta tra regno dei fini e regno degli egoismi comune a Kant prima ed Erhard poi, assume il volto non della «città di Dio», bensì dell'eterno luogo di una «*civitas dei et diaboli*, un luogo di scontri violenti e drammatici, un luogo, per eccellenza “dialettico”»⁶⁸.

⁶⁷ B. Croce, *Nota*, cit., pp. 185-186.

⁶⁸ G. Sasso, *La «Storia d'Italia» di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*, Bibliopolis, Napoli 1979, p. 103.

L'ULTIMO CROCE E IL PROBLEMA DEL MALE
CONSIDERAZIONI A PARTIRE DA UN GIUDIZIO
CROCIANO SU HEGEL

Emanuele Agazzani

1. In un saggio composto nella prima metà del 1951 Benedetto Croce scriveva: «A chi mi domanda che cosa abbia fatto Hegel, io rispondo che ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale»¹. Il giudizio è contenuto nel volume *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (in particolare è tratto dal secondo saggio – appartenente alla sezione due: *Hegel e l'origine della dialettica* – intitolato *Del nesso tra la Vitalità e la Dialettica. Risposta a un quesito proposto*), che Croce, come si legge nell'*Avvertenza*, chiudeva il 28 luglio del 1951, ultimo momento delle proprie riflessioni filosofiche, nel segno di un “ritorno ad Hegel”².

¹ B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 44. Per la cronologia dei saggi che compongono il volume si veda la *Nota* del curatore alle pp. 313-339.

² Cfr. M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma 2009, pp. 191-200; Id., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 45-51; G. Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*,

Si è concordi nel far coincidere l'inizio di quest'ultima fase della biografia intellettuale di Croce con la stesura del primo saggio contenuto nelle *Indagini*, del 30 settembre del 1948: *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*³. La riapertura del dossier hegeliano avveniva, lo si dica ora per sommi capi, a causa dell'insoddisfazione e l'inquietezza che, in quegli ultimi anni e a seguito delle riflessioni sulla «vitalità» e la dialettica (in particolare la sua «origine»), agitavano la mente di Croce a proposito della tenuta della *Filosofia dello spirito* di fronte alle manifestazioni, *negative e irrazionali*, della storia a lui contemporanea, nel quadro di un'Europa che, sempre più, sembrava annunciare la propria fine. Questo nuovo confronto con Hegel imponeva il ripensamento di concetti che, da sempre, avevano accompagnato la riflessione crociana, tra i quali il principale era quello della «dialettica», del ritmo dello spirito che scandisce il tempo logico e assegna l'ufficio agli opposti interpreti, il «positivo» e il «negativo», di quella vicenda che è la storia in perenne progresso, affinché lo spettacolo del mondo riproduca, nel segno della libertà, l'identità della realtà e della razionalità, senza residui.

Il giudizio di Croce su Hegel può costituire un punto di partenza per alcune considerazioni a proposito di tale «ritorno ad Hegel» e, in particolare, della

Morano, Napoli 1975, pp. 655-706; Id., *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, il Mulino, Bologna 1989, pp. 291-301; M. Visentin, *Croce: Hegel e Francesco Sanseverino*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2016, pp. 747-753.

³ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., pp. 13-35.

questione della dialettica e del connesso problema del male. Ora, di tale giudizio non indagheremo la sua attendibilità storica, né il suo valore di verità, ritenendo più interessante l'indagine concettuale di quell'asserto. Va notato, peraltro, come il netto confine tra le due personalità, quella di Croce e di Hegel, non certo sotto l'aspetto psicologico e biografico, bensì intellettuale, sembrava a tratti, nell'orizzonte di questi ultimi lavori di Croce, sfumare. A proposito del caposaldo dell'idealismo hegeliano che asserisce, in una formula, che «Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale»⁴ e, più in generale, per riprendere l'antica distinzione, risalente al 1906, a proposito del "vivo" della filosofia del pensatore di Stoccarda⁵, Croce affermava che le critiche mossegli in tutto l'arco della sua vita erano sorte e si erano formate leggendo direttamente e in prima persona i suoi testi, e così tanto aveva assimilato il suo pensiero che, si badi, scriveva di non riuscire a «segnare nettamente dove il pensiero dello Hegel si arresti o devii e dove cominci il mio, e se il mio è il logico sviluppo di quello iniziato da Hegel e da lui non coerentemente proseguito», e perfino dubitava «se l'autore della formula corretta sia io o lui, Hegel»⁶.

⁴ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 14.

⁵ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in Id., *Saggio sullo Hegel. Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. Savorelli e con una nota al testo di C. Cesa, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 9-145.

⁶ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 97. «La materia [dello scritto, cioè della "novella" hegeliana, afferma Croce] l'ho tratta dalla mia dimestichezza col pensiero di Hegel e dall'aver troppe volte, tra me e me, dialogato con lui, cioè parlato mentalmente a

Nell'accennare a una fusione intellettuale, certamente una sintonia concettuale, il passo citato ci permette di operare uno svincolo dalla figura storica di Hegel, così da poterci soffermare esclusivamente su Croce: non assolveremo infatti il faticoso compito, pure fondamentale per lo storico, di dover verificare l'attendibilità del giudizio crociano passando in rassegna l'intero corpus delle opere del filosofo tedesco. La strada da noi presa è lecita se riusciamo, preliminarmente, a rispondere alla domanda: chi è Hegel per Croce? La complessità della domanda non può offuscare la semplicità e la chiarezza di una risposta che lo stesso Croce ci fornisce in questi testi che segnano come un bilancio del suo rapporto col pensatore tedesco: Hegel è il nome di colui che, per primo e in senso moderno, ha pensato il concetto della dialettica. «Hegel» è la «dialettica»⁷.

lui» (ivi, p. 35, n. 1). «Dello Hegel io serbai, da mia parte, dottrine di somma importanza e di forza rivoluzionaria, come la nuova forma della sintesi a priori, concreta fusione dell'universale col singolare; l'essere che è divenire e il negativo che è nel seno stesso del positivo ed è la molla dello svolgimento e insieme unifica il reale dissipando il dualismo dei valori ed affermando la coincidenza della razionalità con la realtà, e perciò con la storia» (ivi, p. 74).

⁷ «La Dialettica fu veramente una propria creazione di Hegel» (B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 51); «La logica della dialettica è da considerare vera e propria scoperta di Hegel» (Id., *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, cit., p. 40); «Hegel, che approfondì e perfezionò la scoperta kantiana [la sintesi a priori], la disse una opposizione e la chiamò "dialettica". Il bene e il male, la verità e l'errore sono lo stesso che il pensiero e la fantasia, l'azione morale e l'astrattamente utilitaria, e il male e l'errore non hanno l'esistenza assoluta ma quella relativa in questo svolgimento in cui sembra che sia male ed errore ciò che si ha di fronte e di cui si vuol fare un amico o un compagno; donde il convincimento,

Se si accetta quanto detto, è possibile allora operare un'interpolazione, sostituendo, nel giudizio dal quale siamo partiti, il termine «dialettica» al nome «Hegel» senza perciò alterare il suo senso profondo. Difatti la dialettica (ossia il movimento stesso del concetto), con le parole di Croce, «era nata [nella mente di Hegel] per spazzar via il dualismo del positivo e del negativo, del vero e dell'errore, della vita e della morte, del bene e del male»⁸. L'autentico soggetto del giudizio crociano è la «dialettica».

2. Per quanto affermato, può dirsi dunque che la dialettica ha «redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale». Sebbene non verificato, tale giudizio, anche nella forma in cui è stato sciolto, può notoriamente predicarsi in senso affermativo, e però qui solo in generale, dell'opera hegeliana, ma può anche riferirsi alla concezione crociana della dialettica, così come ci si presenta nelle sue riflessioni tra il 1906 e il 1909. Ciò va verificato: analizzeremo la questione del male nel

che affiora presso i filosofi, della inesistenza del male e dell'errore, ossia della loro relatività, che non consente ad essi un valore effettivo e positivo» (Id., *Indagini su Hegel*, cit., p. 66).

⁸ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 27. L'interpolazione può giustificarsi anche a partire da quanto Croce scriveva fin dal 1906: «Hegel non cancella né il male né il brutto né il falso né il vano; niente sarebbe più alieno dalla sua concezione, drammatica, e, in certo senso, tragica, della realtà. Bensì egli vuol intendere l'ufficio del male e dell'errore; e intenderlo come tale non è già negarlo come male ed errore, anzi confermarlo» (B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, cit., p. 47); «Bene e male sono termini opposti e correlativi; e l'affermazione dell'uno afferma l'altro. Hegel, che li nega entrambi, conservandoli entrambi, nella sintesi dialettica, è veramente di là dal pessimismo e dall'ottimismo» (ivi, pp. 47-48).

pensiero di Croce, cogliendone l'ufficio precipuo, nella movenza dello spirito e della realtà che è la stessa dialettica⁹.

Francesco Sanseverino, una delle maschere sotto le quali si nasconde lo stesso Croce nella "novella" hegeliana del 1948¹⁰, aveva affermato che la «terza grande verità», introdotta da Hegel in filosofia, era stata:

la risoluzione definitiva del dualismo del positivo e del negativo, del bene e del male [...] mercé della dimostrazione che il negativo non sta di fronte ma dentro il positivo, il male non di fronte al bene, ma dentro il bene, il nulla non di fronte all'essere ma nell'essere, sicché il vero essere è il divenire. Il momento negativo non è una realtà per sé, ma è la realtà stessa còlta nel suo divenire, nello sforzo del distacco e superamento di una forma e del raggiungimento di un'altra, quando la forma che deve essere superata e che resiste o cerca di sottrarsi al superamento, si atteggiava per ciò stesso come negativa e come male, errore, bruttezza, morte. Da questa dialettica discende il solenne aforismo: che «ciò che è reale è razionale e ciò che è razionale è reale»¹¹.

⁹ Cfr. G. Cucci, *Benedetto Croce e il problema del male*, Jaca Book, Milano 2012, pp. 85-127.

¹⁰ Cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce*, cit., pp. 657-661; Id., *Per invigilare me stesso*, cit., pp. 265-266; M. Visentin, *Croce: Hegel e Francesco Sanseverino*, cit.; M. Mustè, *Croce*, cit., pp. 191-193.

¹¹ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., pp. 19-20. Ancora: «Hegel apportò un aiuto grandissimo a ridare alla vita umana la sua dignità, perché con la sua teoria degli opposti dimostrò come nel mondo il bene, il bello, il vero, l'utile non si guadagnino se non con l'esperienza viva e diretta di ciò che è male, brutto, falso, dannoso, senza avere in qualche misura peccato» (ivi, p. 57).

Non è difficile accorgersi che nel passo citato vi sono, come intrecciate, la lettura critica della dialettica hegeliana proposta da Croce e l'esposizione, concisa, di concetti attinti dalla propria filosofia dello spirito; vi è dunque lo Hegel *di* Croce, che per noi significa la "concezione idealistica della dialettica", la quale orienta una determinata concezione del bene e del male. Lettura critica che, come lo stesso Croce ebbe a confessare, non mutò affatto nella sostanza in quarant'anni di riflessione¹², e che può esser condensata in queste parole:

Bene e male, in verità, in questa visione cancellano i loro confini: il bene che non è mai si converte nel male che è sempre, salvoché nell'istante ultimo e definitivo, dove poi s'incontra l'altro inconveniente, che quello che non è più, è il mondo stesso: il mondo nel quale viviamo e che la filosofia deve farci conoscere e confortarci a viverlo degnamente¹³.

La dialettica, il pensare dialetticamente, lo spirito che ha tal movenza impone una certa concezione speculativa, *logica*, del negativo e, dunque, del male. Questa via della dialettica era stata intrapresa da Croce fin dal suo primo studio dedicato alla filosofia di Hegel. Bene e male sono due «opposti» dialettici:

¹² Il 22 agosto del 1948, Croce annotava: «Ho lavorato al saggio che vorrei scrivere sulla Filosofia dello spirito di Hegel, ma ho rifatto il primo disegno dopo la lettura delle bozze di ristampa del mio saggio del 1906 sullo Hegel che non rileggevo da molti anni e che ho trovato più particolareggiato che non lo ricordassi: nei giudizi lo accetto anche oggi interamente» (B. Croce, *Taccuini di lavoro*, vol. 6, 1946-1949, Arte tipografica, Napoli 1987, p. 219).

¹³ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 28.

è dunque alla conformazione dell'opposto, meglio dell'opposizione che dobbiamo guardare per cercare di intravedere la natura del male. L'«eureka» hegeliano è il principio della «risoluzione del problema degli opposti»: questi, intuì Hegel, non sono «illusioni, e non è illusione l'unità» loro. Gli opposti sono l'un l'altro nella relazione di opposizione, ma non sono opposti all'unità che, dialetticamente, costituiscono (è questa ad avere la precedenza logica su di loro): concreta, vera è solo l'unità, la sintesi, sicché gli opposti decadono a «momenti» di quell'unità che, perciò, ha «in sé stessa» l'opposizione e non di fronte a sé. Peraltro «senza l'opposizione», la realtà non sarebbe tale perché «non sarebbe svolgimento e vita». Ancora – qui, se leggiamo bene, Hegel sfuma in Croce – «l'unità è il positivo, l'opposizione il negativo; ma il negativo è anche positivo, positivo in quanto negativo», poiché se non fosse tale, «non si comprenderebbe la pienezza del positivo»¹⁴. Croce afferma che il dualismo astratto al quale conduce la concezione intellettualistica degli opposti è sorretta, ben oltre il senso comune, dalla concezione dell'«opposizione reale», per la quale nessuno, assennato che sia, negherebbe la «presenza del male» e il suo contrasto reale col bene. Neppure Hegel, per Croce, l'avrebbe negata¹⁵. Anzi, «in forza della sua dottrina logica», dottrina *logica*,

¹⁴ Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, cit., pp. 16-22.

¹⁵ Cfr., ivi, p. 46. Ciò sarà confermato nelle *Indagini*: Hegel «non creò nessuna illusione che il male non fosse il male, ma lo intese al tempo stesso nel suo aspetto di forza progressiva» (Id., *Indagini su Hegel*, cit., p. 47).

che fa del pensiero degli opposti la concezione stessa della realtà come svolgimento, [Hegel] non può considerare il termine negativo, il lato del non essere, come qualcosa che stia di fronte all'altro, e distaccato. Se il termine negativo non fosse, non sarebbe lo svolgimento; e la realtà, e con essa il termine negativo, cadrebbe. Il negativo è la molla dello svolgimento: l'opposizione è l'anima stessa del reale¹⁶.

Nella *Logica* del 1909 Croce riprende quanto affermato nella lettura critica di Hegel: «ciascuno dei termini contrari inerisce già al suo contrario e l'accompagna come l'ombra la luce»¹⁷, come a dire che il bene è tale solo in quanto è la negazione attuale del male. L'uno, il positivo, adempie l'ufficio del "negante", l'altro, il negativo, è tale solo come "negato"¹⁸. L'opposto «è l'irreale nel reale», momento della sintesi che sola è reale, e per questa configurazione logica, quella cioè per cui il termine negativo è intrinseco al positivo, si ha che la realtà può progredire avendo in quel negativo la "molla" del suo svolgimento. Nel-

¹⁶ B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto*, cit., p. 46.

¹⁷ B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti e con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 84. «Il bene [è tale] perché ha in sé il male [...], si tolga il termine negativo, come si usa fare nel procedimento astratto, e sparisce anche il positivo; ma appunto perché, col negativo, si è tolto il positivo stesso» (ivi, p. 87); «Porre il momento negativo fuori del positivo, il non essere fuori o di fronte all'essere, [conduce] all'assurda concezione della realtà come essere immobile e vuoto» (ivi, p. 89).

¹⁸ Cfr., ivi, pp. 90 e 275, dove leggiamo: «Se l'errore è negatività, non si può trattarlo come qualcosa di positivo, perché altra positività o realtà non gli spetta se non appunto la negatività, che è momento della sintesi dialettica e fuori della sintesi è nulla».

la *Filosofia della pratica*, anch'essa del 1909, Croce assume il «bene» e il «male» come quei termini che possono designare, da soli, «tutte le altre coppie di opposti che si sogliono discernere nel campo dell'attività pratica»¹⁹. L'impossibilità di pensare, afferma qui Croce, sia il «monismo astratto dei valori» (per cui la distinzione tra bene e male è insussistente) che il «dualismo astratto dei valori» (per cui il bene trascende la realtà e questa è «sempre male»), fa sì che il «bene» e il «male» debbano essere concepiti, rispettivamente, come il «positivo» e il «negativo», la «realtà» l'uno e l'«irrealtà» l'altro. Nondimeno: «se il male è un niente, ciò non vuol dire che sia niente»²⁰. Ciò che nega «la dottrina da noi sostenuta», scrive Croce (forzando l'abituale uso prosaico del plurale, potrebbe dirsi che, in quel «noi» sia incluso anche Hegel), è la *sostanzialità* del male, mai la «coscienza del male». Nel senso che:

Il male [...] è avvertito come male, e in questo caso vuol dire che esso non viene realmente attuato, ma

¹⁹ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, a cura di M. Tarantino e con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 143-144.

²⁰ Si affretta a chiarire Croce: «Contro la tesi del male come qualcosa di negativo e d'irreale, e del bene come esso solo positivo e reale, è stata mossa un'istanza formidabile, affermandosi che essa urti contro il buon senso. Come? Il male è irreale? È un niente? [...] Dunque, il mondo è tutto buono, tutto roseo, tutto dolce; e i delitti, e le viltà, e le stoltezze, e le turpitudini sono illusione; e non c'è ragione di piangere, anzi il sentimento della vita dovrebbe esprimersi in un perpetuo sorriso, come quello che è sulle labbra dei feriti guerrieri nei marmi di Egina? – Ma il buon senso e gli avvocati di esso stiano tranquilli. Se il male è un niente, ciò non vuol dire che sia niente» (ivi, p. 145).

si attua in sua vece il bene. [...] Il male, quando è reale, non esiste se non nel bene che gli contrasta e lo vince, epperò non esiste come fatto positivo; quando invece esiste come fatto positivo, è non già male ma bene (recando, a sua volta, come ombra un male, contro cui lotta e vince)²¹.

Se fosse necessario affermarlo ancora più chiaramente: «il male, essendo ciò che non è, è irreale, e ciò che è realmente, è sempre e solo bene. Il reale è sempre razionale, e il razionale sempre reale»²².

Gli opposti, fuori della sintesi non sono propriamente «concetti», bensì «astrazioni», momenti: irrealtà, se «reale» è solo la sintesi che assume il volto del «positivo»; ecco allora che la natura del male si mostra duplice, e però anche inafferrabile di per sé. Per un verso, infatti, il male è l'«irreale» (cioè non esiste come fatto positivo)²³ rispetto alla «realtà» del bene

²¹ Ivi, pp. 146-147. «I giudizi che diamo nel giudicare malvagia o stolta un'azione, falsa un'affermazione, brutta un'opera d'arte, sono tutti metaforici: con essi intendiamo dire non già che vi sia un'esistenza che si chiama male, errore, bruttezza, stoltizia, ma che c'è una particolare esistenza e ne manca un'altra» (ivi, p. 147).

²² Ivi, p. 179.

²³ «L'errore (e il male, che fa tutt'uno con esso) non è un fatto, non ha esistenza empirica, è nient'altro che il momento negativo o dialettico dello spirito, necessario alla concretezza del momento positivo, alla realtà dello spirito; epperò è indistruttibile ed eterno, e il distruggerlo con l'astrazione (poiché col pensiero non si può) equivale a immaginare la morte dello spirito, come è confermato dal detto che l'astrazione è morte» (B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessoro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 41). Ancora: «dal medesimo errore di entificare e rendere estrinseci il bene e il male, la gioia e il

che perennemente lo supera per necessità logica. Ma per un altro verso, il male, in virtù di quella stessa necessità (del ritmo dialettico e progressivo del reale), costituisce la “molla” del progresso, il combustibile del divenire (che è la combustione), si mostra cioè quale elemento *necessario* per la costituzione della sintesi (del positivo che solo, crocianamente inteso, ha valore). Il male sfugge ogni definizione, ogni afferrabilità concettuale, se “esiste” solo nel bene, mostrandosi col volto di questo: *come bene e non come male*. Come l’ombra la luce, il male sembra non poter sussistere autonomamente, non potersi affermare con la propria voce, ma esso è sempre e soltanto come momento del plesso sintetico (e in questo è come il semplice riflesso del positivo), nel quale, pure, compie un ufficio fondamentale:

Senza una generale concezione dialettica non è possibile intendere l’ufficio dell’irrealtà o del male, e questo rischia di diventare una mera illusione, ossia non più un momento del reale, ma un equivoco dell’uomo che filosofa. [...] Solo con la dialettica hegeliana [*e crociana, si aggiunga*] il male, inteso come negazione, è insieme collocato al suo posto; e la sua irrealtà o contraddizione non è più un errore

dolore (che sono la struttura stessa dialettica del reale), prendono origine le concezioni della storia come percorso dal male al bene (progresso) o dal bene al male (decadenza, regresso), malamente unificate in quella eclettica, che combina le due tesi nella forma di un alternarsi di beni e di mali, di progressi e di regressi. La soluzione giusta è quella del progresso inteso non come passaggio dal male al bene, quasi da uno stato all’altro, ma come passaggio dal bene al meglio, in cui il male è il bene stesso, visto alla luce del meglio» (ivi, pp. 71-72).

in cui incorre il pensiero, ma sta nelle cose stesse, che tutte si contraddicono nel loro intimo: sicché, se la contraddizione fosse macchia, sarebbe da dire la macchia della realtà²⁴.

Del plesso, dell'unità sintetica, solo di essa si predica la realtà. La dialettica esibisce una realtà che è «sintesi dell'essere e del non essere, impensabili separatamente e solo pensabili nel loro nesso vivente, che è il divenire o lo svolgimento», di modo che se si volesse negare il male e il non essere, «bisognerebbe negare insieme l'unità, la coerenza, il bene, l'essere. [Così] rimane spiegata la necessità del bene pel male»²⁵. In tal modo, allora, sembra risolta la questione speculativa del male alla luce del pensare dialettico:

La sintesi è la tesi arricchita della sua antitesi; e la tesi è il bene, l'essere, non già il male, il non essere. Ma anche a questa conseguenza logica, chi vorrà sul serio repugnare? Non sta di fatto che gli uomini, pur tra i loro dolori, sperano e vivono? Non sta di fatto che il mondo non è ancor morto, né sembra abbia pensiero alcuno di morire? E come ciò sarebbe possibile, se il momento del bene non fosse prevalente e terminativo, appunto perché il positivo prevale in perpetuo sul negativo e la Vita trionfa di continuo

²⁴ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 195-196. Cfr. Id., *Il concetto moderno della storia*, in Id., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 335, dove si parla dell'«ufficio positivo del momento negativo».

²⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 176.

sulla Morte? Questo continuo trionfare della Vita sulla Morte è il progresso cosmico²⁶.

3. Dal punto di vista *logico*, il problema del male è risolto. La dialettica, al netto delle differenti sfumature con le quali è concepita da Croce e da Hegel, riesce a giustificare l'ufficio del male in quanto elemento vitale della realtà, momento necessario per la costituzione del bene, del positivo che manifesta, sempre, la razionalità. A ben vedere, dunque, il giudizio dal quale siamo partiti può essere predicato anche della filosofia del pensatore italiano, assumendo un tono autobiografico, proprio nel momento in cui il vecchio Croce tentava di saldare la concezione della dialettica hegeliana (nel modo in cui l'aveva concepita fin dalla sua giovanile lettura e con la quale si era accordato sistemando la propria filosofia) alle sue attuali riflessioni, nelle quali il pensiero di Hegel era riapparso prepotentemente. Il compito assegnato al male, in quel giudizio che nomina Hegel ma parla della «generale concezione dialettica», è un compito segnatamente *logico*, concettuale, che si giustifica nel contesto speculativo di queste filosofie di matrice idealistica. Un compito determinato e chiaro, decisivo, eppure com-

²⁶ Ivi, p. 179. «La razionalità del reale si può e si deve connettere con la più rigida condanna dell'errore e del male, e la perpetua dialettica con la costanza del vero» (B. Croce, *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, in Id., *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 160). Croce afferma inoltre che per la «logica concreta» non v'ha «nulla di materiale, nulla di accidentale, nulla d'irrazionale, nulla di male; appunto perché il materiale, l'accidentale, l'irrazionale, il male sono lo spirituale stesso in quanto superato da una forma ulteriore, e negativi, e legittimamente negativi, solo in relazione con questa forma, ma per sé stessi affatto razionali» (ivi, p. 165).

piuto da un personaggio sfuggente: il male, appunto, che non mostra mai – e come potrebbe? – il proprio volto, bensì riflette quello dell'opposto al quale è sinteticamente stretto: il volto lucente del bene, del positivo. Così il male non è figura autonoma, non residua oltre il positivo, non scardina l'aforisma della coincidenza del reale e del razionale, ma è da quello, senza sosta, sorvegliato. Tale la concezione del male di Croce, all'altezza della formulazione compiuta della Filosofia dello spirito, una concezione che rifletteva (come accadeva nelle *Storie*, dove la libertà scandiva il suo ritmo vitale tra ascese e decadenze) quella fede per cui l'accadimento, ogni accadimento storico, è sempre illuminato dalla razionalità, garantendo dunque che ogni passo compiuto avvenisse nel segno di una positiva continuità del valore, in sincronia col progresso della civiltà²⁷.

Ma è noto il fatto che questa fede vacillò di fronte alle catastrofi che coinvolsero l'Occidente nel secolo XX²⁸, tanto che Croce arrivò a parlare della fine della civiltà europea²⁹. Osservando gli sconvolgimenti poli-

²⁷ Cfr. B. De Giovanni, *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 27-35 e 100, dove leggiamo: «la logica dei distinti era nata per pensare questa civiltà delle opere [la civiltà europea]».

²⁸ Cfr. G. Sasso, *Benedetto Croce*, cit., pp. 639-653; Id., *Per invigilare me stesso*, cit., pp. 219-282; B. De Giovanni, *Libertà e vitalità*, cit., pp. 44-48, 88-98 e 114, dove si legge: «la crisi della geofilosofia dell'Europa mette in crisi l'apparato concettuale di Croce». Cfr. anche G. Cucci, *Benedetto Croce e il problema del male*, cit., pp. 7-20 e 129-146, e D. Conte, *Storia universale e patologia dello spirito. Saggio su Croce*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 141-236.

²⁹ «Noi, nel tenace fondo del nostro animo, siamo ancora nell'attesa che risorga un mondo simile a quello, continuazione

tici e sociali (le guerre e i totalitarismi) che, dal primo decennio del secolo fino alla metà dello stesso, vennero frantumando l'intero ordine mondiale, l'antica e salda fiducia crociana nella perenne vittoria del valore sul disvalore, del positivo sul negativo, del progresso sulla decadenza veniva meno: il trionfo della rovina e delle forze disgreganti non era più filosoficamente giustificabile – nel quadro delle forme spirituali – con la sola prevalenza del momento economico-politico su quello etico. Così la filosofia, evocata nuovamente in questo momento di crisi storica e culturale, portava Croce a rimeditare la dialettica e il ruolo del negativo in essa³⁰. Egli sentiva come il bisogno di delineare una dialettica, grave questione per un idealista, *più*

di quello in cui già vivemmo per più decenni, prima della guerra del 1914, di pace, di lavoro, di collaborazione nazionale e internazionale. E in ciò è la sorgente della nostra implacabile angoscia, perché quella speranza sempre più s'allontana e, peggio ancora, s'intorbidisce e si oscura. Noi dobbiamo prevedere non il risorgere di quel mondo, la sua ripresa e miglioramento, ma una sequela a perdita di vista di scotimenti e rivolgimenti e rovine per rivoluzioni, e per guerre, che prenderanno un mezzo secolo, se non più, e potranno anche non raggiungere qualcosa di positivo, ma condurre alla *finis Europae*» (B. Croce, *Taccuini di lavoro*, cit., vol. 5, 1944-1945, p. 41). Cfr. Id., *La fine della civiltà*, in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 283-291, dove, in un passaggio, con lessico machiavelliano, si legge: «la Fortuna interviene quando le piace e strappa le tele tessute dalla Virtù; e perciò, che le sorti della vita morale sono sempre in pericolo. È forse, questa indubbia verità, una novità?» (ivi, p. 288). Cfr. Id., *Intorno al mio lavoro filosofico*, in Id., *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 56-67.

³⁰ «Era, ancora una volta, la fenomenologia – cioè l'impressione profonda che, nel suo animo, aveva destato lo spettacolo della distruzione della guerra –, assai più della logica, a spingerlo a riformulare passaggi salienti della propria concezione della realtà» (M. Mustè, *Croce*, cit., p. 189).

aderente alla realtà ora che il disvalore e il negativo tendevano a esaurire, coi loro toni cupi e oscuri, l'intero spettacolo della storia. Una dialettica, perciò, in cui il negativo potesse svincolarsi dal consueto destino che lo attendeva, quello cioè di partecipare alla costruzione del positivo, della razionalità e della civiltà, senza poterne rivendicare l'effettiva paternità; fuor di metafora: una dialettica in cui il negativo potesse assumere su di sé un'autonomia reale ed effettuale, ufficio inaudito per la concezione dialettica della Filosofia dello spirito.

È altrettanto noto come il tentativo speculativo crociano, volto alla soluzione di questo problema, venne delineandosi attraverso la configurazione del concetto di «vitalità»³¹ che, per certi aspetti, tendeva a sovrapporsi alla categoria dell'utile economico. Raffigurata la vitalità come l'origine del male³² (seppure sempre oscillando tra forza unificatrice e morale e forza disgregatrice e barbarica – e che, va pur detto, Croce non arrivò mai a distinguere risolutamente dalla categoria dell'utile), venne generandosi una sorta di polarizzazione all'interno dello spirito, per la quale la configurazione tetradica dei distinti e, all'"interno" di questi, degli opposti accennava a disgregarsi. Accadeva cioè che il bene e il male (la vita e la morte dello spirito), nelle vesti della moralità e della vitalità,

³¹ Cfr. B. De Giovanni, *Libertà e vitalità*, cit., pp. 35-53; M. Visentin, *Croce: la categoria della vitalità*, in *Croce e Gentile*, cit., pp. 730-739; G. Cacciatore, *Il concetto di vita in Croce*, «Criterio», 9 (1991), 3-4, pp. 165-201.

³² Cfr. B. Croce, *L'«Apologia del diavolo» e il problema del male*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, a cura di A. Penna e con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 181-194.

nella loro radicale *opposizione* dialettica (non più *entro* le singole forme spirituali, ma *fra* di esse), venivano a delineare una nuova conformazione dello spirito, in cui quegli *opposti*, in verità per certi loro tratti concepiti come *distinti*, assumevano valore *categoriale*, dunque autonomia e positività³³.

Nella vitalità in quanto origine del male e, insieme, origine della dialettica Croce sembrava riporre, nonostante le continue oscillazioni sulla natura più o meno eslege di questa rispetto al quadro generale delle categorie dello spirito, la soluzione del problema che fin qui abbiamo trattato: di teodicea, di giustificazione del male. Se la figura del male come riflesso del bene (nella configurazione dialettica del giovane Croce), la concezione *logica* del negativo come “negato”, ossia perennemente superato e vinto nel progressivo imporsi del positivo e del valore era stata, per così dire, confutata dalle vicende della storia, il concetto di «vitalità» (come «categoria» in cui «l'individuo soddisfa le proprie volizioni e brame di benessere individuale», che è «per natura sua amorale»³⁴), sembrava restituire al negativo e al male una fisionomia,

³³ Cfr. B. Croce, *Forze vitali e forze morali. Economia, politica ed etica*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 220-226; Id. *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti e con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 50-53 e 157-165.

³⁴ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 42. «Né bisogna lasciarsi distrarre e attirare dalla Vitalità già domata e regolata dalla morale e perdere così di vista quella che qui sola conta per noi e sola ha il nostro interessamento, che è la Vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore», ossia la Vitalità come «negatività persistente» (ivi, p. 43).

come accennato, *più conforme* al modo in cui esso si manifestava nella realtà, come forza *positiva* del negativo, il cui valore, per le sorti degli accadimenti storici, era il medesimo di quello del positivo, in una perenne lotta dall'esito razionale non più scontato.

Nel quadro così delineato si innesta quel "ritorno ad Hegel" e le ultime meditazioni crociane sulla dialettica e il problema del male. Rispetto a una dialettica in cui prevaleva sempre la razionalità, il valore e il positivo, guardare nuovamente a Hegel significava, per Croce, ripensare l'originaria formulazione della dialettica, in cui l'opposizione (si prenda il caso della prima triade della *Logica* hegeliana) tra l'essere e il non-essere, nella loro perfetta simmetria, costituiva il divenire, mostrando una irrequietezza e una dinamicità che nella configurazione categoriale dello spirito (le singole forme e il loro passaggio dall'una all'altra che avrebbe reso conto della dinamicità del reale) non riusciva più ad essere giustificata da Croce³⁵. In quella simmetria di positivo e negativo (in cui l'esclusione, l'uno dell'altro, è vicendevole e non già solo del positivo nei confronti del negativo) Croce tentava di indicare l'autonomia, la realtà positiva del disvalore, la ragione della sua possibile sopraffazione e del suo impero nell'orizzonte della storia. E il risultato di queste analisi era la «vitalità» nei termini che,

³⁵ «Della dialettica – Croce – aveva, in ultima analisi, fortemente ridimensionato la capacità di cogliere la dinamica dei processi storici [...] risolvendo la "sintesi dialettica" di Hegel in una "sintesi a priori" di tipo piuttosto kantiano che hegeliano, fatta di due momenti, uno dei quali originariamente inclusivo e non risolutivo dell'altro, e non di tre, due dei quali destinati a confluire in un terzo (la sintesi, appunto)» (M. Visentin, *Croce: la categoria della vitalità*, cit., p. 734).

seppur brevemente, abbiamo visto, la quale costituiva una risposta, nuova rispetto alle prime meditazioni, al problema del negativo e del male.

4. Le *Indagini su Hegel* costituiscono l'ultima parola di Croce. È qui che compare il giudizio da cui hanno preso le mosse queste considerazioni. La fenomenologia, la storia, l'effettualità della decadenza e della barbarie riapriranno la partita sulla questione del male che la logica, e la sua matrice dialettica, sembravano aver chiuso. Sembravano, perché «il superamento che la Dialettica compie di una questione assai cara al comune discutere» affermava Croce, «è del tutto mentale e non ha che vedere con la realtà pratica del male e con le sofferenze e il dolore, i quali non spariscono al lume della verità e anzi ne sono confermati»³⁶. Tra spirito pratico e spirito teoretico si apriva perciò come una cesura: vacillava paurosamente la verità dell'aforisma hegeliano dell'identità del reale e del razionale³⁷. Non è un caso, allora, che nei suoi ultimi scritti Croce arrivasse a definire la dialettica, la scoperta hegeliana, come «ricerca di alta Etica»³⁸, non più segnatamente *logica*. La prassi, perciò, veniva a costituirsi come il luogo originario della dialettica e, grazie all'ufficio della vitalità, dell'origine del male, e al tempo stesso, per la mansione as-

³⁶ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 62.

³⁷ «Ma la verità inoppugnabile di quell'aforismo talora par vacillare in chi sente la presenza ben effettiva e terrificante del male contro cui combatte; e perciò bisogna aggiungere che la dualità di razionale e reale, abolita dal pensiero storico, è posta sempre ristabilita e tenuta salda dalla coscienza pratica e morale» (ivi, p. 20).

³⁸ Ivi, p. 44.

sunta dall'altra categoria pratica, la moralità, come il luogo della loro perenne lotta³⁹.

Ora, alla luce di quanto detto, può sorgere una domanda. Perché, in un testo consacrato al nesso tra la vitalità e la dialettica, in cui Croce avrebbe provato a rimeditare il nucleo teorico della dialettica hegeliana (la simmetria del negativo e del positivo e l'autonomia del primo) per giustificare (concettualizzare, pensare filosoficamente) la decadenza e l'irrazionale, cioè l'impronta *positiva* del negativo nella storia; perché in questo testo egli attribuì segnatamente a Hegel e non a se stesso (né alla sua giovanile concezione della dialettica nella Filosofia dello spirito, né alla propria recente riflessione passata per la teorizzazione del concetto del vitale, che pure avrebbe dovuto, ai suoi occhi, saldare il vecchio al nuovo, passando per una ripresa di Hegel) quanto espresso nel giudizio a noi noto? Perché «Hegel», perché la dialettica hegeliana ha redento il mondo dal male giustificandolo nel suo ufficio di elemento vitale? Perché non la dialettica crociana? Perché non la vitalità che pure egli aveva pensato per assolvere, tra gli altri, proprio quell'ufficio?

Al di sotto di quel giudizio storiografico, può forse intravedersi qualcosa. E con ciò ci avviamo a concludere. Anzi tutto, come accennato, il tentativo estremo di saldare il "vecchio" al "nuovo" con l'utilizzo dell'espressione «chi non vede?», volta a ricondurre l'opposizione che veniva radicalizzandosi nella propria filosofia, tra vitalità e moralità, al movimento dialettico "in generale", di cui Hegel era stato lo sco-

³⁹ Cfr. P. Addante, *Il problema del male e la risposta di Croce*, «Nuovi studi politici», 20 (1990), 3, pp. 21-48.

pratore e il primo pensatore⁴⁰. In questo senso, allora, il giudizio acquisterebbe il più semplice dei significati storiografici per cui si concede l'autorità e il merito a colui che ci ha preceduto nella scoperta della verità. Ma potrebbe darsi anche il fatto che per Croce, e qui si apre una suggestione, fosse stato davvero Hegel (e lui soltanto?) ad aver raggiunto la vetta filosofica della giustificazione dell'ufficio del male e del negativo, che lui non era riuscito a superare, né tantomeno a parreggiare, in tutti quegli anni in cui "dialogò" col pensatore tedesco. Croce avrebbe potuto ben affermare, difatti, che la *sua* filosofia dello spirito e, in particolare, la *sua* concezione dialettica, riusciva a giustificare l'ufficio redentivo del male, stendendo in tal modo un chiaro giudizio autobiografico. Ma non lo fece. E non disse neppure, e ciò desta ancora più interesse, che quell'ufficio lo avesse assolto la «vitalità», cioè il punto di approdo delle sue recenti riflessioni. Non fece neanche questo. Forse perché sentiva che il discorso filosofico inaugurato dalla «vitalità» lo avrebbe portato quantomeno a ripensare (se non a rigettare?) le basi idealistiche del proprio pensiero. Croce, questo allora è quello che ci sembra di intendere, non volle, fino all'ultimo, rinunciare alla solida base idealistica, all'identità del reale e del razionale, sulla quale il suo antico pensiero si era venuto erigendo, e citò Hegel, parlò cioè di colui che per primo e con solennità pro-

⁴⁰ «Ora, chi non vede, innanzi alle cose di cui siamo venuti discorrendo intorno a questo processo spirituale, quel superare da parte del superiore l'inferiore che è proprio della Dialettica, quel negare il male conservandolo e trasfigurandolo in bene? [...] E questa è la grande scoperta di Hegel; questa integrazione da lui compiuta della filosofia» (B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., pp. 43-44).

nunciò l'aforisma che, dell'idealismo, costituisce una delle colonne adamantine. Come inquieto, inappagato e insoddisfatto, sia dell'antica soluzione del primo decennio del Novecento che dell'attuale configurazione del suo pensiero, in relazione al problema del male, egli preferì citare Hegel, ritraendosi dietro quel nome. Dietro il nome di colui al quale bisognava ritornare, col vigore di un pensiero che egli si accorgeva di non possedere più, per attingere qualcosa di vivo ancora, in una direzione forse diversa da quella che lui stesso, Croce, aveva percorso. Una strada nuova, comunque disagevole (concettualmente complessa e difficile da inaugurare per lui, ormai anziano), fosse stata quella della radicalizzazione delle riflessioni nascenti dal concetto del vitale o una diversa ancora, ma *immer wieder* avviata da una ripresa critica della dialettica di Hegel.

Ma più che una resa, si badi, si scorge qui un tentativo estremo. Tramite il ricorso a Hegel e alla generale concezione dialettica in cui vige, stabile, la *dura lex* della prevalenza del positivo sul negativo, del bene sul male, si avverte, oltre ogni pessimismo (ma anche ottimismo)⁴¹ l'estremo appiglio a quella incrollabile fede nella razionalità (in quella Virtù – del pensiero, della fantasia, dell'azione pratica e morale – che riusciva, per un momento, a invertire il tono cupo delle ultime pagine de *La fine della civiltà*)⁴² che aveva ritratto l'intera modernità e di cui Hegel costituiva la più alta manifestazione teorica, tanto che, ora, doveva essere come rievocato. L'antica fede congiunta però con una risoluta coscienza della vita intesa come

⁴¹ Cfr. B. Croce, *Ottimismo e pessimismo*, in Id., *Indagini su Hegel*, cit., pp. 61-64.

⁴² B. Croce, *La fine della civiltà*, cit., pp. 289-291.

dramma, nel quale la redenzione del mondo dal male, a ben vedere, è sempre prossima, mai attuale; dove il risultato della lotta tra il bene e il male non è più scontato⁴³, e il problema del male risorge come irrisolto, perché irrisolvibile. Per l'ultima volta Croce, consapevole di essere dentro la crisi della civiltà europea, ma oltre ogni forma di rassegnazione, mosso dall'antica fiducia nella forza eterna dello spirito e nel prevalere del suo valore, affermava:

La Dialettica non vuole mollizie e richiede che il male sviluppi tutta la sua potenza al pari del bene: non può concepire la cosa altrimenti perché è una dottrina della forza e non della debolezza spirituale. Ma poniamo che nel contrasto vinca provvisoriamente o relativamente il bene sul male (poiché di una vittoria assoluta di uno dei due termini non è da parlare come contraria alle ragioni della realtà): ne consegue un progresso della vita umana, essendosi gli avversari del bene convertiti o piegati. E si supponga invece che la vittoria sia dell'altro termine, del male sul bene: ricomincia con quell'atto stesso un lungo processo di ascosa o di aperta ribellione, che alla fine darà luogo a un progresso più solido e più sicuro di quello che si sarebbe aspettato per altra via⁴⁴.

⁴³ «Distinguibili, se non separabili, sono il piacere e il dolore, il bene e il male, che pur nella loro contrarietà si legano l'uno all'altro, vivono l'uno nell'altro e si condizionano a vicenda. Ogni bene lascia sempre dietro di sé uno strascico di male da correggere, e, se non fosse così, il mondo risolverebbe tutti i suoi problemi in un attimo, cioè non esisterebbe» (B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 61).

⁴⁴ Ivi, p. 64. Forse non impropriamente questo passo crociano può esser fatto reagire con quanto Giovanni Gentile aveva detto,

L'impossibile, *definitiva*, redimibilità del male⁴⁵, per cui di questo può giustificarsi l'ufficio di elemen-

nel 1941, parlando de *La storia come pensiero e come azione*: «Ma val la pena di filosofare tutta la vita per venire a così desolante conclusione: che la Provvidenza abbia voltato le spalle agli uomini e li abbia abbandonati al satanico attivismo di un mondo senza luce e senza possibilità di una fede? E sarà questa l'ultima parola della vantata religione della libertà, che è l'essenza della storia, e vi si realizza? Una storia che a un tratto precipita nell'abisso? E perché? Filosofia di piagnoni, a cui manca il cuore di guardare alla realtà storica. Filosofia del passato» (G. Gentile, *La distinzione crociana di pensiero e azione*, «Giornale critico della filosofia italiana», 22 [1941], 4, pp. 277-278). Chissà che queste parole, uno degli ultimi episodi del perenne corpo a corpo tra Gentile e Croce (che, come noto, si aprì con la polemica pubblica del 1913 che, in uno dei suoi punti di dissenso, concerneva proprio la concezione dell'errore e del male), non influirono, in qualche modo, sul percorso di revisione e sul tentativo di ripensare la dialettica che Croce intraprese fino alla fine della sua vita.

⁴⁵ Vi è come uno stretto nodo che lega la vitalità come «negatività persistente» al concetto di «peccato originale». In uno scritto del 1950, dedicato proprio al peccato originale, Croce affermava: «in questa natura dello spirito, molteplice e una, si accende e consuma l'opposizione che nasce dalla distinzione delle forme, e, come si dice, dalla lotta del bene col male. Può l'uomo vincere questi e quei mali particolari in sé stesso, ma non potrà mai vincere il male. Coloro che si propongono questo fine, entrano in un processo di follia perché vorrebbero vivere contro la legge della vita. E questo dell'unità della vita nel bene e nel male è il vero peccato originale, che non ha redenzione per sangue che si versi dagli dèi o dai figliuoli di Dio, almeno nella vita che noi conosciamo e che sola possiamo concepire» (B. Croce, *Il peccato originale*, in Id., *Indagini su Hegel*, cit., p. 147). «Il diavolo [semplice metafora del male] come concetto non può [salvarsi], perché, per salvare sé stesso, dovrebbe annullare sé stesso, cioè annullare l'ufficio logico e necessario che esso tiene nella vita dello spirito» (B. Croce, *L'«Apologia del diavolo» e il problema del male*, cit., p. 182); ancora: «[il] diavolo [...] è il male nella sua

to vitale, mai la perentoria sconfitta che importerebbe la morte dello spirito, poggiava, dunque, sul fondamento stesso della concezione crociana della vita⁴⁶: «Possiamo noi fare l'errata-corrige al mondo? Togliere la morte o il dolore o il male dal tessuto della vita? Con molta mortificazione, riflettendo, ci avvediamo che col togliere qualcuna di queste cose si toglie la vita stessa e la realtà»⁴⁷.

crudeltà, termine negativo della coscienza e dell'azione morale, da queste sempre superato e mai sradicato» (ivi, p. 191).

⁴⁶ «La moralità è nient'altro che la lotta contro il male; ché se il male non fosse, la morale non troverebbe luogo alcuno. E il male è la continua insidia all'unità della vita, e con essa alla libertà spirituale; come il bene è il continuo ristabilimento e assicuramento dell'unità, e perciò della libertà. Bene e male e i loro contrasti, e il trionfo del bene, e il rinascere dell'insidia e del pericolo, non sono effetto dell'intervento d'una forza estranea alla vita, [...] ma sono nella vita stessa, e anzi sono la vita stessa» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 51). Cfr. anche Id., *Soliloquio di un vecchio filosofo*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, cit., pp. 282-290. L'ufficio della «moralità» è il medesimo, se leggiamo bene, adempiuto dalla «Loica», ossia la «logica», nel saggio *La «Loica» nei tarocchi detti del Mantegna*, in B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, cit., pp. 9-17. Si veda, in proposito, A. Musci, *La ricerca del sé. Indagini su Benedetto Croce*, Quodlibet, Macerata 2008, in particolare le pp. 121-148.

⁴⁷ B. Croce, *Indagini su Hegel*, cit., p. 40.

IL MALE E LA NATURA UMANA TRA KANT
E HEGEL
IL COMMENTO DI HANNAH ARENDT
IN *DAS URTEILEN*

Francesca Barison

1. *Introduzione*

A partire dall'analisi del rapporto tra il male e la natura umana per come emerge attraverso alcuni passaggi decisivi del testo kantiano sulla facoltà di giudizio¹, si intende introdurre la riflessione di Hannah Arendt su tale problematica. L'opera di riferimento è *Das Urteilen*² che, sebbene non sia un'opera scritta propriamente da Hannah Arendt in vista della pubblicazione, bensì un testo didattico ovvero un insieme di appunti per delle lezioni curati e pubblicati successivamente

¹ I. Kant, *Critica del Giudizio*, trad. it. A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1997.

² H. Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politische Philosophie*, Piper Verlag, München 1982. L'opera inizialmente doveva costituire la terza parte del progetto dedicato a *La vita dello spirito*, ma fu infine pubblicata postuma grazie alla ricostruzione di R. Beiner. Cfr. H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di R. Beiner, Il Melangolo, Genova 2006.

da Ronald Beiner, contiene una lucida riflessione sulla natura umana e sulla possibilità di compiere il male secondo Kant e, al contempo, instaura un confronto col pensiero hegeliano sul medesimo tema.

Ciò che si cercherà di argomentare è che a partire dall'analisi della facoltà di giudizio è possibile per Arendt intravedere un parallelismo tra il giudizio estetico o di gusto e il giudizio politico; in particolare si intende mettere in luce, in primo luogo, che il legame tra arte e politica tracciato da Kant fa da sfondo alle considerazioni sull'origine del male presenti in *Das Urteilen* e ciò si può ritrovare in parte anche in *Some questions of moral philosophy*³. In secondo luogo, si ritiene che la riflessione sul male conduca a una interrogazione più generale sulla natura umana e sul tema della libertà e, a questo proposito, è essenziale il confronto con la posizione hegeliana⁴.

2 Il bello come simbolo del bene morale

Il passaggio fondamentale su cui si innesta la presente analisi del problema del male in Kant e della natura umana è costituito dall'immagine kantiana del bello come simbolo del bene morale. Ripercorrendo

³ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. D. Tarizzo, pref. di S. Forti, Einaudi, Torino 2013.

⁴ Si prenderanno in considerazione: G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1971; Id., *Estetica*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2012. Lo scopo è quello di introdurre l'ipotesi per cui anche in Hegel sarebbe presente una stretta connessione tra estetico, politico e morale, alla luce dell'intersoggettività, grazie all'influenza di Kant.

l'immagine kantiana, nel paragrafo 59 della *Critica del Giudizio*, alla fine della *Critica del Giudizio estetico*, Kant afferma che

il bello è il simbolo del bene morale. [...] Anche sotto questo punto di vista (di una relazione che è naturale in ognuno, ed ognuno esige dagli altri come un dovere) esso piace con la pretesa al consenso universale, mentre in esso l'animo si sente come nobilitato ed elevato sulla semplice capacità di provar piacere dalle impressioni dei sensi, ed apprezza il valore degli altri secondo una massima simile del loro Giudizio⁵.

Si può dedurre che il valore universale del bello in Kant è fondato sul fatto che il bene deve essere inteso come simbolo del bene morale, in virtù della possibilità dell'accordo tra il mondo della natura e quello della libertà. In altri termini

giustificando la validità universale del piacere per il bello sulla base della sua connessione a uno stato d'animo in cui si dà accordo delle nostre facoltà conoscitive in vista della conoscenza egli poteva interpretare l'esperienza della bellezza (della natura) come un'esperienza del nostro essere in armonia con il mondo⁶.

L'esperienza della bellezza si dimostra particolarmente rilevante per alcune considerazioni sul fonda-

⁵ I. Kant, *Critica del Giudizio*, cit., p. 385.

⁶ G. Tomasi, *Arte*, in L. Illetterati, P. Giuspoli, *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma 2016, p. 395.

mento della moralità non solo in Kant, ma anche nella filosofia hegeliana dell'arte; proprio a partire dalle riflessioni contenute nel paragrafo 59 della *Critica del Giudizio* è possibile instaurare un primo breve confronto col pensiero hegeliano, che costituirà anche la base per l'analisi di Arendt.

Sebbene in Kant l'accento sia posto sul piacere estetico mentre in Hegel vi è la tendenza a considerare l'arte in quanto attività dello spirito, una possibile affinità si dà nel fatto che, in Hegel, la relazione tra uomo e opera d'arte è possibile tramite il processo di reciproca *Anerkennung* che implica a sua volta la reciproca libertà di soggetto e oggetto, rafforzando in questo modo la prospettiva intersoggettiva. Questo tipo di *Anerkennung*, dunque, non è quella classica della *Fenomenologia* e del rapporto servo-padrone poiché «il meccanismo psicologico su cui si innesta la spirale *bisogno-soddisfazione-bisogno* (o *bisogno-rinuncia-bisogno*) è, per l'appunto, contrassegnato dalla negatività: ad esso, e solo ad esso, si oppone sul piano estetico [...] la positività della conciliante armonia della bellezza»⁷.

La bellezza costituisce, sia in Kant che in Hegel, un momento fondamentale per la determinazione del bene morale e, di conseguenza, per un'analisi della natura umana considerata alla luce del suo rapporto con il bello e con l'opera d'arte in particolare. Da ciò segue anche la rilevanza dell'interrogazione sul rapporto tra arte e politica che, a partire dagli autori della filosofia classica tedesca, si è rivelato un momento centrale del pensiero novecentesco.

⁷ O. Meo, *Tragico e fruizione estetica in Kant e Hegel*, Il Melangolo, Genova 1993, p. 40.

3. *La natura umana a partire da Kant*

La riflessione di Arendt in Das Urteilen – Grazie al saggio interpretativo di R. Beiner⁸, posto a conclusione dell'insieme degli appunti per le lezioni tenute da Arendt alla New School for Social Research, durante il semestre autunnale del 1970⁹, è possibile ricostruire il ruolo del testo postumo di *Das Urteilen* e la portata della ripresa di Kant da parte della filosofa della politica di Hannover. Come sottolineato dal curatore delle lezioni culminate nella *Teoria del giudizio politico*, *Das Urteilen* costituisce un progetto incompiuto di Arendt¹⁰, ma, grazie agli appunti delle *Lezioni* e

⁸ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit.

⁹ Ne esiste anche una versione precedente, per le lezioni tenute all'Università di Chicago tra il 1964 e il 1966.

¹⁰ *Giudicare* doveva seguire *Pensare* e *Volere* come terza e conclusiva parte dell'ultimo lavoro di Hannah Arendt *La vita della mente*. L'improvvisa morte della Arendt sopraggiunse a meno di una settimana dalla prima stesura di *Volere*: «Dopo la sua morte, fu trovato sulla sua macchina da scrivere un foglio di carta bianco, salvo che per l'intestazione *Giudicare* e due epigrafi». Scrive Mary McCarthy, curatrice dell'opera postuma, nella postfazione ai due volumi pubblicati precedentemente: «In un momento imprecisato tra il sabato in cui aveva terminato *Volere* e il giovedì della sua morte, deve essersi seduta al tavolino per affrontare l'ultima parte. Bisogna considerare che, senza il saggio sul giudizio, la nostra comprensione de *La vita della mente*, è decisamente incompleta». Secondo la testimonianza di J. Glenn Gray, un suo amico, la Arendt considerava il giudizio come il fulcro di tutta la sua opera e, a buona ragione, l'agognata risoluzione dell'*impasse* alla quale sembravano condurla le riflessioni sulla volontà: «Come la *Critica del Giudizio* aveva permesso a Kant di oltrepassare alcune antinomie delle prime critiche, così la Arendt sperava di risolvere i problemi concernenti pensiero e volontà riflettendo sulla natura della nostra capacità di giudicare». Gli scritti sulle due facoltà

grazie alla *Vita della mente*, è possibile, almeno in parte, ricostruire la funzione della capacità di giudizio nel pensiero di Arendt, allo scopo di risolvere alcune aporie insite nella volontà.

Un punto di raccordo fondamentale tra gli appunti di lezioni e *La vita della mente*, che fa luce sul fatto che il giudizio doveva costituire il momento di coronamento del pensiero di Arendt, è costituito dal *Post-Scriptum a Pensare*, posto a conclusione della prima parte di *La vita della mente*, dedicata per l'appunto al pensiero, ma che viene riportata anche nella *Teoria del giudizio politico*, assieme a degli appunti sulla facoltà di immaginazione, come scelta del curatore. La scelta si deve alla rilevanza del giudizio, nel progetto teoretico di Arendt, che è possibile intravedere fin dagli esordi di *La vita della mente*; inoltre, il poscritto anticipa, alla luce di una teoria politica, due possibili esiti del modo di intendere l'autonomia del giudizio.

Arendt sostiene che «si può affermare, con Hegel, che “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht”, lasciando che sia il Successo l'ultimo a giudicare, oppure si

mentali, già ultimati, non dovevano essere semplicemente integrati da un terzo contributo appena affrontato ma, al contrario, è probabile che senza la promessa sintesi sul giudizio sarebbero apparsi incompleti. Michael Denneny, commentando le lezioni che lui stesso frequentò su pensiero volontà e giudizio, tenute prima della stesura dell'opera *La vita della mente* nel 1966, offre un simile verdetto: «Le lezioni sul pensiero (e sulla coscienza e consapevolezza) erano brillantemente originali e stimolanti: quelle sulla volontà, difficili e cervellotiche. E diventò sempre più chiaro che il cuore della questione giaceva nel giudizio». Denneny fa notare che per ironia della sorte “sorprendentemente” la discussione su questa facoltà fu costantemente rinviata e alla fine affrontata solo sommariamente durante l'ultimissima lezione (R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 67).

può sostenere, con Kant, l'autonomia della mente degli uomini e la loro indipendenza virtuale dalle cose così come sono o come sono diventate»¹¹. In realtà, l'analisi di Arendt non si sofferma sull'antitesi tra le due prospettive: infatti negli appunti di lezioni emergono tra le posizioni di Kant e Hegel più elementi di contatto che rispetto a *La vita della mente*.

La facoltà di giudizio di Kant nell'interpretazione di H. Arendt – La trattazione del giudizio, rimasta poi incompiuta, da parte di Arendt si rivela fin da subito un progetto difficoltoso, a causa, come affermato da Arendt stessa, dell'assenza di elaborazioni, nella storia della filosofia, di tale facoltà come autonoma e particolare rispetto alle altre facoltà. Arendt afferma infatti che «si dovette aspettare la *Critica del Giudizio* di Kant perché tale facoltà divenisse il tema di primo piano di un pensatore di primo piano»¹².

Con Kant, per la prima volta, si concede che «se è vero che si tratta di una facoltà distinta dalle altre facoltà della mente, si dovrà attribuirle il suo autonomo *modus operandi*, un proprio, specifico modo di procedere»¹³.

Nonostante *La vita della mente* sia rimasto incompiuto, l'affinità col pensiero di Kant, che doveva costituire il punto di partenza di *Das Urteilen* e che viene ora riconfermata con la pubblicazione delle *Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, è testimoniata non solo dal poscritto a *Pensare* ma anche da *Pensiero e rifles-*

¹¹ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 13.

¹² Ivi, p. 5.

¹³ Ivi, p. 6.

*sioni morali*¹⁴. Ciò che emerge in relazione all'evoluzione del suo pensiero è che il giudizio dovesse arrivare, con *La vita delle mente*, ad una formulazione come attività della mente distinta dal pensare e dal volere, raggiungendo a pieno una determinazione della vita contemplativa e svincolandosi – senza però rinnegare – dal terreno della prassi, in altre parole dalla politica.

La ragione che avrebbe spinto Arendt a una simile determinazione è l'*impasse* prodotta dalla volontà, o meglio dalla volontà che implica «un abisso di pura spontaneità»¹⁵. Si tratta, dunque, di uscire dall'*impasse* della volontà tramite il giudizio – e proprio in ciò risiede il merito di Kant secondo Arendt – e di pensare la libertà alla luce del giudizio in una maniera totalmente nuova che, dopo Kant e per tutta la successiva filosofia occidentale, sarebbe stata trascurata¹⁶. Secondo le ricostruzioni compiute da Beiner, la trattazione del giudizio doveva rivelarsi meno complessa di quanto avvenuto con *Pensare e Volere*; tuttavia, il progetto di Arendt si arresta a causa della portata del compito di questa terza facoltà della mente, fino a che non sopraggiunse la morte improvvisa. Il concetto determinante per il giudizio e per superare l'*impasse*

¹⁴ H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, trad. it. T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 113-152.

¹⁵ H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., p. 68.

¹⁶ Secondo Beiner, per Arendt «solo nell'utopia marxiana si è cercato di pensare alla libertà in un senso genuinamente nuovo. La Arendt la chiama «una conclusione frustrante» e sostiene di conoscere una sola definizione alternativa in tutta la storia del pensiero politico: la nozione agostiniana di «natalità», la capacità umana del cominciamento, radicata nella concretezza della nascita. Ma nell'ultima pagina di *Volere* è scritto che la teoria agostiniana resta in certo qual modo poco trasparente» (*ibidem*).

della volontà è proprio quello di libertà, al punto che tramite il giudizio – non più ora solamente come facoltà propria dell'uomo politico – si dovrebbe arrivare ad affermare da un lato la caducità delle “imprese umane terrene”, dall'altro lato il primato della libertà umana come unico elemento che sopravvive alla finitezza delle cose del mondo.

A partire da Kant, Arendt si sgancia dalla riflessione meramente filosofico-politica per approdare a una dimensione che è contemplativa nel senso del giudizio come facoltà autonoma della mente, ma soprattutto arriva ad interrogarsi sulla natura della relazione tra giudizio e libertà e, pertanto, sul valore della libertà per l'uomo e sulla natura umana.

Facoltà di giudizio, libertà e condizione umana – Commentando la portata della *Critica del Giudizio* kantiana, in contrapposizione ad una differente filosofia politica rintracciabile nella *Critica della ragion pratica*, Arendt sostiene che Kant inaugura, con il compimento del progetto critico, una nuova filosofia politica, più pertinente alla natura – necessariamente politica – dell'uomo:

Nella *Critica del Giudizio*, la libertà è raffigurata come un predicato del potere dell'immaginazione e non della volontà, e il potere dell'immaginazione è ancora più strettamente collegato con quell'ampio modo di pensare che è per eccellenza il pensiero politico, perché ci consente di metterci nelle menti di altri uomini¹⁷.

¹⁷ H. Arendt, *Freedom and Politics*, «Chicago Review» 14 (1960), 1, pp. 28-46.

Proprio nella volontà di «metterci nella mente di altri uomini» risiede non solo il valore dello sviluppo della filosofia politica che Arendt aveva progettato a partire da Kant, ma anche un possibile elemento di confronto con la parte della critica kantiana concernente il giudizio di gusto¹⁸. Un'ulteriore prova dell'interesse di Arendt per il giudizio si può rintracciare anche in *Tra passato e futuro*¹⁹ dove, oltre al giudizio, emerge un tema fondamentale per l'analisi della natura umana, ovvero la cultura, che Arendt avrebbe precisato ulteriormente nei passaggi successivi come "arte".

Il legame tra giudizio e cultura diventa per Arendt fondamentale e viene precisato come il modo dell'uomo di stare nel mondo e di aver cura di esso. Cultura e giudizio e, di conseguenza, arte e politica²⁰ non sono due ambiti distinti della prassi dell'uomo ma operano sullo stesso terreno, ovvero la sfera pubblica, e con il medesimo fine: la cura del mondo o il «metterci nella mente di altri». Non solo, arte e politica «sono interessate alle sembianze del mondo, si occupano della sua apparenza verso coloro che lo condividono, e tutte e due tendono alla qualità del nostro risiedere nel

¹⁸ E, inoltre, con il tentativo di un più ampio collegamento con il valore dell'arte nella filosofia classica tedesca e, nello specifico, con Hegel.

¹⁹ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991.

²⁰ È opportuno anticipare un passaggio fondamentale del legame intravisto da Arendt tra arte e politica con la traduzione proposta da Arendt per la celebre *Orazione funebre* fatta pronunciare a Pericle da Tucidide: «Amiamo la bellezza nei limiti del giudizio politico» (ivi, p. 232). La bellezza umana viene, quindi, compresa nel giudizio ma senza la bellezza le gesta umane rimarrebbero nell'ambito del caduco e del finito.

mondo che ci circonda e in cui trasciniamo la nostra esistenza mortale»²¹.

Arendt precisa il legame tra cultura e politica a partire dal loro primo tratto comune, ovvero dal tendere verso la sfera pubblica. Per ciò che concerne la politica il legame con il pubblico è auto-evidente, ma per la cultura e nella sua affinità con la politica Arendt afferma che

la cultura indica che il mondo pubblico, reso sicuro politicamente dagli uomini di azione offre uno spazio in vista alle cose che sono in quanto appaiono e sono belle. In altre parole, la cultura indica che, a dispetto dei loro conflitti e contrasti, sono correlate, anzi sono in reciproca dipendenza. Sullo sfondo di esperienze politiche e di attività che lasciate a se stesse vanno e vengono senza lasciare la minima traccia nel mondo, la bellezza è la più vera manifestazione di indistruttibilità. L'effimera grandezza della parola e del fatto può sopravvivere nel mondo nella misura in cui è profusa di bellezza. Senza la bellezza, l'aureola di gloria che manifesta nel mondo umano l'immortalità potenziale, la vita dell'uomo sarebbe futile, nessuna grandezza potrebbe durare²².

Riepilogando, la bellezza conferisce valore duraturo alle imprese umane che sono in grande misura politiche; inoltre, poiché il termine di confronto per Arendt è sempre l'opera kantiana, grazie a Kant il giudizio e, in particolare, il giudizio di gusto rientra

²¹ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 150.

²² H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 237.

a far parte della politica. Prima di Kant, invece, il gusto, a causa della presenza dei concetti estetici, non sarebbe stato adeguatamente pensato come parte del pensiero politico e, per estensione, come facente parte del dominio della ragione. A differenza della verità a cui si rivolge il pensiero filosofico²³, la bellezza suscita discussione e dibattito, ma ciò solo in virtù della rilevanza pubblica prodotta dalle opere d'arte e dalla loro bellezza. Infine, esiste un altro aspetto del legame tra arte e politica che riguarda ora non solo l'ambito pubblico, ma che indaga più da vicino la natura umana e che, di conseguenza, aiuta a definire in cosa consista il male nella visione di Arendt.

4. *Arte e politica*

Grazie a questo legame tra arte e politica, in polemica con la coercizione che talvolta viene imposta dalla verità filosofica e contro ogni pretesa di iperspecializzazione, Arendt auspica il raggiungimento di una forma di nuovo umanesimo, nella veste dell'aver cura delle cose del mondo. La modalità che esemplifica il nuovo umanesimo dell'aver cura proposto da Arendt è quella tipica del nostro rapporto con l'opera d'arte, del giudizio dello spettatore e della rilevanza pubblica della bellezza.

La rappresentatività nell'arte e nella politica – Uno dei temi centrali nelle opere di Arendt²⁴ è dato,

²³ Arendt si è occupata del problema della relazione tra verità, intesa come verità filosofica, e politica anche in *Truth and Politics*.

²⁴ Sia in *La vita della mente* sia in *Truth and Politics*.

come già anticipato, dal conflitto tra verità e opinione, dove quest'ultima, da Platone in poi, ne esce sempre sconfitta; il pensiero politico, invece, si nutre proprio del dibattito che può essere suscitato solo dall'opinione in quanto rispecchia e tiene conto della pluralità dei cittadini. A questo proposito, Arendt introduce il tema della rappresentatività come fondamentale per il pensiero politico, a partire proprio dal recupero della dignità dell'opinione, così come era stata introdotta da Platone. In *Truth and Politics*, Arendt afferma che nel politico un punto di vista si afferma tenendo presente l'opinione anche di coloro che sono assenti e che

questo processo di rappresentazione non adotta ciecamente i punti di vista di coloro che sono lontani, e che quindi vedono il mondo da una prospettiva diversa; questa non è una questione di empatia, come se io cercassi di essere o di sentirmi qualcun altro, né di fare statistiche raccogliendo una maggioranza, ma di essere e di pensare secondo la mia propria identità in una situazione che non mi appartiene. Nella mia mente, mentre sto pensando a un certo problema, considero molti punti di vista, e meglio mi immagino come sentirei e penserei se avessi quei punti di vista, più forte sarà la mia capacità di rappresentazione del pensiero e più valide le mie conclusioni finali e la mia opinione²⁵.

È indubbio come nelle parole di Arendt risuonino alcuni concetti kantiani, primo fra tutti la capacità di immaginazione, al centro della terza *Critica*

²⁵ H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 241.

kantiana e in grado di risolvere – in quanto facoltà del giudizio – l'*impasse* prodotto dalla volontà. La facoltà di immaginazione è ciò che sta alla base del politico, in quanto permette di costruire un giudizio che sia saldamente politico in quanto orientato alla rappresentatività. Proprio quest'ultimo concetto permette ad Arendt di intravedere un parallelismo con l'arte, in quanto modo di stare nel mondo e di aver cura di esso. Non solo, se Kant aveva fatto emergere l'autonomia del giudizio e lo aveva riportato nel campo del pensiero e della ragione, non aveva però saputo esplicitare le conseguenze morali e politiche. L'immaginazione, come facoltà del giudizio, è ciò che, permettendo di distaccarci dal nostro punto di vista privato, ci consente l'elaborazione di una opinione genuinamente politica, autonoma e razionale. Da un punto di vista morale, invece – ed è qui che si colloca la riflessione sul male da intendersi come impossibilità del politico – senza l'immaginazione, «che è in realtà la comprensione, non saremmo in grado di sopportare il mondo. È l'unica bussola che abbiamo [...]». Se vogliamo andare d'accordo col mondo, foss'anche al costo di essere d'accordo con questo secolo, dobbiamo partecipare al dialogo incessante con la sua essenza»²⁶. Moralità e politica in Occidente sembrano aver dimenticato il ruolo del giudizio e il carattere pubblico dell'immaginazione, pertanto, Arendt ritiene che un ritorno alla prospettiva appena esposta su Kant possa portare a un recupero della vita morale. In particolare,

²⁶ H. Arendt, *Understanding and politics*, «Partisan Review», 20 (1954), 4, pp. 307-327.

l'analisi kantiana del gusto fornisce il concetto di comunicazione, come accordo interpersonale, e distingue il giudizio cercato dalla Arendt per la ricostruzione della morale. Se non si può far affidamento sulla presunzione dell'oggettività morale, forse però, possiamo sperare di trovare una via d'uscita puramente soggettiva appellandoci a una nozione di gusto morale che agisca da collegamento tra soggetti giudicanti e giudizi separati o condivisi²⁷.

Ecco che il male, per Arendt, si traduce di conseguenza in una mancanza di immaginazione, nella incapacità di giudicare²⁸; in particolare le decisioni sul bene e sul male «dipenderanno da come sceglieremo i nostri compagni, con chi cioè vogliamo trascorrere la nostra vita»²⁹. Se la moralità ci conduce ad un'*impasse* nel politico, Kant, col giudizio di gusto, ci indica la strada per riportare il politico nell'ambito del pensiero, senza però rinunciare all'enunciazione di una prospettiva morale.

Il caso dell'arte – Il giudizio di gusto e, quindi, il rapporto con l'arte costituisce un esempio di corretta applicazione del giudizio in senso politico e, al contempo, produce una nuova prospettiva morale. Arte e politica condividono sia il loro rivolgersi a “fenomeni pubblici” sia il metodo per rapportarsi all'oggetto; infatti, l'arte – esattamente come la politica – implica

²⁷ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 158.

²⁸ Fondamentale per questi temi, oltre alle riflessioni sul caso Eichmann, anche H. Arendt, *Basic and moral propositions*, seminar given in 1966 at the University of Chicago.

²⁹ Ivi, p. 227.

una imparzialità³⁰, ovvero il mettere da parte il proprio privato per lasciar essere l'oggetto. L'apparenza dell'oggetto artistico, dunque, può apparire effettivamente solo nella distanza tra noi e l'oggetto, che lascia essere l'oggetto *per sé*. Il giudizio appartiene sì all'ambito della razionalità ma si distingue dal pensiero in quanto, a differenza di quest'ultimo, si rivolge a ciò che è già visibile e, al contempo, rende attuale il pensiero nelle apparenze, come attività di discernimento e riconoscimento.

L'arte rappresenterebbe, dunque, una sorta di estensione dell'attività del giudizio operante nella politica, in quanto entrambe partono dal dovere del giudicare che coinvolge sia lo spettatore che l'esecutore, nella loro azione volta alla rappresentazione. Come si è detto, il giudizio rientra quindi, con l'arte e la politica, nell'attività del pensiero senza confondersi in esso, ma rendendo il pensiero attuale nelle apparenze e consentendo di discernere tra "bello" e "brutto", o ancora tra "bene" e "male". Il giudizio rende effettivo il potere liberatorio del pensiero e, pertanto, consentirebbe ad Arendt di fornire una prima risposta all'aporia prodotta dal peso della responsabilità nei confronti della libertà da un lato e, dall'altro lato, dal carattere privato della libertà.

Per Arendt, il giudizio riflettente kantiano «offre una forma di contemplazione che non è costretta all'osservazione della necessità e, allo stesso tempo, non è divisa dai fenomeni mondani dell'azione umana»³¹; di conseguenza, la libertà si traduce nell'a-

³⁰ Cfr. E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, «Social Research», 44 (1977), pp. 160-182.

³¹ R. Beiner, *Il giudizio in Hannah Arendt*, cit., p. 164.

zione all'interno del mondo pubblico in direzione dell'autonomia della volontà, svincolata dalla necessità. Rimane, tuttavia, da comprendere in che modo i giudizi dell'arte e della politica permettano ciò e, a tal proposito, Arendt sostiene che, sebbene i giudizi formulati nell'arte e nella politica dipendano dall'osservatore, grazie alla formulazione kantiana tali giudizi non si riducono a un punto di vista privato ma non hanno nemmeno il carattere perentorio della moralità o il valore cognitivo del concetto.

I giudizi estetici, così come quelli politici, per la loro natura contemplativa, sono disinteressati e, di conseguenza, liberi; in altre parole, non sono né oggettivi né soggettivi ma sono, per così dire, "intersoggettivi"³², ovvero si fondano su una base di accordo comune a tutti gli uomini. Tale accordo è possibile solo nella iniziale distanza dall'azione – nuovamente ritorna il carattere contemplativo del giudizio – in quanto per poter ottenere un punto di vista disinteressato è necessario che l'attività del pensiero si allontani dall'agire dell'uomo. L'accordo che sta alla base del giudizio non viene, quindi, prodotto dall'azione ma dall'attività dello spettatore, il quale costituisce il fulcro dell'interpretazione di Kant proposta da Arendt:

Siamo [...] inclini a pensare che per giudicare uno spettacolo si debba prima di tutto vederlo, che lo spettatore sia secondario rispetto all'attore, e tendiamo a dimenticare che nessuno che sia sano di mente allestirebbe mai uno spettacolo se non fosse sicuro di avere degli spettatori ad assistervi. Kant

³² Cfr. H. Arendt, *Tra passato e futuro*, cit., p. 59.

è persuaso che il mondo senza l'uomo sarebbe un deserto e, per lui, un mondo senza l'uomo significa: senza spettatore³³.

Tali considerazioni hanno fatto sì che la terza *Critica* kantiana sia stata considerata, grazie all'interpretazione di Arendt, come contenente *in nuce* una teoria della politica in virtù di una interpretazione cosmopolita³⁴. In *Teoria del giudizio politico*, Arendt non si sofferma solo sull'analisi della critica kantiana, ma delinea anche le conseguenze della portata del giudizio politico nella storia della filosofia successiva a Kant e, a tal proposito, suggerisce un confronto col pensiero hegeliano. Citando un passaggio hegeliano³⁵ Arendt sostiene, infatti, che sebbene in Kant il soggetto della storia sia il genere umano mentre in Hegel è lo spirito assoluto che si rivela nel progresso, è possibile cogliere delle similitudini tra i due pensatori circa il problema della natura umana e il ruolo dell'azione degli uomini nel corso della storia. Ritornando all'opposizione tra attore e spettatore e al loro ruolo nella storia universale, si può affermare che, sia per Kant che per Hegel³⁶, «lo spettacolo che si svolge davanti allo spettatore – in un certo senso in vista del

³³ H. Arendt, *La teoria del giudizio*, cit., p. 95.

³⁴ Cfr. G. Ferrara, *La forza del paradigma*, Feltrinelli, Milano 2008; A. Taraborrelli, *Hannah Arendt e il cosmopolitismo*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

³⁵ Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 1963, pp. 325-326.

³⁶ Per Hegel, il porre per lo spirito tali rappresentazioni secondo il loro valore universale nell'oggettività dell'immagine costituisce il momento del dispiegarsi dell'attività artistica come attività dell'uomo e per l'uomo, ovvero come attività dell'artista

suo giudizio – è la storia come un tutto, e il vero eroe di questo spettacolo è l'umanità nel procedere della serie di generazioni che vanno verso l'infinito»³⁷.

5 Conclusioni

Il confronto tra Kant ed Hegel viene ulteriormente sviluppato nei termini del significato della dignità umana rispetto al progresso e alla storia universale e ciò, tuttavia, sembra condurre ad una possibile nuova aporia; Arendt afferma infatti che

Hegel ha perfettamente ragione quando afferma che la filosofia come la noddola di Minerva alza soltanto al crepuscolo il suo volo. Non si può dire la stessa cosa per il bello o per ogni atto in sé e per sé. Nei termini kantiani, il bello è un fine in sé perché contiene in se stesso ogni suo possibile significato, senza riferimento ad altri, senza legame, in un certo senso, con altre cose belle. Si dà così nello stesso Kant la seguente contraddizione: il progresso indefinito è la legge del genere umano; al tempo stesso la dignità dell'uomo esige che questi (ogni singolo individuo) sia in quanto tale, nella sua particolarità, visto riflettere, ma fuori da ogni comparazione e in una dimensione di atemporalità, la generalità del genere umano³⁸.

rivolta ad un fruitore, secondo il principio per cui l'opera d'arte costituisce un "per noi".

³⁷ H. Arendt, *La teoria del giudizio*, cit., p. 89.

³⁸ Ivi, p. 117.

Emerge, dunque, l'incompiutezza del progetto di Arendt e come *Giudicare* dovesse non solo ricomporre l'aporia di *La vita della mente* ma anche la teoria politica stessa che da Kant e dai suoi interpreti doveva condurre alla contemporaneità, in una visione pluralistica che distingue tra l'io autonomo, sottoposto ai meccanismi della ragione, e gli uomini nella loro irrinunciabile natura politica. È singolare come il giudizio, primo fra tutti il giudizio estetico, costituisca il paradigma del rapporto politico auspicabile tra soggetti liberi ma anche reciprocamente interdipendenti; l'interrogazione sulla natura del rapporto politico tra gli uomini ha origine, secondo Arendt, nel pensiero kantiano e, successivamente, nel pensiero hegeliano sebbene con esiti differenti ma con numerosi punti in comune.

INTERSOGGETTIVITÀ E CON-PASSIONE
SULL'ESPERIENZA DEL MALE NELLA FILOSOFIA
CONTEMPORANEA A PARTIRE DA KANT

Lorenzo Pompeo

1. *Ripercorrere Kant attraverso M.M. Olivetti*

Proposito di questo scritto sarà ripercorrere e approfondire la trama teoretica legata al problema del male delineatesi dall'originaria matrice kantiana sino al cuore della filosofia contemporanea così come suggerite da Marco Maria Olivetti (1943-2006) in un suo scritto intitolato *Compassione o Teodicea. L'appropriazione religiosa del problema del male nella filosofia contemporanea*. Il centro della trattazione risulterà la dislocazione del problema del male dal terreno ontologico a quello etico, volgendo lo sguardo al con-patire dei soggetti quale orizzonte privilegiato della riflessione. Seguendo alcuni spunti propri del pensiero di Olivetti, a partire da una ri-frequentazione della critica kantiana della teodicea dottrinale in *Sul fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea* (1791) il percorso alimentato da quel centro prenderà in considerazione il pensiero di figure eminenti della filosofia contemporanea, in parte suggerito dallo stes-

so filosofo romano come nei casi di Emmanuel Levinas e Luigi Pareyson, in parte da me proposte come Paul Ricoeur, altrettanto radicale nell'interpretare il male al di fuori d'ogni razionalizzazione teoretica. Si ritiene infatti che tale lettura olivettiana possa fornire interessanti stimoli alle prospettive etiche contemporanee e alla filosofia della religione, oltre a riconsegnare a Kant un posto fondamentale rispetto a tale linea di pensiero.

La vasta ed eterogenea produzione di Marco Maria Olivetti, comunque tutta segnata dal filo conduttore della filosofia della religione come disciplina, vede conferito a Immanuel Kant un posto di assoluta centralità. Guardando ai suoi primi scritti, soprattutto *Il tempio simbolo cosmico. La trasformazione dell'orizzonte del sacro nell'età della tecnica* (1967), si rileva inizialmente un deciso interesse per il pensiero contemporaneo, in special modo per quello di Heidegger. Successivamente Olivetti si rivolse invece alla filosofia dell'Ottocento, all'idealismo e al romanticismo, privilegiando Jacobi e Schleiermacher come autori di riferimento. A questo periodo si devono *L'esito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi* (1970) e *Filosofia della religione come problema storico. Romanticismo ed idealismo romantico* (1974). Fu però Kant a rappresentare la svolta decisiva per la propria riflessione teoretica, in particolare il Kant della *Religione entro i limiti della sola ragione* che fu pubblicata nel 1980 in un'edizione a sua cura e traduzione. Scrive in proposito Francesco Valerio Tommasi:

Marco Maria Olivetti è stato, sotto molteplici punti di vista, un kantiano. È stato un kantiano in quanto studioso e traduttore di Kant, ed è stato un kantia-

no in quanto la sua riflessione teorica personale ha trovato nella filosofia trascendentale un punto di appoggio ed un orizzonte di riferimento imprescindibili; [...] Se dunque è già impresa difficile restituire adeguatamente lo spessore della figura e del pensiero olivettiani in generale, forse ancora più arduo è cercare di isolare, nel quadro articolato e raffinato del suo originalissimo profilo, la misura della presenza kantiana, certo pervasiva, e tuttavia, se così si può dire, discreta. Pur mai oggetto di un esaustivo confronto diretto, la filosofia critica è stata per Olivetti una sorta di “testo di riferimento” sul quale poi intrattenere un confronto continuo¹.

Nella già citata *Filosofia della religione come problema storico* la rimeditazione della filosofia kantiana si fa già fortemente sentire; diversi tratti del trascendentalismo venivano da lui ritenuti talmente attuali da progettare un secondo volume da incentrarsi proprio su Kant, mai realizzato.

Come suggerisce ancora Tommasi, contraddistingue il pensiero di Olivetti la volontà di instaurare un dialogo fecondo tra Kant e altre prospettive, in particolar modo con il pensiero contemporaneo. Oltre all'interesse per la teologia e la sociologia, preminente pare l'attenzione per la fenomenologia e in particolare per Emmanuel Levinas. In tutte queste occasioni, nelle opere di Olivetti:

Kant agisce in tutto ciò come base di appoggio, ele-

¹ F.V. Tommasi, *Le persone, infiniti fini in sé. Un ricordo di Marco Maria Olivetti lettore di Kant*, «Studi Kantiani», 21 (2008), pp. 121-126: 121.

mento di confronto, e persino come volano di potenziamento teorico, con una presenza talmente costante che, secondo quanto si diceva, è impossibile da rintracciare nel dettaglio. Ma la rilettura kantiana nel contemporaneo avviene altresì mediante fili conduttori tematici, che nel modo più appariscente lasciano trasparire il retroterra del pensiero critico: ad esempio la questione della teodicea e del male radicale².

A riprova di tale atteggiamento e proprio in riferimento all'ultima questione tra queste elencate è dedicato il saggio *Compassione o teodicea. L'appropriazione religiosa del problema del male nella filosofia contemporanea* del 1999³, che il presente scritto intende ripercorrere quale base da cui partire per proporre una rimediazione del pensiero kantiano in rapporto al pensiero contemporaneo sul male, in assonanza teoretica e metodologica con l'impostazione olivettiana.

Olivetti esordisce in questo scritto esplicitando il proposito di affrontare quattro tesi fra loro interconnesse. *In primis* quella che egli definisce «appropriazione religiosa del problema del male», che si ripromette di spiegare nel corso del saggio; secondo, che tale appropriazione religiosa del problema del male comporta un radicale cambiamento del modo di affrontare la teodicea classica fino al punto di dissolverla; terzo, che questa nozione destituisce l'ontologia e

² Ivi, p. 124.

³ Nel presente scritto si è scelto di citare la versione del saggio proposta nell'«Archivio di filosofia», 80 (2012), 3, che raccoglie i saggi del filosofo romano.

l'ontoteologia dal loro rango protologico e assegna un'antiorità all'etica, cui esse si trovano subordinate. Quest'ultimo punto, specifica Olivetti, non intende dimostrare che l'etica vada a sostituire l'ontologia come filosofia prima, quanto piuttosto «l'impossibilità di continuare a pensare in modo protologico: si tratta precisamente di una precedenza dell'etica che non può essere inglobata, ossia di una precedenza che è antiorità già sempre anteriore, *anterior quam cogitari possit*»⁴. Alle tre tesi sopra elencate ne segue una quarta, problematica già per la terminologia adottata per stessa ammissione dell'autore: l'appropriazione religiosa del problema del male si articola come pensiero dell'intersoggettività, nella misura in cui quest'ultima si presenta come problema della compassione, ossia del con-patire. La compassione, dunque, come formulazione della questione dell'intersoggettività.

Come sottolinea Olivetti stesso, questi quattro punti non vanno intesi come distinti, bensì come parti di un unico discorso che si richiamano e spiegano a vicenda. Una volta elencati questi quattro momenti Olivetti torna sulla prima questione precisando il significato dei termini usati. Innanzitutto il male, prendendo in considerazione tutta la polisemia e la ricchezza semantica ai limiti dell'equivocità che contraddistingue il termine, segnato però da una comune valutazione negativa tanto del male fisico (*Übel*), tanto di quello morale (*Böse*). Il passaggio all'appropriazione religiosa del problema del male differenzia

⁴ M.M. Olivetti, *Compassione o teodicea. L'appropriazione religiosa del problema del male nella filosofia contemporanea*, ivi, pp. 311-322: 311.

la cultura filosofica contemporanea dalla tradizione filosofica legata alla teodicea: muta proprio tale valutazione negativa del male, non in favore di una valutazione *stricto sensu* positiva, quanto piuttosto nel senso di una negatività intesa non più in modo privativo (come *privatio boni*) ma come “grandezza negativa”. Questa appropriazione religiosa appare quindi a Olivetti un cambiamento epocale, perché considera religiosamente il male in quanto tale, e ciò proprio nel momento in cui non interpreta più il male stesso in modo privativo:

In altre parole, il male non viene considerato più come qualcosa che debba essere cancellato mediante particolari strategie intellettuali al fine di poter pensare religiosamente, anzi teisticamente, ma al contrario viene considerato come qualcosa che richiede in alta misura una teologia filosofica o una *theologia revelata* a vantaggio della filosofia. Su questa strada è possibile che il male venga compreso e valutato in termini in un certo senso positivi⁵.

Ciò può avvenire proprio nel motivo dell’intersoggettività e più precisamente nella “alterazione”, cambiamento come divenire altro, *aliud*, che si determina nella relazione con l’altro come *alter*. Sostiene Olivetti che si tratti di un rapporto che non si aggiunge al male, né al soggetto, ma è originario tanto per il male stesso quanto per il soggetto che lo fa o lo patisce.

Conclusa questa sezione introduttiva, Olivetti passa a presentare i tre esempi che addurrà per riflettere sulle tesi avanzate, Pareyson, Levinas e Swinburne, e le mo-

⁵ Ivi, p. 314.

tivazioni per cui ha scelto di affrontare il loro pensiero. Solo nella parte finale del saggio egli fa ritorno a Kant: nel presente scritto si preferisce invece partire da lui per meglio cogliere le sollecitazioni del pensiero contemporaneo che, anche per lo stesso Olivetti, rimandano in modo evidente alla filosofia kantiana.

2. *Il pensiero kantiano come base per una critica alla teodicea da un punto di vista etico*

Nella parte finale del saggio Olivetti si rivolge a Kant per mostrare che le questioni affrontate nelle pagine precedenti sono state poste seriamente per l'ultima volta da Kant e dal giovane Fichte kantianeggiante, per poi venire trattate ulteriormente fino a tutto il dibattito sull'immortalità dell'anima nella scuola hegeliana e nello *Spätidealismus*, senza che le aporie che Kant aveva lasciato in eredità fossero superate.

La prima questione che Olivetti ritiene debitamente trattata in Kant più di quanto accada nei pensatori successivi è quella relativa al rapporto tra singolare e plurale, ossia tra *omnitude distributiva* e *omnitude collectiva* all'interno della realtà libera finita. Nel pensiero kantiano risalente soprattutto alla seconda *Critica*, se presa in considerazione relativamente alla formulazione dell'imperativo categorico, l'umanità nel suo complesso è una *omnitude distributiva*, dunque *universalitas*. La legge morale, in quanto universale, mira dunque all'universalità e per ciò stesso permette la nascita della *communitas*. Diversamente, la legge morale compresa come qualcosa che origina l'unione sistematica degli esseri razionali e non più soltanto non osservata nella sua formalità è *omnitude collectiva*, dunque *uni-*

versitas e non *universalitas*, *communio* piuttosto che *communitas*. In questo caso non assume importanza solo che tutti siano sottoposti alla legge morale a livello universale, ma la comunità umana universale che proprio grazie alla legge morale è riunita in un tutto. La legge fornisce universalmente la possibilità dell'esser-comune, mentre è il regno dei fini che rappresenta l'essere-comune in atto, ossia la totalità reale della comunità morale. Scrive su questo Alberto Pirni:

Il regno dei fini è dunque un tutto, una totalità organizzata e coerente al suo interno. Questa totalità implica in sé, collocandoli in modo sistematico e non casuale, «diversi [*verschiedener*] esseri ragionevoli»; *diversi* cioè molteplici e, allo stesso tempo, dotati di particolarità individuali. Mantenendo i termini del passato dell'*Architettonica*, si può inoltre notare che ciò che può «crescere» nel *regno dei fini* non è il numero dei suoi membri – esso infatti abbraccia già tutti gli esseri ragionevoli in generale – bensì il valore morale di ogni *membro* e quindi – diventando ognuno «più forte e più utile» per la *totalità* dei membri – dell'intera comunità⁶.

A questi aspetti si collega la successiva questione posta da Olivetti, ossia «quella di come Dio debba calcolare nella commisurazione di minore sofferenza di soggetti singoli o collettivi e maggior bene di altri soggetti singoli o collettivi; detto altrimenti: se il singolo possa essere sacrificato anche ultimamente, ovvero escatologicamente»⁷.

⁶ A. Pirni, *Kant filosofo della comunità*, ETS, Pisa 2006, p. 47.

⁷ M.M. Olivetti, *Compassione o teodicea*, cit., p. 321.

Il tratto kantiano cui Olivetti però riconosce un'importanza ancora maggiore è quello da cui trae i presupposti metodologici del suo saggio, ossia la limitazione apportata da Kant alla metafisica teoretico-ontologica in favore del primato della ragione pratico-morale, ritenendo che da essa sia possibile proporre una seria riconsiderazione filosofica di soggettività e intersoggettività che rigetti ogni assolutizzazione dell'ontoteologia, «ovvero della logica come metafisica»⁸. Di qui la riflessione sulla teodicea: essa sarebbe una razionalizzazione della compassione provata di fronte ai mali del mondo, «una razionalizzazione che pretende di ragionare in modo neutrale, *sul* male e di dissolverne imparzialmente lo scandalo, come se siffatta considerazione presuntamente *spassionata* non fosse la considerazione di un *logos* ferito a morte, che soffre della sofferenza, ossia compatisce»⁹.

In *Sui fallimenti di ogni tentativo filosofico in teodicea* Kant definisce dal primo momento quest'ultima come «la difesa della somma saggezza del creatore del mondo dalle accuse mosse dalla ragione per quel che di contrario alla fine si riscontra nel mondo»¹⁰. Una volta passata però al setaccio critico delle obiezioni, Kant può sostenere che «nessuna teodicea ha realizzato ciò che aveva promesso, ossia di giustificare la saggezza morale nel governo del mondo di fronte ai dubbi sollevati contro di essa, dubbi

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ I. Kant, *Sui fallimenti di ogni tentativo filosofico in teodicea*, in Id., *Scritti sul criticismo*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 129-149: 131.

ispirati da ciò che ci dà a conoscere in questo mondo l'esperienza»¹¹. Kant si spinge però oltre questo assunto dato dall'esperienza, allo scopo di dimostrare con certezza che la ragione è del tutto incapace di cogliere il rapporto esistente tra un mondo, quale è quello che possiamo conoscere sempre e solo attraverso l'esperienza, e la saggezza suprema. Se non è a portata della ragione umana la comprensione delle vie della saggezza divina, la pretesa di comprendere la ragione della presenza nel male nel mondo decade per finire completamente nell'alveo della riflessione etico-morale e dunque nella pratica dell'umana compassione. Difatti, scrive Kant, una conoscenza soprasensibile richiederebbe di pensare una gran mole di oggetti nell'idea di mondo in quanto idea del sommo bene:

Ma quest'idea può afferrarla solo chi riesca a spingersi sino alla conoscenza del soprasensibile (intelligibile), cogliendo con l'intelletto il modo in cui questo sta a fondamento del mondo dei sensi: considerato che quest'ultimo esibisce solo il fenomeno del mondo intelligibile, la prova della saggezza morale dell'autore del mondo potrebbe nel mondo sensibile fondarsi unicamente su una siffatta intelligenza – una veduta ch'è fuori dalla portata di qualunque mortale¹².

Finiscono così nel mirino di Kant la teodicea dottrinale, ovvero quella che a partire da ciò che è stato espresso dal legislatore cerca di ricavare per via di

¹¹ Ivi, p. 139.

¹² Ivi, p. 140.

ragionamenti la sua volontà ricollegandola alle intenzioni già note, e la teodicea autentica, fornita dal legislatore stesso. Segue la nota analisi della figura di Giobbe, cardine di ogni discorso circa la teodicea, cui Dio «fa l'onore di porre dinanzi ai suoi occhi la saggezza della propria creazione, soprattutto nei suoi aspetti impenetrabili»¹³. Dio concede a Giobbe di gettare uno sguardo non solo sugli aspetti belli della creazione, nei quali i fini che all'uomo riesce di afferrare mostrano con chiarezza la saggezza e la benevola provvidenza del creatore, ma anche sulle cose più terribili, facendogli conoscere gli effetti della sua potenza ma anche che ognuna di queste cose apparentemente distruttrici sono in realtà disposte finalisticamente. Questo è però di difficile comprensione per l'uomo:

Epperò rispetto alle altre cose e agli stessi uomini ognuna appare deleteria, controfinale e stridente con un disegno universale ordinato con bontà e saggezza; eppure nel far ciò egli dimostra l'ordine e la conservazione del tutto, che rivelano la saggezza dell'autore del mondo, anche se nello stesso tempo le sue vie, già per noi imperscrutabili nello stesso ordine fisico delle cose, non possono che esserci ancor più celate quando si tratta del loro rapporto con l'ordine morale (ancor più impenetrabile alla nostra ragione)¹⁴.

Dopo l'analisi portata avanti a partire dalla vicenda di Giobbe, Kant arriva alla sua *Osservazione fina-*

¹³ Ivi, p. 142.

¹⁴ Ivi, p. 143.

le. In essa conclude che «la teodicea non ha tanto a che fare con un impegno a vantaggio della scienza, quanto piuttosto con questioni di fede»¹⁵. Tale fede richiede il requisito imprescindibile della sincerità, ossia «lo scrupolo di prender coscienza di una credenza (o non-credenza) e di non dare ad intendere nulla di cui non si sia convinti»¹⁶. L'accusa viene mossa da Kant con toni estremamente decisi:

Colui che dice a se stesso (e davanti a Dio, il che nelle professioni di fede è la stessa cosa): io credo, senza forse aver gettato neppure un solo sguardo dentro se stesso per vedere se sia effettivamente convinto – o anche sino a che punto lo sia – di ciò che tien per vero, pronuncia non soltanto la più insensata delle menzogne (al cospetto di colui che legge nei cuori), ma anche la più scellerata, poiché mina il fondamento di ogni proposito virtuoso, la sincerità¹⁷.

Ognuno è dunque condotto ad ammettere, se non voglia peccare d'insincerità, ostilità e mendacia, che la questione della presenza del male nel mondo e il suo presentarsi come sofferenza va affrontata operando una chiara dislocazione della riflessione dall'ambito teoretico e ontoteologico a quello etico, motivo ripreso dagli autori presentati a seguire.

¹⁵ Ivi, p. 144.

¹⁶ Ivi, p. 145.

¹⁷ *Ibidem*.

3. *Il male tra ateismo consolatorio e religiosità tragica: l'esempio di Pareyson*

Olivetti assume rispetto alla proposta filosofica di Luigi Pareyson un punto d'osservazione forse sorprendente, decidendo di non prendere in esame le note pagine dell'*Ontologia della libertà* sul male in Dio, ma un breve scritto pareysoniano comparso tra vari inediti raccolti in un volume del 1998, intitolato *Rovesciamento dell'ateismo*¹⁸. Scelta questa che ben si comprende pensando alle premesse teoriche di *Compassione e teodicea*, ossia la volontà di non affrontare tanto la natura dei "principi", quindi il male in questo caso, teoreticamente, e anche di voler proporre una via alternativa alla preminenza dell'ontologia, privilegiando l'etica e una sorta di fenomenologia del con-patire.

In particolare, Olivetti spiega di aver scelto di concentrarsi su questo scritto per comprendere come il male rappresenti per Pareyson «l'accesso stesso al pensiero religioso di Dio»¹⁹. Questo aspetto viene ritenuto di particolare interesse perché sebbene Pareyson sposi la tradizione che pensa il male come originato dalla libertà finita e creata, al contempo non riprende in alcun modo le tesi della teodicea classica. La tesi iniziale del breve saggio preso in considerazione è infatti che le tesi semplicistiche che contraddistinguono l'ateismo contemporaneo siano strettamente legate con la teodicea: «entrambi si basano su una medesima idea – scrive Pareyson –: la concezione

¹⁸ L. Pareyson, *Rovesciamento dell'ateismo*, in Id., *Essere, libertà, ambiguità*, a cura di F. Tomatis, Mursia, Milano 1998.

¹⁹ M.M. Olivetti, *Compassione o teodicea*, cit., p. 315.

metafisica di Dio come Essere buono causa di ogni cosa»²⁰. Accolta questa idea per spiegare il problema del male, continua Pareyson, ne deriva il dilemma per cui «o Dio esiste, e allora il male si riduce a semplice privazione di bene, perdendo così tutta la sua virulenza, o il male è veramente reale, e allora Dio non esiste»²¹. La conclusione che ne deriva è che quindi l'ateismo che si fonda sull'assunto che la realtà del male implica l'inesistenza di Dio, rappresenta il rovesciamento della teodicea, per la quale viceversa la realtà di Dio comporta l'inesistenza del male. Questo è però il "Dio dei filosofi", continua Pareyson, mentre gli appare decisamente più appropriata l'idea di Dio propria della coscienza religiosa, vale a dire quella che considera Dio non come ente metafisico bensì come Dio vivente, capace di ira e misericordia in forza della legge, mentre il male è forza distruttrice frutto di intenzionale trasgressione. Ciò rende evidente che non solo Dio e male non si escludono a vicenda, anzi «alla coscienza religiosa il male, che è essenzialmente infrazione e ribellione, appare come negazione umana della positività divina; e in questo senso non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male»²². Dio è infatti pienamente coinvolto nella vicenda del male e del dolore che colpisce l'umanità fino al condividere e a con-patire con lui lo stesso destino di espiatione e morte «ed è in questo senso che proprio l'esperienza del male diventa il miglior accesso alla divinità. [...] È proprio in questa inseparabilità del problema del male e del problema di Dio

²⁰ L. Pareyson, *Rovesciamento dell'ateismo*, cit., p. 158.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

che consiste il pensiero tragico, quale risulta da una vigile riflessione filosofica portata sulla realtà concreta dell'esperienza religiosa»²³.

Per Pareyson il nichilismo classico di Nietzsche e dell'Ivan Karamazov di Dostoevskij sarebbe ancora da ricondurre all'orizzonte della teodicea e all'alternativa tra Dio e male, poiché lega la negazione di Dio alla realtà del male. Si tratta però di un nichilismo dal carattere tragico ma anche in un certo senso religioso, «perché presuppone quel Dio che esso nega, serbandone anzi un'inconfessata nostalgia»²⁴. Pareyson rileva però la diffusione nel contemporaneo di un diverso tipo di nichilismo che nega sia Dio che il male e «che vede nell'ateismo la soppressione della colpa e del dolore, perché solo se Dio non esiste nemmeno esistono il male e l'angoscia»²⁵. Si tratta di un nichilismo, continua Pareyson, «che ignora la domanda sul senso della vita, giudicando il mondo né assurdo né non assurdo: un nichilismo consono alla mentalità odierna, intesa a esorcizzare a ogni costo il male e il dolore»²⁶, quindi di un nichilismo confortevole contrapposto alla serietà esistenziale del pensiero tragico, un ateismo consolatorio per coloro che sono desiderosi di un mondo che ignori ogni distinzione tra bene e male per vivere una vita priva di inquietudine e spogliata di ogni dramma. Coloro che invece non intendono illudersi escludendo gli aspetti negativi dell'esistenza, gli spiriti tragici, scoprono in Dio una presenza scomoda e assillante e che «soffrono per aver contribu-

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 159.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

ito alla realtà del male nel mondo coinvolgendovi la stessa divinità»²⁷.

Per Olivetti l'esempio offerto da Pareyson si congiunge a metà alla propria proposta circa l'appropriazione religiosa del problema del male: il male rappresenta sì l'accesso al pensiero di Dio ma «esso conserva la caratteristica negativa della colpa, e quantunque al male come espiazione venga attribuita – in modo affatto classico – una connotazione morale positiva, tale connotazione positiva viene sopravanzata da quella negativa, consistente nel fatto che l'espiazione ha coinvolto anche Dio e niente di meno che Dio»²⁸. Olivetti ritiene che la positività morale della con-passione venga così attenuata, dal momento che per la colpa umana a Dio non poteva andare diversamente, mentre si ritrova accresciuta la portata della colpa umana che fa patire Dio.

Seppure molto indicativo ai fini delle tesi di Olivetti riportate in precedenza, il caso di Pareyson appare quindi meno radicale di quanto accada con gli altri pensatori presi in esame.

4. *Le diverse connotazioni del male in Levinas*

Rispetto al primo esempio addotto, Olivetti trova che Levinas rappresenti un caso ancora più radicale a sostegno della tesi dell'appropriazione religiosa del male. Questo perché il male è paradossalmente considerato da Levinas un segno della trascendenza. In questo caso viene preso in considerazione lo scrit-

²⁷ Ivi, p. 160.

²⁸ M.M. Olivetti, *Compassione o teodicea*, cit., p. 316.

to levinasiano *Trascendenza e male*, compreso in *Di Dio che viene all'idea* in cui discute il libro *Giobbe e l'eccesso del male* di Philippe Nemo, accogliendone e approfondendone le tesi.

Levinas afferma che il male non è una negazione:

Il male significa una «fine» del mondo, ma una fine che, in maniera molto significativa, conduce al di là; altrove rispetto all'essere, ma perché altrove rispetto al nulla, ad un *al di là* che non concepisce né la negazione, né l'angoscia dei filosofi dell'esistenza; il male non è né un modo, né una specie, né un perfezionamento qualsiasi della negazione²⁹.

Così Levinas arriva a definire il male un "eccesso", ma non inteso in senso quantitativo rispetto all'intensità, come grado che oltrepassa la misura, «il male è eccesso nella sua stessa quiddità»³⁰. In esso v'è una essenza qualitativa rappresentata dalla rottura con il normale, con il normativo, con l'ordine, la sintesi e, in definitiva, con il mondo:

La «qualità» del male è questa *non-interagibilità* stessa. [...] Non è solamente il non-interagibile, è anche la non interagibilità del non-interagibile. Come se alla sintesi [...] si opponesse, sotto la specie del male, un non-sintetizzabile, più eterogeneo ancora di ogni eterogeneità sottomessa all'abbraccio del formale che espone l'eterogeneità nella sua malignità stessa³¹.

²⁹ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, p. 155.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

In questa qualità, dunque nel suo apparire e nella sua fenomenalità originaria, è annunciata una “modalità”, «il non-trovare posto, il rifiuto di ogni accomodamento con..., una contro-natura, una mostruosità, il di per sé scompigliante e straniero». In questo sta la trascendenza, trascendenza o esteriorità che non si qualifica nel proprio senso perché opposta all'interiorità psichica, «è nell'eccesso (*excès*) del *male* che la preposizione *ex* significa nel proprio senso originario, l'ex-cessione stessa, l'*ex* di questa esteriorità. Nessuna *forma* categoriale sarebbe capace di investirla, sarebbe capace di trattenerla nella propria cornice»³².

Come rileva Olivetti, si tratta qui di una prima caratterizzazione del male che segue più da vicino la trattazione di Nemo. È però necessario un passo ulteriore, «perché il contenuto del male non sarebbe esaurito dalla nozione di eccesso»³³. Nel male si scopre infatti una “intenzione”: «il male mi raggiunge come se mi cercasse, il male mi colpisce come se ci fosse una presa di mira dietro la cattiva sorte che mi perseguita, “come se qualcuno si accanisse contro di me”, come se ci fosse malizia, come se ci fosse qualcuno»³⁴. Quello che allora è sotteso a questa intenzionalità è «un'interpellanza di un Tu e un intravedere un Bene dietro il Male. Prima “intenzionalità” della trascendenza: qualcuno mi cerca. Un Dio che fa male, ma Dio come Tu. E, attraverso il male in me, risveglio di me a me stesso»³⁵.

Così Levinas mette in discussione le radici me-

³² Ivi, p. 156.

³³ Ivi, p. 157.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

tafisiche della teodicea perché questa intenzionalità del male compiuto nei confronti di un'altra persona rappresenta la de-neutralizzazione dell'essere, l'al di là dell'essere, sancendo il primato dell'etico rispetto all'ontologico: «la differenza ontologica è preceduta dalla differenza tra il bene e il male. Quest'ultima è la differenza, essa è origine del sensato [...]. Il senso comincia dunque nella relazione dell'anima a Dio e a partire dal suo risveglio attraverso il male. Dio mi fa male per sradicarmi dal mondo in quanto unico ed eccezionale: in quanto anima»³⁶.

Dopo il male come eccesso e il male come intenzione, la descrizione fenomenologica levinasiana si completa nel «male come odio del male». Così inteso, il male pur rimanendo tale e anzi raddoppiandosi in un male di secondo grado, al contempo consente che si riveli il bene: «il male mi colpisce nel mio orrore del male e così rivela – o è già – la mia associazione col Bene»³⁷. Questo orrore per il male non rappresenta però una sorta di momento di passaggio dal male al bene che avviene per “attrazione di contrari”, perché così facendo si aggiungerebbe una teodicea in più a quella già rifiutata da Levinas non tanto per la pretesa blasfema di giustificare Dio, quanto perché «essa rende male e bene allo stesso tempo troppo lontani e troppo vicini»³⁸.

L'idea del male come odio del male completa dunque questa fenomenologia del male e rende manifesto che quest'ultimo non può essere considerato chiuso in se stesso e di per stesso, poiché va descritto e com-

³⁶ Ivi, p. 158.

³⁷ Ivi, p. 159.

³⁸ M.M. Olivetti, *Compassione o teodicea*, cit., p. 317.

preso secondo dinamiche relazionali e intersoggettive. Il congedo levinasiano dalla teodicea compiuto nella nozione di male come odio del male ha luogo infatti proprio in questa trasposizione della questione in termini intersoggettivi. L'orrore per il male provoca sofferenza, anzi corrisponde a una sofferenza e coincide con essa, sofferenza che per Levinas è la sofferenza provata di fronte alla sofferenza dell'altro:

Che nel male che mi perseguita mi colpisca il male sofferto dall'altro uomo, che esso mi tocchi, come se di colpo l'altro uomo si appellasse a me mettendo in questione il mio *riposare su me stesso* ed il mio *conatus essendi*, come se prima di lamentarmi del mio male quaggiù dovessi rispondere di altri, *non vi è forse qui, nel male, nell'«intenzione» di cui in modo così esclusivo sono nel mio male il destinatario, uno sfondamento del Bene?*³⁹.

Ecco dunque la teofania e la rivelazione, «come orrore del male che mi prende di mira facendosi orrore del male nell'altro uomo. Irruzione del Bene che non è una semplice inversione del male⁴⁰, ma un'elevazione. Bene che non è piacevole, che comanda e prescrive»⁴¹.

Di grande interesse sono i paralleli che potrebbero istituirsi tra questo scritto e *La sofferenza inutile*, compreso invece nel volume *Tra noi. Saggi sul pen-*

³⁹ E. Levinas, *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 161.

⁴⁰ L'idea che l'irrompere del bene rappresenti un'inversione del male, secondo Levinas, accomuna il pensiero di Nemo e la teodicea.

⁴¹ Ivi, p. 161.

sare all'altro. Ritorna infatti la valenza intersoggettiva della sofferenza, da considerare in una prospettiva interumana non per relativizzarla, ma per «restituirla alle dimensioni di senso, al di fuori delle quali la sua concretezza immanente e selvaggia di male in una coscienza è solo un'astrazione»⁴². Si chiede infatti Levinas:

Il male della sofferenza – passività estrema, impotenza, abbandono e solitudine – non è anche l'innassumibile e, quindi, per la sua non integrazione nell'unità di un ordine e di un senso, la possibilità di copertura e, più precisamente, di quella dove passa un lamento, un grido, un gemito o un sospiro, appello originario all'aiuto, al soccorso curativo, al soccorso dell'altro io la cui alterità, la cui esteriorità promettono la salvezza?⁴³.

Non a caso il saggio comprende ancora una volta una decisa critica alla teodicea, rilevando qui Levinas che nel XX secolo si è realizzata la distruzione di ogni equilibrio tra la teodicea (implicita ed esplicita) conservata dal pensiero occidentale e le forme della sofferenza e del male che avevano contraddistinto i tragici eventi del secolo. Pensiero dell'intersoggettività legato al male, destituzione del primato dell'ontologia in favore dell'etica e critica del modello offerto dalla teodicea classica sono tutti elementi che trovano saldo riferimento nella filosofia kantiana.

⁴² E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 134.

⁴³ Ivi, pp. 125-126.

È questo il risultato ultimo della contestazione levinasiana della teodicea. Dinanzi all'*aut-aut* che ne deriva: lasciare che il dolore inutile sia o farsi carico finanche delle colpe del persecutore, alla soggettività tocca una nuova avventura. Il coraggio di uscire dalle malie egologiche dell'ontologia per condividere il dolore d'altri, con altri [...]. Ed è assai significativo il fatto che Lévinas, quasi a voler avvalorare ulteriormente la sua convinzione sulla debolezza teoretica degli argomenti in favore della teodicea, non solo citi il *Libro di Giobbe* ma soprattutto la lettura che ne fece Kant «nel suo straordinario opuscolo *Sul fallimento di ogni tentativo filosofico nella teodicea*». [...] La conclusione cui pervengono Kant e Lévinas è la stessa: la teodicea è la reiterazione di un tentativo, sempre fallito, di dare un senso al non senso⁴⁴.

5. *Il male tra pensare, agire e sentire: Paul Ricoeur*

In luogo di Richard Swinburne, cui Olivetti dedica l'ultima sezione⁴⁵, per maggiore vicinanza agli

⁴⁴ F. Nodari, *Il male radicale fra Kant e Lévinas*, Giuntina, Firenze 2008, pp. 128-129.

⁴⁵ In sintesi, per Olivetti dalla posizione di Swinburne, seppur abbastanza in linea con quella classica derivata dalla teodicea, è possibile cogliere in particolare il fatto che per lui la sofferenza di un singolo essere umano che permette il bene di molti altri esseri umani rappresenterebbe in realtà un bene anche per colui che patisce il male. Questo elemento finisce per rovesciare l'impianto "classico" della teodicea di Swinburne perché si afferma che la sofferenza rappresenti un bene non in relazione alla composibilità logica di un bene per l'altro, bensì proprio in sé stessa. Questo

approcci di Pareyson e Levinas si preferisce qui proporre un autore che Olivetti ben conosceva, Paul Ricoeur. In particolare, si farà riferimento al suo scritto del 1986 *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* proprio perché più in linea con le proposte filosofiche precedenti, al contempo arricchendole, mentre Swinburne prende una strada diversa verso un'apologetica della teodicea, strada che pur interessa a Olivetti per la concezione "positiva" della sofferenza che ne emerge e per l'importanza conferita agli aspetti intersoggettivi del patire.

Anche Ricoeur guarda alla complessiva esperienza del male, che finisce per collocare sotto lo stesso termine questioni differenti come peccato, sofferenza e morte: a parere di Ricoeur ciò rende il male un fenomeno particolarmente enigmatico. Questo intreccio ha portato nella storia dell'umanità a una duplice direzione di reazione, il biasimo e la lamentazione. Quello che però interessa maggiormente a Ricoeur è la complessiva demonizzazione del male nelle forme della sofferenza e del peccato, cioè l'idea di un fondo demonico che sottostà a tutta la dimensione del male.

Poste tali premesse Ricoeur ripercorre la storia del pensiero attraverso diversi stadi corrispondenti alle modalità con cui è stato affrontato il problema del male. I primi passi sono il mito, capace di raccogliere l'aspetto demonico dell'esperienza del male

tratto lascia trasparire anche nella posizione di Swinburne una dimensione di fondo intersoggettiva e interpersonale che, come per Levinas, vede emergere il motivo dell'elezione come sostituzione che comporta patimento. Cfr. R. Swinburne, *Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights*, «International Journal for Philosophy of Religion», 38 (1995), pp. 75-91.

esprimendolo in un linguaggio ma soprattutto di aprire la strada alle teodicee razionali per la sua radice speculativa: viene già infatti posta la domanda circa l'origine del male. La domanda si ritrova amplificata nello stadio della saggezza, esemplificato dal *Libro di Giobbe*: non solo perché il male, ma perché il male a me, perché la sofferenza spropositata a degli innocenti, perché la sofferenza come eccesso? Di qui la via al terzo livello, quello chiamato della gnosi e della gnosi anti-gnostica. La gnosi propone infatti il male come potenza agente contrapposta al bene e la speculazione come "gigantomachia" tra forze del bene e forze del male. In questo panorama emerge Agostino, considerato da Ricoeur il fondatore dell'ontoteologia. Ricoeur sottolinea qui un aspetto che si riaggancia sorprendentemente alle tesi di Olivetti in un tipo pensiero che quest'ultimo pareva invece ritenere escluso per chiare ragioni di differenti prospettive teoretiche. Innanzitutto secondo Ricoeur la negazione della sostanzialità del male comporta che il riconoscimento del male si basi su un fondo etico-morale e non ontologico: dunque nella stessa ontoteologia in realtà si troverebbero tracce di una preminenza dell'etico rispetto all'ontologico, la preminenza dell'*unde malum faciamus*? rispetto all'*unde malum*? strettamente ontologico. Inoltre così si delinea una teoria per cui la sofferenza, ripartita o eccessiva che sia, acquista una dimensione sovraindividuale-comunitaria e storica, quindi ne consegue che l'esperienza del male è assieme individuale e comunitaria nell'impotenza di fronte a un male che *già là* mi colpisce al di là dell'iniziativa personale. Infine, si capisce come nonostante la concezione privativa il male ha una sua effettualità positiva, poiché Agostino «ha intuito che il

niente di privazione è nello stesso tempo una potenza superiore a qualsiasi volontà individuale e a qualsiasi volizione singolare»⁴⁶. Questo stadio dell'evoluzione dei tentativi speculativi di affrontare il problema del male lascia però fuori la questione della sofferenza ingiusta: a questo punto interviene il fondamentale passaggio per la teodicea.

Dopo aver chiarito le premesse teoriche della teodicea e i pilastri del pensiero del suo campione, Leibniz, Ricoeur ne descrive le ragioni del fallimento:

Il fallimento della *Teodicea*, all'interno stesso dello spazio di pensiero delimitato dall'ontoteologia, risulta da questo: non potendo un intelletto finito accedere ai dati di quel calcolo grandioso, non può che raccogliere i segni sparsi dell'eccesso della perfezione in rapporto alle imperfezioni sulla bilancia del bene e del male. [...] A fallire è proprio questa pretesa di stabilire un bilancio positivo dal confronto dei beni e dei mali su una base quasi estetica, allorché si confronta ai mali, ai dolori, l'eccesso dei quali non pare poter essere compensato da nessuna perfezione conosciuta⁴⁷.

La crisi del modello offerto dalla teodicea anche per Ricoeur viene sancita da Kant. Già nella prima *Critica* avviene uno "smantellamento" della teologia razionale, nella Dialettica: «privata del suo supporto ontologico, la teodicea cade sotto la voce di *Illusione*

⁴⁶ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 28.

⁴⁷ Ivi, pp. 30-31.

trascendentale»⁴⁸. A questo punto si incontra nuovamente uno dei tratti che unisce la trattazione di Ricoeur a quella di Olivetti. Una volta eliminato ogni supporto ontologico alla teodicea il male non scompare dalla scena filosofica, tutt'altro: la questione viene dislocata dal terreno ontologico verso la sfera pratica. Come già in Agostino, il problema della sofferenza diventa di secondo livello rispetto al problema del male morale, però con due differenze, secondo Ricoeur. Innanzitutto questo collegamento tra sofferenza e moralità non avviene più in senso punitivo, ma nei canoni del giudizio teleologico della *Critica del Giudizio*, per cui se l'uomo è chiamato a coltivare le proprie naturali disposizioni alla personalità e alla socievolezza «è in rapporto a questo *compito* morale che la sofferenza è obliquamente presa a carico, a livello individuale certamente, ma soprattutto sul piano che Kant chiama cosmopolitico»⁴⁹. In secondo luogo, il male radicale de *La religione nei limiti della semplice ragione* rompe con la concezione del peccato originale dal momento che «il *principio* del male non è in nessun modo una origine, nel senso temporale del termine: è solamente la massima suprema che serve da fondamento soggettivo ultimo a tutte le massime malvage del nostro libero arbitrio. [...] Ma la ragion d'essere di questo male radicale è "inscrutabile" (*unerforschbar*)»⁵⁰. Della filosofia kantiana Ricoeur ammira quindi quest'ammissione:

Kant ha visto il fondo demonico della libertà uma-

⁴⁸ Ivi, p. 32.

⁴⁹ Ivi, p. 33.

⁵⁰ Ivi, p. 33-34.

na, ma con la sobrietà di un pensiero sempre attento a non trasgredire i limiti della conoscenza e a preservare lo scarto tra il pensare e il conoscere un oggetto. [...] Kant non ha messo fine alla teologia razionale: l'ha costretta ad usare altre risorse di questo *pensiero* – di questo *Denken* – che la limitazione della conoscenza oggettuale metteva da parte⁵¹.

Ricoeur conclude poi l'analisi della vicenda storico-filosofica della teodicea con Hegel prima di arrivare a quello che ritiene l'ultimo stadio, rappresentato dalla dialettica spezzata (*brisée*) che riprende esplicitamente la nozione di “teologia spezzata” della *Dogmatica* di Karl Barth, dall'articolo *Dio e il niente*. Con “spezzata” si intendono una teologia e un pensiero che abbiano rinunciato a ogni pretesa di totalizzazione sistematica, riconoscendo nel male una realtà inconciliabile con la bontà di Dio e della creazione. Barth esce così dal campo della teodicea, a opinione di Ricoeur, ma finisce per tradire le premesse teoriche del proprio discorso ed eccedere i limiti della trattazione cristologica. Così finisce in un sentiero che a Ricoeur ricorda l'accusa di Kant mossa con il termine *Schwärmerei* (entusiasmo o follia mistica): «la saggezza non consiste forse nel riconoscere il carattere *aporetico* del pensiero sul male, carattere aporetico conquistato dallo sforzo stesso per pensare di più e altrimenti?»⁵².

A questo punto Ricoeur avanza la propria proposta teorica: considerare il male non solo dal punto di vista speculativo ma come convergenza tra pensiero, azio-

⁵¹ Ivi, p. 34.

⁵² Ivi, p. 46.

ne e «una trasformazione spirituale dei sentimenti»⁵³. Nonostante il fallimento delle ontoteologie di ogni epoca, esso non ha comportato la fine di ogni tentativo filosofico, piuttosto un rafforzamento della logica speculativa. L'aporia non conclude il lavoro del pensiero: «è a questa aporia che l'azione e la spiritualità sono chiamate a dare non una soluzione ma una *risposta* destinata a rendere l'aporia produttiva, ovvero a continuare il lavoro del pensiero nel registro dell'agire e del sentire»⁵⁴, uno sforzo che richiede un orizzonte interpersonale condiviso per mantenersi fruttuoso.

6. Male e intersoggettività: una correlazione imprescindibile per nuove modalità del pensare

Si intravede, sia alla luce degli esempi portati da Olivetti sia attraverso un breve resoconto del pensiero di Ricoeur, la forte impronta kantiana sottesa alle pur diverse strategie teoretiche del pensiero contemporaneo che si sono mosse nel solco della crisi della teodicea e dell'ontoteologia. Si è detto che per Olivetti la limitazione della metafisica teoretico-ontologica in favore della ragione pratico-morale resta un'eredità che rende Kant un riferimento costante per tutto il pensiero contemporaneo che attraverso una riconsiderazione del problema del male può osservare diversamente anche il rapporto tra soggettività e intersoggettività ed evitare di assolutizzare l'ontoteologia e razionalizzare teoreticamente tutte le questioni che il male nel mondo pone di fronte alla filosofia.

⁵³ Ivi, p. 47.

⁵⁴ Ivi, p. 48.

Per superare non solo la teodicea ma le modalità che essa propone per affrontare il male si rende necessario superare ogni atteggiamento neutrale e fronteggiare lo scandalo che ne deriva, così come deriva anche dal tema dell'intersoggettività. Si tratta di seguire una strada diversa da quella intrapresa dalla modernità, in cui era presa a modello una soggettività «solipsistica e nel migliore dei casi poteva giungere solo a un'intersoggettività monadologica, anzi contraddittoria»⁵⁵. Ecco che Olivetti, sulla scia del pensiero dell'appropriazione religiosa del problema del male che avviene nella filosofia contemporanea può suggerire di «pensare a una soggettività divisa fra, e condivisa da, più persone»⁵⁶. Kant resta in ciò insuperato riferimento: nella sua filosofia l'uomo, alla ricerca di una liberazione, non teme il male morale di per sé ma lo scandalo che esso comporta nella realtà del mondo, affrontabile solo grazie alla naturale disposizione verso l'altro e la comunità dei soggetti: va insomma proposta una strategia filosofica che investa in maniera circolare il pensiero e l'esperienza, gli individui visti nei rapporti tra loro e con la comunità che contribuiscono a comporre, grazie a quella compassione che attraverso l'ineluttabilità della sofferenza consente agli individui di correre il rischio del pensiero senza schermarsi dietro una qualifica negativa del male, permettendogli di riuscire a confrontarsi con esso pur in tutta la sua *vis* e a cogliervi un evento che rinsalda l'ancoraggio intersoggettivo dell'umano.

⁵⁵ M.M. Olivetti, *Compassione o teodicea*, cit., p. 322.

⁵⁶ *Ibidem*.

POSTFAZIONE
IL PARADISO CAPOVOLTO
MALE E LIBERTÀ ALLA PROVA DELLA
SECOLARIZZAZIONE

Stefania Achella

La questione del male attraversa insistentemente la storia del pensiero e trova, negli anni a cavallo tra Sette e Ottocento, un'originale declinazione¹. I saggi raccolti in questo volume ne ricostruiscono alcune linee principali in modo articolato e critico, dando spazio tanto alla formulazione che tale problema ha avuto nella filosofia classica tedesca, quanto all'eredità lasciata nel pensiero successivo.

Dinanzi a tanta ricchezza è naturale chiedersi come mai il problema del male diventi così importante in quel volgere di anni che assiste alla fine dell'*Aufklärung* e all'affermazione dell'idealismo tedesco, e come mai grandi pensatori, come Kant e Schiller, Fichte e Schelling e poi Hegel, si trovino a

¹ Per un'analisi puntuale, ma anche molto suggestiva del male nei filosofi dell'idealismo tedesco si rimanda all'importante e denso lavoro di M. Ivaldo, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, ETS, Pisa 2021, da cui hanno preso spunto i saggi raccolti in questo volume.

fare i conti in modo così ravvicinato con il problema del male.

Una prima ragione, più generale, può essere ricondotta al fatto che in quegli *anni eroici*, in cui la rivoluzione è non solo un fatto politico, ma ancora più profondamente un evento epistemologico, viene gettato uno nuovo sguardo sui tradizionali concetti della filosofia, a cui non poteva sfuggire naturalmente l'antica domanda: *unde malum?*

Una seconda ragione ha invece a che fare con il passaggio da una prospettiva essenzialista a una storica dell'essere umano. Tale passaggio conduce da un lato a una *antropologizzazione* o *moralizzazione* del male, che quindi avrebbe la sua scaturigine ultima nel libero arbitrio dell'uomo, e dall'altro a una sua *funzionalizzazione*, per cui il male agirebbe in funzione del raggiungimento di un bene maggiore².

Epitome di queste riflessioni è senz'altro la nota

² Al male e alle varie "strategie immunizzanti" con le quali l'Occidente, in particolare quello cristiano, ha provato a deresponsabilizzare Dio rispetto all'esistenza del male nel mondo, cfr. l'*Introduzione* di R. Garaventa al volume monografico della rivista «Itinerari» dedicato a *Il male e le sue forme. Riconsiderazioni moderne e contemporanee di un problema antico*, a cura di R. Garaventa e O. Brino, 56 (2017), pp. 5-12. Accanto all'antropologizzazione e alla funzionalizzazione del male, Garaventa individua anche: «la *depotenziamento* del male, che sarebbe solo una *privatio boni*, non avendo realtà in sé ma in altro (il bene appunto, di cui sarebbe appunto la corruzione, la privazione o l'assenza); l'*estetizzazione* del male, la cui esperienza andrebbe ricondotta alla limitatezza della prospettiva umana, incapace di scorgere, nella antitetività delle cose, un ordine superiore; [...] la *pedagogizzazione* del male, che servirebbe alla punizione, purificazione, maturazione, educazione di chi ha commesso una colpa» (ivi, p. 6).

affermazione kantiana che si ritrova nell'*Inizio congetturale della storia degli uomini* del 1786, e che non a caso rappresenta un termine *a quo* della questione: mentre «la storia della *natura* comincia [...] dal bene, poiché è *opera di Dio*; la storia della *libertà* dal male, poiché è *opera dell'uomo*»³.

Con queste parole Kant non solo compendia l'intero dibattito che si sarebbe svolto nell'arco dei circa cinquant'anni successivi, ma stabilisce anche i termini della questione, che sarebbero rimasti a lungo invariati e cioè la profonda connessione tra il male e la libertà.

Il differimento del centro speculativo dalla trascendenza all'immanenza, dalla natura divina a quella umana pone il pensiero dinanzi a un uomo che commette il male non solo a causa dei suoi limiti o della sua ignoranza, ma anche sulla base delle sue conoscenze e delle sue capacità. Il male non si presenta più solo come una questione metafisica, ma interroga l'essere umano nella sua esistenza concreta, nelle sue scelte etiche, e in ultima istanza sulla sua responsabilità⁴.

³ I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini* (1786), in Id., *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 103-117: 109. Sul problema del male in Kant e sulla sua ripresa in Marco Maria Olivetti si veda il saggio di Lorenzo Pompeo, *Intersoggettività e con-passione. Sull'esperienza del male nella filosofia contemporanea a partire da Kant* (in questo volume, pp. 265-293).

⁴ Sul rapporto di Benedetto Croce con l'interpretazione hegeliana del male si veda il saggio (qui, pp. 219-244) di Emanuele Agazzani, *L'ultimo Croce e il problema del male. Considerazioni a partire da un giudizio crociano su Hegel*, mentre Antonio Cazzio (pp. 181-218), in *Dalla radicalità del male alla razionalità*

È pertanto la natura ibrida dell'essere umano, né animale né angelo, ad aprire lo spazio a una visione dilemmatica della libertà: essa può consentire all'essere umano di raggiungere le vette più alte della moralità, ma anche di discendere nei luoghi più oscuri che abitano il sottosuolo. Per riprendere la suggestione ricoeuriana, il male rivela «il fondo demoniaco della libertà umana»⁵.

L'idea della pericolosità della libertà trova del resto nella parabola della Rivoluzione francese la sua più chiara manifestazione. Se l'illuminismo aveva affermato l'idea di una dimensione progressiva della storia dell'umanità, segnata dalla capacità di auto-emanciparsi dell'uomo, il passaggio dalla speranza, all'entusiasmo, al terrore, che segna le vicende rivoluzionarie, produce un brusco risveglio: anche una volontà buona può cadere nel male. L'idea di un progresso lineare della storia dimostra la sua fallacia segnando la fine dell'ottimismo *naïve* che aveva in parte contraddistinto l'*Aufklärung*, cedendo il passo a un mondo di chiaroscuri. Dal *legno storto* al *male radicale*, le pagine kantiane restituiscono proprio questo senso di "fragilità del bene".

Si comprende allora meglio come mai, nel punto di flessione in cui l'ottimismo illuministico cede il passo alle ombre romantiche, il male diventi una questione dirimente. Alla convinzione che l'essere umano sarebbe stato in grado di superare i propri limiti,

del reale. Etica e storia a partire dalla nota crociana all'Apologia del diavolo di Johann Benjamin Erhard, si sofferma sulla rilettura crociana dell'interpretazione del kantismo del tema del male.

⁵ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. it. I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1993, p. 34.

di uscire dalla condizione di minorità *imputabile a se stesso*, subentra la consapevolezza dell'ambiguità della sua natura, dove il male non è più l'esito della caduta, ma una stazione lungo i sentieri impervi dell'esistenza.

A partire da Kant la questione del male mostra perciò il suo profondo legame con l'azione morale, con la lotta contro le inclinazioni soggettive in nome di una legge universale, con la consapevolezza della costante possibilità di fallire, con l'impossibilità di raddrizzare una volta per tutte quel legno storto. Appare evidente che male e libertà sono intrecciati in modo irrevocabile, l'uno frutto dell'altra, l'una impossibile senza l'altro.

L'attenzione che nel volgere di pochi decenni viene dedicata a questo tema è pertanto il segno di un profondo cambiamento che comporta una rilettura della natura dell'essere umano, del modo di concepire la sua relazione con la comunità, del rapporto tra la ragione e quella zona oscura non sempre comprensibile che risiede nel fondo della coscienza di ognuno. La risemantizzazione del concetto di male, accanto al ripensamento dell'intero strumentario filosofico, riflette questo mutamento, mostrando gli esiti di un processo di secolarizzazione messo in atto nella seconda metà del Settecento, e che segnerà l'intera storia del pensiero fino alla Seconda guerra mondiale.

Solo l'esperienza dei campi di concentramento chiuderà questa fase⁶. «Auschwitz – scriverà Adorno

⁶ Si impone qui il rimando alle pagine di Hannah Arendt in cui la filosofa riporta la difesa di Eichmann durante il processo tenutosi a Gerusalemme nel 1961. Arendt riporta le dichiarazioni del capo nazista, che sostiene «di aver sempre vissuto secondo i

– ha dimostrato inconfutabilmente il fallimento della cultura», di quell'ideale della *Bildung* nata in seno all'illuminismo. Tale cultura, tuona il filosofo, «dopo Auschwitz, compresa la critica urgente ad essa, è spazzatura»⁷.

principi dell'etica kantiana, e in particolare conformemente a una definizione kantiana del dovere». A questa affermazione uno dei giudici, «vuoi per curiosità, vuoi perché indignato che Eichmann avesse osato tirare in ballo il nome di Kant a proposito dei suoi misfatti, decise di chiedere chiarimenti all'imputato». La risposta di Eichmann è spiazzante «“Quando ho parlato di Kant intendevo dire che il principio della mia volontà deve essere sempre tale da poter divenire il principio di leggi generali”». E l'imputato avrebbe proseguito mostrando di aver bene compreso la filosofia kantiana, tanto da riconoscere, alla fine, che «da quando era stato incaricato di attuare la soluzione finale aveva smesso di vivere secondo i principi kantiani». Dura la conclusione arendtiana: «Qualunque ruolo abbia avuto Kant nella formazione della mentalità della “povera gente” in Germania, non c'è il minimo dubbio che in una cosa Eichmann seguì realmente i precetti kantiani: una legge è una legge e non ci possono essere eccezioni» (H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 1967, pp. 142-144). Su un altro fronte, i francofortesi accosteranno Kant e Sade ne *La dialettica dell'Illuminismo* (1944). Al rapporto di Hannah Arendt con la tradizione idealista è dedicata la riflessione di Francesca Barison, *Il male e la natura umana tra Kant e Hegel. Il commento di Hannah Arendt in Das Urteilen*, qui alle pp. 245-264.

⁷ Difronte a questo fallimento, prosegue Adorno, non si potrà più conservare quell'idea di formazione «radicalmente colpevole e miserevole» senza diventare collaborazionista, né la si potrà negare, senza favorire la barbarie. L'esito è drammatico: «Neppure il silenzio fa uscire dal circolo vizioso: esso razionalizza soltanto la propria incapacità soggettiva con lo stato di verità oggettiva e così la degrada ancora una volta a menzogna» (Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. C. Donolo, Einaudi, Torino 1975, pp. 330-331).

Ma si può riassumere tutta l'esperienza della filosofia classica tedesca nel fallimento e nella tragedia a cui si assisterà nel cuore del Novecento?

1. *La svolta antropologica*

Facciamo un passo indietro. La risemantizzazione del concetto di male nel Settecento si connette profondamente alla strutturazione di quello che potremmo definire il “soggetto moderno”. Con l'emergere delle scienze della vita nel corso del XVIII secolo, lo sguardo storico si apre alla dimensione dinamica del vivente. L'*historicizing turn*⁸, l'idea di una *Historisierung* della natura vivente, determina un riposizionamento dei saperi. L'essere umano non viene più ricondotto a una struttura metafisica eterna, ma viene considerato come il frutto di un processo ontogenetico e filogenetico: specie e individuo si intersecano nella storia e danno origine a individualità incomprensibili secondo criteri universali⁹ (è di questi anni la tesi di Kiellmeyer per cui l'ontogenesi ricapitolerebbe la filogenesi). L'autonomia e la libertà non sono solo qualità metafisiche ma anche fisiche e storiche,

⁸ J.H. Zammito, *The Gestation of German Biology. Philosophy and Physiology from Stahl to Schelling*, The University of Chicago Press, London-Chicago 2018, p. 240.

⁹ Kant, sempre nel suo scritto sull'*Inizio congetturale*, riporta il senso di questo intreccio: «L'individuo ha dunque motivo di ascrivere a se stesso la colpa di tutti i mali che patisce e di tutta la cattiveria che esercita, ma anche, come membro dell'intero (di un genere), di ammirare e lodare la saggezza e la conformità al fine di questa organizzazione» (I. Kant, *Inizio congetturale della storia degli uomini*, cit., p. 109).

non fanno cioè più appello alla natura sovratemporale dell'uomo, ma sono il frutto dell'evoluzione della *Bildung*, del processo di soggettivazione dell'individuo, di avanzamento della cultura di un popolo.

È in questo contesto che intervengono nuovi strumenti di comprensione. Mentre la fisiognomica e la frenologia si concentrano sulla struttura fisiologica e fisica dell'individuo per studiarne le particolarità, altre discipline vengono mobilitate per coglierne l'anima. Accanto alla "fisionomia fisica" avanza l'idea di una "fisionomia temporalizzata"¹⁰. La durata, l'arco temporale di una vita consentono alla natura dell'uomo di manifestarsi, ma anche di trasformarsi. Non è perciò sorprendente che i *Bildungsromane* della fine del XVIII secolo siano ricorsi alla descrizione di casi psicologici per cogliere le caratteristiche del soggetto in formazione – si pensi all'*Anton Reiser* di Karl Philipp Moritz o al *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe. Le inclinazioni, il carattere, l'atteggiamento sono anche frutto dell'abitudine e dell'educazione¹¹. Un'antropologia pragmatica si confronta con l'antropologia metafisica di influenza razionalista: anima e corpo non sono più separati da una differenza ontologica, ma formano l'"essere umano intero" che si struttura nel tempo.

¹⁰ A. Zacher, *Kategorien der Lebensgeschichte. Ihre Bedeutung für Psychiatrie und Psychotherapie*, Springer, Berlin et al. 1988, p. 5.

¹¹ Cfr. P. Cobau, *La disciplina dell'anima. Genesi e funzione della dottrina hegeliana dello spirito soggettivo*, Guerini e associati, Milano 1994. Su questo punto si rimanda all'intervento di Antonietta Zeccone, *Sulla bivalenza della «seconda natura». Cative e buone abitudini in Hegel: costruzione della libertà come bene vivente e oltrepassamento dell'unilateralità*, alle pp. 99-130 di questo volume.

Fichte spiega bene questo riposizionamento quando richiama lo stretto legame tra caduta e vita. Nel chiarire che l'essere umano è vita in atto, in quanto può fare di sé ciò che è in se stesso, il filosofo afferma:

nel Paradiso del retto agire e dell'esser retto senza sapere, sforzo e arte, l'umanità si destà alla vita. Appena ha preso l'ardire di rischiare la propria vita, giunge l'angelo armato di spada di fuoco che costringe a esser giusto, e la caccia dalla sede della sua innocenza e della sua pace. Senza requie e fuggitiva, l'umanità va errando ora per i desolati deserti, a stento azzardandosi a fissare dimora, per paura che ogni suolo sprofondi sotto i suoi passi. Divenuta più audace per la necessità, essa s'insedia infine miseramente, e col sudore della sua fronte dissoda il suolo dalle spine e dai cardi dell'imbarbarimento per coltivare l'amato frutto della conoscenza. Il piacere che le procura le apre gli occhi e rende ferma la sua mano, ed essa si costruisce da sé il suo Paradiso a immagine di quello perduto; cresce per lei l'albero della vita, essa tende la sua mano verso il frutto, e mangia, e vive nell'eternità¹².

Nell'immagine fichtiana del paradiso capovolto la caduta è non solo smarrimento ma possibilità, il male condanna ma è anche occasione. Il capovolgimento

¹² J.G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, ed. it. a cura di A. Carrano, Guerini e Associati, Milano 1999, pp. 89-91. Per un'analisi della posizione di Fichte si rimanda al saggio di Simone Tarli, *Il Sollen come esigenza pratico-teoretica nella filosofia di Fichte. Male e libertà tra la Sittenlehre e la WL 1804-II*, contenuto nel presente volume alle pp. 45-75.

dell'idea di paradiso come risultato di una azione, anziché di una condizione originaria, esprime il mutamento di prospettiva di questi anni. La discussione del male da questione religiosa, si traduce in problema etico, antropologico e politico.

2. *L'autonomia e il male*

A questo processo di antropologizzazione del male si affianca, come detto, quello di una sua funzionalizzazione. Come uno Hegel ancora giovane scriveva all'amico Schelling nel 1795, se nel passato la politica aveva agito in accordo con la religione, enfatizzando l'idea della caduta e quindi alimentando il «disprezzo del genere umano»¹³, minando la fiducia nella sua capacità di «realizzare un qualunque bene, ad essere qualcosa con le sue forze», con la Rivoluzione francese, l'atmosfera sembrava finalmente mutata. Così il filosofo di Stoccarda poteva aggiungere, con entusiasmo, «l'umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa»¹⁴. Sebbene la furia del dileguare rappresentata dalla rivoluzione giacobina avrebbe sedato questo entusiasmo, il portato pratico di quegli eventi continuerà a circolare: era affidato all'uomo il proprio destino, anche se questo avrebbe potuto significare commettere il male¹⁵.

¹³ Lettera di Hegel a Schelling del 16 aprile 1795, in G.W.F. Hegel, *Lettere*, a cura di E. Manganaro e G. Spada, intr. di E. Garin, Laterza, Bari 1972, p. 15.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Come scrive Bender: «Der Sündenfall wird hier wie traditionell als Sinnbild für den Augenblick verstanden, in dem sich der Mensch auf sich selbst stellt, sich für sich setzt. Nur wird diese

La Rivoluzione francese e il suo fallimento avevano dimostrato il valore infinito della libertà e della spontaneità, ma avevano anche dimostrato che essi non sono valori in sé, e che anzi, la libertà è potenzialmente pericolosa. Emblematico, in tal senso, è il caso di Schelling che, dopo i suoi saggi del 1809¹⁶, avrebbe virato in una direzione reazionaria, come tanti della sua generazione. Gli eventi lo avrebbero infatti posto dinanzi alla necessità di riformulare la natura della relazione tra libertà e male. Come riassume bene Pinkard, la domanda che risuona nelle pagine schellinghiane è chiara: «siamo davvero capaci di quella libertà che Kant aveva promesso? E in ogni caso, tale libertà è davvero così preziosa, oppure è solo un'illusione, se non addirittura una stazione di passaggio lungo il percorso che conduce a una più profonda disillusione metafisica nei confronti della modernità stessa?»¹⁷.

Selbstsetzung jetzt nicht mehr einfach als Sünde ausgelegt, sondern als erster und notwendiger Schritt auf dem Weg der Selbstbesserung bzw. -Erlösung. Insofern wird der Sündenfall nicht nur teleologisch eingeordnet, sondern zugleich und vor allem wird die Selbstsetzung neu bewertet. Der Sündenfall wird mehr als Befreiungsmoment denn als Abfall verstanden» (T. Bender, *Zur Einführung: Das Böse denken*, in A. Arndt und T. Bender (Hrsg.), *Das Böse denken. Zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2021, pp. 1-8: 2).

¹⁶ Cfr. F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, a cura di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007. All'analisi di questo saggio nella lettura di Marco Ivaldo è dedicato il saggio di Giovanna Sicolo, *La relazione tra il male e la libertà umana: una possibilità della filosofia trascendentale*, in questo volume alle pp. 21-44.

¹⁷ T. Pinkard, *La filosofia tedesca. 1760-1860. L'eredità dell'idealismo*, trad. it. M. Farina, Einaudi, Torino 2014 (ebook), p. 438.

Tale aspetto controverso trova un'ulteriore raffigurazione nella descrizione hegeliana del terrore giacobino: come in *Genesi*, anche nella *Fenomenologia*, il soggettivismo, l'audacia sconfinata dell'uomo che trova in se stesso la propria ragione ultima, si rivelano portatori del male. Eppure, lo scenario postrivoluzionario non è paragonabile alla narrazione biblica. L'essere umano, affidato a se stesso, non deve riconquistare una condizione originaria, né vedere nel male commesso il risultato di una perdita verso la quale si può provare solo rammarico e nostalgia. Il male diventa il frutto di un processo di emancipazione dell'uomo, una caduta necessaria al fine del proprio sviluppo, a condizione però di non elevare la libertà ad assoluto.

Hegel è pronto a riconoscere che la *Terreur*, durante la quale la volontà generale ha dato luogo alla morte, è nello stesso tempo qualcosa che consente l'emancipazione dell'uomo.

Per la coscienza – si legge nella *Fenomenologia* – l'immediata unità di sé con la volontà universale, la sua esigenza di saper sé come questo determinato punto nella volontà universale, si trasforma nell'esperienza nettamente opposta. Ciò che quivi alla coscienza dilegua è l'astratto essere o l'immediatezza del punto privo di sostanza; e questa immediatezza

Sulla posizione dello Hegel maturo su questo tema, da prospettive differenti, si vedano: Luca Burzelli, *La «furia della distruzione»*. Note sull'idea del male in Hegel (in questo volume, pp. 77-98); Giulia La Rocca, *Hegel e il male come resistenza* (pp. 157-180); Sabato Danzilli, *L'anima bella come figura del male. Un itinerario tra Fenomenologia dello spirito, Lineamenti di filosofia dello spirito ed Estetica* (pp. 131-155).

dileguata è la stessa volontà universale, e come tale essa coscienza ora sa sé, in quanto è immediatezza tolta, in quanto è puro sapere o puro volere¹⁸.

L'esperienza tragica della morte dell'individuo per volere della *volonté générale*, gli restituisce la sua capacità di universalità. Di qui la funzione emancipatrice insostituibile della Rivoluzione, il cui ruolo nella storia del progresso dell'umanità non sarebbe stato scalfito nemmeno dal male prodotto dalla sua furia violenta.

3. *Pensare il male*

Se per gli intellettuali del XVIII secolo il terremoto di Lisbona aveva rappresentato il simbolo della manifestazione di un male estraneo e imprevedibile, la stretta connessione stabilita dalla filosofia classica tedesca tra volontà e male sposta l'asse in direzione della responsabilità individuale e della crudeltà umana¹⁹. Dinanzi a questa responsabilità si acquista

¹⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, nuova ed. con una intr. di G. Cantillo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000, vol. II, p. 134. Sulle pagine hegeliane dedicate alla rivoluzione si veda tra gli altri: F. Valentini, *Introduzione alla Fenomenologia dello spirito di Hegel*, La scuola di Pitagora, Napoli 2011.

¹⁹ Come scrive Adorno: «Il terremoto di Lisbona, fu sufficiente per guarire Voltaire dalla teodicea leibniziana, e la catastrofe ancora comprensibile della prima natura fu minima confrontata con la seconda, sociale, che si sottrae all'immaginazione umana, preparando l'inferno reale sulla base della malvagità umana. La capacità alla metafisica è paralizzata perché ciò che è successo ha mandato a pezzi la base dell'unificabilità del pensiero spe-

tuttavia la consapevolezza che se il male non è più solo frutto di una forza metafisica ma prodotto umano allora esso può essere compreso e pensato²⁰.

Tale pretesa che può apparire come il segno di una *hybris* del pensiero propria di questi anni²¹, è però anche la conseguenza, sul piano gnoseologico, di quel mutamento antropologico su cui ci siano già soffer-

culativo metafisico con l'esperienza. Ancora una volta trionfa, indicibilmente, il motivo dialettico del rovesciarsi della quantità in qualità. La morte, con l'assassinio burocratico di milioni di persone, è diventata qualcosa che non era mai stata tanto da temere. Non c'è più alcuna possibilità che essa entri nella vita vissuta dei singoli come un qualcosa che concordi con il suo corso. L'individuo viene spossessato dell'ultima e più misera cosa che gli era rimasta. Poiché nei campi di concentramento non moriva più l'individuo, ma l'esemplare, il morire deve attaccarsi anche a quelli sfuggiti a tale misura. Il genocidio è l'integrazione assoluta che si prepara ovunque, dove uomini vengono omogeneizzati, "scafati" – come si dice in gergo militare – finché li si estirpa letteralmente, deviazioni dal concetto della loro completa nullità. Auschwitz conferma la norma filosofica della pura identità come morte» (Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., pp. 326-327).

²⁰ Su questo aspetto si veda: S. Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, rev. ed., Princeton University Press, Princeton 2015; A. Arndt und T. Bender (Hrsg.), *Das Böse denken*, cit.

²¹ Come nota ancora Bender: «Kann man der Aufklärung ihren Optimismus gerade noch aufgrund ihrer "Naivität" verzeihen, wird ihren Nachfolgern das Böse zum Verhängnis: Anstatt im Angesicht der Schreckensherrschaft, die aus der Verabsolutierung der Vernunft erwächst, eine angemessene Demut zu entwickeln, haben sie das Böse vielmehr als Herausforderung für die Vernunft genommen, vor der sie nicht zurückschrecken wollten. Die Hybris besteht also nicht darin, das Böse zu leugnen, sondern im Anspruch, dieses zu verstehen, es mit dem Denken zu durchdringen» (*Zur Einführung*, in A. Arndt und T. Bender [Hrsg.], *Das Böse denken*, cit., p. 6).

mati. Il ruolo che gli altri soggetti, la comunità, la dimensione politica, oltre che la costituzione fisica e la propria naturale inclinazione giocano nel determinare le nostre buone e cattive azioni, fa sì che esse possano essere oggetto della nostra conoscenza.

Se il processo di emancipazione del soggetto da ogni dimensione trascendente porta al rifiuto di qualsiasi fonte di valore che vada oltre la sua stessa soggettività, affidando alla propria capacità di scegliere, al *Willkür*, l'autorità morale ultima, la fonte legittima del contenuto morale²², è in questa soggettività e nel suo arbitrio che si insidia il male. Compare qui ancora una volta quell'ambiguità inesorabile che lega libertà e male, servendosi della volontà.

Che l'agente malvagio lo riconosca esplicitamente o meno, il suo atteggiamento è quello di una soggettività che si considera assoluta, poiché attribuisce l'autorità pratica ultima a se stessa, piuttosto che a qualsiasi norma oggettivamente vincolante²³. Come già in Kant, anche in Hegel il male mostra un uso improprio della volontà, indipendentemente dagli effetti di

²² Per riprendere le analisi di Houlgate, in Hegel «la volontà morale corre il rischio di diventare malvagia rivendicando il diritto di determinare puramente da sé, attraverso la propria coscienza, ciò che conta come bene. Nell'ambito della morale, quindi, l'attualizzazione del diritto e del bene dipende dalla soggettività del singolo individuo. Ciò significa che il bene manca di vera attualità e necessità, perché la sua attualizzazione è esposta alla contingenza» (S. Houlgate, *Right and Trust in Hegel's Philosophy of Right*, in M. Gabriel and M.A. Rasmussen [eds.], *German Idealism Today*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017 [ebook], pp. 233-260: 246).

²³ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le Aggiunte* di Eduard Gans, ed. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999, §§ 139-140, pp. 118-131.

tale uso. Si compie però proprio su questo punto uno scatto di Hegel rispetto a Kant. Se la responsabilità è del soggetto, allora occorre cercare un contrappeso al “punto di vista morale”, e se non c’è un Dio che può salvare o difendere dal male, resta solo l’appello alla dimensione etica.

La soggettività trascendentale, troppo astratta rispetto alla concretezza della vita etica e politica²⁴, impone il superamento della visione del mondo morale a favore di una teoria etica che possa fornire criteri concreti per distinguere le azioni in quanto doveri, dalle azioni che non lo sono. Bene e male perdono l’aura di valori trascendenti per affermarsi come valori terreni. Il passaggio dalla soggettività alla comunità determina una definizione del male – e per converso del bene – su un piano orizzontale, che fa venir meno non solo il riferimento alla trascendenza, ma anche al trascendentale.

Come Carl Schmitt avrebbe scritto nella conclusione della presentazione al lettore della *Politische*

²⁴ Come esempio di questo slittamento si legga il commento sull’ipocrisia presente nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. L’ipocrisia (la *Heuchelei*) che può essere intesa come la traduzione del soggettivismo in ambito sociale, si costruisce sullo stesso arbitrio in cui può cadere la soggettività morale nella definizione dei moventi delle proprie azioni. Nel caso dell’ipocrisia si dichiara un motivo morale per un’azione che, in realtà, è stata intrapresa per altri motivi. L’ipocrita «assume l’apparenza» del dovere e della virtù, dimostrando in tal modo il suo «rispetto» (*Achtung*) per esse, allo stesso tempo, però, ci si limita a «usarli come maschera per la propria coscienza», degradandoli allo stato di meri mezzi. L’esempio su scala sociale dell’effetto dell’ipocrisia e quindi di un’etica costruita sulla soggettività, mina la fiducia alla base di ogni comunità, dando vita a quello che possiamo considerare come il «male della comunità».

Theologie II: «La prosecuzione tematico-oggettiva del mio scritto *Teologia Politica* del 1922 corre in una direzione generale, che inizia con lo *jus reformandi* del XVI secolo, trova in Hegel il suo culmine e oggi è dappertutto riconoscibile: dalla teologia politica alla cristologia politica [*von der Politischen Theologie zur Politischen Christologie*]»²⁵. La filosofia hegeliana, secondo Schmitt, rappresenterebbe la punta più alta del movimento di autonomizzazione del mondo dal sacro, di demitizzazione e immanentizzazione della divinità, espressione di quel razionalismo dialettico che, nello spirito della Riforma, aveva fatto discendere all'interno della comunità la sovranità del potere. Così Hegel avrebbe svuotato la trascendenza della sua sacralità, riportandola alla comunità politica terrena. Una lettura che sembra seguire anche Adorno, quando, soffermandosi sul processo avviato dalla dialettica hegeliana scrive:

uno degli impulsi mistici, secolarizzato nella dialettica, fu la dottrina della rilevanza dell'intramondano, storico per ciò che la metafisica tradizionale privilegiava come trascendenza, o almeno, detto meno gnosticamente e radicalmente, per la posizione della coscienza rispetto ai problemi che il canone filosofico assegnava alla metafisica.

²⁵ C. Schmitt, *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin 2008, p. 11; trad. it. *Teologia politica II: la leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. Caracciolo, Giuffré, Milano 1992, p. 5. Per un confronto puntuale tra Hegel e Schmitt sul tema del teologico-politico si veda D. Pirozzo, *La questione della teologia politica. Linee per un confronto tra Hegel e Schmitt*, Stamen, Roma 2013.

Per Adorno, tuttavia, l'esperienza di Auschwitz, ridicolizzava «la costruzione di un senso dell'immanenza, irraggiato dalla trascendenza posta affermativamente»²⁶.

Sebbene la difesa di Schmitt e la condanna di Adorno mostrino, da punti di vista differenti, i limiti e i pericoli insiti nella posizione hegeliana, è innegabile che la sua riflessione arrivi alla fine di un processo che pone nelle relazioni umane, sociali e politiche il fondamento di quei valori che un tempo erano rimandati al piano della teologia, contribuendo a ridefinire i rapporti tra religione, etica e politica.

L'interesse dei saggi raccolti in questo volume sta proprio nell'aver avvertito la forza di questo processo la cui eredità ha agito a lungo.

A partire dall'idealismo tedesco interrogarsi sul male significa confrontarsi con il lato oscuro della ragione con cui ogni uomo deve prima o poi fare i conti, cercando nella comunità un controcanto alla tracotanza individuale. Che tale tracotanza possa manifestarsi anche nella comunità, come Hegel illustra bene nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate alla Rivoluzione francese, non deve farci smettere di credere nel valore emancipativo del confronto intersoggettivo, etico e politico.

Avere a disposizione strumenti e concetti – come quelli che hanno cercato di offrirci i filosofi di quegli anni e che con grande perizia sono stati analizzati nei saggi qui presentati – non mette certo al riparo dal “male”, come molti fatti della storia più e meno recente dimostrano, ma aiuta senz'altro a comprendere gli eventi e a cercare di volta in volta nuovi rimedi a quella oscura radice umana essenziale alla libertà.

²⁶ Th.W. Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 326.

Già pubblicati in questa collana

1. *Hostis, hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto*, a cura di Nicoletta Di Vita
2. *Questione Europa. Crisi dell'Unione e trasformazioni dello Stato*, a cura di A. Cozzolino, O. Malatesta, L. Sica
3. *Metamorfosi*, a cura di Francesco Pisano
4. *«Il primo fonte della felicità umana». Leopardi e l'immaginazione*, a cura di Ludovica Boi e Sebastian Schwibach
5. *La pratica teorico-politica della rivista tra Ottocento e Novecento. Studi a partire dalle riviste dell'Emeroteca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cura di Giovanni Campailla e Antonio Del Vecchio
6. *La dualità della natura umana in età moderna. Montaigne, Cartesio, Hobbes*, a cura di Francesco L. Gallo
7. *Nietzsche e i Greci. Tra mito e disincanto*, a cura di Ludovica Boi
8. *Libertà e passioni. Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna*, a cura di Virginia Lauria
9. *Ontologia relazionale. Saggi sull'Idealismo tedesco. Figure, Attraversamenti, Incursioni*, a cura di Mattia Filippo Orsatti e Giovanni Andreozzi
10. *La modernità in questione. Studi e testi su La legittimità dell'età moderna di Hans Blumenberg*, prefazione di Geminello Preterossi
11. *L'idealismo tedesco come problema critico. Riflessioni, fratture, permanenze*, a cura di Giovanna Sicolo, Silvestre Gristina, Giovanni Andreozzi, prefazione di Marco Ivaldo
12. *Rinascimento e genesi della modernità. Pensare il passato, trasformare l'attuale*, a cura di Margherita Lecis Cocco-Ortu e Otello Palmini

13. *L'ordine dei diritti. Soggetti, processi, categorie*, a cura di Anna Guerini e Anna Nasser
14. *Dialettiche del Novecento. Tra lavoro, potere e mito*, a cura di Federico Maria Angeloro e Alessia Araneo
15. *Infine. Ritualità e corporeità al tempo delle catastrofi*, a cura di Filippo Batisti, Rosa Coppola, Beatrice Occhini
16. *La filosofia e il suo fuori*, a cura di Emilia Marra
17. *Penombre e anamorfosi tra letteratura e filosofia*, a cura di Giulia Abbadessa
18. *Echi del mondo antico*, a cura di Annamaria Pacilio e Marco Antonio Pignatone

Finito di stampare nel mese di aprile 2024
presso Printi s.r.l. - Manocalzati (AV)