

Scuola Normale Superiore di Pisa / FernUniversität Hagen

Cotutela del Dottorato

Il destino della modernità

Arte e politica in Hegel

Tesi di Perfezionamento in Discipline Filosofiche

di

Alberto L. Siani

Relatori:

Chiar. mo Prof. G. Cambiano

Chiar. ma Prof. A. Gethmann-Siefert

A. A. 2009-10

*Ringrazio per il contributo di critica e di pensiero i relatori
e i docenti che hanno seguito questo lavoro,
Prof. L. Amoroso, Prof. G. Cambiano, Prof. P. D'Angelo,
Prof. A. Gethmann-Siefert e Prof. E. Weisser-Lohmann*

Avvertenza

Vengono qui indicate le edizioni, le traduzioni e le sigle utilizzate per le fonti primarie. Le citazioni nel testo avverranno come segue: sigla dell'opera citata seguita prima dal numero di pagina dell'edizione tedesca e poi, laddove utilizzo una traduzione italiana già esistente, dal numero di pagina della traduzione utilizzata (ed eventualmente dal numero del paragrafo). Per quanto riguarda le citazioni di letteratura secondaria, nel testo si riporteranno solo il nome dell'autore, il titolo dell'opera e la pagina; i riferimenti completi sono dati nella Bibliografia. Dove non diversamente indicato, le traduzioni sono tutte mie.

Testi di G. W. F. Hegel:

- **FSI** = *Frühe Schriften I*, 1785-1796, hrsg. von F. Nicolin und G. Schüler, Meiner, Hamburg 1989 (= Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg, Bd. 1); tr.: *Scritti giovanili I*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993
- **BI** = *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785-1812, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1969; tr.: *Epistolario I. 1785-1808*, a cura di P. Manganaro, Guida, Napoli 1983

- **VD** = *Die Verfassung Deutschlands, 1799-1802*, in Hegel, *Schriften und Entwürfe (1799–1808)*, unter Mitarbeit von T. Ebert hrsg. von M. Baum und K. R. Meist, Meiner, Hamburg 1998 (= Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 5); tr.: *La costituzione della Germania*, in Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, tr. di G. Bonacina, Laterza, Roma-Bari 1997

- **WA** = *Über Wallenstein*, 1800/01, in Hegel, *Frühe Schriften*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1971 (= Hegel, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, Bd. 1); la mia tr. si trova in appendice a questo lavoro

- **PhG** = *Phänomenologie des Geistes*, 1807, hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Meiner, Hamburg 1999 (= Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 9); tr.: *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino 2008

- **VNS 1817/18** = *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/18 (nachgeschrieben von P. Wannemann), hrsg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H.-C. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider, mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1983 (= Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg, Bd. 1); tr.: *Lezioni di filosofia del diritto*, a cura di P. Becchi, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993; la sigla A indica il riferimento all'Annotazione al paragrafo citato

- **GR** = *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821, hrsg. von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1999; tr.: *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2005; la sigla A indica il riferimento all'Annotazione al paragrafo citato. Nell'ed. tedesca usata non sono però comprese le *Aggiunte* di E. Gans, alle quali faccio pochi occasionali (e non sostanziali) riferimenti tramite la lettera Z posta immediatamente dopo il numero del paragrafo al quale l'Aggiunta si riferisce. Pertanto, laddove si trovi questa sigla, il numero di pagina dell'ed. tedesca si riferisce a: *Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986 (= Hegel, *Werke*, cit., Bd. 7), mentre il numero di pagina della trad. italiana si riferisce a quella di B. Henry, compresa nella ed. cit. dell'opera

- **VÄ 1823** = *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, Berlin 1823 (nachgeschrieben von H.G. Hotho), hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Meiner, Hamburg 2003 (= Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, cit., Bd. 2); tr.: *Lezioni di estetica*, a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2005

- **VGPH 1825/26** = *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Berlin 1825/26 (diverse trascrizioni), hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1989-1996 (= Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte*

Nachschriften und Manuskripte, cit., Bd. 6-9); tr.: *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009. L'ed. tedesca raccoglie manoscritti e documenti di anni e provenienza diversi; per semplicità mi riferirò al testo della lezione del 1825/26, tradotto nell'ed. italiana. L'ed. tedesca, inoltre, è in quattro volumi, quindi tra la sigla e il numero di pagina comparirà, in numero romano, l'indicazione del volume di volta in volta citato. Infine, per quanto riguarda il primo volume (*Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*), citerò dalla ed. aggiornata rifatta, sul testo del già citato Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 6, da W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1993

- **VÄ 1826K** = *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, Vorlesung Berlin 1826 (nachgeschrieben von H. von Kehler), hrsg. von A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von F. Iannelli und K. Berr, Fink, München 2004
- **VÄ 1826P** = *Philosophie der Kunst*, Vorlesung Berlin 1826 (nachgeschrieben von P. von der Pfordten), hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004
- **E 1827** = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1827, hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1989 (=

Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 19); la sigla A indica il riferimento all'Annotazione al paragrafo citato

- **E 1830** = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1830, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1999 (= Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., Bd. 20); tr. mia (per i §§ 556-563, cioè quelli sull'arte, i numeri di pagina si riferiscono alla mia tr. in Hegel, *L'Arte nell'Enciclopedia*, a cura di Alberto L. Siani, ETS, Pisa 2009); la sigla A indica il riferimento all'Annotazione al paragrafo citato
- **VG** = *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, auf der Grundlage der Ausgabe von K. Hegel von 1840 hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (= Hegel, *Werke*, cit., Bd. 12); tr.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirrollo, Roma-Bari 2003

Testi di altri autori:

- **KU** = I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, in Id., *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, Bd. 10; tr.: *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1998
- **ÄSP** = *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1795-97 (?), in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes*

Systemprogramm des deutschen Idealismus», Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 11-14; tr. in Hegel (?), Schelling (?), Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007 (si farà riferimento al testo semplicemente indicando il numero del capoverso da cui si cita; tale numerazione è presente anche nell'ed. it. utilizzata)

- **ÄE** = F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, 1795, in Id., *Sämtliche Werke*, auf der Grundlage der Textedition von H.G. Göpfert hrsg. von P.-A. Alt, A. Meier und W. Riedel, DTV, München 2004, Bd. 5; tr.: *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2005 (si indica, in numeri romani, anche la lettera dalla quale si cita)
- **X** = Schiller (e J.W. Goethe), *Xenien*, 1795/96, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. 1 (si indica il numero di pagina di questa ed. seguito dal numero della *Xenia*)
- **W** = Schiller, *Wallenstein*, 1799, in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. 2; tr.: *Wallenstein*, a cura di M. Mila, Einaudi, Torino 1993
- **UN** = J.W. Goethe, *Unterredung mit Napoleon*, 1808, in Id., *Werke* (= "Hamburger Ausgabe" in 14 Bänden), hrsg. von E. Trunz, DTV, München 1998, Bd. 10, pp. 543-47

- **KHR** = K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtstphilosophie*, 1843, in K. Marx, F. Engels, *Gesamtausgabe* (= “MEGA”), 1. Abteilung, Bd. 2, Dietz, Berlin 1982; tr.: *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, tr. di G. della Volpe, con aggiunte di C. Pizzingrilli, prefaz. di A. Negri, Quodlibet, Macerata 2008

Introduzione

Nell'indagare il modo in cui, nella storia del pensiero, un autore ha posto e affrontato un determinato problema si possono perseguire o privilegiare diversi obiettivi. Questo dipende, tra l'altro, dalla complessità e dal peso dell'autore in questione, dalle caratteristiche del problema che viene indagato, dalla formazione, dagli interessi e dalle capacità di chi compie l'indagine e dal contesto in cui quest'ultima nasce. La prima grande differenza è quella che sussiste tra una ricerca incentrata sull'autore in questione e una incentrata sul problema filosofico in questione. Con la prima si vuole affermare qualcosa su un determinato autore, cercare di capire cosa egli abbia veramente detto o inteso dire, attraverso quali stimoli, quali confronti o quali letture sia arrivato a una certa formulazione, come un certo interrogativo o certe risposte siano nate e siano mutate nel corso della sua biografia intellettuale. Con la seconda si privilegia invece un confronto con la storia più tesa a comprendere la formulazione di una domanda e le risposte che a essa, nell'uno o nell'altro contesto storico e filosofico, possono essere fornite.

Il primo atteggiamento è quello che si può definire un approccio storico applicato alla storia della filosofia, il secondo è un approccio di tipo più speculativo e sistematico. Nel primo, si ricerca la correttezza e la verità a proposito del pensiero di un autore, anche al prezzo di dover poi eventualmente constatare che i risultati sono storicamente esatti ma filosoficamente poco rilevanti. Nel secondo si è interessati a un problema che in qualche modo, *mutatis mutandis*, si ritiene ancora di attualità, e si cerca di riformularlo o comprenderlo meglio per poterlo meglio fronteggiare, anche

a prezzo di un minore riguardo per la correttezza storica e per le reali intenzioni dell'autore in questione.

Si tratta di una semplificazione, certo, e d'altra parte molto spesso i due atteggiamenti non si presentano “puri”, ma più o meno proficuamente intrecciati. Ma, in buona sostanza, sono queste le due principali direzioni che si potrebbero seguire anche nel caso del presente lavoro, il cui oggetto d'indagine sono le relazioni arte-politica ed estetica-filosofia nel pensiero hegeliano. Premetto subito che ciò che mi interessa ricostruire non è la storia dell'evoluzione del pensiero hegeliano sul tema, né quella delle sue fonti, degli autori e degli eventi che lo hanno influenzato. Non mi prefiggo nemmeno l'obiettivo di registrare in modo esauriente i mutamenti occorsi tra le varie tappe della biografia intellettuale hegeliana (solitamente indicate con riferimento agli spostamenti geografici), se non in forma subordinata rispetto allo svolgimento del tema principale. Il mio approccio sarà più del tipo sistematico-speculativo: non mi interessa tanto quello che Hegel ha veramente detto o inteso dire sul rapporto arte-politica, ma piuttosto la misura in cui le sue riflessioni necessariamente ci riguardano anche da un punto di vista strettamente filosofico. Con questo non intendo dire (perché sarebbe del tutto scontato) che il confronto con Hegel sia filosoficamente stimolante per chi, oggi, voglia occuparsi del nesso arte-politica ed estetica-filosofia. Il presente lavoro prende le mosse da un'assunzione più radicale, che può in parte permettere un'integrazione (o quanto meno una non-incompatibilità) anche con il punto di vista più specificamente storiografico.

Innanzitutto, il “contatto” con la filosofia hegeliana – a differenza di quanto può avvenire con altri autori anche di prima grandezza – difficilmente può essere neutro e imparziale come normalmente si richiede allo studio scientifico. Dalle

dispute sull'eredità tra sinistra e destra hegeliana a Kierkegaard, da Schopenhauer a Nietzsche, da Marx ai totalitarismi di destra e di sinistra del XX secolo, tanto per elencare solo alcuni casi lampanti, il confronto con Hegel ha acceso passioni, odi, conflitti non solo filosofici, ma politici, religiosi e personali. I punti più vitali della filosofia hegeliana sono stati interpretati in modi totalmente contrastanti tra loro – perfino oggi, a proposito delle edizioni o dei criteri editoriali da usare per opere e lezioni hegeliane o del rilievo da dare a una certa fase “geografica” piuttosto che a un'altra nell'elaborazione di un tema, continuano a esplodere virulente dispute accademiche e personali, magari su frammenti di poche righe.

L'oggettiva difficoltà del testo hegeliano, non di rado suscettibile di interpretazioni anche opposte, costituisce solo una parte della spiegazione. La ragione sostanziale è da ricercarsi nel fatto che la filosofia hegeliana rappresenta, tra l'altro, una sorta di *summa* della modernità occidentale, un codice filosofico della sua storia, della sua civiltà, dei suoi progressi e delle tensioni che l'hanno attraversata. La filosofia di Hegel ha messo a tema, per la prima e forse unica volta, il mondo occidentale in una modalità puramente filosofica, ha riassunto in sé le precedenti filosofie dell'epoca moderna in un sistema complessivo che, nel prendere a oggetto problematico il proprio tempo, ha fatto di esso, grazie a un potente apparato logico-speculativo, il tempo della filosofia. Ovvero, il sistema enciclopedico di Hegel, stabilendo i confini storico-geografici delle forme spirituali inferiori alla filosofia, di fatto affida (almeno potenzialmente) solo a quest'ultima il compito di comprendere la modernità, e obbliga la modernità a essere comprensibile per la filosofia. Il mondo cristiano-germanico (oggi più appropriatamente: l'Europa contemporanea) è, compiutamente da Hegel in poi, l'epoca e lo spazio per i quali solo la forma del

pensiero è completamente e veramente adeguata. Solo il concetto può davvero, effettivamente comprendere la storia di questo mondo, perché la storia di questo mondo è anche la storia di quel concetto.

Dunque, il sistema hegeliano vuole essere il rispecchiamento filosofico della modernità, allo stesso modo in cui vuole che la modernità sia in se stessa filosoficamente da interpretare e conoscere. Chi ha seriamente criticato il pensiero stesso di Hegel (pensiamo al caso emblematico di Kierkegaard), e non solo questo o quell'aspetto della sua filosofia, ha al contempo rinnegato questa vocazione della filosofia e questa visione della modernità. E tuttavia anche la critica, se vuole essere filosofica, non ha potuto evitare di battersi con Hegel. Ecco perché il confronto con Hegel è per sua natura così scottante e totalizzante: se lo si intraprende, si intraprende nello stesso tempo, inevitabilmente, un confronto con il proprio tempo. Infatti, proprio perché Hegel ha fatto della modernità un problema filosofico, egli ha impegnato tutti coloro che si confrontino con la sua filosofia a prendere posizione sul progresso della modernità – cioè, a mettere in campo una visione (filosofica) del mondo contemporaneo. In questo senso, studiare Hegel prendendolo sul serio difficilmente può essere un'attività meramente storiografica. Oggi, avere delle tesi sulla filosofia hegeliana significa anche formulare qualche assunzione sulla nostra contemporaneità. Come lo stesso Hegel a chiare lettere insegnava, in un'epoca filosofica la ricerca filosofica non può mai essere storicamente imparziale, perché mette sempre in gioco un'assunzione di verità sul mondo passibile di essere smentita, e quindi impegna, in misura più o meno totalizzante, il soggetto che la enuncia.

È chiaro anche come non si voglia con ciò affermare dogmaticamente l'insuperabilità del sistema hegeliano, ma esattamente l'opposto. Partire da Hegel,

dalla sua formulazione di un problema o di un tema significa innanzitutto metterlo alla prova dei tempi, confermare o negare una parte della sua concezione effettiva della modernità alla luce del processo storico successivo. Significa far progredire continuamente l'autocomprensione filosofica che il nostro tempo ha di se stesso, distruggendo magari affermazioni hegeliane nel restare con ciò stesso fedeli allo spirito della sua filosofia. Comprendendo sistematicamente i processi storici e spirituali che avevano portato alla modernità, Hegel implicitamente richiede che la loro effettività sia messa continuamente alla prova filosofica della contemporaneità. Allora, confrontarsi con aspetti specifici del pensiero hegeliano (in questo caso, principalmente la relazione arte-politica) significa da un lato metterlo alla prova e, laddove necessario, integrarlo, confutarlo, portarlo avanti, dall'altro far progredire la comprensione e autocomprensione del nostro mondo tramite l'analisi, la connessione e la reciproca collocazione delle forze spirituali e materiali che lo muovono e lo cambiano, lavorando per così dire ad aggiornare insieme la nostra visione della *summa* hegeliana della nostra storia e la nostra visione del mondo le cui radici quella *summa* ha voluto comprendere specularmente.

Una premessa basilare per il lavoro che qui intraprendo si trova allora, come è ormai chiaro, nella convinzione che la filosofia non possa smettere, nonostante tutto, di confrontarsi con Hegel. Con ciò non voglio certo dire che dopo Hegel non vi sia stata più una filosofia degna di questo nome, né tantomeno che la sua parola basti autorevolmente a dirimere le questioni vitali del nostro pensiero. Per confronto intendo invece un vero corpo a corpo intellettuale, un continuo mettere in discussione, cercare i punti di rottura, tanto quelli immanenti, quanto quelli trascendenti il sistema. Hegel ha, se non altro, voluto comporre una straordinaria

sintesi della vicenda dell'uomo, del pensiero e della storia. Questa sintesi formidabile, lo spirito che conosce se stesso, chiude i conti con la modernità (si pensi a Kant e alla Rivoluzione francese) e apre il discorso della contemporaneità. Lo apre però mettendo insieme tutti gli elementi, facendo esplodere tensioni pericolose, spinte centrifughe che portano alla frammentazione e spinte centripete che portano al collasso; lo si vedrà, per esempio, a proposito della questione della società civile.

Un confronto serio con il pensiero hegeliano non semplifica in alcun modo la visione del mondo, anzi la complica terribilmente, illuminando conflitti inattesi e svelando, molto spesso, la totale e quasi puerile (perché del tutto ignara) inettitudine degli uomini e della filosofia stessa a gestirli. Tutto ciò, però, senza mai rinunciare all'idea di una "compattezza" di fondo che si esplica nella razionalità del reale, nel divenire del mondo e dello spirito stesso. Se si vuole, una filosofia ottimista – e infatti, si passi la generalizzazione, proprio dal pessimismo riguardo a questa compattezza o alla sua natura razionale sono improntate e accomunate le grandi ribellioni a Hegel: si pensi ancora a Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Freud o Adorno (e alla magistrale visione d'insieme offertane da Karl Löwith). Proporre un confronto con Hegel non significa certo negare queste e tante altre ribellioni, e pensare come se due secoli di storia e di filosofia non avessero alcun valore: ciò sarebbe anzi profondamente antihegeliano. La questione è più sottile: a mio parere queste ribellioni non sanciscono in alcun modo il tramonto della filosofia hegeliana, ma anzi, esplicitandone e portandone alle estreme conseguenze i conflitti e le contraddizioni, continuano a farla vivere. Non c'è bisogno di notare che parti intere del sistema hegeliano sono "defunte" per sempre (la filosofia della natura, buona parte della filosofia dello spirito soggettivo), e sarebbe una debole difesa

affermare, come pure è, che si tratta di quelle che meno interessavano a Hegel. Ma, man mano che, nell'enciclopedia hegeliana, ci si avvicina allo spirito assoluto, la crescente complessità della trattazione suggerisce cautela e invita a seguire i nodi problematici, a riconoscerli come nodi intorno ai quali l'umanità si è davvero fermata per molto tempo, o che, in alcuni casi, ancora deve sciogliere.

Ogni opposizione a Hegel si è affacciata intorno ad alcuni di essi; ogni rifiuto radicale (purché serio e onesto) della sua filosofia nasce dalla constatazione dell'incompatibilità di essi con la tenuta di un sistema che si pretende razionale in ogni sua parte. Ma fermarsi alle opposizioni dell'intelletto vuol dire renderle "positive", considerarle ancora viventi quando invece esse non hanno più nulla da dirci, farne degli idoli che, di fatto, distruggono la libertà del pensiero anziché confermarla tramite, appunto, l'opposizione all'autorità. Razionalità del reale vuol dire anche legittima distruzione di alcune forme in luogo di altre più avanzate, e quindi più libere; razionalità dell'uomo, nel momento in cui fa filosofia, è, innanzitutto, riconoscimento di questa necessità. La sintesi hegeliana è ripercorrimiento della storia di queste distruzioni e raccolta, se non preannuncio, dei semi di quelle future; è tematizzazione filosofica delle correnti che, forgiate e sopravvissute al vaglio della modernità, confluiscono nell'oceano della contemporaneità. Quest'oceano può ben essere pacifico, ma allora non genera altre correnti; sua natura vera è quella della conflittualità, della generazione di nuove opposizioni di cui si nutre la libertà. Chi filosofa non è tenuto né ad apprezzare né a biasimare questa conflittualità (non più di quanto uno scienziato possa amare o odiare i fenomeni che studia, per quanto distruttivi), ma a riconoscerla, capirne le cause e, laddove possibile, illuminare la strada che il superamento dell'opposizione

sta percorrendo. La visione hegeliana nella sua sostanza non è né pacificante né polemica ma semplicemente scientifica, nella misura in cui, all'alba del nostro tempo – del contemporaneo – ne analizza le coordinate di partenza esaminando la rotta già percorsa ma senza avere realmente un'idea della destinazione che non sia quella, in fondo molto vaga, del progresso della libertà. La filosofia, che nasce dalla constatazione di una scissione, porta alla conciliazione di essa nel pensiero, aprendo allo stesso tempo altre scissioni o quanto meno gettando i semi per esse. Affermare che il compito della filosofia sia una risoluzione definitiva e pacifica di ogni possibile controversia significa, di fatto, negarle ogni funzione effettiva.

La sintesi di Hegel non deve esser vista – e quindi nemmeno criticata – come definitiva, ma semmai come definatoria di alcuni punti cruciali, aperti, dell'epoca che a essa segue. Mettersi sulla traccia aperta da questi punti, laddove l'epoca stessa indica che intorno a essi c'è ancora da lavorare, è l'unico modo di confrontarsi proficuamente col pensiero hegeliano. Una di queste tracce, che solo a uno sguardo fuggevole nel pensiero hegeliano sembra possa condurre poco lontano rispetto ad altre, è quella che si apre a partire dal binomio arte-politica.

La storia del binomio arte-politica in Hegel è la storia di un progressivo dissidio. Un dissidio che, ben lungi dal poter essere confinato nei limiti specialistici di un'indagine storiografica sulla filosofia hegeliana, attraversa in realtà tutta la vicenda della civiltà e del pensiero occidentale; basti pensare, per dare due esempi volutamente di matrice e significato differente, all'ultimo libro della *Repubblica* platonica e allo spregiudicato utilizzo ideologico dell'arte (e al suo rovescio, la condanna e la persecuzione di essa) da parte dei regimi totalitari del Novecento. Un

dissidio che, proprio a partire dalla versione “enciclopedica” e “sistematica” del pensiero e della realtà data da Hegel, può valere la pena rivisitare.

Come è ovvio, là dove si parli di dissidio si afferma allo stesso tempo che vi è, o vi è stata, una relazione e si pone implicitamente la questione della possibilità o impossibilità della conciliazione dei termini. La stessa natura dialettica della filosofia hegeliana ci mette di fronte, di fatto, a un tale ordine di questioni. Se c'è dissidio, immaginiamo che vi fosse – e quindi, in qualche modo, vi sia – comunanza. È solo l'insistere sull'uno o sull'altro aspetto, solo il cogliere l'una o l'altra urgenza storica, a imporre determinate priorità, e quindi determinate scissioni, laddove, se di spirito si sta parlando, non vi può essere, al fondo, che unità.

È necessario allora, innanzitutto, chiarire in che senso si possa parlare di un dissidio tra politica e arte nella filosofia hegeliana. E qui entra in gioco la questione dell'estetica, ovvero, hegelianamente, della riflessione sul fenomeno arte all'interno di un orizzonte storico-politico di volta in volta determinato. Non si tratta, in altri termini, solo di ciò che il fenomeno artistico possa di volta in volta avere da dire sul contesto politico, ma, più in profondità, delle conseguenze che il pensiero dell'arte, l'estetica, può avere per la visione complessiva del mondo, quindi per la filosofia *tout court* e per la filosofia della politica in particolare. L'estetica di Hegel ci dice a chiare lettere che il ruolo dell'arte per l'uomo contemporaneo, preso tanto come singolo quanto nella sua dimensione collettiva, è un ruolo marginale. Essa esprime, diciamo così, una constatazione fattuale, scientifica (sempre nel senso hegeliano). Tale constatazione nasce da determinate premesse e ha determinate conseguenze, ma per essere colta nel suo reale significato, senza svilimenti del suo potenziale interpretativo e – perché no – anche critico, essa non può essere disgiunta dalla più

ampia vicenda dello spirito umano. Ovvero, affermare che l'arte ha per noi un valore marginale (e tuttavia irrinunciabile) è solo una parte della verità. Questa constatazione hegeliana assume il suo pieno significato solo se va di pari passo con altre, *in primis* che l'arte ha avuto un ruolo fondante per la comunità umana in un momento della sua storia, e solo se si tiene conto che essa si trova per molti versi in controtendenza rispetto a una parte, certo non minoritaria e certo non priva di influssi, del pensiero del suo tempo.

Il discorso sul binomio arte-politica non può prescindere dalle scansioni della filosofia della storia hegeliana così come dalla considerazione del panorama storico e filosofico nel quale esso si inserisce. Ma c'è di più: nella stessa evoluzione del pensiero hegeliano la concezione del rapporto tra arte e politica viene progressivamente mutandosi e precisandosi, ragion per cui è necessario tener conto anche di un itinerario di pensiero in continuo sviluppo.

Non è però di questo itinerario e delle sue singole tappe che qui si vuole dar conto indagandone la storia dello sviluppo. Il mio intento è, invece, quello di indagare l'unitarietà che a esso sottende, seguendo un filo conduttore che parte da una prima posizione di problemi dalla quale nasce, nel tentativo di fornire una risposta, tutto il movimento successivo. Per questa ragione partirò dall'analisi del legame arte-politica negli scritti giovanili di Hegel per poi mostrare come la filosofia dello Hegel maturo (quello berlinese), nello spuntare e scartare tutta una serie di possibilità che si mostrano non più attuali, offra una versione nell'essenza, se non nei dettagli, definitiva di questo legame. E sarà poi interessante cercare di capire le ragioni di questa definitività, a mio parere non presunta e datata ma assolutamente calzante per l'interpretazione del destino della filosofia e della visione del mondo

occidentale, al tempo stesso però cercandone i nodi impliciti che necessitano di uno sviluppo, i punti di tensione che, venute meno certe urgenze storiche e filosofiche, possono essere sollecitati a indicare la via per una loro migliore precisazione e un più ampio “sfruttamento” del potenziale speculativo e interpretativo che in essi è altrimenti condannato a restare nascosto.

La struttura del lavoro sarà nell’essenziale questa: il primo capitolo si occuperà del nesso arte-politica nel suo momento unitario, cioè nella visione storico-politico-religiosa del giovane Hegel. Il secondo capitolo, che dal punto di vista estetico tratta della teoria della tragedia e della differenza tra tragedia antica e dramma moderno (rifacendosi a testi di periodi diversi), introdurrà i principali, determinanti elementi di frattura dell’ideale estetico-politico del giovane Hegel, mostrando al contempo come proprio la forma artistica della tragedia costituisca, sotto il profilo della filosofia della storia, un radicale momento di svolta e di costruzione della modernità. Al tempo stesso, però, proprio questa decisiva funzione spirituale segna un passaggio di consegne del supremo ruolo etico-spirituale dall’arte al diritto (il mondo romano) e alla riflessione e alla filosofia. Nel sistema filosofico hegeliano (*l’Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*) l’arte fa sì parte dello spirito assoluto, ma come primo, imperfetto e superato momento di esso. Il terzo capitolo analizza questa collocazione dell’arte nel sistema, collocazione che rispecchia pienamente – d’altra parte – anche il ruolo etico-politico ormai affidabile all’arte. Sarà qui messo a tema uno dei nodi cruciali dell’estetica hegeliana, quello cioè della cosiddetta tesi della “morte dell’arte”, della quale si cercherà di fornire un’interpretazione rigorosa tanto sotto il profilo filologico (affidandosi alle fonti più “sicure” dell’estetica hegeliana, e cioè non alla versione a stampa dell’estetica edita

da Hotho, ma ai testi delle lezioni trascritti dagli studenti, con preferenza per la trascrizione dello stesso Hotho), quanto sotto quello filosofico. Proprio da quest'ultimo aspetto, a partire anche dalle riflessioni svolte nel secondo capitolo sul nesso individualità-arte, si cercherà di comprendere come sia strutturato il contesto socio-politico nel quale l'arte è, appunto, "morta" e in particolare quale figura, quali caratteristiche e quale rilevanza spirituale abbia l'individualità in questo contesto.

Il tema dell'individualità costituisce il nesso profondo tra il terzo e il quarto capitolo. Tale nesso è però volutamente sfumato e, almeno in prima battuta, enigmatico, nel senso che tende a distanziare piuttosto che a unire. In altre parole, si vuole mostrare come nella modernità – a differenza dell'antichità – la sfera dell'arte e quella della politica siano da vedere innanzitutto come due sistemi reciprocamente chiusi e indipendenti. La teoria politica hegeliana è allora volutamente delineata, nel quarto capitolo, senza riferimenti alla sfera estetica, rispetto alla quale è ormai, di fatto, indipendente e sovrana.

I fili vengono poi riallacciati nell'ampio quinto capitolo, nel quale si cerca di far esplodere le tensioni presenti (talvolta con la consapevolezza di Hegel, talvolta senza) nella filosofia del diritto hegeliana e, soprattutto, nel tipo di società e di stato di cui quella filosofia è espressione, per poi mostrare (con e non contro Hegel) la necessità, nello stato moderno, di una forma di individualità più progredita, più consapevole, e anche più "politica" (per quanto in un senso molto ampio e assolutamente anti-ideologico del termine). Proprio in quest'ottica sembra che il rapporto di arte e politica possa essere riformulato in modo vantaggioso per entrambi i termini, e che un nuovo ruolo "civile" possa essere riconosciuto alla sfera estetica – ma senza lasciar cadere, anzi sottolineando e riaffermando l'autentico

significato filosofico, culturale, storico e politico del tema hegeliano della “morte dell’arte”.

Il sesto capitolo si occupa, prima di passare a delle conclusioni di ampio respiro, in realtà più che altro delle aperture, di “rivisitare” il percorso già attraversato, a partire però da un’angolazione differente. Dopo un excursus sul significato e il valore anche extraestetico dell’estetica di Kant, di Schiller e del *Più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco*, si argomenterà il compimento, con Hegel, di una “metamorfofi” dell’estetica estremamente rilevante per la politica. Con Hegel, il luogo di mediazione tra individuale e universale (che appunto per Kant, Schiller e il *Più antico programma di sistema dell’idealismo tedesco* era esemplarmente quello indagato dall’estetica: arte, bellezza, educazione della sensibilità etc.) viene per così dire attirato e assorbito nella teoria della società civile e dei processi socio-economici (ma in senso lato anche culturali) che in essa si attivano. Proprio con questa metamorfofi si viene, da un lato, a configurare un nuovo rapporto dell’“estetico” e del “politico”, dall’altro, a fare della modernità stessa – del suo destino – un problema filosofico, un problema all’interno del quale la contemporaneità ancora si muove, e che anzi è la costruzione stessa, sempre in atto e sempre aperta, della nostra contemporaneità storica e geografica.

In questo percorso attraverso la filosofia hegeliana sarà necessario tenere insieme, in un’unica visione, giovanile posizione della questione e maturo svolgimento di essa senza opporle, senza fermarsi alle differenze, ma ricostruendo il movimento unitario di fondo. Ciò permetterà, si spera, di comprendere, prima di dedicarsi al dissidio di arte e politica, anche quale sia l’unità originaria da cui esso si genera, e di quali strutture portanti del nostro mondo e della nostra cultura questo

dissidio sia il riflesso. Del resto è, almeno a mio modo di vedere, proprio qui che risiede l'interesse di una trattazione del binomio arte – politica in Hegel. Il fatto che i due termini siano stati prima legati e ora non lo siano più, nel senso che l'uno è indipendente dall'altro, cosa può dirci sulla nostra storia, sul nostro mondo, sui suoi (e nostri) tratti distintivi e sulle strade che a esso (e a noi) hanno portato? Possiamo, mettendo insieme due termini apparentemente così eterogenei, di cui però è facile intuire un legame, cercare di sapere qualcosa in più sull'uno e sull'altro? Inoltre, quale immagine ricaviamo della filosofia hegeliana attraverso questa ricerca? Ciò che essa ci dice su questi temi può avere qualche attendibilità dopo quasi duecento anni? Ancora, cercando di tenere insieme nel pensiero due elementi che Hegel ha visto irrimediabilmente separati nella realtà, cosa possiamo affermare sulle capacità interpretative di un sistema, l'ultimo (ma a ben vedere l'unico) che ha potuto avanzare la pretesa di una ragione onnicomprensiva e onnipotente?

I. Speranza e disincanto: il giovane Hegel tra antico e moderno

1. *Polis*: l'unità prima della separazione

Nella riflessione giovanile di Hegel¹ arte e politica sono armonicamente saldate in un plesso unitario. Lo stato è trattato alla stregua di un'opera d'arte e l'arte ha una funzione eminentemente politica. Questa armonia non è però il corrispettivo della concezione hegeliana del mondo a lui contemporaneo; è, anzi, il suo contraltare. Quel plesso unitario (che non comprende solo arte e politica, ma anche religione, educazione, mitologia etc.) non è un tratto caratteristico della modernità, bensì dell'antichità, più precisamente dell'antica Grecia. Per Hegel, il mondo a lui contemporaneo è al contrario profondamente disorganico e lacerato. Allo stesso modo, mentre l'uomo greco è in pace con la natura, con se stesso e con gli altri uomini, l'uomo moderno è scisso, alienato, attraversato da conflitti e pulsioni pericolose.

Con questa giustapposizione di antichità felice e modernità dilaniata, il giovane Hegel accoglie un punto di vista largamente diffuso nella Germania di fine

¹ Oggetto d'indagine saranno gli scritti precedenti al trasferimento di Hegel a Francoforte (1797) oltre al frammento comunemente noto come *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* (cui è dedicato il § 3 di questo capitolo). Come è noto, la vicenda storica, filologica e interpretativa degli scritti giovanili hegeliani, essenzialmente appunti non destinati alla pubblicazione o composizioni scolastiche e pubblicati per la prima volta solo nel 1907, è molto complessa. Un discorso autonomo su di essi porterebbe però troppo lontano dal mio tema; rimando, tra gli altri, a C. Lacorte, *Il primo Hegel*, H. S. Harris, *Hegel's development I. Toward the Sunlight 1770-1801*, R. Finelli, *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*.

Settecento². L' Illuminismo, culminato nella filosofia kantiana, ha elaborato una critica radicale del pensiero, della religione e della realtà, rivelando al contempo come la tradizione e l'autorità religiosa siano destinati a lasciare il posto a una visione del mondo razionale e a una fondazione della morale e della filosofia della storia nell'autonomia e nella libertà pratica del soggetto³. La Rivoluzione francese, a sua volta, ha operato un primo, basilare capovolgimento dell'ordine politico; la violenza e il terrore a essa seguiti hanno, d'altro canto, deluso le speranze di coloro i quali si aspettavano da questo capovolgimento la realizzazione di una repubblica razionalmente fondata e la nascita dell'uomo nuovo, realmente libero e felice come lo era stato quello greco. La nuova urgenza storica e filosofica, personalmente e in alcuni casi drammaticamente vissuta dagli intellettuali tedeschi della generazione successiva a Kant, è quella di porre le basi del rinnovamento radicale di una comunità disgregata e arretrata, rinnovamento che però vuole avvenire per vie diverse da quelle tentate con la Rivoluzione francese.

Hegel come altri si attende un rinnovamento a partire dalla filosofia, e da questo punto di vista è Kant il vero eroe nazionale. Al tempo stesso è però diffusa la convinzione che Kant ha gettato le fondamenta, ma la rivoluzione vera e propria sia ancora da compiere. L'erede del pensiero kantiano è allora Fichte, che apre la strada a una radicalizzazione di esso in senso etico. Ma per il giovane Hegel (così come per

² Sul nesso di arte e politica negli scritti giovanili hegeliani e sulla costellazione storica e teorica in cui questo nesso si iscrive, cfr. J. M. Ripalda, *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, C. Jamme, »Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?«. *Die Mythos-Auffassung des jungen Hegel (1787-1807)*, O. Pöggeler, *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*, J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*.

³ Sulla ricezione della morale kantiana nel primo idealismo cfr. K. Düsing, *Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*.

Hölderlin e altri) punto di riferimento fondamentale è soprattutto Schiller⁴. In particolare con le sue *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (pubblicate nel 1795) quest'ultimo delinea un progetto di rinnovamento dell'umanità e dell'individuo attraverso l'arte e la bellezza, una rifondazione estetica dello stato che accolga le istanze rivoluzionarie ma si tenga lontano da un tentativo di realizzazione violenta. In tale progetto gioca un ruolo determinante il ricorso al modello della *polis* greca come mondo dell'armonia immediata di individuo e stato e della perfetta esplicazione di tutte le facoltà dell'uomo nel segno della bellezza.

Seguendo Schiller nella ricerca di un modello ideale di stato e di religione Hegel non può che trovarlo nella *polis* greca che è, insieme a Kant, l'altra coordinata della sua riflessione giovanile⁵. Questo modello non è (o almeno non è solo) in lui oggetto di utopico rimpianto, ma ideale concretamente realizzatosi nella storia. Nell'indagarne le caratteristiche portanti Hegel si sofferma essenzialmente sulla bella spontaneità, sulla mitologia condivisa, sulla libertà repubblicana etc. Pur essendo consapevole, come vedremo, dell'irripetibilità di questo modello (non perché situato in un luogo iperuranio ma, al contrario, perché inscindibile da ben precise condizioni storiche), attraverso di esso Hegel scopre, tra l'altro, quelli che rimarranno anche in seguito, a un ben diverso livello di approfondimento, i concetti cardinali della sua

⁴ Sul vivace scambio intellettuale e i principali riferimenti comuni dei tre amici dello *Stift* di Tubinga, Hegel, Hölderlin e Schelling si vedano, tra l'altro, le loro lettere di quegli anni; in particolare, quelle tra la fine del 1794 e la primavera del 1795 (B1 11-25; 103-119). Per comprendere il ruolo dell'arte negli scritti giovanili di Hegel e più in generale lo sviluppo del suo pensiero per quanto concerne il tema del mio discorso è di vitale importanza seguire l'evoluzione del confronto hegeliano con Schiller. In questa sede mi dovrò limitare ad alcune indicazioni di base; per una visione di insieme rimando al fondamentale studio sull'estetica hegeliana (e in particolare, per ora, al primo capitolo di esso) di A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, di cui tengo ampio conto. Su Schiller cfr. A. Negri, *Schiller e la morale di Kant*, L. Pareyson, *Etica ed estetica in Schiller*, J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, W. Schadewalt, *Der Weg Schillers zu den Griechen* e J. Habermas, *Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*.

⁵ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, p. 28.

filosofia dell'arte. Volendo considerare la sola riflessione giovanile, l'arte sarà, e anche questo lo vedremo più avanti, uno dei principali tasselli di una più generale critica allo stato moderno; la sua funzione di critica e di negazione contribuirà inoltre a indicare le vie per cui la positività dell'esistente può essere superata in vista di una ben più complessa articolazione dialettica che non tarderà a farsi strada⁶.

Come si vedrà più avanti nel corso di questo capitolo, il profondo interesse del giovane Hegel per la storia è, sulla scorta di Kant⁷, un interesse "pragmatico". Ovvero, lo scopo non è tanto quello di conoscere la serie empirica degli accadimenti, quanto piuttosto quello di ricostruire le connessioni tra fatti, contesti politici, sociali e culturali e rivoluzioni spirituali di più ampio respiro, al fine – tra l'altro, ma non solo – di ricavare dalla storia modelli e prospettive per il futuro. Detto ancora in altri termini, la ricerca storica non vuole semplicemente conoscere il passato, bensì attraverso la conoscenza del passato – una conoscenza chiaramente non empirica ma, appunto, pragmatica – costruire il futuro. In quest'ottica va compreso il confronto del giovane Hegel con l'antichità classica come contraltare della modernità, e dunque la caratteristica connessione iniziale di arte e politica.

La contrapposizione di antichità e modernità si muove sostanzialmente sulla stessa falsariga teorica di quella schilleriana di poesia ingenua e sentimentale. Nel mondo contemporaneo non esiste più l'immediatezza; anche l'arte è qualcosa di elaborato e raffinato, che nasce non come manifestazione spontanea dello spirito, ma come opera fatta per essere apprezzata e valutata secondo criteri dei quali solo un

⁶ Cfr. anche A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 46-73.

⁷ Molto utile a tal proposito è R.-P. Horstmann, *Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie. Zur Entwicklung der Hegelschen Geschichtstheorie*.

piccolo strato della società – quello colto – è, o pretende di essere, in possesso. Per questo motivo essa non fa più parte, di fatto, della vita del popolo⁸.

L'educazione dell'uomo greco era un'educazione diretta, naturale, spontanea; quella dell'uomo contemporaneo è erudita, libresca, ingabbiata in morti schemi precostituiti. Proprio l'immediatezza e la spontaneità che caratterizzano il rapportarsi del Greco al mondo gli rendono anche possibile un'esperienza più piena e autentica della bellezza, laddove l'uomo moderno non può che essere allievo del primo sotto questo rispetto.

Il mondo tedesco-cristiano è infatti caratterizzato dalla scissione, tanto all'interno dell'individuo, quanto tra gli individui. La prima è quella tra sensibilità e ragione e tra sfera estetica e sfera religiosa; responsabile di essa è in primo luogo la religione cristiana, che condanna e umilia tutto ciò che ha a che fare con il senso, la fantasia, la bellezza, il corpo. La seconda è quella tra gli strati della società, tra strato colto che governa e strato popolare oppresso. Non è possibile affrontare separatamente le due questioni: con il recupero filosofico della coscienza della dignità dell'individuo, si pone il problema di come estendere l'illuminamento alla totalità degli uomini, per far sì che al progresso del pensiero corrisponda anche il progresso politico. La soluzione di tale problema è inscindibile dal superamento di una ragione dispotica e unilaterale e di una concezione conflittuale delle facoltà dell'uomo in favore di un'educazione della sensibilità e di un'armonia complessiva delle facoltà. In effetti, è impossibile – come Schiller aveva ben mostrato – cancellare le lacerazioni

⁸ “Nei nostri tempi il poeta non ha più un ambito d'influenza tanto esteso. Le gesta famose degli antichi e dei moderni tedeschi non sono più intrecciate con la nostra costituzione, né il loro ricordo viene conservato dalla tradizione orale. [...] La mentalità e la cultura delle classi sono troppo diverse perché un poeta del nostro tempo possa ripromettersi di essere letto e inteso da tutti. La saggia scelta dell'oggetto non ha perciò portato il nostro grande poeta epico tedesco in tante mani come sarebbe potuto accadere se i nostri rapporti pubblici fossero stati simili a quelli dei greci” (FS1 46; 93).

della società senza prima ricomporre i dissidi e l'alienazione del singolo individuo (e viceversa). Per il recupero di un'antropologia integrale, senza la quale l'illuminamento dei pochi rischia di perdersi o, peggio, di trasformarsi in ulteriore strumento di oppressione, non si può prescindere dai fattori della sensibilità, dell'arte, della religione come manifestazione del popolo (cioè, nei termini hegeliani, come religione popolare soggettiva)⁹.

L'indissolubile connubio della ragione con la sensibilità è qualcosa di cui si deve tener conto, se si vuole sanare la scissione culturale e politica. Presso i Greci perfino gli dèi erano così fortemente connotati dalla sensibilità che per loro era del tutto normale che a essi si attribuissero vizi o errori umani, mentre del tutto inammissibile era la negazione di questi aspetti sensibili e l'elevazione degli dèi a pure idee della ragione¹⁰. Gli dèi greci erano dèi "presenti" nella sensibilità, nell'immaginario collettivo, nell'arte, nelle istituzioni statali; erano dèi che, proprio perché rappresentavano l'umanità in tutte le sue sfaccettature, anche quelle ridicole e negative, erano fonte immediata di riconoscimento comune e azione e credenze

⁹ "La massa principale, la materia da cui propriamente tutto si forma, è solo la sensibilità. È cosa nota, ma pur da richiamare alla memoria perché tanto spesso viene trascurata, che l'uomo è un essere composto di sensibilità e ragione" (FS1 78; 163); e inoltre "la sublime pretesa della ragione sull'umanità, la cui legittimità così spesso riconosciamo con tutto il cuore quando questo ne è riempito, e le seducenti descrizioni che una pura bella fantasia ha fatto di uomini senza colpa e saggi, non dovrebbero mai dominarci tanto da farci sperare di poter trovare molto di tutto ciò nel mondo reale, o da farci credere di vedere e cogliere nella realtà questa bella chimera; più raramente, in tal modo, l'insoddisfazione per ciò che troviamo ed il cattivo umore offuscherebbero la nostra sensibilità. Non spaventiamoci dunque se dobbiamo credere di trovare che la sensibilità è l'elemento principale in ogni azione e sforzo umano; così come è difficile distinguere se il movente della volontà sia semplicemente avvedutezza o una reale moralità" (FS1 84; 170).

¹⁰ "I greci (e i romani) lasciarono che Aristofane (e Plauto) deridessero i loro dèi e che attribuissero loro le azioni più ridicole, purché lasciassero loro le loro più proprie forme di rappresentazione: Giove poteva anche sbagliare di grosso o apparire, nei confronti di Prometeo, come un tiranno, purché si lasciassero le sue folgori; i greci conservavano con ciò le loro tradizioni e i loro dèi così come li avevano conosciuti dalla tradizione, dalle loro feste ricorrenti, dalle loro quotidiane usanze religiose, dai loro cantori popolari, dai grandi artisti pubblici della levatura di uno Zeusi; ma ad un Socrate o ad un Aristotele non perdonarono di aver loro indicato τὸν θεὸν in una pura idea innalzata al di sopra delle folgori e delle Lede" (FS1 78; 163).

condivise. Erano dèi dell'uomo nella sua integrità e del popolo in tutte le sue classi. Attraverso la mitologia erano partecipi della vita umana privata e pubblica nella sua concretezza e realtà.

Il dio cristiano è un dio lontano, che non appartiene alla massa, perché privo di ogni elemento sensibile che a essa lo avvicini. La religione cristiana è nemica del mondo sensibile, e pertanto incapace di offrire manifestazioni fenomeniche nelle quali sia possibile un riconoscimento comune; il suo dio non entra a far parte della vita della comunità, non lega tra loro gli uomini nel vincolo del sacro ed essendo puro spirito è refrattario all'azione:

l'immaginazione del popolo non ha nessuna guida, nessuna bella presentazione di immagini, postegli dinanzi dalla pittura o dalla scultura o dalla poesia, da poter seguire o da potervisi legare; tali immagini si sarebbero ritenute perfino sconvenienti ad una religione che insegna ad adorare Dio in spirito e verità e che per la sua antica origine ha dichiarato guerra ad ogni rappresentazione dell'essenza divina¹¹.

Si tratta di una mancanza tipica del mondo tedesco contemporaneo, ma non certo dell'unica. A essa si lega, tra l'altro, la mancanza di un patrimonio di tradizioni storiche e politiche condivise. I Tedeschi sono un popolo scisso e alienato, cui manca l'immediatezza del riconoscimento in un bacino comune di storia, mitologia, gesta politiche¹².

¹¹ FS1 79; 164 (tr. modificata).

¹² Il cristianesimo ha preteso di sostituirsi alla mitologia nazionale tedesca, ripudiata come irrazionale e peccaminosa: "Ha spopolato il Walhalla, ha distrutto i boschi sacri, ha estirpato i miti del popolo come scandalosa superstizione e veleno diabolico, dandoci in cambio i miti di un popolo, il cui clima, legislazione, cultura, interessi sono a noi estranei, la cui storia non ha assolutamente alcun legame con noi" (FS1 359; 513-14). I tedeschi sono stati privati della loro storia e assoggettati a quella di un popolo estraneo, e sono ora privi di qualunque mito: "Noi siamo senza miti religiosi che siano sorti nella nostra terra e siano connessi con la nostra storia, siamo affatto privi di qualsiasi mito politico" (FS1 360; 514-15); la vita pubblica dei greci, al contrario, era a tal punto pervasa dalla loro mitologia politica e religiosa, che "chi avesse ignorato storia leggi e cultura della città di Atene, vivendo un anno fra le sue mura, ne sarebbe venuto a conoscenza per mezzo delle sue feste" (FS1 360; 514). Si veda anche C. Jamme, »Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?« *Die Mythos-Auffassung des jungen Hegel (1787-1807)*.

2. Il tessuto lacerato della modernità

Attraverso queste indagini Hegel si mostra in grado di offrire una diagnosi complessiva dei mali del suo tempo. Infatti “spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare non possono essere considerati separatamente, né in rapporto al loro reciproco influsso né in rapporto alla loro natura”¹³. La religione cristiana, straniera rispetto allo “spirito del popolo” tedesco e alla sua storia, non può che essere, proprio perché gli uomini non si riconoscono immediatamente in essa, fautrice di umiliazione, inimicizia, scissione; tutto l’opposto della bella religione greca. Il Greco viveva in comunione immediata con il suo tempo, con la sua comunità, con i suoi dèi, insomma con il suo genio;

Di questo genio è padre il tempo, cui egli resta costantemente assoggettato nell’intera sua vita – le circostanze del momento; è madre la πολιτεία, la costituzione – sua levatrice e balia è la religione – che per la sua educazione ha chiamato in aiuto le belle arti, la musica dei movimenti corporei e spirituali – un’essenza celeste¹⁴.

Questo passo riassume bene il pensiero hegeliano riguardo al rapporto intercorrente tra arte e politica. Non si tratta di due manifestazioni diverse e reciprocamente indipendenti della vita dell’uomo e del popolo, ma di due fili strettamente intrecciati in un tessuto complesso e delicato. Presso i Greci questo tessuto, incardinato e tenuto insieme dalla mitologia condivisa e dalla bella religione, è armonico nella sua multiformità; in esso tutto coopera spontaneamente a formare dei rapporti organici e ben regolati pur nella loro totale libertà. Costituzione statale, credenze religiose, forme artistiche sono imparentate tra di loro strettamente; lo

¹³ FS1 111; 197.

¹⁴ Ibid.

stato si fonda su un riconoscimento immediato in una tradizione comune, in un *pantheon* che abbraccia tutte le manifestazioni della vita umana e che non si impone dall'esterno, ma è accolto in maniera spontanea attraverso una sensibilità educata dall'arte. L'opera d'arte stessa non è un fenomeno autonomo; non è una manifestazione "sentimentale" e romantica, ma il concreto apparire storico dello spirito del popolo. Essa non è il prodotto dell'autonomia geniale di un artista singolo che aspira all'apprezzamento estetico dello strato colto della comunità, non possiede quelle caratteristiche di "autonomia" proprie dell'arte moderna, non è il tentativo individuale di imporre regole alla natura, ma proprio per questo, per il suo essere espressione immediata e non intellettualmente elaborata di una forma spirituale del popolo e non dell'artista, essa è in grado di fondare ed esprimere l'autonomia del popolo tutto.

Il genio greco è allora spirito di armoniosa unità interiore dell'individuo ed esteriore degli individui tra loro; è perfetta e spontanea compenetrazione di elemento sensibile e spirituale, di natura e libertà, di stato e individuo. I moderni non possiedono che una sbiadita immagine e un nostalgico ricordo di questo genio, ma esso "è fuggito dalla terra"¹⁵. In particolare, l'aspetto sensibile della religione greca rendeva possibile il riconoscimento dell'uomo nei suoi dèi attraverso la fantasia e l'arte; al contrario la religione cristiana è, per il popolo tedesco, straniera tanto storicamente quanto strutturalmente: "Essa non si è curata della fantasia come invece accade presso i Greci; è triste e malinconica, orientale; non cresciuta sul nostro suolo, non vi si può mai assimilare"¹⁶. È quindi molto difficile che essa, da oggettiva,

¹⁵ FS1 112; 198.

¹⁶ FS1 140; 231.

si faccia soggettiva, ovvero che sia percepita come vivente, come legata spontaneamente ai più alti bisogni pratici dell'uomo.

La differenza tra le religioni rimanda a una sostanziale differenza tra i due mondi, dei quali l'uno, quello della *polis*, serve da termine di confronto e da paradigma critico rispetto all'altro, la modernità. Questa è caratterizzata dalla lacerazione del tessuto unitario di arte, religione e stato proprio della grecità. Il mondo cristiano-germanico (per estensione, quello europeo), è, innanzitutto, l'epoca della perdita, dell'alienazione e della negatività. È abitato da uomini che possiedono un'esperienza dell'umanità paradossalmente meno ricca e integrale rispetto ai loro predecessori, perché un culto straniero e straniante ha loro sottratto la possibilità di riconoscersi in una storia e in un immaginario comune, e di sentirsi cittadini partecipi e liberi della comunità cui appartengono. Lo stato non è più opera d'arte, perché l'universale è diventato indifferente rispetto all'individuale, una mera giustapposizione meccanica e non una concrescita armonica delle parti. L'individuo si sente appunto solo parte, non conosce il tutto e non può quindi riconoscerlo, e viceversa.

Nell'antichità, l'assoluta libertà individuale e l'assenza di una morale coercitiva non spianavano tuttavia la strada all'individualismo e all'atomismo; al contrario, l'individualità si risolveva, senza conflitti, nell'idea superiore dello stato:

l'idea di patria e di stato era l'elemento invisibile e superiore per cui ogni uomo operava, da cui era spinto: questo era il suo fine ultimo del mondo, o il fine ultimo del suo mondo, che trovava espresso nella realtà o che egli stesso cooperava ad esprimere e a conservare. Di fronte a questa idea la sua individualità spariva, solo per essa desiderava vita, durata e conservazione, e poteva realizzare ciò; non poteva accadergli, se non raramente, di desiderare e pregare per la conservazione e la vita eterna della sua individualità¹⁷.

Con il venir meno di quest'idea,

¹⁷ FS1 368; 522 (tr. modificata).

scompare dall'anima del cittadino l'immagine dello stato come un prodotto della propria attività; [...] ognuno ebbe un posto a lui assegnato, più o meno delimitato e distinto da quello degli altri; il governo della macchina dello stato fu affidato ad un ristretto numero di cittadini che servivano soltanto come singole ruote di un ingranaggio che hanno valore solo nella connessione con le altre¹⁸.

Il troncarsi del legame immediato tra individuo e stato (garantito, tra l'altro, dalla fondazione estetica del politico) ha aperto invece la strada all'individualismo:

la parte assegnata a ciascuno nell'intero ingranaggio era, in relazione a questo, così trascurabile che il singolo non aveva bisogno di conoscere o di avere dinanzi agli occhi tale relazione. L'abilità nella cosa pubblica, ecco il grande fine che lo stato poneva ai suoi sudditi, mentre questi nel suo ambito non si proponevano che guadagno, autoconservazione e forse vanità. Ogni attività, ogni fine era riferito ora all'individuo: non vi fu più alcuna attività rivolta al tutto, ad un'idea¹⁹.

Atomismo e stato-macchina sono le due facce della stessa medaglia, che porta incisi su di sé i tratti fondamentali dell'uomo moderno. L'individuo non ha consapevolezza del tutto né gli interessa averla: lavora solo per sé o per la sua ristretta cerchia; allo stesso modo lo stato non si occupa degli individui, non li tratta come fini ma solo come mezzi, come rotelle del suo ingranaggio. L'alienazione è quindi reciproca: l'individuo rinuncia all'universale e lo stato abdica al suo ruolo di idea guida, e quindi a un riconoscimento che non sia solo formale ma sostanziale, da parte dell'individuo. Queste sono le conseguenze dello sciogliersi del tessuto originario di stato, religione e arte. Quest'ultima, e la religione popolare che in essa trovava il proprio corpo, erano garanti del riconoscimento reciproco di stato e individuo: esse sono venute meno, e non è sorto nulla a rimpiazzarle. La religione cristiana non può svolgere la stessa funzione, innanzitutto perché è straniera e quindi inassimilabile, in secondo luogo perché essa, invece di occuparsi del lato sensibile,

¹⁸ FS1 369; 523-24.

¹⁹ FS1 369; 524.

della mitologia e dell'arte, li mortifica e li nega, lacerando il tessuto naturale senza ricomporlo.

Al posto di esso restano singoli fili, percorsi dagli uomini senza un'idea del luogo e del modo in cui si debbano incontrare. La trama unitaria non si può ricomporre con un atto violento e improvviso, come la Rivoluzione francese: prima, bisogna ritrovare un progetto per la ricomposizione. Esso non è più, come ai tempi della *polis*, già dato e già inconsciamente saputo, ma va in qualche modo riconquistato e fatto proprio da parte degli uomini. Kant ne ha tracciato le coordinate principali, dipanando al contempo i nodi nei quali, come in strade senza uscita, era rimasto aggrovigliato il pensiero. Ma la rivoluzione copernicana, oltre a essere per ovvie ragioni ostacolata dai fautori dello *status quo*, non è in grado, da sola, di rendere effettivo questo progetto. La generazione di pensatori immediatamente successiva a Kant si trova, del resto in perfetta coincidenza con l'andamento della storia "materiale", posta di fronte al problema di passare dalla liberazione teorica dell'individuo a quella pratica della comunità²⁰. E, se per l'enunciazione e la salvezza della prima "bastava" l'analisi trascendentale della struttura dell'individuo, per quella della seconda è richiesta sempre più urgentemente una sua curvatura collettiva e storica.

²⁰ Cfr. anche O. Pöggeler, *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*, pp. 39-40.

3. Un frammento di programma

La necessità di questa impresa e la disamina dei punti cardinali per affrontarla trovano un'espressione esemplarmente concentrata, oltre che ricca di pathos, in un brevissimo frammento di testo, trascritto o forse proprio scritto da Hegel, ma in ogni caso riconducibile al suo scambio intellettuale con i giovani Schelling e Hölderlin: il cosiddetto *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*²¹. In esso, a partire dalla filosofia kantiana e dalla conseguente necessaria risoluzione della metafisica in morale, viene raccolta insieme, in forma programmatica, quella costellazione di arte, mitologia, politica, filosofia, religione ed educazione da Hegel ascritta all'epoca aurea della Grecia antica.

A differenza di quanto avvenga negli scritti giovanili hegeliani, in questo testo è l'estetica, più che la religione, a giocare il ruolo di primo piano. Essa ha a che fare con "l'idea che le unifica tutte [scil.: le altre idee], l'idea della *bellezza*, prendendo la parola nell'elevato senso platonico"²². Infatti, "l'atto supremo della ragione, quello col quale essa abbraccia tutte le idee, è un atto estetico e [...] *verità e bontà*

²¹ Nonostante le raffinate interpretazioni e le accese dispute che durano ormai da quasi un secolo (precisamente dal 1917, anno della pubblicazione del testo da parte di Franz Rosenzweig), manca tuttora ogni possibilità di un'attribuzione definitiva del manoscritto hegeliano. Non essendo a tema in questa sede un'analisi puntuale di esso né tantomeno un tentativo di attribuzione, mi limito a rimandare, per un primo orientamento, alle fondamentali raccolte di studi in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* e C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, oltre che alla ricostruzione complessiva e alla nuova proposta interpretativa di F.-P. Hansen, *»Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*. Si può ora leggere la traduzione italiana curata da L. Amoroso (dalla quale, come già indicato nell'Avvertenza, si citerà), che nella sua introduzione ricostruisce anche le vicende storiche e interpretative del testo (con bibliografia), mentre nel suo commento offre un quadro del contesto filosofico nel quale il frammento ha visto la luce. Per un'interpretazione del testo a partire dal nesso di arte e politica cfr. anche il mio *Art and Politics at the origin of German Idealism: "the Oldest System-Program of German Idealism"*, di prossima pubblicazione.

²² ÄSP 4.

sono affratellate *solo nella bellezza*”²³. Addirittura, “la filosofia dello spirito è una filosofia estetica. Senza senso estetico non si può essere ricchi di spirito in niente, non si può nemmeno ragionare, in modo ricco di spirito, di storia”²⁴. In polemica col cristianesimo, viene affrontato anche il tema della hegeliana “religione popolare”: “Sentiamo tanto spesso dire che la gran massa deve avere una *religione sensibile*. Non solo la gran massa, anche il filosofo ne ha bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell’immaginazione e dell’arte, ecco ciò di cui abbiamo bisogno!”²⁵.

Questa religione sensibile deve essere il punto di incontro di una morale razionale di stampo kantiano (“monoteismo della ragione e del cuore”) e del corpo che essa deve prendere in una multiforme figurazione artistica e fantastica (“politeismo dell’immaginazione e dell’arte”), di memoria decisamente ellenizzante. Sembra con ciò trovata la soluzione al problema della ricomposizione del tessuto lacerato della modernità cristiana: la morale razionale costituisce la trama unitaria, una mitologia a essa ispirata deve essere il ricamo che la rende accessibile e comprensibile alla massa. Si tratta dell’ambizioso e originale progetto di una “mitologia della ragione”: “Un’idea che [...] non è ancora venuta in mente a nessuno: noi dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve stare al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della *ragione*”²⁶. Infatti, “prima che le rendiamo estetiche, cioè mitologiche, le idee non hanno alcun interesse per il *popolo* e, viceversa, prima che la mitologia sia razionale il filosofo deve vergognarsene”²⁷. In

²³ Ibid.

²⁴ Ibid.

²⁵ ÄSP 6.

²⁶ ÄSP 7; sulla mitologia della ragione cfr. in particolare, oltre agli studi già citati, A. Gethmann-Siefert, *Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der „Ästhetik“* e J.-I. Kwon, *Hegels unaufgegebene Forderung zur „Mythologie der Vernunft“*.

²⁷ ÄSP 8.

questa sorta di “ragione estetificata” che è la mitologia della ragione, estrema e già veramente eterodossa propaggine della filosofia kantiana, viene rinvenuto l’agognato trapasso dalla filosofia alla prassi, il punto in cui la teoria deve diventare effettuale nella vita: “Così, alla fine, illuminati e non illuminati dovranno tendersi la mano, la mitologia dovrà diventare filosofica, e il popolo razionale, e la filosofia dovrà diventare sensibile, per rendere sensibili i filosofi. Allora regnerà eterna unità fra noi”²⁸.

L’unificazione delle facoltà che Kant aveva con ogni cura separato (almeno secondo la lettura di Schiller, imprescindibile referente del testo che si sta commentando²⁹), cioè ragione e sensibilità, prelude all’unificazione degli strati della società: strato colto dei filosofi e degli intellettuali, strato sensibile del popolo. Lo sviluppo integrale dell’uomo, di ogni uomo, sarà il sostrato di una rivoluzione non repentina ed effimera, ma preparata nello spirito dei tempi e dell’umanità intera, e quindi in grado di essere culturalmente e politicamente davvero efficace: “Solo allora ci attende un *eguale* sviluppo di *tutte* le forze, sia del singolo sia di tutti gli individui. Nessuna forza verrà più oppressa, allora regnerà un’universale libertà ed eguaglianza degli spiriti!”³⁰. In un regime di assoluta libertà ed eguaglianza spirituale non ci sarà neanche più bisogno di una legislazione coercitiva, di un governo di pochi. In una sorta di “anarchismo estetico”, in cui si avvertono anche echi rousseauiani, finalmente le idee torneranno a guidare spontaneamente gli uomini, ma si tratterà, ormai, non più del funzionamento dell’ingranaggio dello stato, ma dell’ “idea

²⁸ Ibid.

²⁹ Cfr. anche A. Gethmann-Siefert, *Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der „Ästhetik“*, part. pp. 228-237.

³⁰ ÄSP 8.

dell'umanità al primo posto, [...] non si dà alcuna idea dello *stato*, perché lo stato è qualcosa di *meccanico*, così come non si dà l'idea di una *macchina*"³¹.

Il meccanismo statale è la negazione della libertà individuale, unica premessa possibile di una società fondata sullo sviluppo armonico di tutte le forze e non sull'oppressione della maggior parte di esse in favore di quelle cui l'ingranaggio destina il singolo. La nuova comunità (e quindi la nuova idea-guida per l'individuo) sarà l'umanità della kantiana filosofia della storia, non lo stato, giacché "solo ciò che è oggetto della *libertà* si chiama *idea* [e] dobbiamo dunque oltrepassare anche lo stato!"³². Non c'è più spazio per una riforma dello stato in senso egualitario e libertario, la grande illusione della Rivoluzione e di coloro – inclusi l'autore o gli autori del testo – che in essa avevano creduto, ma solo per la sua abolizione: "Ogni stato, infatti, non può non trattare uomini liberi come rotelle di un meccanismo; ma non deve farlo; perciò deve *finire*"³³. Senza stato, l'uomo, finalmente in grado di autodeterminarsi senza stampelle che lo correggano e paraocchi che ne segnino il cammino, potrà davvero essere libero. Si mostra così come il programma di una religione popolare estetica sia, per una filosofia che vuole produrre effetti profondi sullo spirito del tempo, il punto d'attacco per l'educazione e l'illuminamento del popolo, premessa imprescindibile del rinnovamento politico³⁴.

Si tratta, come è facile vedere, di un pensiero estremamente radicale, sorretto ma anche reso impreciso dal tono ispirato ed entusiasta di una gioventù rivoluzionaria. La confusione maggiore risiede, a mio parere, nel voler passare dal

³¹ ÄSP 3.

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Sulla questione dell'educazione, di cui mi occuperò diffusamente più avanti in un più ampio contesto, cfr. intanto O. Pöggeler, *Hegels Bildungskonzeption im geschichtlichen Zusammenhang*.

modello della *polis*, chiaramente alla base del programma, a un progetto che mescola cosmopolitismo kantiano e anarchismo estetico. Quest'ultimo tratto (difficilmente accostabile, anzi di fatto incompatibile con il prosiegua della riflessione politica hegeliana³⁵), più che rivelare una reale intenzione programmatica, mostra di fatto lo smarrimento riguardo a ciò che possa e debba essere la nuova costituzione politica. Su di essa, al di là dei proclami, non viene effettivamente detto nulla di decisivo. Questo perché ci si trova, evidentemente, a uno stadio ancora aurorale della riflessione su di essa. Si vuole cioè dire (stavolta compatibilmente con gli scritti hegeliani del periodo) che la nuova educazione dell'uomo e dell'umanità non può essere opera dell'attuale stato-macchina, perché esso, trattando gli individui come rotelle di un ingranaggio, non può essere oggetto della libertà, non è costituito secondo un'idea e non può quindi, con la complicità della religione cristiana, che generare alienazione e oppressione.

Il problema è quello, genuinamente schilleriano³⁶, di come riconvertire il funzionamento della macchina mentre essa è attiva. Se né dallo stato né dalla religione ci si può attendere un miglioramento, va trovato un altro elemento di partenza, un elemento che sia intermedio tra individuo e organizzazione politica così come tra sensibilità e ragione, e che sia in grado di dare un volto più umano, e al contempo più razionale, alla religione. Tale elemento, dovrebbe ormai essere chiaro, non può che essere quello dell'arte, dell'educazione estetica, qui rimodulata a "mitologia della ragione" o, il che è lo stesso, a "religione sensibile". Il suo compito è

³⁵ Già nella serie di scritti sulla *Costituzione della Germania* (1799-1802) è impossibile vedere alcuna traccia di una volontà di superamento dello stato *tout court*, per non parlare poi della più matura filosofia del diritto hegeliana.

³⁶ Cfr. *ÄE* 575; 27 III.

quello di rendere estetiche le idee, cioè di farle accessibili, nell'interesse del popolo, e quindi anche realmente effettuali, il che è ciò che importa al filosofo.

Le idee della ragione sono kantianamente idee pratiche, a fondamento tanto dell'azione quanto del giudizio su di essa, così come della possibilità della storia intesa come progresso. Dando loro un corpo mitologico-artistico (e già Kant aveva fornito qualche indicazione in questo senso)³⁷, si pensa, esse diverranno effettivi motori e moventi dell'azione degli uomini e dell'avanzamento della libertà nella storia. Agendo guidati da queste idee, del resto non imposte ma liberamente scelte perché riconosciute e fatte proprie nella loro espressione estetica, gli uomini non potranno che operare in modo razionale e "cosmopolita", facendo venir meno la stessa necessità di un ordinamento statale.

4. La storia pragmatica

Nel discorso fatto finora è possibile vedere come il problema di fondo sia quello di una nuova fondazione dello stato, o più in generale della comunità umana. L'Illuminismo, Kant, la Rivoluzione francese hanno portato a compimento, nella coscienza degli intellettuali, la distruzione delle basi tradizionali del pensiero e della struttura della società. Il modello – sia concesso chiamarlo così per semplicità –

³⁷ Sulla teoria kantiana delle idee e sul peculiare ruolo giocato in essa da Platone mi permetto di rimandare al mio libro *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*. In particolare, l'ultimo capitolo si occupa delle idee nell'estetica kantiana, e quindi della questione della loro rappresentabilità sensibile e artistica, sulla quale la posizione kantiana è più articolata di quanto si possa pensare. Da notare anche (e cfr. *ibid.*, pp. 166-171) come Kant e Platone siano gli unici due filosofi esplicitamente nominati nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, pur non essendone, ovviamente, le uniche fonti di ispirazione.

dell'*ancien régime* è definitivamente tramontato; è diventata urgente l'esigenza di un nuovo punto di orientamento per l'azione e per la libertà filosoficamente conquistata e per una traduzione della ragione nella storia che segua vie diverse da quelle del Terrore. Hegel, e non solo lui, non può che guardare indietro, all'idealizzata immagine winckelmanniana della Grecia antica, epoca per eccellenza della bellezza, della felicità, della libertà che è insieme patriottismo, degli dèi umani, dell'arte come patrimonio politico condiviso e dello stato come opera d'arte.

Come già accennato, il nesso arte-politica e la dicotomia antico-moderno nel giovane Hegel vanno letti e compresi insieme alla visione "pragmatica" della storia, che si rivelerà decisiva per l'allontanamento dall'ideale giovanile e per la costituzione della sua filosofia successiva. *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, o almeno il frammento di esso che ci rimane, si conclude con una frase significativa. In quanto visto finora resta aperto un problema, peraltro non sollevato, ma determinante. È chiaro che sviluppare, introdurre e diffondere la mitologia della ragione non può essere compito dei soli filosofi, poiché in tal caso essa resterebbe qualcosa di calato dall'alto, ma è un lavoro nel quale si devono compendiare gli sforzi e le istanze di tutte le facoltà umane e dell'umanità in ogni suo strato. Come ciò possa accadere è però davvero arduo da comprendere, e tutto ciò che il frammento può dire, in chiusura, è questo: "Uno spirito superiore, inviato dal cielo, deve fondare fra noi questa nuova religione che sarà l'ultima, la più grande opera dell'umanità"³⁸.

³⁸ ÄSP 8.

Ora, sia che questa frase sia da interpretarsi in senso “mistico”, come attesa quasi cristologica o anche di conciliazione pagano-cristiana³⁹, oppure in senso più laico e politico, come attesa di una figura o di un evento storico in grado di compendiare e imporre carismaticamente all’epoca le istanze della nuova mitologia, è chiaro che questa formulazione della soluzione lascia irrisolta una difficoltà cruciale.

Il problema è però ancora più a monte: l’incapacità di indicare come possa diffondersi e prendere piede nel mondo moderno una nuova mitologia è in realtà motivata dal ben più grave imbarazzo sull’adeguatezza e capacità, da parte sua, di venire incontro concretamente ai bisogni dell’epoca. In altre parole, anche ammesso che le kantiane idee della ragione siano suscettibili di una piena incarnazione estetica, nulla garantisce che l’epoca possa e voglia trovare in quest’ultima la propria salvezza. L’epoca deve portare già in sé i semi del proprio progresso, e non essere misurata o addirittura “aiutata” sulla base di un parametro storicamente estraneo come quello del modello della *polis*. Questo significa non che determinate caratteristiche attribuite a questo modello siano fallaci o addirittura maligne, ma che nulla assicura che esse siano riproducibili, e beneficamente, in un mondo completamente (e non importa se davvero in peggio) mutato. Il rischio è cioè quello di dare alle idee della ragione di concezione kantiana, per loro natura astoriche, una curvatura storicamente e sensibilmente determinata in modo non necessariamente adeguato, che le allontani anziché avvicinarle ai bisogni dell’epoca, creando un

³⁹ Si pensi alla figurazione del “dio a venire”, fusione tipicamente hölderliniana della figura di Cristo con quella di Dioniso. Su questi temi cfr. in particolare M. Frank, *Il Dio a venire: lezioni sulla nuova mitologia* e M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*.

ibrido inutile e forse pericoloso. Solo una più elaborata visione storica (anzi, filosofico-storica) può evitare l'*impasse* di un'utopia autoreferenziale.

Questa più matura visione è già contenuta, in forma embrionale, proprio nella concezione della storia pragmatica, che bisogna quindi adesso approfondire. Fin dai primissimi scritti, addirittura dal diario liceale di Stoccarda, Hegel dimostra uno straordinario interesse per la storia, e un suo personale e non scontato modo di collegarla al pensiero filosofico. Il suo interesse storico non va ai singoli fatti, ma a ciò che essi significano (ed eventualmente possono insegnare) se collegati al complesso dello spirito di un popolo o di un'epoca intera. La sua ammirazione va a un testo di storia universale che “raccontando tutti i principali avvenimenti lascia assennatamente da parte i tanti re, le guerre [...] e così via, e collega (che è la cosa più importante) l'elemento dotto con la storia; così cita accuratamente soprattutto la condizione dei dotti e delle scienze”⁴⁰. La storia pragmatica è, più che quella delle cronache o degli avvenimenti, quella della politica, della cultura e della loro relazione biunivoca con gli eventi:

Una storia pragmatica si ha [...] quando non si raccontano semplicemente dei «facta» ma si considera anche il carattere di un uomo famoso, di un'intera nazione, i suoi costumi, usi, religione eccetera, e si svolgono i vari mutamenti e diversità di questo particolare in rapporto con gli altri popoli; s'indaga il declino e la nascita dei grandi stati; si mostra quali conseguenze hanno avuto questo o quell'avvenimento, questo o quel mutamento politico sulla costituzione di una nazione, sul suo carattere eccetera⁴¹.

Nella storia pragmatica la successione materiale degli eventi e i mutamenti spirituali sono tenuti assieme nella visione unitaria dello “spirito dei tempi”. È quanto fa Hegel proprio nel confrontarsi con il passaggio epocale da paganesimo a cristianesimo (e quindi da antichità a modernità):

⁴⁰ FS1 3; 29 (tr. modificata).

⁴¹ FS1 5; 32.

il soppiantamento della religione pagana da parte di quella cristiana è una di quelle meravigliose rivoluzioni le cui cause lo storico pensoso deve preoccuparsi di scoprire. Le grandi e folgoranti rivoluzioni devono essere precedute da una rivoluzione intima e silenziosa nello spirito dell'epoca che non a tutti è visibile, meno ancora osservabile dai contemporanei, ed è tanto difficile da esporre a parole quanto a discernere. [...] Una rivoluzione del genere, con cui una religione antichissima e indigena viene soppiantata da una religione straniera, una tale rivoluzione che accade immediatamente nel regno dello spirito, ancora più immediatamente deve trovare le proprie cause nello spirito dei tempi⁴².

Con questa concezione “pragmatica” della storia, che deve peraltro molto a Kant⁴³, applicata al suo tempo e alle sue lacerazioni, Hegel parte da una visione storicamente concreta del mondo, ne analizza i bisogni e le deviazioni, la confronta con altre epoche e con il rispettivo spirito e le rispettive forme (stato, religione, arte etc.). Nel cercare di individuare possibili relazioni tra le epoche, spiegazioni dei “movimenti silenziosi” che hanno preceduto e fecondato rivoluzioni apparentemente improvvisate, interpretazioni delle varie forme dello spirito dei popoli e delle loro realizzazioni politiche e mitologiche, egli non è interessato al dato storico o religioso in sé, ma a elaborare una visione sufficientemente ampia e complessa del mondo contemporaneo e dei motori degli uomini e della storia. E tutto ciò, con le sue stesse parole, per tornare infine a chiedersi “quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini”⁴⁴, e dunque quali siano modelli e vie da seguire per orientare in senso progressivo il corso della storia.

⁴² FS1 365-66; 519-520.

⁴³ Cfr. il già citato R.-P. Horstmann, *Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie. Zur Entwicklung der Hegelschen Geschichtstheorie*.

⁴⁴ B1 59-60; 156.

5. Eredità dell'ideale

Ora, come si è visto, la *polis* greca funge, per il giovane Hegel, da contraltare paradigmatico rispetto all'infelicità del mondo e dell'uomo moderno. In qualche modo, è quindi evidente che la *pars construens* della sua prima riflessione vada rintracciata a partire dalla *pars destruens*: perché siano assicurate agli uomini la libertà, l'eguaglianza e la felicità che i grandi eventi della modernità (Kant e la Rivoluzione francese) hanno rivelato come loro destinazione, è necessario che lo stato, da ingranaggio che opprime e stritola gli individui, riacquisisca una forma in cui particolare e universale siano riconciliati. Nella *polis* questa conciliazione era immediata e spontanea, grazie anche al ruolo giocatovi dall'arte e dalla mitologia: uno stato fondato su una mitologia condivisa, su una religione estetica, su una costruzione artistica del divino è uno stato che è esso stesso un'opera d'arte, nel senso che ogni individuo coopera armonicamente e liberamente al funzionamento della totalità, che a sua volta non è lontana e indifferente rispetto al singolo, ma da lui personalmente creata e vissuta nelle azioni quotidiane e nei costumi condivisi con gli altri membri di essa.

Ma, come in effetti si intravede già negli scritti giovanili, Hegel, pur rimpiangendo quell'ingenuo connubio di arte, religione e stato, sembra essere piuttosto scettico quanto alla possibilità di ripristinarlo nelle mutate condizioni della modernità. Proprio la concezione pragmatica della storia porta a pensare (anche se lo Hegel di questo periodo non ne è forse completamente cosciente) che il cristianesimo, principale fautore dell'infelicità dell'uomo moderno, non si sia imposto "con un colpo

di pistola” e che il conservarsi della sua potenza e del suo influsso non siano in opposizione, ma piuttosto rispondenti ai bisogni dell’epoca. Eventi materiali e connotati spirituali non possono essere disgiunti, né si può pensare di imporre una mitologia espressione di uno spirito del tempo ormai tramontato⁴⁵. Se ci si interroga sulla possibilità di far nostro lo spirito armonico della religione greca, la risposta infine non può che essere negativa, perché “ciò che è veramente amabile, i bei colori della sensibilità, è escluso dallo spirito della nostra religione, e noi in generale siamo troppo razionali e amanti delle parole per amare delle belle immagini”⁴⁶.

Imputare al cristianesimo e al potere di uno stato meccanico e oppressivo tutti mali della modernità è quindi un’interpretazione troppo semplicistica, così come, al fondo, semplicistica è la soluzione di reintrodurre una nuova mitologia per rigenerare l’umanità. Il problema a cui sempre di nuovo si torna, è quello di trovare nella costituzione stessa della modernità, e non in una mera critica di essa ispirata dalla nostalgia di un’età dell’oro, i semi di un possibile progresso. La società è ormai troppo composita, gli individui possiedono un grado di cultura e di illuminamento e degli interessi troppo diversificati perché si possa trovare un punto di comune riconoscimento in una nuova mitologia, per quanto razionale⁴⁷. La nuova fondazione dello stato e della comunità deve avvenire sulle fondamenta della modernità e non sul loro smantellamento. Il modello della *polis* non può essere un ideale senza tempo,

⁴⁵ Cfr. FS1 362-63; 516-17.

⁴⁶ FS1 107; 193: queste parole si potrebbero ritrovare pressoché identiche nelle *Lezioni di estetica*.

⁴⁷ “È ben noto [...] che lo Hegel giovane è già consapevole della differenza tra la città-stato antica e le formazioni politiche che sono venute alla luce dopo quella ‘segreta’, fatale ‘rivoluzione nello spirito’ che favorì la diffusione del cristianesimo. Ma se egli è amaro e polemico contro la situazione presente, se è scettico quanto alla possibilità di far rinascere quella ‘fantasia’ che fu a fondamento della vita del mondo antico, se è convinto che un vero stato non può essere che un ‘tutto compiuto’, è anche già ben consapevole che il tratto tipico dello stato moderno non è una ‘idea che animi tutto’, ma la forma legale. Più tardi Hegel darà di ciò una valutazione positiva: ora, negli ultimi anni del secolo XVIII, dichiara che questo tipo di stato impedisce ogni rapporto vivente tra le grandi personalità e il popolo, e riduce i più a ruote di una macchina” (C. Cesa, *Stato e libertà negli scritti politici di Hegel*, p. 149).

buono per ogni condizione storico-politica. Hegel procede perciò a inserirlo nel mondo e nella storia, a rintracciarne le condizioni concrete di possibilità, così come le cause del declino⁴⁸, e a convincersi infine che quell'ideale, una volta concretamente esistito, resterebbe nella modernità avulso e scollegato dal mondo.

Questa progressiva presa di coscienza gli impone, un po' alla volta, quell'assoluto disincanto che si ritroverà nelle più mature lezioni di filosofia della storia e in generale in tutta la sua filosofia. Hegel capisce ben presto, forse con amarezza ma certo senza vanità utopiche, che il modello greco era legato a una certa terra, a un certo momento della storia, a certi fattori politici, a un certo clima, a una certa economia, all'azione di particolari individui e infine a un determinato grado di sviluppo del pensiero; ne era, anzi, il risultato. Venute meno tutte queste condizioni, esso è tramontato per sempre. Di esso resta, nel mondo moderno, solo il ricordo e il rimpianto. Ma mentre artisti e romantici possono accontentarsi di nutrirsi di esso, il filosofo deve comprendere le cause del suo tramonto come fattori determinanti, alla lunga, della contemporanea situazione di scissione, e in essa stessa cercare le radici del suo superamento.

In Hegel la visione idealizzata della Grecia antica non dà luogo a velleità utopistiche, facilmente trasformabili da rivoluzionarie in reazionarie, come ben insegnano le biografie di Schelling, di Friedrich Schlegel e di una larga parte del movimento romantico, attestatisi dopo l'esperienza napoleonica su posizioni decisamente restauratrici e filoclericali (e non a caso strenuamente avversati da Hegel). La maggiore complessità dell'approccio storico hegeliano alla definizione

⁴⁸ Sulla determinatezza e concretezza storica dell'ideale per Hegel, e quindi sul superamento della giustapposizione schilleriana di "realtà e mero postulato" cfr. A. Gethmann-Siefert, *Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der „Ästhetik“*, pp. 230-33.

della modernità impedirà tanto i subitanei, “geniali” entusiasmi quanto i frustrati ripensamenti. La giovanile ammirazione di Hegel per il modello politico e culturale della *polis* lascerà comunque le sue tracce profonde e incancellabili sia nella matura elaborazione estetica⁴⁹ (e anche qui, comunque, non nel senso di un chiuso classicismo, come molto spesso si è voluto vedere), sia nell’esigenza di un sapere complessivo (se si preferisce, assoluto) che sia in grado di tenere insieme le molteplici fila del discorso politico e in generale della visione del mondo in una totalità unitaria e organica⁵⁰.

Semplificando moltissimo prima di addentrarci in un’interpretazione puntuale, si può forse intanto affermare che la funzione critica nei confronti della modernità svolta dall’arte tramite il richiamo alla *polis*⁵¹, corretta però dalla consapevolezza storica, imposta già in una direzione “organicistica” la filosofia politica hegeliana. Ovvero, se la sostanza della *polis* sarà riconosciuta estranea alle necessità del mondo cristiano e dello stato moderno, resta però l’esigenza che lo stato sia un tutto organico e compiuto. Certo, individuo e stato non potranno più trovarsi in una armonia spontanea e “artistica”; sarà però necessario ricercare filosoficamente altre vie che ristabiliscano questa vitale connessione, tranciata dall’avvento del

⁴⁹ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, p. 128.

⁵⁰ Cfr. W. Jaeschke, *Kunst und Religion*, pp. 163-64.

⁵¹ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, pp. 131-32. L’autrice riassume efficacemente il pensiero del giovane Hegel sulla funzione dell’arte: “L’arte deve garantire la conciliazione tra la legge razionale socialmente istituzionalizzata e quella individualmente vissuta, perché solo nell’armonia di sensibilità e ragione è possibile la libertà vivente (cioè, concretamente, per Schiller come per Hegel, quella politica)” (p. 132). Al contempo, “con l’esigenza che l’idea della ragione sia resa ‘estetica e mitologica’, dunque con la sua determinazione dell’ideale, Hegel si pone implicitamente il problema di determinare la funzione di critica della società nella modernità oltre la sua delineata funzione di fondazione della società nell’antichità” (ibid.). È chiaro che per affrontare in maniera soddisfacente e fondata questo problema si richiederà l’articolazione di una filosofia della storia che decreterà il carattere passato della greicità come dell’arte, così come il passaggio al sistema della filosofia (cfr. ibid., p. 141).

cristianesimo e della moderna idea di soggettività, che hanno reso arte e mitologia per sempre inadeguate a svolgere questa funzione. A superare la frammentazione lamentata negli scritti giovanili occorrerà infine la concezione di un sapere sistematico e dialetticamente strutturato, in grado, tra l'altro, di sceverare la razionalità del reale da ciò che è solo esistenza positiva, depositatasi per accidente e inerzia, e giudicata reale non alla prova del fuoco della razionalità storica, ma semplicemente per abitudine o autorità.

Quale posto potrà spettare all'arte nella visione del mondo e alla riflessione su di essa nello sviluppo della filosofia, e quindi di che natura sia il legame tra arte e politica nel mondo contemporaneo, è una domanda la cui risposta ci si può attendere solo dalla matura riflessione hegeliana. A conclusione di quanto detto fin qui e anticipando in parte ciò che seguirà, dovrebbe però già essere chiaro che la cultura razionalistico-filosofica, la forma statale sempre più imperniata sul diritto e meno sul costume e la *forma mentis* individualistico-borghese proprie della modernità non possono che essere incompatibili con il ruolo di primo piano giocato dall'arte e dalla mitologia all'interno della *polis*. Si tratterà allora di capire se l'arte possenga ancora un ruolo irrinunciabile (e quale) nell'educazione politica del cittadino (e non più direttamente nella fondazione della totalità dello stato) e come si configurerà il suo ingresso, non più come "maestra dell'umanità"⁵² ma, più umilmente, come oggetto di studio dell'estetica, nell'enciclopedia del sapere che Hegel elabora come segnavia del nostro tempo.

⁵² ÄSP 5.

II. L'inizio tragico del tempo della politica

1. Il tradimento di Wallenstein

“Perdonate al poeta, s’egli non vi trae immediatamente con rapido passo al termine dell’azione, e soltanto in una serie di quadri osa svolgere il grande soggetto davanti ai vostri occhi!”⁵³. Questo invito all’indulgenza rivolto da Schiller al pubblico della poderosa e non sempre facile trilogia del *Wallenstein* fu senza dubbio ben recepito da Hegel, autore di un breve ma rilevante saggio su di essa redatto intorno al 1800/1801⁵⁴.

Proprio in quello svolgersi non scorrevole egli ha potuto fissare alcune caratteristiche distintive dell’arte moderna, di cui quella tragedia schilleriana risulta essere un emblema. La laboriosa “serie di quadri” è l’unica forma possibile di un dramma che, pur nell’unità della trama, racconta di due destini, che si svolgono su piani diversi e in contrasto l’uno con l’altro: “L’uno, il destino del divenir determinato di una decisione; l’altro, il destino di questa decisione e della reazione a essa”⁵⁵. Questa dissonante costruzione tiene separato il momento della soggettività e della sua scelta da quello dei suoi effetti cosmico-storici⁵⁶. Mentre nella tragedia antica, almeno nell’interpretazione hegeliana⁵⁷, la consumazione del dramma

⁵³ W 273; 10.

⁵⁴ Del quale, per comodità, riporto in appendice la mia traduzione.

⁵⁵ WA 618. Per approfondimenti e spunti ulteriori su questo saggio rimando anche alla *Introduzione* e alla *Nota del traduttore italiano* di F. Valori nell’edizione italiana di esso da lei curata.

⁵⁶ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, p. 129.

⁵⁷ Ma cfr. O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie*, pp. 99-104.

riconcilia individuo e universale, nella trilogia schilleriana si assiste addirittura a un doppio esito: il raggiungimento della decisione (il tradimento di Wallenstein), compimento della prima, ha come conseguenza il frantumarsi di essa sulla durezza compatta di un mondo che non può più assecondarla. “Vita contro vita; ma solo la morte si solleva contro la vita”⁵⁸ e, senza più una riconciliazione possibile, orribilmente, “la morte trionfa sulla vita”.

La conclusione non è “tragica, ma terrificante”⁵⁹: la scissione rappresentata nella finzione artistica non si ricompone in un tutto vivente, ma si solleva contro la vita stessa e la distrugge. Con una radicale inversione della confortante teoria aristotelica, Hegel afferma che quel dramma “lacera il cuore; non se ne può uscir fuori con il cuore alleggerito”. Questa affermazione non è in alcun modo una critica delle capacità artistiche di Schiller, al contrario è pronunciata con la sua “complicità”; le *Xenie* 325 (*Tragedia greca e tragedia moderna*) e 326 (*Azione contraria*) ci dicono rispettivamente che “la nostra tragedia parla all’intelletto, perciò lacera così il cuore / quella [greca] muove all’emozione, perciò placa così!”⁶⁰ e che “noi moderni, noi usciamo sconvolti, commossi dalla rappresentazione drammatica / il greco ne saltellava fuori con cuore alleggerito”⁶¹.

A partire dal palinsesto formato dalle due *Xenie* schilleriane è evidente che questa nuova e per certi versi spiazzante concezione hegeliana dell’arte si sviluppa su una dicotomia di antico-moderno che da un lato sembra radicalizzare la visione negativa della modernità propria degli scritti precedenti, dall’altro, con sofferto

⁵⁸ WA 619.

⁵⁹ WA 620.

⁶⁰ X 292 325.

⁶¹ X 292 326.

realismo, sembra rinunciare alle speranze di un rinnovamento tramite l'arte. Wallenstein perviene a una decisione interiore, ma essa si traduce in un fallimento fatale all'atto del suo estrinsecarsi nel mondo. Ciò che è fondamentale capire è che le condizioni di questo fallimento sono le medesime dell'inadeguatezza dell'arte rispetto al ruolo per essa prospettato, per esempio, dal *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*.

Lo stesso Schiller, da artista, e proprio alla fine del già citato Prologo, sembra riservare all'arte un ruolo di rasserenante ma illusorio e temporaneo sollevamento dalla fatica della vita: bisogna essere grati alla Musa, “che la cupa immagine della verità essa rispecchi nel regno sereno dell'arte, e l'illusione ch'essa crea, essa stessa ingenuamente distrugga, senza proporre menzognere apparenze di verità. Seria è la vita, ma serena è l'arte”⁶². L'arte non fa che giocare con la realtà, creando illusioni e distruggendole, senza pretendere un valore di verità. La sua stessa serenità la mette fuori gioco rispetto alle potenze effettive del mondo degli uomini.

Queste ultime affermazioni sono, almeno a prima vista, in stridente contrasto con quanto affermato da Hegel e dallo stesso Schiller nelle *Xenie*. Tuttavia, a mio modo di vedere, il desiderio di trovare nell'arte conforto dalla cupa realtà del presente e l'effetto lacerante, sul piano della riflessione, operato dall'arte stessa non sono che due facce della stessa medaglia. Nella modernità l'arte non ha più un effetto immediato, non fonda più la comunità e lo stato, non è l'incarnazione spontanea della religione e della mitologia: il suo ruolo è decisamente ridimensionato rispetto a queste esigenze spirituali. L'arte si è, per così dire, resa più autonoma e libera dalla totalità dei bisogni spirituali e politici; ma, proprio per questo motivo essa ha anche

⁶² W 274; 10.

perso di significato e di forza. Se quindi in essa, in quanto si è ormai costituita come sfera “astratta” rispetto alla vita e dotata di leggi e criteri autonomi, si può cercare evasione dalla serietà della vita, proprio questo suo non combaciare più con le più elevate esigenze umane segna la necessità di riflettere su di essa. Al contrario di quanto avveniva in Grecia, l’arte non è più autosufficiente, non riempie più di sé il cuore dell’uomo (per poi, con il medesimo movimento, alleggerirlo), ma rimanda a qualcosa di superiore: alla riflessione.

Questo rimando è però in qualche modo straniante, perché in apparenza contrario alla natura stessa dell’arte, che, in quanto manifestazione totalizzante delle facoltà dello spirito e degli aspetti della realtà, dovrebbe bastare a se stessa. Affidare all’arte, in quanto arte, un compito più alto rispetto a un’innocente e inefficace evasione dalla durezza della realtà significherebbe, per tornare alle parole del saggio hegeliano sul *Wallenstein*, voler sollevare la morte contro la vita, voler ristabilire una condizione felice ma tramontata in un mondo che non può più accoglierla. Si può riflettere sull’arte, ma non si può più ristabilirla come base di una società ingenua e armonica. Allo stesso modo Wallenstein può riflettere sulla sua decisione e soppesarne tutti i fattori; ma, in quanto pretende di rinnovare, con la sua sola soggettività, le condizioni storico-politiche del mondo che lo circonda, non può che essere destinato al fallimento e allo scatenamento di forze distruttive.

Wallenstein non è l’eroe della tragedia greca: non agisce guidato da potenze etiche che, nella forma delle divinità, strutturano la comunità⁶³. La società moderna è diversa dalla *polis*, in quanto possiede una struttura che è al tempo stesso rigida e particolarizzata. È rigida perché gli ordinamenti legali, le condizioni giuridico-

⁶³ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 129-130.

politiche sono, per quanto parzialmente, già date, e quindi refrattarie all'azione di innovamento del singolo, che a sua volta non può che configurarsi come eversiva e al limite criminale rispetto a esse. Al tempo stesso è troppo particolarizzata: la comunità è organizzata in sfere che comunicano inconsciamente, senza che ciascun individuo abbia una visione complessiva. Per questo ogni membro è sottoposto alla totalità, appunto, come la rotella di un ingranaggio impersonale e indifferente: egli deve obbedire alle leggi e alle regole del suo particolare, senza conoscerne gli effetti sul tutto. Gli stessi uomini di Wallenstein non sono solo suoi soldati, ma anche cittadini di uno stato le cui leggi sono più vincolanti dei comandi di quello: particolare e universale confliggono senza possibilità di risoluzione dell'uno nell'altro.

A differenza di quanto avvenga nella tragedia antica, il sacrificio del protagonista non riconcilia le potenze etiche offrendo al contempo, nella rappresentazione, l'effettività e la conoscenza dei fondamenti della comunità. Qui il destino di Wallenstein è solo quello del fallimento: è fallimentare il procedimento che lo porta alla sua scelta, perché compiuto in nome di guide false ed esteriori (la magia, gli astri etc.); è fallimentare l'effetto che essa ha nel mondo, non più così elastico da poter accogliere un'azione individuale che neghi l'universale. È, infine, in qualche modo fallimentare anche il vero e proprio effetto artistico: il dramma, nonostante sia (almeno da un certo punto di vista) indubbiamente riuscito agli occhi di Hegel, è però tutt'altro che "bello". In esso non c'è traccia né speranza di armonia, ma solo l'orribile visione della morte che vince sulla vita.

L'arte è serena perché ormai lontana dalla vita: ciò che avviene in quella non ha effetti in questa. Essa permette quindi di lasciare per un attimo le preoccupazioni

e le ansie degli individui che si lasciano ingannare dal quadro creato da essa. Subito dopo, però, essa stessa distrugge l'illusione creata rilasciando gli uomini alla loro realtà. Nulla è cambiato, perché l'arte non ha più un effetto diretto sulla realtà. Essa non crea una conciliazione che svela la conciliazione della realtà stessa, non è più il luogo di un'azione con la quale tutta la comunità si può identificare. L'uomo moderno non è più completamente coinvolto da essa: gli serve come diversivo, come (forse) unica possibilità di avere sotto gli occhi un tutto compiuto, un tessuto unitario pur nella sua molteplicità. E però, proprio questa ineffettività dell'arte sulla realtà è prova dell'avvenuto passaggio di testimone alla riflessione. Il cittadino dello stato moderno non trova più nell'arte il luogo di fondazione della comunità politica; la moderna razionalità può e vuole cercarla solo nella riflessione e in un diritto razionalmente fondato, che tenga conto delle istanze ormai estremamente diversificate e necessariamente dissonanti dei singoli individui e dei singoli gruppi. Il tempo dell'immediatezza è finito per sempre, e con esso la funzione dell'arte; la cifra della modernità è la necessità della mediazione intellettuale e politica e della riflessione. Nella dimensione della riflessione non c'è più lo spazio per l'azione eroica individuale e nemmeno per l'immediata condivisione di relazioni interpersonali artisticamente e mitologicamente codificate.

2. Dalla religione artistica al cristianesimo: l'alba della modernità

Il discorso però è destinato a complicarsi ulteriormente. Non basta delimitare il ruolo dell'arte rispetto a quello del pensiero per caratterizzare il suo luogo nella

modernità. Innanzitutto, ciò che vale per il *Wallenstein*, per quanto emblematico, non necessariamente si può ritrovare anche in altre forme d'arte; del resto, proprio questa frammentazione dei tipi d'arte e delle realizzazioni artistiche nella modernità è, come si vedrà, un'altra cifra importante dell'estetica hegeliana. In secondo luogo, non si può trascurare quel rimando al pensiero, quel "parlare all'intelletto" di cui è ormai capace l'arte. Nella sua capacità di mediazione tra realtà ordinaria e particolare e comprensione universale essa sembra trovare, per usare termini generici in attesa di un più approfondito chiarimento, una sorta di riscatto della dimidiazione del suo ruolo. Inoltre, poiché è nel frattempo entrata in campo pure la questione del rapporto tra arte e filosofia, si dovrà introdurre anche (come del resto ci si poteva aspettare dagli *Scritti giovanili*) il terzo termine – quello intermedio – dello spirito assoluto del maturo sistema hegeliano, cioè la religione, e analizzarne i rapporti con l'arte.

Quest'ultimo tema – che in realtà ci accompagnerà sempre, più o meno espressamente – può intanto servire, proprio per la sua ampiezza, come punto d'avvio dell'analisi. Il tema della religione, dei suoi effetti culturali, politici e sociali e della sua capacità di rispecchiare lo spirito dei tempi è, come si è visto, fin dagli *Scritti giovanili* un'asse portante della costruzione filosofica hegeliana. Dal punto di vista storico, è l'irrompere e il consolidarsi del cristianesimo a segnare, per Hegel, lo spartiacque tra antichità e modernità. Se con la civiltà greca inizia, a dir poco, la storia occidentale, con il cristianesimo e la sua appropriazione da parte dei popoli germanici (e quindi con il superamento del principio romano) inizia, di fatto, la modernità. Il passaggio da antichità e modernità viene allora a configurarsi, prima di ogni altra cosa, come declino della religione artistica pagana e imporsi della religione

rivelata. Superata la visione polemica degli anni giovanili e inserita la questione storica nel più ampio movimento dialettico della filosofia, Hegel comprende questo passaggio non come una degenerazione dell'umanità, ma come una necessità spirituale, come una tappa fondamentale e imprescindibile del progresso della libertà.

Ora,

se domandiamo quale sia lo spirito *effettivo* che nella religione artistica è consapevole della propria essenza assoluta, ne risulta che si tratta dello spirito *etico*, ossia dello spirito *vero*. Questo spirito non è solamente la sostanza universale di tutti i singoli; poiché anzi tale sostanza per la coscienza effettiva ha la figura della coscienza, ciò significa allora che i singoli sanno tale sostanza, nella sua individualizzazione, come l'essenza e l'opera loro proprie⁶⁴.

Nello spirito etico la sostanza universale combacia con la coscienza del singolo, cosicché, pur essendo ancora limitato dalla mancanza della riflessione, quest'ultimo si sente libero in quanto aderisce immediatamente all'universale: è “il popolo libero, nel quale l'ethos, il costume, costituisce la sostanza di tutti; mentre tutti, e ciascuno nella sua singolarità, sanno la realtà effettiva e l'esistenza di tale sostanza come la volontà e l'atto loro propri”⁶⁵. Come si vede, è qui ricostruito quel medesimo plesso di arte, religione e stato che animava la precedente riflessione hegeliana.

La religione artistica può infatti essere propria solo di una comunità che vive del costume collettivo e non della riflessione e dell'autocoscienza individuale. Il singolo non ha ancora, di per sé, valore né libertà assoluta. Egli vive solo come parte

⁶⁴ PhG 376; 460. Sulla religione artistica nella *Fenomenologia dello spirito* cfr. F. Chiereghin, *La “Fenomenologia dello spirito” di Hegel. Introduzione alla lettura*, pp. 141-46, A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 204-222 e A. Sell, *Das Kunstwerk in der »Phänomenologie des Geistes«*. Si veda inoltre F. Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella “Fenomenologia dello spirito” di G. W. F. Hegel*.

⁶⁵ PhG 376; 461.

della sostanza, quasi sospeso in essa, senza scissione ma anche senza sentire di sé. La religione artistica è espressione di questa situazione, ma al tempo stesso “lavora” contro di essa, perché, a differenza della precedente religione naturale, in cui il divino si presenta appunto nella figura di elementi della natura (luce, piante, animali) nella religione artistica è la soggettività cosciente dell’artista a dare forma sensibile al divino.

Qui è da trovarsi la radice della inevitabile dissoluzione di questa forma di religione e dello stato che su di essa si fonda: la figura divina è creata, e quindi totalmente pervasa, dalla coscienza della soggettività creatrice. Progressivamente, rivolgendosi al suo dio, l’individuo membro della comunità si renderà conto di trovarvi nient’altro che se stesso. Gradualmente proprio la configurazione sensibile del dio, opera della creatività umana, finisce per dar luogo a un’indebita mescolanza di elementi umani e divini nella religione, e prepara così il passaggio alla religione rivelata. Così,

la religione dello spirito etico consiste, però, nell’elevazione di esso al di sopra della sua realtà effettiva: è il ritorno *dalla sua verità* nel puro *sapere di se stesso*. Poiché il popolo etico vive nell’unità immediata con la propria sostanza, e non ha in sé il principio della pura singolarità dell’autocoscienza, la sua religione entra in scena compiutamente solo quando quel popolo si *separa* dalla sua *sussistenza*⁶⁶.

Ciò avviene nei tre momenti della religione artistica (l’opera d’arte astratta, quella vivente e quella spirituale), al loro interno ulteriormente suddivisi in specifici tipi artistico-religiosi. La religione artistica vive quindi di una sorta di paradosso: non solo essa ha come destino la propria autodistruzione, ma è perfetta solo nella misura in cui si distacca dalla sua propria base.

⁶⁶ Ibid.

Il risultato è che “tramite la religione dell’arte, lo spirito è transitato dalla forma della *sostanza* a quella del *soggetto*; la religione artistica, infatti, *produce* la figura dello spirito, e in essa pone quindi il *fare*, ossia l’*autocoscienza*, che nella terribilità della sostanza non fa che dileguare, e non coglie se stessa nella fiducia”⁶⁷. La religione artistica, che vive solo nello spirito in forma di sostanza, ha determinato il passaggio da quella forma a quella di soggetto, decretando al contempo la propria fine e il passaggio alla religione rivelata. Questa dissoluzione è l’alba della modernità: ecco perché è impossibile giustapporre antichità e modernità come due epoche opposte e reciprocamente indifferenti; al contrario, l’antichità lavora a generare il principio costitutivo della modernità, e cioè la soggettività⁶⁸. L’unità di arte e politica non soltanto precede, ma anche genera la loro separazione. Per usare una formula a effetto, l’antico è la costruzione del moderno.

3. Tragedia e destino

Il momento in cui, all’interno della religione artistica, il rapporto tra arte e politica è meglio articolato, anche in questa prospettiva di “generazione della modernità”, è certamente quello della tragedia⁶⁹; affrontando un’analisi di essa si

⁶⁷ PhG 400; 489.

⁶⁸ “Questa arte classica dei Greci Hegel non la interpreta affatto contrapponendola alla comprensione moderna della soggettività, così come in linea di principio avviene in Heidegger e nei suoi seguaci. Hegel scorge piuttosto nella religione dell’arte classica proprio come nella filosofia greca classica forme preparatorie o addirittura prime figure di autocoscienza e soggettività” (K. Düsing, *Compimento e fine dell’arte classica. L’estetica di Hegel*, p. 97).

⁶⁹ Sull’esemplarità della forma d’arte tragica (in particolare nella *Fenomenologia dello spirito*) si vedano, tra gli altri, A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, p. 210; O. Pöggeler, *Hegel und die griechische Tragödie*, pp. 93-94; C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit*

potrà, inoltre, riprendere le fila del discorso sul *Wallenstein*⁷⁰. La tragedia greca è lo specchio dei conflitti che incrinano la totalità compatta delle potenze etiche, la struttura dello spirito vero e della vita della *polis*. Il conflitto più generale, quello che fa esplodere tutta la serie delle contraddizioni sollevando però infine la coscienza al di sopra di esse è proprio quello tra universale e singolare, e tra stato e individuo:

Le essenze etiche universali sono dunque la sostanza intesa come coscienza universale e la sostanza intesa come coscienza singola. Quale loro universale realtà effettiva esse hanno rispettivamente il popolo e la famiglia, mentre il loro Sé naturale e la loro individualità attiva sono costituiti dal maschio e dalla femmina⁷¹.

Ora, “nella condizione quieta esse sono in armonia come cerchia degli dei. Ma deve anche accadere che esse vengano offese, e in questo modo sono chiamate ad apparire come attività; gli individui appaiono così come il *pathos*, come la realizzazione di una potenza etica”⁷².

Il nucleo del tragico sta nel fatto che l’individualità si fa carico di una delle potenze etiche in modo necessariamente unilaterale⁷³ e “viene distrutta dall’unilateralità del suo scopo. L’individualità perisce col suo scopo. L’eterna giustizia si esercita sull’individuo e sullo scopo. Questo però deve essere uno scopo

nach Hegel, pp. 78-79. Cfr. inoltre E. Weisser-Lohmann, „Tragödie“ und „Sittlichkeit“. *Zur Identifikation ästhetischer und praktischer Formen bei Hegel*.

⁷⁰ Sulla teoria della tragedia hegeliana sono state scritte intere biblioteche, e un’analisi approfondita di essa meriterebbe uno studio a parte. In questa sede, con il supporto della letteratura secondaria consultata specificamente sull’argomento, mi soffermerò esclusivamente su quanto essa ha da dirci di essenziale sul rapporto tra arte e politica e tra antichità e modernità.

⁷¹ PhG 249; 304, e cfr. VÄ 1823 304; 295: “La vita etica come vita naturale e lo Stato come spiritualità si contrappongono. L’eticità compiuta consiste nell’armonia di entrambi i lati”. Colgo l’occasione di questa prima citazione dalle *Lezioni di estetica* per ribadire che userò non la versione dell’*Estetica* redatta e pubblicata da Hotho (prima ed.: 1835-38, seconda ed.: 1842), bensì alcune delle trascrizioni delle lezioni hegeliane fatte dagli studenti e solo recentemente pubblicate. La maggiore affidabilità e accessibilità di questi testi rispetto all’edizione a stampa di Hotho mi sembra ormai sufficientemente comprovata; sulla relazione tra la questione testuale-filologica e quella interpretativa rimando innanzitutto ai molti studi di A. Gethmann-Siefert (per un primo orientamento, cfr. *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 15-28) oltre che alla messa a punto di G. Pinna, *Estetica o filosofia dell’arte. Revisioni testuali e interpretazioni dell’estetica di Hegel*.

⁷² VÄ 1823 302; 293. Cfr. PhG 251 ss.; 307 ss.

⁷³ Cfr. PhG 251-52; 307-08.

sostanziale, viene mantenuto con riguardo alla sua sostanzialità e sopprime solo l'unilateralità che l'individuo realizza"⁷⁴. Nella tragedia la soggettività non può vincere; se ciò accade, è allora la sostanzialità a perire e siamo ormai nell'ambito della commedia, non più in quello della tragedia. Caratteristico della tragedia classica come forma suprema e massimamente compiuta dell'arte è il fatto che "a produrre la collisione non è una volontà malvagia, non è la mera disgrazia, ma la giustificazione etica che si trova da entrambi i lati. L'astrattamente cattivo non è né vero né interessante"⁷⁵.

La tragedia classica non mette quindi in scena la casualità, il semplicemente malvagio, ma il conflitto necessario e spirituale di due potenze etiche parimenti giustificate che devono trovare la loro conciliazione: lo sviluppo di essa

può essere solamente il superamento delle opposizioni, la conciliazione di esse. La fine deve essere non la sventura ma il soddisfacimento dello spirito. Ma il modo in cui viene attuata la conciliazione può essere assai diverso. Lo scopo della tragedia viene raggiunto in modo tale che l'unilateralità viene cancellata e l'individualità, che ha valore solo in quanto singolo *pathos*, perisce. [...] Per quel che concerne la conclusione stessa, deve essere conciliante, affermativa: deve venire a intuizione l'equilibrio dell'etico, l'egual valore di entrambe le potenze. Entrambi i lati hanno torto e vengono posti in unità, in modo tale da entrare in armonia⁷⁶.

Significativamente,

per quel che riguarda [la tragedia] moderna, quel che passa maggiormente in secondo piano è la conciliazione. La casualità, quel che noi chiamiamo destino, la mera necessità, non è presente nelle tragedie antiche, mentre in esse è presente la necessità della ragione. Quel che viene in primo piano nelle tragedie moderne è la sventura, la caducità degli individui⁷⁷.

⁷⁴ VÄ 1823 301; 292.

⁷⁵ VÄ 1823 303; 294.

⁷⁶ VÄ 1823 306; 296-97.

⁷⁷ VÄ 1823 308; 298-99 (tr. modificata).

In essa gli interessi si particolarizzano diventando meno essenziali e “fa il suo ingresso la casualità”⁷⁸. Proprio per questo la conciliazione passa decisamente in secondo piano, non essendo più in gioco potenze etiche ed interessi sostanziali ma solo le ristrette vicende di alcuni individui; se proprio si vuol parlare di conciliazione, essa “sta nel fatto che l’individuo afferma la forza formale del suo carattere; l’unità con se stesso, che viene conseguita, è l’aspetto formale”⁷⁹. Si tratta quindi di una conciliazione non collettiva e spirituale ma, diciamo così, individuale e psicologica. L’azione non si svolge linearmente sullo sfondo di un conflitto chiaro e dai toni forti, in cui ne va dell’individualità intera, ma su uno sfondo sbiadito e confuso, dove l’azione è sottoposta a una serie di circostanze esteriori e accidentali tale che – e ricordiamoci del *Wallenstein* –

in questa cerchia si può più facilmente deviare, e l’animo può più facilmente fare astrazione dal proprio scopo. La Cosa può realizzarsi senza il tramonto degli individui, ed è casuale se essa si compie felicemente o infelicemente. Questo lo si scorge nel fatto che le tragedie moderne possono giungere a una conclusione felice. E quando vediamo che una tale felicità o infelicità di nobili individui appartiene al caso, l’esito è davvero spaventoso⁸⁰.

Ma torniamo, per ora, sulla tragedia antica. Abbiamo visto che essa rappresenta la pacificazione, tramite la vicenda luttuosa dell’eroe “unilaterale”, del conflitto di istanze etiche che affondano le loro radici nella generale tensione tra individuale (famiglia, donna) e universale (stato, uomo). Come avviene, precisamente, questa pacificazione? Per quale motivo essa non viene messa in scena nella tragedia moderna? Le due risposte sono tra loro strettamente legate.

Innanzitutto, come si è visto, la religione artistica ha come proprio contenuto l’eticità, la quale a sua volta ha in quella la “consapevolezza della sua essenza

⁷⁸ VÄ 1823 308; 299.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ VÄ 1823 308-09; 299.

assoluta”. Questo spirito etico, come immediata unità di sostanziale e individualità, è quello della *polis*. Questa, che Hegel definisce nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* “il capolavoro politico”, è appunto l’unione dell’ “opera d’arte soggettiva” (cioè, essenzialmente, la soggettività bella e armonica, indipendente dalla natura, fiera e socievole allo stesso tempo come lo sono i “seri” giochi cui si dedica) con l’ “opera d’arte oggettiva” (cioè l’opera d’arte vera e propria o, più precisamente, l’oggettivazione, come forma artistica, degli dèi): “Lo Stato riunisce i due aspetti appena considerati dell’opera d’arte soggettiva e di quella oggettiva. Nello Stato lo spirito non solo è oggetto, come spirito divino, non solo è plasmato a corporeità bella, dal lato del soggetto, bensì è spirito universale, vivente, che è insieme spirito cosciente di sé dei singoli individui”⁸¹. Questo spirito universale che è al tempo stesso nella coscienza di sé dei singoli individui lo è però nella forma del costume, senza rielaborazione soggettiva: “Per l’individuo la cosa essenziale sono qui la sostanza del diritto, gli affari dello stato, l’interesse generale; ma lo sono nella forma del costume, alla maniera della volontà oggettiva. La moralità in senso vero e proprio, l’interiorità della convinzione e dell’intenzione, ancora non esiste”⁸².

Il Greco ha sì superato la semplice naturalità, ma resta prigioniero di esso nella forma e, a leggi che valgono solo in quanto date, come necessità naturale, corrisponde una forma di comprensione dell’assoluto che non ha ancora negato l’elemento naturale, ma piuttosto lo ha legato a sé, e cioè la bellezza: “Esiste bensì la legge, come legge della libertà, quanto al suo contenuto, come legge conforme alla ragione; ma essa vale perché è legge, nella sua immediatezza. Come nella bellezza esiste ancora l’elemento naturale, nel suo aspetto sensibile, così anche in questa

⁸¹ VG 306; 210.

⁸² VG 307-08; 211.

morale concreta le leggi valgono al modo di necessità naturali”⁸³. L’unione immediata di soggettività e oggettività è la bellezza, elemento intermedio in cui i Greci restano prigionieri, “senza raggiungere ancora il punto più alto della verità”⁸⁴. Essi “vogliono e praticano il giusto nella forma del costume e della consuetudine, la quale è fissa e non possiede ancora dentro di sé il nemico dell’immediatezza, ossia la riflessione e la soggettività della volontà”⁸⁵.

Sono temi sui quali bisognerà tornare, in particolar modo per determinare, *ex contrario*, il principio fondante della modernità. Questo rapido schizzo sulla visione dello stato greco da parte dello Hegel maturo serviva più che altro a inquadrare lo sfondo etico-politico nel quale si iscrive la tragedia classica.

In essa, a esser messo in scena è il conflitto che increspa la superficie calma della bella eticità, rivelando le correnti e i vortici che in essa si celano. Si tratta di un conflitto che, come si è visto, è necessario e non casuale. Le persone che agiscono in esso, gli eroi, parlano allo spettatore in prima persona e come uomini autocoscienti, creando esteticamente la rappresentazione stessa; sorprendentemente,

si tratta di artisti che non enunciano in maniera inconsapevole, naturale e ingenua – come invece fa il linguaggio che accompagna il fare comune nella vita effettiva – l’*esteriorità* della loro decisione e dell’atto con cui essi intraprendono alcunché; ma che anzi esternano l’essenza interiore, dimostrano il diritto del loro agire e che affermano assennatamente ed enunciano in modo determinato, nella sua individualità universale, il pathos a cui appartengono, libero da circostanze accidentali e dalla particolarità degli elementi personali⁸⁶.

⁸³ VG 308; 211.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ VG 308; 211-12.

⁸⁶ PhG 392; 480.

Gli eroi stessi sono quindi artisti⁸⁷: è molto importante, come già si notava per il caso inverso del *Wallenstein*, comprendere come vi possa essere azione eroica solo in una comunità artisticamente fondata. Questi eroi-artisti sono tali in quanto individualità plastiche, totalità di azioni rette e informate da un solo principio sostanziale, da un solo *pathos*; per esso l'eroe vive, combatte e muore. Inoltre,

il terreno universale sul quale procede il movimento di queste figure generate dal concetto è la consapevolezza di quel primo linguaggio rappresentativo e del suo contenuto privo del Sé, abbandonato alla disgregazione. È il volgo, in generale, quello la cui saggezza perviene al linguaggio nel coro degli anziani⁸⁸:

l'individualizzarsi delle potenze etiche negli eroi “si presenta a una moltitudine di spettatori, una folla che ha nel coro la propria immagine speculare, o piuttosto la rappresentazione sua propria, nell'atto di enunciarsi”⁸⁹. Il coro, che è anche spettatore interno della tragedia, è rappresentante dell'eticità immediata, del politeismo e della mitologia che sono alla base della società greca arcaica. Ma la tragedia impone una nuova necessità: alla quieta situazione di “riposo sostanziale” sopraggiunge la scissione tra le due potenze principali, legge umana e legge divina, incarnate nelle individualità in conflitto. Come si è visto, la conciliazione avviene tramite la sconfitta e la punizione dell'individualità unilaterale e con il ritorno a un'unità superiore alla scissione. Ma di quale unità si tratta, ormai?

Partiamo dalla “base etica”, il coro. Per comprendere la visione hegeliana della tragedia è infatti necessario dedicare a esso la massima attenzione. In effetti ciò ci può sembrare strano, perché per noi moderni è facile, invece, considerare le parti recitate dal coro come le più deboli e meno interessanti. E tuttavia, proprio nel fatto

⁸⁷ Cfr. per altri spunti R. Wiehl, *Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Ästhetik*, pp. 152 ss.

⁸⁸ PhG 392-93; 480.

⁸⁹ PhG 393; 481.

che il coro possenga uno scarso valore per noi va ricercata la chiave di una reale comprensione del significato storico-politico della tragedia greca; d'altra parte, l'assenza o l'estraneità di esso alla tragedia moderna è spia di una insuperabile differenza spirituale. Infatti,

il coro non rappresenta una mera riflessione esteriore, ma è la base degli eroi stessi, la condizione sostanziale, il terreno fecondo sul quale i quadri si formano a fiori ed alberi: è quel che precede. Alla tragedia moderna il coro non si adatta. Qui è solo strumento [...]. Il coro non si adatta all'intrigo; quando sono in questione interessi particolari, esso perde il suo punto di osservazione. Il coro può essere paragonato all'architettura spirituale che racchiude le statue degli dei, gli eroi⁹⁰.

Il coro è l'esserci dell'eticità, è il mondo stesso in cui si svolge il conflitto. Esso è forza affermativa priva di concetto che, “mancando del potere del negativo, [...] non è in grado di tenere insieme e di domare la ricchezza e la variopinta pienezza della vita divina, ma lascia che essa vada disperdendosi, e nei suoi inni devoti canta le lodi d'ogni singolo momento come si trattasse di un dio autonomo, di volta in volta questo o quell'altro”⁹¹. Nel momento in cui in questa totalità disordinata, non sistematica⁹² insorge un contrasto tra legge divina e legge umana, tra potenza della famiglia e potenza dello stato, l'eticità del coro, in quanto radicata nell'abitudine immediata, non è in grado da sola di sanarlo. Esso non può far altro che invocare la necessità estranea che regna al di sopra delle due potenze opposte: il destino, come potenza negativa. Il popolo, che si rispecchia nel coro, non è esso “stesso a costituire la potenza negativa che interviene e agisce, ma esso anzi si aggrappa al pensiero di tale potenza, che è privo del Sé; si trattiene nella coscienza del *destino estraneo*, e finisce per anelare vanamente al ritorno della quiete e per pronunciare un discorso

⁹⁰ VÄ 1823 303; 294, tr. modificata.

⁹¹ PhG 393; 480.

⁹² Cfr. E 1830 § 559.

esile e tranquillizzante”⁹³. Esso, mettendo sullo stesso piano tutti i valori del *pantheon* tradizionale, non può concepire nemmeno la possibilità di una sua scissione, e rimane di fronte a questa totalmente inerme.

È la forza oscura del destino a ristabilire, nella fede ancora inconsapevole degli individui, l’uguaglianza tra i valori⁹⁴. Il destino è però potenza solo negativa, che può unificare solo con il violento venir meno dell’attività delle due potenze contrastanti:

Il movimento del fare dimostra la loro unità nel reciproco declinare di quelle due potenze e dei caratteri consapevoli di sé. La riconciliazione dell’antitesi con se stessa è la *Lete* del *mondo infero* nella morte, oppure la *Lete* del *mondo superno*, inteso come assoluzione [...] e come acquietamento espiatorio. Entrambe le alternative consistono nell’*oblio*⁹⁵.

In questo oblio dell’individualità si rivela che l’essenza è “la quiete del tutto entro se stesso, l’unità immota del destino”⁹⁶. Con il tramonto nell’oblio dell’individualità portatrice di un’essenza universale, la pretesa manifestazione di questa essenza negli dèi del *pantheon* tradizionale finisce per essere messa in ridicolo: “Questo destino porta a compimento lo spopolarsi del cielo, cioè di quella commistione priva di pensiero fra l’individualità e l’essenza [...]. La cacciata di simili rappresentazioni prive di essenza, che veniva sollecitata da alcuni filosofi dell’antichità, incomincia dunque già in generale nella tragedia”⁹⁷.

La tragedia si regge quindi su un’opposizione polare: quella di coro ed eroi⁹⁸. L’azione di questi ultimi ha senso solo sulla base costituita da quello. Il coro è

⁹³ PhG 393; 480-81.

⁹⁴ Cfr. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 92.

⁹⁵ PhG 396; 485.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Per tutte queste considerazioni tengo ampio conto di C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, in particolare pp. 85-93.

l'espressione dell'ideale, in cui universale e particolare sono ancora spontaneamente legati, perché la pluralità degli dèi, non entrando questi in azione reciproca, non si contrappone alla sua pretesa assolutezza e unità. Ovvero, in ciascun dio è venerato il contenuto sostanziale, senza che ci si ponga il problema di ricondurre questa pluralità a unità. Il dio è la statua (e infatti la scultura è l'arte del bello ideale), e nulla vieta di onorare ciascuna statua come se fosse l'unica. Quando però sorge il contrasto tra legge umana e legge divina, sul terreno stesso dell'eticità nasce l'eroe, che incarna uno dei due lati in modo assoluto, come carattere, come *pathos*, mostrando così l'insanabile contraddizione tra uno e molti propria del politeismo greco.

Ora, se tale contraddizione appare sanata dalla forza universale del destino, superiore tanto agli uomini quanto agli dèi, è anche chiaro che, da un lato, il *pantheon* tradizionale finisce per perdere, alla lunga, ogni credibilità, dall'altro che la soggettività cosciente ancora non gioca nessun ruolo. L'azione umana (ma anche divina) è concepita come necessitata dalla forza superiore del destino; la fede nel destino è quindi solo una forma negativa di riconoscimento, che non è ancora giunta a concepire le azioni come espressione di valori ricostruibili e fondabili riflessivamente, bensì come necessità imperscrutabile rispetto alla quale l'individuo è inconsapevole e incosciente. L'individuo non ha una vera nozione del bene e del male come valori: non è ancora invalso il principio per cui si ha responsabilità solo per ciò che si conosce e si vuole. L'eroe tragico deve soffrire e perdersi a prescindere dalla propria responsabilità individuale: non conosce positivamente la colpa da cui deriva la sua pena ma, al contrario, comprende solo negativamente – secondo la celebre sentenza di Antigone – di aver sbagliato per il fatto stesso di soffrire. La

pacificazione voluta dal coro non può che avvenire tramite l'oblio dell'agire soggettivo: incarnando e assolutizzando una sola potenza etica, il soggetto agente ma inconsapevole non può che dissolvere la sostanza universale. Questa, quindi, si salva a scapito di quello, nella forma di un destino universale al quale ci si può solo sottomettere⁹⁹. Solo a questo prezzo, al prezzo cioè della cancellazione dell'individualità, può il coro – e anche lo spettatore, il cittadino – avere la pacificazione che gli interessa.

La conciliazione *nella* tragedia porta però a una conciliazione *attraverso* la tragedia, orientando l'azione in senso insieme pluralistico e sostanzialistico. La sottomissione al destino dell'eroe *nella* tragedia ha il suo risvolto, *al di fuori ma tramite* essa, nel riconoscimento, da parte degli spettatori, dell'esistenza di valori che sono sì opposti, ma cui va tributato pari onore perché innervano tutti la vita della *polis*¹⁰⁰. Ciò è particolarmente evidente nel caso di Antigone, che, come già ricordato, comprende, dalla propria sofferenza, di aver sbagliato e riconosce quindi il diritto opposto di Creonte, le cui sofferenze provocano a loro volta un "ripensamento", oppure nel caso delle *Eumenidi*, nel cui finale "a entrambe le potenze viene riconosciuto eguale onore"¹⁰¹.

Nella messa in scena della propria genesi etica, cui partecipa nella sua (quasi) totalità, la *polis* vede rafforzati i propri valori e confermati i propri costumi, ma a un livello superiore rispetto a quello dell'eticità immediata¹⁰². Si tratta però di

⁹⁹ "Il fatto che ci sia giustizia solo come destino è l'altro lato del fatto che qui ci sono soggetti solo come eroi" (ibid., p. 92).

¹⁰⁰ Cfr. ibid., p. 105.

¹⁰¹ VÄ 1823 307; 298.

¹⁰² C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 117, fa notare come questa (ri)comprensione etica sia possibile soltanto di volta in volta in comunità che già condividono gli stessi valori, o meglio gli stessi rapporti etici tra i singoli valori relativi e tra di essi e il bene (l'unità

un'estrema e già ambigua possibilità di orientamento collettivo dell'azione tramite l'arte: il passaggio successivo, di cui già la tragedia porta i semi, è quello della commedia, che tutto dissolverà.

La pluralità dei valori tradizionali viene intanto conservata dalla tragedia; fulcro portante di essi non è però la soggettività umana, ma la fede nella forza del destino che, dominando su tutto, concilia i conflitti piegando gli individui:

Poiché la soggettività non è ancora compresa nella sua profondità dallo spirito greco, non esiste ancora la conciliazione autentica e lo spirito umano non è ancora giustificato in assoluto. Tale difetto si è già mostrato nel fatto che al di sopra degli dèi, intesi come pura soggettività, sta il fato; esso si mostra anche nel fatto che gli uomini non traggono ancora da sé le loro decisioni, bensì dai loro oracoli. La soggettività, umana e divina, non prende ancora da sé la decisione assoluta come soggettività infinita¹⁰³.

Al tempo stesso la tragedia, proprio nel rivelare l'inconsistenza della bella eticità come costume, ancora prigioniera della natura, apre di fatto le porte alla modernità¹⁰⁴. Ciò che nella tragedia è rappresentato come necessità del destino, è in realtà consciamente creato dal poeta come darsi della giustizia, una giustizia che consiste nella coesistenza, non più immediata ma riflettuta, dei valori. Il poeta tragico è allora il tramite della trasmissione della comprensione dei valori e dell'ordinamento della giustizia della *polis*; gli spettatori della tragedia, i cittadini, si riconoscono, attraverso di lui, come autori di questa giustizia. Nella tragedia si è mostrata la necessità di non assolutizzare ciò che è solo parziale, e di pensare quindi le singole potenze della cerchia del politeismo tradizionale non come valori assoluti, ma come valori relativi da integrare nell'ottica dell'unico bene assoluto: quello della città, dell'ordinata convivenza politica.

di essi) che è alla loro base. Cfr. anche K. Düsing, *Griechische Tragödie und klassische Kunst in Hegels Ästhetik*, part. p. 156.

¹⁰³ VG 306; 210 (tr. modificata).

¹⁰⁴ Cfr. ancora C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 104-111.

La tragedia è quindi prima di tutto una radicale esperienza di partecipazione politica e di comunanza etica¹⁰⁵. Attraverso di essa la comunità riconosce e si appropria il diritto-dovere di contribuire con la propria riflessione alla fondazione del vivere comune, superando già lo stadio di una eticità immediata e irriflessa. Questa condivisione, radicata nella mitologia e in ultimo nella comune credenza nella universale e irresistibile giustizia del destino, costituisce di fatto, nell'equilibrio e riconoscimento paritario dei valori fondamentali, la *polis* nella sua unità e l'orientamento etico-politico-religioso dei cittadini. La funzione storica della scultura, paradigma dell'arte classica e corpo ideale del divino, era stata quella di dare forma (umana) al sereno politeismo di memoria omerica. La funzione storica della tragedia, emblema altrettanto valido dell'arte classica ma forma non più ideale di bellezza, è una funzione di confine. Nel fondare una comunità i cui rapporti sono ben più complessi di quella che il coro sta a rappresentare, essa mostra però, prima dei sofisti, prima dei filosofi, quali strade stanno percorrendo le forze che distruggeranno quella comunità. E queste forze si nutrono della tragedia stessa, del suo potenziale riflessivo, dell'inesorabile spopolamento degli dèi a cui essa trascina.

Quando la soggettività, ancora vuota, puramente negativa, l'avrà finalmente vinta sulla sostanza – sul palcoscenico della commedia – i tempi saranno maturi per l'irrompere devastante di una necessità ferrea e spietata. Il destino storico della Grecia antica, lo stato di diritto che schiaccia ogni armonia è alle porte; “questo destino che fa a pezzi sono, però, i Romani”¹⁰⁶. La tragedia è l'ultima, ambigua

¹⁰⁵ “Il rendimento «politico» centrale della tragedia risiede per Hegel non in ciò che in essa, ma in ciò che attraverso essa si compie: la comprensione (interpretante) del destino tragico come movimento della giustizia, che il poeta come lo spettatore imparano attraverso la tragedia, non è altro che la comprensione (etica) della giustizia – andare al teatro è al tempo stesso partecipare al governo” (ibid., p. 107).

¹⁰⁶ VG 338; 232.

guardia di confine di una civiltà che sta tramontando; con la sublimità delle sue forme essa restituisce però, ai cittadini che vi assistettero sulle gradinate dei teatri e all'occhio nostalgico dei moderni, la visione confortante e catartica (si ricordino le *Xenie* schilleriane) di un mondo purificato, pacificato come per incantesimo nella quiete misteriosa del destino.

4. Il detto di Napoleone

Se dobbiamo vedere rotto un incantesimo, almeno che avvenga per mano di Napoleone. O meglio, per sua bocca. Non è infatti il Napoleone condottiero o imperatore, ma quello del colloquio con Goethe, quello del quale Hegel, introducendo la sezione sul mondo romano delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, riporta liberamente un detto davvero cosmico-storico:

A colloquio un giorno con *Goethe* sulla natura della tragedia, *Napoleone* sostenne che la tragedia moderna si distingue in maniera essenziale dalla tragedia antica per il fatto che noi moderni non abbiamo più un destino, al quale gli uomini soggiacciono, e al posto dell'antico fato sia subentrata la politica. A servire da moderno destino, per la tragedia, dovrebbe essere perciò la politica, la forza irresistibile delle circostanze, davanti alla quale l'individualità avrebbe solo da piegarsi¹⁰⁷.

Non c'è più fato per i moderni, essi sottostanno invece alla politica; o meglio, "la politica è il destino"¹⁰⁸. Questa constatazione quasi brutale va compresa all'interno del più ampio spettro di differenze che separano l'antichità dalla modernità. Innanzitutto, che il fato sia stato rimpiazzato dalla politica significa il passaggio da una giustizia esercitata da una necessità incomprensibile e non umana a

¹⁰⁷ VG 339; 233 (tr. modificata).

¹⁰⁸ Così nella versione originale del colloquio come riportata da Goethe (UN 546).

una giustizia semmai fin troppo umana. Ciò vale sia per la realtà, sia per la poesia tragica. Per quanto riguarda quest'ultima, è facile notare – prima di ogni ulteriore approfondimento – come il venir meno della fede nel fato cancelli, di fatto, ogni interesse sostanziale della tragedia. Infatti era solo la guida di una potenza superiore e misteriosa a poter ristabilire un equilibrio di potenze entrate in conflitto in seguito all'azione e alla decisione umana. Nel momento in cui, invece, è la politica, come forza universale, a governare ogni interstizio delle vicende umane e perfino lo svolgimento della tragedia, è chiaro che quest'ultima non può più trasmettere all'uomo un contenuto superiore.

La tragedia moderna, lo si è visto, è caratterizzata da una molteplicità di interessi particolari e inessenziali: “Un interesse di questo tipo è, per esempio, l'amore. La collisione subentra quando un individuo determinato fa cader la propria scelta d'amore su di un altro individuo a caso, che si trova sotto altri poteri”¹⁰⁹. Questo può essere un buon esempio di come, anche a proposito degli interessi e degli intrighi più particolari, le circostanze determinanti lo svolgimento siano, in senso lato, “politiche”, come poteri estranei cui le individualità debbono sottostare. È chiaro anche che, essendo il destino una forza semplice e ferrea e la politica invece policefala e proteiforme, non ci si può aspettare più uno svolgimento rigoroso, che sottostia a una univoca per quanto misteriosa necessità universale: “Qui dunque fa il suo ingresso la casualità”¹¹⁰. “Politicizzazione” delle circostanze vuol dire anche loro sottomissione ai più disparati poteri e scopi e quindi anche alla più illimitata casualità.

¹⁰⁹ VÄ 1823 308; 299.

¹¹⁰ Ibid.

Al contempo, le strutture portanti sono rigide, il mondo è già regolato, la politica, la sfera dell'influenza umana pervade tutto¹¹¹. Rigidità, particolarizzazione, casualità: con un largo giro siamo ritornati al *Wallenstein*. Come però si è cercato di inserire la tragedia greca nel suo contesto storico-politico nel tentativo di delineare le principali caratteristiche del mondo greco, allo stesso modo si deve ora fare un passo indietro e indagare quali siano le strutture portanti della modernità corrispondenti alle peculiarità della tragedia in essa possibile.

C'è un passo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* che definisce in modo molto netto quale sia lo spartiacque tra antichità e modernità: “Il diritto della *particolarità* del soggetto, di trovarsi appagato, ovvero, il che è lo stesso, il diritto della *libertà soggettiva*, costituisce il punto di svolta e centrale nella differenza tra l'*antichità* e l'età *moderna*”¹¹². Questo diritto della libertà soggettiva non è, ovviamente, un'acquisizione accidentale, ma la figura emergente dalla “notte in cui la sostanza fu tradita, e si fece soggetto”¹¹³. Dal momento in cui si rivela sulla terra, esso diventa il principio universale cui ricondurre ogni ulteriore sviluppo o cambiamento spirituale. Questo principio, dovrebbe ormai essere chiaro, è quello del cristianesimo:

Questo diritto nella sua infinità è stato nel cristianesimo enunciato e reso universale principio reale di una nuova forma del mondo. A configurazioni più specifiche di esso appartengono l'amore, il principio romantico, il fine della beatitudine eterna dell'individuo, ecc. – poi la moralità e la coscienza morale, inoltre le altre forme, le quali in parte verranno in evidenza nel prosieguo come principio della società civile e come momenti della costituzione politica, ma in parte si presentano in genere nella storia, in particolare nella storia dell'arte, delle scienze e della filosofia¹¹⁴.

¹¹¹ “Nell'età moderna il mondo esterno s'è quietato, è in ordine; si sono costituite le classi, certi stili di vita, il principio mondano s'è riconciliato con se medesimo: le relazioni mondane si sono organizzate in maniera razionale secondo la loro propria specifica natura. Quest'organamento universale e ragionevole è d'una potenza tale che ciascun individuo vi rientra” (VGPH 1825/26 IV 73; 455).

¹¹² GR 112; 107 § 124 A.

¹¹³ PhG 377; 462.

¹¹⁴ GR 112; 107 § 124 A.

L'irrompere del cristianesimo è una vera e propria rivoluzione, certo già preparata dallo spirito dei tempi, che finisce per investire tutte le aree dell'attività umana. Se teniamo a mente gli scritti giovanili di Hegel, ricorderemo come la polemica contro il cristianesimo fosse incentrata sulla disgregazione che esso ha operato della vivente e armoniosa totalità delle facoltà umane e delle loro realizzazioni spirituali e mondane. Si ricorderà, tuttavia, anche come Hegel non restasse fermo alla polemica, ma affermasse la necessità di trovare “nello spirito dei tempi”¹¹⁵ le cause di quella rivoluzione. Il discorso è naturalmente piuttosto complesso ed eccede il presente tema; ma, generalizzando, si può certo dire che la lenta rivoluzione spirituale che ha preceduto quella materiale dell'imporsi del cristianesimo sia consistita nella perdita della forma sostanziale del divino e nel suo progressivo trasformarsi in soggetto.

Questa progressiva trasformazione si è articolata nei vari momenti della religione artistica, in quanto essa “*produce* la figura dello spirito, e in essa pone quindi il *fare*, ossia l'*autocoscienza*”¹¹⁶. Rispetto alla giovanile presa di posizione polemica, già da queste rapide osservazioni si può comprendere che Hegel sostenga ora una posizione più complessa e “concreta”. Il cristianesimo e il dispotismo religioso-politico non sono arrivati dal nulla, da terre lontane con una storia straniera, a frantumare la bella armonia della greicità. Al contrario, il cristianesimo non fa altro che enunciare e realizzare un principio alla cui costruzione proprio la religione artistica della Grecia aveva lungamente – e tragicamente – lavorato. Non quindi frattura, ma continuità, pur nella svolta che costituisce la differenza tra antichità e modernità. Nella visione concettuale che lo spirito ha della propria storia

¹¹⁵ FS1 366; 520.

¹¹⁶ PhG 400; 489.

l'opposizione non è mai opposizione *tout court*, ma è sempre dialetticamente e teleologicamente orientata.

Il superamento della mera polemica non ha però portato con sé una revisione dell'analisi della modernità. La modernità resta, rispetto all'antichità, epoca di scissione e anche di alienazione. Solo che la scissione è momento necessario del movimento spirituale al quale segue il momento della conciliazione a un livello più alto. La bella eticità greca riposava, come si è visto, su una mancanza: quella dell'interiorità e della libertà soggettiva. L'eticità sostanziale, lo spirito vero, non poteva in alcun modo accogliere questo principio, ma solo finire distrutto da esso: “Proprio la libertà soggettiva, che costituisce il principio e la figura specifica della libertà nel nostro mondo, il fondamento assoluto del nostro Stato e della nostra vita religiosa, poté presentarsi per la Grecia come *corruzione*”¹¹⁷. Ancora più precisamente, “dobbiamo comprendere ora la *corruzione* del mondo greco nel suo significato più profondo ed enunciarne il principio, ossia l'*interiorità che diviene libera per sé*”¹¹⁸.

Il mondo greco crolla dall'interno, prima di essere assalito dal suo “destino” romano. E crolla tutto insieme: come già sappiamo, tutto in esso si teneva insieme in un legame immediato e armonico – *simul stabunt, simul cadent*¹¹⁹. La soggettività, arrogandosi il diritto di riflettere e di giudicare senza riconoscersi immediatamente

¹¹⁷ VG 309; 212.

¹¹⁸ VG 326; 224.

¹¹⁹ “Questo declino della sostanza etica, e il suo passaggio a un'altra figura, è dunque determinato dal fatto che la coscienza etica s'indirizza alla legge in modo essenzialmente *immediato*; ed è implicito, in questa determinazione dell'immediatezza, che nell'azione dell'eticità si insinui in generale la natura. La realtà effettiva di tale azione rivela solamente la contraddizione e il germe della corruzione che la bella unanimità e il quieto equilibrio dello spirito etico hanno proprio in questa quiete e in questa bellezza; infatti l'immediatezza ha il significato contraddittorio che la fa essere, insieme, quiete inconsapevole della natura e inquieta, autoconsapevole quiete dello spirito” (PhG 260; 317).

nel costume, nella sostanza etica, fa implodere la struttura di essa: “La bella religione greca è minacciata dal pensiero, dal principio universale interiore; le costituzioni statali e le leggi sono minacciate dalle passioni degli individui e dall’arbitrio; l’intera esistenza immediata è minacciata dalla soggettività, che si afferra e si mostra in ogni cosa”¹²⁰. Il corrosivo lavoro della soggettività è quindi di pensiero, prima ancora che di azione. Infatti, “il pensiero appare [...] come principio della corruzione, corruzione dell’eticità sostanziale; il pensiero istituisce un’opposizione e fa valere come essenziali principi razionali”¹²¹.

Dunque, è più precisamente il pensiero a corrompere il mondo greco, in quanto suscita tensione e al limite contraddizione tra la morale sostanziale, il costume, la tradizione, la religione dei padri e della patria, e un’istanza universale, quella cioè della ragione. Non è tanto una questione di contenuti: non è il mettere in discussione questo o quell’aspetto della società e dello spirito a mettere in crisi il mondo greco. È proprio, invece, il fatto che il singolo si arroghi il potere e il diritto di giudicare e criticare, di scindersi dalla sostanza. Laddove il pensiero individuale si attiva per mettere sotto indagine la realtà, la forma sostanziale, il legame immediato, il bel genio dei giovanili appunti hegeliani è già per questo compromesso.

Questa compromissione è però insieme sintomo di libertà:

Negli Stati orientali, dove non esiste opposizione, non si può giungere a una libertà morale, poiché il principio supremo è l’astrazione. Ma non appena il pensiero si sa affermativo, come in Grecia, esso istituisce principi che si trovano in rapporto essenziale con la realtà esistente. [...] Non appena sorge il pensiero, esso sottopone a indagini le costituzioni, scopre che cosa sia meglio e avanza la pretesa che quanto è riconosciuto migliore prenda il posto dell’esistente¹²².

¹²⁰ VG 326; 224.

¹²¹ Ibid. (tr. modificata).

¹²² VG 326-27; 224.

Il pensiero è di per sé sovversivo perché costituisce una minaccia nei confronti della realtà esistente. Ma lo spirito greco non è pronto per accettare istanze razionali e universali; al tempo stesso però, come si è visto, esso stesso ha dato alla luce – e proprio nel suo progressivo perfezionarsi – alla libertà soggettiva e al pensiero, a questa prole che lo ucciderà: “Nel principio della libertà greca, poiché essa è libertà, è contenuta la necessità che il pensiero divenga libero per sé. [...] In parallelo con il progresso nello sviluppo dell’arte religiosa e della vita politica procede il rafforzamento del pensiero, nemico e distruttore di entrambe”¹²³.

La figura storica del mondo greco è evidentemente troppo complessa per poter essere ridotta a schemi semplicistici. Non è veramente l’età dell’oro, il modello ideale dell’infelice modernità, perché affetto da una mancanza più che grave: quella del pensiero e della libertà individuale. Non è però nemmeno un nido di superstizione e schiavitù che si limita a reagire alla forza libertaria del pensiero prima di soccombervi: infatti la forza del pensiero nasce e viene allevata proprio in quel nido. Questa condizione in bilico, se non paradossale, è una vera e propria figura tragica, che si rivela in tutta la sua potenza nella vicenda del processo e della condanna di Socrate:

Il principio di Socrate si dimostrò rivoluzionario nei confronti dello Stato ateniese [...]. Socrate fu condannato a morte, poiché enunciava il principio che doveva ormai sopravvenire. In ciò è contenuta un’alta giustizia: il popolo ateniese condannava in Socrate il suo nemico assoluto. Tuttavia, c’è anche un elemento di altissima tragedia: gli Ateniesi dovettero sperimentare che il principio condannato nella persona di Socrate aveva già messo solide radici in loro, e quindi erano altrettanto colpevoli o altrettanto meritevoli di assoluzione¹²⁴.

¹²³ VG 327; 224-25.

¹²⁴ VG 32-330; 226. Sul senso autenticamente tragico dell’esistenza e del pensiero di Socrate cfr. anche VGPH 1825/26 II 129-130; 195.

Anche qui Hegel è molto attento a non distribuire astrattamente torti e ragioni, ma a riconoscere i movimenti spirituali che si celano dietro ai più memorabili eventi storici. Gli Ateniesi condannano in Socrate il loro stesso destino, cercando di preservare ciò che sono stati e non potranno più essere, e che tuttavia informa ancora le loro leggi rispetto alle quali Socrate è il “nemico assoluto”. Il mondo greco vive in bilico tra un’irripetibile momento di ingenua armonia universale e una forma di libertà che, se da un lato lo fa appartenere – a differenza dei popoli orientali – alla storia che è ancora nostra, dall’altro lo condanna a morte. Parallelamente, anche l’arte classica proprio in questo stare in bilico trova la sua perfezione irraggiungibile e il principio della propria dissoluzione. Il pensiero che si libererà sulle macerie del mondo greco è un pensiero che non potrà non portare in sé i segni di questa sua nascita. La stessa filosofia hegeliana conserva in sé, e anzi in parte ne vive, l’eredità di quella “altissima tragedia”.

In quel che segue di questo lavoro cercherò di ritrovare, nella sintesi filosofica hegeliana, le tracce di questa eredità per ciò che riguarda, finalmente, il mondo moderno e contemporaneo, cercando di capire come il pensiero si sia insinuato tra arte e politica (e più in generale tra individuo/i e stato), quali siano gli elementi che tengono aperto questo divario e quali quelli che, invece, possono pronunciarsi in favore di un ricongiungimento. Se la politica è veramente il destino dell’uomo contemporaneo, se tutto il suo mondo è fatto di poteri e leggi umane alle quali l’individualità si deve piegare, dove è finita la libertà soggettiva che ha ucciso la Grecia ed è stata annunciata dal Vangelo? Se non è più il fato, ma l’azione condivisa a dover regolare le nostre vite così come lo svolgimento delle tragedie, dove va

trovato l'equilibrio tra universale e particolare e, anche, tra potere dello stato e visione artistica?

5. Statue in un tempio in rovina

Il doppio parallelismo appena istituito (arte-individualità, stato-universalità) può non essere di primo acchito perspicuo. Già ripensando al caso del *Wallenstein*, comunque, esso risulta già più accettabile: si ricorderà come nell'interpretazione hegeliana l'incapacità del soggetto protagonista di realizzare i propri scopi sia da attribuirsi a quella stessa "rigidità" delle circostanze e dei rapporti che rende impossibile all'uomo moderno uscire dalla tragedia con il cuore alleggerito¹²⁵. Bisogna però adesso precisare questo parallelismo, da un lato mostrandone la non casualità, dall'altro cercando di superare l'apparente paradosso per cui nella modernità, fondata sul principio della libera soggettività, il singolo individuo (e con lui l'arte) non sia più in grado di fondare o rinnovare dalla base la comunità. Si

¹²⁵ Mentre invece i grandi individui, gli eroi, i legislatori, i pensatori dell'antichità sono essi stessi opere d'arte viventi, perché a differenza degli individui (e delle opere d'arte) moderni esprimono una totalità in ciascun lato particolare: sono totalità organiche, plastiche, in cui l'esteriorità è pienamente adeguata al concetto. Sono, quindi, in tutto e per tutto opere d'arte classiche (e qui si segna, su entrambi i fronti, l'abissale divario rispetto alla modernità): "I grandi individui sono come le opere d'arte plastica degli antichi. Segno distintivo d'ogni autentica opera d'arte è che in essa viene creata e rappresentata una qualche idea (ad esempio, di Zeus), un qualche carattere, in maniera che ogni tratto venga determinato da quest'idea. Allora l'opera d'arte è bella e vivente. Lo stesso vale per i grandi uomini di quell'epoca, Socrate e Pericle, autentiche opere d'arte classica che hanno portato la loro individualità all'esistenza, ad un'autentica esistenza, caratteristica che esprime la nota prevalente della loro essenza" (VGPH 1825/26 II 133; 198).

tratta cioè di indagare come si determini e quali effetti abbia l'azione del singolo in un ambiente preesistente¹²⁶.

A proposito del parallelismo arte-individualità, è qui emblematico come Hegel offra degli spunti interessanti per una riflessione sulla teoria dell'azione individuale all'interno di una oggettività preformata e preesistente proprio nella sua estetica¹²⁷. Nel seguirlo sulle tracce dell'azione individuale presa nella dimensione che qui ci riguarda ci troviamo subito al centro della rete concettuale della sua filosofia dell'arte. Si tratta, infatti, di comprendere come nell'esistenza possa entrare sostanzialità affinché quella abbia un contenuto di verità. Si tratta di un problema specificamente estetico, infatti “l'arte ha [...] a oggetto la presentazione della verità dell'esistenza: l'esistenza, nella misura in cui è adeguata al concetto, che deve essere cosiffatto, da essere in- e per-sé”¹²⁸. Questa adeguatezza non è altro che l'ideale, nozione cardinale, come è noto, dell'intera estetica hegeliana: “Questa è la natura dell'ideale in genere, che consiste nel fatto che l'esistenza esteriore sia conforme all'interno e ricondotta a esso, ma non in maniera tale che si proceda innanzi fino al pensiero come tale, bensì solo fino al punto mediano della soggettività individuale”¹²⁹.

¹²⁶ Trattando dei sapienti e dei legislatori della Grecia, Hegel afferma per contrasto: “Tra i popoli germanici nessun individuo può vantare l'onore d'esser stato il legislatore del suo popolo. Nell'età moderna, negli Stati moderni, gli istituti legislativi sono sempre già presenti e v'è poco d'aggiungere; possono darsi ancora solo miglierie di dettaglio, ed in questo caso si tratta solo di modifiche rispetto a leggi già esistenti, del perfezionamento di loro singoli aspetti” (VGPH 1825/26 II 10-11; 101-02).

¹²⁷ Ne discuterò nel quinto capitolo, in particolare nel § 6. Cfr. anche F. Chiereghin, *L'emergere dell'individuo nella sua differenza dalla comunità secondo Hegel*, p. 302.

¹²⁸ VÄ 1823 81; 78.

¹²⁹ Ibid. Noto, *en passant*, come questo “punto mediano” sia lo stesso nel quale si trovano i Greci che, lo ricordo, “rimangono nella medietà della bellezza, senza raggiungere ancora il punto più alto della verità” (VG 308; 211). Su questa medietà della bellezza dovrò ritornare in seguito.

L'ideale è quindi l'esistenza del concetto in quanto questo si dà in quella una forma esteriore a lui completamente adeguata; esempio tipico dell'ideale è quello della statua greca, espressione perfettamente adeguata del divino che in essa si dà forma. La scultura però, pur con tutta la sua perfezione ideale, rappresenta un momento parziale e di fatto poco significativo per l'arte stessa, perché la sua

determinazione principale [...] è quella di rappresentare gli dei in quiete, chiusi in sé, non abbandonantisi nella finitezza. Ma l'arte non deve rimanere alla loro quieta figura, bensì deve anche presentare i movimenti dello spirituale. Infatti principalmente lo spirituale è oggetto dell'arte, ed è spirito solo in quanto esce fuori nella finitezza come attività, e come tale passa nel dissimile spingendosi fino al delitto!¹³⁰.

Ecco perché, del resto, la tragedia, pur restando inferiore alla scultura quanto a idealità del bello, è una forma d'arte superiore a essa. In questo mettersi in movimento l'ideale viene a trovarsi in una molteplicità di rapporti dai quali, in quanto esistenza finita, è inevitabilmente determinato:

La determinatezza è ciò in cui comincia la finitezza; poiché l'ideale è soggettività, ci si chiede dunque come debba essere fatta la finitezza per potere essere espressione dell'ideale; sotto quale condizione l'ideale può venir fuori. L'ideale come individualità presuppone un ambiente, deve muoversi, agire, e il mondo circostante è il terreno per questa azione. Come deve essere fatto questo terreno?¹³¹.

Al soggetto si contrappone ora un oggetto, un mondo fatto delle circostanze già date che quello si trova di fronte: “Il mondo circostante è l'oggettivo di contro al soggetto”¹³². Questo mondo oggettivo determina e condiziona l'agire della soggettività individuale. Perché l'ideale, cioè l'esistenza individuale conforme al concetto, possa realizzare quest'ultimo nel mondo, è necessario che l'oggettività non sia già esistente per sé come vera e potente e risieda “ancora all'interno dell'individualità, e quel che deve valere non deve essere presente per sé, ma deve

¹³⁰ VÄ 1823 83; 80.

¹³¹ VÄ 1823 83-84; 80.

¹³² VÄ 1823 84; 81.

essere posto mediante la soggettività”¹³³. Solo in questo modo, senza circostanze condizionanti già per sé reali, il soggetto può convertire da potenza in atto la forza del concetto da lui in qualche misura “posseduta”. Se invece le potenze etiche sono già presenti oggettivamente, in maniera indipendente dal soggetto, ci troviamo già nell’ambito di un potere statale:

La condizione oggettiva del volere è tale allorché il concetto etico è presente realizzato in un ordinamento. Giustizia nei confronti di singole persone o di interi gruppi: questa noi consideriamo la condizione di uno Stato in genere, in cui vigono leggi, cosicché l’esistenza è in sé giustificata, perché è regolata da leggi¹³⁴.

Con ciò, il rapporto tra azione individuale e circostanze esterne è completamente rovesciato:

L’individuo nello Stato è indifferente; egli incontra l’universale, il concetto etico come un mondo presente; da un lato c’è l’ordinamento, dall’altro il soggetto che soltanto aderisce a quest’ordinamento, o riconoscendo in modo libero le leggi come cosa sua, o riconoscendole come servo, perché esse sono vigenti e forti¹³⁵.

La preesistenza di un’eticità già oggettivata e manifestantesi nella forza rigorosa delle leggi non lascia altra scelta all’individuo che quella di sottomettersi a esse, volente o nolente. Certo, c’è una differenza enorme tra il riconoscere le leggi come qualcosa di proprio e l’adeguarsi servilmente a esse solo perché soggiogati dal loro potere coercitivo; questo è un punto sul quale bisognerà tornare specificamente più avanti. Per ora, ciò che importa è cercare di conoscere le varie configurazioni che può assumere, in generale, il rapporto soggetto-oggetto o, se si vuole, individuo-stato.

La presenza di un ordinamento statale preesistente sembra quasi svuotare l’individuo del suo contenuto sostanziale e ridurlo a mera rotella di un ingranaggio

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ VÄ 1823 84-85; 81.

che lo stritola. Apparentemente non esistono vie di mezzo tra una società prestatuale in cui la soggettività la fa da padrona e la politica onnipotente del detto napoleonico:

Gli individui in uno Stato sono la cosa meno rilevante, non hanno in se stessi al di fuori dello Stato alcuna sostanzialità, la quale è presente non come il valore particolare dell'individualità ma per sé. Invece in una condizione contrapposta il sostanziale è ancora chiuso negli individui, e in forza dell'arbitrio soggettivo dell'individuo accade che questo o quello sia diritto¹³⁶.

La condizione prestatuale è, ovviamente, condizione dell'arbitrio del singolo dal quale dipendono vita e proprietà altrui; in essa la libertà, così come ogni diritto, è qualcosa di non immediato, ma che va conquistato. Al contrario, “nello Stato l'uomo è libero solo grazie alla sua ponderazione e al suo giudizio; nella sua esistenza egli è protetto mediante l'Altro, che egli può o no riconoscere come il suo proprio”¹³⁷.

A una visione – quella moderna e fondata sullo stato – per così dire “normalizzata” e anche “normalizzatrice”¹³⁸ dell'esistenza individuale fa da corrispettivo, nell'antichità, una soggettività strapotente e magnifica: “Questa condizione è quella degli eroi in genere. Solo in questa epoca c'è questa autonomia, questo fondarsi su di sé dell'esistenza non vincolata”¹³⁹. Prototipi di questa soggettività sono gli eroi greci, i quali “sono o in una condizione che precede le leggi oppure sono fondatori di Stati”¹⁴⁰. Si potrebbe dire, allora, che nella condizione eroica lo stato non è senza individuo, mentre in quella statale l'individuo non è senza stato.

È chiaro, quindi, che quanto più lunga è la storia e complessi i rapporti di un'organizzazione statale, quanto più onnipervasiva la politica, quanto più potere

¹³⁶ VÄ 1823 85; 82.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Cfr. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 11.

¹³⁹ VÄ 1823 85-86; 82.

¹⁴⁰ VÄ 1823 86; 82.

hanno le circostanze oggettive, tanto minore è lo spazio d'azione dell'individuo e la possibilità di esistenza di ideali: “Se [...] guardiamo al rapporto che c'è nel nostro Stato, gli ideali sono qui in una cerchia ben più limitata, quella in cui l'uomo può ancora agire, nei riguardi della propria esistenza, in libertà soggettiva”¹⁴¹. In altre parole, nello stato moderno l'individuo singolo empirico è svuotato del suo contenuto sostanziale, che si trova ormai fuori di lui nella forma di un ordinamento giuridico preciso e anche di ben precisi rapporti socio-economici che, tramite una capillare divisione del lavoro, determinano con esattezza quasi ogni azione degli individui appartenenti alle svariate cerchie, nulla o quasi nulla riservando all'arbitrio: “Parlare di ideali di giudici, principi, non avrebbe alcun senso, perché questi compiono il loro dovere, fanno quel che è conforme all'ordinamento determinato, il quale, giacché vale già per sé, non è affare dell'arbitrio”¹⁴².

Ecco perché, per quanto riguarda più da vicino l'estetica, “nell'arte antica come in quella moderna il mondo nel quale vengono collocati gli ideali è un'epoca remota. [...] L'epoca antica è in base al suo contenuto un terreno per gli eroi, in cui le necessità, i bisogni non sono ancora presenti, in cui l'ordinamento legislativo, l'apparato statale non esistono ancora”¹⁴³. È notevole che in questo passo l'“epoca remota” di cui si parla non è un'epoca storica effettiva, ma piuttosto un artificio per rendere più confusi e nebbiosi i rapporti sociali e politici in modo da far risaltare su questo sfondo gli eroi che, liberi da ogni vincolo, avranno piena libertà d'azione. Si tratta di una lontananza dello spirito più che del tempo che inclina molto al romantico, e ciò che è ancora più notevole è l'estendersi di quest'esigenza anche

¹⁴¹ VÄ 1823 87; 83.

¹⁴² VÄ 1823 87; 84.

¹⁴³ VÄ 1823 87-88; 84.

all'arte antica. In effetti, dalla teoria della tragedia, sappiamo che l'azione si svolge in un'epoca arcaica. Tuttavia, in essa, le potenze etiche sono già in movimento, la sostanza si è già scissa in legge divina e legge umana, mentre il coro è rimasto fermo all'epoca della eticità immediata e naturale, cioè non ancora oggettivata, e piuttosto fantasticata che storicamente ben collocabile.

Sembra, cioè, che “il mondo nel quale vengono collocati gli ideali” sia esso stesso un ideale. In esso si realizza una spontanea e irripetibile comunione tra l'artista, la sua opera e i suoi spettatori. Quel mondo è l'esserci perfettamente adeguato del concetto (del dio) che gli sottende, e come tale è esso stesso ideale. Quest'esistenza perfettamente adeguata al suo concetto e artisticamente/eroicamente fondata inizia ad andare in pezzi, come si è visto, già con la tragedia. E tuttavia, ora possiamo forse dirlo, con la tragedia inizia veramente la storia. O meglio, solo con essa inizia un allontanamento dall'eticità naturale e immediata. Cioè, nell'esperienza della tragedia gli uomini conoscono già – ed è chiaro – una scissione tra potenze etiche. Ma ne conoscono altrettanto una temporale: quella tra l'epoca dello “spettatore interno”, il coro, e l'epoca degli spettatori esterni, loro stessi. Dipingere l'epoca arcaica come epoca ideale significa, di fatto, affermare che quest'epoca non ha alcuna comprensione di sé, non si sa come particolare epoca della storia e resta quindi ancora al di qua di essa. La storia inizia con la scissione e non con l'età dell'oro, perché solo nella scissione l'uomo ha l'Altro di fronte per comprendersi come essere storico¹⁴⁴. Il periodo dell'ideale non è quindi, coerentemente, un periodo

¹⁴⁴ Si vedano le importanti considerazioni di W. Jaeschke, *Kunst und Religion*, pp. 177-79.

storico, ma una sorta di rappresentazione mitica, utopica e ucronica, non penetrata dalla ragione e non penetrabile da una visione filosofica, pensante della storia¹⁴⁵.

La vera differenza tra arte antica e arte moderna è che la prima viveva ancora di quel mito come di un mito collettivo, conosciuto e condiviso da tutti, rispetto al quale ciascuno spettatore era in grado di riconoscersi come essere storico e politico. Si trattava infatti di una storia e di una politica comune, di un riconoscersi come prole degli eroi che agiscono nella tragedia (o nei poemi omerici). Ciascun Ateniese era in grado di misurare la distanza tra se stesso, la propria città e quella rappresentazione di uno stato arcaico e ingenuo. E tuttavia, proprio nella misura di questa distanza, nella intuizione (propriamente artistica) di un'unità che sottende alla scissione e che però solo con l'attivazione di essa si rivela (il destino), egli si sentiva accomunato agli altri spettatori. Qui la *polis* trovava il proprio fondamento e la conferma dei propri valori comuni. Si trattava, è ovvio, di una fondazione a sua volta artistica e mitologica; una visione razionale superiore non c'era ancora. Ma la tragedia, e poi la commedia, vi avrebbero portato ben presto, ed essa avrebbe avuto la forma della soggettività libera di giudicare ciò che esiste non in base a un parametro di mitologico riconoscimento comune (per forza di cose "empirico", e quindi limitato nel tempo e nello spazio), ma in base al parametro eterno della ragione.

¹⁴⁵ “È conveniente e degno della considerazione filosofica abbracciare la storia solo là dove la razionalità incomincia a penetrare nell'esistenza mondana, non dov'essa è ancora una possibilità solo in sé, bensì là dove esiste una condizione nella quale la razionalità si fa luce nella coscienza, nella volontà e nell'azione. L'esistenza inorganica dello spirito, quell'ottusità o, se si vuole, quella perfezione che non ha consapevolezza della libertà, ossia del bene e del male, perciò neanche delle leggi, non è oggetto della storia. La morale concreta naturale, e insieme religiosa, è la pietà familiare. Nella società familiare la morale sta proprio nel fatto che i membri della famiglia non si comportano fra loro come individui, dotati di una volontà libera, ossia come persone; proprio per questo motivo la famiglia è sottratta allo sviluppo, dal quale soltanto trae origine la storia” (VG 81; 53).

Per l'uomo moderno quell'ideale originario non fonda più niente, perché il terreno sul quale si fonda, l'edificio all'interno del quale esso opera, non è più condiviso. E non lo è perché il principio della soggettività vuole che si riconosca come vero, come reale, solo ciò che è conforme a ragione e non ciò che semplicemente già c'è. La tragedia non è più sufficiente, allora, per fondare la comunità e rinfrancare gli uomini con il senso di una comune storia ed eticità. La tragedia moderna, si è visto, parla all'intelletto, non effettua più una conciliazione mitica da cui l'individuo esce alleggerito, ma appesantisce il petto dell'uomo con il carico della riflessione. L'uomo moderno esce dalla tragedia più scisso, più solo di quanto non fosse all'entrata, perché il complesso svolgimento tragico moderno non porta alla catarsi, ma al pensiero della sua impossibilità. L'arte non può più, e non potrà mai più essere (quanto meno nella forma attuale della nostra civiltà), il luogo in cui l'umanità trova l'orientamento per l'azione. Il riconoscimento collettivo non avviene più sulle gradinate del teatro, ma caso mai nei codici giuridici, nelle costituzioni scritte. Non sarà più la credenza nel destino a poter placare, per quanto dolorosamente, le nostre ansie e a rimarginare le ferite. Ora, la politica è il destino.

III. Arte, filosofia, filosofia dell'arte

1. Il sistema enciclopedico della filosofia e l'arte

L'irrompere del principio della soggettività, preparato dalla stessa religione artistica e annunciato poi dal cristianesimo, ha sancito il tramonto della possibilità di una fondazione e costruzione estetica della comunità umana. Tale fondazione poteva funzionare laddove la libertà era ancora sostanziale e la legge costume, cioè laddove agli uomini bastava condividere una tradizione radicata, una comune visione mitologica, il senso di appartenenza naturale a una terra, a un popolo, a una storia; come si vede, da questo punto di vista, Hegel ha conservato, nell'essenziale, la visione della Grecia propria dei suoi anni giovanili.

Alla soggettività dell'uomo moderno tutto questo, però, non basta più. Ciò che ora si richiede è una fondazione e una comprensione razionale della realtà e dello stato. I singoli aspetti della realtà, prima spontaneamente uniti nel vincolo naturale dell'immediatezza, poi dispersi in una visione del mondo alienata e senza forma unitaria, devono ora essere di nuovo raccolti insieme in una forma unitaria ma mediata, cioè tramite il pensiero. Questa sintesi riflessa deve, in base ai principi cardinali della filosofia hegeliana, poter tenere insieme sviluppo concettuale ed evoluzione storica. In quanto sintesi dei saperi storicamente dati, possiederà inoltre essa stessa una genesi storica oltre che concettuale: solo nel momento in cui si volge indietro e comprende di essere non solo il *primum*, ciò da cui la sintesi parte, ma anche, nel suo compimento, ciò cui la sintesi arriva, la filosofia può davvero

articolare una comprensione unitaria, mediata e razionale del mondo e del pensiero stesso.

Tale sistema completo e razionalmente provato tramite la sua stessa forma ciclica è, ovviamente, quello della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Nessun confronto con parti o temi specifici della filosofia hegeliana può evitare di misurarsi con quest'opera, perché in essa ogni punto della filosofia hegeliana trova e deve trovare la propria collocazione sistematica. Anche per quanto riguarda la funzione dell'arte nel mondo moderno è necessario comprendere caratteristiche e ragioni dell'inserimento della filosofia dell'arte nel sistema delle scienze filosofiche¹⁴⁶.

Come è noto, l'arte costituisce in questo sistema il primo momento dello spirito assoluto; più precisamente, ciò accade a partire dalla seconda edizione dell'opera (1827), mentre nella prima (1817) l'arte era ancora trattata non in forma autonoma ma come religione artistica (come nella *Fenomenologia dello spirito*). Per seguire lo sviluppo dell'estetica hegeliana sarebbe di grande importanza la ricostruzione di questi mutamenti, anche in relazione all'evoluzione che si può seguire nei corsi di estetica dei vari anni. Non è questo però l'obiettivo delle presenti riflessioni¹⁴⁷, che si concentreranno essenzialmente sulla versione definitiva del sistema enciclopedico.

Poiché questo sistema costituisce una totalità con forma ciclica, in cui il successivo non può prescindere dal precedente e viceversa, affrontare la trattazione

¹⁴⁶ Per approfondimenti e indicazioni anche bibliografiche rimando al mio *Commento* (e alla mia *Prefazione*) nel volume da me curato: Hegel, *L'Arte nell'Enciclopedia*.

¹⁴⁷ Rimando invece, tra gli altri, a P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, pp. 179-203 e A. Gethmann-Siefert, *Die Kunst (§§ 556-563)*. Cfr. anche il mio *Commento* in Hegel, *L'Arte nell'Enciclopedia*, p. 39, e inoltre G. Cantillo, *Hegel: die Kunst als ‚lebendiges Wissen‘ in der Jenaer „Philosophie des Geistes“ und in den „Vorlesungen über die Ästhetik“* e J.-L. Vieillard-Baron, *Kunstreligion und Geschichte zwischen der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Enzyklopädie“ von 1817*.

dell'arte nell'*Enciclopedia* significa non solo interrogarsi sul ruolo dell'arte nel mondo moderno, ma anche cercare di capire quale sia la funzione dell'estetica per la filosofia in generale. Le due questioni sono, come si vede, strettamente correlate; nel trattarle – coerentemente col tema generale del discorso che sto portando avanti – manterrò in primo piano i risvolti di filosofia politica e filosofia della storia, riservando invece ai temi di carattere più strettamente speculativo una funzione di sfondo¹⁴⁸.

L'*Enciclopedia* non è, a mio modo di vedere, solo un sistema che tende all'unitarietà. Proprio perché l'unità non è più immediata ma riflessa, il pensiero filosofico, nel mettere in scena la successione logica e storica dei saperi e delle visioni del mondo, di fatto li separa anche gli uni dagli altri, intessendo trame secondarie nel tessuto generale che non sono sempre perfettamente riassorbite nel disegno complessivo. Nel caso dell'arte – a maggior ragione se teniamo conto delle oscillazioni di Hegel sull'autonomia della sua trattazione – questo “meccanismo di disturbo” è particolarmente attivo.

Innanzitutto si deve premettere che, anche a una lettura cursoria degli otto paragrafi sull'arte, appare evidente che, se da un lato l'arte come primo momento dello spirito assoluto è, essenzialmente, l'arte classica, dall'altro lato Hegel qui getta le basi per una comprensione della forma e del fenomeno artistico *tout court*, come anche della periodizzazione canonica delle *Lezioni di estetica* in tre forme d'arte (simbolica, classica e romantica). Ancora più complessa è la relazione dell'arte con la religione: ciò è dovuto sia al fatto che Hegel tratta come “religione” tutta la sfera dello spirito assoluto, salvo poi distinguere in essa un secondo momento specifico per

¹⁴⁸ Per un approccio diverso cfr. per es. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, di cui, per quanto riguarda l'arte nell'*Enciclopedia*, pp. 148-215. Nonostante questo libro sia speculativamente profondo e impegnativo, la sua prospettiva è a mio parere talvolta eccessivamente teologizzante, e provoca alcune incomprensioni, anche e soprattutto per quanto riguarda i temi estetici.

la “religione rivelata”, sia all’intrecciarsi di successione storica e validità concettuale. La religione *tout court* viene in un certo senso prima del bisogno artistico (le prime manifestazioni religiose di cui Hegel, anche altrove, tiene conto, non sfociano – almeno non necessariamente – in configurazioni artistiche), e però rappresenta anche (in corrispondenza della distinzione tra intuizione e rappresentazione) una manifestazione del divino più adeguata rispetto a quella resa possibile dall’arte.

Difficoltà analoghe pone anche lo stesso rapporto tra arte e politica. Se finora si è visto (ma del resto una qualunque pagina dei *Lineamenti di filosofia del diritto* lo potrebbe confermare) come lo stato sia ormai una realtà infinitamente più potente e concreta di qualsivoglia realizzazione artistica, la stessa appartenenza dell’arte allo spirito assoluto, cioè a un momento più complesso e anche più vero rispetto allo spirito oggettivo, sembra rendere il quadro generale molto più sfuggente del previsto.

Il mio approccio non vuole però essere seccamente orientato a un tentativo di soluzione dei problemi eventualmente tramite una critica di Hegel, ma invece, conformemente all’intenzione espressa nell’Introduzione, vuole muoversi all’interno di questi nodi problematici, seguendo un filo proprio ma cercando al contempo di individuare se e come sia possibile sbrogliare determinati intrecci o anche solo far luce sulla composizione particolarmente stratificata di alcuni palinsesti.

I paragrafi sull’arte dell’*Enciclopedia* contengono innanzitutto una fortissima limitazione del significato e del valore spirituale della bellezza e, di conseguenza, dell’arte. Caratteristiche del bello sono l’intuitività, l’immediatezza e la limitatezza. La stessa nozione di ideale è tutt’altro che un parametro eterno di perfezione e

armonia, ma una variante storicamente determinata¹⁴⁹, il risultato sostanzialmente casuale e imprevedibile dell'incontro tra opera d'arte nella sua materialità esteriore, produttività dell'artista e capacità ricettiva dello spettatore¹⁵⁰. L'ideale, esistenza esteriore perfettamente adeguata al proprio concetto, o meglio perfetta autoconfigurazione sensibile del concetto stesso, possiede limitazioni strutturali sotto il profilo tanto formale quanto contenutistico. Infatti, il contenuto che trovi la sua migliore (ideale) espressione in una figura sensibile, naturale, è di per sé un contenuto ancora affetto dall'elemento naturale, non ancora purificatosi nella forma del puro spirito, rispetto al quale qualunque manifestazione esteriore è inadeguata¹⁵¹.

È perfino inopportuno, allora, parlare di “spirito assoluto”: “Non è lo spirito assoluto, quello che fa il suo ingresso in questa coscienza”¹⁵²; al massimo, si può parlare di “spirito *in sé* assoluto”¹⁵³, di uno spirito che resta in sé assoluto senza rivelarsi in quanto tale, ma solo in un'opera d'arte che dipende in larga misura dall'arbitrio dell'artista (detto “*Meister des Gottes*”¹⁵⁴) e dall'accidentalità delle circostanze esterne. Padrone di sé solo a metà, lo spirito si rivela essere solo quello di un popolo, di una nazione determinata, nella cui autocoscienza naturale e non spirituale l'universalità non è governata dal concetto, ma è il pantheon casuale e indeterminato del politeismo greco: “Lo spirito assoluto non può essere esplicitato in

¹⁴⁹ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 46 ss. Sull'ideale si veda anche L. De Vos, *Das Ideal. Anmerkungen zum spekulativen Begriff des Schönen*.

¹⁵⁰ Cfr. E 1830 § 556 e W. Jaeschke, *Kunst und Religion*, p. 180: “Sulla base di questo ingresso dell'immediatezza e naturalità, il compimento dell'arte nella bellezza, nell'armonia di forma e contenuto, diviene un caso storico particolare”, cioè, ovviamente, l'irripetibile epoca storica della Grecia classica.

¹⁵¹ “L'esteriorità sensibile nel bello, la forma dell'*immediatezza* come tale, è al contempo *determinatezza di contenuto* e il dio, accanto alla sua determinazione spirituale, ha in sé al contempo ancora la determinazione di un elemento o di un'esistenza naturale” (E 1830 543-44; 17-19 § 557).

¹⁵² E 1830 544; 19 § 557.

¹⁵³ E 1830 543; 17 § 556.

¹⁵⁴ E 1830 545; 23 § 560.

una tale singolarità del figurare; lo spirito dell'arte bella è pertanto un limitato spirito del popolo, la cui universalità in sé essente, procedendo alla ulteriore determinazione della sua ricchezza, si frammenta in una moltitudine indeterminata di dèi”¹⁵⁵.

Parallelamente, dal punto di vista etico-politico, la comunità in cui lo spirito (in sé) assoluto si manifesta nella forma artistica, è una comunità che conserva un orientamento dell'azione e una costituzione della libertà ancora semi-naturalistici. Questa comunità, propria della Grecia classica, “è certo una comunità etica”¹⁵⁶ perché si sa come spirituale e quindi libera, ma questa libertà non è, come quella nostra moderna, soggettiva, bensì sostanziale: ovvero, in assenza di riflessione soggettiva e coscienza morale, la libertà (e in genere l'orientamento pratico e politico) è libertà non del soggetto attraverso la ragione ma della comunità nella sua totalità attraverso il costume: “Affetta dall'immediatezza, la libertà del soggetto è solo *ethos*, senza l'infinita riflessione entro sé, senza l'interiorità soggettiva della *coscienza morale*”¹⁵⁷.

Esiste quindi una evidente analogia strutturale di costruzione artistica e formazione politica, che conduce a definire anche quest'ultima, di fatto, come opera d'arte¹⁵⁸. Tale definizione è però valida, altrettanto chiaramente, non per la formazione politica in generale e in quanto tale, ma solo per quella che affonda le proprie radici nella libertà sostanziale e nel costume – cioè, per l'epoca della Grecia classica.

¹⁵⁵ E 1830 545; 21 § 559.

¹⁵⁶ E 1830 544; 19 § 557.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ A proposito della *polis* Hegel parla di *politisches Kunstwerk*, cioè di “opera d'arte politica” (VG 306; 210, tr. modificata).

Vi è dunque correlazione immediata tra stato come opera d'arte, forma sostanziale della libertà e manifestazione dello spirito (in sé) assoluto nella forma dell'opera d'arte (bella). L'esserci del concetto nella forma bella, o con altre parole l'intuizione del dio nella figura umana¹⁵⁹ è l'immagine del popolo greco allo specchio. Ma questo incontro di forma artistica ed eticità è, contrariamente alle posizioni che almeno in parte si possono riscontrare negli scritti giovanili di Hegel e sicuramente nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, un momento unico, superato e perfino in qualche maniera casuale della storia dell'umanità¹⁶⁰. L'inserimento dell'arte nel sistema enciclopedico della filosofia implica quindi, innanzitutto, una radicale storicizzazione del suo valore come suprema forma spirituale¹⁶¹.

Né la forma d'arte precedente né quella successiva all'arte classica (rispettivamente: simbolica e romantica) sono in grado di anticipare o ripetere questo incantesimo. Tanto nell'arte simbolica quanto in quella classica, il divino non può adeguatamente configurarsi in una forma esteriore, nel primo caso perché esso non si sa ancora come spirito libero¹⁶², nel secondo perché, al contrario, ha raggiunto lo sviluppo più elevato e, in quanto spirito puro, nessuna figura esterna può ormai

¹⁵⁹ “Tra le configurazioni, quella umana è la più alta e la vera, perchè solo in essa lo spirito può avere la sua corporeità e, con ciò, la sua espressione intuibile” (E 1830 544; 21 § 558).

¹⁶⁰ Cfr. P. D'Angelo, *Simbolo e arte in Hegel*, che argomenta conseguentemente nella direzione quanto meno di una riduzione del valore paradigmatico del classico in favore di una concezione dell'arte che in realtà sta tutta sotto il segno del simbolico (cioè dell'inadeguatezza): “La centralità del classico [...] sembra [...] messa in discussione, ed esso appare sempre più come una parentesi irripetibile all'interno di un paradigma che pensa l'arte innanzi tutto in termini di inadeguatezza e squilibrio, come un momento felice ma irrimediabilmente trascorso in uno sviluppo che è orientato altrimenti” (p. 212).

¹⁶¹ Cfr. anche J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, p. 312.

¹⁶² Nell'arte simbolica “il significato, il contenuto, mostra di non aver ancora raggiunto la forma infinita, di non essere ancora saputo – e di non essere conscio di sé – come spirito libero. Il contenuto è solo al modo del dio astratto del puro pensiero, o un tendere verso quello, che, non potendo trovare il proprio fine, si riversa senza tregua e senza conciliazione in tutte le configurazioni” (E 1830 546; 25 § 561).

essergli adeguata¹⁶³. Attraverso la periodizzazione storico-concettuale delle forme d'arte si conferma la necessaria interconnessione con l'evoluzione della religione: quest'ultima, intesa nella forma generica del disvelamento del dio all'uomo e del rapporto di quest'ultimo – come individuo, comunità, popolo – con l'assoluto è il fulcro, il prisma dal quale si irradiano tutte le caratteristiche e le strutture dei popoli nel corso della storia.

Sul tema si diffonde la lunga e importante annotazione al § 562:

La filosofia della religione deve riconoscere la necessità logica nel progresso delle determinazioni dell'essenza che è saputa come l'assoluto; a quali determinazioni in primo luogo corrisponda il tipo del culto, come poi l'autocoscienza mondana, la coscienza di quale sia la più alta destinazione dell'uomo, e con ciò la natura dell'eticità di un popolo, il principio del suo diritto, della sua libertà effettiva e della sua costituzione, nonché della sua arte e scienza, corrispondano al principio che costituisce la sostanza di una religione¹⁶⁴.

Tutte queste facce della sfera spirituale costituiscono una totalità sistematica, informata da un solo principio (appunto, il livello di determinazione dell'assoluto); la successione degli spiriti dei popoli è legata a doppia mandata all'evoluzione di questo principio e la storia del mondo viene pertanto a coincidere con quella delle religioni: “Che tutti questi momenti della realtà effettiva di un popolo costituiscano un'unica totalità sistematica, e che un unico spirito li crei e dia loro forma, questo

¹⁶³ Nell'arte romantica “il dio non viene saputo in quanto semplicemente cerca la sua figura o si soddisfa di una esterna, ma in quanto trova sé solo in sé, e cioè solo nell'elemento spirituale si dà la sua figura adeguata. In questo modo, l'arte – romantica – rinuncia a mostrarlo come tale nella figura esterna e attraverso la bellezza” (E 1830 546-47; 27 § 562). Per ricapitolare, si veda l'efficace schema delle *Lezioni di estetica*: “Il bello è dapprima ricerca, poi compiuto, indi procede oltre la compiutezza. Nel simbolico è la materia ad avere la preponderanza, e viene ricercate per l'interno la forma, la quale non è ancora compiuta, perché incompiuto è l'interno. Questa compiutezza si realizza nel classico; nel romantico il contenuto va oltre la forma, richiede più di quanto la presentazione propria dell'opera d'arte sia in grado di dare. Il concetto nell'opera d'arte è soggettività sostanziale e presentazione di essa per la rappresentazione sensibile. La differenza delle forme d'arte si collega a questi due lati” (VÄ 1823 118-19; 114-15).

¹⁶⁴ E 1830 547; 27 § 562 A.

discernimento sta del resto a fondamento di quello ulteriore, secondo cui la storia delle religioni coincide con la storia del mondo”¹⁶⁵.

Nello specifico, “l’arte *bella* può appartenere soltanto a quelle religioni in cui il principio è la *spiritualità concreta* divenuta in sé libera, ma non ancora assoluta”¹⁶⁶, in cui, cioè, lo spirito si sa già come libero ma conserva l’elemento naturale come essenziale alla propria manifestazione. E, a proposito ancora del legame tra arte e religione, si può notare come proprio questa natura dell’arte bella prepari il tramonto della religione nel cui alveo essa pure nasce. L’arte bella fa sì che l’esteriore, l’elemento naturale, non abbia più valore per sé, ma sia soltanto espressione trasparente dello spirito, e sancisce già con ciò, anche se solo in potenza, la piena indipendenza dello spirito rispetto alla natura, e l’essere questa al servizio di quello.

In questo modo però, nel momento stesso in cui essa dà la più splendida forma al pantheon della religione corrispondente, ne prepara insieme segretamente il tramonto (tramonto che poi avrà luogo nelle forme della tragedia e della commedia classica). Infatti, lo spirito libero della bella religione si esprime comunque ancora in una forma della natura, in contraddizione con la propria pretesa di superiorità rispetto a essa. Nel momento in cui la forza purificatrice del concetto renderà insostenibile questa contraddizione, il pantheon, la dispersa e disorganica molteplicità degli dèi, sarà costretta, assoggettata al fato nella tragedia e poi ridicolizzata nella commedia, a lasciar luogo al dio unico e puramente spirituale del cristianesimo. Per questo motivo, proprio il sentirsi soddisfatti, sul proprio terreno, nella creazione dell’arte bella è, dal lato dell’artista e degli spettatori, il sintomo della

¹⁶⁵ E 1830 547; 27-29 § 562 A.

¹⁶⁶ E 1830 547; 29 § 562 A.

conquista e della conferma della consapevolezza della libertà dello spirito. Tale consapevolezza non potrà, progressivamente, che trovare la propria soddisfazione solo nel pensiero, e al contempo nel riconoscimento della propria finitezza rispetto all'assoluto. Ecco perché l'arte bella, pur lasciando venire alla luce lo spirito libero, è solo un gradino della liberazione, ma non il suo compimento. Il compimento si ha solo con il passaggio alla manifestazione dello spirito assoluto nella forma puramente spirituale della religione rivelata (e con la riflessione filosofica su di essa). Da questo momento in poi l'arte non potrà più essere la manifestazione adeguata dello spirito assoluto, che si ritira definitivamente nell'interiorità e nella riflessione soggettiva.

La collocazione sistematica dell'arte nell'enciclopedia dei saperi filosofici offre allora anche una periodizzazione storica per quanto riguarda il valore e la funzione di essa. Questa periodizzazione ci dice, senza possibilità di equivoco, che la manifestazione dello spirito (in sé) assoluto nella forma dell'arte (bella) appartiene a un'epoca tramontata per sempre, a un momento unico e irripetibile della storia. Di questa circostanza fattuale Hegel non dà più, ormai, una valutazione negativa (come avveniva negli scritti giovanili), ma la riconosce come necessariamente inscritta nel corso della storia della religioni e quindi della storia del mondo. Riguardo a ciò che è la sua più alta funzione, la manifestazione del divino e la sua appropriazione da parte dell'uomo, l'arte è qualcosa di passato; da questo punto di vista essa è stata rimpiazzata dalla religione rivelata e poi dalla filosofia. Questo è il significato primario della famosa tesi hegeliana nota con il nome (in verità poco indovinato) di "morte dell'arte".

È evidente che la determinazione (e quindi la limitazione) storico-sistematica della funzione e del valore dell'arte non può né vuole pregiudicare in alcun modo la

sua esistenza. È altrettanto evidente come il “primato” della forma d’arte classica, forma della compiutezza dell’ideale, non abbia nulla a che vedere con un orientamento classicista in estetica: non si tratta di un parametro atemporale ed eternamente valido in base al quale produrre o giudicare l’arte, ma del prodotto religioso, culturale e sociale di una situazione spirituale e di una comunità umana storicamente determinate. Pertanto, è legittimo e anzi dal nostro punto di vista necessario cercare di comprendere quali siano le caratteristiche dell’arte della nostra epoca e di quali bisogni e strutture spirituali esse siano il corrispettivo¹⁶⁷.

Anche qui, bisogna porre molta attenzione a non assolutizzare le scansioni storiche e le separazioni sistematiche operate da Hegel. Il fatto che si parli, per quanto riguarda l’arte post-classica, di arte romantica, non significa che Hegel la considerasse come un compartimento stagno dotato dei medesimi caratteri su ogni suolo e in ogni tempo. I confini delle forme dell’arte e delle singole arti sono molto più fluidi di quanto possa sembrare. Premesso ciò, rivolgiamoci finalmente alle *Lezioni di estetica* per ottenere un quadro più preciso sul significato e la natura dell’arte del nostro tempo.

2. I molti volti del romantico

Mentre nell’*Enciclopedia* abbiamo trovato la fondazione e collocazione sistematica della filosofia dell’arte o estetica hegeliana, le *Lezioni* rappresentano il

¹⁶⁷ Per altri spunti e rimandi a testi hegeliani così come a letteratura secondaria cfr. ancora il mio *Commento* in Hegel, *L’Arte nell’Enciclopedia*, pp. 83-91.

suo svolgimento e approfondimento in chiave soprattutto storica, sociale, politica e antropologica; la prima rappresenta l'impalcatura sistematica, le seconde, per così dire, il collaudo fenomenologico¹⁶⁸.

Come abbiamo visto, il principio fondamentale del mondo post-classico “è quello dell'assoluta interiorità”¹⁶⁹. Questo principio, che è quello annunciato e realizzato dal cristianesimo, è alla base della modernità. Il divino è diventato “assoluta soggettività [che] fugge dall'arte ed è soltanto oggetto del pensiero”¹⁷⁰. Questo è il gradino più alto della liberazione. Ma liberazione dello spirito significa anche liberazione della materia dalla responsabilità di configurarsi come ideale ed esprimere il divino:

La materia è abbandonata e per sé libera. Nell'ideale la dominava lo spirito. La materia ora non deve esprimere l'interiorità, piuttosto è l'intimità che deve apparirvi, ossia deve esprimere insieme il fatto che l'esteriore non è qualcosa di soddisfacente. L'intimità porta in sé un'opposizione contro l'esistenza esteriore¹⁷¹.

Lo spezzarsi del legame tra materialità e verità non significa quindi umiliazione della prima ma anzi suo arricchimento e approfondimento:

L'arte romantica ha un fondamento musicale, un aleggiare e un risuonare al di sopra di un mondo, che può accogliere solo un riflesso di questo essere-in-sé dell'anima ed è sempre una materia eterogenea rispetto alla verità. A questa materia eterogenea è permesso di comparire in quanto particolare. Essa, ora, può apparire non-bella¹⁷².

Viene così meno anche la necessaria interconnessione di arte e bellezza. Non viene meno, invece, il legame di arte e religione. La rivelazione cristiana non è, nella sua forma, qualcosa di dato per sempre e tantomeno di immediatamente valido. Nel punto di tangenza di essa con la storia del mondo, emerge in questa la necessità della

¹⁶⁸ Cfr. A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 39-43.

¹⁶⁹ VÄ 1823 180; 175

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ VÄ 1823 182; 177.

¹⁷² Ibid.

redenzione, del definitivo superamento della naturalità e dell'esteriorità e del ritorno della soggettività umana a trovare il divino in se stessa, nello spirito tramite lo spirito. Con la religione cristiana, la quale – a differenza di quella pagana – è compiutamente antropomorfica, il dio diventa finalmente uomo. Non interessa qui analizzare queste tesi hegeliane in ottica teologica o di filosofia della religione; basti solo ricordare *en passant* che proprio a proposito del dio cristiano e del rapporto dell'uomo con esso si sono combattute le prime e più feroci battaglie sull'eredità di Hegel¹⁷³. Bisogna qui restringere il campo alla considerazione del ruolo dell'arte nel mondo informato dal principio cristiano per ritornare infine a interrogarci sul rapporto di arte e politica nella modernità.

Dal momento che “la natura è sdivinizzata [*entgöttert*]”¹⁷⁴, si può dire innanzitutto che “il terreno dell'arte romantica è solo l'umanità esistente”¹⁷⁵. Questo non implica, come potrebbe sembrare, solo un restringimento delle possibilità artistiche, anzi

la cerchia è anche infinitamente allargata e abbraccia la molteplicità più illimitata. Infatti, per quanto quella storia della redenzione costituisca il lato sostanziale dell'animo, essa tuttavia si svolge in tutte le direzioni, presenta singoli punti di se stessa oppure se stessa in una molteplicità sempre cangiante, in tratti sempre nuovi, configurandosi in modo sempre diverso di contro alla natura che rimane sempre eguale a se stessa. Inoltre, l'animo ha la possibilità di trattare anche l'intera materia naturale in rapporto a quel contenuto grandioso, e di impiegarla al proprio fine¹⁷⁶.

Ora, la forma d'arte romantica abbraccia un arco di tempo molto lungo e con esso tipi e stili d'arte tra di loro completamente differenti. Nel lungo corso di questa forma d'arte vengono attraversati momenti diversi, in concomitanza con lo

¹⁷³ Si veda innanzitutto il classico K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*.

¹⁷⁴ VÄ 1823 182; 177.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ VÄ 1823 183; 178.

svolgimento della “storia della redenzione”. Hegel li raggruppa in tre blocchi principali, al loro interno ulteriormente suddivisi (e la trattazione di essi presenta, peraltro, differenze anche notevoli tra un corso e l’altro). Il primo momento è quello della cerchia religiosa (il religioso in quanto tale), il secondo quello della cerchia mondana (il riflesso della spiritualità nei soggetti del mondo), il terzo quello della soggettività formale, cioè della liberazione della soggettività dal contenuto sostanziale. I primi due momenti sono connotati dalla necessità della diffusione del principio cristiano e dell’affermazione dei rapporti a esso propri. Il terzo momento rispecchia il compimento della liberazione della soggettività; in esso entra in scena il soggetto particolare come tale, senza più uno scopo sostanziale da realizzare, cioè “il soggettivo, l’esteriore come tale, che qui giunge anche alla sua libertà, non sottomesso al concetto, l’oggettività formale, abbandonata da ciò che è più elevato, l’oggettività che si pone sulle proprie gambe al di fuori della sfera più elevata”¹⁷⁷.

Con ciò l’esteriorità mondana acquista una sua autonoma dignità se non altro come oggetto di rappresentazione artistica, ed “è in particolare la pittura a raffigurare la realtà presente”¹⁷⁸. Molto suggestiva, da questo punto di vista, è l’interpretazione hegeliana della pittura olandese¹⁷⁹. Nella cura e nell’abilità quasi virtuosistica che essa pone nella rappresentazione degli oggetti e dei dettagli più comuni acquista corpo lo spirito di quel popolo:

Le città olandesi si erano rese libere dal potere mondano e spirituale. La loro libertà politica, il loro benessere, esse se li sono conquistati da sole, per mezzo della virtù borghese e della devozione protestante. Qui il principio è sentirsi appagati nella realtà comune. Oggetti di tal genere non possono soddisfare il senso più elevato, ma una

¹⁷⁷ VÄ 1826K 144-45.

¹⁷⁸ VÄ 1823 200; 194.

¹⁷⁹ Sulla quale cfr. tra gli altri F. Biasutti, *La «magia del colore». L’interpretazione della pittura olandese*.

considerazione più attenta ci riconcilia con essi. Non è l'oggetto stesso ad appagarci, ma l'infinita abilità artistica del pittore¹⁸⁰.

La ricca e soddisfacente rappresentazione della realtà esistente è lo specchio dell'appagamento e del benessere materiale e spirituale degli olandesi, benessere che è stato conquistato grazie alle virtù proprie della modernità, qui nella loro versione più solida. Questa perfetta arte dell'apparenza, tramite cui il più fuggitivo e banale dei momenti (una smorfia, un riflesso) viene splendidamente fissato ed eternato, “è il trionfo dell'arte sulla caducità”¹⁸¹. Nonostante la estrema prosaicità del tema, risultato dell'ormai completata presa di possesso e di controllo degli uomini sulla natura e della conseguente perdita di sacralità e di mistero di quest'ultima, una rappresentazione sul genere della pittura olandese resta comunque, in senso lato, “un'opera d'arte”, in quanto mantiene pur sempre un contenuto, per quanto prosaico e non sostanziale (e dunque, *stricto sensu*, non è un'opera d'arte di fronte al rigore del pensiero filosofico)¹⁸².

Esiste, tuttavia, un'ultima ed estrema deriva dell'arte romantica (e dell'arte in generale), che si pone già oltre i confini dell'arte. Si tratta di ciò che Hegel chiama “umorismo [*Humor*]”¹⁸³ o “l'umoristico [*das Humoristische*]”¹⁸⁴, cioè della forma più estrema possibile del soggettivismo artistico. Infatti,

nell'umorismo a prodursi è la personalità dell'artista, la peculiare soggettività. Non si ha più a che fare con un contenuto oggettivo, è l'artista stesso a venire in primo piano; e il suo venire in primo piano è tale che quel che egli produce è solo ironia di se stesso, una

¹⁸⁰ VÄ 1823 200; 194.

¹⁸¹ VÄ 1823 201; 195.

¹⁸² Cfr. VÄ 1826K 151-52 e VÄ 1826P 170-71.

¹⁸³ VÄ 1823 201; 195.

¹⁸⁴ VÄ 1826K 153 e VÄ 1826P 172-73. Sul tema cfr. A. Gethmann-Siefert, *Drama oder Komödie? Hegels Konzeption des Komischen und des Humors als Paradigma der romantischen Kunstform*.

dissoluzione di quel che comincia a diventare oggettivo. È una presentazione del soggetto che getta via se stesso e ogni materia che egli impieghi¹⁸⁵.

Nella sua fase più estrema (rappresentata in Germania da Jean Paul),

l'umoristico assoggetta ogni materia soltanto alle proprie trovate, cosicché nella materia non viene più rispettato contenuto alcuno, ed esso anzi viene dissipato dall'arbitrio del soggetto e diventa veramente folle. Quindi è solo l'arte dell'apparire che si mostra, perché l'interesse non cade nel contenuto come tale¹⁸⁶.

Nell'umoristico la materia decade a oggetto dell'arbitrio più sfrenato da parte del soggetto creatore, il cui unico obiettivo è mostrare narcisisticamente se stesso. Si perviene così al completo rovesciamento della situazione ideale dell'arte classica (cioè della possibilità di manifestazione del divino nella forma dell'arte), descritta nell'*Enciclopedia*: “Il soggetto è l'*elemento formale* dell'attività, e l'*opera d'arte* è espressione del dio solo se non ha alcun segno di *particolarità* soggettiva, e invece il contenuto dello spirito che vi abita dentro è stato concepito e dato alla luce senza mescolanza e non macchiato dall'accidentalità di quella particolarità”¹⁸⁷. In altre parole, premesso che il contenuto del bello artistico (ideale) sia il divino, è chiaro che il soggetto produttore, l'artista, non sarà altro che uno strumento, un semplice tramite della sua manifestazione. Di più, avendo il contenuto valore di verità spirituale e universale ed essendo invece l'artista una singolarità accidentale, quest'ultimo non deve lasciare alcuna traccia di sé, della sua peculiarità, nella sua opera, che solo allora potrà davvero essere espressione del divino.

L'umorismo nell'arte è espressione di una tendenza diametralmente opposta. Nessun oggetto è più sacro, né quelli naturali né quelli spirituali; ciò che conta è solo la soggettività arbitraria dell'artista, che riempie di sé tutta l'opera e di fronte alla

¹⁸⁵ VÄ 1823 201-02; 195.

¹⁸⁶ VÄ 1823 202; 196.

¹⁸⁷ E 1830 545; 23 § 560.

quale il contenuto oggettivo non può che scomparire. È chiaro che così la configurazione esteriore dell'opera, la sua materia, sarà del tutto estranea al contenuto; si ritorna così al limite, in una sorta di corto circuito, al simbolico nell'arte: "L'umoristico ritorna dunque, per così dire, al simbolico. [...] L'artista produce la propria particolarità, domina sulla materia che ha messo insieme alla rinfusa, e le dà, come nel simbolico, un ordinamento a essa estraneo"¹⁸⁸. In questo ripiegarsi del futuro dell'arte sulle proprie origini, "noi scorgiamo il rapporto dell'arte del nostro tempo in genere"¹⁸⁹.

Questo rapporto è però, veniamo ora a scoprirlo, quello della dissoluzione dell'arte. Viene meno nell'umoristico il fondamento stesso dell'arte. Con ciò Hegel offre anche un'efficace ricapitolazione della funzione dell'arte fino al tempo presente: "Quanto abbiamo preso in considerazione fin ora [...] aveva come fondamento l'unità del concetto e della realtà. Quest'unità è il concetto stesso dell'arte. All'arte importa di presentare la guisa sostanziale della coscienza di un popolo"¹⁹⁰. Dall'Oriente alla Grecia alle prime forme del romantico, ciò che viene alla luce nell'arte "sono visioni del mondo, religioni di un popolo. Sono gli spiriti dei popoli"¹⁹¹. Ciò che di più elevato l'opera d'arte può presentare non è altro che il prender corpo dell'appartenenza dell'artista al proprio popolo, del suo serio e convinto sentirsi in unità, anzi in identità, con la materia trattata: "L'artista deve credere alla sua materia, il suo sé naturale è in unità con la materia, e l'opera d'arte procede dall'interiorità non scissa. Questo è il rapporto fondamentale richiesto

¹⁸⁸ VÄ 1823 202; 196.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ VÄ 1823 202-03; 196.

¹⁹¹ VÄ 1823 203; 197.

affinché l'arte sia presente nella sua interezza. Una grande epoca artistica esige tale intimità"¹⁹².

Nella modernità, tale intimità è venuta meno. Lo spartiacque non è però da collocarsi nel semplice passaggio dall'arte classica a quella romantica (cioè con il diffondersi del cristianesimo), bensì nella Riforma protestante, che rappresenta per Hegel il vero punto di partenza della modernità. Infatti il cattolicesimo, per quanto pretenda di adorare dio in spirito, in realtà fa ancora ampio uso di immagini e anzi, per suo tramite, nascono ancora le opere d'arte più belle. Solo con la Riforma viene davvero tranciato il legame tra verità ed esteriorità, e al tempo stesso quest'ultima acquisisce una propria indipendenza e dignità autonoma¹⁹³. La Riforma insegna a cercare dio nel puro spirito, a farlo risiedere solo nella propria interiorità soggettiva, che in tal modo diviene al contempo universale:

Lo spirito soggettivo deve accogliere dentro di sé lo spirito della verità e farvelo abitare. [...] Nella Chiesa luterana la soggettività e la certezza dell'individuo sono tanto necessarie quanto l'oggettività della verità. [...] Il soggetto stesso deve divenire un soggetto autentico mediante l'abbandono del suo contenuto particolare in cambio della verità sostanziale, e con il fare sua questa verità. Così lo spirito soggettivo è libero nella verità, nega la propria particolarità e perviene a se stesso nella sua verità¹⁹⁴.

Non è possibile qui una più approfondita trattazione della lettura hegeliana della Riforma. Per i miei scopi è però importante comprendere come il definitivo ritirarsi della verità dalla forma sensibile (e artistica) che con essa avviene imponi in modo del tutto nuovo la questione dell'arte nel mondo moderno. Se infatti le prime fasi della forma romantica avevano coinciso con la necessità epocale della diffusione del principio del cristianesimo, nell'ultima ed estrema fase si riflette la lucida accettazione dell'impossibilità di appropriarsi di questo principio (perfettamente

¹⁹² Ibid..

¹⁹³ Cfr. anche VG 491 ss.; 337 ss. e P. D'Angelo, *Introduzione*, pp. XXXIV-XXXV.

¹⁹⁴ VG 496; 340.

spirituale) con mezzi che non siano perfettamente spirituali. Il fallimento etico e religioso della chiesa cattolica è da leggersi in questa ottica: il non aver scisso l'esteriorità dall'interiorità, l'aver fatto del divino stesso qualcosa di oggettivo, un *positum*, è l'origine prima di tutti i mali del cattolicesimo, dalle crociate al celibato, dalle indulgenze al pauperismo, dalla separazione di clero e laicato all'opposizione alle scienze e al progresso.

Il principio luterano, attribuendo al foro interno della soggettività ogni contenuto sostanziale, riserva all'arte il prosaico, l'arbitrario, l'umoristico:

Quando per esempio un protestante rappresenta Maria, in ciò egli non fa veramente sul serio. Il sé dell'artista, la sua più intima soggettività, e tale contenuto – non sono identici. Quando un individuo dell'epoca moderna presenta tali oggetti, questo non è il modo veritiero nel quale l'individuo diviene cosciente di essi¹⁹⁵.

Con ciò si annuncia già il tramonto dell'arte, almeno di quella vista finora, quella che “aveva come fondamento l'unità del concetto e della realtà”¹⁹⁶; “invece, nella situazione alla quale siamo giunti, il rapporto è diverso. La materia si è allontanata dal sé, il raziocinio è divenuto libero, la materia si è fatta esteriore, in modo tale che l'arte è divenuta abilità libera, soggettiva, alla quale la materia è indifferente”¹⁹⁷. Poiché a venire in scena è la soggettività privata, particolare in tutte le sue forme, non vi è più una figura che possa essere appropriata a questa manifestazione: “Come contenuto interessante rimane l'*humanus*, l'universale umanità, l'animo umano nella sua pienezza, nella sua verità. Ma questo interesse non è legato ad alcuna figura. In tal caso l'arte è indifferente di contro alla materia, è arte

¹⁹⁵ VÄ 1823 203; 197.

¹⁹⁶ VÄ 1823 202; 196.

¹⁹⁷ VÄ 1823 203-04; 197-98 (tr. modificata).

dell'apparenza, quale che sia l'oggetto che venga trattato"¹⁹⁸. Non esiste una valutazione alternativa: "Con ciò, l'arte è conclusa [*vollendet*]"¹⁹⁹.

3. Morte dell'arte, vita dell'estetica

Di fronte a questa constatazione, non ha senso – anzi è potenzialmente pericoloso – prospettare per l'arte una riconquista del suo antico potere. In un mondo intero che è cambiato, essa non può sottrarsi alla sua sorte: "L'arte [...] è legata a epoche determinate; un governo, un individuo, non può certo risvegliare un periodo aureo dell'arte. Per questo, si richiede l'intera condizione del mondo"²⁰⁰. Non si può non leggere, in affermazioni come queste, una netta presa di posizione polemica contro tutti coloro che miravano a un rinnovamento o a una rifondazione della comunità e della religione tramite l'arte: pensiamo allo Schelling filosofo dell'arte, a Friedrich Schlegel e in generale al movimento romantico specialmente delle fasi più tarde e a correnti artistiche come quella dei Nazareni. Tra l'altro, e non a caso, proprio questi fautori di un ritorno dell'arte alla sua massima potenza tendevano pericolosamente (è il caso emblematico di F. Schlegel) al cattolicesimo e alla restaurazione; tutti questi elementi sono allo stesso titolo obiettivi della polemica hegeliana.

Hegel, da parte sua, è molto chiaro circa l'insostenibilità di queste posizioni fin dalle prime battute dell'Introduzione alle *Lezioni di estetica*:

¹⁹⁸ VÄ 1823 204; 198.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

L'arte [...] non è il modo più alto di esprimere la verità. Di questo traviamiento, consistente nel prendere l'arte come il modo assoluto, dovremo ancora parlare più avanti [...]. Infatti c'è un'esistenza più profonda dell'idea, che il sensibile non è più in condizione di esprimere, e questo è il contenuto della nostra religione, della nostra cultura [*Bildung*]²⁰¹.

Questa esistenza più profonda dell'idea determina un profondo mutamento nella natura stessa dell'arte, che di fatto si trova slegata rispetto a essa: “Qui l'arte prende una configurazione diversa rispetto ai gradi precedenti”²⁰². La mutata situazione del mondo, determinata dal compiersi nella Riforma del processo di appropriazione del mondo da parte del principio soggettivo cristiano, ha imposto la nuova ed essenzialmente diversa configurazione dell'arte. L'arte ha come esaurito il suo ruolo storico e spirituale, da essa ancora conservato, nonostante tutto, nei primi momenti della forma romantica. Ora,

il nostro mondo, la nostra religione e la nostra formazione razionale [*Vernunftbildung*] sono di un grado oltre l'arte come grado supremo per esprimere l'assoluto. L'opera d'arte non può soddisfare dunque il nostro ultimo, assoluto bisogno, non adoriamo più alcuna opera d'arte, e il nostro rapporto con l'opera d'arte è di tipo più meditativo²⁰³.

Nel nostro mondo, quindi, l'arte non ha più a che fare con i bisogni supremi dell'uomo; ormai tutti i rapporti politici, la visione del mondo, la religione, tutto è razionalmente fissato. La forma intuitiva e immediata dell'arte non può reggere il passo con la contemporaneità. L'arte non è più, di per sé, oggetto di venerazione, luogo di incarnazione del divino e di trasmissione dell'orientamento etico, ma è, per noi, oggetto di studio e di riflessione. L' “ultimo” per noi è il pensiero, e questo pensiero si occupa anche dell'arte (in quanto prodotto) dello spirito, ma “non può avere l'intento di richiamare l'arte alla ribalta, ma solo quello di conoscere i suoi

²⁰¹ VÄ 1823 5; 8.

²⁰² VÄ 1823 5-6; 8.

²⁰³ VÄ 1823 6; 8.

prodotti”²⁰⁴. Si può dire che il nostro mondo si è liberato dall’arte in quanto riflette su di essa, ma al tempo stesso questa riflessione sull’arte è divenuta necessaria per noi:

Proprio perciò noi abbiamo anche bisogno di riflettere sull’opera d’arte. Noi ci troviamo di contro a essa più liberi di quanto accadesse in passato, quando l’opera d’arte era la suprema espressione dell’idea. [...] Sotto questo rispetto la scienza dell’arte è divenuta un bisogno più che nel tempo antico. Noi rispettiamo e apprezziamo l’arte, ma non la vediamo come qualcosa di ultimo, anzi meditiamo su di essa²⁰⁵.

Riassumendo, si può dire che, se il tempo passato (laddove non si intende solo quello della Grecia classica, ma anche quello corrispondente alle prime fasi del Romantico) è il tempo dell’arte, quello moderno (grosso modo da dopo la Riforma) è quello dell’estetica. L’arte subisce un graduale ma sempre più radicale processo di soggettivizzazione, che culmina in una forma completamente svuotata di ogni contenuto (che non si può più nemmeno chiamare artistica) in cui resta solo il soggetto. Questa forma, quella dell’umoristico, segna il dissolvimento dell’arte:

Quando il soggetto lascia andare se stesso così tanto, lì finisce l’arte, l’arte è con ciò al confine. Le opere umoristiche non si possono più chiamare opere d’arte. Quando il contenuto non ha alcuna profondità, si tratta solo di una sfilza di pensate e sensazioni accidentali. Con l’umoristico allora l’arte si esaurisce; ai soggetti viene conferita la peculiarità dell’individuo senza alcuna oggettività interna. Questo è il decomporre dell’arte, dovuto principalmente al fatto che l’arte romantica, in sé un legame poco stabile, cade in pezzi [*auseinander fällt*]²⁰⁶.

Di fronte ad affermazioni come queste è davvero difficile cercare di negare o anche solo ridurre la portata della cosiddetta tesi della morte dell’arte²⁰⁷. Eppure,

²⁰⁴ VÄ 1823 6; 9.

²⁰⁵ VÄ 1823 6; 8.

²⁰⁶ VÄ 1826K 153.

²⁰⁷ Sul tema, che ha ovviamente catalizzato buona parte delle discussioni sull’estetica di Hegel, cfr. i due studi di A. Gethmann-Siefert, *Eine Diskussion ohne Ende: zu Hegels These vom Ende der Kunst* e *Hegels These vom Ende der Kunst und der „Klassizismus“ der Ästhetik*; inoltre W. Oelmüller, *Der Satz vom Ende der Kunst*, H.-G. Gadamer, *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst* e P. Gambazzi, *Introduzione*. Per sviluppi e ripensamenti autonomi del tema in direzioni diverse si vedano, tra gli altri, D. Formaggio, *La «morte dell’arte» e l’Estetica* e A. C. Danto, *La destituzione filosofica dell’arte*.

date le premesse hegeliane, non si tratta di un avvenimento sconvolgente o tanto meno repentino e imprevedibile. Si è solo realizzato lo scollamento definitivo dei tre elementi che, secondo quanto dice il primo paragrafo sull'arte dell'*Enciclopedia*, costituivano, nella loro unità per nulla necessaria, anzi piuttosto accidentale e quasi miracolosa, l'opera d'arte: "Un frammentarsi in un'opera di comune esistenza esteriore, nel soggetto che la produce e in quello che la intuisce e la venera"²⁰⁸. Se questi tre elementi – l'opera nella sua esteriorità, l'artista e lo spettatore – cooperavano in immediata sinergia e incastro nell'opera d'arte classica, si trattava pur sempre di una forma di accordo basata su circostanze storiche ben precise: l'arte stessa consiste in questo accordo, certo, ma non vi è alcuna garanzia che esso si debba produrre sempre, anche perché, a ben vedere, i tre elementi sono tra loro piuttosto eterogenei che non omogenei, o quanto meno reciprocamente indifferenti.

Questo, almeno, è il punto di vista della modernità, quello per cui non ci sembra per niente scontato che un'opera posseda un contenuto valido per tutti gli uomini di un certo popolo, o che tutti questi uomini siano in grado di comprendere il movimento spirituale di un certo artista o, ancora, quest'ultimo lavori consciamente a conformare l'esistenza esteriore della propria opera al costume condiviso del suo popolo – e questo per il motivo semplice ma fondamentale che non esiste più un costume condiviso cui appellarsi quale basamento dell'edificio spirituale di un popolo o di una comunità.

Se partiamo dalla nostra visione del mondo, quindi, è necessario a mio parere ammettere che la tesi hegeliana non sia affatto la strampalata e al limite arrogante trovata di un filosofo senza senso della realtà, ma anzi una rigorosa interpretazione

²⁰⁸ E 1830 543; 17 § 556.

generale del fenomeno artistico ai nostri giorni. Ciò che forse può risultare spiazzante è il fatto che Hegel parta (quanto meno nell'*Enciclopedia*, e dunque in sede di fondazione sistematica) dai tre elementi nel loro accordo, e non nel loro essere reciprocamente indifferenti. Questo ha evidentemente una spiegazione ben precisa: l'arte viene infatti inquadrata come momento dello spirito assoluto, e dunque a partire dalla forma (quella classica) in cui è realizzato l'accordo che le permette di essere espressione (seppur parziale) del divino. Ma questo accordo, in quanto immediato, intuitivo e limitato, non costituisce una realtà fissa e stabile dello spirito. Dopo il culmine dello splendore della forma classica, la forma romantica dell'arte, che di per sé continua, almeno inizialmente, a essere portatrice di un contenuto sostanziale, si sgretola sempre più nei tre componenti dell'opera esteriore, dell'artista e dello spettatore.

Questo *Auseinanderfallen* è precisamente ciò che l'estetica, innanzitutto, coglie. Infatti, fintantoché non ci si rifletteva sopra, l'arte, come cosa ultima (come manifestazione dello spirito assoluto), mostrava solo l'unità, senza che vi fosse una visione dei tre componenti in quanto scissi. Anche qui, dunque, il *primum* risulta essere l'unità; il pensiero dapprima non opera, ma si limita a cogliere e a studiare la scissione. Questo movimento, estremamente complesso da intendere, è lo stesso che attraversa la filosofia hegeliana, dalla concezione unitaria degli anni giovanili alla progressiva articolazione dialettica. La comprensione della scissione e delle sue cause è il presupposto necessario per accedere a una visione concreta del mondo contemporaneo e delle forze che lo dominano. Ecco perché, tra l'altro, Hegel insiste sulla necessità dell'estetica: ciò non è in contraddizione, ma anzi va di pari passo, con lo *Auseinanderfallen* dell'arte. Lo sguardo volto all'indietro del pensiero che coglie se

stesso nella genesi della propria formazione è (ovviamente non solo nel campo dell'arte) l'unica via perché esso si possa ancorare nella realtà fino alla compenetrazione di reale e razionale. È questa consapevolezza, peraltro, che detta a Hegel i toni molto polemici e assertori della sua polemica antiromantica: la consapevolezza, cioè, che la riflessione filosofica sui fenomeni storici e sulle forme spirituali non può mirare incondizionatamente al ripristino dello *status quo*, perché se emerge il bisogno della riflessione vuol dire che non è più il fenomeno in sé, ma il pensiero che lo coglie a poter ormai interpretare e rendere razionale il mondo. In questa concezione, che a me pare sintomo di una visione illuministica e concreta, non gioca, come si vede, alcun ruolo l'eventuale e personale predilezione dell'uomo Hegel per l'arte classica²⁰⁹, ragion per cui tacciare l'estetica hegeliana di arretratezza classicista coglie del tutto fuori bersaglio²¹⁰.

Tuttavia, limitarsi ad annunciare il carattere passato dell'arte riguardo alle sue più alte possibilità vuol dire afferrare solo una parte del pensiero hegeliano. Innanzitutto, si deve tener conto che, oltre a quella dell'umorismo soggettivo, esistono altre possibilità per l'arte nel mondo moderno, quali quelle dell'umorismo oggettivo (per esempio il *Divano* di Goethe) e dell'arte che rinuncia alla bellezza (è il

²⁰⁹ Predilezione, comunque, tutta da dimostrare; a tal proposito si può pensare alla passione hegeliana per l'opera moderna, in particolare italiana, caso esemplare di passione personale che (almeno a prima vista) sembra essere problematica dal punto di vista sistematico e filosofico. Sul tema cfr. A. Gethmann-Siefert, *Das „moderne“ Gesamtkunstwerk: die Oper*, part. p. 172, pp. 175-78, pp. 184-85. In generale sul rapporto complesso, ma anche filosoficamente fecondo, di fenomeno e sistema (e quindi anche di singola valutazione artistica e costruzione scientifica dell'estetica), si veda, della stessa autrice, *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*.

²¹⁰ A tal proposito si possono utilmente vedere molti dei lavori di A. Gethmann-Siefert, in particolare *Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der ‚Klassizismus‘ der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des ‚schönen Scheins‘* e *Hegels These vom Ende der Kunst und der ‚Klassizismus‘ der Ästhetik* (dalle cui prospettive, tuttavia, il presente lavoro si separa in alcuni punti).

caso, in parte già analizzato, dei drammi schilleriani)²¹¹. Queste nuove possibilità dell'arte, conscie dell'irripetibilità del modello della forma classica, sperimentano, si può dire, nuove vie di efficacia dell'arte nel nostro mondo. Il *Divano* rappresenta il tentativo di ampliare gli orizzonti della cultura e della visione del mondo occidentale tramite un avvicinamento poetico ai tesori e alla saggezza dell'Oriente²¹², mentre i drammi schilleriani rimandano, tramite l'insistenza sull' irraggiungibilità della conciliazione mediante l'arte, alla riflessione individuale, anche in una forma critica rispetto ai rapporti politici e sociali esistenti.

In ogni caso, tuttavia, in nessuna delle possibili forme che può assumere l'arte nella modernità è contemplata una sua capacità di trasmettere un contenuto sostanziale o di orientamento dell'azione. L'arte può, al massimo, servire per una “cultura formale” (*formelle Bildung*), cioè per trasmettere non dei contenuti, ma semplicemente l'educazione e l'abitudine dell'uomo alla forma universale. Su questi e altri temi, come per esempio quello della formazione storica e della memoria che può offrire l'arte e sulla necessità, quindi, che lo stato se ne assuma la cura tramite istituzioni pubbliche come musei e accademie, ritornerò in seguito, a un livello di approfondimento ulteriore.

Per ora, limitiamoci a commentare il risultato cui siamo giunti. Questo può essere riassunto come segue: l'arte, non quanto alla sua effettiva esistenza ma quanto al ruolo da essa giocato nel nostro mondo, è ormai un passato. Contrariamente a quanto poteva essere valido in passato, l'arte non è più punto focale e interprete dei più alti bisogni dell'uomo. In particolare nella Grecia classica l'arte costituiva le

²¹¹ Non mi interessa qui approfondire specificamente questi temi; rimando, tra gli altri, a A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, pp. 340 ss.

²¹² Cfr. per es. VÄ 1826K 94 e 197.

fondamenta di tutti gli altri rapporti: “I poeti furono i maestri dei Greci”²¹³. Il dissolvimento di questa forma spirituale e politica è preparato, come si è visto, al suo stesso interno dall’arte medesima, e poi storicamente decretato dalla brutale forza del destino incarnata nella conquista romana.

Il cristianesimo annuncia il nuovo principio della libertà soggettiva e interiore; ciò non implica però un subitaneo *Auseinanderfallen* dell’arte (che pure, nella sua forma più perfetta, si poteva radicare solo sul terreno della libertà sostanziale). In questa fase, comunque, l’arte non è più la forma primaria dello spirito assoluto: rimpiazzata dalla religione rivelata, essa si mette al suo servizio con il fine di diffondere e radicare il principio cristiano. Quando questo principio viene definitivamente acquisito, nella sua forma autentica, e cioè in seguito alla Riforma protestante, si compie l’ultima frattura tra interiorità ed esteriorità, e quindi anche tra arte e contenuto sostanziale. La Riforma rifiuta ogni “oggettivizzazione” del divino, ogni tentativo di trovarlo in elementi esteriori (e quindi anche nell’arte), e lo colloca invece nella comunione intima e soggettiva dell’individuo con dio. Con ciò l’arte perde ogni legame con il divino, ma al tempo stesso acquista una libertà fino a quel momento sconosciuta. Infatti, proprio perché l’esteriorità non ha più a che fare con il contenuto sostanziale, la forma artistica perde l’onerosa “responsabilità” di rappresentare il divino e ottiene la facoltà di rivolgersi agli oggetti più disparati, cioè di rappresentare il mondo dell’umano in tutta la sua ampiezza e diversità.

Conseguentemente, l’arte subisce un radicale processo di “soggettivizzazione”, fino a diventare, con la forma tipicamente romantica dell’“umorismo soggettivo”, espressione pura, semplice ed esclusiva della soggettività

²¹³ VG 291; 200.

particolare dell'artista, con la messa in ridicolo di ogni tema "oggettivo", politico, etico o religioso. Tale estrema possibilità dell'arte è già un andare oltre il proprio confine: in essa resta, delle tre componenti della forma artistica – opera esteriore, artista, spettatore – solo quella dell'artista, ormai completamente slegata dalle altre. Esistono comunque altre forme meno radicali in cui può riversarsi la forza dell'arte nel mondo contemporaneo, ma in tutte si rivela quello che è stato definito il carattere di "parzialità"²¹⁴.

4. Ipertrofia della soggettività

Ora, è in primo luogo da notare come, al pari dell'arte classica (la "religione artistica" della *Fenomenologia dello spirito*), anche l'arte romantica abbia lavorato, di fatto, alla propria autodistruzione. Infatti, essa, nelle sue prime fasi, ha avuto come compito quello della diffusione del principio cristiano che, una volta compiutamente attuata, ne ha segnato la "fine". Al tempo stesso, per le ragioni su indicate, nel lavorare al compimento del principio cristiano della soggettività, l'arte ha ottenuto la propria liberazione: se l'arte non può e non deve più testimoniare nulla di oggettivo, allora l'artista può infine essere totalmente autonomo nella sua produzione.

Con ciò, potrebbe sembrare che sia ormai tagliato di netto ogni legame tra l'artista e la società nella quale egli vive. Se, infatti, nella forma classica dell'arte,

²¹⁴ D. Henrich, *Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel)*, p. 15.

l'artista non era altro che il mero tramite tra l'eticità del popolo e la sua incarnazione nell'esteriorità dell'opera a uso del popolo stesso, nella modernità l'artista usa l'opera solo a immagine e somiglianza del proprio sé, senza alcun riguardo per il contenuto sostanziale. Anche nei casi in cui egli rappresenti, per esempio, un tema religioso, lo fa in modo distaccato e senza crederci.

È allora, a mio parere, non solo legittimo ma inevitabile affermare che l'arte – almeno una certa versione di essa, quella che trovava il suo punto di perfezione nella forma classica – sia morta. Questo non vuol dire che non si faccia più arte o che l'arte non abbia più diritto e motivo di essere, ma che ciò che ormai si intende per arte non ha più molto a che vedere con ciò che l'arte è stato in passato: potremmo dire che si continua a usare lo stesso nome per analogia, ma il riferimento è sostanzialmente diverso. Abbiamo rintracciato le radici di questo mutamento nello stesso sistema hegeliano delle scienze filosofiche. È ora però necessario cercare di inquadrarlo all'interno del cambiamento dei rapporti politici tra antichità e modernità. Quello che può sembrare una semplice frattura tra il senso di un fenomeno dello spirito (l'arte) e la ricezione alla quale esso è destinato, potrebbe in effetti rivelarsi la spia più adeguata delle tensioni tra le forze che attraversano il nostro mondo.

In altre parole, è a mio avviso plausibile, anche se non immediatamente perspicuo, che lo sganciarsi dell'artista dal seno della comunità cui pure appartiene non sia in alcun modo un tradimento o una negazione della natura di questa (come pensava il giovane Hegel), ma al contrario una sua decisa e inequivocabile conferma. L'artista contemporaneo non è più interprete dello spirito del popolo ma solo di se stesso; a ben vedere, tuttavia (seppur in un senso molto diverso da quanto avveniva in passato), anche questo radicale soggettivismo può esser visto come espressione

dello spirito del popolo o dell'epoca²¹⁵. La differenza rispetto al passato non risiede nell'esistenza (che ora verrebbe meno) di tale espressione, ma nella sua modalità. Schematicamente, mentre prima si parlava di una trasmissione contenutistica, ora ci troviamo di fronte a una trasmissione formale. E ciò in un duplice senso. Innanzitutto, come già accennato, l'arte dell'epoca moderna, attraverso l'appropriazione da essa resa possibile di culture storicamente o geograficamente estranee, è in grado di generare un'educazione all'universale dell'umano tramite la conoscenza delle sue differenti manifestazioni; inoltre essa mette a disposizione dell'individuo e della comunità un patrimonio storico e culturale che costituisce il corpo vivente della loro genesi spirituale e politica.

Ma vi è, forse, un senso ancor più profondo di questa trasmissione formale, che è paradossalmente esplicitato nella maniera più perfetta proprio dalla modalità artistica apparentemente più vuota: quella dell' "umorismo soggettivo" (che include anche la forma tipica dell' "ironia romantica"). Contro questa modalità si appuntano – e, vedremo, non a caso – gli strali polemici di Hegel. Tuttavia, questa polemica ha un senso solo nel momento in cui si voglia far passare (come pretendevano romantici e affini) le esibizioni di una soggettività particolare ed esasperata per contenuti universalmente validi e interessanti. In altre parole, quando si pretenda di restituire a essi la forza vincolante di una trasmissione contenutistica. Ma, a livello di trasmissione meramente formale, quell' "ipertrofia" della soggettività ha una sua ragion d'essere nel contesto politico e sociale in cui si genera.

²¹⁵ "Hegel riconosce immediatamente che l'arte romantica è congeniale allo spirito del tempo – nel suo soggettivismo si esprime lo spirito della modernità. Ma in quanto poesia della scissione essa non è più chiamata a essere 'maestra dell'umanità'" (J. Habermas, *Hegels Begriff der Moderne*, p. 44).

Il primo aspetto da tener presente è che questa esasperata soggettività non ha più nulla di ciò che è il genio ispirato nell'autentico senso hegeliano. Prendiamo ancora il dettato dell'*Enciclopedia*: “Poiché la libertà progredisce solo fino al pensiero, l'attività riempita di questo contenuto [*scil.*: quello divino] che vi abita, l'*ispirazione* dell'artista, è come una violenza estranea in lui, al modo di un pathos *non libero*; il *produrre* ha nell'artista stesso la forma dell'immediatezza *naturale*, spetta al *genio* come a questo *particolare soggetto*”²¹⁶. Anche il genio ispirato è quindi soggettività particolare; il suo produrre è però condizionato, oltre che dal proprio arbitrio, anche dall'azione di una forza estranea in lui, cioè di quel contenuto divino non ancora riflesso e saputo come proprio. Ecco perché la produzione ha “la forma dell'immediatezza *naturale*”: essa non è il risultato di una pura attività spirituale, bensì vi si mescolano arbitrio dell'artista, contenuto oggettivo divino saputo come estraneo, uso di materiale e tecniche esteriori etc. Il contenuto divino, saputo come estraneo, non può che essere accusato nella forma di un'imposizione violenta; non vi è libertà perché non vi è riflessione interiore concreta e appropriazione consapevole del contenuto, ma solo pensiero e creazione astratti.

Come sappiamo, già nella forma classica si procede gradualmente a questa appropriazione, che segna la fine della religione artistica. Ma cosa avviene, per quanto concerne la figura dell'artista, nel momento in cui tale appropriazione è perfettamente compiuta (con la Riforma)? L'artista resta soggettività particolare, certo, ma il contenuto divino non è più saputo come oggettivo ed estraneo. Il divino deve ormai risiedere nell'interiorità del soggetto, nella forma della rivelazione e infine della comprensione razionale di essa (la filosofia); pertanto non esiste più la

²¹⁶ E 1830 545; 23 § 560.

possibilità di un'ispirazione in senso classico. La libertà che mancava nell'arte classica è ora conquistata proprio grazie alla forma riflessiva. Eppure, una manchevolezza ben più grave macchia la produzione dell'artista "soggettivo". Egli vuole esprimere un contenuto legittimo (la soggettività umana) in una forma però inadeguata. Infatti, se è vero che il principio del nostro mondo, della sua filosofia, della sua religione, del suo diritto, è quello della libertà soggettiva, è però anche chiaro – come si vedrà meglio più avanti – che questa non può essere intesa nel senso di libertà del soggetto particolare, ma in quello di libertà universalmente condivisibile cui il soggetto particolare dà consapevolmente il proprio assenso.

L'unica forma adeguata per questo principio è allora quella universale della riflessione; la forma artistica è invece, per sua natura, caratterizzata dall'immediatezza, dall'intuitività, dalla limitatezza. La figura artistica – per quanto perfetta – non può che offrire una rappresentazione limitata e limitante di quella soggettività che dovrebbe invece essere universale. La rappresentazione procurata dall'arte esaspera invece la particolarità della soggettività a causa della sua stessa limitatezza formale. Questa è allora la mancanza di cui si macchia l'artista "soggettivo": invece di mettere in scena contenuti il più possibile oggettivi, per cercare di limitare la particolarità della propria soggettività, egli sceglie volontariamente di rappresentare solo questa, quasi con la pretesa che possa avere valenza universale²¹⁷.

Il divino che si identifica, al limite, con la soggettività interiore dell'individuo non coincide però, con il lato della sua peculiarità e arbitrarietà – con tutto ciò che

²¹⁷ Cfr. l'interessante paragone di O. Pöggeler, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, p. 25: "Una volta che l'artista non può più riallacciarsi a un mondo di rappresentazioni condiviso e a una missione vincolante, allora egli può anche – come nel racconto di Balzac – creare, in un lavoro solitario lungo una vita, un 'Capolavoro', nel quale chiunque altro trova le linee e i colori disordinati di un pazzo".

ancora rende l'individuo un "questo", un elemento naturale. La soggettività umana deve essere consapevole e autoconsapevole, razionale e universale, spirituale e libera; il mantenimento e anzi l'exasperazione dei lati empirici e particolari di essa può forse testimoniare dell'assoluta libertà dell'arte, ma non certo di quella dello spirito. Se il divino è ormai saputo nella riflessione come *proprium hominis*, la trasfigurazione artistica tradisce questa conquista perché si rifugia nel particolare e non si eleva all'universale della soggettività.

Se però ci riesce di considerare l'opera d'arte nel mondo moderno sotto il profilo della trasmissione formale, capiremo che ciò cui bisogna porre attenzione in prima istanza non sono i contenuti disparati e più o meno rilevanti delle soggettività degli artisti, ma il fatto stesso che sia la soggettività, in qualunque forma e misura, a essere messa a tema nell'opera. E, si noti, anche nel caso di un'opera che ambisca a mostrare dei contenuti oggettivi (come il *Divano* di Goethe), è comunque la soggettività dell'artista a farla da padrona. Il punto, infatti, non è che l'opera abbia questo o quel contenuto, ma la forma in cui lo ha. In altre parole, è il momento della scelta di esso a fare la differenza. Nell'arte classica questa scelta era fortemente limitata: il genio creatore era mero tramite della mediazione della sostanza etica e del divino, che a sua volta si imponeva sotto forma di forza estranea e violenta. Nell'epoca moderna, al contrario, l'artista è completamente consapevole e libero, anche laddove questa libertà si manifesti come arbitrio (questo, infatti, è da imputarsi alla limitatezza intrinseca della figura artistica). È il soggetto creatore a decidere temi e modalità, con una consapevolezza e una capacità riflessiva totalmente estranea al passato.

La meta di questo processo, che ancora all'epoca di Hegel, in ogni caso, difficilmente sfociava in estremismi estrosi, potrebbe, volendo, essere vista nelle affermazioni tipicamente contemporanee per cui qualunque cosa può essere arte (banalmente, i *ready-mades* di Duchamp) o qualunque forma di creazione può essere interpretata secondo canoni estetici (*art brut*, arte primitiva, arte infantile, o perfino arte prodotta da animali!), per cui, di fatto, la soggettività può, in quanto tale, essere, senza altre aggiunte o “aure”, artistica.

Cercando però di non perdere di vista il filo del discorso, limitiamoci ora a interrogarci sul senso che la rappresentazione artistica continua, nonostante tutto, ad avere. Riassumendo in una domanda: perché si continua a fare arte (anche dopo la “morte dell'arte”)? Una volta perso il suo ruolo storico di primo piano, essa non poteva semplicemente cessare di esistere o di suscitare interesse, al pari, diciamo, dei culti pagani o animistici? Perché una forma limitata e superata dello spirito, uguale per senso ma non per significato a ciò che era stata in passato, continua non solo a esistere, ma anche ad avvicinare e ad appassionare?

Alcune parti della risposta le conosciamo già. Riassumendole, si può dire che l'arte vive come mezzo di cultura formale (*formelle Bildung*) e trasmissione della memoria storica della comunità, oltre che, naturalmente, come oggetto di studio dell'estetica. Ma c'è un secondo livello di spiegazione, a mio parere più profondo, ma non disgiunto da quello appena ricordato. Il fatto è che l'arte nell'epoca moderna si trova a essere il veicolo privilegiato, o in alcuni casi unico, della sfera particolare del soggetto, e questo proprio per via dell'infinita libertà tematica e comunicativa che essa ha acquistato. Per anticipare la tesi, che andrà ovviamente argomentata e precisata, l'arte costituisce *di per sé*, e in un certo senso a prescindere dai contenuti di

volta in volta veicolati, un correttivo e una critica alla politicizzazione di tutti gli aspetti dell'esistenza annunciata dal detto napoleonico e riscontrabile emblematicamente nel *Wallenstein* schilleriano. Questo può essere il senso del legame tra arte e politica nella modernità.

Ecco perché, a mio parere, è facile ingannarsi sul significato storico di quella soggettività particolare ipertrofica ed esasperata che costituisce la cifra dell'arte che forza i propri confini. Sarebbe fin troppo banale qui notare come, da quel momento in poi, l'arte non ha mai smesso di sfidare i propri confini, al punto che può sembrare che essa riesca a vivere solo come avanguardia permanente, come tentativo metodico di spiazzare, di criticare, di rivoluzionare²¹⁸. Solo in questa forma essa può continuare a opporsi a quella "normalizzazione dell'esistenza individuale" che è il corrispettivo della politicizzazione vorace e onnipervasiva. Certo, mai come oggi può sembrare che l'arte stessa sia vittima di questa normalizzazione, e che essa si sia ormai totalmente assuefatta alle medesime logiche il cui rifiuto sembrava costituire la sua ultima ragion d'essere. Ma questa è un'altra storia, soprattutto perché non esiste ancora un sufficiente distacco epocale per potervi riflettere su; il che vuol dire, per usare una formula a effetto ma non vuota, che l'arte dopo la morte dell'arte probabilmente non è ancora morta.

Ma è il momento, adesso, di tornare approfonditamente al testo hegeliano, per cercare di capire, a partire da esso, quali siano le cifre e i nodi del "politico" nella nostra epoca, e di conseguenza quali gli interstizi nei quali l'arte continua a sopravvivere.

²¹⁸ Per alcune conferme e approfondimenti cfr. per es. A. C. Danto, *La destituzione filosofica dell'arte* e W. Tatarkiewicz, *Storia di sei idee. L'Arte il Bello la Forma la Creatività l'Imitazione l'Esperienza Estetica*, pp. 69-74.

IV. Individuo e stato

1. L' "enorme forza e profondità" dello stato moderno

Il principio proprio di una comunità artisticamente fondata era quello della libertà sostanziale; quello della modernità è quello della libertà soggettiva. Il passaggio dalla prima alla seconda è, come si è visto, innanzitutto un passaggio tragico, storicamente culminato nella conquista romana della Grecia e nella transizione dalla bella eticità allo stato di diritto²¹⁹. Il cristianesimo, nato sul terreno del mondo romano e del sentimento dell'infelicità²²⁰ a esso proprio, raccoglie e annuncia il principio della libertà soggettiva, cioè, tra l'altro, della necessità di riconoscere come giusto solo ciò che all'esame della riflessione del soggetto appare essere conforme a principi razionalmente e universalmente validi. Anche qui, come nel caso dell'arte, ad aprire le porte all'ultima svolta della modernità è la Riforma: "È una grande ostinatezza, l'ostinatezza che fa onore all'uomo, non voler riconoscere nella disposizione d'animo nulla che non sia giustificato dal pensiero, – e questa ostinatezza è la caratteristica dell'età moderna, oltre che il principio peculiare del protestantesimo"²²¹.

²¹⁹ Cfr. anche C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 202 ss.

²²⁰ Cfr. VG 386; 265.

²²¹ GR 17; 16. Cfr. L. Siep, *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der „Grundlinien“ im Blick auf die „Vorrede“*, p. 13.

Nella seconda parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, quella sulla moralità, l'eccellenza di questa ostinazione viene però precisata e limitata. Vi si ribadisce che “il diritto di non riconoscere nulla di cui l'Io non abbia intellesione come di razionale, è il più alto diritto del soggetto”²²², con l'aggiunta però che “per il fatto della sua determinazione soggettiva è in pari tempo *formale*, e di contro a questo *il diritto del razionale* come di ciò che è oggettivo appresso al soggetto resta fermamente stabilito”²²³. Infatti, è certamente vero che l'individuo ha il diritto di obbedire solo a ciò che l'Io riconosce come razionale, ma questo non implica affatto che l'intellezione individuale necessariamente giunga a tanto:

A cagione della sua determinazione formale l'intellezione è altrettanto capace di esser *vera*, quanto mera *opinione ed errore*. Che l'individuo pervenga a quel diritto nella sua intellesione, ciò appartiene secondo il punto di vista della sfera ancora morale alla sua particolare cultura soggettiva [*seiner besonderen subjektiven Bildung*]²²⁴.

Come dire, nel momento in cui vi sia un oggettivo razionalmente fondato e l'individuo non ne riconosca la razionalità, il torto non è dell'oggettivo ma dell'individuo.

Del resto, è la stessa articolazione della filosofia hegeliana del diritto a non poter tollerare una simile impostazione soggettivistica e al limite anarchica. Alla parte sulla moralità (diritto del soggetto) precede, come è noto, la parte del diritto astratto, quello della persona e della proprietà, grande conquista del diritto romano²²⁵. Questa parte sancisce il diritto universale della persona in quanto avente capacità giuridica – ovvero la formalità del diritto, che assume la forma del divieto:

²²² GR 117; 112 § 132 A.

²²³ Ibid.

²²⁴ Ibid.

²²⁵ Da porre però, con gli opportuni “aggiornamenti” e distinguo, anche alla base del diritto borghese; sul tema cfr. J. Ritter, *Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“* (§§ 34-81), pp. 56-59.

“La necessità di questo diritto, sulla base del medesimo fondamento della di lui astrazione, si limita al negativo, *non ledere* la personalità e ciò che ne deriva. Ci sono perciò soltanto *divieti giuridici*, e la forma positiva dei precetti giuridici in conformità al loro ultimo contenuto ha per fondamento il divieto”²²⁶. Oltre al criterio del riconoscimento soggettivo il diritto deve considerare quello dell’universalità formale: all’individuo sono posti in ogni caso una serie di divieti che sussistono a prescindere dalla sua valutazione.

Diritto astratto e moralità esprimono quindi due criteri opposti ma entrambi unilaterali e astratti, bisognosi di un’unificazione che avviene con il passaggio all’eticità (terza e ultima parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto*)²²⁷. Questa presentazione molto generica non può naturalmente avere alcuna pretesa di entrare nello specifico del discorso giuridico, ma solo quella molto più modesta di fornire le coordinate principali per introdurre la questione del rapporto tra individuo e stato nell’epoca moderna. Tale rapporto è immediatamente connotato da una tensione strutturale, intuibile anche nella versione relativamente rassicurante data da Hegel: “Il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all’*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *ricondere* esso nell’*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo”²²⁸. Infatti “questa enorme forza e profondità” è evidentemente qualcosa di tutt’altro che pacifico per l’individuo singolo; è, intesa

²²⁶ GR 53; 48 § 38.

²²⁷ Sulla nozione di eticità, sulla sua genesi ed evoluzione nel pensiero hegeliano così come sui suoi fondamenti logico-sistematici e il suo posto nella discussione di Hegel con gli altri pensatori a lui contemporanei (soprattutto Jacobi) è molto utile U. Rameil, *Sittliches sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*.

²²⁸ GR 215; 201 § 260.

nella sua compiutezza, un paradigma ideale, ma non necessariamente un dato di fatto.

La questione è, come si vede, strettamente connessa a quella della libertà dei moderni. Da un punto di vista strettamente politico è chiaramente problematico postulare un accordo di tutte le soggettività particolari con l'unico bene dello stato. La *polis* non si trovava di fronte a questa difficoltà, perché tale accordo era immediato e ingenuo, e l'individuo si risolveva spontaneamente nell'universale. Ora tale accordo va ripristinato, ma in forma mediata. Non si parla più di eticità sostanziale ma di diritto²²⁹, il quale deve sì assumere la stessa forma universale e armonica di quella, ma per la via della mediazione soggettiva²³⁰. Ma mediazione vuol dire anche capacità di dare il proprio assenso, e il problema degli stati moderni è proprio questo: lo stato ha bisogno dell'assenso dei cittadini, ma questo assenso deve

²²⁹ Da sottolineare inoltre come Hegel, a partire fin dal titolo dell'opera, non parli di "politica" bensì di "diritto". I due termini sono in qualche modo contrapposti. Se la politica è quella del detto napoleonico, dello stato e delle circostanze esterne onnipotenti rispetto alle quali l'individuo deve solo piegarsi, il diritto è invece una sfera della vita umana razionalmente ricostruibile, non – almeno in linea teorica – onnipervasiva e, soprattutto, bisognosa del consenso e della giustificazione razionale (attuale o potenziale) da parte di ciascun individuo: questo è, peraltro, lo scopo ultimo della filosofia del diritto. Resta comunque da spiegare da un lato come questo consenso e questa giustificazione possano essere un dato effettivo e vivente della comunità politica e non un mero postulato filosofico, e dall'altro – una volta riconosciuto come la forza dell'universale non debba essere quella di una politica onnipotente ma quella di un diritto razionalmente fondato – come evitare che gli strumenti stessi del diritto possano riportare, in maniera immanente rispetto ai meccanismi di esso e in forma largamente inconsapevole per il singolo individuo, a una situazione in cui *de facto* l'individualità è piegata alle esigenze di un universale che è sempre meno diritto razionale e sempre più "potere assoluto". Per un ulteriore inquadramento e altre prospettive su quest'ordine di problemi cfr. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel* e E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*.

²³⁰ "Il «principio degli stati moderni» sta per Hegel nella compenetrazione reciproca di particolarità e universalità. L'oggettività immediata della *polis* non è più adeguata alla condizione dello spirito, che ha conosciuto la soggettività infinita del cristianesimo e dell'intelletto. Ma non è adeguata alla condizione dello spirito neppure la concezione di una esclusiva libertà soggettiva, che sfocia nella cattiva infinità del dover essere, nella sua astrazione e nelle sue conseguenze rivoluzionarie. La concezione dialettica hegeliana è invece adeguata alla condizione dello spirito perché ha in sé la libertà oggettiva della *polis* e la libertà soggettiva nata dal cristianesimo: è la *polis* dei tempi moderni, lo stato che ha tolto e conservato la società civile. L'individuo si trova in entrambe le sfere, ha in sé il cittadino della società civile e il cittadino dello stato; con altre espressioni, ha in sé il *bourgeois* e il *citoyen*" (G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, p. 56).

essere ragionato e consapevole. L'individuale deve scegliere l'universale; la libertà del cittadino è, preliminarmente, quella di poter pensare, e poi di volere, lo stato.

2. Libertà contro liberalismo

Hegel si pone la questione in questi termini: la volontà è libera soltanto se vuole se stessa, perché altrimenti sarebbe dipendente dall'altro da sé desiderato²³¹. Dunque la volontà deve volere la volontà in sé o volontà universale: “La volontà che vuole se stessa è la base di ogni diritto e di ogni obbligo, dunque di tutte le leggi del diritto, di tutti i precetti del dovere e i gravami imposti”²³², anzi addirittura “la libertà della volontà come tale è il principio e il fondamento sostanziale di ogni diritto, è a sua volta un diritto assoluto, eterno in sé e per sé, anzi è il supremo diritto, al quale vengono accostati altri diritti particolari; è [...] ciò che fa dell'uomo l'uomo, dunque è il principio basilare dello spirito”²³³. E fin qui tutto chiaro;

ma la questione successiva è poi: come giunge la volontà a determinatezza? Infatti, in quanto vuole se stessa, essa è solo relazione identica verso di sé; tuttavia la volontà vuole anche qualcosa di particolare; *ci sono* – si sa – diritti e doveri diversi. Si esige un contenuto, una determinatezza della volontà; infatti la volontà pura è l'oggetto e il contenuto di se stessa, ma questo non è un contenuto. Così in generale essa è solo la volontà *formale*²³⁴.

Come Hegel mostra nelle pagine seguenti, sulle quali non posso soffermarmi, per quanto il principio della libertà della volontà sia il riferimento e il connotato

²³¹ “La volontà è libera solo a condizione di non voler altro, nulla di esteriore, di estraneo, poiché in tal caso sarebbe dipendente; la volontà deve volere solo se stessa, la volontà appunto” (VG 524; 359).

²³² Ibid.

²³³ VG 524-25; 359.

²³⁴ VG 525; 359-360.

imprescindibile della modernità, se si pretende di passare immediatamente da esso alla vita e all'organizzazione dello stato, si rischia di restare prigionieri in un pensiero astratto o perfino in rapporti politici dominati dal terrore. Il primo caso è quello della filosofia kantiana, il secondo quello delle conseguenze della Rivoluzione francese²³⁵. Solo con la centralità della volontà del soggetto si accede all'età moderna, laddove però, se punto di partenza e di arrivo è la libertà di tutti i soggetti, il percorso intermedio è quanto mai scivoloso, costretto come è sempre sulla lama del rasoio tra dissoluzione atomistica dello Stato e alienazione dispotica delle libertà.

Il primo dei due corni è, in ottica hegeliana, strettamente connesso alla questione del liberalismo²³⁶, di cui Hegel in queste pagine si occupa con riferimento alle vicende francesi e poi europee. Per quanto riguarda il rapporto che deve sussistere tra moltitudine delle volontà particolari e volontà universale che si deve esprimere nel governo, Hegel qualifica come “estrema unilateralità [il] ritenere che la volontà universale debba essere universale anche in senso *empirico*, ossia che i singoli individui come tali debbano governare o prender parte al governo”²³⁷. Se poco prima Hegel aveva elogiato le “istituzioni liberali” diffuse da Napoleone in tutta Europa e

²³⁵ Il significato storico e teorico della Rivoluzione per il pensiero hegeliano è preso in analisi da O. Pöggeler, *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel* e ben messo a punto, in discussione critica con una letteratura secondaria spesso superficialmente ideologica, da C. Cesa, *Hegel e la rivoluzione francese*.

²³⁶ La questione del rapporto tra Hegel e il liberalismo (più complessa di quanto appaia a prima vista) è stata poco investigata, almeno in forma diretta. A mio parere (e sarebbe utile continuare a lavorarci, anche sulla base delle riflessioni qui indirettamente svolte sul tema), attraverso di essa è possibile entrare immediatamente nel vivo di aspetti del pensiero hegeliano rilevanti in ottica non solo politica. Rimando qui ad alcuni studi che, seppur solo tangenzialmente, affrontano la questione: N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*, G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, C. Cesa, *Stato e libertà negli scritti politici di Hegel*, gli studi di M. Riedel raccolti nel volume *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato* e H. Schnädelbach, *Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)*.

²³⁷ VG 534; 366.

la *Charte* di Luigi XVIII, egli condanna però aspramente l'estremizzazione unilaterale del principio liberale:

non soddisfatto che siano in vigore diritti razionali, libertà della persona e della proprietà, che vi sia un'organizzazione dello Stato e al suo interno sfere della vita civile, tenute ad amministrare da sé certi affari, non soddisfatto che gli uomini intelligenti abbiano influenza sul popolo e che in esso regni la fiducia, il *liberalismo* oppone a tutto ciò il principio degli atomi, delle singole volontà individuali: tutto deve avvenire attraverso il loro esplicito potere e la loro approvazione esplicita²³⁸.

Dunque, il liberalismo come principio della politica (ben diversamente da una “tendenza liberale” del governo o da una costituzione liberale) è immediatamente indicato come fautore di quell'atomismo che, fin dai primi scritti politici, è stato uno dei peggiori spettri di Hegel. Il principio della volontà universale astrattamente inteso, quello per cui l'universale deve essere tale anche in senso empirico, ovvero ciascun singolo deve dare la propria esplicita approvazione alle istituzioni e alle singole leggi, porta alla paralisi del governo: “Con questo formalismo della libertà, con quest'astrazione, le volontà individuali non fanno sorgere nulla di stabile nell'organizzazione”²³⁹. Anzi, le volontà di coloro che non partecipano al governo esistente, sulla base di questo principio, non possono considerare quel governo come emanazione di se stesse, e quindi non gli riconoscono alcuna universalità e alcuna legittimità di azione politica, ma lo ritengono una volontà particolare e arbitraria in perenne contrasto con la propria: “Alle disposizioni particolari del governo si oppone subito la libertà, poiché quelle disposizioni sono volontà particolare, dunque arbitrio”²⁴⁰.

Ne risulta un contrasto infinito insuperabile, un alternarsi statico e non dialettico di posizioni che, accomunate nell'irrigidimento del principio liberale, non si

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid.

²⁴⁰ Ibid.

riconoscono vicendevolmente: tra il tutto e le parti e tra le singole parti non sussiste alcuna dialettica, ma solo un'opposizione paralizzante, scomposta e potenzialmente sanguinosa: “La volontà dei molti abbatte il ministero e quella che era stata fin qui l'opposizione ne prende il posto; ma quest'ultima, divenuta governo, ha di nuovo i molti contro di sé. Così proseguono il movimento e l'agitazione”²⁴¹. E, profeticamente, Hegel aggiunge: “Questa è la collisione, il nodo, il problema, al quale è ferma la storia e che la storia avrà da risolvere in tempi a venire”²⁴².

Per quanto riguarda le ripercussioni del principio della Rivoluzione francese nel resto d'Europa, Hegel afferma che “quasi tutti gli Stati moderni si sono aperti a questo medesimo principio mediante la conquista oppure esso vi è stato introdotto in maniera esplicita; in special modo il liberalismo ha dominato tutte le nazioni romaniche, ossia il mondo cattolico-romano, la *Francia*, l'*Italia*, la *Spagna*”²⁴³. Ma, anche qui, nonostante Hegel abbia premesso che il principio della Rivoluzione francese quanto al suo contenuto deve essere giudicato come appartenente alla storia mondiale (diversamente dalla sterile e ineffettuale estremizzazione di esso), si deve però concludere che, in ogni caso, “il liberalismo ha fatto bancarotta dappertutto” e “questi paesi sono ricaduti nella loro antica condizione”²⁴⁴. Il fallimento del liberalismo è da imputarsi alla necessaria ineffettualità del tentativo di sovrapporre forme politiche molto avanzate – e comunque nella loro versione estrema – a una coscienza – tanto individuale quanto collettiva – ancora prigioniera di rappresentazioni unilaterali, in particolar modo in materia di religione. Infatti “a

²⁴¹ VG 534-35; 366.

²⁴² VG 535; 366.

²⁴³ VG 535; 366-67.

²⁴⁴ VG 535; 367.

partire dalla Francia l'astrazione del liberalismo ha percorso il mondo romanico da capo a fondo, ma questo mondo è rimasto inchiodato all'illibertà politica dalla servitù religiosa”²⁴⁵.

Nelle nazioni cattoliche un'affermazione durevole di istituzioni e princìpi liberali era destinata al fallimento già in partenza: “È infatti un falso principio quello che le catene del diritto e della libertà possano essere strappate senza la liberazione della coscienza, che possa esserci una rivoluzione senza Riforma”²⁴⁶. Non si dà quindi piena e concreta libertà politica senza libertà di coscienza e, in particolar modo, senza libertà religiosa, ovvero conciliazione della religione con il diritto e con uno Stato razionalmente fondato. Tale conciliazione è stata opera della Riforma, e infatti, come Hegel aggiunge, gli Stati protestanti, seppur con immensi sforzi e sacrifici, sono riusciti a tener fede alle loro istituzioni e a riaffermare la propria potenza. L'Impero certo si è dissolto, ma proprio il dominio francese ha messo in luce l'inadeguatezza di quella istituzione, fondata positivamente e non razionalmente, e ha dato luogo alle leggi del diritto e a stati sovrani, in cui “gli obblighi feudali sono stati aboliti, i princìpi della libertà di proprietà e della libertà personale sono stati resi princìpi fondamentali”²⁴⁷.

L'affermazione dei princìpi della Rivoluzione ha potuto essere piena e concreta negli stati protestanti proprio perché ha trovato accoglimento in una coscienza non unilaterale e alienata. Tale affermazione ha potuto quindi avvenire in forma concreta e non astratta, tale da rispettare il suo contenuto oggettivo e non perdersi nella unilaterale rivendicazione di una volontà che sia universale anche dal

²⁴⁵ Ibid.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ VG 539; 369.

punto di vista empirico, come somma delle volontà particolari. Negli Stati tedeschi “ciascun cittadino ha accesso alle cariche statali, ma condizione necessaria sono capacità e utilità”²⁴⁸. In essi quindi è riconosciuto il principio liberale della Rivoluzione, la libertà personale e di proprietà e la partecipazione al governo di ogni cittadino, ma questo riconoscimento si distingue dalla forma estrema del liberalismo proprio perché è corretto dal prerequisito di “capacità e utilità” in chi governa. Tale prerequisito è a sua volta è la positiva risultante della disposizione d’animo dei popoli protestanti, le cui potenze formative, *in primis* la religione, non si pongono in contrasto con il diritto e la ragione in favore di particolarismi e privilegi feudali ma sviluppano la coscienza del popolo nella direzione di una volontà universale che sia concretamente tale, cioè che ciascun cittadino, liberamente, riconosca come sommo dovere la sottomissione della propria volontà particolare alle leggi del proprio governo, anche laddove, per incapacità o per scelta, non ne faccia parte.

Si ribadisce così l’assoluto potere condizionante (o il vero e proprio rapporto di causa-effetto) dello spirito del popolo e del suo grado di sviluppo culturale sulle istituzioni politiche che possono essergli proprie. Non vi possono essere istituzioni liberali laddove non vi è una coscienza libera e sviluppata, e laddove vi è coscienza libera e sviluppata non vi è bisogno di estremismo liberale, perché la libertà è già presente:

Il governo è situato nel mondo dei funzionari e al vertice è la decisione personale del monarca; infatti una decisione ultima è assolutamente necessaria, come abbiamo osservato. Tuttavia, in presenza di leggi stabili e di un’organizzazione statale determinata, si deve ritenere che poco, quanto alla sostanza, sia rimesso alla decisione esclusiva del monarca²⁴⁹.

²⁴⁸ Ibid.

²⁴⁹ Ibid. Il punto cardinale, anche per quanto riguarda la natura e il grado di sviluppo della costituzione, è sempre l’autocoscienza del popolo: “Poiché lo spirito è reale soltanto come quel che

In uno stato sviluppato e ben organizzato, quindi, il ruolo decisionale supremo del monarca (e quindi anche il suo temperamento personale), ha un campo d'azione limitato, non perché il suo potere sia tale, ma perché in una totalità che funziona organicamente non c'è bisogno di un continuo intervento regolatore dall'alto: “Senza dubbio è da considerarsi una grande fortuna, se a un popolo è dato in sorte un nobile monarca; tuttavia in un grande Stato ciò ha poca importanza, poiché un grande Stato ha la sua forza nella sua ragione”²⁵⁰. Ciò presuppone però che la massa non pretenda di occuparsi di cose di cui non è capace, e lasci il governo nelle mani di chi “abbia la conoscenza, la pratica e la volontà morale per farlo. Devono governare coloro che sanno, *oi àristoi* [...], non l'ignoranza e la vanità della saccenteria”²⁵¹.

In altre parole, la libertà non è solo forma, ma anche contenuto: essa deve trovare la propria oggettivazione, e non restare ferma al dover essere, al cattivo infinito della morale kantiana e fichtiana. L'oggettivazione si trova nella razionalità dell'esistente, dello Stato di diritto, alle cui leggi la volontà libera e cosciente del singolo deve liberamente aderire:

esso si sa, e lo stato, come spirito di un popolo, è in pari tempo la legge *penetrante tutti i suoi rapporti*, il costume e la coscienza dei suoi individui, ne segue che la costituzione di un popolo determinato in genere, dipende dalla guisa e formazione [*Bildung*] dell'autocoscienza del medesimo; nell'autocoscienza risiede la sua libertà soggettiva e quindi la realtà della costituzione” (GR 239; 221 § 274). Non ha pertanto senso cercare di “esportare” una costituzione progredita laddove lo spirito del popolo si troverebbe arretrato rispetto a essa: “Voler dare a un popolo una costituzione (quand'anche più o meno razionale secondo il suo contenuto) *a priori*, – questa escogitazione trascurerebbe proprio il momento che fa di una costituzione più che un *ens rationis*. Ogni popolo ha quindi la costituzione che gli è adeguata, e che per il medesimo è conveniente” (GR 239-240; 221-22 § 274 A). Anche per questa via, dunque, si ribadisce la centralità della *Bildung* politica del singolo come del popolo tutto (ancora, non può esservi rivoluzione senza riforma o, in una versione più secolarizzata, senza progresso della *Bildung* e dell'autocoscienza del popolo), l'attenzione hegeliana al dato concreto e per certi versi empirico della fattualità dello spirito del popolo, e la siderale distanza del filosofo da una concezione astrattamente universalistica, aprioristica o razionalistica degli uomini e della storia.

²⁵⁰ VG 539; 369.

²⁵¹ VG 539; 370.

La libertà oggettiva, le leggi della libertà reale esigono la sottomissione della volontà accidentale, poiché questa è in genere una volontà formale. Se l'oggettivo è razionale in sé, bisogna che la nostra cognizione corrisponda a questa ragione e allora esiste anche il momento essenziale della libertà soggettiva²⁵².

Dunque, a prescindere dalle particolari circostanze storiche, religiose e politiche (che pure sono, come si è visto, parte integrante della riflessione hegeliana), il nodo che per Hegel la storia a venire (cioè la storia del nostro tempo) dovrà sciogliere è quello del superamento del principio intellettuale dell'atomismo e del conseguente ristabilimento di una forma unitaria, organica e armonica dello stato. La scissione tra individuo e stato e tra particolare e universale, che è stata fondamentale proprio in vista della conquista del principio della modernità, quello della libertà soggettiva, deve essere superata, appunto per non limitare questa libertà a una mera adeguazione formale (magari dettata solo dal timore della pena) alle leggi dello stato. Questo necessario scioglimento è da inquadrare all'interno di una rivoluzionaria innovazione filosofico-politica hegeliana, che è ora necessario introdurre e analizzare: quella della società civile.

3. La società civile

Parlo di novità rivoluzionaria non perché la nozione di società civile sia una creazione hegeliana, ma perché lo è, di fatto, la teorizzazione autonoma di una

²⁵² VG 540; 370 (tr. modificata). Cfr. anche E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, p. 123.

società civile in quanto momento distinto da quello dello stato²⁵³. La società civile, sezione seconda dell'eticità e intermedia tra famiglia e stato, costituisce la differenza specifica tra antichità e modernità. Mentre nell'antichità le due sfere etiche erano quella della famiglia e quella dello stato (ricordiamo il conflitto dell'*Antigone*), nella modernità tra di esse se ne intromette una terza, la società civile. A rigor di termini, comunque, la società civile, pur facendo parte dell'eticità, ne rappresenta il momento di antitesi o negativo. Essa nasce dalla naturale frammentazione della famiglia in individui autonomi e particolari:

La famiglia si disintegra in modo naturale ed essenzialmente grazie al principio della personalità in una *pluralità* di famiglie, le quali si comportano in genere come persone concrete autonome e pertanto esteriormente l'una rispetto all'altra. [...] Questo rapporto di riflessione pertanto presenta dapprima la perdita dell'eticità, ovvero [...] costituisce il *mondo dell'apparenza* nell'ambito dell'*ethos*, la società *civile*²⁵⁴.

Più che come momento dell'eticità, la società civile si configura anzi in prima istanza come “il sistema dell'eticità perduta”²⁵⁵.

La società civile rappresenta la scissione dell'idea, della sostanza etica: essa è la perdita dell'eticità sostanziale e immediata della famiglia. In essa quindi i due principi, quello dell'individuo e quello dell'universale sono scissi:

la persona concreta, la quale come persona *particolare* è a sé fine, intesa come una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio, è l'*uno dei principi* della società civile – ma la persona particolare siccome essenzialmente in *relazione* ad altrettante particolarità, così che ciascuna si fa valere e si appaga tramite l'altra e in pari tempo semplicemente soltanto siccome *mediata* dalla forma dell'*universalità*, l'*altro principio*²⁵⁶.

²⁵³ Per questa tesi si vedano gli studi di M. Riedel, in particolare *Il concetto di «società civile» e il problema della sua origine storica*. Ma per alcune precisazioni cfr. R.-P. Horstmann, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, pp. 228-29 e 236 n. (che contesta in parte le tesi di Riedel) e H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 263 ss. Cfr. anche J. Habermas, *Hegels Begriff der Moderne*, part. p. 43 e N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*.

²⁵⁴ GR 164; 154 § 181.

²⁵⁵ GR 165; 155 § 184.

²⁵⁶ GR 165; 155 § 182.

Il primo momento della società civile è quello del “sistema dei bisogni”; esso costituisce il primo elemento di rapporto, nello stato moderno, tra il singolo (che ha una molteplicità di bisogni soggettivi) e l’universalità (cioè la relazione con l’arbitrio e i bisogni di altri singoli). Questa è precisamente la sfera indagata dall’economia politica, scienza di recente origine, il cui studio negli anni di Jena e poi di Francoforte era stato determinante per lo sviluppo del pensiero hegeliano²⁵⁷: l’economia, in effetti, è il cardine della sfera della società civile, sfera dell’interesse privato che viene soddisfatto o meno attraverso un sistema di dipendenza universale.

Nella società civile, moderna cellula dello stato che nasce dalla frantumazione della famiglia, nucleo originario della rimpiazzata economia padronale e patriarcale e dell’ethos antico, emerge il diritto tutto moderno (e impostosi violentemente alla ribalta con la Rivoluzione francese) della persona e della volontà particolare, sullo sfondo però di un’universalità che già qui, nel momento dell’interesse privato, attesta la sua presenza e la sua potenza teleologica innanzitutto come sistema dei bisogni: “L’idea in questa sua scissione conferisce ai *momenti peculiare esserci*: alla *particolarità* il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati, e all’universalità il diritto di mostrarsi come fondamento e forma necessaria della particolarità, e altresì come la potenza al di sopra di essa e il suo scopo ultimo”²⁵⁸. Proprio la compresenza dei due momenti rende molto difficile, a seconda di quale dei due si privilegi, comprendere, al di là di pregiudizi ideologici, quale sia il ruolo reale della società civile e la sua posizione rispetto allo stato, e di conseguenza anche quale sia il vero pensiero di Hegel sul liberalismo. Tale difficoltà proviene, da un punto di vista

²⁵⁷ Sul tema insiste molto, come è noto, G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, part. pp. 246-262 e pp. 447-471 (da prendere, comunque, con la dovuta cautela).

²⁵⁸ GR 165; 155 § 184.

storico, a sua volta dalla compresenza, nella Germania e in realtà nell'Europa dell'epoca di Hegel, di due distinti filoni la cui mediazione rappresentava realmente il nodo di fronte a cui si trovava la storia, come Hegel stesso si esprimeva²⁵⁹.

A rendere ancora più complessa l'interpretazione, si aggiunga poi che, per esplicita dichiarazione di Hegel e per implicita logica dialettica, la società civile non rappresenta semplicemente il momento inferiore rispetto allo stato, ma al tempo stesso lo presuppone. Per esempio troviamo nell'aggiunta al già visto § 182, il primo della sezione sulla società civile: “La società civile è la differenza che interviene tra la famiglia e lo stato, seppure la formazione della medesima segue più tardi di quella dello stato; poiché, intesa come differenza, essa presuppone lo stato, che essa per sussistere deve avere a sé dinnanzi come qualcosa di autonomo”. Qui si dice che la società civile viene dopo lo stato, e anzi ha bisogno di esso per sorgere. Questo peraltro dovrebbe ormai essere ovvio, essendo la società civile un'acquisizione della società moderna, sconosciuta all'eticità degli antichi (il riferimento è sempre alla *polis*), dove appunto non vi era differenza, nel senso di un momento di rottura, tra famiglia e stato. Infatti la *polis* era il terreno dell'eticità sostanziale, laddove non avveniva rottura tra individualità e universale, perché per l'appunto il contenuto etico si trovava nella sostanza e non nel soggetto.

Il principio della libertà soggettiva, che segna la storia successiva, è la frammentazione e la corruzione (si pensi a Socrate) dello spirito “vero”, come Hegel

²⁵⁹ “Ho parlato prima di tratti liberali, poi dell'aggancio alla tradizione della monarchia illuminata. A seconda che si accentui l'uno o l'altro di questi aspetti, si ottengono due diverse immagini del pensiero politico di Hegel [...]. Sarebbe un po' troppo facile invocare la categoria della mediazione, e sostenere che Hegel ha tentato di conciliare il 'principio rivoluzionario della libertà' con la monarchia riformatrice tedesca; egli non ha mai voluto fare niente di simile, anche se per lui l'armonizzazione di libertà e autorità è il grande problema del tempo: prima del 1815, ad aver tentato questa operazione era stato Napoleone. È vero, piuttosto, che per lui i due filoni sono entrambi presenti nella tradizione tedesca” (C. Cesa, *Stato e libertà negli scritti politici di Hegel*, pp. 164-65).

scrive nella *Fenomenologia dello spirito*. Ecco perché poi il momento della libertà soggettiva, beninteso quella ancora formale e astratta (cioè quella che si pone in opposizione all'universale), entra prepotentemente in scena nella modernità formando un momento a sé stante, un momento che però da un lato presuppone lo stato (perché nasce come differenza rispetto a esso, come luogo della non risoluzione dell'individuale nell'universale, del singolo nella comunità), dall'altro però lo precede, perché solo in esso può trovare la propria verità e il proprio fine.

Ma proseguiamo con la lettura dell'aggiunta al § 182, dove troviamo alcune chiarificazioni del difficile dettato hegeliano del testo originale:

La creazione della società civile appartiene del resto al mondo moderno, il quale soltanto riconosce il loro diritto a tutte le determinazioni dell'idea. Se lo stato viene rappresentato come unità di persone diverse, come unità che è soltanto comunanza, con ciò è intesa soltanto la determinazione della società civile. Molti dei recenti giuspubblicisti non hanno saputo addivenire ad altra veduta intorno allo stato²⁶⁰.

Qui la critica alle posizioni precedenti, soprattutto quelle del giusnaturalismo e del liberalismo di matrice rousseauiano-kantiana, così come anche dei principi della Rivoluzione, è netta. Tuttavia, come già dicevo, Hegel non si limita alla critica di queste posizioni, ma le incorpora nel suo ragionamento: queste posizioni non sono di per sé false, lo sono nel momento in cui si pretende che siano determinazioni assolute dello stato. Come determinazioni solo intellettuali e formali, vanno sì incorporate nell'idea di stato, in quanto appartenenti al momento della società civile, ma vanno poi superate nell'idea dello stato, nella sua determinazione speculativa.

Ciò che è importante constatare è che già nella società civile, comunque, si trova una prima mediazione delle particolarità sullo sfondo di un'universalità ancora

²⁶⁰ GR 339; 340 § 182 Z.

formale e non appropriata, e ciò già a partire dal sistema dei bisogni, dalla divisione del lavoro:

Nella società civile ognuno è a sé fine, tutto il resto è niente per lui. Ma senza relazione con altri non può egli abbracciare l'estensione dei suoi fini; questi altri sono pertanto mezzo per il fine del particolare. Il fine particolare però si dà, grazie alla relazione con altri, la forma dell'universalità e si appaga, mentre esso in pari tempo appaga insieme il benessere dell'altro. Giacché la particolarità è legata alla condizione dell'universalità, l'intero è il terreno della mediazione, ove si liberano tutte le singolarità, tutte le disposizioni, tutte le accidentalità della nascita e della fortuna, ove si sprigionano le onde di tutte le passioni, le quali sono rette soltanto dalla ragione in esse parvente. La particolarità, limitata dall'universalità, è, unicamente, la misura, tramite cui ogni particolarità promuove il suo benessere²⁶¹.

Solo attraverso la mediazione dell'universalità il sistema dei bisogni si costituisce in modo tale che l'interesse privato possa essere soddisfatto. Il singolo è però ancora del tutto ignaro di come ciò avvenga, né gli interessa sapere come il suo bisogno sia soddisfatto e se i bisogni sono universalmente soddisfatti. Caratteristica propria dello stato moderno (cioè dello stato in cui compare il momento della società civile) è che ognuno conosce e opera solo come una rotella di un ingranaggio molto più grande, sconosciuto, estraneo; il singolo conosce solo il proprio, non l'intero, e solo alcune istituzioni e costumi mantengono il collegamento²⁶².

Dunque la libertà dei moderni risiede essenzialmente nella società civile, nella sfera che è propria della libera iniziativa del soggetto e sulla quale lo stato non deve intervenire più di quanto sia necessario perché essa non diverga rispetto ai suoi fini²⁶³. Al tempo stesso però Hegel non si può considerare un liberalista in senso

²⁶¹ GR 339-340; 340 § 182 Z.

²⁶² Non a caso, come ricorda M. Riedel, *Il concetto di «società civile» e il problema della sua origine storica*, p. 137, Hegel paragona lo stato moderno “con l'unico fenomeno sociale dei tempi moderni ad esso adeguato: la fabbrica”. Questo perché “la libertà *del bourgeois* è appunto il fare a meno dell'universale, il principio dell'isolamento” e questa libertà “è un momento necessario, che gli Stati antichi non conobbero” (cit. *ibid.*, p. 138).

²⁶³ Sulla necessità – sia morale che utilitaristica – che il potere centrale non pesi più del necessario sulla libera attività dei singoli cittadini Hegel insiste anche, in polemica con la mania giuridica pedantesca della Germania di fine Settecento, nella giovanile *La costituzione della Germania*: “Nelle nuove teorie, parzialmente attuate, il pregiudizio di fondo è [...] che uno Stato sia una macchina con

classico, neppure sotto il profilo economico. La libera iniziativa sociale, economica, industriale del singolo trova la sua vera concretizzazione soltanto nella mediazione di elementi che già mirano all'universalità, per esempio i "ceti" o "stati" di cui si parla al termine della sezione sul sistema dei bisogni: lo stato sostanziale (quello dell'agricoltura), lo stato dell'industria e del commercio, lo stato universale che si occupa degli interessi universali della società civile. Ma bisogna poi ricordare che al momento del sistema dei bisogni, primo momento della società civile, ne seguono altri due: quello dell'amministrazione della giustizia, che si occupa essenzialmente della protezione della proprietà e della persona, e quello della polizia e della corporazione, che ha ad oggetto "la previdenza contro l'accidentalità restante in quei sistemi e la cura dell'interesse particolare come di un che di *comune*"²⁶⁴.

Con ciò siamo arrivati a un punto importantissimo. La libertà della società civile, come abbiamo visto, è quella che si realizza nello spazio d'azione tra la libera iniziativa del singolo e la necessità che essa trovi riscontro in un sistema dei bisogni; essa è già quindi una libertà non assolutamente individuale, ma mediata dall'universalità. Questa mediazione è opera, essenzialmente, della corporazione. Il tema della corporazione è di importanza estrema per la filosofia politica hegeliana. Il terzo momento della società civile è espressione compiuta della distanza di Hegel, per

un solo timone, il quale comunica il movimento a tutto l'infinito ingranaggio rimanente; tutte le istituzioni che la natura di una società comporta, devono procedere, essere regolate, comandate, controllate, guidate dall'autorità suprema dello Stato. L'insistenza pedantesca nel definire tutti i dettagli, la gelosia ostile alla libertà di qualsiasi ordinamento e amministrazione separata di una classe, di una corporazione ecc., questa smania ignobile di criticare tutto ciò che proviene dall'attività indipendente dei cittadini, è stata rivestita nei panni di principi razionali [...]. Non è qui il luogo di dimostrare per esteso che il centro, in quanto autorità statale, il governo, deve lasciare alla libertà dei cittadini tutto ciò che non è necessario al suo compito di organizzazione e di conservazione del potere, ossia tutto ciò che non serve a garantire la sua sicurezza all'interno e verso l'esterno, e che nulla dev'essere così sacro per il governo come la garanzia e la tutela della libera attività dei cittadini in tali affari, senza nessun riguardo all'utilità; infatti questa libertà è sacra in se stessa" (VD 174-75; 25-26). Nonostante il contesto storico e teorico nettamente mutato, mi sembra che questa esigenza, seppur in maniera più velata e prudente, sia mantenuta anche nella filosofia politica matura.

²⁶⁴ GR 169; 159 § 188.

prima cosa, dal liberismo e dalla “mano invisibile” degli economisti inglesi. Il sistema dei bisogni contiene solo la possibilità della sicurezza e del benessere del singolo,

ma il diritto che *nella particolarità è reale*, contiene tanto che siano *tolte le accidentalità* contro l’uno e l’altro fine, e che sia attuata la *sicurezza indisturbata* della *persona* e della *proprietà*, quanto che la *sicurezza* della sussistenza e del benessere dei singoli, – che il *benessere particolare* sia *realizzato* e *trattato come diritto*²⁶⁵.

Queste due diverse esigenze, cui corrispondono rispettivamente polizia e corporazione, rappresentano al contempo anche il momento di passaggio dalla società civile allo stato, e quindi il superamento della concezione liberale della comunità umana.

Pertanto,

accanto alla *famiglia* la *corporazione* costituisce la seconda radice *etica* dello stato, la radice poggiata nella società civile. La prima contiene i momenti della particolarità soggettiva e della universalità oggettiva in unità *sostanziale*; ma la seconda unifica in modo interiore questi momenti, che dapprima nella società civile sono scissi nella particolarità *riflessa entro di sé* del bisogno e del godimento e nella *astratta* universalità giuridica, così che in questa unificazione il benessere particolare è come diritto e realizzato²⁶⁶.

La corporazione è quindi radice etica dello stato, molto più che semplice istituzione volta al profitto e all’assicurazione dei propri membri. Essa porta alla riunificazione della frammentazione della famiglia nella società civile e fa del bisogno un diritto.

Ecco che qui assistiamo all’entrata in gioco di nozioni che fanno saltare lo schema liberale dello stato: la società civile non si autoregola, ma ha bisogno di qualcosa di superiore per essere indirizzata nel verso del diritto, il suo fine essendo non solo quello di garantire la sicurezza della persona e della proprietà, ma di rendere effettivo, reale, il benessere dei singoli. Dall’interesse privato del singolo siamo già passati al richiamo all’esigenza di un *welfare*, possiamo dirlo, che non è più solo

²⁶⁵ GR 195-96; 183 § 230.

²⁶⁶ GR 206; 193 § 255.

esigenza astratta (il bisogno che tutti provano di uno stato di benessere), ma tale esigenza riconosciuta come universale, come reale nel diritto, come appartenente alla sfera più piena dell'eticità. Che questa non sia una sovrainterpretazione basta a mostrarlo il paragrafo successivo: “Il fine della corporazione siccome limitato e finito ha la sua verità [...] nel *fine universale* in sé e per sé e nella realtà assoluta di esso; la sfera della società civile trapassa pertanto nello *stato*”²⁶⁷. In questo paragrafo Hegel ribadisce anche la priorità, non concettuale ma effettiva, dello stato rispetto alla società civile:

nella realtà [...] lo *stato* in genere è piuttosto il *primo*, soltanto entro di esso la famiglia si modella a società civile, ed è l'idea dello stato stesso, la quale si dirime in questi due momenti; nello sviluppo della società civile la sostanza etica acquista la sua *forma infinita*, che contiene entro di sé i due momenti: 1) della *differenziazione* infinita fino all'esser *entro di sé*, che è per sé, dell'autocoscienza, e 2) della forma dell'*universalità*, che è nella cultura, della forma del *pensiero*, attraverso di che lo spirito è a sé oggettivo e reale come totalità *organica*, in *leggi* e *istituzioni*, nella sua volontà pensata²⁶⁸.

L'universale che è contenuto, perché presupposto, dalla società civile, ma che è in esso in maniera solo apparente e formale, ritorna a esso tramite la corporazione: “Poiché secondo l'idea la particolarità stessa trasforma questo universale, che è nei di lei interessi immanenti, in fine e oggetto della di lei volontà e della di lei attività, ne segue che l'*ethos* ritorna nella società civile come un che di immanente; ciò costituisce la determinazione della *corporazione*”²⁶⁹. In altre parole, nella società civile, l'universale rappresenta dapprima un che di esterno, di sotterraneo, che agisce solo nella astratta e inconsapevole mediazione del sistema dei bisogni; ma, nel

²⁶⁷ GR 206-07; 193 § 256. La corporazione gode di un'indipendenza relativa, cioè del diritto di svolgere le proprie attività e perseguire i propri interessi sempre “sotto la sorveglianza della pubblica autorità” (GR 204; 191 § 252); solo sulla base di questa premessa essa può essere, per i suoi membri, una “seconda famiglia, la quale collocazione resta più indeterminata per la società civile generale (la quale ultima è più remota dagli individui e dal loro bisogno particolare” (ibid.); su questo cfr. R.-P. Horstmann, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)*, p. 209.

²⁶⁸ GR 207; 194 § 256 A.

²⁶⁹ GR 203; 190 § 249.

momento culminante della corporazione, il singolo si vede ormai trasposto in una comunità della quale riconosce leggi e valori, e vuole e opera questi, perché il benessere universale – da condizione inconsapevole di quello particolare – viene ormai conosciuto e voluto come diritto. Con ciò si compie la conciliazione tra particolarità e universale e si passa infine al momento dello stato, in cui questa conciliazione, per cui il singolo conosce e vuole la legge, ed è parte consapevole e libera di una totalità etica, si realizza nell'effettività di una comunità politica e di costumi.

Da un punto di vista pratico, lo stato diviene incarnazione dell'autocoscienza di ogni singolo, e pertanto vero ed effettuale motore di promozione dei diritti riconosciuti nella società civile, ormai in quanto diritti universali e non in quanto interessi particolari. Il singolo, il *bourgeois*, diviene parte di una totalità che è superiore alla somma delle parti, diviene *citoyen*²⁷⁰. A sua volta l'istituzione statale si rende responsabile e garante del funzionamento e dell'equilibrio dei meccanismi di per sé potenzialmente distruttivi della società civile fondata sull'egoismo, e tale funzione dello stato è avvertita non più come imposizione ma direttamente voluta dal cittadino²⁷¹. Con ciò, appare conciliata quella scissione (tra privato e politico, uomo in quanto individuo particolare e uomo in quanto membro della comunità,

²⁷⁰ Cfr. anche H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 296.

²⁷¹ Come è stato efficacemente espresso da S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato*, p. 199: “Dato il peso delle forze corrosive della società civile, Hegel si rende conto che il tipo di solidarietà da lui previsto non può crearsi in via immediata: *bourgeois* antagonisti non possono trasformarsi in *citoyens* cooperanti se non attraverso un lungo processo di mediazione e *Bildung*, e la corporazione è uno dei primi e più importanti veicoli di questa educazione dell'uomo moderno”. È chiaro che, maturo di questa *Bildung*, il cittadino non si porrà nemmeno più il fatuo problema di imporre empiricamente la propria volontà particolare come volontà universale, perché la sua volontà – anche nel caso in cui egli non partecipi direttamente alle decisioni del governo – è già così volontà universale.

*bourgeois e citoyen*²⁷²) sulle cui tracce, in realtà, Hegel si trovava fin dagli albori della propria riflessione, quando i termini di essa avevano per lui altri nomi e altri volti.

4. Dall'eticità perduta allo stato

Ecco così superato il formalismo del liberalismo e la pericolosa tentazione rivoluzionaria di astrarre dalla realtà storica e ricostruire un ordine politico a partire dal pensiero astratto di un aggregato non organico di individui. Tale superamento è possibile solo grazie all'azione di raccordo e di "educazione civile" operata da gruppi sociali ed economici e istituzioni intermedie tra individuo e stato, tra particolare e universale. I corpi intermedi, in particolare le corporazioni industriali, svolgono un ruolo indispensabile di mediazione tra individuo e stato: altrove Hegel scrive, senza troppi giri di parole, a proposito del ruolo della corporazione: "Ciò che conta è che la legge della ragione e della libertà particolare si compenetrino, e che il mio fine particolare divenga identico con l'universale, altrimenti lo stato se ne sta campato in aria"²⁷³. La società civile insomma, in particolare nel momento della corporazione,

²⁷² H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 319, fa riferimento alla "alienazione, che caratterizza la modernità, tra *citoyen e bourgeois*".

²⁷³ GR 412; 361 § 265 Z. Cfr. anche GR 254; 234 § 289 A: "Lo spirito di corporazione, che genera sé nella legittimazione delle sfere particolari, si rovescia entro se stesso in pari tempo nello spirito dello stato, giacché esso ha nello stato il mezzo del mantenimento dei fini particolari. Questo è il segreto del patriottismo dei cittadini nel senso ch'essi fanno lo stato come loro sostanza, perché esso mantiene le loro sfere particolari, la legittimazione e autorità di esse come il benessere di esse. Nello spirito di corporazione, poiché esso contiene *immediatamente il radicamento del particolare nell'universale*, è per tal ragione la profondità e la forza dello stato, che lo stato medesimo ha nella *disposizione d'animo*". Si noti, in questo passo, la ripresa letterale dell'espressione "profondità e forza dello stato" (cfr. il primo paragrafo di questo capitolo), individuato nella *Gesinnung* del cittadino, alla quale *Bildung* il meccanismo della corporazione e lo spirito di essa sono chiamati a dare un contributo, secondo Hegel, fondamentale. Dell'insufficienza dello spirito della corporazione per la *Bildung* del cittadino moderno, e della necessità quindi di intraprendere altre strade tratterò nel capitolo seguente.

svolge una fondamentale opera di *Bildung* politica²⁷⁴: attraverso l'affermazione, in essa, delle libertà del liberalismo, dell'illuminismo e della Rivoluzione francese, essa impone però al *bourgeois* la consapevolezza che è insieme autocoscienza, che tali libertà restano solo un che di formale e di possibile se non si trapassa al momento della totalità etica dello stato.

Nella *polis* greca non vi era bisogno di questo passaggio: allora l'eticità era immediata e sostanziale, il particolare si risolveva immediatamente nell'universale. Ma questo avveniva per lo sviluppo ancora mancante dell'individualità: con il tramonto di quel mondo (in cui del resto tale principio valeva – come Hegel ripete più volte – solo per pochi e non per tutti), è necessario che la libertà sia libertà soggettiva e quindi, come dapprima il cristianesimo ha insegnato, libertà di tutti i soggetti. Questo porta in un primo momento a una sorta di lotta di tutti contro tutti, in cui il singolo, uscito dal nucleo familiare, fa affidamento solo sulle proprie forze e, spinto dall'egoistica brama di soddisfazione dei bisogni privati, pretende di affermare la sua libertà in contrasto con l'universale²⁷⁵. Questo sarebbe lo stato liberale preso di per sé. Ma il costituirsi di rapporti socio-economici sempre più complessi porta alla consapevolezza dell'impossibilità per il singolo di realizzarsi in contrasto con l'universale e ciò, da un punto di vista materialistico, già nel sistema dei bisogni. Con

²⁷⁴ “La «*Bildung*», il cui stadio di sviluppo è espresso dalle leggi di uno stato inclusa la costituzione [...], ha infine il proprio luogo funzionale nella società civile” (H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 319).

²⁷⁵ Vi è dunque, anche se la cosa può spiazzare, un preciso legame di discendenza che porta dagli inizi del cristianesimo non solo alla Riforma, ma perfino alla Rivoluzione francese: “Il cristianesimo ha introdotto nella storia l'elemento della coscienza soggettiva, e se è vero che a tanto si giunse attraverso una successione di stadi culminanti nella Riforma luterana e, più tardi, nella Rivoluzione francese, la storia dopo l'avvento del cristianesimo è tutta un incessante dispiegarsi del principio della libertà soggettiva nel mondo. Laddove il mondo orientale conosceva soltanto *un* uomo che fosse libero – il despota – e la *polis* ne conosceva già *alcuni*, la religione cristiana annunciò il principio che *tutti* gli uomini possono essere liberi. Che il principio della libertà soggettiva contenuto nel cristianesimo porti alle libertà politiche e sociali della Rivoluzione francese, è detto da Hegel in un brano rivelatore sulla proprietà [*scil.*: GR § 62 A]” (S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato*, p. 270).

l'ingresso nella corporazione, infine, la volontà particolare viene educata a volere liberamente l'universale, a riconoscere liberamente le leggi e i costumi dello stato senza rinunciare alla propria libertà soggettiva ma superando la versione estremista e formale di essa proposta dalle teorie liberali²⁷⁶ e imposta dalla Rivoluzione.

Così il singolo rientra in una realtà costituita ed è educato a volerla e a preservarla, perché sa che da essa dipende anche l'esercizio reale della propria libertà. La corporazione quindi, senza che venga meno la libera iniziativa individuale, educa la volontà particolare a volere l'universale e a rinunciare alla cattiva infinità di una volontà empiricamente universale. Con ciò, il *bourgeois* diviene *citoyen* e chi non prende parte alle istituzioni politiche le riconosce però come oggetto della propria volontà, come incarnazione della propria autocoscienza, come luogo della propria libertà. E così si ha, peraltro, una completa riabilitazione della società civile, che non è un semplice momento negativo dello stato ma il luogo in cui la coscienza civile si costruisce, il fondamento che, in continua osmosi con l'azione delle istituzioni politiche, assicura al contempo la libertà e il benessere particolari e la tenuta etico-politica del tutto fino ad arrivare al patriottismo, alla potenza dello stato come potenza della storia universale, e a riconoscere quindi quell'unico diritto che non può mai essere limitato, quello dello spirito del mondo²⁷⁷.

²⁷⁶ “Quella società civile che Hegel voleva superata nello stato non era se non lo stato qual era stato concepito dai teorici del liberalismo classico, come Kant, e come il primo Fichte, ed era quella concezione dello stato dell'intelletto (che è proprio una delle denominazioni date alla ‘società civile’) contro cui Hegel aveva polemizzato sin dagli anni giovanili” (N. Bobbio, *Sulla nozione di società civile*, p. 152); “se un aspetto unitario v'è nella società civile hegeliana, esso è rappresentato dal suo essere mondo della libertà soggettiva e della sua traduzione politica nello stato di diritto kantiano-humboldtiano-liberale” (G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, pp. 47-48).

²⁷⁷ “Soltanto il diritto dello spirito del mondo è quello illimitatamente assoluto” (GR 46; 43 § 30 A); sul passaggio dal diritto statutale alla storia mondiale nei *Lineamenti di filosofia del diritto* cfr. H. Ottmann, *Die Weltgeschichte* (§§ 341-360).

Bisogna ora cercare di riassumere e al contempo interpretare quanto detto finora sulla società civile per poter poi riprendere anche le fila del discorso sull'arte. In primo luogo, la scelta della società civile e non di qualsiasi altro luogo della hegeliana filosofia del diritto è motivata dal fatto che proprio in essa, e non altrove, assistiamo alla nascita e alla formazione sociale e politica dell'individuo moderno. È necessario, comunque, tenere a mente che l'eticità, cioè

*l'idea della libertà, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, – il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*²⁷⁸,

è costituita solo dalla raccolta dei tre momenti di essa (famiglia, società civile, stato), la quale ha la sua espressione nell'ultimo di essi in quanto universalità concreta²⁷⁹.

Tuttavia, il momento della società civile è quello che ora interessa, perché in esso si ricostruisce l'integrazione delle conquiste legate al principio moderno della soggettività nell'eticità²⁸⁰. In quanto punto della perdita dell'eticità, la società civile rappresenta l'uscita non solo dall'eticità naturale della famiglia, ma anche da quella sostanziale della Grecia classica. Lo stato moderno ha bisogno di questa perdita dell'eticità, perché in essa si affermano i diritti dell'individuo e la sua capacità di pensare e volere l'universale. Questo processo avviene, come si è visto, tramite l'interpolazione di una serie di corpi intermedi tra l'individuo e lo stato, prima fra tutti la corporazione. Già da ciò è evidente come questo processo di formazione

²⁷⁸ GR 142; 133 § 142.

²⁷⁹ Cfr. GR § 157. Come è ovvio, l'eticità è anche, pertanto, l'unificazione dei due momenti precedenti (diritto astratto e moralità): si veda, per es., GR § 155. Cfr. R.-P. Horstmann, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)*, p. 203 e E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, p. 138.

²⁸⁰ Cfr. R.-P. Horstmann, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)*, pp. 195-96.

politica abbia innanzitutto una base economica. Su questa base economica Hegel innesta una concezione che, pur ricalcando per molti aspetti una teoria liberale dello stato e dei processi dell'economia politica, mira già a un loro superamento nell'universalità dell'ethos. La società civile ha il proprio fine non in se stessa, ma nel proprio superamento e nel passaggio alla forma organica dello stato.

Ora, ciò che è necessario comprendere (e che a mio avviso normalmente non viene notato) è che, se da un punto di vista sistematico o di filosofia della politica lo stato è il fine necessario della società civile, da un punto di vista antropologico o individualistico proprio questo non è un dato di fatto scontato ma una consapevolezza da raggiungere. Quello che intendo è che, adottando una prospettiva esterna rispetto alla filosofia hegeliana del diritto, una prospettiva cioè che tenga conto dell'ideale politico giovanile di Hegel e della genesi della sua visione della modernità, è possibile e forse proficuo "rimiscolare le carte" e cercare di capire – senza necessariamente abbandonare il tracciato hegeliano – come l'individuo, che nell'antichità era immerso nella sostanza etica e nel costume, possa ritornare a pensare e a volere lo stato come proprio universale. Ciò a cui bisogna porre attenzione è la questione della mediazione individuale della figura dello stato.

Come è noto, e in parte lo abbiamo visto, la relazione individuo-stato nella modernità sembra, almeno nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (ma anche in molti altri testi, incluse le *Lezioni di estetica*), del tutto sbilanciata a favore del secondo termine, cosicché, pare, l'unica libertà che si lascia all'individuo è quella di costruirsi una disposizione d'animo atta a comprendere la razionalità dello stato e a volerne la realtà effettiva:

Lo stato inteso come la realtà della *volontà* sostanziale, realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata alla sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé.

Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo scopo finale ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'esser membri dello stato²⁸¹.

Se Hegel si limitasse ad asserire la superiorità del tutto rispetto alla parte e la necessità che l'individuo riconosca e faccia liberamente proprie le leggi dello stato, risolvendo in questi termini la questione del ripristino di quella relazione che nell'antichità era immediata e spontanea, ci troveremmo di fronte a un postulato quanto meno inutile, se non dannoso. Il problema è proprio quello del riconoscimento dell'individuo in questa realtà: lo stato moderno, avendo forma e fondamento nella ragione e non più (come prima della Rivoluzione) in una serie di costumi tramandati e in autorità non indagabili, ha bisogno di questo riconoscimento e di questa mediazione:

Lo stato è la realtà dell'idea etica, – lo spirito etico, inteso come la volontà sostanziale, *manifesta*, evidente a se stessa, che pensa e sa sé e porta a compimento ciò che sa e in quanto lo sa. Nel *costume* lo stato ha la sua esistenza immediata, e nell'*autocoscienza* dell'individuo, nel sapere e nell'attività del medesimo, la sua esistenza mediata, così come l'autocoscienza attraverso la disposizione d'animo ha nello stato, come in sua essenza, in fine e prodotto della sua attività, la sua *libertà sostanziale*²⁸².

Quindi, la separazione dello stato dalla società civile e il conseguente rifiuto di tutti i modelli liberali dello stato ha una duplice funzione: da un lato preserva la forma dello stato dal dissolvimento nell'atomismo delle molte volontà contrapposte; dall'altro però garantisce per gli individui uno spazio di azione e di libera iniziativa in cui lo stato non deve intromettersi se non con una funzione regolatrice. Bisogna però precisare che quest'ultima determinazione non mira semplicemente a salvare il diritto di un foro individuale che si voglia tenere lontano dallo stato, bensì, all'opposto, a far sì che l'individuo arrivi autonomamente e consapevolmente a

²⁸¹ GR 208; 195 § 258.

²⁸² GR 207-08; 195 § 257.

radicarsi nel terreno dello stato, a sentirlo come proprio e a salvaguardarlo tramite la propria azione quotidiana prima ancora che con atti di eroismo²⁸³.

Questo perché la fondazione del diritto avviene ormai non più su parametri estrinseci rispetto a esso e nemmeno in un eternamente asintotico approssimarsi a un ideale, ma solo sulla volontà libera e al contempo effettivamente esistente: “Questo, che un esserci in genere è *esserci della volontà libera*, è il *diritto*. – Esso è quindi in genere la libertà, come idea”²⁸⁴. La razionalità del diritto affonda le proprie radici nella razionalità della volontà, che è al contempo universalità e autonomia. Finalmente, ciò che deve essere esistenza prodotta dal pensiero, realtà del pensiero, trova la sua giustificazione e la sua genesi nel pensiero stesso:

La volontà *essente in sé e per sé* ha per suo oggetto la volontà stessa come tale, quindi sé nella sua pura universalità – nell’universalità, la quale è appunto questo, che in essa è tolta l’*immediatezza* della naturalità e la *particolarità*, della quale la naturalità altrettanto è affetta, quanto essa viene prodotta dalla riflessione. Però questo togliere e innalzare all’universale è ciò che si chiama l’attività del *pensare*. L’autocoscienza, che purifica e innalza fino a questa universalità il suo oggetto, contenuto e fine, fa ciò intesa come il *pensare attuante sé e nella volontà*²⁸⁵.

Solo la volontà che si libera da desideri e impulsi particolari e vuole solo se stessa è universale; per arrivare a questo è necessaria la riflessione del soggetto in se stesso (cioè la piena attuazione del principio cristiano) e il conseguente accertamento dell’infinità (e, a questo punto si può dire, divinità) dell’umana soggettività nel momento in cui la volontà si specchia solo in se stessa:

²⁸³ “Per patriottismo viene intesa frequentemente soltanto la disponibilità ad atti e sacrifici *straordinari*. Ma essenzialmente esso è la disposizione d’animo, la quale nelle relazioni di vita e situazioni ordinarie è avvezza a sapere la comunità per la sostanziale base e finalità. Questa coscienza confermantesi in tutte le relazioni durante l’ordinario andamento della vita è allora ciò sulla cui base si fonda anche la disponibilità allo sforzo straordinario” (GR 219; 205 § 268 A).

²⁸⁴ GR 45; 42 § 29. Per alcuni approfondimenti, anche riguardo alle conseguenze di una simile fondazione del diritto per i diritti della persona cfr. E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, pp. 147 ss.

²⁸⁵ GR 40-41; 38 § 21 A.

Qui è il *punto nel quale divien chiaro* che soltanto come intelligenza *pensante* la volontà è verace, libera volontà. Lo schiavo non sa la sua essenza, la sua infinità, la libertà, egli non sa sé come essenza; – ed egli in tal modo non sa sé, cioè, egli non *pensa sé*. Questa autocoscienza, che apprende sé come essenza grazie al pensiero, e con ciò appunto si disfa di ciò che è accidentale e non-vero, costituisce il principio del diritto, della moralità e di tutta l'eticità²⁸⁶.

È la stessa modalità della fondazione del diritto a rendere impossibile una concezione in senso stretto liberale o peggio individualistica dello stato. Infatti, una volontà che voglia altro dall'universale è una volontà ancora non razionale, dunque in contrasto con il principio stesso dello stato. Il primato dello stato non è, allora, mero postulato, ma risultato diretto della concezione di esso come universale concreto, che riassume e supera in sé tutte le differenze sussistenti al proprio interno, le quali condurrebbero, in caso contrario, a una frantumazione della totalità etica e politica²⁸⁷.

5. Politicizzazione del soggetto, soggettivizzazione della politica: il diritto della particolarità

Ci sono però alcuni nodi ulteriori che a uno sguardo non superficiale lasciano emergere le difficoltà del discorso hegeliano. Ancora una volta, intorno a questi punti di fuga si cercherà di lavorare. La prima questione è interna alla stessa teoria dello stato. Dovrebbe ormai essere certo al di là di ogni dubbio che lo stato moderno, proprio per la sua forma razionale, ha la sua verità e il suo corrispettivo concreto solo nella razionalità sviluppata dei suoi cittadini. Si tratta di un connotato sostanziale e

²⁸⁶ GR 41; 38 § 21 A.

²⁸⁷ Cfr. GR § 258 e R.-P. Horstmann, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft* (§§ 158-256), p. 213.

non accessorio dello stato moderno, che lo identifica come tale nella sua differenza (o, laddove esso venga meno, nella sua mancanza di differenza) rispetto alla comunità politica antica²⁸⁸.

La consapevolezza e autoconsapevolezza dei cittadini, però, non può essere semplicemente richiesta o postulata, nemmeno tramite il pur decisivo ricorso alla teoria dei corpi intermedi. Infatti, dalla irrazionalità strutturale della società civile, vero e proprio potenziale vortice di forze distruttive e autodistruttive, segue certamente la necessità che lo stato si assuma la responsabilità ultima del controllo di queste forze²⁸⁹, ma non altrettanto che lo stato sia automaticamente in grado di farlo o, in altre parole, che basti questo controllo per uno sviluppo armonico del singolo e della comunità²⁹⁰. Se lo stato si limita a esercitare il suo diritto coattivo (comunque imprescindibile) nei casi di trasgressione, lo schema della sua razionalità e della mediazione da parte dell'individuo salta del tutto.

Hegel ne è ovviamente consapevole, e ravvisa la soluzione in un'articolazione della semplice nozione di stato in quella di "istituzioni" che garantiscano la possibile e reale compresenza di "estremo dell'*individualità* che sa e vuole *per sé* e [...] estremo

²⁸⁸ "Negli stati dell'antichità classica si trova per certo già presente l'universalità, ma la particolarità non era ancora svincolata e liberata e ricondotta all'universalità, cioè al fine universale dell'intero. L'essenza dello stato moderno è che l'universale sia collegato con la piena libertà della particolarità e col benessere degli individui, che quindi l'interesse della famiglia e società civile deve raccogliersi a stato, che però l'universalità del fine non può progredire senza il sapere e volere proprio della particolarità, la quale deve mantenere il suo diritto. L'universale deve dunque esser reso attivo, ma la soggettività dall'altro lato deve venir sviluppata intera e viva. Soltanto grazie al fatto che entrambi i momenti coesistono nella loro forza, lo stato è da riguardare siccome uno stato articolato e veracemente organizzato" (GR 407; 359 § 260 Z).

²⁸⁹ Per neutralizzare almeno in parte l'irresponsabile dominio dell'egoismo che può aver luogo perfino in seno alla corporazione, c'è bisogno, come si è visto, che quest'ultima sia comunque posta "sotto la sorveglianza della pubblica autorità" (GR 204; 191 § 252).

²⁹⁰ Sull'aporia nella deduzione del primato dello stato dall'irrazionalità della società civile cfr. anche R.-P. Horstmann, *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)*, p. 215.

dell'*universalità* che sa e vuole il sostanziale”²⁹¹ negli “individui della moltitudine”²⁹², i quali potranno così riporre “la loro autocoscienza essenziale nelle istituzioni”²⁹³. Queste istituzioni, nelle quali lo stato si articola rinunciando peraltro a offrire l'impressione di un blocco monolitico e impersonale e i cittadini si riconoscono evitando di obbedire solo alla coercizione della legge ma non al suo spirito,

costituiscono la *costituzione*, cioè la razionalità sviluppata e realizzata, *nell'* ambito del *particolare*, e sono perciò la base stabile dello stato, così come delle fiducia e della disposizione d'animo degli individui per il medesimo, e i pilastri della libertà pubblica, poiché in esse la libertà particolare è realizzata e razionale, quindi in esse stesse sussiste *in sé* l'unione della libertà e della necessità²⁹⁴.

Dunque, la compossibilità di particolare e universale nelle istituzioni da un lato getta le basi per il riconoscimento e la disposizione d'animo individuale, dall'altro è il tramite per l'articolazione e la distinzione degli organismi e dei poteri dello stato²⁹⁵. Tralasciando di occuparci di questo secondo corno, di più stretta pertinenza filosofico-giuridica, puntiamo invece tutta l'attenzione sul primo.

Intanto, già su un piano logico, è esplicitamente previsto il diritto della particolarità: “Il diritto degli individui alla loro *particolarità* è parimenti contenuto nella sostanzialità etica, giacché la particolarità è la guisa esteriormente apparente nella quale l'*ethos* esiste”²⁹⁶. Le istituzioni, in quanto espressione della “razionalità sviluppata e realizzata”, sono, dal punto di vista della ricostruzione teorica, un primo passo, dall'alto verso il basso, nella direzione dell'attuazione di questo diritto, a sua volta evidentemente imprescindibile in vista della buona disposizione d'animo

²⁹¹ GR 218; 203 § 264.

²⁹² Ibid.

²⁹³ GR 218; 204 § 264. Cfr. E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, pp. 272 ss.

²⁹⁴ GR 218; 204 § 265.

²⁹⁵ Cfr. GR § 269.

²⁹⁶ GR 148; 138 § 154.

politica degli individui. Quest'ultima è, per le ragioni dette, da ritenersi elemento basilare della costruzione dello stato moderno; di qui, peraltro, l'imprescindibilità dell'articolarsi della razionalità dello stato in istituzioni visibili e correttamente funzionanti: "La *disposizione d'animo* politica, il *patriottismo* in genere, inteso come la certezza che sta nella *verità* [...] e come il volere divenuto *consuetudine*, è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello stato, come tale che in esso la razionalità c'è *realmente*, così come riceve la sua conferma nei fatti dall'agire conforme ad esse"²⁹⁷.

In questa disposizione d'animo, appunto, interesse sostanziale e interesse particolare possiedono lo stesso diritto:

Questa disposizione d'animo è in genere la *fiducia* (che può trapassare in intellesione più o meno educata [*gebildeter Einsicht*]): la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto, nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello stato) siccome nel rapporto a me come individuo – con la qual cosa appunto questo altro non è immediatamente un altro per me e io in questa coscienza sono libero²⁹⁸.

Questa fiducia o disposizione d'animo è allora il perno dello stato moderno visto dall'angolo dell'individuo, cioè esattamente quello che in prima battuta interessava trovare. La rilevanza della questione può esser fatta risaltare ricorrendo alle *Lezioni sulla filosofia della storia*, nelle quali, se si ricorda, Hegel affermava che il nodo a cui è ferma e a cui deve lavorare la storia è la collisione tra volontà particolari e tra volontà particolari e governo; cioè l'incapacità (pregna di conseguenze distruttive) di pervenire dalla volontà particolare a quella universale, o, ancora, di intendere la differenza tra società civile e stato²⁹⁹. Hegel sintetizza così la questione:

²⁹⁷ GR 218-19; 204-05 § 268.

²⁹⁸ GR 219; 205 § 268.

²⁹⁹ "Se lo stato vien confuso con la società civile e la destinazione di esso vien posta nella sicurezza e nella protezione della proprietà e della libertà personale, allora *l'interesse degli individui come tali* è lo scopo ultimo per il quale essi sono uniti, e ne segue parimenti che esser membro dello stato è qualcosa

Nello Stato c'è dunque qualcosa di universale e una sua attivazione. Attivare è compito di una volontà soggettiva, di una volontà che delibera e decide. Già fare le leggi – trovare queste determinazioni e istituirle positivamente – è un'attivazione. [...] Qui subentra la domanda: quale volontà deve decidere?³⁰⁰.

Viene poi mostrata l'aporia in cui si invischia la teoria della rappresentanza di matrice rousseauiana, e in generale il liberalismo:

Al monarca spetta la decisione ultima; ma se lo Stato è fondato sulla libertà, anche le molte volontà degli individui vogliono aver parte alle decisioni. I *molti* sono però *tutti* e appare un vuoto espediente e un'enorme inconseguenza la scelta di far partecipare alla decisione soltanto *pochi*; infatti ciascuno vuol essere coinvolto con la sua volontà in ciò che per lui dev'essere legge. I pochi devono *rappresentare* i molti, ma spesso soltanto li *calpestano*. Ma anche il dominio della maggioranza sulla minoranza è una grande inconseguenza³⁰¹.

Se si resta all'astrattezza dei numeri o alla contrapposizione intellettuale delle volontà, non c'è via d'uscita (se non negli estremi dell'assolutismo o dell'anarchia) da questa collisione. Al contrario, lo scioglimento di questo nodo va ricercato non nell'esasperazione degli estremismi, ma in una mediazione che da un lato, come abbiamo visto, prevede l'articolarsi del potere statale in istituzioni e organismi vari, dall'altro necessita di un più elevato punto di vista soggettivo, in cui volontà sostanziale e particolare siano integrate in una matura disposizione d'animo politica:

Questa collisione delle volontà soggettive conduce [...] al momento della *disposizione d'animo*, la quale è il volere interno delle leggi, non soltanto è costume, ma è la disposizione d'animo secondo cui le leggi e la costituzione in generale sono ciò che vi è di solido e che sommo dovere degli individui è quello di sottomettere alle leggi le loro volontà particolari. Possono esistere svariate opinioni e vedute sulle leggi, sulla costituzione, sul governo, ma la disposizione d'animo dev'essere che tutte queste opinioni siano subordinate alla sostanza dello Stato e a questa vadano sacrificate.

che dipende dal proprio piacimento. – Ma lo stato ha un rapporto del tutto diverso con l'individuo; giacché lo stato è spirito oggettivo, l'individuo stesso ha oggettività, verità ed eticità soltanto in quanto è un membro del medesimo. L'*unione* come tale è essa stessa il verace contenuto e fine, e la destinazione degli individui è di condurre una vita universale; l'ulteriore loro particolare appagamento, attività, modo del comportamento ha per suo punto di partenza e risultato questo elemento sostanziale e universalmente valido” (GR 208; 195-96 § 258 A).

³⁰⁰ VG 530; 363.

³⁰¹ VG 530-31; 363.

Bisogna sentire inoltre che non c'è nulla di più elevato e di più sacro della disposizione d'animo propria dello Stato³⁰².

È lecito, però, chiedersi cosa rimanga a questo punto del diritto alla particolarità o, più precisamente, come questo diritto sia integrabile nell'eticità delle istituzioni senza che l'individuo precipiti nell'alienazione. È chiaro, infatti, che in uno stato già ben organizzato e basato su un ampio e solido consenso il problema sia marginale, in quanto gli ingranaggi stessi dello stato funzioneranno così fluidamente da non pesare sulla libera azione individuale e, corrispettivamente, l'individuo vorrà sempre la volontà generale e in questo troverà attuazione e realtà la sua libertà soggettiva. Ma uno stato in cui non vi è mai attrito tra universalità del diritto e particolarità dell'esistenza individuale è né più né meno che un'utopia. La frizione può essere leggera e sotterranea se i meccanismi sono ben oliati, ma partire dalla situazione ideale dell'armonia come un dato di fatto significa, molto semplicemente, cancellare con un colpo di spugna la forma spirituale e politica tipica della modernità e assumere come presupposto la forma sostanziale tipica dell'eticità antica. Conviene allora enfatizzare il senso potenziale della già riportata affermazione hegeliana secondo cui “il principio degli stati moderni ha questa enorme forza e profondità, di lasciare il principio della soggettività compiersi fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e in pari tempo di *riconduurre* esso nell'*unità sostanziale* e così di mantener questa in esso medesimo”. Vale a dire: la grandezza degli stati moderni risiede nel *poter* conciliare i due estremi della soggettività particolare e dell'universalità razionale. La ricostruzione filosofica hegeliana dello stato moderno hegeliano possiede una struttura teorica sufficientemente elastica per *poterlo* fare, e

³⁰² VG 532; 364 (tr. modificata).

certamente la vocazione e la destinazione ultima dei nostri stati (o federazioni di stati) è quella di tradurre questa potenza in atto in misura sempre crescente.

Però noi ci troviamo all'interno di questa tensione e non in un punto al di là di essa (che assomiglierebbe molto, peraltro, a un punto *prima* di essa). È in questo spazio che il ragionamento deve muoversi. E in questo spazio il diritto della particolarità deve essere preservato quanto quello dell'universalità, perché nulla ci può garantire che al potere incondizionato di quest'ultima corrisponda poi la salvaguardia della prima. La conciliazione deve allora avvenire da entrambi i lati, e non soltanto nel senso di una progressiva "universalizzazione" della disposizione d'animo di ciascun individuo particolare. Una tale universalizzazione vorrebbe dire, di fatto, omogeneizzazione indiscriminata: infatti, se è fuor di dubbio che il soggetto particolare debba rinunciare a qualcosa della sua particolarità per sapere la propria volontà come universale, è anche vero che, in assenza di limiti invalicabili davanti ai quali questa "departicolarizzazione" si deve arrestare, rischia di andar divelto ogni aspetto della particolarità (anche quelli indifferenti rispetto alla finalità politica) e quindi, di fatto, la particolarità come tale. Ora, il problema è proprio che la filosofia hegeliana del diritto non fornisce, almeno in via diretta, gli elementi necessari per comprendere come e dove vadano stabiliti quei limiti e a chi e come spetti il compito di difenderli.

Diciamo, allora, che alla politicizzazione della soggettività deve far riscontro una soggettivizzazione della politica, e questo non certo nel senso di una ricaduta nell'atomismo e nel liberalismo selvaggio propri della società civile in quanto tale, ma nel senso di appropriazione, da parte del soggetto, dei criteri che fanno la vita politica, in modo tale che ciascun individuo possa essere messo in condizione di

discriminare autonomamente ciò che di sé va tagliato in vista della volontà generale da ciò che questa volontà generale non può osare toccare. Solo così è possibile – e sempre in forma incompiuta – tenere insieme i due principi la cui unità fa grande lo stato moderno: un'unità raggiunta solo per abitudinario assenso o coercizione esteriore degli individui è propria non di stati moderni e liberi, ma di un dispotismo all'orientale.

Ovvero, lo stato moderno deve tenere insieme, per così dire, il suo essere “stato” (l'unità sostanziale che Hegel trovava nella *polis* antica) con il suo essere “moderno” (fondato cioè sulla libertà soggettiva). Quindi, alla razionalità dell'organizzazione politica deve corrispondere la razionalità del cittadino. Ma quest'ultima non può e non deve essere soltanto consapevolezza e volontà dell'universale, bensì anche consapevolezza e volontà del diritto inalienabile del particolare. Potrebbe sembrare che, in questo modo, l'universale dello stato venga limitato, che cioè si precipiti in un infinito cattivo, perché limitato dalla sfera del particolare. Tuttavia, la vera unità è ancora superiore: la razionalità del cittadino singolo in uno stato razionale non rappresenta una sfera intellettualmente separata, ma la condizione di un'unità davvero effettiva e compiuta. Viceversa, il potere dello stato non deve venir visto (e su questo Hegel non lascia dubbi) come una limitazione, ma come un accrescimento della libertà.

V. (R)esistenza dell'arte nello stato

I. Costrizione alla libertà? Il problema della consapevolezza dell'individuo

Nel capitolo precedente si è presa in analisi la filosofia hegeliana dello stato moderno. Ma, una volta concepita la sua natura razionale e nettamente individuata la differenza di esso da quello antico (differenza che si esprime innanzitutto nell'esistenza di una società civile separata dallo stato), resta aperta e, anzi, urgente la questione di come integrare, nella filosofia del diritto, la questione della salvaguardia della particolarità e della conseguente necessaria razionalità del singolo. Bisogna cioè tenere aperto il problema dell'individuo e della sua *Bildung* politica. Si è visto come questa *Bildung* sia per buona parte immanente ai meccanismi della società civile stessa: perfino al momento della massima frammentazione egoistica è sottesa una unità di fondo³⁰³. Il congiungimento della “particolarità *riflessa entro di sé* del bisogno e del godimento e [della] *astratta* universalità giuridica”³⁰⁴ avviene, si è visto, attraverso la teoria della corporazione, “così che in questa unificazione il benessere particolare è come diritto e realizzato”³⁰⁵. Senonché, anche a non voler considerare la fragilità di una conciliazione definitiva e reale tra particolare e universale ottenuta in buona parte con il parziale (in quanto “precipuamente

³⁰³ Cfr. GR § 184.

³⁰⁴ GR 206; 193 § 255.

³⁰⁵ *Ibid.*

peculiare” solo al ceto intermedio, quello dell’industria³⁰⁶) e premoderno strumento della corporazione³⁰⁷ e anche a tacere delle puntuali e in parte pertinenti accuse di misticismo o altro rivolte a questi paragrafi hegeliani a cominciare da Marx³⁰⁸, è proprio in base al discorso che sto portando avanti qui, che non ci si può accontentare di questa soluzione.

L’eticità perduta e poi ritrovata della società civile tiene sì conto della *Bildung* all’universalità richiesta all’individuo: è infatti proprio attraverso le istituzioni e i corpi intermedi che mettono in comunicazione l’individuo con lo stato, che il primo è portato a esigere e a ottenere, alla ricerca del proprio benessere, il bene del secondo. Ed è altrettanto vero che l’organizzazione statale si deve, per Hegel, preoccupare di attuare le condizioni per un benessere non solo possibile, ma anche reale, del singolo individuo.

Eppure, se è proprio all’interno della società civile che va a costruirsi la consapevolezza politica (la quale è necessaria e presupposta per uno stato che, lo ricordiamo, non è solo punto di arrivo ma anche punto di partenza dell’articolazione nei momenti precedenti³⁰⁹), possiamo chiederci: è sufficiente che il particolare “sia

³⁰⁶ Cfr. GR 204; 191 § 250.

³⁰⁷ Cfr. G. Bedeschi, *L’eticità della società borghese. Filosofia della storia e filosofia politica in Hegel*, pp. 62-63 (part. n. 210) e H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 297: “Nella costruzione hegeliana la corporazione deve sostenere da sola l’onere della prova di un immanente passaggio o ritorno della società civile nello stato, e ciò significa che la totalità di questo passaggio si regge su piedi piuttosto deboli”.

³⁰⁸ Si veda tutta la prima parte della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*: qui Marx, a proposito del rapporto tra sfera dello stato e sfere della famiglia e della società civile, parla, per es., di “misticismo logico, panteistico” (KHR 8; 18). È bene precisare, comunque, che questa giovanile critica marxiana incorre in sostanziali incomprensioni o semplificazioni del testo hegeliano; sul tema si veda per es. G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, p. 23, pp. 30-31, pp. 38-41, p. 58, pp. 77-86. Allo stesso modo, anche le critiche di mistificazione, misticismo etc. sollevate da G. Bedeschi, *L’eticità della società borghese. Filosofia della storia e filosofia politica in Hegel*, part. pp. 44-50 sulla falsariga di quelle marxiane sono a mio parere in generale troppo riduttive e semplicistiche.

³⁰⁹ Su questo si appuntano le critiche di Marx; ma cfr. anche H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 298-99: “Il primato hegeliano dello stato come fondamento, come «primo»

condotto” all’universale non a partire da un’autonoma riflessione, ma scortato da meccanismi che sono teoricamente e praticamente già preposti a questo fine? In altri termini, questo funzionamento quasi meccanico in cui gli individui sono, di fatto, rotelle di un meccanismo impersonale e incomprensibile (e ripensiamo alla giovanile polemica hegeliana) è in grado di generare una libera, spontanea e incondizionata adesione *non* del particolare all’universale, ma di questi due momenti – entrambi necessari e legittimi – l’uno all’altro? La risposta non può che essere negativa.

La consapevolezza cui l’individuo può pervenire alla scuola della società civile così come delineata nei *Lineamenti di filosofia del diritto* rischia di restare, dal punto di vista politico, esteriore e formale. L’individuo sa di avere garantiti alcuni diritti (che sono nel contempo anche suoi doveri), intravede il tessuto dell’universale nella presenza concreta delle istituzioni, dell’amministrazione della giustizia, della “polizia”, della corporazione e può perfino esigere un intervento equilibratore o riequilibratore dello stato per limitare la distruttività delle forze della società civile lasciate a se stesse. Ma una “disposizione d’animo” politica, che riconosca le leggi come ciò che vi è di supremo, qualcosa cui le opinioni soggettive vanno infine sottomesse, se coglie l’aspetto universale e vincolante della forma-legge, non ci dice però ancora nulla sul suo contenuto dall’angolo visuale dell’individualità. Finché non sorgono conflitti, e finché il potere politico non lede immotivatamente la sfera della particolarità, questo sistema può funzionare anche molto bene.

È tuttavia possibile immaginare situazioni in cui ciò che l’individuo riconosce come propria sfera particolare e inalienabile venga messo in discussione dal diritto

(*Lineamenti di filosofia del diritto*, § 256), come sostrato della famiglia e della società civile ha dalla sua parte poco più che la logica della sua dialettica (cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 256, annotazione)”.

pubblico³¹⁰. E anche se sarebbe sempre quest'ultimo, naturalmente, ad avere la meglio, ciò potrebbe al limite provocare incrinature nell'edificio razionale dello stato, e ciò non perché l'individuo sia poco propenso a riconoscersi nella volontà generale, ma perché la sua *Bildung* politica non è abbastanza sviluppata perché egli possa ergersi a custode della razionalità nel momento in cui è lo stato a ferirla. Sempre portando il ragionamento all'estremo, potrebbe non essere del tutto impensabile perfino un adeguamento di una tale *Bildung* a un potere totalitario che sia sufficientemente accorto a non interferire troppo pesantemente o apertamente con i meccanismi della società civile. E questo perché all'individuo mancano, di fatto, i criteri razionali (di cui egli suppone sia invece in possesso il potere politico) per poter esercitare, nei confini della razionalità e della legittimità che solo su questa si fonda, una funzione di possibile argine allo strabordare dell'universale in forma di legge. L'individuo non potrebbe assumersi questa responsabilità perché, ancora più a monte, gli manca di fatto la consapevolezza di poterla avere³¹¹. Inevitabilmente, se non se ne ha consapevolezza, il diritto resta un'astrazione.

³¹⁰ Per altri spunti su quanto segue, cioè sul tema delle collisioni etiche (in particolare tra primato del diritto riflessivo e bene dell'individuo particolare), cfr. C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, part. pp. 252-268. Pur seguendo e trovandomi d'accordo con l'autore su molti punti del suo lavoro davvero stimolante, non concordo con un punto fondamentale, e cioè con la tesi (argomentata più stringatamente anche nell'articolo *Ethischer Konflikt und Ästhetisches Spiel. Zum geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche*) che, sulle base delle premesse hegeliane, si debba parlare di un "tragico della modernità" (cfr. per es. *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, p. 263) alla cui comprensione Hegel non è però compiutamente pervenuto. Secondo Menke, proprio la nozione centrale, ricavata dalla filosofia dell'arte hegeliana, di "necessità tragica" nelle collisioni etiche è una cifra essenziale anche della modernità, seppur ovviamente in un senso diverso rispetto alla tragedia classica. Ora, è certamente vero che la modernità sia caratterizzata da collisioni necessarie tra, in generale, l'universalità della ragione e del diritto e il bene, l'autenticità e l'autorealizzazione esistenziale del singolo individuo; ma a mio parere il venir meno della fede nella forza misteriosa del destino e dell'oblio, così come dell'assolutizzazione eroica della lotta per una potenza piuttosto che per l'altra bastano a impedire un ritorno del tragico. La modernità è prosaica, riflessiva, particolarizzata, direi quasi "banale"; non c'è più spazio e non c'è più tempo per un pathos tragico che sia sostanziale e non solo fittizio.

³¹¹ Da precisare, comunque, che questo diritto manca anche "a valle", nel senso che, anche a prescindere dalla consapevolezza individuale, non esiste una limitazione garantita del potere statale, e "non è in discussione che la mancanza di una protezione istituzionalmente assicurata dei diritti

Dunque, da dove proviene e in cosa consiste questa consapevolezza? Per quanto riguarda la sua natura, essa sarà evidentemente da individuare nella razionalità e riflessione individualmente esercitate. Ne segue che, nonostante uno stato che voglia essere razionalmente fondato abbia tutto l'interesse e anzi la necessità che il singolo cittadino posseda in somma misura la consapevolezza del proprio diritto, esso non può direttamente imporgliela trascogliendo e trasmettendogli dei contenuti. La riflessione individuale non può mai essere imposta, se non se ne vuole perdere l'essenziale connotato della libertà (ed ecco perché, logicamente, i *Lineamenti di filosofia del diritto* non affrontano direttamente la questione). I contenuti necessari devono pervenire all'individuo in una forma che non sia loro opposta (illibertà contro libertà, exteriorità contro interiorizzazione cosciente), ma che faccia con essi tutt'uno. Se il contenuto che trova la propria esistenza oggettiva nello stato moderno è quello dell'universalità razionale e riflessivamente saputa e voluta, le stesse caratteristiche deve avere anche la forma. Lo stato deve mettere a disposizione del singolo i mezzi per una formazione libera all'universalità, fermo restando che il suo compito deve limitarsi a questo e non straripare nell'imposizione di forme e contenuti all'individuo. Dal canto suo, la filosofia deve rintracciare, fondare e giustificare modi e luoghi di questo compito e dei mezzi preposti allo svolgimento di esso. È necessario comunque premettere che, data la peculiarità del compito che ci si prefigge, per molti versi una riflessione di

individuali dall'abuso di potere statale è un deficit del progetto hegeliano" (H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 343). Hegel rifiuta categoricamente, e fin dalla *Costituzione della Germania*, l'intrusione del diritto privato in quello statale e con ciò la riduzione del potere statale all'oggetto di un contratto. Pertanto "le relazioni dei cittadini con lo stato non sono né dirette, né per analogia sul tipo del diritto privato, e non hanno neppure forma di diritto nel senso comune del termine: non c'è nessun procedimento legale o giudiziario, in cui possano essere punite violazioni di diritti degli individui da parte di organi statali" e, in questo senso, "lo stato hegeliano non è uno stato di diritto" (L. Siep, *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, pp. 272-73).

confine tra filosofia del diritto, filosofia morale, antropologia, filosofia della cultura, estetica etc., non ci si può attendere una risposta universale e *a priori*. Le figure del rapporto stato-individuo mutano in base al contesto storico e geografico. Inoltre, per le ragioni già spiegate, qualunque tentativo di soluzione non potrà che assumere un carattere di proposta, nel senso che, per l'appunto, la filosofia deve individuare e proporre dei canali attraverso i quali si possa veder ristabilita l'armonia di individuale e universale, e l'universale (lo stato) deve proporre, mai imporre, queste soluzioni agli individui.

Non si vogliono cercare dei punti d'attacco per far saltare la ricostruzione hegeliana, ma piuttosto cercare di integrare, a partire da elementi che lo stesso Hegel ha predisposto, la questione della formazione razionale e della disposizione d'animo politica dell'individuo all'interno della filosofia del diritto e nel modo più possibile compatibile con la versione già fornita da Hegel. Non è escluso, peraltro, che proprio in questo modo si possa giungere a una visione d'insieme che oltrepassi i confini della filosofia del diritto in sé e si allarghi a dei "lineamenti di filosofia politica" in cui quest'ultimo termine non sia però da prendersi nel senso del detto napoleonico, ma in un senso più ricco, più complesso e più pluralistico. Si può cioè forse ripensare, su basi hegeliane, una politica (quindi qualcosa di più articolato del diritto in cui essa di volta in volta si configura) in cui però l'individualità non sia una variabile trascurabile bensì una parte integrante e vivente e in cui individuo e universale non debbano schiacciarsi l'uno sull'altro, ma coesistere in un rapporto di insopprimibile differenza dialettica e di mutuo arricchimento e progresso. A partire da queste premesse e da queste prospettive, possiamo ora interrogarci sui modi e le

caratteristiche della libera formazione personale e politica dell'individuo all'interno dello stato moderno.

2. Tra spirito oggettivo e spirito assoluto: la *Bildung*

Ci troviamo così, finalmente, sul territorio vero e proprio della *Bildung*³¹², termine che può essere inteso – nel presente contesto – tanto come “cultura”, dando risalto all’aspetto “oggettivo” di essa (il grado di evoluzione dello spirito universale), quanto, in senso più stretto, come “formazione” del singolo individuo³¹³. La *Bildung* è, in effetti, “l’attività di rivestire il contenuto esistente con la forma dell’universalità, così che avere cultura [*Bildung*] vuol dire possedere un contenuto non separato dalla forma”³¹⁴. Se prescindiamo dai singoli contenuti, *Bildung* è quindi

³¹² Anche in questo caso si tratta di un tema cruciale, talvolta sottovalutato e comunque controverso del pensiero hegeliano. Cfr. innanzitutto O. Pöggeler, *Hegels Bildungskonzeption im Geschichtlichen Zusammenhang*, K. Löwith, *Hegels Begriff von Bildung* e gli studi di J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der „formellen Bildung“ und die Aktualität der symbolischen Kunstform für die moderne Welt* e *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*.

³¹³ “Hegel sviluppa la concezione della ‘cultura formale’ a partire da un concetto ampio di cultura, che viene inteso in un duplice significato: in primo luogo per cultura si intende lo sviluppo storico dello spirito universale, in secondo luogo la cultura viene compresa in un senso più stretto, come cultura dell’individuo. A entrambi i significati di cultura è sotteso il principio secondo cui lo spirito (assoluto) così come l’uomo singolo devono raggiungere e raggiungeranno l’ “universalità” attraverso l’ “alienazione” di se stessi o il superamento della propria naturalità immediata” (J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, p. 297).

³¹⁴ VG 92; 61. Anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, e significativamente parlando dei sofisti (cioè del momento dell’ingresso della riflessione e del pensiero come “corruttori” della totalità etica sostanziale), Hegel offre una definizione di *Bildung*, mettendola espressamente in relazione con le esigenze dello stato: “Il termine ‘cultura’ è indeterminato; cultura significa assumere punti di vista generali rispetto a qualsiasi argomento, a qualunque questione. Un’azione contiene in se stessa parecchi punti di vista, ai quali si collegano altrettanti doveri. Questo devo saperlo, debbo averne coscienza e debbo poi comprendere i diversi punti di vista secondo una prospettiva universale. L’argomento, l’oggetto di cui si tratta viene sussunto entro determinazioni universali. Questa in generale è la cultura. [...] Il bisogno di riflessione [...] fu necessario che si destasse in Grecia non più per mezzo d’oracoli o richiamandosi ai costumi, alle passioni ed ai desideri momentanei, bensì in forza

essenzialmente capacità di superare la particolarità nell'universalità, capacità che di per sé può restare esteriore e meramente intellettualistica, ma che è parte integrante e perfino fondamento della vita dello stato:

La cultura formale [*formelle Bildung*] non soltanto può, bensì deve prosperare a ogni grado delle figure dello spirito e deve arrivare a una fioritura elevata. Questo grado si perfeziona fino a dare origine a uno Stato e su codesta base della civiltà esso procede alla riflessione intellettuale: come perviene a leggi, così perviene a forma dell'universalità per ogni cosa³¹⁵.

Pertanto, “nella vita statale in quanto tale è racchiusa la necessità della cultura formale, dunque della nascita delle scienze così come di una poesia e di un'arte colta in genere”³¹⁶. La stessa filosofia “trova certamente nella cultura la condizione della sua esistenza”³¹⁷.

La *Bildung* è, con ciò, né più né meno che l'universale che dà forma allo stato, il corrispettivo formale di quel contenuto (lo spirito del popolo) che ha la sua realtà nello stato:

L'universale che affiora e viene saputo nello Stato, la forma alla quale è ricondotto tutto ciò che esiste, è quel che in genere costituisce la *cultura* [*Bildung*] di una nazione. Tuttavia il contenuto determinato, che riceve la forma dell'universalità e si trova in quella realtà concreta che è lo Stato, è lo spirito del popolo³¹⁸.

Naturalmente questa forma e questo contenuto devono essere saputi come unitari, e ciò può avvenire solo attraverso la consapevolezza data tramite la

del pensare determinato relativo alle situazioni ed ai loro rapporti [...]. Lo scopo dello stato viene stabilito attraverso il pensare: questa è la cultura” (VGPH 1825/26 II 111; 180).

³¹⁵ VG 92-93; 61.

³¹⁶ VG 93; 61. All'interno delle arti, poi, “le arti comprese sotto il nome di arti figurative richiedono senz'altro, già dal lato tecnico, la convivenza civile degli uomini. La poesia, che ha meno bisogni e richiede un minor numero di mezzi esterni, poiché ha come suo materiale l'elemento di un'esistenza prodotta immediatamente dallo spirito, vale a dire la voce, si fa largo in nobile ardimento e con espressione coltivata già nelle condizioni di un popolo non ancora riunito in una vita fondata sul diritto, proprio perché [...] il linguaggio raggiunge da sé una cultura intellettuale [*Verstandesbildung*] elevata, a prescindere dalla civiltà [*Zivilisation*]” (ibid.).

³¹⁷ VG 92; 61.

³¹⁸ VG 69; 45 (tr. modificata).

mediazione delle forme dello spirito assoluto: “L’etico è l’unità della volontà soggettiva e della volontà universale. Lo spirito deve darsi, però, una coscienza esplicita di quell’unità, e il centro di questo sapere è la *religione*. Arte e scienza sono solo forme diverse dell’identico contenuto”³¹⁹.

Si potrebbe allora dire che la *Bildung* – nelle sue declinazioni storico-politiche – è quasi il punto di svolta e di giuntura tra spirito oggettivo e spirito assoluto. In essa, cioè, la serie progressiva delle varie apparizioni degli spiriti dei popoli, protagonisti o comparse ma sempre transeunti sul palcoscenico della storia mondiale, si salda con la forma infinita e universale dello spirito che riconosce se stesso in quella storia, con la manifestazione sempre più umana del divino e con la finale consapevolezza da parte dell’uomo della propria identità con esso³²⁰. La *Bildung*, nella sua duplice (ma ovviamente al fondo unitaria) natura di progresso dello spirito in generale e formazione del singolo individuo, è il punto d’incontro dell’assoluto con l’oggettivo e quindi, forse, anche il luogo spirituale in cui il soggetto (l’individuo

³¹⁹ Ibid. (tr. modificata).

³²⁰ Questo riconoscimento è il sostrato spirituale dell’Europa contemporanea, che nel riferimento a quella storia (che ha origine, in realtà, nella civiltà estetica della Grecia classica) conosce la propria identità e si sente a casa nel mondo: “La scienza e l’arte, tutto ciò che dà lustro alla nostra vita spirituale e ad essa conferisce dignità, in parte ha origine direttamente dalla Grecia, in parte ci è pervenuto indirettamente per il tramite dei romani, che sono stati i primi modelli e maestri degli europei. [...] Solo dopo che l’indole europea ebbe pagato il prezzo del duro servizio nei confronti della chiesa e del diritto, solo dopo che essa si rese conto di potersene affrancare, solo dopo esser stata logorata in questo servizio ed esser divenuta capace di un’esistenza libera, solo dopo una simile esperienza durante la quale l’umanità europea cominciò a riconoscersi per se stessa, a vivere per se stessa e nel presente, solo allora venne meno ciò che, per essa, è estraneo e storico. [...] Così, con lo spirito patriottico [*Geiste der Heimatlichkeit*], ritorna in auge l’amore per la scienza libera, per l’arte libera e per il gusto esercitato liberamente, l’amore per la filosofia greca. Per godere di tutto questo, ci si volge ai greci. Grazie ai greci ci si sente come in patria, poiché essi hanno fatto del loro mondo la loro casa, la loro patria. Poiché essi stavano bene a casa loro, noi stiamo bene presso di loro; ci lega il comune spirito patriottico” (VGPH 1825/26 II 1-2; 94). Sul nesso sostanziale e costitutivo che lega l’Europa contemporanea alla propria storia spirituale e alla sua origine greca, alla comprensione filosofica di questa storia e al ruolo “identificante” e anche politicamente fondante della cultura (e in particolare dell’arte) e della filosofia per il destino della modernità (europea) tornerò, con alcune riflessioni di più ampio respiro, nelle conclusioni di questo lavoro.

umano) può commisurare, pensare e conoscere l'oggetto (lo stato) tramite le forme universali dell'assoluto (arte, religione, filosofia).

Essa, pur nascendo dal “medesimo terreno dell'oggetto che qui stiamo trattando – lo *Stato*”³²¹, è il tramite della consapevolezza dell'unione, in esso concretamente esistente, di pensiero universale ed esistenza individuale:

Così vediamo un'unione, la quale è in sé, fra il lato oggettivo, ossia il concetto, e il lato soggettivo. L'esistenza oggettiva di questa unione è lo Stato, il quale è dunque il fondamento e il centro degli altri aspetti concreti della vita del popolo, ossia l'arte, il diritto, i costumi, la religione, la scienza. Ogni attività spirituale ha il solo fine di prendere coscienza di questa unione, ossia della libertà dello spirito³²².

In questa libertà può trovare infine una risposta la necessità che l'individuo sia cittadino consapevolmente partecipe della realtà etica in cui vive: “La realtà spirituale dell'uomo sta [...] nel fatto che a lui, come essere che sa, si trovi di fronte la sua essenza, ciò che è razionale, e che ciò abbia per lui esistenza oggettiva e immediata; solo così l'uomo è consapevolezza, solo così egli è inserito nel costume, nella vita giuridica e morale dello Stato”³²³. Non basta che il cittadino rispetti i costumi e le leggi della comunità: deve volerlo, e volerlo consapevolmente, “infatti il vero è l'unità della volontà universale e della volontà soggettiva”³²⁴.

Come sarà ormai chiaro, “le figure di questa unione saputa”³²⁵ sono religione, arte e filosofia, cioè le tre forme dello spirito assoluto³²⁶. Tra esse, ovviamente, “la

³²¹ VG 69; 44.

³²² VG 68; 44.

³²³ VG 56; 35 (tr. modificata).

³²⁴ VG 56-57; 35.

³²⁵ VG 68; 44 (tr. modificata).

³²⁶ Hegel le presenta qui esplicitamente in quest'ordine, come prima, seconda e terza figura. Non posso soffermarmi su questa interessante inversione delle prime due posizioni rispetto all'*Enciclopedia*; cfr. anche J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, p. 308 n. 529.

filosofia è quella più elevata, più libera e più ricca di sapere”³²⁷, anche se da ciò non viene dedotto che le altre due siano ormai obsolete e inutili. La situazione ideale sarebbe allora quella di un’universale formazione filosofica, una sorta di Accademia o Peripato di tutti i cittadini, un’universalizzazione democratica della ricetta platonica dei filosofi-guardiani: in questo caso la razionalità del potere universale sarebbe conseguenza diretta e libera della riflessione individuale. La possibilità di una situazione del genere, impraticabile già in una *polis* (la condanna di Socrate lo dimostra), non necessita nemmeno di essere discussa³²⁸.

Vi è però un’altra via: quella del reperimento di una forma spirituale magari meno perfetta ma di più ampia “fruibilità”, che sia in grado di suscitare una riflessione individuale autonoma. Tra le due che si potrebbero candidare ad assolvere questa funzione, arte e religione, è a mio parere la prima – paradossalmente – a poterlo fare nel modo più efficace e disinteressato, e cercherò ora di argomentare questa tesi³²⁹. Ho detto “paradossalmente” perché, come già si è visto, il ruolo dell’arte nello stato moderno è un ruolo assolutamente parziale, tanto che, sotto questo rispetto, l’arte può addirittura essere considerata qualcosa di passato. La religione cristiana, certo concettualmente superata dall’interpretazione filosofica di essa, ma non ancora concepita – almeno espressamente – come storicamente superata, sembrerebbe più qualificata per questo compito. Eppure, non vuole essere un vezzo né una provocazione quella di ricorrere al momento più superato invece che

³²⁷ VG 69; 44.

³²⁸ “La formazione culturale umana improntata a criteri universali [*Die allgemeine Bildung des Menschen*], innanzi tutto, si basa sulla cultura sensibile [*sinnliche Bildung*] ed in séguito sull’introduzione della forma universale entro la sfera dell’apparenza sensibile, sulla riflessione che muove i suoi primi passi, sull’assunzione di ciò che è universale. [...] La considerazione speculativa non è la forma universale del pensare valevole per tutti gli uomini” (VGPH 1825/26 I 257-58; 43).

³²⁹ Sulla “formelle Bildung” e il suo nesso con l’arte cfr., oltre agli studi già citati, A. Gethmann-Siefert, *Die Kunst* (§§ 556-563), pp. 369 ss.

a quello – di fatto – ancora effettivamente attivo. Al contrario, sono precisamente le caratteristiche che l'arte assume nel mondo moderno che rendono preferibile questa opzione.

3. Costruzione e costruttività dell'arte

Innanzitutto, come si è visto, l'arte ha perso quel legame con i contenuti sostanziali che le era essenziale e caratteristico nell'epoca classica. I suoi contenuti e di conseguenza anche le sue forme possono essere i più svariati possibili: essi abbracciano, anzi, lo spettro completo dei caratteri e delle manifestazioni umane reali o immaginabili. Ciò avviene, però, in maniera “parziale” e non vincolante: la forma artistica non è più a fondamento dell'eticità, ma è pura attività indifferente rispetto al proprio contenuto e anche rispetto alla ricezione di esso. I tre elementi di essa (opera, artista, spettatore) sono ormai scissi, cosicché la libertà tanto nell'ideazione, quanto nella produzione e poi nella ricezione, è totale. Ma, proprio perché l'arte non riesce più a vincolare dei contenuti oggettivi, proprio perché essa – in quanto parziale – necessita di essere integrata, rimanda al piano superiore della riflessione. Tale riflessione evidentemente non riguarderà sempre e necessariamente dei “massimi sistemi”, ma prenderà le direzioni e gli orientamenti più diversi, dal più privato e frivolo al più universale e serio. L'arte potrà quindi stimolare una riflessione libera e a tutto campo, che sarà per forza di cose affidata alla personale e autonoma interpretazione di chi la riceve.

Inoltre, dato il carattere particolarizzato e disomogeneo della società moderna, essa non può più radicarsi direttamente in costumi, tradizioni, mitologie condivise, ma piuttosto nella soggettività e nella peculiare formazione e provenienza del singolo artista. Se aggiungiamo che essa può ormai essere destinata a un pubblico sempre più vasto, eterogeneo e cosmopolita è chiaro come possa rivelarsi un importante fattore di trasmissione di culture e visioni del mondo disparate, come già anticipato a proposito del *Divano* di Goethe. In questo modo essa può, pur senza voler né poter “insegnare” direttamente dei contenuti, quanto meno sottoporre questi ultimi alla riflessione degli individui, favorendone la formazione e lo sviluppo di consapevolezza e razionalità senza imposizioni, ma tramite un processo di selezione e appropriazione libero e personale³³⁰. Data la sua natura sensibile e anche piacevole, essa possiede il vantaggio di essere alla portata di strati molto più ampi e differenziati dell’umanità rispetto a una formazione filosofica in senso stretto o a un’appartenenza confessionale che vincola, comunque, a determinati contenuti.

Ulteriori elementi si possono ricavare indirettamente ancora dall’introduzione delle *Lezioni sulla filosofia della storia*. A proposito dell’inscindibilità della costituzione dallo spirito del popolo, Hegel afferma come essa faccia un tutto unitario “con la religione di quel popolo, con la sua arte e la sua filosofia, o almeno con le sue rappresentazioni e i suoi pensieri, con la sua cultura [*Bildung*] in genere”³³¹. Al tempo stesso però, strutture politiche e forme dello spirito assoluto divergono in un punto fondamentale: la capacità di imparare e di assumere contenuti dal passato. Infatti,

³³⁰ Si vedano le puntuali considerazioni di J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, pp. 308-311.

³³¹ VG 64; 41.

se veniamo al confronto fra le costituzioni dei popoli passati della storia, la verità è che, per il principio costituzionale più recente, per il principio dei nostri tempi [...] non possiamo imparare nulla da quelle costituzioni. Le cose stanno in maniera affatto diversa per la scienza e per l'arte [...]. Qui il rapporto appare quello di un perfezionamento ininterrotto del medesimo edificio, dove le fondamenta, i muri e il tetto sono ancora gli stessi. In campo artistico l'arte greca, così com'è, è addirittura il modello insuperato³³².

Può a prima vista apparire strano, ma magari non degno di nota, che la religione, diversamente da scienza (quindi anche filosofia) e arte, non sia menzionata a proposito di questa capacità di attingere al passato. In effetti, sarebbe alquanto bizzarro pensare che, per dire, la religione cristiana rappresenti solo un perfezionamento o una continuazione di quella egizia o greca. Sembra piuttosto che per essa valga lo stesso che per le costituzioni: “Qui antico e moderno non hanno in comune il principio essenziale”³³³. La religione in quanto tale, cioè come fenomeno spirituale di per sé, è strutturalmente dotata di una valenza e di una ricaduta politica molto più forti rispetto a quelle dell'arte, in quanto “è il luogo dove un popolo si dà la definizione di ciò che ritiene sia il vero”³³⁴, e quindi “la religione si trova nel rapporto più stretto con il principio dello Stato”³³⁵. Ora, è certo vero che “arte e scienza sono solo aspetti e forme diverse dell'identico contenuto”³³⁶, ma è anche vero che nella modernità l'arte, se pure non è un fenomeno disgiunto dallo spirito del popolo, non ha però necessariamente un contenuto religioso o sostanziale, e quindi il suo legame con lo stato è molto più labile e libero di quanto non lo sia quello della religione.

³³² VG 66; 42-43.

³³³ VG 66; 43 (tr. modificata).

³³⁴ VG 70; 45.

³³⁵ Ibid. Sul rapporto di religione e stato si potrebbero riportare un'infinità di pagine e affermazioni hegeliane, ma questo porterebbe evidentemente fuori tema in questa sede.

³³⁶ VG 69; 45.

L'arte, come la filosofia, poggia completamente sulle conquiste e le realizzazioni del passato, e, in un'epoca in cui non ha più un ruolo diretto di trasmissione contenutistica e sostanziale, è, pur nascendo sul medesimo terreno dello stato, maggiormente in grado, rispetto alla religione, di favorire una riflessione distaccata e lucida da parte del singolo. Perché vi sia *Bildung* è necessario, evidentemente un precedente momento di negazione o alienazione³³⁷, un momento in cui lo spirito o l'individuo rinunci alla propria immediatezza e naturalità per poi "costruire" un livello superiore e mediato di consapevolezza e realtà. Questo momento di distacco deve essere alla base anche dell'appartenenza alla comunità politica moderna. Certo, il momento in cui effettivamente ha luogo la negazione della naturalità e dell'immediatezza per l'individuo è quello della dissoluzione della famiglia in società civile. Ma su questa base – comunque imprescindibile – l'individuo deve anche momentaneamente alienare il proprio sentimento di immediata appartenenza alla comunità etica per poi riconquistarlo al livello superiore della consapevolezza riflessa. Il singolo si deve per un attimo staccare dal grembo naturale in cui vive per poter poi essere cittadino consapevolmente e liberamente partecipe.

Ora, forse proprio la capacità dell'arte (nel mondo moderno) di astrarre dal contenuto immediato e rimandare alla forma dell'universalità, grazie anche alla memoria del precedente sviluppo storico e spirituale da essa conservata, può avere

³³⁷ "Allevare ed educare implicano sempre il momento della negazione del modo d'essere naturale: anche il pensiero, come movimento della produzione di sé, comincia da una figura naturale dello spirito. È lo spirito che pensa; lo spirito è dapprima solo immediato, non ha ancora fatto progressi, non ha ancora soppresso niente. [...] Una volta presente il suo mondo reale, lo spirito, nella sua reale eticità e nel pieno della forza vitale, passa alla riflessione, la quale intacca la maniera sostanziale d'essere propria dello spirito, di ciò che esiste, intacca la sua etica, e la indebolisce dando inizio al periodo di decadenza" (VGPH 1825/26 I 239; 28). Cfr. anche J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, pp. 297 ss. e O. Pöggeler, *Hegels Bildungskonzeption im Geschichtlichen Zusammenhang*.

una parte in questo. Il fatto che essa continui a rappresentare la traccia di un “perfezionamento ininterrotto” (nonostante l’arte greca resti il modello insuperato) distoglie per un attimo lo sguardo dal presente per lasciarlo liberamente vagare (magari, all’inizio, inconsciamente) sul corso, sulla direzione, sui fini di questo perfezionamento. In questo sguardo, che non trasmette in maniera vincolante alcun contenuto sostanziale, emerge anche la necessità della riflessione, di una riflessione che infine porti ad appropriarsi del contenuto oggettivo (l’eticità realizzata nello stato) in quanto la si comprende come tappa essenziale della storia dello spirito e come punto di tangenza dell’evoluzione dello spirito verso la libertà e dell’esistenza materiale degli uomini.

Così, l’individuo avanza liberamente verso la consapevolezza e la volontà della propria appartenenza alla comunità del popolo (ed eventualmente dei popoli), al tempo stesso però senza rinunciare alla propria particolarità e quindi, se ve ne sia bisogno, al proprio diritto di critica o perfino di limitazione di pretese razionalmente infondate dello stato su questa particolarità.

Con ciò si precisa e si giustifica anche quanto si era detto, parlando del saggio hegeliano sul *Wallenstein*, a proposito dell’illusione con la quale l’arte, non avendo più alcun effetto diretto sulla realtà, si limita a distogliere momentaneamente l’individuo da essa, nel migliore dei casi invitandolo alla riflessione e quindi lasciandolo libero di tornare a quella realtà con un approccio più “formato” (nel senso della *Bildung*). È chiaro ora che non si tratta sempre e necessariamente di una semplice e frivola evasione (la quale pure può con un certo diritto trovare un suo ruolo nella *Bildung*), ma anche di un invito a una presa di coscienza vitale per il

discorso politico della modernità. Il distogliere momentaneamente dal presente si rivela essere anche condizione per un progresso nel futuro.

Se questi ragionamenti sono corretti è chiaro come, sotto questo profilo, l'arte possa svolgere un'importante funzione indiretta di implementazione delle opportunità e capacità di riflessione e di miglioramento del tessuto socio-politico della modernità, laddove non è ragionevolmente lecito presumere che tutti i cittadini come gli organismi statali funzionino in uno stato di adamantina e perfetta razionalità. Da questo punto di vista sembra che l'arte possieda addirittura una maggiore "attualità" della religione.

4. In previsione di crisi politiche: l'integrazione della filosofia attraverso l'arte

Ma alcuni fattori parlano, a mio parere, anche a favore di un ruolo di equilibrio e completamento che essa può giocare perfino nei confronti della filosofia. Infatti, se è vero che ciò che è razionale è (o, secondo un'altra più morbida versione, diviene) reale³³⁸, la filosofia come tale porta sulle sue spalle il carico di un'enorme responsabilità. Come è noto, l'equivalenza di reale e razionale non ha come corollario, ma semmai come contraddizione, l'equivalenza di reale e "semplicemente esistente"³³⁹. In altre parole, è certo vero che lo spirito ha la sua effettività nella

³³⁸ Cfr. GR 14; 14. La versione "Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig" si trova nella *Vorlesung* sulla filosofia del diritto del 1819/20, cit. in J. Habermas, *Hegels Begriff der Moderne*, p. 55.

³³⁹ "Ciò che esiste è in parte *apparenza*, e solo in parte *realtà*. [...] Ciò che è casuale è un'esistenza che non ha maggior valore di quello di una cosa *possibile*, che, come è, può altrettanto bene *non essere*" (E 1827 32 § 6 A, su cui cfr. H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 172 e pp. 177-78). Sulla famosa e molto fraintesa espressione hegeliana restano illuminanti, tra gli altri, F.

storia, e che quindi il reale sta sotto il segno della razionalità, ma è pure vero che ciò che è razionale non si dà tutto insieme e immediatamente, ma solo attraverso un lavoro pieno di sofferenze e sangue si impone su ciò che semplicemente è in grazia dell'abitudine, della tradizione, dell'irragionevolezza, degli egoismi privati: in una parola, su ciò che sta sotto il segno della positività³⁴⁰.

In tal senso, il pensiero deve ormai avere la pretesa e la forza di vedersi tradotto in realtà, di liberare quest'ultima dalle forme invecchiate e di leggere progressivamente nel mondo nient'altro che la propria cifra³⁴¹. Un'interpretazione di questo tipo potrebbe scontrarsi con alcune notissime affermazioni hegeliane, come quella della filosofia come “nottola di Minerva” che si “limiterebbe” a restituire il proprio tempo nel pensiero. Non si vuole qui entrare in dispute biografico-filologiche su quanto queste e simili affermazioni rispecchino il reale pensiero di Hegel o non siano piuttosto dettate da considerazioni opportunistiche, prudenziali o anche solo di “amor di pace”. Quello che interessa è il fatto che Hegel abbia perfettamente colto, nell'affermare l'identità di reale e razionale, quanto meno quella che è, forse, l'istanza primaria della visione postilluministica del mondo occidentale, ovvero l'esigenza che qualunque interpretazione o intervento sulla realtà abbia come parametro ultimo di riconoscimento e di giustizia quello della razionalità. Di lì a poco Marx sosterrà la necessità che il pensiero filosofico cambi direttamente il mondo

Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, pp. 311 ss.; E. Weil, *Hegel e lo Stato*; S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato*, pp. 150 ss.

³⁴⁰ Sul tema andrebbero ovviamente visti gli scritti hegeliani di attualità politica, a cominciare dalla *Recensione agli “Atti dell'assemblea degli stati del regno del Württemberg negli anni 1815 e 1816”*, del 1817.

³⁴¹ In generale, “in sé, la filosofia è già una nuova caratterizzazione dello spirito, è il luogo di nascita dello spirito che in séguito emerge come realtà [...]. In tal modo si constata che nel mondo cristiano è divenuto reale quel che è stata la filosofia greca. Però sono ancora determinazioni del tutto astratte quelle secondo le quali la filosofia è dapprima solo il pensare e non s'eleva al di sopra del proprio tempo, del quale, in quanto essa è pensante, essa sola produce il contenuto” (VGPH 1825/26 I 238; 27).

anziché limitarsi a interpretarlo, ed è se non altro fuor di dubbio che il suo pensiero si sia potentemente tradotto in realtà e abbia dato corso (e continui a farlo) a rivolgimenti tra i più “effettuali” della nostra epoca.

Non prova niente il fatto che la comprensione e la necessità del reale come razionale sia stata e sia ancora, in maniera lampante e drammatica, tradita: di fatto, noi giudichiamo questi tradimenti come tali proprio sulla base di quell’esigenza, e perfino i più egoistici e “positivi” degli interessi vengono costantemente ammantati di una presunta razionalità per agevolarne l’accoglimento. Si tratta però evidentemente di un discorso che meriterebbe una ben più pertinente argomentazione. Basti allora questo cursorio cenno a sottolineare la fatale responsabilità che la filosofia deve assumere in una realtà che si vuole razionalmente connotata e fondata: poiché lo stato moderno ha forma e natura razionale, il pensiero acquisisce di per sé una valenza politica³⁴².

La domanda è ora: sussiste, ed eventualmente come si può farvi fronte, il rischio che la forma del pensiero produca, in assenza di una razionalità collettiva compiuta o comunque molto sviluppata, una sorta di normalizzazione³⁴³ e conseguentemente omologazione delle esistenze e degli individui? C’è, magari, perfino la possibilità che siano i filosofi stessi a propendere per una situazione del genere, trascurando però che, perché lo stato sia razionale, la sua forma deve essere patrimonio liberamente e consapevolmente voluto da parte di tutti i cittadini? È necessario quanto meno ammettere la probabilità di una simile evenienza. Si può, in altre parole, dare il caso che una ragione che si voglia universale, ma non lo sia

³⁴² Cfr. anche E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, p. 235.

³⁴³ Si veda l’introduzione di C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, part. pp. 11-12.

ancora compiutamente nell'effettività, si adagi in un formalismo anche peggiore di quello da Hegel biasimato in Kant³⁴⁴. È necessario, allora, che ci siano alcuni “elementi di resistenza” alla concezione di un'identità già completa e attuale tra reale e razionale. Ovvero, alcune forme o manifestazioni spirituali che non siano immediatamente “reali” (cioè effettuali), ma conservino, per così dire, un residuo empirico di particolarità non immediatamente traducibile in razionalità universale del reale, e al tempo stesso non opposto a essa nella forma di una positività eteronomamente imposta.

Questo è, evidentemente, il caso dell'arte, forma spirituale che, proprio in virtù della sua “parzialità”, non è in grado di tradursi immediatamente in realtà, ma inevitabilmente conserva un fondo “opaco” al pensiero: quel lato per cui essa è elemento naturale e sensibile, e, nella modernità, manifestazione particolare e al limite accidentale della soggettività. Dunque, proprio la manifestazione unilaterale della soggettività attraverso l'arte, pur rivelando in maniera inequivocabile la limitatezza di quest'ultima rispetto alla forma del pensiero, in grado di unire realmente soggetto e oggetto, può in parte aiutare a preservare quel diritto alla particolarità dell'esistenza e dell'autorealizzazione individuale che il pensiero e la politica possono talvolta minacciare. Quella che sembrava null'altro che una semplice e irrazionale reazione alla politicizzazione di tutti i rapporti dell'esistenza mondana e razionalizzazione di quelli dell'esistenza spirituale può forse testimoniare un'esigenza spirituale e mondana altrettanto legittima. Il diritto della particolarità deve essere preservato, non però nella forma di un'ostile preclusione al mondo o della

³⁴⁴ A proposito di un rischio effettivo di un formalismo che, partendo dal riconoscimento della sottolineatura kantiana del significato di dovere, si spinga fino a considerare gli individui null'altro che “agenti”, volenti o nolenti, di un bene prestabilito senza il loro concorso, esteriore e al limite oppressivo, si veda quanto scrive H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 239-240, in particolare su GR § 133 Z e GR § 141 A.

vuota e ipocrita certezza di sé dell'anima bella, ma in modo tale da poter essere integrato armonicamente con la necessità insopprimibile della fondazione e comprensione razionale del mondo. Tale integrazione, non più immediata come nella *polis*, non può che avvenire mediatamente, nello spazio inviolabile della riflessione individuale e della comprensione libera, autonoma e non teleologicamente orientata dall'esterno, cui ogni cittadino deve avere diritto. Perché questo diritto non resti solo astratto e possibile, ma ci siano le condizioni di una sua concreta realtà, bisogna guardare in ogni direzione utile a reperire modi della sua attualizzazione. E, come già affermato, forse nel rimando libero e soggettivamente perseguibile dell'arte alla riflessione può essere individuato uno dei più efficaci, accessibili e virtualmente inesauribili di questi modi.

Dovrebbe con ciò risultare chiaro come, se si vuole discutere del ruolo dell'arte nel mondo moderno, bisogna in qualche modo rovesciare la prospettiva adottata da Hegel nella propria filosofia del diritto, senza però negarla. Non bisogna cioè partire dalla ricostruzione ideale dello stato razionalmente fondato cui corrisponde un individuo politicamente formato e perfettamente inserito, cioè dal concetto e dall'universalità. Piuttosto, si deve partire dalla soggettività individuale, che si è visto essere caratteristica essenziale dell'arte nella modernità: la questione dell'arte e quella della soggettività particolare vanno allora di pari passo. Per inquadrare lo spazio che l'una e l'altra conservano non si deve guardare alla comunità etico-politica in quanto già ben compiuta e realizzata, nella quale evidentemente entrambe risaltano molto poco, bensì rivolgersi ai momenti in cui essa

non è ancora, o non è più, tale³⁴⁵. Per quanto riguarda il primo caso, dovrebbe ormai essere chiaro che

nella situazione non civilizzata della società e della comunità si presenta quindi di più la forma della virtù come tale, poiché qui l'ethos e la sua realizzazione è più un libito individuale e una peculiare natura geniale dell'individuo [...]. Anche negli stati antichi, poiché in essi l'eticità non era cresciuta a questo libero sistema di un'autonoma evoluzione e oggettività, doveva essere la peculiare genialità degli individui, che suppliva a questa mancanza³⁴⁶.

Volendo riassumere: se l'eticità non è compiutamente nell'oggetto (nella comunità etico-politica), una parte più o meno consistente di essa risiede nel e ha da essere realizzata tramite il soggetto (l'individuo particolare).

Come già si è visto, questa dominanza del soggetto, dell'individualità eroica e perfino "artistica"³⁴⁷, andava di pari passo, nell'antichità, con un ruolo sostanziale e di primo piano dell'arte; al contrario, lo stato moderno, che si presume razionalmente fondato, possiede in sé quell'eticità cui l'individuo può soltanto adeguarsi. Eppure, anche volendo ammettere che la comunità etico-politica possieda nella sua esistenza oggettiva la razionalità compiuta che a essa si richiede, non si può trascurare il fatto che lo stato moderno delineato da Hegel porta in sé alcuni semi di

³⁴⁵ "Per scorgere lo spazio all'interno del quale l'individuo possa stagliarsi con una propria, insostituibile funzione nei confronti della comunità, non si può guardare ai luoghi in cui Hegel delinea la comunità etica perfettamente sviluppata e realizzata nei suoi rapporti. Quando questa è presente, infatti, è facile dire che cosa l'uomo deve fare e quali siano i suoi doveri: è sufficiente che egli si conformi ai doveri della comunità alla quale egli appartiene [...]. Ogni tentativo dell'individuo di affermarsi nella sua particolarità al di là dell'onestà è una smania che ha a sua radice unicamente l'arbitrio e il libito soggettivo. Ora proprio questi devono essere rigidamente addomesticati se si vuole la forma migliore di educazione politica [...]. Tuttavia, accanto a questa situazione in cui il rilievo etico dell'individuo sta tutto nel suo non avere alcun rilievo particolaristico nei confronti delle leggi della comunità, si dà invece il caso in cui l'individuo sviluppa con la sua azione qualcosa d'insostituibile nella sua peculiare individualità, ma al tempo stesso esprime qualcosa di universale, così che il massimamente individuale si trova a offrire l'attestazione di una vera e autentica virtù. Ciò accade, secondo Hegel, quando i rapporti della comunità etica sono così costituiti da non riuscire a evitare collisioni e lacerazioni [...]. Ora, questi autentici conflitti che aprono lo spazio al rilievo decisivo dell'agire individuale, si danno o nella fase di formazione della comunità etica o nel momento della sua dissoluzione" (F. Chiareghin, *L'emergere dell'individuo nella sua differenza dalla comunità secondo Hegel*, pp. 299-300).

³⁴⁶ GR 146; 126 § 150 A.

³⁴⁷ Si ricordi l'equivalenza di "eroi" e "artisti" in PhG 392; 480.

un'instabilità strutturale e potenzialmente esplosiva; da questo punto di vista è, evidentemente, opportuno che sia salvaguardata la formazione etica individuale, in modo tale che si possa sopperire con l'eticità soggettiva (non certo di tutti, ma almeno di alcuni) laddove quella oggettiva sia incrinata o perfino compromessa.

5. Fragilità dell'oggettivo: Hegel e la plebe

Per quanto riguarda, intanto, l'instabilità della comunità politica, non c'è nemmeno bisogno di criticare Hegel dall'esterno, perché nella sua stessa filosofia del diritto alcuni punti estremamente critici, pur individuati in maniera quasi geniale per l'epoca, vengono poi lasciati irrisolti. Valga per tutti il caso della formazione della povertà nella società civile. Come è noto, per Hegel la povertà è qualcosa che va molto al di là della semplice mancanza di mezzi economici:

Al pari che l'arbitrio circostanze accidentali, fisiche e trovantisi nei rapporti esterni [...] possono ridurre individui alla *povertà*, a una situazione che lascia loro i bisogni della società civile, e che, mentre essa loro in pari tempo ha sottratto i mezzi d'acquisto naturali [...] e toglie il legame, più ampio, della famiglia come di una stirpe [...], di contro a ciò li rende più o meno privi di tutti i vantaggi della società, di capacità di acquistare attitudini e cultura in genere, anche dell'amministrazione della giustizia, della cura della salute, spesso perfino del conforto della religione ecc.³⁴⁸.

La povertà, prodotto spontaneo e ineliminabile delle circostanze naturali, di fatto priva l'uomo di tutto, anche dei diritti più elementari e, sembra di capire, perfino della possibilità di riscattarsi materialmente e spiritualmente. Al tempo stesso essa lascia intatta, crudelmente, la necessità di soddisfare i bisogni indotti dalla società civile.

³⁴⁸ GR 199; 186 § 241.

Pertanto è necessario che l' "autorità generale [prenda] su di sé il posto della famiglia presso i *poveri*, tanto rispetto al loro bisogno immediato, quanto alla disposizione d'animo dell'avversione al lavoro, della malvagità, e degli ulteriori vizi, che sorgono da tale situazione e dal sentimento dell'ingiustizia di essa"³⁴⁹, affidandosi il meno possibile alla carità individuale e arbitraria. Il problema è che è lo stesso meccanismo della società civile a generare una sproporzione sempre crescente tra uno strato che accumula ricchezza e uno che invece, si può dire, si proletarizza³⁵⁰. Hegel individua acutamente questo meccanismo:

Se la società civile si trova in attività non impedita, essa è impegnata all'interno di se stessa in *progredente popolazione e industria*. – Ad opera della *generalizzazione* della connessione degli uomini attraverso i loro bisogni, e dei modi di preparare e provvedere i mezzi per questi, si accresce dall'un lato l'*accumulazione delle ricchezze* – poiché da questa duplice generalità vien tratto il più grande profitto –, come dall'altro lato la *singularizzazione e ristrettezza* del lavoro particolare e con esso la *dipendenza e ristrettezza* della classe legata a questo lavoro, con il che è connessa l'incapacità di sentire e di godere le ulteriori libertà e particolarmente i vantaggi spirituali della società civile³⁵¹.

Come si vede, non è che Hegel stia parlando di situazioni di emergenza o di casi limite; anzi, è proprio il funzionamento libero e in continuo progresso della società civile a scavare un divario economico che si riflette anche nella inevitabile cancellazione delle libertà e delle conquiste spirituali della modernità (cioè della società civile stessa). È un meccanismo vizioso, perché nel momento in cui una classe intera perde i diritti propri della modernità e vede la propria esistenza limitata solo alla catena di montaggio del lavoro, da un lato il divario è destinato implacabilmente ad aumentare e quindi la povertà ad ampliarsi estensivamente ed intensivamente; dall'altro viene evidentemente meno, per uno strato molto ampio e in continua

³⁴⁹ GR 199; 186-87 § 241.

³⁵⁰ Sull'identità di plebe hegeliana e proletariato cfr. H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 293.

³⁵¹ GR 200; 187 § 243.

crescita della società, quel virtuoso meccanismo della società civile per cui, attraverso il lavoro, il guadagno, la libera iniziativa, la corporazione etc., il singolo passa dalla propria sfera privata alla volontà dell'universale e al sentimento dello stato.

La società civile, attraverso il suo semplice e normale funzionamento, produce, piuttosto, una massa sterminata priva di mezzi, di diritti, di disposizione politica, di onore, di virtù civica, di attaccamento allo stato e all'attività umana: la plebe. Scrive Hegel:

Il decadere di una grande massa al di sotto della misura d'un certo modo di sussistenza, il quale si regola da se stesso come il modo necessario per un membro della società, – e con ciò il decadere alla perdita del sentimento del diritto, della rettitudine e dell'onore di sussistere mediante propria attività e lavoro, – genera la produzione della *plebe*, produzione che in pari tempo porta con sé d'altro lato una maggior facilità di concentrare in poche mani ricchezze sproporzionate³⁵².

Con ciò viene lucidamente afferrato, e molti anni prima di Marx, un punto drammatico e assolutamente caratterizzante della struttura socio-economica del mondo industrializzato borghese, e cioè “vien qui in evidenza che malgrado l'*eccesso della ricchezza* la società civile *non è ricca abbastanza*, cioè nelle risorse ad essa peculiari non possiede abbastanza per ovviare all'eccesso della povertà e alla produzione della plebe”³⁵³. In questo paradosso insuperabile perché strutturale viene al pettine il nodo principale della società civile³⁵⁴.

³⁵² GR 201; 188 § 244.

³⁵³ GR 201; 188 § 245. Come Hegel chiarisce nella parte precedente di questo paragrafo, è impossibile ovviare a questo problema imponendo alla classe ricca o alle istituzioni pubbliche di prendersi carico della plebe a titolo di beneficenza (“ciò che sarebbe contro il principio della società civile e del sentimento degli individui facenti parte di essa intorno alla loro autonomia e al loro onore”), ma è altrettanto impensabile di creare artificialmente, diremmo oggi, posti di lavoro appositi, in quanto “verrebbe accresciuto il volume delle produzioni, nella cui sovrabbondanza e nella mancanza di proporzionati consumatori essi stessi produttivi consiste precisamente il male, che in entrambi i modi si ingrandisce soltanto”.

³⁵⁴ Sulla rilevanza della questione cfr. anche S. Avineri, *La teoria hegeliana dello Stato*, pp. 179-186, il quale rileva tra l'altro come nel sistema di Hegel quello dei problemi che nascono in seno alla società

Lo sbocco naturale che Hegel prospetta in prima battuta come scioglimento di questo nodo è, con il senno di poi derivante dalla conoscenza della storia del diciannovesimo e ventesimo secolo, quasi più ridicolo nella sua ingenuità che non preoccupante: è infatti quello del commercio estero e soprattutto della colonizzazione. Scrive Hegel: “Da questa sua dialettica la società civile viene spinta oltre sé, anzitutto *questa determinata* società, per cercare consumatori e con ciò i necessari mezzi di sussistenza fuori di essa in altri popoli, che le stanno addietro nei mezzi dei quali essa ha eccedenza, o in genere nell’industria ecc.”³⁵⁵; soprattutto lo sfruttamento del mare come tramite naturale di comunicazione offre

il mezzo della *colonizzazione*, alla quale – sporadica o sistematica – viene spinta la società civile matura, e grazie alla quale essa procura vuoi a una parte della sua popolazione il ritorno al principio familiare in un nuovo territorio, vuoi a se stessa con ciò una nuova domanda e un nuovo campo della sua laboriosità³⁵⁶.

Certo, il sistema hegeliano rintraccia alcuni correttivi più ragionevoli di questo: l’azione stessa di equilibrio compiuta dalla corporazione (non a caso trattata immediatamente dopo questo blocco di paragrafi) e soprattutto la generale supervisione dello stato, che ha il dovere di garantire non solo la possibilità, ma la realtà concreta dei diritti sostanziali, anche laddove ciò si scontri con altri diritti e interessi particolari³⁵⁷. Tuttavia, si tratta di correttivi che, seppur di vitale importanza in alcuni casi estremi, non sono certo tali da poter intervenire sul funzionamento stesso, sulla dialettica della società civile³⁵⁸. È chiaro, già solo con

civile (pauperismo, polarizzazione sociale, imperialismo economico e colonizzazione) sia “il solo punto [...] in cui egli ponga un quesito e lo lasci aperto” (p. 186).

³⁵⁵ GR 202; 189 § 246.

³⁵⁶ GR 203; 190 § 248.

³⁵⁷ Si veda per esempio l’importante GR § 127, sul “diritto di necessità”.

³⁵⁸ “Sulla soluzione del problema della «plebe» Hegel non si fa alcuna illusione, anzi ne dimostra l’impossibilità” (H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, p. 293).

questo, che per quanto disciplinata e organizzata possa essere la vita e la forma dello stato, nella società come tale restano fattori di instabilità non eliminabili, ma solo parzialmente controllabili. Tali fattori, immersi peraltro nel corso della storia, nel trapassare e declinare delle civiltà e nel progresso del concetto della libertà che così ha luogo, manifestano evidentemente come, anche nella nostra epoca, l'esserci dell'eticità nella sua forma oggettiva, nelle leggi, nel governo, nelle istituzioni statali etc. sia tutt'altro che pacifico e imperturbabile. Sarebbe, allora, profondamente irresponsabile pensare di poter rinchiudere soltanto in essa, nell'universale, la razionalità che è l'essenza della modernità e, per quanto riguarda il singolo individuo, prescrivergli unicamente adeguamento e obbedienza. Ancora una volta, al contrario, emerge l'importanza di non privarlo delle sue responsabilità e di incoraggiarne *Bildung* e attività di riflessione.

Emerge, cioè, la necessità che il singolo cittadino sia non il destinatario passivo e "privato" (di responsabilità) di organizzazioni e regole decise altrove cui egli possa limitarsi a dare l'assenso, ma il membro coinvolto e consapevole di una comunità in cui, virtualmente e idealmente, ciascun individuo possa arrivare da sé (ma in accordo con ogni altro) a conoscere, comprendere ed eventualmente migliorare forme e ragioni dell'oggettività in cui è immerso. Ancora, ciascun individuo dovrebbe, sempre virtualmente, essere in grado di comprendere la necessità del superamento di forme invecchiate e di volerla, anche laddove ciò sia in contrasto con l'adeguamento alle leggi che gli si richiede. In altri termini, vanno preservate le condizioni di un agire individuale sulla base della comprensione razionale e riflessiva dei bisogni del tempo, anche in vista delle fratture e perfino del superamento sempre possibile della realtà etica data.

Al tempo stesso, evidentemente ciò non può avvenire in un'ottica puramente individualistica: ciò equivarrebbe a ricadere nella forma atomistica di un liberalismo formale e astratto. Si deve cioè andare oltre lo stadio della moralità con le contraddizioni e le ipocrisie implicite nella coscienza morale³⁵⁹, alla ricerca di un'individualità che, nella propria azione, si tenga lontana dai due estremi dell'individualità eroica tipica delle condizioni pre-statali e dell'individualità che rifiuta l'oggettività e si chiude nella propria presunta perfezione (l' "anima bella", prodotto tipico della modernità). L'individualità richiesta dalla modernità deve essere in grado di lavorare in osmosi e con funzione complementare rispetto alla realtà etica in cui si trova, di giudicarla e migliorarla su una base di libera riflessione e di rendersi tramite responsabile e adeguato in eventuali transizioni verso nuove realtà etiche, in cui le acquisizioni passate non vadano irrimediabilmente perdute, ma semmai giudicate e riformulate sulla base della comprensione della nuova situazione che si è venuta a creare. Questo significherebbe, realmente, attuare la riconciliazione di finito e infinito, di particolare e universale, di individuo e stato. Se la riconciliazione deve avvenire in forma mediata e tramite la riflessione, è necessario che tutti i termini siano impegnati in questa mediazione.

³⁵⁹ Cfr. F. Chiereghin, *L'emergere dell'individuo nella sua differenza dalla comunità secondo Hegel*, p. 301.

6. “La ricchezza dell’intero Olimpo”

Rispetto alla ricostruzione hegeliana del mondo del diritto, sembra allora urgente porre maggiore attenzione al momento della riflessione, della prassi e della disposizione d’animo individuale, cioè a una teoria dell’azione e della formazione dell’individuo. Questi temi non rientrano, in senso stretto, nell’ambito della filosofia del diritto, ed è per questo che Hegel di fatto li tratta, nei *Lineamenti*, solo nella misura e nell’estensione funzionali a quell’ambito. Nonostante le interpretazioni più recenti e meno ideologicamente connotate abbiano mostrato come questo dato di fatto non sia il segnale di un disinteresse hegeliano per l’individualità e per il suo ruolo politico e di una sua incondizionata venerazione della divinità e universalità del diritto e dello stato³⁶⁰, sembra comunque evidente che, per quanto riguarda il rapporto stato-individuo, a quest’ultimo non resti molto più che riconoscere le leggi come espressione della volontà e razionalità universale e quindi obbedire a esse³⁶¹.

In una prospettiva strettamente filosofico-giuridica, questo può anche essere sufficiente; ma in un’ottica politica (o cosmopolitica) e culturale di più ampio respiro

³⁶⁰ Si veda, anche per approfondimenti più specifici e rimandi bibliografici, E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*.

³⁶¹ “Che cosa l’uomo debba fare, quali sono i doveri ch’egli deve adempiere per esser virtuoso, è facile a dire in una comunità etica, – non c’è nient’altro da fare, da parte sua, se non ciò che a lui nei suoi rapporti è tracciato, enunciato e noto. La rettitudine è l’universale, che in lui può venir richiesto vuoi giuridicamente vuoi eticamente” (GR 145; 136 § 150 A), e anche a proposito della formazione individuale non resta che sottoscrivere la risposta del pitagorico “alla domanda di un padre sul modo migliore di educare eticamente suo figlio [...]: fallo cittadino di uno stato con buone leggi” (GR 148; 138 § 153 A). Cfr. anche PhG 195; 239-240: “In un popolo libero, la ragione s’è perciò data vera effettuazione; essa è presenza dello spirito vivente, in cui l’individuo non soltanto trova la propria determinazione destinale – vale a dire, la propria essenza universale e singola – enunciata e data al modo della cosalità, ma anzi è egli stesso tale essenza, e ha anche raggiunto quella propria determinazione. È per questo che gli uomini più sapienti dell’antichità hanno coniato la sentenza per cui la sapienza e la virtù consistono nel vivere in conformità con i costumi del proprio popolo”.

non si può non porre l'interrogativo sulle modalità e sui luoghi di formazione di un consenso consapevole e razionale. Come si vedrà più avanti, Hegel designa per esempio l'istituzione, la promozione e la tutela delle attività e dei beni culturali, artistici, scientifici etc. come parte integrante della vita dello stato e come compito imprescindibile del diritto. I luoghi deputati alla cultura e alla formazione dell'individuo sono quindi, ovviamente, previsti all'interno della ricostruzione hegeliana. Ma, essendo il presente tema quello del rapporto di arte e politica, non si vuole qui cadere nell'unilateralità di constatare l'esistenza di questi spazi demandando poi alla situazione politico-culturale del momento la peculiare modalità d'uso di essi. Si vuole, invece, proporre un'integrazione della filosofia del diritto che prenda le mosse dal parallelismo precedentemente istituito tra individualità e forma artistica nella fattispecie della modernità. In altre parole si vuole continuare a ricercare come, all'interno del discorso hegeliano, l'arte possa ancora avere una valenza politica nella modernità e, in questo modo, l'individuo empirico possa conservare nello stato un suo peso specifico che sia al contempo né solo formale e di facciata né ostile alla vita politica e in fuga da essa.

In questa ottica, piuttosto che mettersi sulle tracce della teoria dell'azione individuale nella sezione sulla moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*³⁶², è più proficuo assumere un punto di vista, per così dire, "esterno" ma comunque integrabile nel discorso hegeliano e, più esattamente, chiedersi se e in quali forme l'estetica hegeliana possa offrire un contributo a una teoria dell'individualità particolare e, parallelamente, se e come (e con quali limiti) l'arte possa ancora

³⁶² Su cui cfr. F. Menegoni, *Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“ (§§ 104-128)* e i passi dedicati al tema da E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie.*

arricchire la sfera della riflessione e della prassi dell'individuo nello stato moderno³⁶³. Come si è già potuto osservare, la diversità dell'elaborazione, dell'attuazione e delle conseguenze dell'azione individuale costituisce uno dei punti principali in cui l'arte nella modernità differisce da quella nell'antichità³⁶⁴. In una condizione statale progredita, la possibilità dell'azione individuale è ridotta ai minimi termini e, al limite, avvertita come ridicola³⁶⁵ se non criminosa³⁶⁶. Questo perché, come Hegel efficacemente sintetizza, “nello stato, in quanto meriti il nome di stato, il razionale della volontà – le leggi e i diritti – è presente nella sua astrazione ed è reso valido in questa universalità”, cioè in un'universalità che “compare come potere contro il particolare che vuole opporsi all'universale”³⁶⁷.

Più specifica della condizione generale è la “situazione”, la quale “contiene da una parte le circostanze e dall'altra il rapporto dell'uomo con esse”³⁶⁸: infatti “è l'uomo che fa agire quelle potenze che dapprima sono soltanto interiori, le porta a

³⁶³ “In Hegel le caratteristiche di quella che egli chiama insistentemente «die eigentliche Handlung» o «eigentliche Aktion», l'azione vera e propria, si possono trovare compiutamente delineate solo se ci si volge alle sue *Lezioni sull'estetica*. Ciò è in stretta dipendenza dalla natura dell'opera d'arte, che non è semplicemente un congegno piacevole o utile, ma un vero e proprio «svolgimento della verità». Se l'opera d'arte è tutta interna allo sviluppo della verità ed è la messa in opera della sua manifestazione, ciò accade perché il problema fondamentale dell'arte è quello stesso che il puro pensiero si trova di fronte nella filosofia: come attuare la conciliazione del finito con l'infinito, come possa accadere che l'infinito, a partire da se stesso e in virtù di sé soltanto, si possa determinare nella particolarità reale, senza nulla perdere della sua infinità e presentarsi così, nella propria natura sintetica come idea nella filosofia e come ideale nell'arte” (F. Chiereghin, *L'emergere dell'individuo nella sua differenza dalla comunità secondo Hegel* p. 302). Rimando anche, per approfondimenti e sviluppi in senso più strettamente estetico e in una prospettiva diversa da quella che seguirò qui, allo studio di R. Wiehl, *Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Ästhetik*.

³⁶⁴ Cfr. ancora F. Chiereghin, *L'emergere dell'individuo nella sua differenza dalla comunità secondo Hegel*.

³⁶⁵ “Se [...] in uno stato l'ordinamento legale è molto potente e non sta in alcuna relazione con la vita eroica, allora l'autonomia diviene meramente presunta e ridicola e ricade nell'ambito del comico: come per es. nel *Don Chisciotte*” (VÄ 1826K 48); cfr. A. Gethmann-Siefert, *Die Rolle der Kunst im Staat. Kontroverses zwischen Hegel und den Hegelianern*, p. 90.

³⁶⁶ Si pensi ai *Masnadieri* e al *Wallenstein* di Schiller.

³⁶⁷ VÄ 1826K 44.

³⁶⁸ VÄ 1823 90; 86.

manifestazione”³⁶⁹. La situazione può anche essere priva di attivazione e quieta: è il caso delle statue nei templi. L’attivazione delle potenze ha luogo tramite l’azione umana: “Le azioni vere e proprie costituiscono il veritiero interesse in cui il lato sostanziale dello spirito si porta a estrinsecazione. Queste azioni si collegano a circostanze esteriori”³⁷⁰. Nell’azione emerge l’autentica natura dell’individuo particolare in quanto comprende e reagisce alla situazione creatasi:

Le circostanze in genere, nella misura in cui vengono afferrate dall’animo, causano una reazione. Questo afferrare costituisce l’altro lato rispetto alle circostanze, ed è attraverso di esse che l’azione viene innanzi tutto prodotta. L’azione è ciò mediante cui l’individuo si mostra per quel che egli è, è la veritiera realtà dell’individualità spirituale. La serie degli atti mostra la natura dell’individuo. [...] Ciò che egli è viene in luce solo attraverso l’azione³⁷¹.

Per quanto riguarda l’aspetto universale dell’azione, “in essa si mostrano, con riguardo all’arte, due lati: in primo luogo il bisogno essenziale, in base al quale si agisce, e poi l’individualità particolare dell’agente. Perché ad agire può essere soltanto l’individuo concreto”³⁷².

Il sostanziale che ha bisogno di estrinsecarsi nell’azione dell’uomo è costituito dalle potenze etiche, dagli dèi antichi, dai pathos degli uomini. Poiché il terreno sul quale queste potenze agiscono è pur sempre l’individualità umana, che d’altronde si presume libera,

subentra la contraddizione, che le medesime determinazioni vengono rappresentate di contro agli uomini in autonoma individualità, e così vengono in collisione con la libertà umana [...]. Si dice per esempio che lo spirito di dio conduca a dio. Se questo è vero, allora l’essere umano appare come il terreno meramente passivo sul quale lo spirito agisce, e la libertà umana, la volontà umana sembrano non avere in ciò alcun ruolo, anzi

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ VÄ 1823 92; 88.

³⁷¹ VÄ 1823 95-96; 92.

³⁷² VÄ 1823 96; 92.

il fatto che lo spirito agisca in un individuo sembra essere un'arbitraria decisione divina, una sorta di fato, al quale l'uomo stesso non partecipa³⁷³.

Questa arbitraria fatalità è, naturalmente, poco interessante dal punto di vista artistico, perché, sul terreno spirituale, bisogna che l'individuo agisca liberamente e che, soprattutto, soggettività e sostanzialità non siano mostrate come esteriormente contrapposte (passività e attività), ma come unificate nell'azione:

Il poeta supera questa difficoltà solo se, per un verso, individualizza bensì l'ideale, ma, al tempo stesso, mostra questo esteriore come un che di immanente, di spirituale, che appartiene al carattere dell'uomo. L'apparire esteriore deve contemporaneamente mostrarsi come qualcosa di interno all'essere umano³⁷⁴.

Ovvero, l'individuo non deve essere passivo portatore di una potenza etica estranea, ma quest'ultima deve essere mostrata come immanente, come intimamente appartenente all'individualità stessa, cosicché la libertà del soggetto non sia compromessa.

Solo così è possibile mantenere anche il secondo lato dell'azione, quello cioè dell'individualità particolare o "individualità umana concreta come tale"³⁷⁵. In essa abbiamo a che fare con "la libertà della soggettività"³⁷⁶. Questa non è però una pura e semplice libertà negativa, libertà dal fato e dalla prepotenza divina, ma è libertà concreta, ricca di sostanza; è, anzi, il vero e proprio sostrato delle divinità, che si rivelano essere solo manifestazioni parziali:

Una divinità è soltanto una proprietà, un lato sostanziale. L'essere umano è totalità soggettiva, a un uomo appartengono tutti gli dei; egli racchiude nel proprio petto tutte le potenze, che nella cerchia degli dei sono proiettate l'una fuori dell'altra, è la ricchezza

³⁷³ VÄ 1823 99; 95.

³⁷⁴ VÄ 1823 100; 96.

³⁷⁵ VÄ 1823 102; 98.

³⁷⁶ VÄ 1823 102; 99.

dell'intero Olimpo. Con ciò è determinata la collocazione del soggetto: ossia che esso si mostra come la ricchezza di queste molteplici relazioni³⁷⁷.

Questa è la caratterizzazione generale dell'individualità umana concreta: lungi dall'essere il passivo terreno di battaglia di unilaterali potenze etiche, essa è l'insieme concreto dei rapporti di esse, il punto focale che ne determina l'estrinsecazione e le relazioni di forza. La "possessione" da parte di un pathos unilaterale o di una divinità è un caso limite di essa, contraddittorio rispetto alla libertà; in esso l'uomo "non è più libero soggetto come tale, è fuori di sé, mentre l'esser-presso-di-sé è la libertà"³⁷⁸. Le grandi figure artistiche sono tali per la loro "multilateralità", come i caratteri omerici, che sono "ognuno [...] un intero, un mondo"³⁷⁹. Ovviamente, "una tale ricchezza in un singolo individuo non può presentarsi in ogni specie di arte"³⁸⁰: per esempio scultura e tragedia tendono a costruire figure "plastiche", animate da un unico interesse. Ma non è la differenza tra le arti ciò che qui interessa, bensì ciò che all'arte in generale sottende, cioè l'operazione del dare forma all'ideale in una realtà predeterminata. Tale operazione, colta in sede di estetica, quindi di riflessione sull'arte, si traduce, sembra, in una sorta di teoria dell'individualità. La considerazione del fatto che "nel soggetto, in quanto singolo, entra anche la realtà assolutamente comune, il fatto di essere condizionato da tutti i lati"³⁸¹ conduce a passare dalla concezione generale della soggettività all'analisi di quest'ultima in quanto empiricamente determinata e specificata. Ma, poiché è l'individuo a realizzare l'ideale, cioè a portare sulla scena la

³⁷⁷ VÄ 1823 102-03; 99.

³⁷⁸ VÄ 1823 103; 99.

³⁷⁹ VÄ 1823 104; 99.

³⁸⁰ VÄ 1823 104; 100.

³⁸¹ VÄ 1823 104-05; 100.

compenetrazione di esistenza e concetto, nel momento in cui esso “entra in un mondo finito”³⁸², avviene che “l’ideale viene a contatto con la prosa della vita comune”³⁸³.

Qui Hegel aggiunge qualcosa di molto interessante per il presente discorso; viene analizzata l’opinione corrente secondo cui l’ideale non dovrebbe essere sottoposto alla casualità e prosaicità dell’esistenza comune: “Se abbiamo una rappresentazione nebulosa dell’ideale, potremmo ritenere che tutto questo dovrebbe venir escluso. L’ideale dovrebbe essere sottratto all’intera sfera del bisogno”³⁸⁴. Questa visione nebulosa “si trova in particolare nelle figure dell’epoca moderna, in cui la nostalgia dell’animo e l’interiorità sono il fine ultimo, trattandosi di figure che, avendo alto concetto di sé, guardano solo al cielo, disprezzano tutto ciò che è terreno e si innalzano al di sopra di esso”³⁸⁵. Il riferimento essenziale è alle “anime belle” e all’exasperata soggettività che si pone al di sopra e al di fuori del mondo, propria del romanticismo. Il giudizio di Hegel non può che essere drasticamente negativo: “Questo è un modo sbagliato di concepire l’ideale, un’idealità malata. Infatti l’essere umano è totalità soggettiva, e come tale egli si esclude da una natura inorganica, da ciò che è esteriore, ed escludendosi egli si rapporta a tutto questo”³⁸⁶.

Il punto è sottile, ma rilevante: l’uomo come ideale³⁸⁷ è intrinsecamente in rapporto con le circostanze esterne, perché la forma artistica rifugge dall’esteriorità inorganica e casuale ed esige invece una compenetrazione organica dei due lati. Dunque, prospettare una mera giustapposizione dell’individualità rispetto al mondo

³⁸² VÄ 1823 105; 101.

³⁸³ Ibid.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Ibid.

³⁸⁷ Si ripensi a E 1830 § 558, a proposito della figura umana come unica autentica incarnazione dell’ideale.

esterno è, anche sotto un profilo strettamente formale, indice di incompiutezza e immaturità spirituale. Invece, “al soggetto appartiene un mondo che lo circonda, così come a un dio appartiene un tempio. Questo mondo non è una totalità casuale, è anzi una totalità che è in sé connessa in modo conseguente. L’uomo deve essere presentato in relazione ad essa, perché egli si trova in tale relazione”³⁸⁸.

Il mondo esterno deve essere un mondo per l’uomo e non contro di lui: quest’ultima rappresentazione non è sintomo di una libertà effettiva e concreta ma di “una libertà malata, una libertà che rinuncia soltanto; la malattia della nostalgia, della vanità, che si reputa troppo buona per il mondo”³⁸⁹. Di contro a questo modello negativo, “l’uomo deve essere a casa propria nel mondo, soggiornare libero in esso, sentirsi familiare. L’idealità consiste nel fatto che l’uomo sia di casa in questo mondo, si muova libero in esso. Questo lato ha relazioni molteplici, e i vari momenti debbono essere messi in risalto”³⁹⁰. È chiara però la necessità che “tra la soggettività e il suo mondo, [...] il fondamento [...] sia identico. Perché l’individuo esista, ci vogliono due lati: l’individuo nella sua immediatezza e la relazione con il mondo esteriore”³⁹¹. Se manteniamo solo il primo dei due lati, l’individuo è destinato a restare prigioniero di quella immediatezza, a non poter interagire con il mondo esterno e di conseguenza neanche con i suoi simili. Al contrario l’individuo ha bisogno, nel suo stesso concetto, della relazione con il mondo esteriore, e questa deve essere positiva, di familiarità, di apertura.

³⁸⁸ VÄ 1823 105; 101.

³⁸⁹ Ibid.

³⁹⁰ VÄ 1823 105-06; 101.

³⁹¹ VÄ 1823 106; 102.

Sembrerebbe che da queste poche notazioni di filosofia dell'arte si possa apprendere in via diretta molto sulle caratteristiche essenziali dell'individualità e delle sue relazioni con il mondo, e che quanto si diceva prima sulla necessità di un rapporto bilateralmente attivo e positivo di individuo e mondo esterno ne riceva una diretta conferma. Purtroppo, la situazione non è così semplice come sembra. Infatti, l'arte, nella visione hegeliana, ha comunque come “determinazione fondamentale [...] la corrispondenza dell'interno e dell'esterno”³⁹². Ragion per cui essa, se si deve tener distante da imbarazzanti rappresentazioni idilliache di età dell'oro, neppure può incondizionatamente rappresentare come tale il prosaico, il quotidiano, e cioè i bisogni, “il lavoro, la necessità e la dipendenza dell'uomo dalla finitezza”³⁹³, perché in tal caso si darebbe un eccessivo rilievo a dati naturali ed esteriori a scapito dell'armonia e dell'interesse spirituale. Allora, “quella più favorevole all'arte è una condizione intermedia tra la condizione di natura e l'intrico compiuto della vita borghese”³⁹⁴, cioè, ovviamente, la condizione in cui ha visto la luce l'arte classica. Con ciò, il paradigma dell'individualità appena visto sembra già essere meno direttamente applicabile all'epoca moderna.

Si aggiunga il fatto che, subito dopo, questa eliminazione o riduzione degli aspetti prosaici dell'esistenza conduce esplicitamente a una sorta di “classismo estetico”: “Si può eliminare mediante la differenza delle classi sociali ciò che altrimenti metterebbe sotto gli occhi lo spettacolo della necessità”³⁹⁵ e quindi vantaggiosamente ricorrere alla rappresentazione delle classi più elevate o, ancora

³⁹² VÄ 1823 109; 105.

³⁹³ VÄ 1823 108; 104.

³⁹⁴ VÄ 1823 109-110; 105.

³⁹⁵ VÄ 1823 110; 106.

meglio, della condizione eroica. Questo è uno dei momenti in cui, in maniera palmare, il modello dell'arte classica funge evidentemente da sottotesto costitutivo della riflessione hegeliana.

Ma il discorso si complica ancora poche righe più avanti, laddove si fa avanti l'esigenza di un ulteriore accordo (oltre a quello che deve vigere tra individualità e mondo esterno): quello dell'opera con il soggetto a cui essa è destinata. Sotto questo rispetto, "l'opera d'arte, con il suo modo di essere, deve essere in accordo con *noi*, giacché ogni epoca ha le sue determinate abitudini e le sue consuetudini, che divengono estranee alle epoche successive"³⁹⁶. Infatti, ed è un caposaldo dell'estetica hegeliana, "l'opera d'arte non è per sé, ma per noi, e noi dobbiamo sentirci in familiarità con essa. Gli attori non parlano per sé, parlano a noi, e questo accade con tutte le opere d'arte"³⁹⁷. Questa esigenza completa quella precedente, ma al tempo stesso la bilancia e la ridimensiona: in effetti, non è detto che la rappresentazione di una totalità organica di individuo agente e mondo esterno sia per di per sé rispondente alle nostre esigenze, ai bisogni della nostra epoca. È piuttosto oggetto di disputa,

se l'artista debba in generale presentare la sua materia adeguandola al popolo e alla cultura [*Bildung*] dell'epoca dalla quale la materia stessa è tratta, così che la sua opera sia un quadro fedele di quell'epoca, oppure se il poeta abbia a rielaborare la sua materia in base ai nostri punti di vista, dunque in base a punti di vista che sono connessi alla particolarità del nostro tempo³⁹⁸.

Questa disputa, da Hegel peraltro ricondotta alle opposte vedute, rispettivamente, di Tedeschi e Francesi, è risolta tramite il ricorso a una visione superiore e meno astratta di ciò che ci si debba aspettare in un'opera d'arte:

³⁹⁶ VÄ 1823 111; 107.

³⁹⁷ Ibid.

³⁹⁸ VÄ 1823 112; 108.

L'opera d'arte deve avere come contenuto gli interessi più elevati dello spirito e della volontà, ed essi devono tralucere attraverso l'esteriorità dell'esistenza, il loro accento deve risuonare dovunque. Se questo accade, se alla base ci sono interessi sostanziali, l'opera d'arte è in sé oggettiva e parla anche alla nostra soggettività. Infatti i veri interessi ci sono familiari. Questo è l'accordo fra l'opera d'arte e noi. Se essa è grande, produce il suo effetto³⁹⁹.

Quindi, sembra di capire, non è sulla presentazione esteriore dell'opera che si gioca la sua oggettività e capacità di interessare, ma sui contenuti che attraverso quella presentazione si rivelano:

Noi ci dobbiamo riconciliare con l'esteriorità della presentazione, perché essa viene trascesa dal contenuto, con il quale noi simpatizziamo. Quel che ci è richiesto è di essere in consonanza con il contenuto. L'oggettività dell'opera d'arte costituisce il lato veritiero, il lato autentico dell'opera d'arte: è questo lato che richiede da parte nostra che noi ci troviamo con essa in contemporaneità⁴⁰⁰.

Di fronte a questa oggettività veritiera diventa insostenibile la pretesa di ritrovare se stessi, la propria soggettività (e quindi anche la prosa del quotidiano di volta in volta particolare), nell'opera, perché “nell'arte noi dobbiamo venir liberati appunto da questa soggettività”⁴⁰¹. E, in ogni caso, proprio il lato esteriore

³⁹⁹ VÄ 1823 115; 111.

⁴⁰⁰ VÄ 1823 116; 112.

⁴⁰¹ Ibid. Questo non significa che l'arte perda il suo riferimento privilegiato alla soggettività (punto fondamentale dell'estetica hegeliana), ma piuttosto che il soggetto non deve cercare nell'opera d'arte il doppio della propria realtà quotidiana e accidentale, bensì, tra l'altro, la possibilità di sollevarsi al di sopra di questa realtà, di “sospenderla” momentaneamente per appropriarsi – con modalità diverse e storicamente variabili – di forme di riflessione, contenuti ed esperienze nuove. La piatta rappresentazione della realtà quotidiana nella sua casualità soggettiva non è altro, laddove ci si limiti a questo, che un inutile e scialbo duplicato della realtà quotidiana. Invece l'arte, in modi e con forza sempre diversi, è tale in quanto instaura un senso, una comprensione anche minima del reale o una riflessione su di esso. In questo modo l'arte continua – indirettamente e parzialmente – ad avere una valenza “politica” (in un senso molto ampio del termine). E da questo punto di vista mi pare davvero significativa la valutazione hegeliana dell'affermazione di Schiller secondo cui “ogni essere umano individuale, si può dire, porta in sé, per predisposizione e per destinazione, un puro uomo ideale, ed essere in accordo con l'inalterabile unità di questo in tutti i propri mutamenti costituisce il grande compito della sua esistenza. Tale essere umano puro, che si manifesta più o meno chiaramente in ogni soggetto, è rappresentato dallo *Stato*, la forma obiettiva e per così dire canonica in cui la molteplicità dei soggetti tende a trovare un'unità. Si possono però concepire due modi differenti in cui l'uomo nel tempo viene a coincidere con l'uomo come idea e di conseguenza altrettanti in cui lo Stato si può affermare negli individui: o l'individuo ideale sottomette quello empirico e lo Stato annulla gli individui, oppure l'uomo *diventa* Stato e l'uomo nel tempo *si nobilita* divenendo uomo come idea” (ÄE 577; 28 IV). Proprio la necessità che lo stato (anche quello concepito da Hegel) non si limiti a tiranneggiare l'individualità, ma sia piuttosto quest'ultima a conoscere e volere l'universale dello stato è uno dei luoghi in cui l'arte può continuare a esprimere una propria irrinunciabile

dell'opera d'arte, quello che ce la può far apparire estranea perché presuppone una serie di fattori che possono non esserci familiari, rende impossibile una completa trasparenza dello spirituale per lo spirito e sancisce il superamento della forma artistica:

Questo genere di estraneità può permanere, ma tale lato costituisce quel che è perituro nell'opera d'arte, la quale non è in grado di presentare la verità nel modo più veritiero. Per questo noi esigiamo una forma più elevata. Per il nostro supremo criterio di giudizio non sono soltanto le situazioni come tali a essere insoddisfacenti, ma l'arte in genere⁴⁰².

7. Il dio senza casa

Su questa interpretazione dell'opera d'arte nell'ottica di una teoria dell'individualità e dell'azione si possono fare alcune osservazioni. Preliminarmente, si deve cercare di discernere nel dettato hegeliano, non sempre univoco, ciò che è veramente irrinunciabile da ciò che sembra invece avere una connotazione più episodica o di opinione soggettiva. A mio giudizio, pur attenendocisi alla determinazione fondamentale dell'opera d'arte, la “corrispondenza dell'interno e dell'esterno”, la si deve liberare dalla pastoia classicistica in base alla quale tale corrispondenza non è attuabile *tout court* laddove si mettano in scena i “bisogni” o il

testimonianza, a prescindere dalle forme e dai contenuti che essa assume. L'unità già sempre data di sensibile e razionale (un'unità che sia però davvero tale, e non ottenuta al prezzo della sottomissione del primo al secondo termine) è quella che si realizza nella bellezza e nell'arte, a condizione però che quest'ultima aspiri a una propria significatività peculiare e non si limiti a raddoppiare la prosa della realtà. Nella parte storica dell'introduzione delle *Lezioni di estetica* Hegel, dopo aver riportato per esteso le affermazioni schilleriane appena citate, chiosa: “Il bello è questa unità, questo esser-formato-in-uno del carattere, del sensibile e del razionale” (VÄ 1826K 19). L'opera d'arte può allora servire a sollevare l'individuo al di sopra della prosa del quotidiano e, tagliando via gli aspetti irrilevanti o autoreferenziali, portare l'individuo a “scoprire” in se stesso, nella sua vita concreta, la necessità di compenetrarsi con quell'uomo ideale che ha la sua esistenza nello stato.

⁴⁰² VÄ 1823 116; 112.

“lavoro”, elementi tipici della società borghese moderna. Il *caveat* hegeliano è certamente valido per quanto riguarda la rappresentazione del divino: in effetti, in questo caso, l’unico modello possibile di corrispondenza di interno ed esterno è quello dell’ideale realizzato nell’arte (e nella comunità) della Grecia classica. Nella modernità, per le ragioni che già sappiamo, la forma artistica è diventata del tutto inadeguata alla presentazione del contenuto divino. E con ciò si collega la finale constatazione hegeliana, che rispetto ai bisogni spirituali supremi è l’arte in quanto tale, e non questa o quella delle sue rappresentazioni, a essere insoddisfacente.

Ma da ciò non discende che, nel momento in cui il contenuto non sia più quello divino o sostanziale (e quindi l’arte sia una forma spirituale superata o meglio solo parziale), anche l’espressione esteriore non possa essere diversa pur restando in corrispondenza con quell’interno. L’ideale, la piena adeguazione di concetto ed esistenza esteriore, ha luogo solo nell’arte classica, ma se assumiamo che la modernità, nella sua versione usuale e quotidiana, è essenzialmente “prosaica”, perché *ethos*, leggi, conflitti e sviluppo spirituale hanno altrove e in altre forme il loro luogo proprio, allora, per rispettare la determinazione fondamentale della corrispondenza, anche la sua rappresentazione artistica non può certo essere cavalleresca o eroica, ma piuttosto segnata dalla finitezza e dal bisogno. La stessa visione classicista secondo cui “ciò che è bello o eccellente lo sia in tutti i tempi” è da Hegel qualificata come “astratta”, perchè “l’ideale è sì il bello, ma il bello che appare e, in quanto appare, entra nell’esteriorità, nella quale coloro per i quali esso appare devono sentirsi a casa”⁴⁰³.

⁴⁰³ VÄ 1826K 61.

Ora, certamente noi apprezziamo la tragedia greca o la pittura rinascimentale probabilmente al di sopra di ogni altra cosa, ma si tratta di un apprezzamento che in buona misura deriva da cultura ed educazione del gusto, non da un immediato e spontaneo “sentirsi a casa” in quelle opere. Il ruolo “politico” dell’opera d’arte è, in questo caso, poco evidente e anzi semmai più teso a differenziare che non a unire. Invece, “tutte le nazioni hanno il diritto di far valere se stesse in ciò che presentano come opera d’arte, e spettatori e lettori possono da esse esigere che l’opera d’arte sia presente, familiare e vivente. I dotti devono in questo caso esser presenti non come dotti, ma anche come appartenenti al popolo”⁴⁰⁴. Certo, Hegel si preoccupa poi di precisare che “da ciò non si deve trarre la conseguenza che la cosa più vantaggiosa sia scegliere una materia contemporanea, in quanto per quest’epoca l’intero lato della limitatezza è immediatamente comprensibile”⁴⁰⁵. Tuttavia, se l’arte prodotta nella nostra epoca ha di fatto rinunciato all’ideale e finanche esplorato nuovi territori (sublime, grottesco, caratteristico, brutto etc.), non vi è davvero più ragione di ritenere che un’esteriorità premoderna sia l’espressione artistica più adeguata per rendere l’opera “presente, familiare e vivente” e far sentire gli spettatori – tutti gli spettatori – immediatamente a casa in essa.

Perpetuare in questo senso l’esigenza di una ideale corrispondenza di forma e contenuto significherebbe allora fossilizzarsi in una valutazione della natura e del ruolo dell’arte che decisamente stona rispetto alla modernità. Invece, l’arte, pur conservando alcune delle caratteristiche proprie dell’arte classica, non può più esser valutata con gli stessi parametri di giudizio, tanto che non è, a mio parere, fuorviante affermare che l’arte adatta alla nostra epoca è, se partiamo dal paradigma

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ VÄ 1826K 62.

dell'arte classica, un'arte "per analogia". Non è probabilmente compito dell'arte ritrarre documentaristicamente la prosaicità quotidiana in sé, in quanto tale, ma se la condizione spirituale di un'epoca o di una comunità etica è tale da poter porre, per esempio, nella rappresentazione del lavoro un interesse reale, non si vede perché questa non possa essere una fattispecie della corrispondenza di interno ed esterno. Non sussiste alcun dubbio ragionevole sul fatto che Van Gogh o Brecht abbiano creato opere d'arte pienamente adeguate al loro tempo.

Ma, ancora più in generale, data la tesi che "l'uomo deve essere a casa propria nel mondo, soggiornare libero in esso, sentirsi familiare", è evidentemente un corollario il fatto che l'arte deve essere non per sé ma per noi e si deve rivolgere (almeno idealmente) in sedi non separate ai colti e agli incolti. L'arte, in quanto forma spirituale, in quanto manifestazione dell'appropriazione dell'unità di individuale e particolare, è per l'uomo, per la sua coscienza e cultura. Da questo punto di vista, almeno, vi è continuità tra l'arte classica e l'arte dell'epoca contemporanea: in entrambe le forme essa è un tramite per l'appropriazione del mondo da parte dell'uomo⁴⁰⁶. Cambiano però i modi, nel senso che mentre l'arte classica è il luogo di costruzione e appropriazione del divino e quindi direttamente di fondazione e riconoscimento della comunità, nella modernità l'arte è il terreno libero (e per questo molto meno impegnato e impegnativo) di espressione dell'umano in tutte le sue potenziali forme. Mentre nel primo caso l'opera d'arte ha una funzione suprema e immediata, nel secondo essa può avere la funzione immediata di suscitare piacere (dunque un ruolo non sostanziale) o quella di rimandare, mediatamente, alla riflessione (quindi, ancora, un ruolo non direttamente sostanziale). Ma in tutti questi

⁴⁰⁶ E ciò innanzitutto in base all'essere il *Kunstwerk*, appunto, *Werk*.

casi l'uomo, rispecchiando il divino o se stesso nell'opera d'arte, si appropria della realtà che lo circonda, la ricrea e in questo modo entra in intimità con essa: si sente a casa propria nel mondo. Se l'opera contribuisce – direttamente o indirettamente – a questo fine, allora, al di là di tutte le dispute stilistiche e del suo modo di presentare l'esteriorità, essa ha raggiunto il suo scopo.

Ora, nella modernità si presenta una situazione quasi paradossale: infatti, poiché il nuovo tema dell'arte è l'umano in tutte le sue forme, resta piuttosto difficile decretare – come pure spesso si tenta di fare – cosa sia arte e cosa non lo sia. Manca un criterio unitario e universalmente valido, e questo proprio perché il nuovo precetto (anche se è improprio definirlo tale) dell'arte è quello della soggettività. Con ciò, l'arte è lasciata a sé, libera anche, eventualmente, di essere prosaica, frivola, brutta o quant'altro. Questa libertà soggettiva (si noti bene, dal lato sia del produttore sia del ricevente) è, infatti, tanto il contenuto quanto la forma prettamente adatta alla modernità. Questo è la nuova modalità attraverso cui l'arte può contribuire a far essere l'uomo “a casa propria nel mondo”. Tale contributo è parziale, nel senso ovvio che ciò non basta in alcun modo a fondare l'eticità della comunità, che deve trovare la propria espressione nella riflessione e nel diritto razionale. Al contempo, significativamente, il fatto stesso che il bisogno di fare arte e di fruire di essa sia tutt'altro che estinto rivela come inestinguibile sia l'esigenza umana di costruirsi un mondo familiare, un campo conosciuto e libero per la propria azione. In poche parole, di instaurare una relazione armonica tra soggetto e mondo esterno (così come all'interno della stessa pluralità dei soggetti).

Per dirlo in altro modo, il mondo in cui il soggetto si trova deve essere non solo abitabile, non solo conosciuto, ma anche, in un senso ben preciso,

“spiritualizzato”. Con ciò non si vuole intendere una relazione di chiusura al reale, di ironia assoluta, di negazione della durezza e opacità dell’esteriorità: non si vuole un mondo dissolto nella soggettività, ma, proprio all’opposto, la realizzazione di quella identità necessaria “tra la soggettività e il suo mondo”, il cui fondamento deve essere identico, proclamata da Hegel. Se il fondamento della comunità etica deve ormai essere la razionalità, tale deve essere anche quello dell’individuo. Se il reale è (o deve essere) razionale, questa identità di fondamento è irrinunciabile. Ma, come si è già detto, che l’individualità possenga un fondamento razionale significa che essa abbia consapevolezza e volontà del mondo in cui vive. Questa è la radice del non sopito bisogno artistico nella nostra epoca.

Si potrebbe a questo punto obiettare che la deriva soggettivistica dell’arte è da Hegel aspramente criticata. Ma, a mio parere, questa critica va in un’altra direzione. L’opera d’arte, si è visto, non deve essere per sé, ma per noi. Questa tesi implica un notevole ridimensionamento di alcune pretese – tipicamente romantiche – a un valore supremo e quasi divino dell’opera d’arte in sé e della genialità artistica, ma difficilmente può esser letta come un precetto di tipo estetico incondizionatamente valido. In altri termini, le conseguenze del soggettivismo estetico, se unite alla tesi di un primato dell’arte sulla filosofia e sulla costituzione riflessiva del diritto, si possono rivelare gravi da un punto di vista etico. La sopravvalutazione del ruolo dell’arte implica, nella sua epoca moderna, una sopravvalutazione del ruolo della soggettività geniale. E quindi, un’esaltazione più o meno implicita delle “anime belle”, un distacco dal mondo dettato dalla convinzione della propria superiorità etica, un’ironia dissolvitrice e bugiarda che può celarsi

anche, come Hegel acutamente non trascura di annotare, nel semplice richiamo all'oggettività della rappresentazione artistica⁴⁰⁷.

Quindi, la soggettivizzazione dell'arte non è di per sé un male, a patto che questa non sia un pretesto per fare della reale o presunta creatività geniale dell'artista l'unica coscienza giudicatrice del mondo. Questa è una soggettività malata, ipocrita e vuota, contro la quale si può a buon diritto rivendicare una soggettività che entri, dal proprio punto di vista, nel mondo, per rivelarne aspetti nascosti o banali, in forma critica, lirica, di mero intrattenimento, di riflessione o quant'altro, purché non si erga a detentrica di verità supreme (da reperire necessariamente altrove). Questo, se vogliamo, può essere il contributo dell'estetica a una teoria dell'individualità che non resti in essa confinata.

8. Parzialità e nuova vita dell'arte

Il legame arte-politica conosce così una nuova articolazione. L'arte, come forma spirituale, resta un fattore importante della coscienza collettiva e individuale oltre che un canale privilegiato di interpretazione dello spirito del popolo e

⁴⁰⁷ “L'esigenza dell'oggettività della rappresentazione ha una connessione con il romantico e l'ironia. La rappresentazione deve essere obiettiva; nel romantico viene più che altro rappresentata una serie di casualità esteriori, che tuttavia formano una essenziale connessione interiore, che in essa non appare. Fintantoché questa oggettività della rappresentazione è connessa all'ironia, essa ha solo il significato di mostrare soltanto esteriorità e di lasciar indovinare al lettore quanto di profondo vi sia lì dentro. Questa profondità la serba il poeta sempre presso di sé, e offre la rappresentazione che lì dentro si trovi ciò che vi è di più eccellente e che ciò che è più elevato non si lasci esprimere a parole. Molto è stato fatto valere come veritiera poesia, poesia della poesia [...]. Si tratta spesso della prosa più comune, più insignificante. Il signor Friedrich von Schlegel ha per molto tempo avuto l'idea di essere un poeta e ha prodotto poesie; ma nell'opera d'arte nulla deve essere trattenuto, lasciato indietro, ma tutto deve essere espresso, e se il poeta non esprime niente ciò non prova altro se non che egli non possedeva in sé nulla” (VÄ 1826K 65).

dell'epoca. Proprio quello che dal punto di vista dell'evoluzione delle forme dello spirito assoluto la rende superata e insoddisfacente, e cioè il suo costitutivo legame con la sensibilità e l'esteriorità, è anche ciò che le permette di essere depositaria e veicolo di manifestazioni dell'umano che rischierebbero altrimenti di finire intrappolate negli organismi del diritto razionale o schiacciate dall'universalità del concetto. In particolare, la connessione di forma artistica e individualità agente, laddove sia vivente, proficua e interessante, è parte non irrilevante della *Bildung* dell'uomo moderno e, conseguentemente, anche della sua esistenza sociale e politica. Infatti, lo stato moderno, postilluministico, è una comunità che esige la razionalità non solo della propria costituzione e della propria struttura, ma anche quella di ciascuno dei propri membri, se è vero che esso è il portato del principio della libertà soggettiva e quindi universale dell'uomo.

La razionalità individuale non è, però, come del resto già Kant ha insegnato, qualcosa che si possa imporre dall'esterno, ma è il risultato di un laborioso sviluppo individuale il cui esito non è possibile prevedere e garantire *a priori*. È perciò necessario – e qui non si può non tenere a mente le giovanili riflessioni hegeliane messe a tema nel primo capitolo di questo lavoro – considerare l'uomo come una totalità complessa immersa in un sistema complesso, e ragionare, tra l'altro, intorno al punto dell'esigenza di un'identità di fondamento tra individuo e mondo. Dal punto di vista sia teoretico che pratico, l'uomo è sempre mosso dal bisogno di andare oltre la naturalità immediata e di intervenire con la propria libertà sul mondo. Il rendere spirituale il sensibile e mediato l'immediato è anche alla base del bisogno artistico dell'uomo, che non si esaurisce nel momento in cui l'arte ha passato il testimone dell'assoluto alla religione rivelata e poi alla filosofia.

Ma tutta quest'indagine su un possibile ruolo dell'arte nella modernità deve partire, evidentemente, dalla completa accettazione di un presupposto. Se ne può ragionare solo a partire dalla consapevolezza filosofica e storica che l'arte, nel nostro mondo, è una forma spirituale di per sé insufficiente, insoddisfacente e superata. L'unica premessa legittima è questa ragionevole accettazione della parzialità dell'arte, del cambiamento radicale avvenuto tra la *polis* fondata nei costumi, nella mitologia, nella tradizione condivisa e lo stato moderno particolarizzato, caratterizzato dal sistema dei bisogni e dall'eticità perduta della società civile, dall'economia che si è fatta ormai potenza autonoma infinitamente più forte di qualunque divinità del pantheon, da una costituzione politica che deve rifuggire da qualunque commistione con quanto di tradizionale, di religioso, di consuetudinario non sia compatibile con l'analisi riflessiva e la libertà individuale.

Nel momento in cui, invece, si parte dall'idea che l'arte sia qualcosa di supremo, magari di superiore tanto alla filosofia quanto all'esistenza politica borghese, allora essa si dissolve in un nulla nebuloso, in una pretesa superiorità che ipocritamente si nega allo svelamento perché, in fondo, non ha niente da svelare. Solo all'interno della forma etico-politica propria della modernità si può ragionare in modo sensato del ruolo dell'arte; seguire il percorso inverso è sintomo di astrattezza, di velleità utopica o perfino reazionaria. Se nella *polis* era l'arte a costituire il fondamento dello stato, ora è lo stato che, nel proprio interesse, deve preservare l'esistenza e la libertà dell'arte. A quest'ultima, nel momento in cui se ne accetti il carattere di parzialità e non conclusività, si può aprire la strada di una significativa presenza e funzione nella vita in senso lato politica, considerata la sua capacità di

aprire nuove prospettive, allargare la visione del mondo dell'individuo stimolandone al contempo la riflessione, la critica e la consapevolezza.

Allora, e solo allora, l'arte può eventualmente anche esercitare (sempre però indirettamente) una funzione correttiva rispetto alla politicizzazione dei rapporti dell'esistenza, nel senso di preservare e arricchire uno spazio dell'individualità in cui ciò che è particolare ed esteriore non sia un mero "irrazionale" da superare, ma una caratteristica irrinunciabile e costitutiva di ciascun soggetto, il quale potrà allora essere in grado di determinare riflessivamente ciò che è sfera privata e intangibile dell'individuo particolare. Tracciare questo confine non deve significare un'opposizione vuota e sterile della soggettività al mondo, ma al contrario una piena e consapevole accettazione di esso sulla base della visione di un comune fondamento razionale. In questo modo l'individuo, finalmente consapevole e motivato, potrà davvero offrire il suo positivo contributo al progresso della comunità etica e veder coincidere la propria volontà con quella generale. Solo nel momento della consapevolezza e dell'attuazione del diritto della particolarità è infatti possibile concepire l'universale (e quindi il diritto e le leggi) non come un nemico o, comunque, come un dato esterno cui si deve sottostare cercando però di limitarne l'influenza, ma come un qualcosa che ha un fondamento comune, che si può sapere e si deve volere.

Si configura così un netto capovolgimento di schema. Ripensiamo al progetto schilleriano di educazione estetica, all'idea della bellezza nel *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a una parte delle riflessioni del giovane Hegel, fino ad arrivare ad alcuni manifesti del Romanticismo: si pensava qui a un ruolo assolutamente predominante dell'arte, tanto rispetto alla filosofia quanto rispetto alla politica. Ma, seppure per vie e ragioni diverse, ciascuna di queste elaborazioni

perveniva sempre a una sorta di “distonia” rispetto alla realtà, tale per cui il ruolo dell’arte finiva, di fatto, per essere inefficace rispetto a essa e per ripiombare il soggetto in una visione tragica, utopistica o rabbiosamente disillusa di essa. L’esaltazione dell’arte come “maestra dell’umanità” porta a illusioni anacronistiche e, di fatto, a un totale svuotamento della forma artistica stessa.

Invece si è visto come a partire dalla limitazione innanzitutto sistematica e poi storico-politica del ruolo dell’arte si possa provare a rintracciare una serie di significati e funzioni, parziali sì ma non per questo trascurabili, da ascriverle. La comprensione dei fenomeni spirituali all’interno del loro contesto storico, sociale e politico, un’esigenza che rimonta all’interesse per la “storia pragmatica” degli anni giovanili di Hegel, è l’unica via per non smarrirsi nell’astrattezza e, di conseguenza, anche per avere una visione concreta dei punti intorno ai quali è possibile lavorare in modo costruttivo a uno scioglimento dei nodi che ancora si frappongono alla piena realizzazione della libertà e consapevolezza soggettiva e al progresso nell’identificazione di fondamento oggettivo e fondamento soggettivo. Da questo punto di vista, la via dell’educazione estetica è effettivamente aperta e vantaggiosa, però non nel senso propugnato dai suoi più accaniti fautori: la formazione attraverso l’arte è possibile, nella modernità, solo sulla base della sua parzialità e non in grazia di un suo primato. Non si può tornare al modello di integrazione proprio della *polis* perché, presa sotto quel rispetto, l’arte è veramente morta.

Il destino dell’arte è, ancora in altri termini, non l’universale ma l’individuo. Vita dell’arte e vita dell’individuo sono ormai, dal punto di vista teorico, strettamente interconnesse, al punto che si può forse dire che, di fronte al processo che porta (con la religione, il diritto, la filosofia) sempre più avanti

l'universalizzazione del soggetto, l'arte ha la sua ragion d'essere nel fungere da "promemoria dell'individuo" e quindi da resistenza, e non da compimento, di quel processo. Nel far ciò essa si ricollega, certo, – e ricollega l'individuo – a un'altra condizione del mondo e a un altro modello di individualità i quali non sono per noi estranei, perché anche la nostra epoca e ciò che a essa è caratteristico ha trovato, come si è visto, in essi, o meglio nel loro necessario e tragico superamento, la propria genesi⁴⁰⁸. Così, l'arte può creare un'illusione che nell'immediato allontana dalla realtà (che sta sempre più sotto la cifra dell'universalizzazione razionale) in quanto apre un fugace spazio per l'individualità, altrimenti perennemente a rischio di dissolversi in quella universalizzazione⁴⁰⁹, sotto il cui segno sta anche la religione rivelata.

Sia chiaro: l'arte, in quanto attività spirituale, non costituisce mai una mera fuga nella soggettività empirica, ma si riferisce comunque all'unione di esistenza soggettiva e concetto universale che trova la sua esistenza oggettiva nello stato, e dunque "ha il solo fine di prendere coscienza di questa unione, ossia della libertà

⁴⁰⁸ "Hegel ci offre simultaneamente due ottiche attraverso le quali guardare l'individualità umana. La prima è quella cristiana, in cui [...] assistiamo a un dileguare dell'esistenza umana, a un togliersi di ogni exteriorità sensibile. Nella visione greca, invece, l'individualità determinata, lo spirito «in aspetto umano» [...] esibisce l'autonomia e la libertà senza togliere all'esistenza umana la propria limitatezza. Abbiamo così un prendersi cura, tutto greco, per ciò che «sta nel mezzo», per uno spirito ancora impegnato nel contrasto, nella lotta con la natura, nel quale viene a realizzarsi la compresenza di condizionato e incondizionato, di autonomia e dipendenza, di autodeterminazione e riferimento ad altro. Hegel sente questa dimensione umana come «bella», ma ancora come insufficiente. Troppo importante gli appare la conquista di quella «spiritualità assolutamente libera, perfettamente autogenia, stimolo a se stessa» che metterà al centro della sua filosofia. [...] Sembra [...] inevitabile affermare che, in questo modo, la totalità autocosciente e riflessiva viene raggiunta solo attraverso un inesorabile passaggio dal soggetto individuale al soggetto universale. Siamo davanti a un'ascesa nella quale la «forza» dell'individualità viene meno, così che lo spirito assoluto richiederà, come prezzo del proprio realizzarsi, tanto la morte dell'arte che la morte dell'individuo" (P. Vinci, *Arte e individualità in Hegel*, p. 322).

⁴⁰⁹ "Per Hegel [...], l'arte come regno dell'individualità segna un confine, delimita quell'orizzonte nel quale a tutto ciò che è finito, e quindi anche all'uomo con la sua particolarità e sensibilità, è concessa una pausa, una sospensione nell'inevitabile venir meno. [...] Contro il rischio di un sapere narcisisticamente chiuso nella propria autosufficienza, lo «schematismo meraviglioso e ingannevole dell'arte» assume il carattere di un richiamo alla «tenerezza verso le cose», di un appello al lasciar essere l'individualità che, dal suo stesso interno, Hegel rivolge al proprio pensiero" (Ibid., pp. 332-33).

dello spirito”⁴¹⁰. Eppure essa (limitatamente, si intende, a quanto avviene nella modernità) sembra condurre a questa unione consapevole in un modo indiretto, quindi più libero, e al tempo stesso più facilmente accessibile e vantaggioso per l’individualità. Non per niente, essa “si addentra, più della religione, nella realtà e nella sensibilità; nella sua attitudine più degna l’arte deve rappresentare, se non lo spirito di Dio, certamente la figura di Dio, poi il divino e la spiritualità in genere. Tramite l’arte il divino deve farsi visibile, deve presentarsi alla fantasia e all’intuizione”⁴¹¹.

Quindi, arte come baluardo dell’individualità (sulla base di un legame costitutivo), ma anche presidio (se si tiene conto della sua parzialità) contro l’opposizione dell’individualità come tale, romantica, autocelebrantesi, all’universalità del diritto e del concetto. In un’interessante aggiunta possiamo indirettamente rintracciare il luogo in cui l’arte può esplicitare questa sua natura bifronte. La consuetudine al diritto e all’universalità, il fare di essi una seconda natura che supera e annulla la “natura naturale” rientra a pieno diritto nell’eticità, infatti

in essa dilegua l’opposizione della volontà naturale e della volontà soggettiva, la lotta del soggetto è interrotta, e in tal misura la consuetudine appartiene all’ethos, come appartiene anche al pensiero filosofico, poiché questo richiede che lo spirito sia educato [*gebildet*] contro capricci arbitrari e che questi siano interrotti e superati, affinché il pensiero razionale abbia via libera⁴¹².

Ma l’uomo (e, possiamo supporre, anche i popoli) per il quale la propria naturalità non sia più nulla perché per lui tutto è ormai consuetudine, è già morto anche se non se ne accorge:

⁴¹⁰ VG 68; 44.

⁴¹¹ VG 69; 44.

⁴¹² GR 302; 331 § 151 Z.

L'uomo muore anche d'abitudine, cioè quando egli si è affatto abituato alla vita, è divenuto spiritualmente e fisicamente torpido ed è dileguata l'opposizione di coscienza soggettiva e attività spirituale, giacché l'uomo è attivo soltanto finché non ha raggiunto qualcosa e vuole prodursi e farsi valere in relazione con esso. Quando questo è portato a compimento, dilegua l'attività e vivezza, e l'assenza d'interesse, che allora subentra, è morte fisica o spirituale⁴¹³.

In altre parole, un uomo la cui coscienza sia dissolta nell'universale dello spirito al punto che non sussista più una vitale opposizione reciproca, è un uomo spiritualmente morto anche se fisicamente in piena salute. Allora, l'eticità vive di limitazione dell'arbitrio, di accettazione delle leggi, di abitudine etc., ma non di completo e meccanico conformismo. La morte spirituale di un individuo è un piccolo, magari inavvertibile, pezzo di morte dello stato. Quest'ultimo deve quindi preservare l'individualità come tale, richiedendone sì l'educazione, la consuetudine e la *forma mentis* da buon cittadino, ma senza mai mortificarne e annullarne la particolarità. E, se il destino dell'individualità e quello dell'arte sono legati, uno stato che contempi con indifferenza o addirittura sia artefice di uno spegnimento dell'arte, evidentemente, non promette nulla di buono quanto alla sua cura degli individui.

Anche su questo, però, è bene intendersi. La differenza tra *polis* e stato moderno è, tra l'altro, capovolgimento dei rapporti tra di forza tra potere statale e arte. Nella *polis*, la prima fondava, tramite i meccanismi che sappiamo, il secondo; nella modernità è il secondo che deve preoccuparsi di garantire esistenza, efficacia e fruibilità della prima. Ma, chiaramente, deve farlo rispettandone natura e valore. Allora, poiché l'arte nella modernità è connotata dalla libertà dei temi, dei modi, della creazione, della ricezione etc., su nessuno di questi passaggi lo stato può accampare pretese di indirizzo contenutistico o di censura (se non in caso di palese violazione del diritto). Questo non sulla base di considerazioni moralistiche più o

⁴¹³ Ibid.

meno altisonanti, ma perché ricondurre all'arte la funzione di trasmissione di contenuti etico-politici determinati e fondamentali per la comunità significa di fatto, nella modernità, distruggere non solo l'arte ma anche la forma autentica della comunità. È con ciò palese come un potere statale che ponga al proprio diretto servizio l'arte, facendone un ideologico strumento di propaganda e magari decretando al contempo con valenza pubblica cosa sia arte e cosa no, è anche più da temere di uno che semplicemente sia indifferente rispetto a essa. Questo perché, in uno stato davvero razionalmente fondato e quindi basato anche sulla consapevolezza e libera scelta degli individui, l'arte non può più, al di là di ogni altra considerazione, svolgere direttamente questo ruolo.

Se la politica si serve dell'arte per una trasmissione diretta di contenuti sostanziali (o, all'opposto, ma sulla stessa base, condanna e reprime l'arte come tale), nello stato è presente già con ciò, a prescindere dal giudizio su quei contenuti, un elemento antimoderno e al limite di oscurantismo e oppressione. Uno stato razionalmente fondato non deve avere nulla da temere, ma tutto da guadagnare, dallo sviluppo della consapevolezza e capacità critica individuale. Ovviamente, questa deve a sua volta essere riflessivamente fondata e poter reggere a un esame razionale; per dire, una critica alle leggi dello stato che si eserciti solo sulla base di credenze religiose in contrasto con l'universalità richiesta dalla ragione è assolutamente da escludere dal novero della legittimità.

9. Il diritto dell'arte

Premesse queste necessarie cautele, si può ora ragionare dei mezzi con cui lo stato può farsi garante dell'esistenza dell'arte e interprete della sua irrinunciabilità. A questo scopo si cercheranno di interpretare alcune affermazioni di Hegel che, a partire dalla filosofia del diritto, gettano un ponte verso, diciamo così, il diritto dell'arte. Anche a tal proposito ci si deve rassegnare alla scarsa prodigalità con cui Hegel distribuisce tali affermazioni e ai ripensamenti cui esse vanno di volta in volta soggette⁴¹⁴. Nelle *Lezioni di filosofia del diritto* tenute ad Heidelberg nel 1817-1818⁴¹⁵ Hegel si occupa direttamente, nel'ultimo paragrafo concernente il diritto statale interno, del rapporto tra stato e forme spirituali che in esso vedono la luce:

Gli affari completamente generali dello Stato sono in parte l'*istruzione* e la *formazione* [*Bildung*] pubbliche degli individui in quanto scopi dello Stato, in parte, però in sé e per sé l'*arte*, la *religione* e la *scienza*, le quali sono l'intuizione, il sentimento, la rappresentazione ed il sapere dell'essenza assoluta dello Stato e della natura: il supremo soddisfacimento dello spirito, in cui esso conosce lo Stato, la vita e il fare dei singoli, come la storia e la natura in quanto riflesso dell'assoluto nella realtà, un'intuizione ed un compito a cui un popolo si deve dedicare una sua espressa determinazione, una sua sfera ed un suo ceto⁴¹⁶.

Qui Hegel prospetta un rapporto molto stretto, direi vitale, del diritto con le forme dello spirito assoluto, e ciò in un duplice senso. Innanzitutto lo stato deve preoccuparsi della *Bildung* degli individui in quanto non solo essi fanno lo stato, ma quest'ultimo è fatto per loro. Si configura qui una responsabilità sostanziale dello stato nei confronti degli individui, la cui formazione è un dovere imprescindibile di

⁴¹⁴ Per approfondimenti, anche storici, cfr. O. Pöggeler, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, pp. 19 ss.

⁴¹⁵ Per un inquadramento generale e notizie più precise su queste lezioni rimando alla ampia *Einleitung* di O. Pöggeler all'edizione tedesca.

⁴¹⁶ VNS 1817/18 244; 274 § 158.

cui il diritto deve tener conto. In secondo luogo, le forme dello spirito assoluto sono di per sé, indipendentemente dalla loro funzione formativa, scopi dello stato in quanto lo spirito deve trovarsi in esse soddisfatto, cioè tramite esse essere in grado di vedere la storia e la natura come luoghi della manifestazione e della realtà effettiva dell'assoluto.

Non si può qui non riportare un luogo parallelo dell'*Enciclopedia*, che troviamo proprio nel passaggio sistematico dallo spirito oggettivo a quello assoluto e che configura su tre livelli di crescente complessità il rapporto tra forme oggettive e autocoscienza spirituale. Il primo livello è quello per cui

lo spirito del popolo contiene necessità naturale e risiede nell'esistenza esterna [...]; la sostanza etica, in sé infinita, è, per sé, particolare e limitata [...], ed il suo lato soggettivo è affetto da accidentalità, costume inconsapevole, e coscienza del proprio contenuto come di un elemento temporalmente dato ed in rapporto con una natura ed un mondo esterno⁴¹⁷.

A questo primo livello lo spirito del popolo è preso e si sa nella sua limitatezza storica e naturale, cioè temporale e spaziale, cioè come mera apparizione sullo scenario della storia mondiale, senza un nesso con lo sviluppo dello spirito.

Ma di qui si passa al secondo, in cui

lo spirito *pensante* nell'eticità supera in sé la finitezza che esso ha – in quanto spirito di un popolo – nel proprio Stato e negli interessi temporali di questo, nel sistema delle leggi e dei costumi, e si eleva al sapere di sé nella propria essenzialità: un sapere, il quale tuttavia possiede esso stesso l'immanente limitatezza dello spirito del popolo⁴¹⁸.

Qui già si passa al piano del pensiero e quindi al fondamento universale che sottende a leggi e costumi, ma il sapere è ancora limitato come autocoscienza dello spirito del popolo.

⁴¹⁷ E 1830 530 § 552.

⁴¹⁸ Ibid.

Deve allora sopraggiungere un terzo momento (quello in cui la limitatezza propria dello spirito oggettivo viene superata e lo spirito si fa assoluto):

Lo spirito pensante della storia universale, però, in quanto si spoglia al contempo di quelle limitatezze dei particolari spiriti dei popoli e della sua stessa mondanità, afferra la propria universalità concreta, e si eleva al *sapere dello spirito assoluto*, come della verità eternamente ed effettivamente reale, nella quale la ragione che sa è libera per sé e la necessità, la natura e la storia sono solo al servizio della sua rivelazione e vasi del suo onore⁴¹⁹.

In questa visione pensante della storia il sapere attraversa il duro rivestimento degli eventi per cogliere il movimento che a essi sottende, e cioè lo sviluppo dello spirito colto in un'unica e unitaria visione, come universalità concreta e ricca di contenuto⁴²⁰.

Nell'abbandonare le forme storiche e oggettive lo spirito trapassa nell'assolutezza e si coglie non più come temporale ma come eterno e al tempo stesso non separato dal mondo, ma in esso effettivo, reale. A questo punto lo spirito è completamente libero, perché vive solo della propria eterna verità e non di questa o quella manifestazione storica; la natura e la storia non possiedono più, rispetto a esso, autonoma dignità, ma sono al suo servizio: sono il luogo e il tempo nel quale lo spirito si rivela e si riversa nella sua magnificenza, i "vasi del suo onore".

Ora, questi tre livelli conoscitivi in cui si articola e si compie il passaggio dallo spirito oggettivo a quello assoluto possono, a mio parere, essere ritrovati anche nel rapporto individuo-stato, riprendendo la duplice dimensione della *Bildung* di cui ho parlato prima e affiancando quindi allo sviluppo dello spirito in generale la

⁴¹⁹ Ibid. Su questo passo rimando al mio *Commento* in Hegel, *L'Arte nell'Enciclopedia*, pp. 55-59.

⁴²⁰ "I principi degli spiriti del popolo, posti in una successione graduale e necessaria, sono soltanto momenti dell'unico spirito universale, che s'innalza per loro tramite nella storia fino a concludersi in una *totalità* capace di comprendersi. Avendo dunque a che fare solo con l'idea dello spirito e considerando nella storia mondiale ogni cosa solo come manifestazione dello spirito, quando percorriamo il passato, per quanto grande esso sia, abbiamo a che fare solo con un *presente*; la filosofia, infatti, che si occupa della verità, ha a che fare con un eterno presente" (VG 104-05; 69).

formazione dell'individuo singolo. Tornando al paragrafo delle *Lezioni di filosofia del diritto*, mi pare che anche qui si possa leggere tra le righe la necessità di quell'appropriazione dell'oggetto da parte del soggetto tramite l'assoluto di cui si era parlato. Le forme dello spirito assoluto hanno certo valenza di per sé come luogo supremo in cui lo spirito comprende e conosce se stesso, ma sono anche i canali attraverso cui l'individuo forma la propria coscienza politica in senso ampio e, di conseguenza, costituiscono pure ciò che deve fondare (e agli occhi dell'individuo anche giustificare) l'esistenza e la natura dello stato.

Nella modernità quest'ultima funzione è affidata alla filosofia, che quindi presiede il tribunale di fronte al quale il reale e l'oggettivo devono provare la propria razionalità (e in tal senso trovare un fondamento). Questo però non implica che l'arte non possa più esercitare una sua funzione "civile" e che la sua esistenza debba essere indifferente al potere politico. Nell'annotazione al paragrafo Hegel chiarisce come attraverso le tre forme dello spirito assoluto si passi da una visione meramente empirica dello stato come esistenza naturalmente e storicamente determinata alla comprensione della necessità razionale che a esso sottende, e dunque anche alla possibilità, per l'individuo, di conoscere, giudicare e volere questa realtà in quanto razionale: "Lo Stato è spirito etico, spirito in sé e per sé, esso costituisce l'essenza di tutti gli individui; ma lo Stato appare come uno Stato nel tempo. L'intuizione dell'essenza dello Stato, del suo spirito che liberamente risalta, questa intuizione, l'elemento intellettuale della realtà, si realizza attraverso la religione, l'arte e la scienza"⁴²¹. Lo stato ha bisogno di esse per poter ottenere, attraverso la

⁴²¹ VNS 1817/18 245; 274 § 158 A.

comprensione della sua essenza intellettuale in quanto liberata dalla sua esistenza naturale, la propria giustificazione:

Lo stato deve considerare ciò come scopo in sé e per se stesso, come scopo, così che esso sia giustificato proprio attraverso questa intuizione. Lo spirito è realtà. Perciò la vita artistica, religiosa, scientifica non deve esistere soltanto per sé, bensì deve essere vita dello stato. Lo spirito si deve rappresentare come realtà. La riflessione dell'Io in sé deve pervenire, come tale, alla sua libertà. L'intuizione essenziale è nell'arte; nella religione sono ancora maggiormente presenti l'intuizione e la coscienza dell'unità con l'oggetto assoluto⁴²².

La vita artistica, religiosa, scientifica non deve stare per sé, isolata, ma entrare in una relazione vivente con la vita dello stato⁴²³. È allora necessario, come già annunciato nel corpo del paragrafo, che vi siano un ceto e delle istituzioni preposti proprio a questo, cioè contemplati nella struttura del diritto e dello stato, al fine di non lasciare isolate e inefficaci le manifestazioni e le conquiste spirituali ma di inserirle nella vita e nella coscienza del popolo. Purtroppo si tratta di una necessità ancora, nei fatti, largamente ignorata dagli stati moderni:

Il sapere è il modo supremo in cui la ragione è reale e questa realtà deve trovarsi in un popolo: una classe del medesimo deve dedicarsi ad essa. Una volta c'erano i monasteri dove gli uomini si isolavano da tutto, ma essi non giovavano per nulla all'universale, poiché provvedevano soltanto a sé. Gli Stati del nostro tempo sono ancora ben lontani dall'organizzare istituzioni generali per queste sfere⁴²⁴.

Intanto, però, “le università e le accademie delle scienze hanno ora preso il posto dei monasteri. Una volta alla religione provvedeva il timore di Dio ed all'arte e alle scienze provvedevano i principi; così però non si provvede in modo necessario a questi momenti”⁴²⁵.

⁴²² VNS 1817/18 245; 274-75 § 158 A.

⁴²³ Cfr. anche J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, p. 302.

⁴²⁴ VNS 1817/18 246; 275 § 158 A.

⁴²⁵ VNS 1817/18 246; 275-76 § 158 A.

Emerge qui l'esigenza che, nella modernità, anche l'attività e le ricadute della sfera dello spirito assoluto siano razionalmente (e, aggiungerei, in maniera laica e aconfessionale) organizzate e non affidate al mecenatismo di un sovrano illuminato. Università e accademie (ma possiamo sicuramente aggiungervi musei e altre istituzioni culturali) devono far parte della vita e del tessuto dello stato, essere un patrimonio del popolo, perché lo stato moderno si fonda e si fortifica su questa cultura. Al tempo stesso, però, non si deve arrivare all'estremo opposto di considerare "lo Stato solo in quanto provvede alla tutela dei sudditi"⁴²⁶; al contrario, lo stato, per sua essenza, "deve essere nelle sue istituzioni un tempio della ragione"⁴²⁷. Dunque, la cura delle istituzioni culturali non deve essere dettata da preoccupazioni particolaristiche ed empiriche, e lo stato non è un organo impersonale al servizio dei sudditi. Piuttosto, nel suo articolarsi in leggi, istituzioni, volontà, non deve mostrarsi e onorarsi altro che la ragione. E perché questa ragione sia anche realtà, bisogna che allo stesso modo, come "tempio della ragione", concepiscano lo stato anche i singoli individui. A tal fine è naturalmente richiesta una formazione e comprensione filosofica di cui solo pochi possono essere supposti in possesso. Si può però esigere che si faccia di tutto per avvicinare il più possibile tutti i cittadini a questa visione, almeno in generale: "La conoscenza filosofica deve concepire così lo Stato, anche se i singoli non possono conoscerlo in questo modo; questi hanno però almeno l'idea che lo Stato sia un che di razionale"⁴²⁸. Nell'attuazione di questo requisito minimo di razionalità e riflessione, in base a quanto argomentato precedentemente, sembra altamente plausibile l'opportunità di affidare all'arte un

⁴²⁶ VNS 1817/18 246; 276 § 158 A.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid.

ruolo certo parziale ma non per questo trascurabile. Questo affidamento e il legame tra attività artistica e in generale culturale e vita politica e civile dello stato devono, per quanto si è visto, essere regolati dal diritto, cioè inseriti all'interno di un progetto e di una struttura razionale che ne garantisca esistenza, libertà e corretto funzionamento.

10. Sulla normalizzazione dell'arte nello stato moderno

Proprio su questo, tuttavia, i *Lineamenti di filosofia del diritto* sono estremamente avari di informazioni: il discorso sui rapporti tra stato e funzione culturale-civile di arte, religione e scienza è ormai di fatto liquidato in una noterella alla annotazione del § 270⁴²⁹ (a uno dei luoghi, cioè, in cui Hegel affronta, sotto un profilo strettamente filosofico e concettuale, la questione del rapporto di stato e religione). Qui Hegel per prima cosa limita implicitamente il significato e la ricaduta dell'arte e della cultura per la costituzione dello stato nel momento in cui, esplicitamente, tratta del rapporto tra diritto e cultura come di una materia tutto sommato secondaria e accessoria rispetto al restante svolgimento della scienza dello stato:

La *religione*, come la *conoscenza* e la *scienza*, ha per suo principio una forma peculiare, diversa da quella dello stato; esse entrano pertanto nello stato, in parte nel rapporto di *mezzi* della cultura e della disposizione d'animo, in parte, nella misura in cui esse sono essenzialmente *fini in se stessi*, secondo il lato per cui esse hanno esteri⁴³⁰.

⁴²⁹ Su questo passaggio e le sue motivazioni cfr. anche A. Gethmann-Siefert, *Die Rolle der Kunst im Staat. Kontroverses zwischen Hegel und den Hegelianern*, pp. 68 ss.

⁴³⁰ GR 222 n.; 207 n. § 270 A.

Se questa prima parte della nota ricalca e conferma quanto già affermato, in forma più diffusa, nelle heidelberghesi *Lezioni di filosofia del diritto* (da notare però l'assenza dell'arte, quasi sbalzata fuori dalla triade delle forme dello spirito assoluto), il seguito ne ridimensiona notevolmente l'importanza (ripescando al contempo l'arte, ma in una posizione decisamente umile, che solo una virgola separa dalla mera naturalità):

In entrambi i rispetti si comportano i principi dello stato *applicandosi* ad esse; in una trattazione compiutamente concreta intorno allo stato quelle sfere, così come l'arte, i rapporti meramente naturali, ecc. devono venir considerate parimenti nella relazione e collocazione ch'esse hanno nello stato; ma qui in questa trattazione, ove è il principio dello stato, che vien perseguito secondo la sua idea nella sua sfera peculiare, può parlarsi soltanto di passata intorno ai principi di quelle sfere e intorno all'*applicazione* ad esse del diritto dello stato⁴³¹.

È evidente, con ciò, che il principio dello stato non richiede, di per sé, di essere trattato contestualmente a quello dell'arte e che quindi vita artistica e vita politica risultano di fatto ancor meno interconnesse di quanto le *Lezioni di filosofia del diritto* potessero lasciar prevedere⁴³². La laconicità di Hegel a proposito della relazione tra diritto e arte, oltre a rivelare l'estrema cautela adoperata per evitare anche lontanamente una confusione della propria visione politica con una di stampo tardo-romantico o schellinghiano in cui l'arte costituisce il fondamento dello stato, è in realtà filosoficamente molto significativa. Mentre la religione, in numerosi e impegnati luoghi dell'opera hegeliana, è presa attentamente in analisi per ciò che riguarda il suo rapporto con lo stato, l'arte è praticamente ignorata dalla filosofia del diritto matura.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² Per altri spunti e approfondimenti sul presente discorso cfr. A. Gethmann-Siefert, *Die Rolle der Kunst im Staat. Kontroverses zwischen Hegel und den Hegelianern*, part. pp. 66-71.

Si tratta, evidentemente, di un riflesso della soggettivizzazione e perdita di sostanzialità cui l'arte va incontro nella modernità. Un'arte priva o povera di contenuti sostanziali, espressione della soggettività e manifestazione non sistematica delle più disparate e accidentali forme dell'umano non può chiaramente costituire un oggetto rilevante per la scienza dello stato. L'arte ha un carattere passato non solo nel sistema della filosofia, ma anche nell'organizzazione statale. Mentre questioni religiose possono entrare violentemente in contrasto con l'interesse dello stato, e dunque è di estrema urgenza possedere gli strumenti filosofici che consentano di scoprire la forma razionale di questo rapporto, è molto più improbabile che il fenomeno artistico possa costituire una difficoltà e un'urgenza per lo stato.

L'arte non costituisce più una forza spirituale di rilievo, con cui misurarsi alla pari, né per la filosofia, né per il diritto. E, se la prima conserva quanto meno l'onere di riflettere sull'arte in quanto oggetto proprio di indagine filosofica, il secondo può tranquillamente concedersi, almeno sembra, il lusso di non occuparsi da vicino di essa (fermo restando che – come sappiamo anche dalle *Lezioni sulla filosofia della storia* – l'arte può giocare un ruolo importante nella *Bildung* dell'individuo e quindi del popolo). Ciò non significa però che l'arte non conti niente nel nostro mondo né tantomeno che essa sia condannata a sparire, ma, di nuovo, solo che la sua funzione suprema (fondazione dello stato e orientamento dell'azione) è ormai un passato. Da questo punto di vista, anzi, si può ribadire che l'arte, benché meno significativa e vitale per il nostro mondo, sia proprio per questo anche più libera perché meno

vincolata a una determinata funzione e a determinati contenuti. Pertanto, sarebbe anche strano se la filosofia del diritto avesse molto da dire su di essa⁴³³.

Di più, una visione del diritto in cui l'arte fosse oggetto di una trattazione approfondita e impegnata darebbe immediatamente adito a sospetti circa la propria scientificità. In altri termini, un diritto che ripone troppa importanza nell'arte rischia di autosvalutare la propria aspirazione alla razionalità. Allora, forse il legame del diritto con l'arte ha la sua specificità esattamente nell'aver poco o nulla di specifico, nel senso che l'arte è una delle fattispecie cui il diritto in generale si applica, non molto diversa, sotto questo profilo (quello cioè del suo essere qualcosa di peculiare, di bisognoso di un diritto specifico), dalla – mettiamo – ideazione, produzione e commercio di accessori per il vestiario. La formula è volutamente provocatoria, ma in realtà intende solo dire che, nello spettro d'indagine e costruzione della moderna filosofia del diritto, l'arte non occupa alcun posto di spicco.

Giova ripeterlo: questo non ha nulla a che vedere con una sua povertà o illegittimità, tutt'altro. Piuttosto, casomai, si tratta di un presupposto utile per molte interpretazioni o autointerpretazioni novecentesche dell'arte, del suo carattere di cosa, della sua mercificazione, del suo esser creata per riempire spazi vuoti etc.

Non c'è niente di particolarmente drammatico o sensazionale in questo: date le

⁴³³ E allora la laconicità di Hegel “sembra a prima vista un'immeritata restrizione e allontanamento dell'arte nel dominio dell'irrilevante. Ma è tutt'altro che questo. [...] Lo stato – così si deve seriamente prendere la laconicità della *Filosofia del diritto* – non può sollevare alcun diritto a determinate configurazioni della cultura [*Bildung*] tramite l'arte. Ciò significa nulla di più e nulla di meno che le istituzioni sostenute e promosse dallo stato, nelle quali l'arte viene tenuta presente all'uomo – come i teatri, i musei e le accademie d'arte – non possono ricevere nè accettare alcuna prescrizione contenutistica per il corretto esercizio della loro funzione culturale, e soprattutto nessuna direttiva di tipo formale o contenutistico. Una simile concezione non condanna l'arte all'irrilevanza nello stato moderno, bensì le lascia la libertà del contenuto e dell'effetto, il cui spettro Hegel aveva già definito nelle lezioni di estetica, dalla possibilità del puro godimento per il bello fino alla riflessione sulla significatività del contenuto nelle arti non più belle” (A. Gethmann-Siefert, *Das „moderne“ Gesamtkunstwerk: die Oper*, pp. 226-27).

premesse, stupefacente sarebbe piuttosto il contrario. Con sostenitori di questo contrario, di un ruolo filosoficamente e politicamente di prima grandezza dell'arte, Hegel aveva avuto a che fare fin dall'adolescenza e lo sviluppo della sua estetica è in buona parte animato e guidato dal tentativo di dialogare (o, molto più frequentemente, lottare) con essi. Ma, tra le due posizioni, contrariamente alle apparenze, è quella di Hegel la più progressista e aperta al futuro. Il primato dell'arte presuppone un'arretratezza del pensiero e della società. In questa frase può essere riassunta buona parte dell'estetica hegeliana, i cui toni spesso aspramente polemici servono – laddove non derivino da screzi personali – a mantenere le distanze rispetto a posizioni che, se in origine potevano apparire progressiste o finanche rivoluzionarie (come in Schiller, in Hölderlin e anche nel giovane Hegel), alla prova dei fatti e di fronte all'impietosamente prosaica analisi concettuale non potevano che risultare reazionarie, filoclericali, nazionaliste, conservatrici (si pensi a Schelling e al tardo romanticismo, ma anche alle posizioni di alcuni appartenenti alla scuola hegeliana)⁴³⁴.

Il rifarsi al modello della *polis* greca fondata sull'arte e sulla mitologia e caratterizzata dalla libertà e dall'eticità sostanziale implica un tentativo di evadere la responsabilità di accettare le scissioni e le opposizioni proprie della complessa epoca moderna, basata sulla razionalità e sulla consapevolezza e libertà soggettiva. È certamente più facile prospettare una situazione in cui i contrasti si risolvono (o dissolvono) miticamente o tramite il destino nella forma dell'arte (e in particolare della tragedia), ma questa situazione non corrisponde per niente al continuo

⁴³⁴ È pertanto necessario riconoscere che la cosiddetta tesi della “morte dell'arte” è, sotto il profilo politico e culturale, più progressista delle tesi di coloro che prospettavano per l'arte e per il suo ruolo etico-politico un grande futuro: “Il progressismo della tesi della fine dell'arte risiede [...] nel fatto che viene escluso, come futuro dell'arte, il passato ‘tedesco’” (A. Gethmann-Siefert, *Die Rolle der Kunst im Staat. Kontroverses zwischen Hegel und den Hegelianern*, p. 77).

generarsi di conflitti e opposizioni proprio della modernità. Questi conflitti vanno affrontati sul loro terreno, compresi in se stessi e nelle forme filosofiche e giuridiche della loro riconciliazione. Applicare il paradigma di eticità e giustizia proprio della *polis* allo stato moderno significa nel migliore dei casi privarsi di questa responsabilità, nel peggiore schierarsi per una visione reazionaria se non “restauratrice” del nostro mondo⁴³⁵.

Di fronte alla razionalità del diritto non c'è residuo di positività sacrale che a esso non sia riducibile. Dal suo punto di vista, sono inalienabili solo “quei beni, o piuttosto determinazioni sostanziali (così come *imprescrittibile* il diritto ad essi), i quali costituiscono la mia persona più propria e l'essenza universale della mia autocoscienza, come la mia personalità in genere, la mia universale libertà della volontà, la mia eticità, la mia religione”⁴³⁶. Ciò che non rientra essenzialmente nel novero delle “determinazioni sostanziali” dell'uomo, della sua libertà e della sua eticità, in quanto esteriore rispetto allo spirito, può esser trattato come “cosa” e quindi fatto oggetto di proprietà, contratto, alienazione etc., laddove, se si parla di “cosa”, è evidente che, dal punto di vista del diritto formale, non c'è molta differenza tra la produzione artistica e quella industriale.

Allora, “attitudini spirituali, scienze, arti, perfino cose religiose (prediche, messe, preghiere, benedizione di cose sacre), invenzioni ecc. divengono oggetti di contratto, equiparati nel modo del comprare, vendere ecc. a cose riconosciute per tali”⁴³⁷. Nonostante tali oggetti non siano di per sé esteriori e immediati, perché appartenenti per origine allo spirito libero, “lo divengono soltanto grazie alla

⁴³⁵ Cfr. anche C. Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, pp. 84-85.

⁴³⁶ GR 72; 66 § 66.

⁴³⁷ GR 56; 52 § 43 A.

mediazione dello spirito, che riduce ciò che gli è interno all'immediatezza ed esteriorità"⁴³⁸. È, cioè, proprio lo spirito a mediare qualcosa che nasceva al proprio interno e a renderlo esteriore, "cosa". Lo spirito libero, che ormai si trova allo stadio di sviluppo della filosofia e del diritto tramite essa fondato, è in grado di trasformare determinazioni che sono appartenenti alla sua stessa evoluzione (arte, religione, scienze) in qualcosa di posto razionalmente, e quindi di riflesso, di mediato, di compreso.

Niente, che non appartenga di per sé, come determinazione sostanziale, allo spirito libero, è più in grado di reggersi sui propri piedi e di darsi una giustificazione assoluta: tutto ciò che non è per sua essenza inalienabile (cioè che attiene direttamente alla sfera della libertà, personalità, eticità dell'uomo⁴³⁹) è reso cosa esteriore, alienabile ed acquistabile. È evidente che, quanto meno un oggetto o un'attività ha di libera sostanzialità spirituale e quanto più ha di meccanico, esteriore, accidentale, tanto più potrà entrare come cosa nel circuito delle merci, rendendo esteriore la propria interiorità spirituale. Poiché l'arte, nella contemporaneità, perde di sostanzialità e spiritualità proprio a causa dell'incancellabile elemento esteriore e naturale che si porta dietro, è chiaro che in essa vi è ben poco di inalienabile e molto invece di mercificabile. Il pesante lato naturale presente nell'opera d'arte la condanna ad avere, ormai, a che fare molto più con l'abilità tecnica individuale che con l'eticità e la libertà universale: "Nelle opere

⁴³⁸ Ibid.

⁴³⁹ "Esempi di alienazione della personalità sono la schiavitù, servitù della gleba, incapacità di possedere proprietà, la non-libertà della medesima ecc.; alienazione della razionalità intelligente, moralità, eticità, religione si presenta nella superstizione, nell'autorità e nel pieno potere concessi ad altri, di determinare e di prescrivere a me quali azioni io debba compiere [...], a me, che cosa sia obbligo di coscienza, verità religiosa ecc. – Il diritto a tal cosa inalienabile è imprescrittibile, giacché l'atto grazie a cui io prendo possesso della mia personalità ed essenza sostanziale, rendo me capace di diritto e di imputazione, morale, religioso, sottrae queste determinazioni appunto all'esteriorità, che sola dava ad esse la capacità d'esser nel possesso di un altro" (GR 72-73; 67 § 66 A).

d'arte la forma raffigurante il pensiero in un materiale esteriore è come cosa a tal punto il peculiare dell'individuo produttore, che un'imitazione della medesima è essenzialmente il prodotto della propria abilità spirituale e tecnica"⁴⁴⁰. La cosalità dell'arte finisce, nella modernità, per coinvolgere anche e in sommo grado quelle che dovrebbero essere le più spirituali delle opere, quelle letterarie:

In un'opera letteraria la forma, grazie a cui essa è una cosa esteriore, così come nell'invenzione di un apparecchio tecnico, è *di tipo meccanico*, – là, perché il pensiero viene esposto soltanto in una serie di astratti *segnî* isolati, non in figurazione concreta, qui, perché esso in genere ha un contenuto meccanico, – e la maniera di produrre tali cose come cose appartiene alle comuni abilità⁴⁴¹.

Nonostante permanga una ovvia distinzione di grado spirituale, pertanto, non esiste un confine netto, qualitativo, tra arte e artigianato: “Tra gli estremi dell'opera d'arte e della produzione artigianale ci sono del resto stadi intermedi, che hanno in sé ora più, ora meno dell'uno o dell'altro”⁴⁴². Il parallelismo è tracciabile anche per ciò che riguarda la tutela che lo stato deve garantire sulle proprietà:

Il meramente negativo, ma primissimo promovimento delle scienze e delle arti è di assicurar coloro che in esse lavorano, di contro al *furto*, e di accordar loro la protezione della loro proprietà; come il primissimo e più importante promovimento del commercio e dell'industria fu di renderle sicure di contro al brigantaggio sulle strade maestre⁴⁴³.

Queste e altre affermazioni che troviamo in questi paragrafi⁴⁴⁴ mostrano come l'arte sia, da un punto di vista giuridico, uno dei tanti oggetti del moderno diritto borghese e certo non il fondamento di esso. La filosofia del diritto hegeliana offre una visione “normalizzata” e borghese dell'arte così come faceva a proposito dell'esistenza individuale particolare. In entrambi i casi, è a essa sotteso un

⁴⁴⁰ GR 74; 68 § 68 A.

⁴⁴¹ Ibid.

⁴⁴² GR 74-75; 68 § 68 A.

⁴⁴³ GR 76; 69 § 69.

⁴⁴⁴ Si veda per esempio quanto Hegel scrive sul plagio in GR § 69 A o sui monumenti pubblici in GR § 64 A.

confronto polemico con altre visioni (più orientate al passato) del pensiero, dello stato e delle forze spirituali che in esso agiscono. Senza venir meno ai tratti caratterizzanti della riflessione hegeliana, è però possibile, proprio a partire dall'ammissione e interpretazione di questa parzialità, tanto del ruolo della particolarità individuale quanto di quello dell'arte, cercare di lavorare a una prospettiva in cui né l'uno né l'altro termine sia filosoficamente condannato alla scomparsa e all' insignificanza.

A quanto si è finora detto è possibile aggiungere ancora un'osservazione sull'esistenza istituzionale dell'arte nello stato. Per esistenza istituzionale si intende tutto ciò che, nell'ambito dell'arte, è regolamentato – in quanto arte e non in quanto oggetto qualunque tra gli oggetti – dal diritto sulla base di un preciso interesse dello stato e della comunità. Rientrano in questo dominio, più che la produzione artistica individuale, le accademie di belle arti, i musei, le raccolte d'arte pubbliche etc. Tali istituzioni sono proprie della modernità, cioè di un'epoca in cui l'arte è secolarizzata e “imborghesita”; esse sono la perfetta espressione dell'esistenza e del tramandarsi del bisogno artistico come bisogno tra gli altri della società civile. Lo stato deve garantire il funzionamento indisturbato di queste istituzioni evitando però di farne organi politicizzati di propaganda ideologica. Anche qui sarebbe facile misurare la distanza enorme che separa la riflessione hegeliana da quella di Schelling⁴⁴⁵ o di altri pensatori del periodo. L'arte, anche nella sua esistenza istituzionalizzata, può per Hegel sì servire allo sviluppo della cultura e della formazione collettiva e individuale, ma nel rispetto della forma tipica della modernità: cioè della necessità di riservare

⁴⁴⁵ Sul tema, e più in generale sul rapporto tra istituzioni politiche e istituzioni culturali, educative e artistiche nel pensiero dell'idealismo tedesco cfr. specificamente L. Sziborsky, *Schelling und die Münchener Akademie der bildenden Künste. Zur Rolle der Kunst im Staat*, H. Lübke, *Deutscher Idealismus als Philosophie preussischer Kulturpolitik* e G. Scholtz, *Die Kunstwissenschaft und die Institutionen. Zum Wandel des Verhältnisses von Kunst und Wissenschaft im Zeitalter Hegels*.

l'ultima parola al libero esame individuale, esame che avviene secondo i principi di una razionalità universale e non in base a elementi positivi⁴⁴⁶. Quindi, in un museo l'individuo deve poter trovare materiale per la propria cultura generale, artistica, storica o etnologica, per la propria riflessione o anche solo per il proprio svago, ma senza che vi sia un indirizzo ideologico prestabilito, senza che l'arte voglia fungere da basamento diretto del riconoscimento dell'universale⁴⁴⁷.

Da questo punto di vista si rivela significativo il proposito manifestato da Hegel, nel caso in cui fosse diventato presidente dell'Accademia berlinese, di creare una raccolta non solo di monumenti e arte nazionale tedesca, ma dei “*monumenta nationum*”⁴⁴⁸, cioè delle diverse “Bibbie dei popoli”⁴⁴⁹, in quanto essi “costituiscono il fondamento della coscienza dei popoli”⁴⁵⁰. Il principio che avrebbe animato questa raccolta ideale sarebbe stato, come è evidente, non quello di un diretto utilizzo politico dell'arte, ma della ricomprensione di essa nella cultura del popolo, una cultura che deve avere, ormai, un orientamento aperto e cosmopolita.

⁴⁴⁶ Si può allora parlare, per l'arte, di un “carattere di proposta delle sue donazioni di orientamento” (A. Gethmann-Siefert, *Die Rolle der Kunst im Staat. Kontroverses zwischen Hegel und den Hegelianern*, p. 102).

⁴⁴⁷ Cfr. *ibid.*, p. 81.

⁴⁴⁸ VÄ 1826K 206. Cfr. O. Pöggeler, *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, pp. 7 ss. e J.-I. Kwon, *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, pp. 313 ss.

⁴⁴⁹ Cfr. VÄ 1826K 205 e VÄ 1826P 231.

⁴⁵⁰ VÄ 1826K 206.

VI. Metamorfosi dell'estetica

1. Excursus: le domande dell'estetica tra Kant, Schiller e *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*

Come si è già in parte visto nel primo capitolo, la riflessione estetica dalla quale Hegel aveva preso le mosse era percorsa da istanze più ampie e più ambiziose di una “semplice” filosofia dell'arte. Già la terza Critica kantiana si prospettava come chiave di volta della filosofia critica, della quale rappresentava il punto di compimento e di unificazione suprema⁴⁵¹. Ciò avveniva non senza tensioni interne all'opera, che finivano per riflettersi sull'intero edificio della filosofia kantiana. A partire da lì Schiller si era impegnato nella costruzione di una teoria estetica con aspirazioni rivoluzionarie tanto in campo politico quanto in campo filosofico. Le potenzialità nascoste nell'arte e nella bellezza si sarebbero dovute mettere in gioco, in base a quella teoria, per arrivare non solo a una diagnosi ma anche a una cura dei mali della modernità. A sua volta la rete di riflessioni e discussioni in cui lentamente matura il giovane Hegel (si pensi al *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*) è tutta permeata da questa visione dell'arte e della bellezza come fonte di rinnovamento per l'umanità e per il pensiero, come unica alternativa possibile al terrore e alle nuove ingiustizie che una rivoluzione violenta come quella francese avrebbe potuto provocare.

⁴⁵¹ Cfr. il mio *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, pp. 141-44.

Nel lungo e complesso percorso che porta alla matura concezione hegeliana dei rapporti di forza tra arte, politica e filosofia l'arte viene progressivamente svuotata di questa carica rivoluzionaria e l'estetica della responsabilità di darle forma. Non è questo il luogo per analizzare punto per punto la storia di questa evoluzione e degli influssi esterni che l'hanno segnata; tuttavia può essere interessante investigare come e dove finiscano quelle istanze.

Dopo aver cercato di "isolare" il ruolo dell'arte nella teoria hegeliana dello stato moderno, si cercherà cioè di capire quale sia stato il destino di quella breve ma folgorante stagione di "primato" antropologico-filosofico-politico dell'estetica di cui il *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* può essere considerato il manifesto. Verranno schizzate le basi teoriche di quel primato attraverso il ricorso ai più significativi testi di Kant e Schiller, per poi passare a indagare in che modo e in che luoghi la forza propulsiva di quel primato sia stata metabolizzata e assimilata dal sistema hegeliano. Infine, si tenterà di offrire una interpretazione complessiva di questa vicenda e di sollecitare alcuni punti critici della filosofia hegeliana per scoprire in che misura un'integrazione di essa possa avvenire utilizzando opportunamente alcuni tratti delle concezioni estetiche di Kant e Schiller.

La *Critica della capacità di giudizio* di Kant è, prima di tutto, una grandiosa impresa filosofica di completamento e unificazione del sistema del pensiero, di teoria e prassi, di sensibilità e ragione, di natura e libertà⁴⁵². Nel corso di questa impresa, che si rivela molto più lunga e difficoltosa del previsto, Kant si imbatte più volte in punti critici che, da un lato, impongono un ripensamento radicale e complessivo del

⁴⁵² Basti vedere a tal proposito la *Prefazione* e le due versioni dell'*Introduzione*, veri e propri trattatelli autonomi di filosofia in generale.

suo sistema⁴⁵³, dall'altro segnano tutto il percorso della terza Critica, disseminandolo di asperità speculative e domande che restano aperte. Non è questa la sede per soffermarsi ulteriormente sul tema; quello che qui interessa è che il punto attorno al quale più emblematicamente si catalizzano queste tensioni, ma anche le rivelazioni più illuminanti dell'intera opera, è proprio quello dell'estetica⁴⁵⁴.

Il problema proprio della terza Critica è, con buona approssimazione, quello di spiegare filosoficamente come i due domini della natura e della libertà, di ciò che ci appare ma non deve entrare nella determinazione dell'agire morale e di ciò che possiamo solo concepire ma che deve sostanziare la nostra prassi possano essere uniti, senza però ricorrere alla scappatoia (dal sapore scolastico) di introdurre un terzo ulteriore dominio. Si tratta cioè di lavorare a partire non da un'ulteriore "astrazione" speculativa (natura e libertà coprono già tutto il campo della metafisica, come Kant espressamente sottolinea), bensì dalla reciproca integrazione di quelle che già possediamo nel concreto funzionamento delle facoltà umane. Questo compito è svolto dalla capacità di giudizio, nella sua "versione" riflettente; in realtà, una volta che ci si è intesi sui termini, potremmo forse parlare anche semplicemente di riflessione (una riflessione, però, finalizzata alla formulazione di un giudizio). Come che sia, emerge in questa indagine la necessità tanto filosofica quanto antropologica di possedere degli strumenti per rintracciare nel particolare le tracce

⁴⁵³ Non si vuole con ciò sostenere che la terza Critica contenga una smentita – anche solo indiretta – della precedente costruzione sistematica: è piuttosto il tentativo di darle una forma unitaria e organica a implicare l'assunzione di una prospettiva diversa e, a mio modo di vedere, più profonda sulla parte già esistente del sistema. Per riprendere la metafora dell'edificio cara a Kant, è come se con la terza Critica si costituissero in un progetto unitario delle parti di un edificio in sé complete e dotate di senso: non è che esse smettano di esistere o perdano di importanza ma, organicamente inglobate in un unico edificio, vengono sottoposte a un mutamento radicale di prospettiva e, in parte, di funzione.

⁴⁵⁴ "Quest'imbarazzo per un principio (sia poi un principio soggettivo o oggettivo) si trova principalmente in quelle valutazioni che si chiamano estetiche, le quali riguardano il bello e il sublime della natura o dell'arte. E tuttavia è la ricerca critica di un principio della capacità di giudizio in esse la parte più importante di una critica di tale facoltà" (KU 75; 69).

dell'universale e risalire a esso. Solo in questo modo è possibile non solo gettare un ponte (aspetto filosofico) sul “baratro sterminato”⁴⁵⁵ che separa la natura dalla libertà, ma anche attraversarlo (aspetto antropologico e politico). Questa necessità di mediazione è la caratteristica portante della capacità di giudizio riflettente.

L'uso più puro ed emblematico di questa capacità è quello estetico: è infatti nel giudizio di gusto che i due mondi tra i quali abita l'uomo entrano in una relazione di gioco, libera e armonica. Questo perché in esso l'individuo lascia tacere ciò che è solo suo, solo privato, e lascia entrare in contatto la singolarità del proprio giudizio con la necessità che esso sia riconosciuto universalmente. In questa relazione che non rinnega nessuno dei termini, né la natura né la libertà, né il soggetto né l'oggetto, né il particolare né l'universale, l'individuo compie una radicale esperienza di autenticità. Egli è solo con il puro gioco delle sue facoltà, di ciò che lo costituisce come essere umano, e questa relazione, proprio perché taglia via tutto ciò che è solo peculiare di quell'individuo, schiude le porte a un contatto con tutti gli altri individui: quando faccio affidamento su ciò che mi costituisce come essere umano (l'incontro di sensibilità e ragione) sospendendo al contempo ciò che fa di me solo *questo* essere umano so di poter aspirare a un consenso universale.

Per quanto di difficile comprensione e fondazione filosofica, la capacità di giudizio estetica si rivela uno strumento di mediazione tra i due mondi potentissimo e universalmente accessibile. Essa insegna alla filosofia le vie di comunicazione tra natura e libertà, e apre le porte tra soggettività e intersoggettività. Si tratta, allora, del momento veramente emblematico della risposta a ciò che Kant cercava con la terza Critica. E questo perché la bellezza è qualcosa di valido “solo per gli uomini,

⁴⁵⁵ KU 83; 85.

cioè per enti animali, ma razionali, ma per l'appunto non solo razionali (per esempio spiriti), bensì al contempo anche animali”⁴⁵⁶. Esiste cioè un legame esclusivo tra bellezza e umanità, perché il bello nasce da quella peculiare e difficile coniugazione di sensibile e razionale di cui è fatto solo l'essere umano. Ecco perché quella del bello è una radicale esperienza dell'essenza umana nella sua integralità: nell'esperienza estetica ciascun uomo è semplicemente ma integralmente uomo, senza altre aggettivazioni, senza altre determinazioni (e quindi senza alcuna limitazione). Si comprende anche, allora, in che modo la capacità di giudizio estetica abbatta i muri tra l'individuo e i suoi simili, instaurando una relazione di intersoggettività in cui nessun termine è costretto a venir meno e realizzando in tal modo una paradossale ma potente “universalità soggettiva”⁴⁵⁷.

Il reperimento di principi filosofici del bello (qualcosa di cui, almeno nella prima edizione della *Critica della ragione pura*, Kant dubitava⁴⁵⁸) è di importanza fondamentale non solo per l'impresa del completamento e dell'unificazione organica del sistema del pensiero, ma anche per la comprensione della possibilità dell'integrità dell'individuo: l'unità del sistema è anche l'unità dell'uomo. Questo punto rappresenta una delle conquiste più grandiose della terza Critica e dell'intera filosofia kantiana.

Di questo punto si appropria, a modo suo, Schiller, non a caso appassionato lettore della *Critica della capacità di giudizio*, come del resto quasi tutti i primi idealisti e romantici, insomma l'intera generazione di intellettuali immediatamente

⁴⁵⁶ KU 123; 165 § 5.

⁴⁵⁷ KU 125; 171 § 6.

⁴⁵⁸ Sul tema cfr. L. Amoroso, *Introduzione*, in A. G. Baumgarten, I. Kant, *Il battesimo dell'estetica e, più in generale sulla complessa questione della nascita dell'estetica*, dello stesso autore, *Ratio & Aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*.

successiva a Kant⁴⁵⁹. Buona parte della riflessione di Schiller (in effetti già prima del suo confronto con Kant⁴⁶⁰) ruota intorno al perno dell'unificazione della natura sensibile e della natura razionale dell'uomo, anche attraverso la bellezza. Nelle *Lettere sull'educazione estetica* questa riflessione assurge al rango di un ambizioso e dirompente programma di rinnovamento spirituale, filosofico, antropologico e politico dell'umanità tutta. Scritte sull'onda dell'entusiasmo e poi della progressiva presa di distanza degli intellettuali tedeschi nei confronti della Rivoluzione francese e del suo epilogo di terrore (ma in realtà frutto di una maturazione di pensiero complessa e per nulla occasionale), queste lettere ne raccolgono le istanze di rivoluzione sociale e politica ma non la natura immediata, violenta e irriflessa. L'idea di base è che una rivoluzione politica e sociale non possa produrre effetti davvero benefici e duraturi se non si fonda su un'educazione degli individui e delle loro relazioni reciproche. Di questa educazione non può occuparsi direttamente lo stato, perché è il principale oggetto delle istanze di cambiamento.

La comunità moderna si trova in un'aporia: la sua esistenza fisica attuale non può essere neanche temporaneamente bloccata, ma in questo modo non ci si può attendere un'effettività, su di essa, dell'idea morale, pur così ben fondata e giustificata dalla filosofia pratica kantiana. Insomma, "l'orologio vivente dello Stato dev'esser riparato mentre batte ed è necessario qui cambiare la ruota che gira mentre il suo giro è in corso"⁴⁶¹. La modernità è invischiata in un duplice circolo vizioso, filosofico e politico insieme: "La cultura teoretica deve produrre la cultura pratica e questa tuttavia dev'essere la condizione di quella teoretica? Ogni miglioramento in

⁴⁵⁹ Cfr. anche L. Pareyson, *L'estetica di Kant. Lettura della 'Critica del Giudizio'*, part. pp. 22-31.

⁴⁶⁰ Mi riferisco in particolare alle due dissertazioni mediche *Philosophie der Physiologie* (1779) e *Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen* (1780).

⁴⁶¹ ÄE 575; 27 III.

campo politico deve derivare dal perfezionamento del carattere, ma come si può nobilitare il carattere sotto gli influssi di una costituzione barbarica?”⁴⁶².

Per uscire dal circolo vizioso è necessario trovare un terzo termine, che viene individuato nell’arte bella⁴⁶³. Come si vede, Schiller, pur partendo da nozioni e reti concettuali tipicamente kantiane, esce decisamente dal seminato critico nel momento in cui “oggettiva” quel punto di mediazione che per Kant doveva essere “solo” una disposizione d’animo del soggetto. Del resto, Schiller si misura direttamente con un problema di natura schiettamente politica, e quindi è di fatto costretto a un’applicazione socio-culturale dei princìpi trascendentali kantiani. E tuttavia nel corso – fluente ma non sempre stringente sotto il profilo argomentativo – delle *Lettere* schilleriane avviene in realtà molto di più che una applicazione oggettiva di princìpi. In effetti, quello che in Kant poteva essere definito un primato antropologico della bellezza (il legame esclusivo di essa con la natura dell’essere umano) si trasforma in Schiller in un vero e proprio primato filosofico e politico. È possibile comprenderlo anche semplicemente dal modo (artistico) in cui egli, delineando lo spazio in cui, come dopo poche pagine rivelerà, dovrà venire a incunarsi l’arte bella come chiave di volta, lo fa dotandolo di caratteristiche che renderebbero qualunque altra soluzione impraticabile. In qualche modo, egli presuppone già quella che solo retoricamente appare una soluzione strenuamente indagata, proprio con l’offrire un quadro della situazione di partenza che in quella soluzione – e solo in essa – trova la propria ragion d’essere.

⁴⁶² ÄE 592; 40 IX.

⁴⁶³ “Questo strumento è l’arte bella, queste fonti scaturiscono nei suoi modelli immortali” (ÄE 593; 40 IX).

Scrive Schiller: “Per la sopravvivenza della società bisogna dunque cercare un sostegno che la renda indipendente dallo Stato di natura che si vuole abolire”⁴⁶⁴. La situazione di partenza è descritta tramite il ricorso a un dualismo “oggettivato”, e non solo “procedurale”, che solo nell’esperienza estetica (concepita sulle basi kantiane) può trovare la propria conciliazione:

Tale sostegno non lo si trova nel carattere naturale dell’uomo che, egoista e violento, tende piuttosto alla distruzione che alla conservazione della società; e neppure lo si trova nel suo carattere morale che, in base alle premesse, deve ancora esser formato e su cui, poiché è libero e *non si manifesta mai*, il legislatore non può mai agire né contare con certezza⁴⁶⁵.

Già con questo si afferma l’impossibilità di rinvenire una soluzione immanente alla struttura politica e sociale della modernità. O meglio, Schiller resta fedele all’idea di una rivoluzione, salvo poi cercare di indicare le strade attraverso le quali essa possa essere pacifica, armoniosa e soprattutto durevole. Non si cerca in alcun modo di lavorare all’interno della struttura della modernità, perché è proprio questa struttura ciò che, in ottica schilleriana, va rovesciato. Il “sostegno” cercato da Schiller non è qualcosa di immanente al funzionamento della società e dello stato moderno, ma una costruzione, una decantazione filosofica mirante a rendere di fatto ineffettivo quel funzionamento materiale. Allora, tutta la preoccupazione sta nel modo di “generare un terzo carattere”⁴⁶⁶ che, a questo punto, non può che essere quello “estetico”. Non viene concretamente indagato un fondamento reale della società moderna, perché si presuppone piuttosto la mancanza di esso, e si passa conseguentemente a cercare un fondamento altro, trascendente, sul quale rimettere in piedi non solo il discorso filosofico sulla modernità, ma la modernità stessa dal

⁴⁶⁴ ÄE 575; 27 III.

⁴⁶⁵ ÄE 575-76; 27 III.

⁴⁶⁶ ÄE 576; 27 III.

punto di vista sociale e politico. Ma questo “terzo carattere”, che di partenza è certamente intermedio e mediatore, non può poi che rivelarsi isolato, distaccato dalla realtà, proprio perchè non ci si è interrogati sui fondamenti effettivi di questa realtà. Il sostegno ricercato e poi rinvenuto da Schiller è condannato o a restare puro ma ineffettivo rispetto all’andamento del mondo, o a essere assorbito e sottomesso alle leggi di quell’andamento che, non fatto direttamente oggetto del discorso filosofico, prosegue indisturbato il suo corso materiale, fagocitando necessariamente il “carattere estetico” che doveva invece rivoluzionarlo.

Non confrontandosi concretamente con la effettiva, fattuale struttura della modernità, Schiller finisce involontariamente per prospettarle la necessità di un fondamento che è premoderno sia nella forma (perchè ritrovato in modo trascendente e non immanente alla modernità), sia nei contenuti (perchè preso di peso, aprioristicamente, da un’epoca ormai tramontata che aveva tutt’altre caratteristiche e tutt’altra natura). Come si vedrà, da quest’ultima propaggine di una modernità ancora non in grado di autocomprendersi (e di farsi quindi, per noi, contemporaneità filosofica) si dipartiranno due strade principali, quella romantica e quella hegeliana, nelle quali si renderanno evidenti, rispettivamente, le due “condanne” cui va incontro l’ideale estetico nella modernità: trasformazione del carattere in “anima bella” o assimilazione in una struttura politica e sociale che a quell’ideale non riconosce più alcun ruolo di primo piano, ma al più uno secondario. Per comprendere al meglio questo scenario e individuare spazi di lavoro e di integrazione, è però ora necessario ritornare al cuore del progetto schilleriano.

Nell’arte e nella bellezza sono infine stati ritrovati i punti d’attacco di un rinnovamento del pensiero e dell’umanità, e questo proprio in grazia della loro

natura intermedia e mediatrice tra ragione e sensibilità. Solo che questo progetto di “educazione estetica dell’uomo” porta poi a un deciso spostamento d’asse: da termine intermedio (e in quanto termine intermedio) la bellezza finisce per reclamare un primato oggettivo sulle altre istanze proprie dell’uomo, cosicché uno dei problemi tipici nell’interpretazione del progetto schilleriano è quello di comprendere se la bellezza sia il necessario tramite intermedio da attraversare sulla via del progresso e del rinnovamento o se non finisca piuttosto per essere l’orizzonte ultimo e supremo in cui inscrivere ogni attività umana. In altre parole, nella bellezza l’uomo è in relazione con tutte le proprie potenzialità di essere umano: questo rende la bellezza un che di assolutamente supremo o la conferma come momento in cui l’uomo scopre se stesso e i propri simili ma senza che questo abbia ricadute oggettive dirette (per ottenere le quali è invece necessario agire in un senso determinato, e quindi abdicare a una parte di quelle potenzialità per sviluppare le altre)?

Si tratta, certamente, di una sorta di confusione produttiva, nel senso che evidenzia una serie sconfinata di possibilità da cui poter ripartire per tentare di ricomporre le spaccature della società moderna. E, in ultimo, quello che interessa a Schiller, più che sviluppare un discorso filosofico sempre lineare, è proprio tracciare un progetto diretto a riconquistare l’integralità e l’autenticità dell’individuo, allargandolo poi a un rinnovamento armonico dell’umanità tutta. Da questo punto di vista, evidentemente, la domanda sulla posizione reale della bellezza in una scala di valori sembra investire di più un ipotetico tempo futuro in cui l’educazione estetica abbia già prodotto i suoi effetti che non il tempo presente dal quale la necessità di un’educazione estetica sembra sorgere. Schiller può allora riprendere la tesi kantiana del legame esclusivo di umanità e bellezza così come la nozione

kantiana di “gioco”⁴⁶⁷ radicalizzandole in due premesse dalle quali possiamo facilmente dedurre come il ragionamento kantiano venga rovesciato e con ciò portato alle estreme conseguenze.

Scriva infatti Schiller: “L’uomo con la bellezza deve solo *giocare* e deve giocare *solo con la bellezza*” e “l’uomo gioca soltanto quando è uomo nel senso pieno del termine, ed è *interamente uomo solo laddove gioca*”⁴⁶⁸. Completiamo questa coppia di affermazioni con la deduzione che logicamente ne segue: “L’uomo è interamente uomo solo laddove gioca con la bellezza”. Se Kant affermava che la bellezza è qualcosa di valido solo per l’uomo, qui Schiller opera un significativo rovesciamento, aggiungendo che solo la bellezza deve valere per un uomo che voglia essere interamente uomo. Solo attraverso la bellezza si può recuperare la perdita integralità e armonia dell’uomo e incidere, in questo modo, anche sul funzionamento dello stato, impedendo che esso contribuisca all’alienazione e alla scissione dell’individuo.

Schiller rileva come il suo non sia un progetto fuori dal mondo, ricordando come l’ideale di un uomo e di una società armonica e integrale sia stato già realtà, una volta. Il riferimento è ovviamente all’antica Grecia idealizzata di Winckelmann, a quel mondo in cui sensibilità e ragione erano in unità estetica in ogni individuo e ogni individuo era in unità estetica con lo stato, gli dèi erano umani e gli uomini divini⁴⁶⁹. Il riferimento alla Grecia classica costituisce il metro di giudizio tanto per compararvi i mali del mondo moderno, quanto per sostenere l’efficacia del progetto

⁴⁶⁷ Cfr. per es. KU 131 ss.; 183 ss. § 9.

⁴⁶⁸ ÄE 617-18; 57 XV.

⁴⁶⁹ Per questa dimostrazione della possibilità dell’ideale a partire dalla sua realtà di una volta si veda innanzitutto la sesta lettera. Su Schiller e la Grecia cfr. W. Schadewalt, *Der Weg Schillers zu den Griechen* e J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grece a l’aube de l’idealisme allemand. Kant et les Grecs dans l’itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*.

dell'educazione estetica. Esso è la prova oggettiva dell'affermazione secondo cui l'uomo è uomo nel senso pieno solo quando gioca con la bellezza.

Eppure, anche su questo punto il ragionamento schilleriano non elude le ambiguità. Tanto il singolo quanto l'intera umanità devono necessariamente attraversare, in ordine ben preciso, tre stati in cui si compie il passaggio dalla mera naturalità alla spiritualità: “L'uomo nel suo stato *fisico* subisce soltanto la potenza della natura; si libera di tale potenza nello stato *estetico* e la domina in quello *morale*”⁴⁷⁰. In queste tre fasi, che potrebbero ben costituire lo scheletro tanto di un'antropologia quanto di una filosofia della storia, non è molto chiaro, tenendo conto della precedente articolazione del discorso, quale sia il rapporto tra la seconda e la terza. Ovvero, se lo stato morale prevede un completo dominio della natura, vi è ancora spazio, in esso, per quella autentica prova di umanità che è l'esperienza estetica? E da un punto di vista storico, se lo stadio estetico è quello della Grecia classica e quello morale lo stato borghese e il diritto razionale moderni, è davvero possibile un'inversione tale per cui il precedente può essere un modello per il successivo? O si deve forse ipotizzare una ciclicità per cui i tre stati si susseguono continuamente, magari ogni volta a un livello più elevato?

Infine, è da privilegiarsi una concezione della libertà in senso kantiano (a essa Schiller non sembra mai venir meno completamente) oppure quella di una “libertà estetica”?

In mezzo al regno terribile delle forze e in mezzo al sacro regno delle leggi l'impulso formativo lavora inosservato a un terzo regno, quello gioioso del gioco e dell'apparenza, in esso distacca l'uomo dai vincoli di tutte le circostanze e lo libera da tutto ciò che può chiamarsi costrizione, sia in senso fisico che in senso morale⁴⁷¹:

⁴⁷⁰ ÄE 646; 76 XXIV.

⁴⁷¹ ÄE 667; 91 XXVII.

in questa affermazione non possiamo non vedere come, ormai, lo stadio intermedio sembri aspirare a una posizione suprema; ma da Schiller è inutile attendersi un chiarimento univoco a questo interrogativo di primo piano.

Così, per quanto l'opera schilleriana sia affascinante e ricca di stimoli (si tratta, in effetti, di un testo fondamentale per lo sviluppo del pensiero filosofico ed estetico subito dopo Kant), in essa troviamo tutta una serie di punti che non reggono a una rigorosa sollecitazione filosofica. Da ultimo, è lo stesso Schiller, almeno apparentemente, a curvare l'entusiasmo delle prime lettere in un rassegnato e vagamente aristocratico utopismo:

Qui dunque, nel regno dell'apparenza estetica, si compie l'ideale dell'uguaglianza, che il sognatore vorrebbe veder realizzato nella sostanza [...]. Ma esiste un simile Stato della bella apparenza, e dove si trova? Esso esiste nel bisogno di ogni anima fine, ma nei fatti lo si può trovare, come la pura chiesa o la pura repubblica, in pochi eletti circoli⁴⁷².

E del resto, come si è in parte visto nel secondo capitolo, le stesse realizzazioni artistiche di Schiller (pensiamo al *Wallenstein* o ai *Masnadierei*) dimostrano molto più la tragica fallacia della speranza di restaurazione dell'ideale estetico che non una sua concreta realizzabilità.

Proprio con la valutazione della tragedia nell'antichità e nella modernità si era aperto il discorso sull'impossibilità del ritorno al modello della *polis*; da lì eravamo partiti per analizzare il conflitto arte-politica e individuo-stato nella filosofia hegeliana. È ora tempo di tornare a Hegel, per cercare di capire quale sia stato il destino di quelle istanze avvertite in modo così lacerante anche da lui, e sulle quali, però, l'arte e la bellezza sono ormai condannate a tacere.

⁴⁷² ÄE 669; 92-93 XXVII.

2. La strada di Hegel attraverso l'estetica fino alla teoria della società civile

Due strade maestre e alcuni più piccoli sentieri spesso intrecciati si dipartono dal progetto schilleriano. Le due strade maestre, portando avanti ciascuna solo alcuni degli orientamenti (faticosamente) compresenti in quel progetto, alla fine non si incontreranno più e perverranno a destinazioni tra loro incompatibili. Si tratta (è una efficace semplificazione, ma non troppo lontana dalla verità) delle due vie intraprese rispettivamente dai romantici e da Hegel. Per un periodo (grosso modo fino alla prima fase jenese di Hegel) esse hanno, in qualche modo, proceduto in parallelo: pensiamo al caso del *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, frutto comune – per ora senza un padre certo – della collaborazione di pensatori che prenderanno poi indirizzi reciprocamente contrastanti. Quel testo può ben essere considerato il culmine estremo di quel percorso schizzato nell'exkursus: in esso sono tenuti insieme un'esaltazione della bellezza e dell'arte, l'aderenza alla morale kantiana, una violenta critica alla religione cristiana e alla superstizione e l'esigenza che “l'orologio dello stato”, stavolta, si fermi per davvero e per sempre. Ancora, in esso permane, elevata all'ennesima potenza, quell'ambiguità schilleriana sulla posizione della sfera estetica: qui, certo, sembra che ormai essa abbia assunto un definitivo primato; al tempo stesso, però, lo scopo ultimo della bellezza è quello di incorporare e mediare le idee della ragione kantianamente intese.

Dopo questo estremo tentativo di sincretismo, le strade finalmente si dividono senza troppi complimenti. In comune, da quel momento in poi, avranno solo la necessità di superare i dilemmi schilleriani, naturalmente lasciando cadere di volta in volta qualcosa di quel grandioso ma non troppo preciso affresco. La strada

presa dai primi romantici (pensiamo agli Schlegel e soprattutto allo Schelling del *Sistema dell'idealismo trascendentale*) è quella di mantenere un primato della bellezza e soprattutto dell'arte, a scapito però, col passare del tempo, dell'istanza di razionalità tipicamente kantiano-illuminista alla quale Schiller non aveva voluto rinunciare. La strada di Hegel è invece, come abbiamo visto, quella che porta a fondare filosoficamente il primato della stessa filosofia e di un diritto razionalmente comprensibile e difendibile, rinunciando però al primato dell'arte e della bellezza, cui viene fatta recitare, nel migliore dei casi, solo una parte secondaria.

Il discorso sul ruolo dell'arte e dell'estetica per lo stato e per il pensiero in Hegel è stato già affrontato, e non si vuole ripeterlo. L'interrogativo è un altro: l'estetica di Kant, Schiller e del *Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* non si poteva qualificare (solo) come una filosofia dell'arte, ma reclamava per sé un ruolo molto meno specialistico e più risolutivo. Essa serviva a mostrare la possibilità dell'unità del sistema del pensiero e dell'integralità dell'uomo (Kant), la via da percorrere per un rinnovamento radicale ma pacifico e duraturo del mondo e dell'uomo (Schiller), il destino stesso della filosofia, di tutte le conoscenze e attività umane, così come della storia, della religione e delle organizzazioni politiche (*Più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*). Dobbiamo chiederci questo: nel sottrarre alla sfera estetica qualunque ruolo risolutivo, Hegel intende al contempo negare le istanze che in questa sfera venivano fatte rientrare e i processi attraverso cui, apparentemente, esse potevano trovare una risposta? Evidentemente no.

In Hegel, anzi, la necessità di un sistema di pensiero che sia organico e unitario, di una visione del mondo al passo con le esigenze della modernità, di una comprensione dell'individuo non scissa tra essere e dover essere, della fondazione di

una comunità e di un potere politico che sia al tempo stesso razionale e organico ma non nemico dell'individuo, non astratto rispetto alla particolarità, sono ampiamente avvertite. Hegel riprende appieno le esigenze che avevano mosso la terza Critica kantiana e il progetto schilleriano, del quale anzi apprezza enormemente l'aver mostrato come l'unità non sia qualcosa che semplicemente "deve essere", ma qualcosa che in ogni momento, in gradi diversi, è già sempre data⁴⁷³. Dal punto di vista filosofico, la mossa hegeliana è quella, estremamente complessa nella sua messa in atto, di un sistema enciclopedico della filosofia, in cui i passaggi non siano intellettualmente imposti dall'esterno, ma movimenti concreti del pensiero stesso e delle sue categorie. Dal punto di vista politico, invece, dove vengono proiettate quelle istanze che lo stesso sistema enciclopedico ha sottratto alla sfera estetica una volta e per sempre?

L'opposizione con la via intrapresa dai romantici si rivela, da questo punto di vista, costruttiva e illuminante per contrasto. Quanto più essi accentuavano la necessità di trovare la conciliazione nell'opera d'arte, nella sua creazione e negli spazi metafisici che essa dischiude, tanto più dobbiamo essere portati a esplorare, nel complesso della riflessione hegeliana, la possibilità di una soluzione immanente al sistema e alle caratteristiche del mondo moderno che "la nottola di Minerva" della filosofia riconosce come "attuali" ed "effettive". La tesi che si vuole qui sostenere è che non solo le istanze di conciliazione, unità e superamento degli opposti presentate dall'estetica pre-hegeliana, ma anche gli strumenti e le modalità teoriche che essa a tal fine approntava confluiscono in Hegel nella teoria della società civile.

⁴⁷³ Cfr. VÄ 1826K 18-19.

Si è già visto, in abbondanza, come quelle dell'alienazione e della lacerazione del tessuto dell'individuo e della società siano caratteristiche tipiche del mondo moderno. Questo aveva portato molti a porre la Grecia classica come modello cui guardare per sanare le contraddizioni e le scissioni della modernità. Si è visto, anche, come in Hegel la necessità di affrontare questi problemi sia – di fatto fin dalla giovanile concezione della storia pragmatica – sempre andata di pari passo con quella di inquadrarli nel loro giusto tempo e contesto. La conclusione derivata dalla filosofia della storia è che le contraddizioni della modernità vanno affrontate sul loro campo, non con un armamentario costituito in parte di idee kantiane e in parte di sculture e tragedie greche. E, dal punto di vista politico, l'ingrediente essenziale della modernità è proprio la presenza della società civile, come sfera teoricamente distinta da quella statale. Pertanto, è all'interno di questa sfera, nel suo stesso funzionamento, che si deve cercare il meccanismo della conciliazione, e non, come voleva Schiller, in un sostegno trascendente e indipendente. La distanza che ormai separa Hegel dal progetto schilleriano può essere misurata nelle caratteristiche rispettivamente attribuite al processo formale che porta il singolo individuo a superare la mera naturalità e ad avvicinarsi all'universalità etica e razionale.

In un passo già riportato, Schiller afferma la necessaria indipendenza e alterità del “sostegno” ricercato rispetto alle forze tra le quali si muove la modernità:

Tale sostegno non lo si trova nel carattere naturale dell'uomo che, egoista e violento, tende piuttosto alla distruzione che alla conservazione della società; e neppure lo si trova nel suo carattere morale che, in base alle premesse, deve ancora esser formato e su cui, poiché è libero e *non si manifesta mai*, il legislatore non può mai agire né contare con certezza⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ ÄE 575-76; 27 III.

Per Hegel, invece, si tratta di un processo immanente al momento della società civile, nel quale

l'interesse dell'idea, il quale non risiede nella coscienza di questi membri della società civile come tali, è il *processo* di innalzare la singolarità e naturalità dei medesimi, ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, *alla libertà formale* e all' *universalità formale del sapere e volere*, di *formare [bilden]* la soggettività nella sua particolarità⁴⁷⁵.

Come si vede, Hegel non parte da un dualismo filosoficamente costruito per poi cercarne lo scioglimento in un'ulteriore costruzione filosofica, ma incentra la sua analisi su un meccanismo già sempre in azione, rispetto al quale il progetto di una rivoluzione strutturale a partire da un modello concepito guardando a un'epoca precedente della storia non può che rivelarsi velleitario. La formazione, la *Bildung* sociale e politica del singolo non si compie sulla base di un sostegno eterogeneo rispetto alle dinamiche proprie della modernità, ma è *Bildung* attraverso quelle dinamiche e per quelle dinamiche.

Hegel supera con ciò la dimensione del “dover essere”, da Schiller ipostatizzata nel riferimento all'educazione estetica come unica possibile cura dei mali della modernità, per situarsi in quella dell'effettivamente reale, dei passaggi formali (e contenutisticamente neutri) dall'immediata naturalità del singolo individuo alla realtà etica dello stato. Questi passaggi, presi nel loro insieme, costituiscono la *Bildung* formale dell'individuo e in generale la sfera della società civile, che non rinnega o rimuove l'immediatezza egoistica e violenta dello stato di natura, ma la assume come punto di partenza per mostrare come la mediazione sia, effettivamente, già sempre in atto nella comunità politica di volta in volta presente⁴⁷⁶. Non si tratta

⁴⁷⁵ GR 167-68; 157 § 187 (tr. modificata).

⁴⁷⁶ Come già ricordato nel quarto capitolo, dal punto di vista della biografia intellettuale di Hegel bisognerebbe qui indagare il ruolo fondamentale svolto nel cambiamento di paradigma hegeliano

più di cercare filosoficamente un rimedio ai mali della modernità, ma di fare della società civile e della modernità in genere un tema filosofico⁴⁷⁷, in cui la mediazione tra universale e particolare e la compenetrazione di razionale e reale sono già sempre attivate, e vanno però filosoficamente conosciute e spiegate.

È chiaro con ciò che quanto più la società civile si fa spazio, sia come tema filosofico che come sfera della politica, tanto più l'arte, la mitologia etc. devono farsi da parte, o meglio, trovare una loro sistemazione all'interno di e in subordine a quella società civile. Ma se l'introduzione, al posto dell'arte, della società civile come sfera separata per comprendere la natura della modernità e sanarne i disagi è qualcosa di tutto sommato palmare nel dettato hegeliano, la seconda parte della tesi, cioè che Hegel riprenda codici e modalità proprie della riflessione estetica proiettandole nella sua costruzione della teoria della società civile, ha certamente bisogno, prima di tutto, di qualche riscontro testuale.

3. Mediazione, intersoggettività, riconoscimento: il sistema dei bisogni

dalla lettura e riflessione sugli economisti inglesi soprattutto nel periodo francofortese e poi jenese; sull'argomento cfr. oltre al classico (e per molti versi discutibile) G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, anche M. Riedel, *La recezione dell'economia politica* e O. Pöggeler, *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*.

⁴⁷⁷ "Hegel è il primo a elevare a problema filosofico il processo dello scioglimento della modernità dalle suggestioni di norme del passato che si trovano al di fuori di essa. Certo, nella corrente di una critica della tradizione, che assorbe in sé le esperienze della Riforma e del Rinascimento e reagisce agli inizi della moderna scienza della natura, già la filosofia moderna, dalla tarda scolastica a Kant, porta l'autocomprensione della modernità a espressione. Ma solo alla fine del XVIII secolo il problema dell'*accertamento di sé* della modernità si acuisce a tal punto che Hegel può percepire questa questione come problema filosofico, e anzi come *il problema fondamentale* della sua filosofia. [...] In quanto la modernità si risveglia alla consapevolezza di sé stessa, nasce un bisogno di accertamento di sé, che Hegel intende come bisogno di filosofia. Egli vede la filosofia messa di fronte al compito di afferrare il *proprio* tempo attraverso il pensiero, e questo tempo è per lui quello della modernità" (J. Habermas, *Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung*, pp. 26-27).

Partiamo dall'analogia più lampante, che riguarda il luogo sistematico: come l'arte, la bellezza e in generale la sfera estetica, anche la società civile si trova in una posizione intermedia e mediatrice. Come lo schilleriano "stato estetico", essa costituisce il passaggio tra uno stato che ha molto di "fisico" (la famiglia) e uno che è per sua essenza "morale" (lo Stato)⁴⁷⁸. Nella società civile l'individuo si libera (talvolta dolorosamente e in modo conflittuale) della immediata naturalità familiare, per poi passare a dominarla nello Stato.

La società civile, "rapporto di riflessione"⁴⁷⁹, mette l'individuo in condizione di passare all'universale, senza che però la tensione tra i due termini vada perduta, senza cioè che l'individuale sia immediatamente identico con l'universale:

Il principio della particolarità appunto perché esso si sviluppa per sé a totalità, trapassa nell'*universalità*, e ha unicamente in questa la sua verità e il diritto della sua realtà positiva. Quest'unità, che a cagione dell'autonomia dei due principi in questo punto di vista della scissione (§ 184) non è l'identità etica, è appunto perciò non come *libertà*, bensì come *necessità* che il *particolare* si innalzi alla *forma dell'universalità*, cerchi e abbia in questa forma la sua consistenza⁴⁸⁰.

Si può qui pensare al rapporto di universale e particolare nel giudizio riflettente (del quale quello estetico è il caso più puro) kantiano, o "gusto di riflessione"⁴⁸¹: anche lì, infatti, il particolare si innalza all'universale, che non è già presente (come nel caso del giudizio determinante), senza però identificarsi con esso. Una delle caratteristiche tipiche del giudizio di gusto è infatti il suo essere sempre singolare, perché non fondato su un concetto: "Tutti i giudizi di gusto sono giudizi

⁴⁷⁸ Noto ora, ma vale anche nel seguito, che queste analogie vanno prese ovviamente *cum grano salis*: per es., è ovvio che quello della famiglia in Hegel non è per niente uno "stato fisico", anzi la sua destinazione risiede proprio nel negare la semplice immediatezza della fisicità. Tuttavia, all'interno della vita etica, è certamente quello più segnato dalla fisicità: la famiglia è "spirito etico immediato o naturale" (GR 149; 139 § 157).

⁴⁷⁹ GR 164; 154 § 181.

⁴⁸⁰ GR 167; 157 § 186.

⁴⁸¹ KU 128; 177 § 8.

singolari. Infatti, siccome devo tenere l'oggetto immediatamente in rapporto col mio sentimento del piacere e dispiacere, ma non mediante concetti, non può esserci la quantità di un giudizio che abbia validità comune oggettiva"⁴⁸². Per l'esperienza della bellezza è condizione necessaria (ma non sufficiente) la aderenza non completa, la non identità e la non riducibilità del particolare che si giudica a un concetto: "Se gli oggetti vengono valutati soltanto secondo concetti, allora ogni rappresentazione della bellezza va perduta"⁴⁸³. E tuttavia, come è ovvio, è necessario che un'aspirazione all'universalità vi sia (altrimenti il giudizio sarebbe sul gradevole), così come un riferimento a concetti, per quanto in una forma indeterminata e libera (cioè un "libero gioco" delle facoltà).

Nella teoria della società civile assistiamo al funzionamento di un meccanismo analogo: il particolare (l'individuo) si muove non sulla base di un concetto, ma solo a partire da se stesso come particolarità. Eppure, nel far ciò, esso entra in una relazione di intersoggettività (il sistema dei bisogni) in cui ogni individuo è uguale, ma non per effetto di un concetto (universalità soggettiva). La società civile è la sfera della dissoluzione del concetto, che però al suo interno si ricostruisce in una forma nuova, portando gradualmente gli individui inconsapevoli alla comprensione e alla volizione dell'universale (lo stato). Naturalmente, la valutazione di questo meccanismo di funzionamento è diversa tra Kant e Hegel: se nel primo si sottolinea e anzi si vuole preservare l'aspetto di libertà del particolare non legato a un concetto determinato, nel secondo si fa leva invece sulla mancanza di consapevolezza (e quindi di libertà) dell'individuo che non riconosce l'universale come tale per far chiara la necessità del passaggio al momento dello stato. Questo però non significa

⁴⁸² KU 129; 179 § 8.

⁴⁸³ KU 130; 181 § 8.

che la società civile sia solo la sfera dell' "eticità perduta", o, più precisamente, non implica una riduzione della società civile a semplice momento di dissoluzione, come tale privo di una sua autonomia se non negativa. Al contrario, come si è visto (e come per es. Marx, seppur con intento polemico, confermava), quella della società civile interposta tra famiglia e stato è una delle conquiste più caratterizzanti e cruciali della filosofia hegeliana del diritto. Ma su questo punto si tornerà ancora più avanti.

All'interno della società civile, è più specificamente il primo momento, quello del sistema dei bisogni, a richiamare più da vicino alcune caratteristiche tipiche di quella concezione estetica che si è vista nell'exkursus. Paradossalmente, è proprio questo momento di massimo egoismo e frammentazione a dettare le regole della riconciliazione. Infatti "il fine di tale bisogno è l'appagamento della *particolarità* soggettiva, ma nella relazione con i bisogni e il libero arbitrio di altri si fa valere l'*universalità*'"⁴⁸⁴, cosicché abbiamo qui già il "parere della razionalità in questa sfera della finità [*Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit*]"⁴⁸⁵, con espressioni che ricordano molto da vicino il tralucere delle idee morali nel mondo fenomenico che ha luogo nell'esperienza del bello⁴⁸⁶.

Inoltre, e si tratta di un punto di non poco momento, se sia Kant, sia Schiller, sia *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco* situavano proprio nell'esperienza estetica ed esclusivamente lì la possibilità di osservare l'uomo come

⁴⁸⁴ GR 170; 159 § 189.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ Cfr. soprattutto la discussione kantiana dell'ideale della bellezza (part. KU 154; 233-35 § 17), della "bellezza come simbolo della moralità" (KU § 59) e della propedeutica per lo sviluppo del gusto (part. KU 301; 555 § 60). Su tutti questi temi rimando al quinto capitolo del mio *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*.

uomo, senza altre specificazioni o sovrastrutture, allo stesso modo nell'hegeliiano sistema dei bisogni troviamo questa affermazione:

Nel diritto l'oggetto è la *persona*, nel punto di vista morale il *soggetto*, nella famiglia il *membro della famiglia*, nella società civile in genere il *cittadino* (come *bourgeois*) – qui nel punto di vista dei bisogni [...] è il concreto della *rappresentazione*, il quale vien denominato *uomo*; – è dunque per la prima volta qui e anche propriamente soltanto qui che si parla dell'*uomo* in questo senso⁴⁸⁷.

L'uomo come uomo appare solo nel sistema dei bisogni: perchè? E perchè quella che era una prerogativa dell'estetica è ora appannaggio dell'economia politica⁴⁸⁸?

Alla prima domanda possiamo provare a dare questa risposta: l'ingresso nel sistema dei bisogni (che rappresenta al contempo la rottura dell'armonia familiare e la perdita dell'eticità propria di quest'ultima) è l'unico momento nel quale l'uomo moderno è solo uomo, perchè non più e non ancora sussunto sotto altri concetti. Nel diritto, nella moralità, nella famiglia, nella società civile l'uomo è già parte di qualcos'altro, e conosciuto in quanto è questa parte. L'individuo è un tutto autonomo solo nel sistema dei bisogni⁴⁸⁹. Ma questo essere solo uomo è, di fatto, un "fermo-immagine" teorico. Il bisogno per sua natura muta, si moltiplica e si differenzia all'infinito, e richiede infine un'azione comune e reciproca di tutti gli individui per poter essere soddisfatto⁴⁹⁰. Si produce così una "universalità intesa

⁴⁸⁷ GR 171; 160 § 190 A. Si vedano le interessanti osservazioni di H. Schnädelbach, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 271 ss., secondo cui nel passo appena citato troviamo uno "straordinario contributo all'antropologia" (p. 274).

⁴⁸⁸ Cfr. GR 170; 159 § 189 A. Sul rapporto di estetica e scienza economica come scienze insieme "mondane" e "moderne" è ancora interessante B. Croce, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*.

⁴⁸⁹ Sull'importanza di questo momento, anche per il *Selbstgefühl* dell'individuo (e sulle ricadute politiche di esso) cfr. anche E. Weisser-Lohmann, *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, pp. 270 ss.

⁴⁹⁰ Cfr. GR § 191.

come *esser riconosciuti*⁴⁹¹, tappa fondamentale dell'eticità così come concepita da Hegel, perchè punto in cui gli uomini nella modernità si riconoscono reciprocamente come tali. Nel momento in cui l'uomo è posto come attore del sistema dei bisogni, c'è un rinvio pressoché istantaneo all'azione "socializzante" del bisogno:

Questo momento diviene così una particolare determinazione finalistica per i mezzi per sé e per il loro possesso, così come per la maniera dell'appagamento dei bisogni. Esso contiene inoltre immediatamente l'esigenza dell'*uguaglianza* con gli altri in questo campo; il bisogno di questa uguaglianza da un lato e il rendersi uguali, l'*imitazione*, come dall'altro lato il bisogno della *particolarità*, la quale parimenti vi sussiste, di farsi valere attraverso un distinguersi dagli altri, diviene esso stesso una fonte reale della moltiplicazione dei bisogni e della loro diffusione⁴⁹².

Questo ci porta direttamente alla seconda domanda. Anche qui si può riprendere il filo di quanto si diceva nell'exkursus. Come è noto, Kant parla di un "interesse empirico per il bello"⁴⁹³, affermando che "empiricamente, il bello interessa solo in *società*"⁴⁹⁴ e, d'altra parte, che "l'impulso alla società è naturale per l'uomo"⁴⁹⁵. Infatti

per sé solo, un uomo abbandonato su un'isola selvaggia non adornerebbe né la sua capanna né se stesso, né cercherebbe fiori (e meno ancora li pianterebbe) per adornarsene; è invece solo in società che gli viene in mente di essere non solo uomo, ma anche, a suo modo, un uomo raffinato [*feiner*] (l'inizio dell'incivilimento [*Zivilisierung*])⁴⁹⁶.

Il "raffinamento [*Verfeinerung*]" è anche, in Hegel, il risultato dell'infinita differenziazione e moltiplicazione dei bisogni⁴⁹⁷, che è alla base del riconoscimento reciproco e quindi dell' "impulso alla società" degli individui. In Kant come in Hegel, ciò che caratterizza l'uomo come uomo (il bello o il bisogno) è anche ciò che lo

⁴⁹¹ GR 171; 161 § 192.

⁴⁹² GR 171-72; 161 § 193.

⁴⁹³ Cfr. KU § 41.

⁴⁹⁴ KU 229; 399 § 41.

⁴⁹⁵ Ibid.

⁴⁹⁶ KU 229; 399-401 § 41.

⁴⁹⁷ GR 171; 161 § 191.

spinge o lo mette in condizione di comunicare ed essere riconosciuto come tale dai suoi simili.

Dai tatuaggi colorati ai fiori, alle conchiglie e così via usati per adornarsi al fine di essere riconosciuti in una comunicazione universale che è quasi un “patto originario”⁴⁹⁸, “alla fine l’incivilimento arrivato al punto più alto ne fa quasi l’opera principale dell’inclinazione raffinata e alle sensazioni viene dato valore solo nella misura in cui sono comunicabili universalmente”⁴⁹⁹. In Kant queste osservazioni, fatte di passaggio perchè non direttamente attinenti con la ricerca trascendentale in atto, non portano a sottolineare un rilevante ruolo moralizzatore della “socievolezza estetica”, ma piuttosto, seguendo Rousseau, a sottolineare l’ambiguità del passaggio dal gradevole al buono tramite il bello inteso in questo senso. Comunque, Kant lascia intendere fin da qui, per poi argomentarlo meglio in seguito, che questo passaggio può forse essere “promosso dal gusto preso nella sua purezza”⁵⁰⁰.

Chi invece punta sull’interesse “sociale” al bello come origine del progresso e del miglioramento morale è Schiller. Lo stesso ingresso nell’umanità è annunciato dal “piacere dell’apparenza, l’inclinazione all’ornamento e al *gioco*”⁵⁰¹. A partire dal primo impulso ad adornarsi proprio del selvaggio⁵⁰², la sfera aperta dal piacere dell’apparenza estetica è responsabile addirittura dell’esistenza concreta della società:

Lo Stato dinamico [*scil.*: fisico] può unicamente rendere possibile la società in quanto tiene a freno la natura con la natura; lo Stato etico può unicamente renderla (moralmente) necessaria, in quanto sottomette la volontà singola alla volontà generale;

⁴⁹⁸ KU 230; 401 § 41.

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ KU 231; 403 § 41.

⁵⁰¹ ÄE 656; 83 XXVI.

⁵⁰² Cfr. ÄE 665; 90 XXVII.

soltanto lo Stato estetico può renderla reale [*wirklich*], perchè compie la volontà del tutto attraverso la natura dell'individuo⁵⁰³.

Questo rimando immediato e libero dall'individuo alla totalità è il basamento della realtà della società.

Torniamo con questo a Hegel. Se interesse empirico del bello, ornamento, bella apparenza etc. appaiono ormai, nel suo sistema, come strumenti anacronistici di comprensione della modernità, è la scienza che si deve occupare di comprendere caratteristiche e limiti della società moderna. E se la modernità è contrassegnata dall'esistenza di una società civile separata tanto dalla famiglia quanto dallo stato (cosa che non accadeva nella Grecia classica, paradigma delle *Lettere schilleriane*), è chiaro che di essa si deve occupare una scienza nata sullo stesso terreno. Si tratta, appunto, dell'economia politica:

È questa una delle scienze che sono sorte nell'età moderna come in loro terreno. Il suo sviluppo mostra lo spettacolo interessante di come il *pensiero* [...] muovendo dall'infinita moltitudine di fatti singoli, che si trovano dapprima davanti ad esso, rintraccia i principi semplici della cosa, l'intelletto che è attivo in essa e che la governa⁵⁰⁴.

I progetti di educazione e rinascita estetica devono così lasciare il passo a una comprensione scientifica della realtà e a una costruzione di essa secondo un diritto razionale: in particolare, è l'economia politica, scienza moderna, a dover entrare nei meccanismi della sfera della formazione della società a partire dalla natura dell'individuo⁵⁰⁵. Solo così è possibile da un lato individuare la radice della

⁵⁰³ ÄE 667; 91 XXVII.

⁵⁰⁴ GR 170; 160 § 189 A. Cfr. M. Riedel, *La recezione dell'economia politica*.

⁵⁰⁵ D. Henrich, *Zur Aktualität von Hegels Ästhetik. Überlegungen am Schluß des Kolloquiums über Hegels Kunstphilosophie*, pp. 300-01, in parziale polemica con la Scuola di Francoforte, sostiene che lo stesso ideale degli anni giovanili hegeliani (nonostante quanto Hegel stesso dica) non si sia tramutato in sistema quanto piuttosto perso “nel contesto delle riflessioni che hanno reso Hegel il teorico della modernità in un senso enfatico, e nelle quali l'assorbimento della economia politica classica aveva avuto una funzione importante. Esse gli diedero la certezza che il mondo moderno sia debitore del suo carattere razionale a relazioni che sostanzialmente non possono essere descritte come ‘belle’” e, al posto di queste belle relazioni “hanno fatto il loro ingresso dei rapporti la cui costituzione esclude un

conciliazione già presente in questi meccanismi, dall'altro denunciare il loro funzionamento atomistico e solo formale, e dunque la necessità di non fermarsi a essi: “Come da un lato è l'elemento conciliatore il conoscer nella sfera dei bisogni questo parer della razionalità il quale nella cosa risiede ed è attivo, così viceversa è questo il campo ove l'intelletto coi suoi fini soggettivi e le sue opinioni morali sfoga il suo malcontento e la sua stizzosità morale”⁵⁰⁶.

4. Il lavoro assoluto

Con ciò il cerchio si chiude, e chiude fuori l'ambito estetico dal compito di diagnosticare e curare i mali della modernità. Si potrebbe obiettare che questa ricostruzione funziona dal punto di vista del sistema, ma non dal punto di vista antropologico dell'esistenza individuale. Dire che l'economia politica deve studiare i processi agenti nel sistema dei bisogni per raccogliere da una miriade di particolari sparsi e apparentemente irrelati delle leggi e una razionalità immanente per quanto nascosta sembra quasi un asettico e al limite cinico rassegnarsi ad analizzare le scissioni, senza alcun beneficio per l'individuo singolo. Si dirà che la “soluzione estetica”, per quanto anacronistica, aveva quanto meno più interesse per il miglioramento delle sorti effettive dell'individuo.

accordo esperibile con i sensi, e che tuttavia sono in sé più ricchi, più diversificati e, nel senso hegeliano del concetto di verità, sono pertanto quelli ‘veri’: i rapporti del diritto. Chi sostiene che la modernità in una qualunque delle sue forme, i concetti di libertà di essa e il sistema della sua società si lascino afferrare tramite categorie estetiche, deve imparare che in questo modo egli si fa fautore di un attacco contro i rapporti del diritto stessi. Detto altrimenti: il principio di piacere ha perso per sempre la possibilità di strutturare e comunicare una reale universalità”.

⁵⁰⁶ GR 170; 160 § 189 A.

In apparenza è così; tuttavia ricordiamo come per Hegel proprio la libertà soggettiva sia il punto di svolta che apre la modernità. Ma il soggetto deve essere un soggetto consapevole, capace di riflessione, un soggetto razionale che si trovi a proprio agio in un mondo razionale. Hegel condivide pienamente con Kant e Schiller il richiamo anti-rousseauiano all'uscita da un presunto felice stato di innocenza naturale:

Il fine della ragione è [...] che la *semplicità della natura*, cioè vuoi la passiva assenza di sé, vuoi la rozzezza del sapere e della volontà, cioè l'*immediatezza* e *singularità* nella quale lo spirito è immerso, sia rimossa grazie al lavoro e anzitutto questa esterioresità dello spirito ottenga la razionalità *della quale essa è capace*, cioè *la forma dell'universalità, l'intellettività*. Soltanto in questo modo lo spirito in questa *esterioresità* come tale è *a casa propria e presso di sé*⁵⁰⁷.

Questa “razionalizzazione” deve passare per la

sostanzialità non più immediata, naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempo innalzata alla figura dell'universalità. – Questa liberazione è nel soggetto il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito⁵⁰⁸.

Hegel condivide, quindi, anche l'esigenza di ripartire dall'individuo, dalla *sua* uscita dalla mera naturalità, per trovare la conciliazione all'interno della società. Il divario che queste sue affermazioni aprono con il progetto di un'educazione estetica imperniata sull'umanistico primato politico e filosofico dell'arte non nasce da una differenza di vedute sulla relazione individuo-comunità a sfavore del primo termine ma, semmai, da una impostazione più radicale del nesso natura-cultura. Quest'ultima, infatti, è ormai intesa come lavoro; *Bildung* “nella sua determinazione assoluta è la *liberazione* e il *lavoro* della superiore liberazione”⁵⁰⁹. Coerentemente con le premesse sistematiche, l'accento non è più tanto sulla salvaguardia dell'integralità

⁵⁰⁷ GR 168; 158 § 187 A.

⁵⁰⁸ GR 168-69; 158 § 187 A.

⁵⁰⁹ GR 168; 158 § 187 A.

della natura umana, composizione di sensibilità e ragione, ma sul processo continuo e inarrestabile di liberazione dalla naturalità attraverso il lavoro, inteso – dal punto di vista del soggetto – nel senso molto generale di faticoso superamento della “mera soggettività del comportamento”. Questo lavoro attraversa tutto lo sviluppo dello spirito; è, anzi, la storia dello spirito e il movimento da cui essa è animata.

Il soggetto singolo deve inserirsi in questo movimento, perchè “è grazie a questo lavoro della civiltà [*Arbeit der Bildung*], che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l’oggettività nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di esser la *realtà* dell’idea”⁵¹⁰. Il lavoro della cultura è di per sé mediazione necessaria e costante tra l’esistenza privata del singolo e l’universalità dell’idea, e fa sì che “la particolarità *divenga* verace *essere per sé* dell’individualità, e, giacché essa dà all’universalità il contenuto che la riempie e la di lei infinita autodeterminazione, essa stessa è nell’eticità come soggettività infinitamente essente per sé, libera”⁵¹¹. Il momento della formazione dell’individualità a soggettività libera e infinita, a punto determinante dell’universalità non ha a che fare solo con l’educazione del singolo, ma è a tutti gli effetti il luogo d’incontro con l’assoluto, proprio lì (nel sistema dei bisogni) dove era forse più inatteso: “Questo è il punto di vista che rivela la *civiltà* [*Bildung*] come immanente momento dell’assoluto, e il valore infinito di essa”⁵¹². Il ragionamento è di cruciale importanza, perchè ricostruisce la penetrazione dell’universale nella sfera del puro egoismo e individualismo, a partire non da

⁵¹⁰ GR 169; 158 § 187 A.

⁵¹¹ GR 169; 159 § 187 A.

⁵¹² Ibid.

assiomi metafisici, ma dalla stessa mentalità borghese e liberista propria della società civile⁵¹³.

Il discorso andrebbe ovviamente approfondito, sullo sfondo della comprensione hegeliana dell'economia politica, ma questo porterebbe troppo lontano. Tornando al tema dell'educazione estetica, sulla base di quella che potremmo chiamare la teoria hegeliana del "lavoro assoluto", è chiaro come Hegel si sia potuto impadronire delle istanze da essa presentate, smantellandone al tempo stesso irrimediabilmente l'apparato complessivo. Inserendo la questione della formazione dell'individuo nel contesto più ampio dello sviluppo dello spirito assoluto, e dunque sovrapponendo dialetticamente i due versanti della *Bildung*, il progetto dell'educazione estetica viene sottoposto alla potentissima torsione operata dalla successione di scansioni della filosofia della storia e consegnato all'archivio dei ritrovati pre-moderni per problemi moderni.

Resta l'esigenza di trovare un punto di conciliazione della società e dell'individuo, ma è subito evidente che, nella visione hegeliana del binomio natura-cultura o natura-civiltà, qualunque residuo del passato si voglia interporre tra i due termini della scissione non farà altro che allontanarli ulteriormente. Il ricorso esclusivo o preferenziale all'arte e alla bellezza, inevitabilmente contrassegnate da un permanenza di immediatezza naturale sarebbe in aperta contraddizione con la teoria del "lavoro assoluto": in un'epoca che ha già nettamente scavalcato quella fase di

⁵¹³ Si veda anche G. Marini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, part. pp. 71 ss.

distacco dalla natura incarnata nell'opera d'arte, fare leva su quest'ultima significherebbe ripercorrere all'indietro la strada del "duro lavoro" della *Bildung*⁵¹⁴.

Anzi, se partiamo dall'ottica hegeliana del sistema dei bisogni, in quanto luogo ad altissimo rischio di esplosione dei conflitti e delle alienazioni proprie della modernità, il progetto di una conciliazione tramite la bellezza e l'arte non ha proprio nessun valore in più rispetto a qualsivoglia accidentale e fantasiosa altra trovata. Infatti, come si è visto, arte e bellezza costituiscono una sfera di oggetti e attività come un'altra, all'interno del sistema dei bisogni: non c'è proprio nessuna ragione per privilegiare questa sfera rispetto a qualsiasi altra.

5. La modernità come problema

Le scissioni tipiche della modernità, da Hegel pienamente riconosciute e acutamente studiate, non possono essere composte con mezzi teorici o pratici pre-moderni. L'apertura della coscienza individuale all'universalità tramite i meccanismi della società civile (cioè degli stessi meccanismi che, in prima battuta, generano la frammentazione) è l'unica mossa possibile. E questa mossa è possibile solo sullo sfondo dell'introduzione della società civile come momento separato dallo stato. Lo stato è infatti il momento dell'eticità già data, oggettivata nelle leggi, cui l'individuo

⁵¹⁴ Naturalmente l'opera d'arte (*Kunstwerk*) resta comunque di per sé un superamento dell'immediatezza della natura, proprio in quanto essa è per costituzione *Werk*, è lavoro tramite il quale l'uomo si appropria della mera naturalità sottomettendola alle esigenze dello spirito. Fermo restando questo carattere dell'opera d'arte, all'interno della generale concezione della *Bildung* è l'efficacia e il ruolo della mediazione della natura tramite questa specifica forma di "lavoro" nell'epoca moderna a essere decisamente ridimensionata sia dal sistema enciclopedico della filosofia che dalla filosofia del diritto hegeliana. Sul tema cfr. A. Gethmann-Siefert, *Einführung in Hegels Ästhetik*, part. pp. 63-97.

non può far altro che adeguarsi. Ma la *Bildung* dell'individuo, il duro lavoro dello spirito per rompere la scorza della privatezza (lavoro del quale lo stesso individuo è inizialmente inconsapevole) avviene solo nel momento in cui l'eticità è sempre, continuamente, persa e in fase di ricostruzione. Qui, nella presenza della società civile così intesa, la comunità politica moderna si distacca totalmente da quella antica; e solo grazie a questo distacco il diritto dell'individuo (ma di un individuo razionale e consapevole) è preservato. Ogni altra soluzione lo ripiomba nel passato. Affrontando il conflitto sul terreno stesso della società civile e non su quello eterogeneo e al fondo utopistico della riflessione estetica, Hegel apre, di fatto, alla contemporaneità⁵¹⁵.

Il luogo della conciliazione è lo stesso luogo in cui si produce la lacerazione. Si deve partire dall'individuo per ricostruire i modi della conciliazione, ma, per le ragioni già viste, la soluzione non sta nell'affermare che il singolo possa imporre la propria soggettività come oggettiva, dal momento che, nella modernità, l'oggettività è presente nelle istituzioni e nelle leggi. Piuttosto, la teoria hegeliana si preoccupa di ritrovare un legittimo luogo di assorbimento dei meccanismi tipici della sfera estetica così come lui stesso l'aveva pensata da giovane. La teoria della società civile riprende in qualche modo l'arduo problema della kantiana capacità di giudizio riflettente (il cui uso più emblematico, ma proprio per questo anche più "imbarazzante", è proprio quello estetico): come sia possibile trovare un universale partendo da un particolare dato e, di conseguenza, come più "particolari dati" possano essere sussunti sotto il

⁵¹⁵ "Hegel fu il primo filosofo a sviluppare un concetto chiaro della modernità; a Hegel dobbiamo quindi tornare se vogliamo capire cosa ha significato la relazione *interna* tra modernità e razionalità, rimasta autoevidente fino a Max Weber e oggi posta in questione. Dobbiamo renderci certi del concetto hegeliano della modernità per poter valutare se la pretesa di coloro che vogliono porre le loro analisi sotto *altre* premesse sussiste con diritto" (J. Habermas, *Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung*, p. 13).

medesimo universale senza che questo sia già dato. Il destino di questo problema è necessariamente politico⁵¹⁶: caduta la fede naturale negli universali positivamente dati, la modernità è posta di fronte al difficile compito di riguadagnare degli universali partendo solo dal mondo degli uomini così come esso esiste. Come si può avere un universale partendo dalla concreta esistenza dei particolari?

Questa domanda ossessiona la ricerca giovanile di Hegel, e lo guida nell'elaborazione della sua logica e della sua filosofia in generale. La teoria della società civile è la risposta alla dimensione politica della domanda: come il giudizio riflettente kantiano, anche la società civile trova un universale per un particolare dato, laddove però questo universale non è un che di esteriore che si aggiunge a un certo punto, ma qualcosa di già immanente nella particolarità apparentemente irrelata di un meccanismo che collega i particolari tramite questo stesso rimando. E, come un giudizio estetico non può mai fondarsi su un concetto, allo stesso modo la società civile non deve essere schiacciata o prevaricata dallo stato. La struttura statale è il raccoglimento delle differenze nell'eticità condivisa, ma questo non nel senso della cancellazione delle differenze in nome di un astratto universalismo, bensì di un'universalità che possa essere anche soggettiva. Lo stato è fondato sulla coincidenza tra volontà soggettiva e volontà universale, ma tale coincidenza non può

⁵¹⁶ Come è ovvio, con ciò non si vuole rimuovere né sminuire quella che è propriamente la filosofia politica di Kant sostituendola con elaborazioni su ciò che il giudizio riflettente (estetico) ha da dire sulla politica (come pure si è talvolta proceduto, basti pensare al caso di Arendt). A differenza di quanto avvenga per Schiller, non si può certo ridurre la filosofia politica kantiana (che possiede sue specificità e spessore tecnici di primo piano) ad asserzioni sul cosmopolitismo, sul progresso e sul miglioramento dell'umanità. Sarebbe anzi molto interessante, anche a partire da alcuni temi discussi qui, istituire un confronto tra la filosofia specificamente politica di Kant e quella di Hegel; tale impresa, cui molti interpreti si sono proficuamente dedicati, costituirebbe però un compito a sé, che non è possibile neanche minimamente delineare in questa sede. Quello che qui interessa è il tema del nesso tra "estetico" e "politico", e quindi la questione di come la dimensione politica della teoria kantiana del giudizio estetico sia stata – attraverso Schiller, ma non solo – assimilata, trasformata e sviluppata (o, a seconda dei punti di vista, impoverita) dall'uso hegeliano di procedure e terminologie analoghe, e cosa questo abbia da dirci sulla nostra comprensione della modernità.

mai essere semplicemente imposta. La società civile non deve seguire fini prestabiliti dallo stato ma “riflettere” liberamente l’universale, ricostruendo da frammenti spezzati la forma unitaria. Lo stato preserva insieme unità e differenze: è, parafrasando Hegel, “unità dell’unità e delle differenze”. Stato e società civile vivono in perpetua osmosi, e sono l’uno indispensabile all’altra, fin quando non si prevaricano reciprocamente. In particolare, lo stato non si può porre come “universale logico”, come concetto immutabilmente definito e valido; se esso si dà anche solo quest’apparenza, si può già parlare di stato totalitario.

Il concetto dello stato, essendo solidale con quello della società civile, muta continuamente; ciò che possiamo afferrare di esso è di volta in volta una singola immagine momentanea, destinata a modificarsi. Affermare che lo spirito è oggettivato nello stato e che all’individuo non resta altro che conoscerlo e volerlo non significa contrapporre due realtà statiche, ma mettere in relazione due termini che mutano solidalmente. L’universale ha valore solo se riconosciuto e voluto consapevolmente dall’individuo, e l’individuo possiede un valore solo in quanto parte attiva della costituzione, del riconoscimento e del consenso su quell’universale. Allora, se il giudizio estetico andava alla ricerca di un universale per un particolare dato, quel cammino deve ormai poter essere percorso in entrambi i sensi: si devono comprendere e volere le condizioni alle quali il particolare può risalire all’universale, ma anche quelle per cui dall’universale si possa ridiscendere al particolare. In altre parole, non è solo l’individuo a dover conoscere e volere lo stato, ma lo stato a dover conoscere e volere l’individuo, a dover creare e sviluppare le condizioni della sua consapevolezza, della sua libertà, del suo riconoscimento in quell’universale. La via

tra particolare e universale deve essere a doppio senso e liberamente percorribile. Qui risiede la forza e la fragilità della comunità politica moderna.

In questa prospettiva va visto anche il ruolo della sfera estetica. Una volta che le sue istanze e alcuni suoi tipici meccanismi sono stati metabolizzati nella teoria della società civile è evidente che il ruolo “oggettivo” dell’arte e della bellezza risulti parallelamente svuotato o, per vedere l’aspetto positivo, “liberalizzato”. Come poi l’arte entri in gioco, in posizione subordinata ma non succube rispetto alle esigenze politiche, nella *formelle Bildung* dell’individuo e della società è stato ampiamente visto. Si può però forse aggiungere qualcosa sulla relazione tra forme dello spirito assoluto e “unità” di costituzione della società. Se la filosofia si rivolge all’universale, alla forma della comunità in generale e l’arte, ormai, all’individuo singolo, si può forse dire che la religione si rivolga al particolare, a dei “gruppi” confessionali empiricamente determinati. Nella modernità, è ormai impensabile che questi gruppi possano legittimamente conservare pretese di “universalità”. La forma della religione si trova quindi di fronte a un bivio. La prima possibilità è quella di una sempre più accentuata secolarizzazione e, infine, di una sorta di autodissolvimento nella filosofia in quanto tale. La religione vera, cioè di fatto il cristianesimo della Riforma, porta a scoprire il divino nell’interiorità infinita della soggettività. Rimuovendo progressivamente la separazione di soggetto e oggetto o soggetto e sostanza, essa porta logicamente a un autosuperamento, cioè a una situazione in cui l’uomo si sa divino nella sua infinita soggettività e spiritualità, ma in cui non esiste più un “dio” nel senso che normalmente la religione attribuisce al termine.

L’altra strada è quella di resistere a questa secolarizzazione accentuando magari gli aspetti positivi o comunque empirici. In questo senso più che di religione

si deve parlare di religioni, come associazioni cui l'individuo può liberamente scegliere se partecipare. Le religioni ovviamente possono (e anzi devono) in questo caso poter coesistere, come qualunque associazione di altro genere ed essere garantite nella loro esistenza e sicurezza dallo stato; dal canto loro devono però abbandonare pretese di universalità e oggettività, che si trovano ormai solo nella filosofia e nelle leggi dello stato. Naturalmente è proprio questa rinuncia ciò che crea difficoltà, perchè sembra contraddire all'essenza stessa della religione (quanto meno, delle più diffuse e potenti tra le religioni attuali).

Sembra quindi che, presa tra l'innocuo rapporto di arte e individuo e quello impegnatissimo di filosofia e stato, sia proprio la religione che fatica a trovare un posto e un ruolo adeguato nella modernità. Riprendendo ancora una pregnante espressione kantiana, la contemporaneità deve, dal punto di vista politico, funzionare tramite un "libero gioco" tra individuo e stato⁵¹⁷. Certo, tra i due estremi intervengono tutta una serie di termini intermedi, nessuno dei quali però può e deve avere l'aspirazione a costituire un'alternativa agli estremi. Detto in altro modo, l'individuo deve poter pensare lo stato come suo universale, e lo stato deve fondarsi sul consenso soggettivo e intersoggettivo, e non su elementi intermedi caratterizzati da aspirazione all'universalità. Non si deve dimenticare che la contemporaneità ha la sua radice nella libertà soggettiva, e questa libertà soggettiva trova la sua esistenza e verità nell'eticità dello stato, non nell'appartenenza a gruppi intermedi. I gruppi che si situano tra individuo e universale devono sapersi come parziali e subordinati

⁵¹⁷ Riprendendo l'espressione kantiana non voglio introdurre alcun elemento "estetizzante" nei meccanismi politici della contemporaneità, bensì, in linea con quanto si sta svolgendo in questo capitolo, enfatizzare la rilevanza politica dei problemi e delle nozioni tipici dell'estetica kantiana. Nello specifico, per "libero gioco" tra individuo e stato intendo un rapporto funzionale tra i due termini fondato su un continuo reciproco cercarsi e adeguarsi, e non su universali logici o etici prestabiliti.

all'esigenza superiore di una coesistenza armonica e giuridicamente (razionalmente) regolata delle differenze: partiti, associazioni commerciali, sindacati, corporazioni e ordini, *lobbies* etc. Mentre l'attività artistica (intesa in senso lato, quindi anche musei, accademie etc.) può rientrare senza difficoltà nel novero, ben più problematica appare la situazione delle religioni, che sembrano così, almeno da questo punto di vista, ben più "morte" di quanto sia l'arte.

In ogni caso, quel che conta è che Hegel voglia comprendere i problemi tipici della modernità dal loro interno, in base al loro stesso funzionamento, e non ricorrendo a soluzioni astrattamente "pensate". Per la prima volta, la modernità stessa è un problema⁵¹⁸, nel senso che Hegel mette in crisi gli strumenti di fatto premoderni che cercavano di misurarsi con essa, e, con uno sforzo di elaborazione che assume in sé le precedenti conquiste filosofiche, mette a tema il suo tempo, cerca di comprenderlo e, dunque, lo problematizza. In questo tentativo, come è ovvio, non ogni punto viene affrontato con la necessaria preparazione e profondità, cosicché molte possono risultare le incongruenze, le incompletezze, le unilateralità. Toccare i punti più critici del sistema hegeliano, analizzarne le difficoltà, capire come certe elaborazioni da lui assimilate diano luogo a nuovi, dirompendi guadagni teorici significa allora non solo mettere il sistema hegeliano alla prova del tempo, ma anche e soprattutto continuare a problematizzare filosoficamente il nostro tempo, che solo tramite questa prova può progredire.

⁵¹⁸ "Hegel non è il primo filosofo ad appartenere all'epoca moderna, ma è il primo per il quale la modernità è diventata un problema. Nella sua teoria la costellazione concettuale di modernità, consapevolezza dell'epoca e razionalità diviene per la prima volta visibile" (J. Habermas, *Hegels Begriff der Moderne*, p. 57). Cfr. anche L. Sichirollo, *Hegel, individuo e comunità. Contro il postmoderno*, pp. 248-251.

Riflessioni conclusive

Le tracce profonde sulle quali si è svolto questo lavoro, senza d'altro canto voler restare in esso confinate, possono essere ricondotte a tre presupposti che, più o meno esplicitamente, lo hanno attraversato tutto. Il primo, semplice quanto impegnativo, è che per comprendere la contemporaneità, il tempo e il mondo in cui viviamo, è necessario preliminarmente interrogarsi sulla modernità. Questo però non nel senso banale e autoevidente per cui il tempo presente si genera in quello passato, e quindi per comprendere il patrimonio del primo si deve investigare l'eredità del secondo. Piuttosto, nel senso molto più pregnante – e direi senza dubbio hegeliano – secondo cui la contemporaneità è epoca eminentemente filosofica nelle sue modalità di comprensione del reale e di autocomprensione, e la filosofia, da parte sua, è l'epoca conosciuta con il pensiero. Allora, le vie attraverso cui noi oggi comprendiamo il mondo e ci comprendiamo sono quelle filosofiche e riflessive aperte dalla modernità. In poche parole, il nostro tempo vive, spiritualmente, della comprensione della modernità, messa a tema, come problema filosofico, da Hegel.

Questo porta direttamente al secondo presupposto, quello secondo cui il confronto con Hegel è, se effettuato con intenti teorici, innanzitutto confronto con l'autocomprensione che la modernità ha di se stessa. Come già segnalato nell'Introduzione di questo lavoro, questo sembra valere anche laddove, o forse soprattutto laddove, Hegel viene criticato o rifiutato. Secondo questo punto di vista, evidentemente, un attacco filosoficamente costruttivo al pensiero hegeliano è un contributo alla comprensione e autocomprensione filosofica del nostro tempo.

Il terzo presupposto, che di qui direttamente discende e che costituisce anche il momento dell'approccio diretto alle riflessioni qui svolte, è che la modernità vive in e di questa comprensione filosofica, che ne costituisce l'essenza. Nel nostro conoscere questa comprensione, la modernità è in perenne movimento, un movimento che perennemente genera l'autocomprensione razionale dell'epoca contemporanea. Pertanto, non si può considerare la modernità come epoca storica con un inizio e una fine, come sui manuali. Neppure la si può trattare – cosa da cui, del resto, sempre più avvertite ricerche storiografiche ci mettono in guardia – come un blocco unitario, unidirezionale e univoco. La modernità è non solo un problema, ma un insieme di problemi che non necessariamente condividono un nesso omogeneo immediato o immediatamente palmare. Questo nesso va continuamente cercato, modulato, messo in discussione, interpretato. Nel parlare dell'epoca moderna (il mondo “cristiano-germanico”) Hegel mette sul tappeto una serie di temi e concetti che la contraddistinguono, e ne fa derivare una serie di conseguenze specifiche. Sta qui il senso del confronto con Hegel: interpretare e criticare le sue premesse e le sue deduzioni, abbandonare ciò che è palesemente insostenibile o storicamente falso (un esempio su tutti: la teoria della monarchia, almeno nella forma letterale in cui è presentata), cercare di instaurare nuovi nessi o riformulare quelli che ne hanno bisogno, sempre però all'interno di un tentativo di visione sistematica, cioè di comprensione filosofica della modernità. Non ci sarebbe neanche bisogno di rimarcare come un simile metodo non possa mai essere dogmatico: i temi hegeliani posseggono interesse nella misura in cui è proficuo continuare a lavorarci sopra e a problematizzarli. Erigere Hegel a versione unica del pensiero della modernità è del tutto antihegeliano, ma, per chi ritiene fondata la possibilità di una comprensione

filosofica del nostro tempo, il confronto serrato (e spietato) con il suo pensiero ha un suo senso in qualche modo ineludibile.

In questo lavoro si è scelto di ripercorrere il tema della relazione tra arte e politica. Questo tema appare particolarmente significativo per la definizione della modernità, perchè in essa questa relazione, fondante per l'antichità (ma anche, seppur in misura meno determinante, per il mondo cattolico), è perduta. Di più, lo scioglimento graduale, dominato da logiche complesse, di questo legame, è la genesi stessa della modernità. Quest'ultima, si può dire, ha la sua origine più remota nella dissoluzione (o meglio, autodissoluzione) della religione artistica e nel lento imporsi del principio cristiano della libertà soggettiva e la sua origine diretta nell'interiorizzazione e realizzazione di questo principio e delle sue conseguenze religiose ed etiche con la Riforma. La Rivoluzione francese costituisce un primo, necessariamente fallimentare ma non per questo rinnegabile atto di appropriazione di questo principio e di adattamento del reale a esso. Il passaggio da un'eticità sostanziale, mitologica, estetica a una razionale e riflessiva, e dunque lo sganciarsi reciproco di arte e politica è allora una questione di primaria importanza per la comprensione del nostro tempo. In quest'ottica sono stati interpretati alcuni punti che, hegelianamente, costituiscono la cifra della modernità: innanzitutto, come è ovvio, la cosiddetta tesi della "morte dell'arte" con i suoi corollari, poi il passaggio a una forma d'arte disoggettivata e prosaica che a sua volta può essere il luogo di espressione di una soggettività esasperata e nichilista, l'irrisolvibilità dei conflitti etici tramite il modello della tragedia, l'imporsi della libertà soggettiva e del diritto della particolarità, il fraporsi della sfera della società civile tra quella della famiglia e quella dello stato etc.

La natura determinante della relazione arte-politica è palese anche se si guarda, come in parte si è qui già cercato di fare, allo stesso percorso intellettuale di Hegel. Non era qui il caso di tentare un'interpretazione complessiva degli scritti giovanili, la cui rilevanza è in generale forse sopravvalutata, né tanto meno di soffermarsi su questioni filologiche o di attribuzione. Quel che conta è come nello sviluppo della sua riflessione si compia e si fondi poi anche sistematicamente un disincanto cruciale per l'autocomprensione della modernità, che solo da questo punto in poi comincia a dotarsi di strumenti riflessivi atti a porre se stessa come problema, e quindi a elevarsi, filosoficamente, a problema. Il pensiero hegeliano comincia, notoriamente, con la posizione di questioni storiche e religiose, guidate dalla necessità di formulare una diagnosi e proporre una terapia per i mali del tempo. Rivoluzione francese, suggestioni rousseauiane, filosofia kantiana, echi luterani, cultura classica si combinano in un amalgama necessariamente problematico, nel quale però tutto è diretto a comprendere le cause delle scissioni tipiche della modernità, dell'alienazione e infelicità dell'individuo, della perdita di immediatezza e armonia, dell'incertezza e frustrazione degli intellettuali e degli artisti, delle tensioni sociali patenti o latenti, dell'instabilità delle strutture e dei rapporti politici, dei dubbi che attraversano le fedi religiose e così via.

Hegel parte da una visione critica della modernità, che ha il suo contraltare nel modello della *polis* greca. La fortissima influenza schilleriana si accompagna però in lui a una visione concreta della storia, irriducibile a mera indifferente successione di epoche e fatti sui quali innestare programmi di rinnovamento filosoficamente elaborati ma storicamente ingenui. In Hegel fin dall'inizio, anche se in maniera dapprima irriflessa, la necessità della comprensione filosofica è inscindibile da quella

della concretezza storica, della “pragmaticità” della storia. Il corso fenomenico delle vicende dell’umanità non è pura apparenza scissa da metastoriche idee della ragione, bensì lo sviluppo del corpo fatto a immagine dello spirito. La successione storica non è allora indifferente e accidentale, ma già di per sé spirituale. Non si può spaziare a piacimento su di essa in un verso o nell’altro, considerando ogni momento formalmente uguale rispetto all’azione del pensiero. La storia è la versione esteriore dello sviluppo delle forme e figure spirituali l’una dall’altra: è, in breve, fenomenologia dello spirito. Il presente va quindi conosciuto e interpretato nella sua specificità, e questa specificità non permette che un progetto filosofico modellato su una visione sentimentale di un’epoca precedente possa essere effettivo, possa cioè trasformarsi in realtà. La visione filosofica non può costruire e imporre modelli storicamente indifferenti, ma deve comprendere le dinamiche dell’epoca nella loro integralità. La comprensione razionale del mondo, che ormai si impone, è a questo punto anche “politica”, nel senso che impegna le formazioni politiche così come i singoli individui a un adeguato sforzo di razionalità.

Questo non significa, naturalmente, rinnegare gli aspetti empirici, particolari e individuali, ma piuttosto tentare di integrarli in un sistema complessivo che tenga insieme l’esigenza di razionalità e universalità con la constatazione che non ogni aspetto della realtà è dissolubile in questa esigenza. Nel supremo sforzo concettuale di un’enciclopedia dei saperi filosofici si iscrive, sotto il profilo della scienza politica, la scoperta e definizione della sfera della società civile. La collocazione e interpretazione di tutte le dinamiche dell’epoca e del pensiero in un sistema organico complessivo è da Hegel esplicitamente attuata tramite il rimando di ogni trattazione

“specifica” (filosofia del diritto, estetica, filosofia della storia etc.) alla sua dimostrazione “lemmatica” nell’*Enciclopedia*.

Ora, però, se questa operazione è concettualmente sostenibile e fondata, ben altra cosa è la sua traduzione “reale”. La possibilità e anzi l’esigenza di una comprensione razionale organica e totale dell’epoca non ha, naturalmente, come conseguenza la sua attualità e realtà. L’esigenza di razionalità non ha come risultato immediato l’essere di questa razionalità, e ciò in un senso ben preciso. Un sistema culminante con lo spirito assoluto, con il superamento della differenza di soggetto e oggetto, di individuo e universale, di uomo e dio etc. paga un pegno altissimo e autoimposto all’esigenza stessa dell’assoluto. L’intero, la totalità, non sono più solo sul piano della riflessione (come avveniva, hegelianamente, nelle filosofie del soggetto), ma comprendono ormai tutto, anche la realtà effettiva del mondo, della natura e della storia. Questa è l’unica reale conciliazione di cui si può parlare. Ma, se il vero è l’intero, possiamo anche dire che, finché non abbiamo tutto, non abbiamo nulla (o, almeno, abbiamo molto poco). Nell’ottica dello spirito assoluto, è una verità ancora del tutto parziale e unilaterale quella che ci è offerta da un sistema enciclopedico dei saperi filosofici. La verità piena si ha se il pensiero espone la realtà e la realtà si dà in modo tale da essere comprensibile con il pensiero. Nonostante tutti gli sforzi, resta uno scarto inevitabile e incolmabile tra pensiero e realtà, che suggerisce di considerare l’equipollenza di reale e razionale come una potenzialità concreta, un’esigenza per noi irrinunciabile e in buona misura anche attuabile ma – almeno per chi voglia limitare al minimo, nell’attività del pensare, l’impatto del feticcio teologico-teleologico – non come un dato di fatto.

Il pensiero deve reggere alla prova della realtà, così come la realtà a quella del pensiero. Questa è la cifra, che potremmo definire “meta-filosofica”, della modernità: il pensiero deve comprendere in sé la realtà, e la realtà comprendere in sé il pensiero. In queste coordinate va situata anche la questione del rapporto di arte e politica. La filosofia di Hegel non rifiuta più le scissioni tipiche della modernità, ma ne interpreta i meccanismi virtuosi e viziosi sul loro stesso terreno, quello della società civile. Questo passo conduce anche a una revisione dell’immagine dell’antichità. Da modello ideale di armonia, cultura, bellezza, sviluppo individuale, solidità etica e politica etc., da contraltare positivo all’infelice modernità, la *polis* diviene sempre più la premessa difettosa e superata dello sviluppo successivo. Ma sarebbe inesatto pensare che Hegel finisca per avere un’immagine unilateralmente negativa della Grecia antica. Piuttosto, egli rilegge anche la vicenda dell’antichità nell’ottica della comprensione filosofica dello sviluppo successivo. L’ideale degli anni giovanili, quella Grecia utopica e ucronica, è all’origine e alla base del conflitto tragico, e quindi di tutta la filosofia hegeliana; la diversa funzione dell’arte nella modernità è il prodotto di un mutato rapporto con quell’ideale. La bella religione, l’arte, l’eticità sostanziale divengono oggetti della ricerca filosofica, o, meglio, vengono compresi come geni della modernità: a tal proposito il caso della tragedia è particolarmente significativo.

Il significato stesso della libertà soggettiva, punto di svolta dall’antichità alla modernità è di fatto vuoto e incomprensibile senza il riferimento all’antichità che l’ha generata. All’antichità mancavano gli strumenti di autocomprensione filosofica, ma non certo gli oggetti degni di interesse per la filosofia. Nel mondo greco, come Hegel esplicitamente afferma, lo spirito europeo moderno si sente già a casa, perché di fatto generato attraverso lo sviluppo e le scissioni dei contenuti che di quel mondo

erano propri. La filosofia non può trascurare di occuparsi di quei contenuti, sotto pena dell'incomprensione del presente. L'immagine della polis e quella della modernità hanno senso nella loro tensione polare: è impossibile comprendere filosoficamente la modernità senza il suo riferimento pregnante e complesso all'antichità, e viceversa. Ancora, queste affermazioni non vanno intese nel senso banale di un'unità della storia in cui il prima si comprende tramite il dopo e viceversa. Per Hegel la storia in senso proprio, la nostra storia, la storia di quell'autocomprensione dello spirito che ha il suo culmine nella filosofia e nell'autocomprensione razionale della modernità, inizia veramente solo con l'antichità classica. Il periodo precedente, il mondo orientale, è in buona sostanza quasi tagliato fuori da questo processo. Non dimentichiamo che il primo momento dello spirito assoluto non è la religione naturale, non è l'arte simbolica, non sono le concezioni divine dell'India, della Persia, dell'Egitto.

Certo, i paragrafi dell'*Enciclopedia* sull'arte trattano anche dell'arte simbolica, dunque anche questa ha il suo pieno diritto all'inserimento nel sistema. Ma questo inserimento avviene nella forma del tagliar fuori. Hegel chiarisce senza possibilità di equivoco che, se la forma dell'arte bella è di per sé inadeguata a una piena espressione dello spirito assoluto, l'arte simbolica non è a tal proposito nemmeno da prendere in considerazione. È del resto ben noto e suscettibile di facile conferma il fatto che Hegel, trattando dell'arte come primo momento dello spirito assoluto, abbia in mente l'arte bella e il mondo greco. L'ansia filosofica e l'esigenza di razionalità della modernità hanno le loro radici in una totalità etica sostanziale che si frantuma con gli inizi della riflessione individuale, ovvero nel passaggio dall'ideale statico e luminoso della scultura al palcoscenico notturno e tormentato della

tragedia, l'inizio del percorso tenebroso in cui la sostanza viene tradita e si fa soggetto. Qui inizia davvero il cammino dell'autoconsapevolezza dello spirito. Il destino dell'antichità, di cui la tragedia parla come di una forza misteriosa che riconcilia le potenze etiche sacrificando l'individuo e piombando nell'oblio le ragioni ineluttabili del conflitto, è la visione razionale e giuridica del mondo e dell'eticità: in una parola, è la modernità stessa.

E qual è, allora, il destino della modernità? Secondo le parole di qualcuno che ha profondamente contribuito a plasmarlo, questo destino è la politica. Il che significa affermare che è ormai ridicolo parlare di destino, tanto al teatro quanto nella vita reale. Questo, da un punto di vista concettuale/scientifico/giuridico appare incontestabile. Ma come stanno le cose per l'individuo singolo, per l'esistenza concreta e irripetibile? Ancora nelle parole di Napoleone, come riportate da Hegel, all'individuo non resta che piegarsi (proprio come accadeva all'eroe tragico) alla forza di questo nuovo (non-) destino. E la filosofia hegeliana del diritto, almeno in parte, almeno nella lettera, sembrerebbe confermare questa tesi drastica. Eppure, anche a voler tralasciare le fallacie di natura politica che ne conseguono (e che si è tentato di saggiare in questo lavoro), dovrebbe risultare che la stessa logica sistematica e in ultimo l'esigenza di una razionalità totale e di una realtà razionale ne risulterebbero tradite. Se l'universale meramente sottomette – volente o nolente – l'individuo, è chiaro che la razionalità è ancora solo limitatamente dispiegata.

Ci si trova così invischiati in una strana aporia, che sembra qualcosa di più (o di meno, a seconda dei punti di vista) dei consueti rovesciamenti dialettici hegeliani. Nell'antichità, in presenza di un'eticità sostanziale e in assenza della libertà soggettiva, l'individualità era forte, eroica, dotata di un ruolo essenziale. Nella

modernità, contrassegnata dalla libertà soggettiva e dal diritto dell'individuo di approvare solo ciò che sia riflessivamente giustificato, il singolo individuo è irrilevante e succube della politicizzazione dei rapporti umani. La condizione della *polis* sembrava quasi più favorevole allo sviluppo dell'individualità.

Naturalmente, a un esame più approfondito, questa aporia si mostra in buona parte solo apparente, e di fatto la filosofia hegeliana offre abbondanti elementi per superarla, direttamente o indirettamente. Innanzitutto, l'individualità era nella *polis* naturalisticamente determinata: solo alcuni, sulla base di caratteristiche del tutto accidentali e naturali, erano liberi e portatori di diritti. L'essere umano non era considerato libero in quanto tale, ma in quanto nato in un certo luogo, in una certa famiglia, appartenente a una certa stirpe etc. Inoltre, pur non appartenendo propriamente alla *polis* ma alla sua storia precedente, l'individualità eroica, quella in grado di imporre l'*ethos*, rimane una figura irrazionale, miticamente connotata, non in grado di offrire una giustificazione razionale e una fondazione della propria azione.

Per contro, l'imporsi del diritto della libertà soggettiva segna proprio, paradossalmente, l'impossibilità di "affidare" al singolo l'eticità. La riflessione dell'individuo resta facilmente invischiata nelle contraddizioni e nelle ipocrisie della modernità così ben descritte da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* così come nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La libertà dei moderni è libertà di ogni individuo in quanto tale; non ci sono – o non dovrebbero esserci – individui più liberi degli altri, quindi la libertà deve essere totalmente sganciata e assicurata contro l'arbitrio del singolo. Ancora paradossalmente, la libertà del soggetto non è davvero gestibile dal soggetto medesimo: egli non è libero di essere libero. Se si deve preservare la libertà

universale di ogni soggetto, è chiaro che non si può rischiare che il singolo confonda il proprio arbitrio per libertà.

La libertà dei moderni ha allora bisogno di una impalcatura solidissima e flessibile al tempo stesso. Solida, per non cedere alle tentazioni arbitrarie o eroiche degli individui; flessibile, per non negare il diritto della particolarità ma riuscire a indirizzarlo sulla strada dell'universale. Questa impalcatura è ovviamente quella dello stato moderno, la cui enorme forza e profondità, per riprendere ancora l'espressione hegeliana, sta proprio nel poter lasciare che il principio della soggettività si sviluppi fino all'estremo della particolarità, riconducendolo al contempo nell'unità sostanziale. In altri termini, sta nella capacità di preservare il diritto della libertà soggettiva da imposizioni positive (lo spettro dello Hegel giovane) e nella sua universalità razionale. Solo se il tutto è razionalmente e non positivamente strutturato, il singolo può veder garantita la propria libertà soggettiva. Nella modernità, l'universale dello stato deve possedere una forza e un potere tali da poter resistere agli arbitri dei singoli, ma questo potere deve essere razionalmente fondato, giustificato, difeso, voluto. Ecco perché la libertà soggettiva moderna sembra andare di pari passo con lo strapotere e la divinizzazione dello stato. Il paradosso, anche qui, è soltanto apparente.

Così si spiega anche meglio il venir meno della funzione di trasmissione di contenuti etici della forma artistica. L'universale dello stato moderno si legittima solo nella sua razionalità totale e incondizionatamente condivisibile. Qualunque residuo di immediatezza e naturalità ne annebbia e indebolisce la struttura. L'arte come mezzo di trasmissione di contenuti etici e di fondazione della comunità è allora del tutto inadeguata. Lo stato moderno non differisce solo per grado di libertà o

sviluppo rispetto alla *polis*. Esso ha la sua ragion d'essere solo nella sua struttura razionale e razionalmente condivisibile – il diritto razionale è la sua struttura, la filosofia l'unica forma atta a comprenderla, a giustificarne e renderne conoscibile la necessità ed eventualmente a sancire il superamento di formazioni ormai solo positivamente legittimabili. Questa, e solo questa, può essere la base concettuale universale della politica. La politica, a sua volta, è il destino degli uomini che in questo stato vivono, perché all'interno dei meccanismi di essa, fondati nei modi che si è detto, si risolvono e si gestiscono i rapporti tra gli individui particolari e tra il singolo e la comunità. Concepita in questo modo, cioè innanzitutto come diritto sovrano e impersonale, la politica astrae da qualsivoglia ruolo esterno e concorrente dell'individuo. Questo non significa che il singolo individuo non possa essere portatore di valori o di esigenze anche contrapposte a quelle della politica “ufficiale”, ma che questi valori ed esigenze, per poter essere reali (fondati e condivisibili) devono rientrare infine in quegli stessi meccanismi ed essere assorbiti in essi. L'individuo che semplicemente si pone al di fuori e al di sopra della politica come destino, cercando di rinverdire la figura dell'individualità eroica, per sé legislatrice e capace di trasmissione di contenuti etici altrimenti irrelati, è formalmente condannato all'irrilevanza se non al crimine (Wallenstein).

Fin qui il diritto, non rivedibile, della politica. Ma lo stato moderno, per sua costituzione, non può essere un Leviatano sollevato al di sopra di ogni responsabilità e di ogni dovere, pena il corrodersi del proprio basamento. Come si è cercato di argomentare, lo stato ha la sua effettività nella coscienza e volizione dei singoli individui, che in esso vedono la garanzia e soprattutto il prender corpo concreto della propria libertà soggettiva. Se ciò non avviene, lo stato se ne sta – ancora

hegelianamente – campato in aria. Uno stato che sottometta con la coercizione sistematica e infondata l'individuo al proprio potere semplicemente perché il diritto dell'universale è sovrano, di fatto rilegittima una concezione mitologica dell'individualità e dei rapporti politici e in generale umani. La struttura dello stato è razionale solo nel riconoscimento riflessivo dei cittadini; se salta lo schema, salta la legittimazione e la natura peculiare dello stato moderno, e l'individuo si ritrova a essere portatore di una verità etica che però, dato il carattere soggettivo della libertà dei moderni, non può che essere formalmente arbitraria. In altri termini, la libertà soggettiva esiste se l'individuo e gli individui riconoscono lo stato e se lo stato riconosce l'individuo e gli individui. Altrimenti, si ripiomba in una forma mitologica di legittimazione, trasmissione e comprensione dell'eticità (le vicende dei totalitarismi della nostra epoca forniscono dal canto loro ampia prova di ciò).

Con questo passiamo ai punti realmente critici della filosofia politica hegeliana. Certo, Hegel non solo non disconosce ma anzi sottolinea come essenziale il diritto della particolarità. Ma la sua costruzione teorica si mostra, appunto, teoricamente anche se non storicamente manchevole. Essa – in parallelo con la filosofia della storia hegeliana – fotografa bene la realtà del suo tempo. E cioè, una realtà in cui l'individuo non vede ancora riconosciuti i diritti della propria particolarità nel sorgente organismo dello stato moderno. È, visto da un'ottica – forse riduttiva – strettamente politica, il problema del giovane Hegel e della sua generazione. Ed è un problema che si riflette, nell'arte, nella versione romantica dell'ironia, in una soggettività malata, nichilista, inane e al tempo stesso ipertrofica. Un mondo completamente prosaico, in cui la politica è l'unico destino e all'individuo resta solo la possibilità di piegarsi a questa forza irresistibile ed estranea lascia pochi

altri spazi all'individuo, almeno finché quest'ultimo non pervenga a una coscienza concreta e a una volizione libera dell'universale. Anche se non direttamente tematizzato da Hegel, sembra pertanto che tra la politica come destino e l'umorismo esasperato e impotente nel quale l'arte stessa si dissolve e muore davvero vi sia un nesso innegabile.

La filosofia politica dello Hegel maturo mostra in abbondanza ed esplicitamente come lo stato moderno possa e debba richiedere il consenso riflessivo di tutti i cittadini per ricevere una solida base. Al tempo stesso mostra in abbondanza, seppur implicitamente, come questa questione cruciale non sia ancora stata tematizzata dalla realtà politica (se non nella forma violenta della Rivoluzione), e tanto meno dall'indagine filosofica (compresa la sua propria). Quest'ultima è pertanto storicamente fedele, ma teoricamente difettosa sotto questo profilo. Difettosa, non fallace: Hegel infatti delinea, dimostrando una straordinaria profondità di vedute, il luogo teorico fondamentale in cui si iscrivono questi problemi: la società civile. Ma poi, mancando per forza di cose degli strumenti teorici adeguati alla comprensione di una realtà essa stessa ancora embrionale, quasi allo stato brado, viene meno su temi che oggi appaiono di importanza primaria, anzi decisivi per il funzionamento della sua teoria: in particolare quello del rapporto di società civile e stato.

Forse è ingenuo accusare Hegel di misticismo dialettico, ma è certo che le analisi specifiche di Hegel sulla questione rivelano imbarazzi e incertezze come nessun altro punto del suo sistema. Il tema della plebe, quello delle corporazioni, quello della rappresentanza parlamentare etc. rivelano, nella loro trattazione premoderna, obsoleta e talvolta rozza lo stato ancora oscuro, embrionale, di un

coacervo di problemi concreti che esploderanno di lì a pochi decenni e richiederanno ben altri strumenti di indagine e di risposta. Non si tratta, ovviamente, di dare delle colpe a Hegel, anche perché sarebbe ingiusto oltre che sterile. Si tratta, piuttosto, di lavorare all'interno del suo pensiero a quei nodi filosofici il cui scioglimento e analisi la storia successiva ha imposto.

Hegel stesso, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* e implicitamente anche nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ha perfettamente riconosciuto questo nodo, che la storia a lui successiva avrebbe dovuto lavorare a sciogliere, nella forma ancora astratta assunta dalla contrapposizione di volontà generale e singole volontà particolari empiricamente e distributivamente intese. Non è qui il caso di ripercorrere la messa a tema del problema da parte di Hegel. Si vuole invece cercare di ragionare ancora sul nesso di arte e politica, che in questo ordine di problemi può trovare una sua proficua collocazione.

In generale, come si è chiarito a sufficienza nel corso del lavoro, il “nodo” di cui parla Hegel rimanda certamente al problema della disposizione d'animo politica e della *Bildung* del singolo individuo. Nel momento in cui si assume per incondizionatamente vera la lettera hegeliana secondo cui la migliore educazione è quella che insegna a essere buoni cittadini dello stato in cui si vive e rispettosi sudditi delle sue leggi, è chiaro che la questione della *Bildung* dell'individuo passa in secondo piano. Sarà sufficiente che il cittadino rispetti e insegni a rispettare leggi e istituzioni dello stato in cui vive, e poi tutto funzionerà automaticamente. Ma, ferma restando l'esigenza di sottomissione alle leggi, si deve poi discutere in ottica pragmatica di come il cittadino possa arrivarvi da sé, liberamente e in assenza di costrizione ideologica o poliziesca. E qui rientra prepotentemente in campo la questione della

Bildung, e cioè non solo della formazione del cittadino, ma anche della giuntura di spirito oggettivo e spirito assoluto. Come si è cercato di argomentare, tra le due sfere non possono sussistere conflitti di preminenza, ma piuttosto – per dirla con una breve formula – si deve supporre la possibilità che il soggetto entri in unità con l’oggetto tramite l’assoluto.

Più precisamente, si tratta di riformulare il ruolo delle forme assolute dello spirito nella prospettiva di una *Bildung* che non sia solo dall’alto (quella cioè che si compie tramite le istituzioni statali e i corpi sociali – *in primis* la corporazione – posti comunque sotto la vigilanza dell’autorità pubblica), ma che avvenga liberamente dal basso, dal punto di vista dell’individuo concretamente esistente e operante. L’individuo deve trovarsi a proprio agio in un mondo che gli si dà come ormai già sussistente, già oggettivo, e rispetto al quale egli, da solo, ha poche possibilità di cambiamento. Come arrivare alla mediazione etica tra i due estremi senza che l’uno sottometta l’altro? Così, anche, può essere riformulato il “nodo” hegeliano, laddove, se a Hegel, per motivi storici (Rousseau, l’esperienza francese...) prima che personali, stava maggiormente a cuore evitare la paralisi sanguinosa dell’universale a causa del conflitto delle particolarità empiriche, la storia successiva ha reso parimenti – se non più – urgente cercare delle vie per evitare che la singola esistenza venga sottomessa o anche solo pacificamente “normalizzata” dalle esigenze dell’universale.

Considerato il suo legame costitutivo con l’immediatezza e l’individualità, all’arte può pertanto essere affidato un ruolo irrinunciabile, ampiamente discusso e argomentato in questo lavoro. Preme solo ribadire come questo ruolo si possa attribuire all’arte solo sotto la condizione del riconoscimento del suo carattere

passato e parziale quanto alla sua più alta possibilità (e anzi proprio in grazia di questo). Diverse valutazioni del ruolo dell'arte nella modernità la rendono di fatto incompatibile con la natura dello stato. L'arte è parte, e parte integrante, della cultura e del patrimonio storico di un popolo. Essa incarna perfettamente il lato formale della *Bildung*: non la trasmissione vincolante di contenuti specifici, ma la capacità di passare dal particolare all'universale, di rivestire di un significato potenzialmente universale un dato immediato ed empirico. Proprio per il suo esser slegata da contenuti vincolanti, l'arte può forse interpretare questo ruolo meglio o quanto meno in forma più universalmente accessibile rispetto a filosofia e religione. Queste ultime infatti presuppongono sempre il riferimento a un universale già dato, mentre l'arte è più "pluralista" nel suo considerare alla stessa stregua ogni manifestazione dell'umanità, anche la più accidentale e insignificante.

Con le necessarie premesse e limitazioni, si può quindi considerare un utile mezzo, oltre che un buon paradigma, di quella *Bildung* dal basso che lo stato moderno indubbiamente richiede accanto a quella operata dall'alto da istituzioni e corpi sociali intermedi tra individuo e universale. Pur avendo perduto il proprio ruolo "assoluto", la forma artistica può guadagnare un fondato ruolo di invito alla riflessione, di ampliamento culturale e anche di mediazione indiretta di contenuti geograficamente e storicamente estranei. Essa può, inoltre, effettivamente dare un contributo solido al superamento delle scissioni psicologiche dell'individuo, mettendolo a suo agio in un mondo contrassegnato da meccanismi politici impersonali e anonimi. In questo senso si è parlato di un contributo dell'opera d'arte alla prassi e alla riflessione individuale e, in senso teorico, di un contributo dell'estetica a quelle dimensioni della teoria dell'azione che, per ragioni che

dovrebbero ormai essere chiare, sembrano essere state alquanto trascurate dalla filosofia pratica hegeliana. È forse possibile, allora, riprendere ad esempio la nozione hegeliana di ideale, sospendendo il suo riferimento privilegiato all'arte classica e facendone il punto di partenza di una teoria dell'individualità e dell'azione che tenga conto del totale mutamento di circostanze.

Tuttavia queste aperture non dovrebbero dare adito a false speranze sulla capacità della forma artistica di riconciliare le scissioni tipiche della modernità. L'arte può contribuire alla formazione e all'equilibrio dell'individuo, al suo sentirsi a casa nel mondo riconoscendo in esso un fondamento familiare; ma i conflitti etici, politici, religiosi, sociali, economici non possono essere ricomposti sul suo terreno. La modernità è caratterizzata da una serie di scissioni afferrabili e quindi componibili sul piano del pensiero. L'arte non è in grado di far fronte alle scissioni della modernità, e prospettare un modello in cui queste siano esteticamente conciliate significa, di fatto, negare quelle scissioni e proporre una visione reazionaria, restauratrice e anacronistica del nostro tempo. Le scissioni e l'alienazione sono un dato essenziale della modernità, non a caso caratterizzata non dalla forza dell'arte ma dalla presenza della società civile, luogo ineliminabile dell'esplosione di queste scissioni.

La presenza della società civile basta a segnalare il *proprium* della modernità. Se nell'antichità stato e famiglia formavano l'individuo esclusivamente nelle loro sfere attraverso i costumi tradizionali, la mitologia, la bella religione, l'arte e senza richiedere una formazione autonoma dell'individuo come individuo (eticità sostanziale), nella modernità c'è bisogno di una sfera apposita di dominio dell'individuo. Il fatto stesso che non si possa ridurre la vita etica della modernità

all'interazione di famiglia e stato sta a significare che, in seguito alla conquista del principio della libertà soggettiva, l'individuo richiede una sfera per la propria affermazione e formazione, della quale l'antica Grecia non aveva bisogno. È necessario cioè un momento in cui l'eticità sia persa, rinnegata, alienata dall'individuo, che nella società civile vive (consapevolmente) solo per il proprio sviluppo, la propria affermazione, il soddisfacimento dei propri bisogni.

Naturalmente, il moltiplicarsi infinito di questi bisogni e la tempesta di pulsioni distruttive e centrifughe proprie della società civile rendono poi necessaria la riconquista dell'eticità nello stato. Ma ciò non toglie che la modernità non può rimuovere le proprie tensioni e contraddizioni, anzi deve immergersi in esse ad ogni momento e fino in fondo. Ecco perché l'arte, dominio dell'immediato, dell'armonico, del naturalmente conciliato è del tutto impotente in questo gioco. Lo stato moderno difficilmente può, se non in senso del tutto metaforico, essere definito "opera d'arte politica", perché in esso manca completamente quella ingenua, magica armonia di elementi contrapposti propria di quello greco. Lo stato moderno è il regno prosaico delle scissioni e della disomogeneità.

Il discorso si inasprisce ulteriormente per la difficoltà di comprendere filosoficamente, e non solo politicamente o economicamente, i modi e i nodi della relazione stato-società civile, tanto più che nel nostro tempo (e su questo sarebbe interessante avere un parere hegeliano) lo stato stesso è, in una forma diversa rispetto a quella per cui è "stato", un attore tra gli altri, con i propri interessi e i propri progetti, sul terreno della società civile, una parte sociale ed economica che, pur essendo l'incarnazione dell'eticità compiuta, gioca sul campo dell'eticità perduta e ne deve rispettare le regole. La questione naturalmente richiederebbe uno o forse

molti studi appositi, per cui torniamo ora, per l'ultima volta, ai problemi filosofici che hanno mosso questo lavoro.

In particolare è forse utile insistere, concludendo, ancora sulla questione della cultura. Si è detto, l'arte non insegna più dei contenuti ma rientra nella cultura del popolo e dell'individuo. La filosofia invece, suprema forma dello spirito assoluto, ha, secondo un'affermazione hegeliana, la sua base nella cultura, nella *Bildung* del popolo. L'arte è una forma spirituale superata, non direttamente in grado di trasmettere contenuti vincolanti. Essa è cultura, formazione alla riflessione e all'universalità della ragione. La filosofia, avendo la sua base nella cultura, è tra l'altro riflessione su di essa. Anche qui, come nel caso dell'opposizione di antichità e modernità, esiste una tensione polare di attrazione e separazione. L'arte ha bisogno della filosofia e della riflessione; la filosofia affonda le proprie radici nella cultura. L'arte ha la sua più profonda verità, ormai, nel nostro meditare su di essa o, a un livello più alto, nella filosofia dell'arte o estetica. Ma la filosofia non è autosufficiente: anch'essa è reale solo nell'appropriarsi e nel riflettere sui contenuti mondani. E gli uomini, i popoli, si danno coscienza di sé e coscienza politica attraverso la cultura. La filosofia, la forma riflessiva sono certo per noi "l'ultimo", la suprema forma spirituale, ma non nel senso che essa basti a se stessa. Come nella politica, anche nel pensiero universale e individuale hanno la loro verità solo nella loro relazione-opposizione.

Pertanto, così come non si può rimuovere o umiliare l'arte rispetto alla politica e l'individuo rispetto allo stato, allo stesso modo il sistema della filosofia non può fare a meno dell'estetica (così come delle altre discipline filosofiche). In altri termini, la filosofia deve avere a che fare con tutti gli aspetti formali e reali del

mondo e del pensiero, ma non può avanzare la pretesa che ciascun aspetto sia senza residui risolvibile in filosofia; altrimenti avremmo solo una filosofia senza specificazioni, e non, per esempio, un'estetica. Gli oggetti di cui si occupa la filosofia non sono tra loro indifferenti e indifferentemente indagabili, ma ciascuno dotato di una propria storia e di una propria specificità. L'arte non può sciogliersi in ragionamento filosofico solo venendo presa in esame dall'estetica. L'estetica tiene insieme filosofia e arte, ma deve anche rispettare le reciproche differenze e incongruenze. Quindi, il pensiero filosofico non deve avere la pretesa di confezionare per sé un'arte *ad hoc*, un'arte filosofica, e rigettare tutto il resto. L'estetica non può essere interamente normativa per l'arte, ma al massimo costituire per essa un termine di confronto e un campo di indagine, allo stesso modo in cui la filosofia politica non può pretendere che ogni e ciascun fattore del mondo e dell'esistenza concreta sia filosoficamente creato, e l'astronomia non può pretendere di crearsi dei pianeti su misura per le sue leggi e le sue ricerche di spiegazione.

Nonostante molte affermazioni hegeliane indichino in senso contrario, sembra necessario che l'estetica attuale faccia i conti con la specificità non sempre filosoficamente interpretabile del fenomeno artistico e non pretenda di insegnare come quest'ultimo debba esser fatto. Se allo spirito del nostro tempo bastasse la filosofia per "sentirsi a casa nel mondo", l'arte non esisterebbe neanche più. Invece l'arte esiste, e in una forma altamente problematica per il pensiero, perché da un lato gli sfugge, dall'altro richiede di essere ad esso sottoposta. Con la perdita dell'equilibrio immediato di forma e contenuto proprio dell'arte classica, si è persa l'arte come forma in grado di esprimere lo spirito assoluto. Con gli interrogativi sulla natura e il ruolo del bello artistico si dischiude il dominio dell'estetica, che deve però,

nel caso dell'arte che Hegel definisce romantica, fare i conti con un fenomeno ben poco omogeneo, al tempo stesso autoreferenziale e non autonomo. Essendo disoggettivata, e avendo perso il riferimento a contenuti sostanziali, l'opera d'arte fa riferimento solo o in maniera preponderante alla soggettività creatrice dell'artista. Di fatto, ciascuna opera, o almeno quelle più originali e significative, vuole darsi da sé la propria determinazione sulla base delle caratteristiche del soggetto creatore.

L'arte non è più un insieme omogeneo e univoco, e perciò ciascuna realizzazione solo parzialmente può essere valutata con criteri validi anche per tutte le altre. Ma proprio in questa incompatibilità ciascuna opera, ciascuna corrente artistica tende a volersi presentare come "assoluta", come segno univoco ed esclusivo di cosa sia l'arte. In questa competizione, in cui ciascuna opera si propone come assoluta e completa dimostrazione di cosa sia l'arte, tutte le opere sono arte ma nessuna di esse lo è in senso esclusivo; in questa dialettica l'arte continua a vivere. Ma questa stessa autoreferenzialità costituisce la base della necessità, espressa dall'arte, di una riflessione su se stessa, di un pensiero che la studi e la contestualizzi. Di qui la necessità e al tempo stesso le difficoltà dell'estetica, i cui oggetti non saranno mai dissolubili in puro pensiero.

Parallelamente, essendo il territorio dell'arte l'umanità nella molteplicità delle sue manifestazioni ed espressioni, ci viene chiarito che, come ciascuna realizzazione artistica si pone come assoluta ma al contempo bisognosa di una ricomprensione riflessiva, così ciascun individuo, ciascuna manifestazione concreta dell'umanità ha al tempo stesso il diritto di affermare la propria libertà soggettiva come assoluta e il bisogno-dovere di ottenere questo riconoscimento soltanto in un universale condiviso e mediato, che deve preservare l'universalità di questo

riconoscimento senza però annullare le particolarità empiriche. Pertanto, come l'arte non può semplicemente risolversi in pensiero, pur avendo bisogno di questo per il proprio riconoscimento, così l'individuo non può essere semplicemente sottomesso all'universale dello stato o venir da esso "normalizzato", e ciononostante è ciascun individuo, con la necessità del proprio riconoscimento e della salvaguardia del proprio diritto posto compreso come assoluto, a sollecitare la sottomissione a un potere in grado di esercitare e imporre il riconoscimento universale.

Solo rispettando queste tensioni e queste forme irriducibili di resistenza, tanto la filosofia quanto la politica (che a questo punto sarà qualcosa di più che semplice "diritto") possono configurarsi come "unità di differenza e non-differenza" e quindi salvaguardare al tempo stesso il diritto del pluralismo e il diritto dell'universale razionale. La combinazione virtuosa di sensibile e razionale, che nella forma artistica era immediata, deve di volta in volta essere ripristinata e difesa nel pensiero e nella realtà; universale e individuale devono essere mantenuti in una tensione reciproca virtuosa, e non essere appiattiti l'uno sull'altro in un'identità forzata e alienante.

Altro discorso è quello per cui, essendo la storia dello spirito umano al fondo unitaria, la filosofia, che di questa storia si fa interprete, debba occuparsi di riattualizzare, rideterminare e ricollocare determinate forme o contenuti. È il caso analizzato nell'ultimo capitolo di questo lavoro, in cui si è cercato di dimostrare come l'ingresso della società civile nel pensiero filosofico avvenga riprendendo non solo le esigenze, ma anche formule e meccanismi di quei progetti estetici di rinnovamento della modernità cui lo stesso Hegel, da giovane, aveva seppur parzialmente aderito. Attraverso la filosofia viene compresa la natura propria della

modernità e, con il rigetto di programmi anacronistici e utopistici si entra in una modernità in grado di comprendere se stessa, cioè nella contemporaneità filosofica.

Resta da chiedersi: il presente – l'epoca filosofica della modernità – è destinato a essere superato, eventualmente in un'epoca non più filosofica? Non è possibile naturalmente una risposta, perché dalla filosofia non ci si possono attendere oracoli. Ma per lo stesso motivo non è nemmeno possibile precludere una risposta affermativa. Nell'antichità "artistica" l'arte rispondeva alle esigenze spirituali, e l'epoca non poteva certo prevedere un proprio superamento. Ma l'arte (insieme, sempre più, alla religione) è poi divenuta oggetto di riflessione e fenomeno culturale. Oggi l'arte, come fenomeno e patrimonio puramente culturale, lascia libero lo stato, non è in grado di far propria in esso una propria istanza universale, e lo stato, dal canto suo, deve essere indipendente dalle istanze dell'arte e render conto solo a quelle della ragione e della riflessione.

In questo senso la "cultura" ha un significato limitativo, perché quando qualcosa è solo fenomeno culturale ha bisogno di qualcos'altro che le dia significato. È possibile perciò pensare a un'epoca in cui la filosofia stessa diventi solo oggetto di studio, solo "bagaglio culturale". In parte, forse, è un processo già iniziato, con la sempre più frequente trasformazione della filosofia in mera storia della filosofia, o anche in letteratura, in fenomeno creativo privo, al pari dell'arte, di contenuti supremi vincolanti. Sulla falsariga della morte dell'arte e della morte della religione è naturalmente possibile pensare a una morte della filosofia (o almeno di un certo modo della filosofia), nel momento in cui forme spirituali superiori inizieranno a rispondere ai nostri bisogni, e a fare della filosofia oggetto delle proprie trattazioni.

In quell'ipotetico momento la filosofia non basterà più a se stessa, ma serviranno forme spirituali ulteriori per far fronte ai bisogni del tempo.

Non si può, ovviamente, andare oltre questi banali accenni, perché non si può parlare filosoficamente di un superamento della filosofia: saranno eventuali altre forme a doversi assumere questo onere. Allo stato attuale, comunque, il nostro tempo, la nostra forma di razionalità non sembra poter fare a meno della filosofia come orientamento ultimo, anche laddove ciò avvenga in modo inconsapevole. Il futuro della modernità, della modernità in cui è nata questa forma della filosofia è, per ora, quello di continuare i tentativi di autocomprensione filosofica del proprio passato e presente. Solo così si genera questo futuro, così come la religione artistica, con l'introduzione di elementi riflessivi al proprio interno, lavorava contemporaneamente alla propria dissoluzione ma anche alla genesi della modernità. L'indagine sul rapporto di arte e politica (ed estetica e filosofia) appartiene anch'essa a questo processo di autocomprensione. La storia della nostra forma di razionalità, che non si dovrebbe esitare a definire "occidentale", o meglio ancora, oggi, "europea", vive di questi continui saggi.

Il binomio "Europa – Filosofia", intorno al quale negli ultimi tempi e con ottime ragioni sempre più si è cercato di lavorare, non può che uscire arricchito dall'inserimento del tema del legame tra arte e politica, che nella sua storia di unità e dissidi si è dimostrato essere fondamentale per la costituzione attuale dei due termini di quel binomio. Ed è quasi superfluo dire che questo inserimento può essere ancora più proficuo laddove si indaghino le ragioni, le difficoltà, i punti di forza e i nodi irrisolti del pensiero hegeliano sul tema, perché è innegabile che del binomio "Europa – Filosofia" proprio Hegel sia stato in qualche modo il primo scopritore, con l'aver

messo a tema, dall'inizio alla fine della propria evoluzione filosofica, il legame indissolubile che tiene insieme gli inizi tragici della filosofia nella religione artistica, il messaggio del cristianesimo, quello dell'illuminismo e quello della moderna forma borghese della razionalità. L'aver compreso l'unità non solo storica ma speculativa di queste (e molte altre) figure della nostra coscienza e della nostra storia è forse l'eredità più grande che Hegel ci abbia lasciato. Un'eredità, però, che non può rimanere statica nell'appropriazione settoriale della storiografia o in quella ideologica della positività, ma che deve costituire il veicolo sul quale poter continuare ad avanzare, perché questa stessa vicenda, nella vivente appropriazione del pensiero e della prassi da questo ispirata, è ora il destino della modernità.

Appendice: Hegel, *Su Wallenstein*

[*Su Wallenstein*] 1800/1801

L'impressione immediata dopo la lettura del *Wallenstein* è un triste ammutolire di fronte alla caduta di un uomo potente sotto un morto destino, silenzioso e sordo. Quando l'opera termina, allora è tutto finito, il regno del nulla e della morte ha ottenuto la vittoria; non termina come una teodicea.

L'opera contiene un duplice destino di Wallenstein; il primo, il destino del divenire determinata di una decisione, il secondo, il destino di questa decisione e della reazione a essa. Ciascuno di essi può di per sé essere visto come una totalità tragica. Il primo: Wallenstein, un grande uomo (perché ha di per sé, come individuo, comandato su molti uomini), entra in scena come questo essere che comanda, pieno di segreto perché non ha alcun segreto, nello splendore e nel godimento di questo dominio. La determinatezza si divide contro la sua indeterminatezza necessariamente in due rami, il primo in lui, il secondo fuori di lui. Quello in lui è non tanto un lottare per quella determinatezza quanto un fermentare di essa; egli possiede grandezza personale, gloria come condottiero, come salvatore di un impero tramite la propria individualità, dominio su molti che gli obbediscono, suscita timore presso amici e nemici. Egli stesso è sollevato al di sopra della determinatezza di appartenere all'imperatore e allo stato che lui ha salvato, e ancor meno al fanatismo; i suoi piani possono solo essi stessi essere sollevati al di sopra di tutto ciò; quale determinatezza lo riempirà? Egli si prepara i mezzi per il più grande [scopo] del suo

tempo: per l'universale, imporre la pace alla Germania, per il particolare, procurare a se stesso un regno e ai suoi amici una proporzionata ricompensa. – [Ma] la sua anima sublime, che basta a se stessa, che gioca con gli scopi più grandi ed è perciò priva di carattere, non può abbracciare alcuno scopo, cerca qualcosa di più alto, da cui viene respinta; l'uomo indipendente, che è però vivente e non un monaco, vuole allontanare da sé la colpa della determinatezza, e se per lui non c'è nulla che possa comandargli (e nulla può esservi per lui), allora si crea egli stesso qualcosa che gli comandi; Wallenstein cerca la sua decisione, il suo agire e il suo destino nelle stelle (Max Piccolomini parla di lui esclusivamente come di un innamorato). Proprio l'unilateralità dell'essere indeterminato in mezzo a forti determinatezze, dell'indipendenza tra forti dipendenze lo porta in relazione con mille determinatezze; i suoi amici sviluppano queste indeterminanze a scopi che diventano i suoi, e così i suoi nemici, che devono però combattervi contro; e questa determinatezza, che si è formata essa stessa nella materia che fermenta (infatti si tratta di uomini), poiché egli è in relazione con essa e ne dipende anche, lo afferra di più di quanto egli l'abbia creata. Questo soccombere dell'indeterminatezza sotto la determinatezza è un'essenza altamente tragica, rappresentata grandiosamente e conseguentemente; – la riflessione non giustificherà in essa il genio, ma lo farà vedere. L'impressione di ciò come di una totalità tragica mi sta davanti molto vivamente. Se questa totalità fosse un romanzo si potrebbe esigere di veder spiegato l'elemento determinato, – cioè quello che ha condotto Wallenstein a questo dominio sopra gli uomini. Ciò che è grande, privo di determinazioni, ardimentoso per loro, li avvince; ma è nell'opera e non poteva entrare in scena drammaticamente con l'azione, cioè come determinante e determinato allo stesso tempo; esso entra in scena solo come ombra, come si dice –

probabilmente in un altro senso – nel prologo; ma il campo è questo dominare, come qualcosa che è diventato, come un prodotto.

La fine di questa tragedia sarebbe pertanto il prendere la decisione; l'altra tragedia sarebbe il frantumarsi di questa decisione contro il suo opposto; e tanto è per me soddisfacente la prima, tanto poco lo è questa seconda tragedia. Vita contro vita; ma solo la morte si solleva contro la vita, e – incredibilmente! terribilmente! – la morte vince sulla vita! Questo non è tragico, ma orribile! Questo lacera (v. *Xenie*⁵¹⁹) [il cuore], non se ne può balzare fuori con cuore alleggerito!

⁵¹⁹ Cfr. le *Xenie* «Tragedia greca e tragedia moderna» e «Azione contraria».

Bibliografia

Adorno, T. W., *Aspetti della filosofia hegeliana*, in Id., *Tre studi su Hegel*, tr. di F. Serra, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 29-88

Adorno, T. W., *Il contenuto di esperienza della filosofia hegeliana*, in Id., *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 89-132

Adorno, T. W., *Skoteinos ovvero come si debba leggere*, in Id., *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 133-203

Althaus, H., *Vita di Hegel: gli anni eroici della filosofia*, tr. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 1993

Amoroso, L., *Il primato della ragione estetica*, in Id., *L'estetica come problema*, ETS, Pisa 1988, pp. 81-150

Amoroso, L., *Introduzione*, in I. Kant, *Critica della capacità di giudizio*, a cura di L. Amoroso, Rizzoli, Milano 1998, pp. 7-37

Amoroso, L., *Ratio & Aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, ETS, Pisa 2000

Amoroso, L., *Introduzione*, in G. W. F. Hegel (?), F. W. J. Schelling (?), F. Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007, pp. 8-15

Amoroso, L., *Commento*, in G. W. F. Hegel (?), F. W. J. Schelling (?), F. Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, cit., pp. 29-65

Amoroso, L., *Introduzione*, in A. G. Baumgarten, I. Kant, *Il battesimo dell'estetica*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2008, pp. 9-27

Andrzejewski, B., *Das wesen der Kunst bei Hegel und in der Romantik*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, Akademie Verlag, Berlin 2000 (= «Hegel-Jahrbuch» 1999), pp. 154-156

Ar dovino A., *Il sensibile e il razionale. Schiller e la mediazione estetica*, Aesthetica Preprint, Palermo 2001

Avineri, S., *La teoria hegeliana dello Stato*, tr. di B. Maffi, Laterza, Roma-Bari 1973

Banfi, A., *Il problema dell'arte in Hegel*, in Id., *Filosofia dell'arte*, a cura di D. Formaggio, Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 247-264

Bauer, C., *Die Kunst der Geschichte gestaltet die Zukunft*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 101-105

Baum, M., Meist, K., *Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten*, in «Hegel-Studien» 12 (1977), pp. 43-81

Baum, M., *Nochmals: Zum Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in M. Bondeli, H. Linneweber-Lammerskitten (hrsg.), *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, Fink, München 1999, pp. 321-340

Bedeschi, G., *L'eticità della società borghese. Filosofia della storia e filosofia politica in Hegel*, in Id., *Politica e storia in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 1-70

Bedeschi, G., *Il pensiero politico e giuridico*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 157-200

Bensch, H.-G., »*Aus dem Glück herausgetreten*« - zur *Ästhetisierung der griechischen Welt*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp.111-115

Berr, K., *Hegels Bestimmung der Landschaftsmalerei in den Berliner Ästhetikvorlesungen*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, Fink, München 2005, pp. 205-225

Bertram, G. W., *Kunst. Eine philosophische Einführung*, Reclam, Stuttgart 2005

Biasutti, F., *La religione*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 237-280

Biasutti, F., *La «magia del colore». L'interpretazione della pittura olandese*, in Id., *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, arte, religione, storia*, ETS, Pisa 2008, pp. 55-79

Biasutti, F., *L'evoluzione sistematica dall'arte alla religione negli scritti jenesi*, in Id., *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, arte, religione, storia*, pp. 81-89

Biemel, W., *La struttura della introduzione di Hegel all'Estetica*, tr. di P. Galimberti, in G. W. F. Hegel, *Introduzione alla Estetica*, Guerini e Associati, Milano 1996, pp. 9-28

Bobbio, N., *Sulla nozione di società civile*, in Id., *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Torino 1981, pp. 147-158

Bodei, R., *Politica e tragedia in Hölderlin*, in «Rivista di Estetica» 14 (1969), pp. 382-412

Bodei, R., *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975

Bodei, R., *Introduzione all'edizione italiana*, in T. W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., pp. 7-20

Bodei, R., *Hölderlin: la filosofia e il tragico*, saggio introduttivo a F. Hölderlin, *Sul tragico*, a cura di R. Bodei, Feltrinelli, Milano 1980, pp. 5-48

Bodei, R., «*Tenerezza per le cose del mondo*»: sublime, sproporzione e contraddizione in Kant e in Hegel, in V. Verra (cur.), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 179-218

Bodei, R., *Introduzione*, in Hegel, *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. V-XXIII

Bonacina, G., *La storia narrata da Hegel, oggi*, introd. a Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. VII-XXXVII

Borcherdt, H. H., *Schiller und Hegel*, in Id. (hrsg.), *Schiller und die Romantiker. Briefe und Dokumente*, Cotta, Stuttgart 1948, pp. 109-110

Bordoli, R., *Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel*, in Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. VII-LII

Bosi, A., *Introduzione*, in G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2000, pp. 7-74

Bourgeois, B., *Der Begriff des Staates (§§ 275-271)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 2005, pp. 217-242

Bovero, M., *Hegel e il problema politico moderno*, Franco Angeli, Milano 1985

Bradl, B., *Die Autonomie des Schönen – Die systematische Bestimmung der Kunst in den Enzyklopädiefassungen*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 77-96

Bremer, D., *Zum Text des sogenannten ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in «Hölderlin-Jahrbuch» 30 (1996-97), pp. 432-438

Brkić, M., *Hegels Paideia oder die Suche nach der verlorenen Kraft des Denkens*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 252-256

Bubner, R., *Einleitung*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bouvier, Bonn 1973 (= «Hegel-Studien» Beiheft 9), pp. 1-3

Bubner, R., *Hegel's Aesthetics – Yesterday and Today*, in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, Humanities Press, New Jersey 1980, pp. 15-33

Bubner, R., *Gibt es ästhetische Erfahrung bei Hegel?*, in H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, Klett-Cotta, Stuttgart 1990, pp. 69-80

Buchner, H., *Hegel im Übergang von Religion zum Philosophie*, in «Philosophisches Jahrbuch» 78 (1971), pp. 82-97

Busche, H., *Hegels frühes Interesse an einer Mythologie der Vernunft – Zur Vorgeschichte des „ältesten Systemprogramms“*, in M. Bondeli, H. Linneweber-

Lammerskitten (hrsg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, cit., pp. 295-320

Cacciari, M., *Note di estetica hegeliana, I. Storia del sistema*, in «Angelus Novus» 1 (1964), pp. 1-33

Cai, H., *Nirwana der Philosophie. Überlegungen im Anschluss an »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp.196-198

Cantillo, G., *Hegel: Die Kunst als ‚lebendiges Wissen‘ in der Jenaer „Philosophie des Geistes“ und in den „Vorlesungen über die Ästhetik“*, in A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, Fink, München 2008, pp. 35-50

Caputo, R., *Il tragico nel primo Hegel. Tragedia cristiana e destino della modernità*, Pensa Multimedia, Lecce 2006

Carter, C. L., *A Re-examination of the ‘Death of art’ Interpretation of Hegel’s Aesthetics*, in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel’s philosophy*, cit., pp. 83-100

Cassirer, E., *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, in A. Kellertat (hrsg.), *Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1961, pp. 79-118

Cesa, C., *Prefazione*, in Id., *Hegel filosofo politico*, Guida, Napoli 1976, pp. 7-11

Cesa, C., *Gli scritti di Hegel sulle vicende politiche del suo tempo*, in Id., *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 13-50

Cesa, C., *Hegel e la rivoluzione francese*, in Id., *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 51-81

Cesa, C., *Hegel segreto?*, in Id., *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 83-103

Cesa, C., *L'atteggiamento politico di Hegel nel 1817: lo scritto sulla dieta del Württemberg*, in Id., *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 105-143

Cesa, C., *Stato e libertà negli scritti politici di Hegel*, in Id., *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 145-169

Cesa, C., *Considerazioni sulla teoria hegeliana della guerra*, in Id., *Hegel filosofo politico*, cit., pp. 171-201

Cesa, C., *Prefazione*, in Id. (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. VII-XII

Cesa, C., *La storia*, in Id. (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 281- 313

Cesa, C., *Profilo biografico*, in Id. (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 317-325

Cesa, C., *Introduzione a Fichte*, Laterza, Roma-Bari 2005

Chiereghin, F., *L'emergere dell'individuo nella sua differenza dalla comunità secondo Hegel*, in M. D'Abbiero, P. Vinci, *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia hegeliana*, Guerini e Associati, Milano 1995, pp. 299-310

Chiereghin, F., *Gli anni di Jena e la Fenomenologia*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 3-37

Chiereghin, F., *La "Fenomenologia dello spirito di Hegel". Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2006

Clairmont, H., „*Man kann von Homer's Gedichten weiß Gott was sprechen und zusammenbringen...*“. *Hegel, Herder und das Epos*, in H.-J. Gawoll, C. Jamme (hrsg.), *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*, Festschrift zum 65. Geburtstag von Otto Pöggeler, Fink, München 1994, pp. 235-250

Cobben, P., *Die Vorstellungen der Kunstreligion als Integrationsformen der Familie*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, Akademie Verlag, Berlin 2000 (= «Hegel-Jahrbuch» 2000), pp. 108-117

Collenberg-Plotnikov, B., *Thesen zur gegenwärtigen Bedeutung der Kunst. Hegels Konzeption der Malerei in der Berliner Ästhetikvorlesung von 1823*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 48-53

Cometa, M., *Iduna. Mitologie della ragione*, Novecento, Palermo 1984

Croce, B., *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963, pp. 44-60

D'Angelo, *Hegel e l'estetica*, in P. Rossi (cur.), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1972, pp. 121-150

D'Angelo, P., *Vent'anni di studi sulla estetica di Hegel (1963-1983)*, in «Cultura e scuola» 25/100 (1986), pp. 145-155

D' Angelo, P., *Simbolo e arte in Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1989

D' Angelo, P., *L'estetica del romanticismo*, Il Mulino, Bologna 1997

D'Angelo, P., *Introduzione*, in Hegel, *Lezioni di estetica*, a cura di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. X-XL

D' Hondt, J., *Problèmes de la religion esthétique*, in «Hegel-Jahrbuch» (1964), pp. 34-48

Danto, A. C., *La destituzione filosofica dell'arte*, a cura di T. Andina, tr. di C. Barbero, Aesthetica, Palermo 2008

De Giovanni, B., *Hegel e il tempo storico della società borghese*, De Donato, Bari 1970

De Lurdes Pequito, M., *The poetics of spirit in Hegel's philosophy of art*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 62-67

De Negri, E., *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967

De Vos, L., *Das Ideal. Anmerkungen zum spekulativen Begriff des Schönen*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 13-20

Desmond, W., *Art and the Absolute Revisited: The Neglect of Hegel's Aesthetics*, in W. Maker (ed.), *Hegel and aesthetics*, State University of New York Press, Albany 2000, pp. 1-12

Desmond, W., *Art and the impossible burden of transcendence: the end of art and the task of metaphysics*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 75-91

Dilthey, W., *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986

Donougho, M., *Remarks on „Humanus heißt der Heilige...“*, in «Hegel-Studien» 17 (1982), pp. 214-225

Dornuf, S., *The end of history and the end of art. Vicissitudes of a concept from Hegel to Adorno*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 269-274

Dow Magnus, K., *Hegel and the problem of social integration: toward a postmodern »Sittlichkeit«*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 180-185

Drüe, H., *Die Philosophie des Geistes (§§ 377-482)*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach, *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 206-289

Duque, F., *»Schöneres kann nicht sein und werden«*. *Das Griechenlandbild bei Hegel und Hölderlin*, in C. Jamme unter Mitw. F. Völkel (hrsg.), *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*, Meiner, Hamburg 1996, pp. 28-54

Düsing, K., *Die Rezeption der kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 53-90

Düsing, K., *Idealität und Geschichtlichkeit der Kunst in Hegels Ästhetik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» 35 (1981), pp. 319-340

Düsing, K., *Ästhetische Einbildungskraft und intuitiver Verstand. Kants Lehre und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung*, in «Hegel-Studien» 21 (1986), pp. 87-128

Düsing, K., *Ästhetischer Platonismus bei Hölderlin und Hegel*, in C. Jamme, O. Pöggeler (hrsg.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 101-117

Düsing, K., *Compimento e fine dell'arte classica. L'estetica di Hegel*, in Id., *Hegel e l'antichità classica*, a cura di S. Giammusso, La città del sole, Napoli 2001, pp. 97-116

Düsing, K., *Griechische Tragödie und klassische Kunst in Hegels Ästhetik*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 145-158

Düttmann, A. G., *Herausforderungen. Eine Einleitung*, in Id., *Kunstende. Drei ästhetische Studien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, pp. 7-13

Düttmann, A. G., *Entkunstung*, in Id., *Kunstende. Drei ästhetische Studien*, cit., pp. 14-128

Farinati, A. N., *Politique et modernité, l'art du politique*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 43-47

Ferrucci, C., *I «diritti del sensibile». Appunti sull'«Estetica» di Hegel*, in «Rivista di estetica» 24 (1986), pp. 119-132

Fiala, A. G., *Aesthetic Education and the Aesthetic State: Hegel's Response to Schiller*, in W. Maker (ed.), *Hegel and aesthetics*, cit., pp. 171-185

Figal, G., Flickinger, H. G., *Die Aufhebung des schönen Scheins. Schöne und nicht mehr schöne Kunst im Anschluß an Hegel und Adorno*, in «Hegel-Studien» 14 (1979), pp. 197-224

Finelli, R., *Mito e critica delle forme. La giovinezza di Hegel 1770-1801*, Editori Riuniti, Roma 1996

Flashar, H., *Die Entdeckung der griechischen Tragödie für die deutsche Bühne*, in O. Pöggeler, A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, Bouvier, Bonn 1983 (= «Hegel-Studien» Beiheft 22), pp. 285-308

Formaggio, D., *La «morte dell'arte» e l'Estetica*, Il Mulino, Bologna 1983

Fortugno, F., *Il primo programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Parte prima, in «Studi Germanici», 16/1 (1978), pp. 41-72 e Parte seconda, in «Studi Germanici», 16/2-3 (1978), pp. 291-336

Frank, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985

Frank, M., *Il Dio a venire: lezioni sulla nuova mitologia*, tr. di F. Cuniberto con introd. di S. Givone, Einaudi, Torino 1994

Franz, M., *Hölderlins Platonismus. Das Weltbild der ‚exzentrischen Bahn‘ in den Hyperion-Vorreden*, in «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie» 22 (1997), pp. 167-187

Furck, C.-L., *Die Bildung des Individuums*, in J.-E. Pleines (hrsg.), *Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1986, pp. 116-132

Furth, P., *Antigone – Oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, in «Hegel-Jahrbuch» (1984/85), pp. 15-29

Gadamer, H. G., *Die Bildung*, in J.-E. Pleines (hrsg.), *Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare*, cit., pp. 133-143

Gadamer, H.-G., *Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakters der Kunst*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, Bouvier, Bonn 1986 (= «Hegel-Studien» Beiheft 27), pp. 213-223

Gambazzi, P., *Introduzione*, in G. W. F. Hegel, *Arte e morte dell'arte. Percorso nelle Lezioni di Estetica*, a cura di P. Gambazzi e G. Scaramuzza, Bruno Mondadori, Milano 2000, pp. 1-83

Gammon, M., *Modernity and the Crisis of Aesthetic Representation in Hegel's Early Writings*, in W. Maker (ed.), *Hegel and aesthetics*, cit., pp. 145-169

Garelli, G., *L'estetica hegeliana. Percorsi bibliografici*, in G. W. F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1997, pp. XXXVII-XLVI

Garelli, G., *Un monumento per il classicismo. La lezione hegeliana di Peter Szondi*, introd. a P. Szondi, *La poetica di Hegel*, tr. di A. Marietti, Einaudi, Torino 2007

Garelli, G., *Lo spirito dell'inquietudine*, introd. a Hegel, *La Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, pp. IX-XLIX

Garroni, E., *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1995

Gethmann-Siefert, A., *Die Ästhetik in Hegels System der Philosophie*, in O. Pöggeler (hrsg.), *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Alber, Freiburg-München 1977, pp. 127-149

Gethmann-Siefert, A., *Eine Diskussion ohne Ende: zu Hegels These vom Ende der Kunst*, in «Hegel-Studien» 16 (1981), pp. 230-243

Gethmann-Siefert, A., *Vergessene Dimensionen des Utopiebegriffs. Der ‚Klassizismus‘ der idealistischen Ästhetik und die gesellschaftskritische Funktion des ‚schönen Scheins‘*, in «Hegel-Studien» 17 (1982), pp. 119-167

Gethmann-Siefert, A., *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Bouvier, Bonn 1984 (= «Hegel-Studien» Beiheft 25)

Gethmann-Siefert, A., *Hegels These vom Ende der Kunst und der „Klassizismus“ der Ästhetik*, in «Hegel-Studien» 19 (1984), pp. 205-258

Gethmann-Siefert, A., *Die geschichtliche Funktion der »Mythologie der Vernunft« und die Bestimmung des Kunstwerks in der »Ästhetik«*, in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, pp. 226-260

Gethmann-Siefert, A., *Die Rolle der Kunst im Staat. Kontroverses zwischen Hegel und den Hegelianern*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, cit., pp. 65-102

Gethmann-Siefert, A., *Ästhetik oder Philosophie der Kunst. Die Nachschriften und Zeugnisse zu Hegels Berliner Vorlesungen*, in «Hegel-Studien» 26 (1991), pp. 92-110

Gethmann-Siefert, A., *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, in A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, Bouvier, Bonn 1992 (= «Hegel-Studien» Beiheft 34), pp. 9-39

Gethmann-Siefert, A., *Das „moderne“ Gesamtkunstwerk: die Oper*, in A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, cit., pp. 165-230

Gethmann-Siefert, A., *Hegel über Kunst und Alltäglichkeit. Zur Rehabilitierung der schönen Kunst und des ästhetischen Genusses*, in «Hegel-Studien» 28 (1993), pp. 215-265

Gethmann-Siefert, A., *Ist die Kunst tot und zu Ende? Überlegungen zu Hegels Ästhetik*, Palm und Enke, Erlangen-Jena 1993

Gethmann-Siefert, A., *Schöne Kunst und Prosa des Lebens. Hegels Rehabilitierung des ästhetischen Genusses*, in C. Jamme unter Mitw. F. Völkel (hrsg.), *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*, cit., pp. 115-150

Gethmann-Siefert, A., *Die Kunst (§§ 556-563)*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach, *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cit., pp. 317-374

Gethmann-Siefert, A., *Hegel über das Hässliche in der Kunst*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 21-41

Gethmann-Siefert, A., *Einleitung. Hegels »Ästhetik oder Philosophie der Kunst«*, in Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, Berlin 1823 (nachgeschrieben von H.G. Hotho), hrsg. von A. Gethmann-Siefert, Meiner, Hamburg 2003, pp. XV-XLVI.

Gethmann-Siefert, A., *Drama oder Komödie? Hegels Konzeption des Komischen und des Humors als Paradigma der romantischen Kunstform*, in A. Gethmann-Siefert, L.

de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 175-187

Gethmann-Siefert, A., *Einleitung*, in Hegel, *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, Vorlesung Berlin 1826 (nachgeschrieben von H. von Kehler), hrsg. von A. Gethmann-Siefert und B. Collenberg-Plotnikov unter Mitarbeit von F. Iannelli und K. Berr, Fink, München 2004, pp. IX-XLIX

Gethmann-Siefert, A., *Einführung*, in Hegel, *Philosophie der Kunst*, Vorlesung Berlin 1826 (nachgeschrieben von P. von der Pfordten), hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon und K. Berr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 7-44

Gethmann-Siefert, A., *Einführung in Hegels Ästhetik*, Fink, München 2005

Givone, S., *Introduzione*, in G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., pp. XXI-XXXV

Glockner, H., *Die Ästhetik in Hegels System*, in Id., *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels. Sowie zur Umgestaltung seiner Geisterwelt*, Bouvier, Bonn 1984 («Hegel-Studien» Beiheft 2), pp. 425-442

Glockner, H., *Die Phänomenologie des Geistes. Der Geist*, in J.-E. Pleines (hrsg.), *Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare*, cit., pp. 86-98

Gombrich, E., *“Il padre della storia dell’arte”*. *Sulle Lezioni di estetica di G. W. F. Hegel (1770-1831)*, in Id., *Custodi della memoria. Tributi ad interpreti della nostra tradizione culturale*, tr. di A. Serafini, Feltrinelli, Milano 1985, pp. 57-77

Guyer, P., *Hegel on Kant’s Aesthetics: Necessity and Contingency in Beauty and Art*, in H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, cit., pp. 81-99

Habermas, J., *Nachwort*, in Hegel, *Politische Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, pp. 343-371

Habermas, J., *Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung*, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, pp. 9-33

Habermas, J., *Hegels Begriff der Moderne*, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, cit., pp. 34-58

Habermas, J., *Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen*, in Id., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, cit., pp. 59-64

Hansen, F.-P., „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“. *Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, de Gruyter, Berlin-New York 1989

Harris H. S., *Hegel's development I. Toward the Sunlight 1770-1801*, Clarendon Press, Oxford 1972

Heidegger, M., *Hegel und die Griechen*, in D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck (hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag, Mohr (Siebeck), Tübingen 1960, pp. 43-57

Henrich, D., *Kunst und Kunstphilosophie der Gegenwart (Überlegungen mit Rücksicht auf Hegel)*, in W. Iser (hrsg.), *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, Kolloquium Köln 1964, Fink, München 1964, pp. 11-32

Henrich, D., *Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus*, in «Hölderlin-Jahrbuch» 14 (1965-66), pp. 73-96

Henrich, D., *Hegel und Hölderlin*, in Id., *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967, pp. 9-40

Henrich, D., *Historische Voraussetzungen von Hegels System*, in Id., *Hegel im Kontext*, cit., pp. 41-72

Henrich, D., *Hegels Theorie über den Zufall*, in Id., *Hegel im Kontext*, cit., pp. 157-186

Henrich, D., *Systemprogramm? Vorfragen zum Zurechnungsproblem*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 5-15

Henrich, D., *Zur Aktualität von Hegels Ästhetik. Überlegungen am Schluß des Kolloquiums über Hegels Kunstphilosophie*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses. Hegel 1770-1970: Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie*, Bouvier, Bonn 1983(«Hegel-Studien» Beiheft 11), pp. 295-301

Henrich, D., *Aufklärung der Herkunft des Manuskriptes »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, cit., pp. 144-169

Heyde, L., *Politik und Ironie*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 30-35

Hoffmann, T. S., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Marix, Wiesbaden 2004

Hofstadter, A., *Die Kunst: Tod und Verklärung. Überlegungen zu Hegels Lehre von der Romantik*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und*

Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses. Hegel 1770-1970: Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie, cit., pp. 271-285

Hogrebe, W., *Kunst, Freiheit, Geschichte. Bemerkungen zu Schelling mit Blick auf Hegel*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste, cit.*, pp. 27-40

Horstmann, R. P., *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in «Hegel-Studien» 9 (1974), pp. 209-240

Horstmann, R.-P., *Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie. Zur Entwicklung der Hegelschen Geschichtstheorie*, in D. Henrich, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 56-71

Horstmann, R.-P., *Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft (§§ 158-256)*, in L. Siep (hrsg.), *G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, cit.*, pp. 193-216

Iannelli, F., *Hegels Konzeption der nicht-mehr-schönen Kunst in der Vorlesung von 1826*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste, cit.*, pp. 189-203

Iannelli, F., *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella "Fenomenologia dello spirito" di G. W. F. Hegel*, Carocci, Roma 2006

Ilting, K.-H., *Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit*, in D. Henrich, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik, cit.*, pp. 225-254

Jaeschke, W., *Kunst und Religion*, in F. W. Graf, F. Wagner (hrsg.), *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 163-195

Jaeschke, W., *Die geoffenbarte Religion*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach, *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cit., pp. 375-466

Jaeschke, W., *Die Philosophie (§§ 572-577)*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach, *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cit., pp. 466-501

Jaeschke, W., *Die Kunst der Hegel-Edition*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 302-307

Jaeschke, W., *Kunst und Religion. Überlegungen zu ihrer geistesphilosophischen Grundlegung*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 97-108

Jamme, C., Schneider, H., *Einleitung der Herausgeber*, in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, cit., pp. 19-76.

Jamme, C., *»Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?«*. *Die Mythos-Auffassung des jungen Hegel (1787-1807)*, in W. Jaeschke, H. Holzhey (hrsg.), *Früher Idealismus und Frühromantik: der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Meiner, Hamburg 1990, pp. 137-158

Keestra, M., *»Elektra« und Hegels Unterbewertung der Individualität und öffentlichen Gerechtigkeit auf der antiken Szene*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung

mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 116-120

Kelly, G. A., *Politics and Philosophy in Hegel*, in Id., *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, Princeton University Press, Princeton 1978, pp. 8-28

Kelly, G. A., *Social Understanding and Social Therapy in Schiller and Hegel*, in Id., *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, cit., pp. 55-89

Kelly, G. A., *The Problem of the Modern State*, in Id., *Hegel's Retreat from Eleusis. Studies in Political Thought*, cit., pp. 90-109

Kimmerle, H., *Die Freie und versöhnte Totalität der Kunst. Die Bedeutung des Gemeinsinns für Ästhetische und Politische urteile bei Hegel, Kant und in interkulturell philosophischer Perspektive*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 91-99

Knox, T. M., *The Puzzle of Hegel's Aesthetics*, in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 1-10

Kuhn, H., *Die Gegenwärtigkeit der Kunst nach Hegels Vorlesungen über Ästhetik*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses. Hegel 1770-1970: Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie*, cit., pp. 251-269

Kuhne, F., *Ästhetische Elemente in Hegels Bestimmung der Ehe*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 118-123

Kulenkampff, J., *Symbolische, klassische und romantische Kunst. Versuch einer metaphysikfreien Lesart von Hegels Formen der Kunst*, in B. Merker, G. Mohr, M. Quante (hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Mentis, Paderborn 2004, pp. 122-138

Kwon, J.-I., *Hegels Bestimmung der Kunst: die Bedeutung der „symbolischen Kunstform“ in Hegels Ästhetik*, Fink, München 2001, pp. 296-340

Kwon, J.-I., *Hegels unaufgegebene Forderung zur „Mythologie der Vernunft“*, in «Journal of the Faculty of Letters, University of Tokio, Aesthetics» 29/30 (2004/05), pp. 49-59

Kwon, J.-I., *Das moderne Ideal und die kulturelle Rolle der Kunst. Hegels Bestimmung der Kunst in der Gegenwart*, in U. Franke, A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Kulturpolitik und Kunstgeschichte. Perspektiven der Hegelschen Ästhetik*, Meiner, Hamburg 2005 (Sonderheft des Jahrgangs 2005 der «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft»), pp. 3-22

Kwon, J.-I., *Hegels Bestimmung der „formellen Bildung“ und die Aktualität der symbolischen Kunstform für die moderne Welt*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 159-174

Lacorte, C., *Il primo Hegel*, Sansoni, Firenze 1959

Lahrem, S., *Zum Stellenwert der Kategorie Besonderheit in Ästhetik und Politik*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 48-53

Litt, T., *Die bürgerliche Gesellschaft*, in J.-E. Pleines (hrsg.), *Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare*, cit., pp. 99-115

Losurdo, D., *Introduzione*, in Hegel, *Scritti storici e politici*, a cura di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. VII-XXVII

Löwith, K., *Hegels Begriff von Bildung*, in J.-E. Pleines (hrsg.), *Hegels Theorie der Bildung II. Kommentare*, cit., pp. 182-198

Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria del secolo XIX*, tr. di G. Colli, Einaudi, Torino 2000

Lübbe, H., *Deutscher Idealismus als Philosophie preussischer Kulturpolitik*, in O. Pöggeler, A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, cit., pp. 3-27

Lukács, G., *L'estetica di Hegel*, in Id., *Contributi alla storia dell'estetica*, tr. di E. Picco, Feltrinelli, Milano 1957, pp. 113-152

Lukács, G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, tr. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1975

Lypp, B., *Kritische Bemerkungen zu den Referaten von Kuhn und Hofstadter. Nebst einer Skizze über die Voraussetzungen der Hegelschen Ästhetik*, in H.-G. Gadamer (hrsg.), *Stuttgarter Hegel-Tage 1970. Vorträge und Kolloquien des Internationalen Hegel-Jubiläumskongresses. Hegel 1770-1970: Gesellschaft, Wissenschaft, Philosophie*, cit., pp. 287-294

Lypp, B., *Idealismus und Philosophie der Kunst*, in H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegel und die „Kritik der Urteilskraft“*, cit., pp. 100-124

MacDonald, M. H., *Comment* (a M. H. Mitias, *Hegel on the Art Object*), in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 77-81

Maier, H., *Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 151-165

Mainardi, R., *L'Europa germanica. Una prospettiva geopolitica*, NIS, Roma 1995

Maker, W., *Introduction*, in W. Maker (ed.), *Hegel and aesthetics*, cit., pp. VII-XXVI

Marini, G., *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella «Filosofia del diritto» hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1978

Marini, G., *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'Filosofia del diritto' hegeliana*, in V. Verra (cur.), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 123-145

Marquard, O., *Kant e la svolta in direzione dell'estetica*, in Id., *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 37-69

Marquard, O., *Opera d'arte totale e sistema dell'identità. Riflessioni a partire dalla critica di Hegel a Schelling*, in Id., *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, cit., pp. 195-213

Marszalek, R., *Entmythologisierte Welt und ihre Mythen, oder was lehrt uns die Hegelsche Ästhetik?*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 106-110

Masciarelli, P., *Prospetto delle lezioni di Hegel*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 326-327

Meist, K. R., *Zur Rolle der Geschichte in Hegels System der Philosophie*, in O. Pöggeler, A. Gethmann-Siefert (hrsg.), *Kunsterfahrung und Kulturpolitik im Berlin Hegels*, cit., pp. 49-81

Melica, C., *Der Begriff der Liebe in Hegels Bestimmung der romantischen Kunst*, in A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, cit., pp. 269-279

Menegoni, F., *La morale*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 123-155

Menegoni, F., *Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“ (§§ 104-128)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 125-146

Menke, C., *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996

Menke, C., *Ethischer Konflikt und Ästhetisches Spiel. Zum geschichtsphilosophischen Ort der Tragödie bei Hegel und Nietzsche*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 16-28

Merker, N., *La Germania. Storia di una cultura da Lutero a Weimar*, Editori Riuniti, Roma 1993

Merker, N., *Prefazione*, in G. W. F. Hegel, *Estetica*, cit., pp. XLVII-LXXIII

Mirri, E., introd. ai testi, in Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1989

Mirri, E., introd. ai testi, in Hegel, *Scritti giovanili I*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli 1993

Mitias, M. H., *Hegel on the Art Object*, in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 67-76

Mitias, M. H., *Rejoinder* (a M. H. MacDonald, *Comment*), in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., p. 82

Model, A., *Wohlgefallen. Zur Ästhetik der menschlichen Gestalt bei Kant und Hegel*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 149-153

Molnár, L., »Der Staat vereinigt die beiden Seiten des subjektiven und objektiven Kunstwerks«, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 149-153

Müller, J., *Hegels Überwindung des unglücklichen Bewusstseins der Romantik*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 157-162

Negri, A., *Schiller e la morale di Kant*, Milella, Lecce 1968

Nuzzo, A., *La logica*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 39-82

Oelmüller, W., *Der Satz vom Ende der Kunst*, in Id., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, pp. 240-264

Oittinen, V., *Antike Tragödie und dialektische Moderne in Hegels Ästhetik*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 126-135

Oldrini, G., *La struttura logica dell'estetica di Hegel*, in Id., *L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 3-26

Oldrini, G., *L'estetica di Hegel alla luce dei problemi dell'età posthegeliana*, in Id., *L'estetica di Hegel e le sue conseguenze*, cit., pp. 27-51

Oldrini, G., *Structure logique et politique culturelle dans l'esthétique de Hegel*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 54-59

Ottmann, H., *Die Weltgeschichte (§§ 341-360)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 267-286

Panasiuk, R., *Das Absolute und die Kunst. Der Platz des Ästhetischen in den philosophischen Systemen Hegels und Schellings*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 173-177

Pareyson, L., *Il mondo dell'arte*, in G. Calabrò, A. Caracciolo, E. Garin, C. Luporini, N. Merker, L. Pareyson, P. Rossi, V. Verra, *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 33-48

Pareyson, L., *Etica ed estetica in Schiller*, Mursia, Milano 1983

Pareyson, L., *L'estetica di Kant. Lettura della 'Critica del Giudizio'*, Mursia, Milano 1984

Peperzak, A. Th., *Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts (§§ 142-157)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 167-191

Perkins, R. L., *Comment* (a G. Shapiro, *Hegel on Implicit and Dialectical Meanings of Poetry*), in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 55-62

Pinna, G., *Introduzione*, in G. W. F. Hegel, *Due scritti berlinesi*, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1990, pp. 13-37

Pinna, G., *Friedrich Schiller. I drammi e la concezione del tragico e della storia*, Rubbettino, Catanzaro 1997

Pinna, G., *Estetica o filosofia dell'arte. Revisioni testuali e interpretazioni dell'estetica di Hegel*, in «Giornale critico della filosofia italiana» 31/33 (2001/02), pp. 503-511

Pinna, G., *L'estetica*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 201-236

Pinna, G., *Presentazione*, in F. Schiller, *L'educazione estetica*, a cura di G. Pinna, Aesthetica, Palermo 2005, pp. 7-20

Pinotti, A., *Bibliografia sull'Estetica di Hegel*, in G. W. F. Hegel, *Arte e morte dell'arte. Percorso nelle Lezioni di Estetica*, cit., pp. 405-426

Pippin, R., *Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right (§§ 1-33)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 31-53

Pöggeler, O., *Hegel und Heidelberg*, in «Hegel-Studien» 6 (1971), pp. 65-133

Pöggeler, O., *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 211-259

Pöggeler, O., *Philosophie und Revolution beim jungen Hegel*, in Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg-München 1973, pp. 13-78

Pöggeler, O., *Hegel und die griechische Tragödie*, in Id., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 79-109

Pöggeler, O., *Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, in «Hegel-Studien» 9 (1974), pp. 72-107

Pöggeler, O., *Die Entstehung von Hegels Ästhetik in Jena*, in D. Henrich, K. Düsing (hrsg.), *Hegel-Tage Zwiel 1977. Hegel in Jena: Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn 1980 («Hegel-Studien» Beiheft 20), pp. 249-270

Pöggeler, O., *Hegels Bildungskonzeption im Geschichtlichen Zusammenhang*, in «Hegel-Studien» 15 (1980), pp. 241-269

Pöggeler, O., *Einleitung*, in Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/18 (nachgeschrieben von P. Wannenmann), hrsg. von C. Becker, W. Bonsiepen, A. Gethmann-Siefert, F. Hogemann, W. Jaeschke, C. Jamme, H.-C. Lucas, K.R. Meist, H. Schneider, Meiner, Hamburg 1983 (= Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg, Bd. 1), pp. IX-XLVIII

Pöggeler, O., *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, cit., pp. 126-143

Pöggeler, O., *Das Menschenwerk des Staates*, in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, cit., pp. 175-225

Pöggeler, O., *System und Geschichte der Künste bei Hegel*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, cit., pp. 1-26

Quante, M., „Die Persönlichkeit des Willens“ als Prinzip des abstrakten Rechts. Eine Analyse der begriffslogischen Struktur der §§ 34-40 von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 73-94

Rameil, U., *Sittliches sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, in «Hegel-Studien» 16 (1981), pp. 123-162

Rapp, C., *Hegel's Concept of the Dissolution of Art*, in W. Maker (ed.), *Hegel and aesthetics*, cit., pp. 13-30

Richter, U., *Das Umstrittene schöne Denkmal. Reflexion über die Dialektik von Politik und Ästhetik*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 71-75

Riedel, M., *Spirito oggettivo e filosofia pratica*, in Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, a cura di E. Tota, Laterza, Roma-Bari 1975, pp. 5-33

Riedel, M., *La critica di Hegel al diritto naturale*, in Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, cit., pp. 35-65

Riedel, M., *La recezione dell'economia politica*, in Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, cit., pp. 67-89

Riedel, M., *Tradizione e rivoluzione nella "Filosofia del diritto" di Hegel*, in Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, cit., pp. 91-122

Riedel, M., *Il concetto di «società civile» e il problema della sua origine storica*, in Id., *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, cit., pp. 123-151

Ripalda, J. M., *Poesie und Politik beim frühen Hegel*, in «Hegel-Studien» 8 (1973), pp. 91-118

Ritter, J., *Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität*, in Id., *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, pp. 11-35

Ritter, J., *Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (§§ 34-81)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 55-72

Rosenkranz, K., *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966

Rosenzweig, F., *Hegel e lo stato*, tr. di L. K. Giavotto e R. C. Cerrato, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1976

Rosenzweig, F., *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, in C. Jamme, H. Schneider (hrsg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels »älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«*, cit., pp. 79-125

Rózsa, E., *Die Versöhnung als kunstphilosophisches Problem bei Hegel*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 281-287

Rózsa, E., *Hegel über die Kunst der „neueren Zeit“ im Spannungsfeld zwischen der „Prosa“ und der „Innerlichkeit“*, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-

Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 121-142

Rózsa, E., *Versöhnung in und durch Kunst? Die Grenzen der Versöhnung in Hegels Kunstphilosophie von 1823*, in A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, cit., pp. 67-95

Rüsen, J., *Die Vernunft der Kunst Hegels geschichtsphilosophische Analyse der Selbsttranszendierung des Ästhetischen in der modernen Welt*, in «Philosophisches Jahrbuch» 80 (1973), pp. 292-319

Sartori, G., *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1995

Schadewalt, W., *Der Weg Schillers zu den Griechen*, in D. Henrich, W. Schulz, K.-H. Volkmann-Schluck (hrsg.), *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag*, cit., pp. 225-232

Schmied-Kowarzik, W., *Kunst zwischen Natur, Geschichte und Absolutem bei Schelling und Hegel*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 178-184

Schnädelbach, H., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in Id., *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000, pp. 163-370

Schnädelbach, H., *Philosophie als spekulative Wissenschaft (§§ 1-83)*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach, *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cit., pp. 21-86

Schnädelbach, H., *Der objektive Geist (§§ 483-552)*, in H. Drüe, A. Gethmann-Siefert, Ch. Hackenesch, W. Jaeschke, W. Neuser und H. Schnädelbach, *Hegels »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriß*, cit., pp. 289-316

Schnädelbach, H., *Die Verfassung der Freiheit (§§ 272-340)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 243-265

Schneider, H., *Aus der Ästhetikvorlesung Hegels 1820/21*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, cit., pp. 27-38

Schneider, H., *Eine Nachschrift der Vorlesung Hegels über Ästhetik im Wintersemester 1820/1821*, in «Hegel-Studien» 26 (1991), pp. 89-92

Scholtz, G., *Die Kunstwissenschaft und die Institutionen. Zum Wandel des Verhältnisses von Kunst und Wissenschaft im Zeitalter Hegels*, in C. Jamme unter Mitw. F. Völkel (hrsg.), *Kunst und Geschichte im Zeitalter Hegels*, cit., pp. 167-18

Sell, A., *Das Kunstwerk in der »Phänomenologie des Geistes«*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 220-226

Semerari, G., *Introduzione a Schelling*, Laterza, Roma-Bari 1999

Shapiro, G., *Hegel on Implicit and Dialectical Meanings of Poetry*, in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 35-54

Shapiro, G., *Rejoinder (a R. L. Perkins, Comment)*, in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 63-66

Siani, A. L., *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, ETS, Pisa 2007

Siani, A. L., *Prefazione*, in Hegel, *L'Arte nell'Enciclopedia*, ETS, Pisa 2009, pp. 5-13

Siani, A. L., *Commento*, in Hegel, *L'Arte nell'Enciclopedia*, cit., pp. 35-91

Siani, A. L., *Art and Politics at the origin of German Idealism: "the Oldest System-Program of German Idealism"*, di prossima pubblicazione

Sichirolo, L., *Hegel e i Greci*, in Id., *Storicità della dialettica antica. Platone Aristotele Hegel*, Marsilio, Padova 1965, pp. 289-310

Sichirolo, L., *Hegel, individuo e comunità. Contro il postmoderno*, in M. D'Abbiero, P. Vinci (cur.), *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia hegeliana*, cit., pp. 243-251

Siebert, R. J., *The negativity of modern art as the negation of the negativity of modern society: from Hegel to Adorno*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 146-164

Siemek, M. J., *Hegel und Tragikomödie der Moderne*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 173-179

Siep, L., *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels 'Grundlinien der Philosophie des Rechts'*, in D. Henrich, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, cit., pp. 255-276

Siep, L., *Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der „Grundlinien“ im Blick auf die „Vorrede“*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 5-29

Simon, J., *Die Ästhetische und die Politische Dimension des Zeichens bei Hegel und der »Absolute Geist«*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van

Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 60-70

Stallknecht, N. P., *Comment* (a T. M. Knox, *The Puzzle of Hegel's Aesthetics*), in W. E. Steinkraus, K. Schmitz (ed.), *Art and logic in Hegel's philosophy*, cit., pp. 11-14

Stockmans, H., *Der Künstler als Schicksal*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 229-234

Strack, F., *Das Systemprogramm und kein Ende. Zu Hölderlins philosophischer Entwicklung in den Jahren 1795/96 und zu seiner Schellingkontroverse*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 107-149

Such, J., *Hegel's category of totality and his concept of the state*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 154-156

Summerell, O. F., *Kunstkritik und Totalitarismus. Hegel über Platons Verbannung der Dichtung*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 36-42

Sünkel, W., *Der Leib der Sprache. Anmerkungen zu Hegels Poetik*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 58-61

Sziborsky, L., *Schelling und die Münchener Akademie der bildenden Künste. Zur Rolle der Kunst im Staat*, in A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, cit., pp. 39-64

Szondi, P., *La poetica di Hegel*, tr. di A. Marietti, Einaudi, Torino 2007

Taminiaux, J., *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, Nijhoff, La Haye 1967

Tatarkiewicz, W., *Storia di sei idee. L'Arte il Bello la Forma la Creatività l'Imitazione l'Esperienza Estetica*, tr. di O. Burba e K. Jaworska, postf. di L. Russo, Aesthetica, Palermo 2001

Theunissen, M., *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, de Gruyter, Berlin 1970

Tilliette, X., *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 35-52

Trede, J. H., *Mythologie und Idee. Die systematische Stellung der „Volksreligion“ in Hegels Jenaer Philosophie der Sittlichkeit (1801-03)*, in R. Bubner (hrsg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, cit., pp. 167-210

Valori, F., *Introduzione*, in Hegel, *Sul Wallenstein; Chi pensa astrattamente?*, a cura di F. Valori, Roma, Cadmo 1980, pp. 7-40

Valori, F., *Nota del traduttore italiano*, in Hegel, *Sul Wallenstein; Chi pensa astrattamente?*, cit., pp. 45-75

Van Gerwen, R., *Hegel's dialectics was geared to art. He had no business sending it*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, II, cit., pp. 68-74

Vattimo, G., *Introduzione all'estetica di Hegel*, Corso di Estetica dell'Anno accademico 1969-70, Giappichelli, Torino 1970

Verra, V., *Immaginazione trascendentale e intelletto intuitivo*, in Id. (cur.), *Hegel interprete di Kant*, cit., pp. 67-89

Verra, V., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1999

Verra, V., *La filosofia della natura*, in C. Cesa (cur.), *Guida a Hegel*, cit., pp. 83-122

Vieillard-Baron, J.-L., *Kunstreligion und Geschichte zwischen der „Phänomenologie des Geistes“ und der „Enzyklopädie“ von 1817*, in A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, cit., pp. 51-65

Vinci, P., *Arte e individualità in Hegel*, in M. D'Abbiero, P. Vinci, *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia hegeliana*, cit., pp. 311-333

Wahsner, R., *Die Positivität einer Weltanschauung. Das Allgemeine und die Kunst des Widerstandes*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 76-81

Waibel, V., *„Ein vollständiges System aller Ideen“*. Zum ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus, in M. Bondeli, H. Linneweber-Lammerskitten (hrsg.), *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*, cit., pp. 341-363

Waszek, N., *Der junge Hegel und die ‚querelle des anciens et des modernes‘: Ferguson, Garve, Hegel*, in H.-J. Gawoll, C. Jamme (hrsg.), *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*, cit., pp. 37-46

Weil, E., *Hegel e lo Stato*, in Id., *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, a cura di A. Burgio, Guerini e Associati, Milano 1988, pp. 35-152

Weil, E., *Hegel*, in Id., *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 169-183

Weil, E., *Hegel e noi*, in Id., *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani*, cit., pp. 185-194

Weisser-Lohmann, E., „Tragödie“ und „Sittlichkeit“. Überlegungen zu Hegels Konzeption der Sittlichkeit, in A. Großmann, Ch. Jamme (hrsg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*, Festgabe für Otto Pöggeler, Rodopi, Amsterdam-Atlanta 2000, pp. 11-22

Weisser-Lohmann, E., „Tragödie“ und „Sittlichkeit“. Zur Identifikation ästhetischer und praktischer Formen bei Hegel, in A. Gethmann-Siefert, L. de Vos, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Die geschichtliche Bedeutung der Kunst und die Bestimmung der Künste*, cit., pp. 109-120

Weisser-Lohmann, E., *Der Staat und die Kunst. Zur öffentlichen Funktion der Kunst bei Hegel*, in A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov (hrsg.), *Zwischen Philosophie und Kunstgeschichte. Beiträge zur Begründung der Kunstgeschichtsforschung bei Hegel und im Hegelianismus*, cit., pp. 19-33

Weisser-Lohmann, E., *Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ und die Grundlegung der praktischen Philosophie*, Fink, München (in corso di pubblicazione; la paginatura è quella dell'ultima versione approntata dall'autrice, che la ha gentilmente messa a mia disposizione)

Wicks, R., *Hegel's aesthetics: An overview*, in F. C. Briser (ed.), *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 348-377

Wiehl, R., *Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Ästhetik*, in «Hegel-Studien» 6 (1971), pp. 135-170

Wood, A. W., *Hegel's Critique of Morality (§§ 129-141)*, in L. Siep (hrsg.), *G.W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, cit., pp. 147-166

Yorikawa, J., *Hegel, Hölderlin und Schelling. Der Verfasser des ältesten Systemprogramms*, in A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann, in Verbindung mit W. van Reijen (hrsg.), *Hegels Ästhetik. Die Kunst der Politik – Die Politik der Kunst*, I, cit., pp. 199-204

Zoltai, D., *Die Problematik der bürgerlichen Gesellschaft in der Hegelschen Ästhetik und bei den Romantikern*, in «Hegel-Jahrbuch» 1971, pp. 148-152

Avvertenza.....	2
Introduzione	10
I. Speranza e disincanto: il giovane Hegel tra antico e moderno	24
1. <i>Polis</i> : l'unità prima della separazione	24
2. Il tessuto lacerato della modernità.....	31
3. Un frammento di programma.....	36
4. La storia pragmatica	41
5. Eredità dell'ideale	46
II. L'inizio tragico del tempo della politica	51
1. Il tradimento di Wallenstein	51
2. Dalla religione artistica al cristianesimo: l'alba della modernità.....	56
3. Tragedia e destino	60
4. Il detto di Napoleone.....	73
5. Statue in un tempio in rovina	81
III. Arte, filosofia, filosofia dell'arte	90
1. Il sistema enciclopedico della filosofia e l'arte	90
2. I molti volti del romantico	100
3. Morte dell'arte, vita dell'estetica	109
4. Ipertrofie della soggettività.....	117
IV. Individuo e stato.....	125
1. L' "enorme forza e profondità" dello stato moderno	125
2. Libertà contro liberalismo	129
3. La società civile.....	136
4. Dall'eticità perduta allo stato.....	146
5. Politicizzazione del soggetto, soggettivizzazione della politica: il diritto della particolarità.....	153

V. (R)esistenza dell'arte nello stato	161
1. Costrizione alla libertà? Il problema della consapevolezza dell'individuo	161
2. Tra spirito oggettivo e spirito assoluto: la <i>Bildung</i>	167
3. Costruzione e costruttività dell'arte.....	172
4. In previsione di crisi politiche: l'integrazione della filosofia attraverso l'arte	177
5. Fragilità dell'oggettivo: Hegel e la plebe.....	183
6. "La ricchezza dell'intero Olimpo"	189
7. Il dio senza casa	200
8. Parzialità e nuova vita dell'arte	206
9. Il diritto dell'arte	215
10. Sulla normalizzazione dell'arte nello stato moderno	221
VI. Metamorfosi dell'estetica	231
1. Excursus: le domande dell'estetica tra Kant, Schiller e <i>Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco</i>	231
2. La strada di Hegel attraverso l'estetica fino alla teoria della società civile	244
3. Mediazione, intersoggettività, riconoscimento: il sistema dei bisogni	249
4. Il lavoro assoluto.....	257
5. La modernità come problema	261
Riflessioni conclusive	268
Appendice: Hegel, <i>Su Wallenstein</i>.....	294
Bibliografia.....	297