

EMANUELE CAFAGNA

IL MALE E LA COSCIENZA.
LE CRITICHE DI HEGEL ALLE FILOSOFIE
DELLA SOGGETTIVITÀ

Estratto da:

itinerari (nuova serie)

N. 2-2013

Rivista quadrimestrale

ISSN 2036-9484

EMANUELE CAFAGNA

IL MALE E LA COSCIENZA.
LE CRITICHE DI HEGEL ALLE FILOSOFIE
DELLA SOGGETTIVITÀ MORALE

Il titolo di questo contributo fa riferimento all'ultima sezione della *Moralità*, la seconda parte dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, e sostituisce al termine «bene», che di fatto figura nel titolo della sezione, il termine «male». La differenza non è lieve, evidentemente, almeno tanto quanto il bene differisce dal male. È facile tuttavia motivare la sostituzione ricordando che tra i diversi temi considerati in questa sezione figura il male inteso come il risultato di un'azione imputabile a un soggetto libero, e che quindi menzionare il male piuttosto che il bene serve semplicemente a selezionare il tema qui trattato. Ma, insieme a questo motivo, la sostituzione intende suggerire anche la principale questione che proverò ad affrontare in quel che segue, e cioè la natura dialettica del principio con cui la coscienza morale giustifica la moralità delle sue azioni. Il male non è tematizzato da Hegel come un elemento esterno, da porre accanto alla coscienza morale, ma come il risultato di azioni condotte secondo quello stesso principio che si pretende giustifichi la bontà di un'azione.

Un'affermazione di questo tipo solleva inevitabilmente una serie di legittimi sospetti, che con ogni probabilità Hegel sfidava consapevolmente. Affermando la possibilità che il male sia il risultato di azioni condotte secondo il richiamo alla coscienza, Hegel sta forse sostenendo che il bene, come contenuto del volere, non può essere affidato all'azione del singolo individuo umano? Ovvero sta sostenendo che quel che appare buono all'intenzione del soggetto trova la sua realtà solo nelle relazioni comunitarie o sociali proprie delle sfere etiche? Hegel sta insomma dicendo che solo l'eticità ripristina una distinzione, quella tra il bene e il male, che l'agente morale è sempre pronto ad annullare? Sono questioni ben note agli interpreti che si sono interrogati sul senso del passaggio dalla *Moralità* all'*Eticità*, ma che è inevitabile riproporre di fronte a un testo che, come risulta dall'epistolario, ha un'intenzionale carica polemica e sembra quindi provocare volutamente il lettore con le sue tesi¹.

¹ L'annotazione al § 140, in cui Hegel espone una serie di manifestazioni del male morale, attira subito l'attenzione di due lettori importanti come Hermann Hinrichs e Carl Daub. Cfr. *Hinrichs an Hegel* (14.10.1820) e *Daub an Hegel* (19.9.1821) in: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, II, Meiner, Hamburg 1953, p. 239 e p. 291.

Diciamo subito che la provocazione è solo apparente, mentre è effettivo lo sfondo polemico. Come sempre avviene nel pensiero di Hegel la confutazione di posizioni diverse dalla sua non è condotta tramite il mero giudizio negativo sui risultati degli altri. Le posizioni avverse vengono incluse in uno sviluppo argomentativo che rileva il contenuto di verità pure inconsapevolmente presente in esse e le costringe, rispetto a questo contenuto, a un processo di autoconfutazione. Il sottotitolo del mio intervento vuole dunque suggerire l'idea che nell'ultima parte della *Moralità* Hegel conduca un confronto con una pluralità di filosofie morali mostrando come ognuna di esse giunga a contraddire i suoi assunti di partenza.

È certo ovvio constatare che, guardando alla cultura filosofica tedesca tra Sette e Ottocento, dietro il termine *Moralität* si apra un panorama molto differenziato di autori. Ma l'impressione prevalente è che tuttora gli interpreti tendano a ridurre gli interlocutori di Hegel, su questo tema, ai soli Kant e Fichte, e che facciano meccanicamente coincidere l'idea hegeliana della moralità con l'equiparazione che egli stesso opera, in maniera tendenziosa, tra i rispettivi sistemi del Pratico di Kant e di Fichte. L'impostazione generale delle righe che seguono complica un po' questo quadro e affianca a quelle di Kant e Fichte voci che avevano già espresso, prima di Hegel, una critica alle morali delle filosofie trascendentali: Jacobi anzitutto, ma anche i rappresentanti principali del primo Romanticismo. Senza questa complicazione il nesso che secondo Hegel lega la coscienza morale al male appare scarsamente giustificato e può apparire, appunto, meramente provocatorio.

Per documentare il confronto hegeliano con tali diverse filosofie morali e cogliere la sua come una disamina pienamente consapevole delle loro rispettive differenze, divido la trattazione in quattro parti, prima delle conclusioni: nella prima analizzo l'idea di sommo bene nella funzione propria che essa assume nella moralità così come la intende Hegel; nella seconda prendo in esame l'idea del bene come emerge dalla lettura che Hegel propone delle filosofie di Kant e Fichte; nella terza tematizzo la nozione di coscienza morale in relazione prevalentemente alla filosofia di Jacobi; nella quarta, infine, considero il ribaltamento dialettico della coscienza morale, le cui conseguenze teoriche sono da Hegel verificate sulla scorta delle filosofie di Friedrich Schlegel e di Schleiermacher.

1. *Il sommo bene e l'azione*

L'ultima sezione della *Moralità* si apre con una definizione del sommo bene. Hegel costruisce questo concetto come

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 63

soluzione del contrasto tra diritto astratto e benessere individuale, un contrasto che, dal punto di vista morale, ha una sua possibilità effettiva. Il diritto astratto può infatti entrare in collisione con il benessere, inteso come l'insieme delle prerogative che distinguono la concreta particolarità di ognuno dalla astratta particolarità della determinazione giuridica. In questo caso è il «diritto di necessità»², con la connessa salvaguardia della vita, che, in ultima istanza, decide ciò che è dovere fare anche contro lo specifico della prescrizione giuridica. Ma, al di là delle possibili collisioni tra diritto astratto e diritto di necessità, il sommo bene, se inteso nella sua realizzazione oggettiva, è per Hegel proprio il superamento di questo contrasto. Il sommo bene è l'unità della personalità, quindi dell'universale riconoscimento di ente libero che a ogni uomo si deve, con il suo singolare, esclusivo benessere, e ogni «*esserci (Dasein)*»³ di questa unità - in tutte e tre le sezioni dello *Spirito oggettivo* - ha l'evidenza di una determinazione esterna, di un «diritto»⁴. Quando Hegel definisce il sommo bene come «la libertà realizzata, l'assoluto fine ultimo del mondo»⁵ sta facendo riferimento al fatto che l'unità tra l'astratta personalità e la particolarità concreta di ogni uomo non va considerata come un obiettivo da raggiungere ma come un'oggettiva realtà presente.

Nella *Moralità*, tuttavia, il sommo bene non figura in questa realtà propria. Secondo il «punto di vista morale»⁶ il sommo bene non è una realtà già presente in un mondo presupposto alla volontà del singolo, ma è piuttosto un contenuto che attende di essere portato nel mondo da questa volontà. A differenza della persona del diritto astratto, infatti, il soggetto morale si incarica di adeguare riflessivamente la particolarità del suo volere all'universalità del suo essere persona e di manifestare nei suoi atti un'unità interiore che solo lui, e nessuna altra causa, determina. La moralità del volere consiste precisamente in questa «attività (*Tätigkeit*)»⁷ che congiunge ciò che alla coscienza appare distinto tra una interiorità e una esteriorità, e che consente alla singola autocoscienza di valutare se

² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (= Rph)*, in: HEGEL, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 ss., XIV/1, § 127; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 110.

³ *Rph* § 23; trad. it. p. 39.

⁴ *Rph* § 29; trad. it. p. 42.

⁵ *Rph* § 129; trad. it. p. 111.

⁶ *Rph* § 105; trad. it. p. 94.

⁷ *Rph* § 109; trad. it. p. 97.

un suo atto qualsivoglia possa configurare un oggettivo diritto.

Proprio in relazione a questa capacità reale che solo l'epoca moderna riconosce all'individuo, Hegel attribuisce a tutta la parte *Moralità* il compito di esporre ciò che lui chiama «l'elemento *formale* (das *Formelle*)» del volere⁸. Non si può qui illustrare l'*Introduzione* della *Moralità* in cui questo elemento formale del volere è analizzato nei dettagli, ma per i miei scopi è sufficiente richiamare brevemente la funzione che esso riveste nella struttura dell'azione. Ogni volta che si richiama al formalismo del volere Hegel fa riferimento alla capacità del volere di realizzare un «fine» traducendo un proprio contenuto interiore in una realtà esterna. Questa traduzione prevede una separazione tra il lato interiore e il lato esteriore del volere e, al tempo stesso, l'unione di questi due lati nel risultato conseguito. Il formalismo consiste dunque nell'«*identità*»⁹ che presiede all'attività di unire un interno e un esterno, secondo una prospettiva fenomenologica che separa l'autocoscienza da un mondo a essa opposto.

La nozione di *Formelle* non richiama necessariamente, come spesso si interpreta, un atto arbitrario o l'opposizione del volere soggettivo a qualsiasi sostanzialità del volere. Piuttosto, la distinzione tra il lato interiore della decisione e quello esteriore della realizzazione effettiva di un fine è essenziale per isolare l'autodeterminazione del volere libero dalla mera positività di una prescrizione esterna ed è una componente centrale della libertà moderna. Ma questo elemento formale contribuisce a definire una teoria dell'azione quando si chiarisce che il contenuto di questa forma è la libertà come compiuta unità spirituale. Tanto è importante isolare l'elemento soggettivo del fine nell'analisi della struttura dell'azione, quanto è importante precisare che non è l'elemento formale a definire l'oggettività dell'azione. In una teoria dell'oggettività dello spirito i fini particolari che muovono l'attività del volere sono realizzati in quanto possono - nel senso di "essere effettivamente in grado di" - coincidere con le determinazioni oggettive della libertà¹⁰.

Tutta la *Moralità* è costruita invece su un'ambiguità di fondo, ossia sull'apparenza che l'oggettività dell'azione coincida con l'oggettività propria del formalismo del volere. Il soggetto morale, che agisce proponendosi il bene come un suo proprio fine, invece di considerare quest'attività come la forma di un contenuto che in sé non ha nulla di soggettivo, proietta su

⁸ *Rph* § 108; trad. it. p. 96.

⁹ *Rph* § 109; trad. it. p. 97.

¹⁰ *Rph* § 112; trad. it. p. 98.

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 65

questo contenuto la finità del formalismo del volere. La *Moralità* fa parte a giusto titolo di una filosofia dello spirito oggettivo perché anche in questa parte, come in quella che precede e in quella che segue, la contingenza con cui ogni soggetto conforma o meno i suoi fini alle determinazioni oggettive della libertà non decide in nessun modo della realtà del sommo bene. Ma l'esserci che l'unità spirituale del bene ha nella *Moralità*, ossia l'azione soggettiva, finisce per subordinare la realtà stessa del bene alla natura formale del volere.

La sezione che stiamo prendendo in considerazione, che, come si è detto, è l'ultima della *Moralità*, è precisamente il luogo in cui questo fraintendimento del rapporto tra sommo bene e azione giunge, con il male, alle sue conseguenze estreme. Essa non contiene dunque una trattazione del bene nella sua realtà propria. Né essa descrive un bene morale che sarà poi messo in conflitto con l'eticità intesa come il bene effettivo. Il tema principale di questa sezione è invece la capacità reale del soggetto moderno di fare del bene il principio delle sue azioni e di decidere in piena indipendenza quel che è giusto fare. Ma, al tempo stesso, suo compito è mostrare che quando si identifica l'azione con il formalismo del volere si entra in una dinamica dialettica nella quale l'idea stessa della libertà oggettiva arriva ad autocontraddirsi.

2. Doveri senza azioni

La definizione del bene come principio di azione determina il diritto proprio dell'ultima sezione della *Moralità*. Il «*diritto della volontà soggettiva*»¹¹, che la filosofia dello spirito assegna al soggetto come una determinazione oggettiva della sua libertà, afferma che il soggetto ha diritto a riconoscere come valido solo quell'obbligo che possa da lui essere inteso. Nella *Moralità* hegeliana è quindi incluso un elemento cardine della filosofia morale moderna sul quale credo si possa ancora convenire, e cioè che a ogni soggetto vada riconosciuta la capacità intellettuale di saper discernere ciò che è giusto. Hegel non si stanca mai, ribadendolo in diversi scritti, di attribuire a Kant il merito di aver rifondato l'intero sistema della metafisica dei costumi a partire dalla centralità di questa dottrina. Kant ha costituito il soggetto della legge morale come un ente pensante e ha legato l'oggettività del bene all'obbligazione di un dovere capace di soddisfare l'intellezione di ognuno.

Quando Hegel propone come principio che rende il bene motivo d'azione il «*dovere (...) per il dovere*»¹², il riferimento è

¹¹ *Rph* § 132; trad. it. p. 112.

¹² *Rph* § 133; trad. it. p. 114.

dunque certamente al Kant del periodo critico e alla definizione che del dovere viene data nella *Fondazione della metafisica dei costumi*¹³. Tuttavia, come è caratteristico per Hegel, la posizione di Kant riguardo alla natura del dovere è assunta in piena indistinzione da quella di Fichte. A fondamento della filosofia pratica tanto di Kant quanto di Fichte c'è infatti, a parere di Hegel, la medesima attività che in ambito teoretico è l'appercezione trascendentale. Per entrambi, il fondamento della ragione pratica è l'identità dell'Io e, per entrambi, la ragione è pratica in quanto alla identità dell'Io si aggiunge, come un secondo momento non immanente al primo, la differenza dei contenuti dettati dalla facoltà di desiderare.

Non interessa qui discutere se sia legittima questa completa indistinzione, rispetto alla natura del dovere, fra la teoria morale di Fichte e quella di Kant. Né si può affrontare in questa sede la questione se davvero la sintesi da cui scaturisce la legge morale coincida con l'autoriferimento analitico dell'appercezione trascendentale. Del resto, anche l'evocazione che Hegel fa, nel testo che stiamo considerando, delle sue critiche alle morali della filosofia trascendentale non ripete l'intero spettro di queste critiche ma si concentra su un aspetto particolare di esse. Finché il pensiero viene considerato solo come il prodotto della facoltà intellettuale e la soggettività agente viene configurata solo come volere formale, il rapporto tra l'oggettività del bene e la soggettività agente non può mettere capo a un agire concreto. I sistemi morali di Kant e di Fichte vengono evocati nella *Moralità dei Lineamenti* come esempi di filosofie che non contengono una soddisfacente teoria dell'azione.

Hegel ha presente con chiarezza che la filosofia post-kantiana si è distinta proprio per la ricerca di una conciliazione tra il formalismo della fondazione del pratico e la concretezza dell'agire. Soprattutto nell'etica di Fichte, in particolare nel *Sistema di etica* del 1798, è palese l'obiettivo di dedurre la pluralità concreta delle prescrizioni etiche e di dettare, a partire dalla legge morale, un'«immanente dottrina dei doveri»¹⁴, una dottrina, cioè, nella quale l'universalità della legge coincida con la particolarità del fine per cui ogni soggetto è attivo. Ma finché questa coincidenza viene ricercata mantenendo una definizione fenomenologica dell'autocoscienza, il contenuto del dovere non può che essere condannato a una «astrat-

¹³ I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: KANT, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ss. (= AA), IV, p. 397.

¹⁴ *Rph* § 135 Anm.; trad. it. p. 115.

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 67

ta indeterminatezza»¹⁵. Cercare la determinatezza del fine nella relazione dell'autocoscienza con ciò che è a essa esterno, e cioè con la facoltà di desiderare, la natura sensibile, l'elemento materiale, comporta l'impossibilità che il contenuto del volere possa mai coincidere con l'identità astratta del dovere.

Quindi, sebbene a Kant vada dato il merito di aver definito un'oggettività del dovere alternativa all'oggettività della natura, l'aver messo in diretta relazione questa oggettività con la natura sensibile finisce per impedire che il bene abbia una realizzazione immanente. Se l'esigenza avanzata dall'azione morale si realizzasse, cioè se in un atto concreto e presente giungesse a coincidere universalità della legge e particolarità del fine, scomparirebbe il «fatto» della ragione, ossia l'immediata subordinazione del fine particolare all'universalità della legge¹⁶. Questi aspetti vengono già trattati nella *Fenomenologia dello spirito*, nel capitolo su *La visione morale del mondo*, e ad esso, così come alla discussione in esso contenuta della dottrina dei postulati morali Hegel rimanda rapidamente¹⁷. Si può proiettare la conciliazione tra universalità della ragione e particolarità dei fini di ogni agente in un futuro *dover essere*, ma questo non fa che confermare l'impossibilità di conciliare, nel presente dell'atto concreto, la positività della ragione con la negatività del suo rapporto con il mondo esterno. Nelle morali della filosofia trascendentale il soggetto è sì obbligato dal bene, ma quest'obbligo lo condanna all'inazione.

3. Azioni senza doveri

Hegel non è il primo a rivolgere questo tipo di critiche alle morali della filosofia trascendentale. Prima di lui Jacobi nella *Lettera a Fichte* del 1799 aveva messo in evidenza l'incapacità della filosofia trascendentale di dare alla soggettività morale le caratteristiche di una soggettività effettivamente agente. Per Jacobi l'io di Fichte è un io senza il Sé, un io che sottopone alla regola senza eccezione la singolarità irriducibile di ognuno finendo per condannare ogni atto a una «rigida obbedienza». All'attività dell'io fichteano, che altro non è che una «volontà che vuole il nulla»¹⁸, Jacobi oppone l'immediata realtà dell'atto eroico. Azioni che secondo i canoni di una intellettualistica dottrina dei doveri sarebbero giudicate immorali come l'atto di mentire di Desdemona o

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: KANT, AA, V, p. 31.

¹⁷ *Rph* § 135 Anm.; trad. it. p. 116.

¹⁸ F.H. JACOBI, *Werke*, hrsg. von K. Hammacher - W. Jaeschke, Meiner - fromann-holzboog, Hamburg - Stuttgart 1998 ss., II,1, p. 210.

Pilade, la rottura della legge e del giuramento di Epaminonda e Johann de Witt o il suicidio di Ottone, affermano, contro la cogenza del dovere astratto, la necessità di un gesto dettato dalla assoluta maestà dell'uomo. Gli atti eroici che scaturiscono da una ribellione alla lettera della legge ricordano che non l'uomo per la legge, ma la legge è stata fatta per l'uomo.

Durante il periodo jeneser Hegel cita questo attacco di Jacobi a Fichte in *Fede e sapere*¹⁹. In anni più vicini alla composizione dei *Lineamenti di filosofia del diritto* torna proprio su questo scritto recensendo il terzo volume delle opere di Jacobi. Alla luce di queste circostanze, e sulla base di una comparazione di questi testi, si può avanzare l'ipotesi che l'evocazione della «coscienza morale», nei paragrafi dei *Lineamenti*, abbia il suo sfondo soprattutto nella filosofia di Jacobi.

Certo, la nozione di coscienza morale intesa come «coscienza immediata del nostro dovere determinato» è una nozione largamente diffusa anche in Fichte o in Kant. Si pensi, a proposito del primo, al § 15 del terzo libro del *Sistema di etica*²⁰, oppure, a proposito del secondo, alla *Delucidazione critica della Analitica della Critica della Ragion pratica*²¹ o, per implicazioni anche esterne alla moralità, al § 4 della 4 parte della *Religione*²². Ma la posizione esemplificata con il richiamo alla coscienza morale è considerata, in questo specifico contesto, nella sua funzione di alternativa all'esito contrario a una teoria dell'azione delle morali di Kant e di Fichte. In quanto «pura certezza soltanto di se stessa»²³ la soggettività guidata dalla coscienza è capace di sapere cosa sia giusto fare senza che la sua azione risponda alle prescrizioni di una dottrina dei doveri. Contro l'inazione e l'astrattezza del principio del «dovere per il dovere» gli eroi di Jacobi riempiono le loro azioni di un contenuto determinato che ha la piena adesione della coscienza nella particolarità esclusiva di ognuno. Mentre secondo il modello kant-fichteano di coscienza morale il soggetto sa cosa sia il bene oggettivo, ma, come abbiamo visto, non può renderlo principio di azioni determinate, la coscienza così come la intende Jacobi non conosce ra-

¹⁹ G.W.F. HEGEL, *Glauben und Wissen*, in: HEGEL, *Gesammelte Werke*, IV, pp. 380-381.

²⁰ J.G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, in: FICHTE, *Gesamtausgabe*, hrsg. von R. Lauth u. a., Frommann, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1962 ss., I, 5, in part. p. 161.

²¹ I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: KANT, AA, V, p. 98.

²² I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: KANT, AA, VI, p. 185.

²³ *Rph* § 138; trad. it. p. 117.

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 69

zionalmente il bene, però sa con certezza quale sia l'azione da compiere. Il cuore, l'organo di un sentimento che fonda la ragione e che mette in diretta relazione l'individuo umano con l'assoluto, detta la determinatezza dell'azione prima ancora che il soggetto si affidi per questo al suo raziocinio.

Hegel ha sempre evocato questo modello di coscienza morale come un modello ambivalente. Anche nel testo che stiamo considerando l'idea di una coscienza morale in grado di sapere quel che va fatto con un immediato richiamo al suo sentire viene difesa in quanto figura cruciale di quella libertà dell'epoca moderna che trova nella *Moralità* l'elenco dei suoi diritti. Come scrive Hegel, «la coscienza morale intesa come questa unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé, è un santuario, violare il quale sarebbe *sacrilegio*»²⁴. Da questo punto di vista è stato un merito di Jacobi aver opposto l'irriducibile singolarità della coscienza a un Io puramente astratto, e il riconoscimento che Hegel gli tributerà in età adulta passa per la consapevolezza del peso che la critica jacobiana alle filosofie trascendentali ha avuto nella sua propria autobiografia intellettuale. Ma la critica jacobiana non ha portato a termine il suo compito, rimanendo una falsa alternativa alla filosofia trascendentale.

Come è affermato nella recensione hegeliana al terzo volume delle opere, Jacobi ha avuto il merito di riportare la filosofia dell'azione a una razionalità specificamente pratica, fornendo per la soggettività moderna una teoria della parte alogica dell'anima che può accostarsi alle opere etiche di Aristotele²⁵. Ma la critica aristotelica all'intellettualismo in *Morale* si basa sull'individuazione di principi oggettivi dell'azione. Jacobi ha invece intenzionalmente reinterpretato queste azioni eroiche, che nelle loro fonti letterarie e storiche testimoniano della effettiva realtà di un universo etico, come proiezioni esteriori di un'interiorità morale, tacendo sull'eticità che fa da sfondo a esse. Nell'eccezionalità dell'atto eroico Jacobi non vede la manifestazione concentrata in un atto singolare dell'eticità di un mondo storico, ma la particolarità dell'agente che sovrasta con la propria soggettività qualsiasi prescrizione esteriore. La coscienza morale è assunta come il potere giudicante che volatilizza ogni prescrizione esterna appunto perché esterna. Qualsiasi dovere che non intercetti la propria singolare particolarità, che è l'unica

²⁴ *Rph* § 137 Anm.; trad. it. pp. 116-117.

²⁵ G.W.F. HEGEL, *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, in: HEGEL, *Gesammelte Werke*, XV, p. 19.

in grado di dire ciò che è in sé e per sé giusto, diventa per ciò stesso non vincolante²⁶.

La realtà stessa del bene viene così legata in maniera inestricabile all'agire del soggetto, e, come scrive Hegel, «il bene dapprima soltanto rappresentato e *che deve* essere è debitore di una *realtà*»²⁷ nei confronti della soggettività. Alla soggettività agente viene attribuito un potere che non ha riscontro nel precedente kant-fichteano, nel quale invece proprio l'indipendenza della realtà del bene dalla realtà della concretezza agente condannava quest'ultima a un perenne *dover essere*. Se il soggetto morale di Kant e di Fichte non agisce perché la realtà del bene è in diretta opposizione alla realizzazione esterna dell'agire, la coscienza morale di Jacobi agisce, ma a scapito di qualsiasi oggettività dei principi secondo cui agire. Il bene trova nel modello della coscienza morale un'attività capace di dargli realtà effettiva, ma è una realtà effettiva che facilmente può essere resa un mero prodotto del formalismo del volere.

4. La dialettica della coscienza morale

La dipendenza della realtà del bene dalla contingenza dell'azione determina propriamente il passaggio al male. Non la coscienza morale come tale è il male, ma la possibilità che il soggetto compia il male è strettamente correlata alla vanificazione cui la coscienza morale sottopone gli obblighi esterni, ritenendoli non vincolanti solo perché esterni. Il potere, che la coscienza morale si arroga, di non obbedire a nessun dovere che non presupponga la capacità di sapere quel che è giusto fare, e che rappresenta il nucleo fondamentale della differenza tra la libertà dei moderni e quella degli antichi, non è più soltanto la giusta rivendicazione della propria capacità di discernimento. Questa capacità si spinge adesso fino al punto da far dipendere dal proprio volere formale la realtà oggettiva del bene.

Nella *Moralità* Hegel fa solo un accenno all'origine del male e al problema della sua naturalità che tratta con maggiori dettagli altrove, ad esempio nelle *Lezioni sulla filosofia della Religione*²⁸. Si possono lasciare da parte queste implicazioni, seguendo Hegel nel modo specifico in cui qui presenta il tema. Il male come esito possibile di un'azione intenzionale è messo in relazione a quella peculiare concezio-

²⁶ *Ibi*, p. 21.

²⁷ *Rph* § 138; trad. it. p. 118.

²⁸ G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, III, hrsg. von W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984, pp. 134 ss.; pp. 220 ss.

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 71

ne della libertà del volere, l'arbitrio, già confutata nello *Spirito pratico*²⁹. Il concetto di arbitrio, nella lettura che ne dà Hegel, presuppone una definizione della libertà del volere ottenuta sul filo della contraddizione di una coscienza che oppone al dato naturale esterno la propria interiorità, ma considera naturali i propri fini. Il soggetto è detto libero perché è capace di astrarre dai suoi impulsi, ma l'oggettività della sua libertà consiste nella naturalità del processo secondo cui un contenuto particolare del volere diventa, all'esterno del soggetto agente, un fine realizzato.

Il male è l'esito conseguente di questa concezione che pretende di attribuire alla libertà la stessa contingenza con cui l'arbitrio considera oggettive le sue scelte. Riguardo all'arbitrio, l'oggettività della libertà del volere viene fatta dipendere dall'accidentalità secondo cui ogni soggetto vuole, scegliendo i propri impulsi, desideri, tendenze. Riguardo al male, questa stessa accidentalità viene proiettata sull'oggettività del bene, la cui realtà viene messa in diretta dipendenza dalla capacità del soggetto di scegliere astraendo da ogni oggettività. Mentre in relazione all'arbitrio come tale non si esclude che il formalismo del volere possa riempirsi delle determinazioni di quel fine in sé che è il bene, mettendo a tema il male Hegel descrive una posizione secondo la quale proprio la capacità di scegliere un contenuto particolare del volere viene assunto come un fine in sé.

Secondo questa definizione il male non consiste, dunque, semplicemente nell'agire secondo il proprio interesse, vantaggio, desiderio, né consiste meramente nel rifiuto di un qualsivoglia obbligo. Queste sono tutte caratterizzazioni di un fine egoistico che può anche essere contrario all'oggettività del bene, ma che non arriva a metterne in dubbio la realtà. Il male, invece, consiste nel portare l'ambiguità di fondo su cui è costruita tutta la *Moralità* alla piena contraddizione della libertà oggettiva con se stessa. Nelle posizioni filosofiche che Hegel associa al male l'azione coincide integralmente con il formalismo del volere, e la capacità di dare esterna realizzazione ai propri fini non viene assunta come una mera forma ma come la libertà stessa. L'azione non è più ciò che dà effetto a un bene che però esiste realmente in piena indipendenza dalla scelta del soggetto; adesso sono il soggetto e il suo volere a pretendere di poter decidere se il bene sia reale oggettivamente o meno.

²⁹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1817), in: HEGEL, *Gesammelte Werke*, XIII, § 397.

Con questo tipo di esito, cioè con il pieno annullamento di ogni idea di autofinalità del bene, siamo lontani non solo da Kant e Fichte, ma anche da Jacobi. Il passaggio della coscienza morale al male non si spiega facendo riferimento a nessuno di questi autori, quanto piuttosto a un ulteriore punto di vista che, certo, può accostarsi a Jacobi e al sapere immediato, ma non può essere identificato con esso. Per comprendere questo passaggio è necessario fare riferimento al primo Romanticismo di Jena e al sodalizio filosofico-letterario che ha legato Friedrich Schlegel a Schleiermacher.

Questa affermazione è giustificata dalla lunga annotazione con cui Hegel chiude i paragrafi dedicati al male. Nell'annotazione viene elencata una serie di fenomeni morali come l'ipocrisia, il probabilismo e, infine, l'ironia romantica, che naturalmente rendono ampia la platea dei possibili interlocutori su questo specifico tema. Il fatto però che tutta l'annotazione culmini con l'ironia, e che essa sia indicata come la forma nella quale la soggettività che compie il male «si coglie e si esprime compiutamente»³⁰, non è un caso. Hegel attribuisce agli esponenti del primo Romanticismo il dubbio merito di aver espresso al meglio l'ambiguità della soggettività moderna, e di aver spinto il concetto dell'autonomia fino al suo ribaltamento sofisticato, fino al punto cioè di fare della soggettività del volere, e del suo volere formale, il fondamento del bene.

Ci sono molti aspetti, propri anche della teoria estetica, legati alla trattazione dell'ironia e, a questo proposito, Hegel cita diffusamente Solger. Qui interessa concentrare l'attenzione sugli aspetti che riguardano la relazione dell'ironia con l'oggettività dello spirito, che Hegel tocca con intento esplicitamente polemico. Egli ha presente il peculiare ribaltamento che di aspetti essenziali della filosofia platonica viene fatta da chi, appunto Schlegel e Schleiermacher, aveva progettato di tradurre l'intero *corpus* platonico. In particolare, si può ricordare il frammento 108 del «Lyceum» nel quale l'ironia, in quanto somma finzione (*Verstellung*), al tempo stesso preriflessiva e sommamente intellettuale, viene esplicitamente affiancata al nome di Socrate³¹. Contro quest'uso di una *auctoritas* antica per legittimare una nozione integralmente moderna, Hegel ripristina il senso soggettivo con cui Platone parla dell'ironia quando la attribuisce al discorso di Socrate. L'ironia socratica è rivolta alle persone che si

³⁰ *Rph* § 140 Anm., p. 132; trad. it. p. 128 (modificata).

³¹ F. SCHLEGEL, *Kritische Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, u. a., Thomas Verlag, Zürich 1958 ss., I, 2, p. 160.

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 73

servono della tecnica sofisticata per disputare sull'idea di vero e di giustizia, e non all'oggettività di queste idee. Accostare invece, come fa Schlegel, il nome di Socrate alla consapevolezza ironica con cui il soggetto moderno afferma l'impossibilità di conoscere l'assoluto attesta che la cultura moderna è irrimediabilmente lontana da Platone e che ha integralmente smarrito il senso dell'oggettività dello spirito.

Il male vien fatto culminare da Hegel nell'ironia, quindi, non solo per evocare un atteggiamento letterario ed estetico di un tempo ormai lontano, quello di Jena, ma anche per rivelarne la funzione sistematica rispetto all'intero spirito oggettivo: nel male come ironia lo spirito oggettivo arriva compiutamente a mostrare l'opposto determinato di se stesso. Per cogliere a pieno questo ribaltamento totale è però necessario aggiungere un ultimo interlocutore che Hegel affronta trattando dell'ironia. Alla fine dell'annotazione, dopo aver chiarito che l'ironia di Socrate è altro dall'ironia dei romantici, Hegel fa riferimento alla *Fenomenologia dello spirito* e alla sezione sulla coscienza morale dicendo che lì ha chiarito «fino a che punto questo assoluto autocompiacimento non resta un solitario culto di se stesso, sibbene fors'anche può formare una comunità»³².

Il male non è solo l'atteggiamento morale che afferma la vanità di ogni contenuto etico. È anche la pretesa che quella soggettività detti i caratteri di una comunità che unisce i suoi componenti in un sentimento di superiorità rispetto al sentire comune e ai doveri esterni che regolano la convivenza. Avanzo quindi l'ipotesi che nell'attacco all'ironia, come forma estrema del male, sia compreso non solo un diretto attacco a Schlegel, ma anche a Schleiermacher, che Schlegel aveva chiamato a partecipare all'«Athenaeum» in qualità di «genio morale» e la cui filosofia rappresenta il tentativo più compiuto, nell'ambito del primo Romanticismo, di una critica della morale³³. Nonostante la rottura fra Schlegel e Schleiermacher, successiva al matrimonio letterario cui avevano dato vita nella loro convivenza berlinese³⁴, Hegel torna ad

³² *Rph* § 140 Anm., p. 134; trad. it. p. 130.

³³ Su questi aspetti cfr. K. NOWAK, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, in part. pp. 120 ss.; Id., *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2001, in part. pp. 86 ss.

³⁴ Cfr. A. ARNDT, *Eine literarische Ehe. Schleiermachers Wohngemeinschaft mit Friedrich Schlegel*, in: Id. (hrsg.), *Wissenschaft und Geselligkeit. Friedrich Schleiermacher in Berlin 1796-1802*, de Gruyter, Berlin-New York, 2009, pp. 3-14.

associare i loro nomi proprio perché la sua interpretazione dell'ironia romantica ha un necessario complemento nella concezione della religione di Schleiermacher e nel tipo di soggettività protestante che la filosofia di questi esprime.

Schleiermacher è un obiettivo assai più presente di Schlegel nel periodo di composizione dei *Lineamenti* e, come è noto, subito dopo la pubblicazione de *La fede cristiana* il conflitto con lui esploderà apertamente sul piano della dogmatica. Ma, al di là dei motivi propriamente contingenti e legati al conflitto sulla filosofia della religione, è importante evocare questo nome perché nell'autore dei *Discorsi sulla Religione* la pretesa della soggettività di porre l'assoluto nel mondo si traduce in una teoria dell'oggettività del culto e della devozione religiosa. Il sentimento come istanza fondativa della religione è l'opposto determinato dell'idea hegeliana di spirito oggettivo. Nell'idea di una religione come proiezione della soggettività geniale l'azione del soggetto morale smette di essere l'elemento formale dell'oggettività del bene e diventa essa stessa l'assoluto.

5. Conclusioni

Nella ricostruzione che ho proposto il bene e la coscienza morale figurano come i poli di un'opposizione. L'azione determinata dal dovere afferma la capacità incondizionata del soggetto di scegliere autonomamente cosa sia bene fare, ma la realtà di questo bene astratto è proiettata in un indefinito *dover essere*. La coscienza morale, invece, rivendica la realtà attuale del bene ed è in grado di proporre un contenuto dell'azione che non sia solo astratto. Ma la realtà del bene viene così esposta alla contingenza del volere formale e la coscienza morale si convince, o ipocritamente prova a convincerci, che il bene è reale solo se il soggetto decide che ci sia. La sezione comincia affermando la realtà di un assoluto che fonda l'agire del soggetto e si conclude con un soggetto che pretende di fondare l'assoluto.

È facile interpretare questa dinamica, che descrive una parabola dal bene al male, come un modo per annichilire la soggettività e i suoi diritti. Poiché l'assunzione soggettiva dell'attività che realizza il bene corre costantemente il rischio di agire male è necessario passare in un'altra sfera nella quale l'azione del singolo è sostituita dall'intero etico. In realtà, l'ultima sezione della *Moralità* non descrive nel suo complesso il passaggio tra due opposti, ma l'affermazione della loro identità. Il bene inteso come prodotto del puro dovere e la coscienza morale intesa come certezza solo formale del contenuto dell'agire sono la stessa cosa.

Le critiche di Hegel alle filosofie della soggettività morale 75

Ciò non significa affatto, spero lo si intenda da quanto fin qui scritto, che Hegel stia annullando ogni differenza tra il bene e il male. Ciò significa, piuttosto, che tanto il bene quanto la coscienza morale, quando diventano principi di azione in teorie che identificano l'agire con il volere formale, tradiscono la ragione stessa della moralità e finiscono per negare che il soggetto possa valutare da solo quale sia il contenuto della volontà buona: nel primo caso perché il principio del dovere esclude che il bene possa determinarsi fino a diventare il contenuto di un fine concreto; nel secondo perché il principio della coscienza morale espone la realtà del bene alla contingenza della formalità del fine e trae da ciò le conseguenze estreme. La coscienza considera il bene effettivamente reale solo se esso giunge a intercettare pienamente la tendenza interiore e soggettiva di ogni individuo, e ritiene questa piena corrispondenza formale fondante rispetto a qualsiasi oggettività del bene.

Ciò che è interessante per lo storico della filosofia è constatare che in tal modo Hegel presenta come convergenti posizioni teoriche che, di fatto, si sono confrontate da opposti versanti: da un lato la filosofia trascendentale e dall'altro il tentativo di superare quel quadro nelle filosofie del sapere immediato. È evidente che le due prospettive sono effettivamente diverse, ma la "sofistica" messa qui in campo da Hegel consiste nel mostrare la coincidenza dei risultati teorici di opzioni che si reputano alternative. Il superamento della contraddizione che questa coincidenza comporta non mira ad annullare le differenze delle due prospettive, ma a far convivere in una sfera successiva i termini di un'opposizione che dal punto di vista morale rimane inconciliabile. Con il passaggio all'*Eticità* non si opera una semplice vanificazione delle esigenze teoriche messe in campo tanto dalla filosofia trascendentale quanto dalla filosofia del sapere immediato; piuttosto, con questo passaggio, si determina la conservazione di entrambe queste esigenze come "momenti" di un concetto che trova adesso una *realtà* adeguata a mantenerli come tali.

Nell'*Eticità* la realtà presente del bene e la verace coscienza morale non costituiscono la contraddizione di un soggetto agente per il bene che non agisce, ovvero che agisce male, ma sono due aspetti altrettanto essenziali per costituire la disposizione d'animo (*Gesinnung*) etica. L'eticità moderna è capace di reggere dentro di sé anche la soggettività giudicante che si eleva al di sopra delle leggi e dei diritti e doveri stabiliti oggettivamente, fornendo a ognuno la garanzia del-

la sua propria libertà. Mentre per l'eticità antica l'irruzione della particolarità individuale nell'ambito comunitario è stata devastante, come ha illustrato Platone nella *Repubblica*, l'eticità moderna mantiene la sua oggettività anche di fronte alla soggettività ironica, la soggettività che nega la sua adesione interiore all'oggettività presente del bene.

Per questo l'*Eticità*, la terza parte dei *Lineamenti*, non descrive una sorta di moralità realizzata. L'eticità non va interpretata come una sfera comunitaria nella quale la moralità smetta di essere il risultato di azioni individuali e divenga un contenuto prescritto da istituzioni civili e politiche³⁵. Ma le istituzioni politiche o civili, a loro volta, non sono legittimate dal corrispondere alle esigenze che l'individuo morale, collocato nello scambio sociale, rivendica³⁶. Il passaggio dalla *Moralità* all'*Eticità* è segnato da un'effettiva soluzione di continuità ed è un «risultato (*Resultat*)»³⁷ che rappresenta un'effettiva uscita dalla contraddizione che è la *Moralità*. Quando la soggettività morale, pur pretendendo di agire per il bene, di fatto sceglie il male, è quella stessa soggettività che manifesta l'astratto bene e l'astratta scelta come posizioni non opposte in maniera assoluta. Proprio perché il soggetto libero, l'ente pensante capace di valutare ciò che è bene, arriva ad autocontraddirsi compiendo il male, è egli stesso che nega al formalismo del suo volere il compito di decidere se il bene è reale. Nel mondo, inteso come eticità, il soggetto libero è in grado di valutare nella sua indipendenza ciò che è bene fare, senza che questa valutazione metta in dubbio la realtà effettiva del bene.

³⁵ Cfr. C. CESA, *Hegel und die Kantische Moralität*, in: C. Fricke - P. König - T. Petersen (hrsg.), *Das Recht der Vernunft. Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 291-309, in part. p. 308.

³⁶ Così ritiene invece L. SIEP, *Was heißt: »Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit« in Hegels Rechtsphilosophie?*, in: Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1992, pp. 217-239, in part. p. 238.

³⁷ *Rph* § 141 Anm.; trad. it. p. 132.