

PER UNA CRITICA DEL RAZIONALISMO MODERNO  
IL TERRORE RIVOLUZIONARIO NELLA *FENOMENOLOGIA  
DELLO SPIRITO* DI HEGEL

Giovanni Mascaretti

University of Essex, Department of Philosophy, mascaretti@tiscali.it

*Abstract. For a Critique of Modern Rationalism. Revolutionary Terror in Hegel's Phenomenology of Spirit.*

The essay explores the philosophical concept of fear as it appears in the chapter of Hegel's *Phenomenology of Spirit* entitled *Absolute Freedom & Terror*, dedicated to the analysis of the French Revolution. The aim of the essay is to show Hegel's critique against the abstract logic of modern political rationalism implied by the Revolution itself. This critique finds its base in a new productive concept of fear, which, in the form of Terror [*Schrecken*], represents the dialectic driving force for the affirmation of the freedom of Spirit.

*Keywords: Hegel, Terror, Fear, French Revolution, Freedom.*

1. *Paura e libertà rivoluzionaria*

Se si lascia da parte la sezione della *Fenomenologia dello Spirito* dedicata alla dialettica servo-signore ove il concetto di *paura* fa la sua prima comparsa, sezione la cui trattazione esula dai limiti del presente saggio, il secondo nucleo di presenza di tale concetto all'interno del medesimo testo non si colloca alle origini tardo-antiche della civiltà europea bensì al culmine della modernità, nel momento «intorno a cui si raccolgono, in

Hegel, tutte le determinazioni della filosofia in rapporto all'epoca<sup>1</sup>. Si tratta della Rivoluzione francese, che rappresenta, agli occhi di Hegel, un tornante decisivo per la storia universale. Se si accetta con il filosofo tedesco che il principio che condiziona l'andamento di quest'ultima sia l'unità di libertà e necessità – il progressivo, lungo e difficile spiegamento della libertà dell'uomo in quanto tale – nella Rivoluzione francese, infatti, la libertà politica assurge, per la prima volta, a fondamento e scopo della società e dello Stato. «Partita dal pensiero»<sup>2</sup> in linea di continuità con la Riforma protestante<sup>3</sup>, la Rivoluzione ha innalzato la libertà a «principio dell'idea dello Stato» e l'ha collocata tra i *droits de l'homme et du citoyen* in quanto diritto naturale<sup>4</sup>. La rivoluzione del 1789, quindi, è un avvenimento di portata mondiale perché si presenta come il primo tentativo di fondare il regno della ragione nel mondo storico, il primo tentativo della libertà di «ritrovare in una realtà da essa informata, in cui ogni uomo, in quanto tale, è riconosciuto da tutti gli altri come libero, come valore infinito, un mondo nel quale lo spirito del cristianesimo sarà effettivamente ed effettivamente presente»<sup>5</sup>. Ma il destino di un evento tanto cruciale è segnato, agli occhi di Hegel, da un inevitabile fallimento,

---

<sup>1</sup>J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese* (1957), trad. it. Napoli, Guida Editori, 1970, p. 26.

<sup>2</sup>G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* (1840), trad. it. Bari, Laterza, 2010, p. 361.

<sup>3</sup>Con la Rivoluzione francese, agli occhi di Hegel, il principio della ricerca luterana della giustizia e della ragione nel mondo è stato finalmente enunciato in maniera esplicita, è stato compreso e ha trovato la propria realizzazione. Sull'importanza del cristianesimo e in particolare della Riforma cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Bari, Laterza, 1971, § 552; Id., *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 337-356; Id., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), trad. it. Bari, Laterza, 1954, § 270.

<sup>4</sup>«Come il popolo l'aveva innalzata a suo vessillo, così Hegel accoglie l'idea di libertà e fa di essa l' "elemento fondamentale" e l' "unica materia" della sua filosofia. Ma ciò significa anche che Hegel, in questo modo, fa della filosofia la teoria dell'epoca; essa riceve il compito di comprendere nella sua essenza la libertà politica della Rivoluzione; il fondamento, sul quale, per mezzo della Rivoluzione, "tutto è basato", deve essere filosoficamente determinato», Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, cit., p. 30.

<sup>5</sup>E. Weil, *Hegel e lo Stato e altri scritti hegeliani* (1950), trad. it. Milano, Guerini e associati, 2002, p. 216.

fallimento dovuto non al carattere erroneo del principio libertario che lo ispira, ma alla pretesa di realizzarlo immediatamente e dunque in maniera completamente astratta, come Hegel stesso ben evidenzia nelle pagine della *Fenomenologia* dedicate al Terrore rivoluzionario<sup>6</sup>.

Ora, si tenterà di mostrare come Hegel finisca per imputare tale astrattezza alla logica del razionalismo politico moderno che governa le dinamiche rivoluzionarie e al concetto di paura ad essa sotteso. La critica radicale che il filosofo di Stoccarda rivolge a questa forma di pensiero, infatti, trova il proprio momento centrale nella tematizzazione di un nuovo ruolo produttivo giocato dalla paura, che, nella forma del Terrore, si fa motore dialettico per il coronamento di quella stessa libertà che il razionalismo moderno ha finito per distruggere. In altre parole, si proverà a evidenziare come dal punto di vista di Hegel sia la paura stessa a rendere possibile la libertà, purché questa paura venga attraversata e non semplicemente rimossa dallo Spirito lungo il cammino verso la piena coscienza della sua assolutezza e infinità. Fissato questo obiettivo, l'argomentazione prende dunque le mosse dall'intento di chiarire come la stessa Rivoluzione trovi la propria condizione di possibilità nell'emergenza della moderna società civile, i cui soggetti sono ancora caratterizzati dall'oggettività della categoria dell'utile sorta dal confronto tra Illuminismo e fede. Tale categoria acquista la propria universalità e consistenza con l'affermazione della volontà universale, volontà libera, puramente formale, che finisce per determinare lo stesso sviluppo del processo rivoluzionario, dall'esaurimento della struttura cetuale del Tutto sociale alla risoluzione della volontà singolare nella volontà generale del popolo, dal susseguirsi delle diverse fazioni al governo all'instaurarsi del

---

<sup>6</sup> Sulla ricezione del concetto di "Terrore" nella Germania a cavallo tra il Settecento e l'Ottocento cfr. R. Walther, *Terror, Terrorismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972–1997, vol. 6, pp. 351-369.

Terrore come tentativo di cancellare non solo l'oggettività ma la stessa soggettività. La riflessione proseguirà poi evidenziando come la matrice di tali esiti nichilistici vada rintracciata nella natura calcolante e strumentale del pensiero razionalistico moderno, pensiero che avanza la propria pretesa di assolutezza senza però essere consapevole che essa è viziata dalla presenza residuale di un elemento di oggettività, ovvero sia l'utile, il cui superamento è reso possibile dal passaggio dello Spirito a un momento superiore del proprio processo di autodeterminazione. E' proprio la paura della morte diffusa nella civiltà illuminata ad assicurare, nel suo carattere di tappa necessaria, il raggiungimento di questo stadio più elevato della coscienza, in cui l'individualità europea finisce per cogliere la possibilità di una politica non più arbitraria ma fondata su un rapporto positivo tra Stato e individuo, rapporto che solo nella Germania protestante può trovare la propria piena realizzazione.

## 2. Società civile e utile, o della condizione di possibilità della Rivoluzione

Che nel momento del coronamento della libertà assoluta [*die absolute Freiheit*], nell'Illuminismo fattosi prassi, possa albergare il Terrore [*der Schrecken*], è reso possibile innanzitutto, per Hegel, dall'elemento di privatezza che contraddistingue la soggettività moderna, soggettività emersa attraverso quel particolare rapporto asimmetrico che è il lavoro<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup>Si tratta della soggettività comparsa nella conclusione del capitolo dedicato alla dialettica servo-signore: qui il servo, dopo essersi sottoposto al *dominio* del signore per aver provato *paura* davanti alla *morte* [*die Furcht des Todes*] nella lotta [*Kampf*] per il riconoscimento [*Anerkennung*], finisce per negare la paura originaria, facendo propria la *negatività* di fronte alla quale ha tremato. Il servo, infatti, introietta e supera la paura della morte attraverso la capacità formativa del proprio rapporto negativo con la cosa esterna, ovvero grazie al proprio *lavoro*, «desiderio tenuto a freno [*gehemmte Begierde*]». Esso gli dà consistenza, permanenza e una certezza più ricca di quella del signore, il quale svanisce dalla scena della storia. E' importante notare, quindi, come per Hegel sia il lavoro a garantire il carattere formativo della paura, intesa come esperienza radicale della negatività; solamente attraverso il lavoro, infatti, il servo *supera* la paura,

Influenzato dagli studi delle teorie sociali dell'economia politica inglese, Hegel, infatti, giunge alla consapevolezza che «la storicità della Rivoluzione, di tutta l'epoca e di tutti i suoi problemi, è l'avvento della moderna “società civile” del lavoro industriale»<sup>8</sup>. In altre parole, nell'incontro con l'economia politica, diventa chiaro a Hegel che la Rivoluzione francese e l'idea di libertà da essa promulgata appartengono storicamente alla nuova società, la quale ne costituisce l'attualità e la necessità storica. La libertà di tutti è la sua condizione costitutiva, in quanto essa annovera come proprio soggetto i singoli individui nell'uguaglianza dei loro bisogni naturali, nella completa separazione da tutte le istituzioni che la limitano politicamente o giuridicamente. Parimenti essa finisce per porsi come il principio stesso del lavoro e del processo produttivo fondato sulla sua divisione, per cui Hegel può affermare esplicitamente che l'individuo libero è il «figlio della società civile»<sup>9</sup>. Il pensatore tedesco, quindi, scopre il fondamento dell'idea rivoluzionaria della libertà di tutti nell'avvento della moderna società del lavoro, nella quale tale idea trova la condizione della sua stessa possibilità. L'essenza della moderna rivoluzione politica va pertanto rintracciata nell'impatto radicalmente innovativo dell'emancipazione

---

comprendendo che la cosalità che in esso prende forma è la sua stessa *coscienza*, la quale diviene coscienza pensante, cioè *autocoscienza libera*. Non si ha qui lo spazio sufficiente per addentrarsi in un ulteriore approfondimento né della dialettica servo-signore né della categoria hegeliana di lavoro, per cui chi scrive si limiterà a fornire alcuni riferimenti bibliografici: A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2002; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel* (1947), trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1972; A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études* (1947), trad. it. Adelphi, Milano, 1966; A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* (1947), in Id., *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla Fenomenologia dello spirito* cit.; M. L. Lanzillo, *Peur, Mort, Liberté. Alexandre Kojève lecteur de Hegel*, in «Governare la paura. Journal of Interdisciplinary studies», 2010, (<http://governarelapaura.unibo.it/article/view/2498>).

<sup>8</sup> Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, cit., pp. 47-48.

<sup>9</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 199.

sociale, la cui forza motrice finisce per determinare le stesse dinamiche del processo rivoluzionario.

All'interno dei singoli soggetti che vengono a comporre la moderna società civile, infatti, la critica dell'*Aufklärung* ha lasciato sussistere di fronte all'autocoscienza un elemento di oggettività, ovverosia l'*utile* [*Nützlichkeit*]. Tale concetto fa la sua prima comparsa nel capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* intitolato *L'Illuminismo*<sup>10</sup>, in cui Hegel prende in esame il rapporto tra fede e intellesione alla luce delle spinte disgreganti che contraddistinguono la civiltà europea alle soglie della Rivoluzione francese. Questo rapporto si presenta, di primo acchito, come una relazione di contrapposizione: l'intellessione è la pura forma del comprendere vuota di contenuto, mentre la fede è ricca di contenuto (la verità stessa) ma povera di forma (in quanto non in grado di rappresentare la verità compiutamente). Ognuno dei due poli, pertanto, possiede ciò di cui l'altro è carente, così che il medesimo motivo che li porta a osteggiarsi è anche quello che determina la loro reciproca dipendenza, e che porterà in superficie, al termine del loro conflitto, l'identità sottesa a entrambi.

Nel rendere esplicito il suo attacco alla fede, l'attività di comprensione propria dell'intelletto prende la forma dell'*Aufklärung*, dell'esercizio critico della ragione che penetra in qualunque determinazione consolidata per disintegrarla dal suo interno. L'Illuminismo, conseguentemente, mette la coscienza di fronte alla sua infinita potenza negatrice, alla quale nulla può sottrarsi. La fede cui esso si oppone, però, non è un mero atteggiamento di devozione, bensì è una fede che è già passata per l'esperienza della Riforma. A questo punto, non è difficile scorgere ove risieda l'elemento che accomuna entrambe: se l'Illuminismo propone l'assoluta libertà della critica e del pensiero, la fede riformata fa del libero esame e della

---

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), trad. it. Milano, Bompiani, 2002, pp. 723-783.

testimonianza interiore i principi della propria confessione, per cui la libertà della coscienza sta a fondamento di entrambe. L'esito della lotta, perciò, è il riconoscimento della loro sostanziale identità. L'espressione di quest'ultima è affidata da Hegel proprio alla categoria dell'utile, che ben rispecchia lo svuotamento di significato sostanziale caratteristico dell'ideologia della cultura europea pre-rivoluzionaria. L'utile, assunto come principio della vita etica (e tale è anche il "salvifico", cioè l'utile visto dalla prospettiva della fede), sancisce l'affermarsi di una concezione che asserve a sé strumentalmente ogni cosa e che distrugge il concetto stesso di un fine esistente in sé e per sé: ciò significa che l'intellezione pura prepara la via alla trasformazione dell'oggetto in concetto, ma costruisce dapprima una dimensione meramente soggettiva<sup>11</sup>. Il concetto di utilità, infatti, è intrinsecamente inconsistente: nel mondo illuministico dell'utile non appare più alcuna verità, se non quella del passaggio perpetuo da un momento all'altro, l'utilità che media il passaggio dall'in-sé al per-altri e dal per-altri al per-sé. La categoria dell'utile, pertanto, è sintomo dell'inconsistenza di un pensiero che non è ancora in grado di raccogliere i propri momenti, che ha conservato un elemento di oggettività destinato a divenire soggetto, «*realtà* immediata e unica dell'oggetto»<sup>12</sup>. Infatti, «si deve rispondere alla domanda: "Utile a che cosa? Utile in che senso?"». E la risposta a tale domanda può essere solo il Sé universale, la volontà generale o volontà pensante»<sup>13</sup>. L'inconsistenza

---

<sup>11</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 781-783.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 783.

<sup>13</sup> J. Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., p. 560. Scrive ancora Hyppolite: «traduciamo questa dialettica in termini concreti: l'autocoscienza, l'essere-per-sé, ha ancora davanti un mondo, delle istituzioni sociali, una realtà spirituale esistente di fatto, e tale realtà non le appare ancora come opera *sua*, come espressione della volontà universale. Tuttavia, non appena posto come in sé, il mondo è negato, è considerato nella sua utilità, nel suo rapportarsi all'autocoscienza effettuale. Ma che cosa significa tale utilità, questo ponte fra l'in-sé e il per-sé, se non che il Sé è la sola realtà, che il mondo deve essere la mia volontà in-sé e per-sé? *Per noi* questa unità dell'essere e del concetto è già palese quando l'autocoscienza se ne sta

deve sparire e deve essere proclamata la verità del nuovo tempo: l'uomo è *volontà libera* di cui il mondo è espressione, volontà che non vuole nient'altro che se stessa, configurandosi così come volontà solo formale. La ragione di questa volontà consiste proprio nel mantenersi nella pura libertà, «nel volere il diritto solo per amore del diritto e il dovere solo per amore del dovere»<sup>14</sup>. In essa l'utile viene risolto in una dimensione incondizionatamente universale ed è sussunto sotto il «Sé della coscienza»<sup>15</sup>, nel quale si riuniscono la verità – che nel mondo della fede era una verità al di là dell'autocoscienza – e la certezza di sé – che nel mondo della cultura era singola certezza di sé individuale separata dalla propria verità –, cessando così ogni alienazione dello Spirito in sé diviso. Ma perché questo principio della libertà rimane solo formale? Per rispondere a tale domanda, si procederà in primo luogo a un'analisi del capitolo della *Fenomenologia dello Spirito* dedicato alla Rivoluzione francese, per poi tentare di comprendere quale sia la ragione dei suoi esiti terroristici.

### 3. *La scomparsa del Tutto organico e l'emergenza della volontà generale*

Il mondo storico di questa volontà, il mondo della libertà assoluta che come sostanza indivisa «assurge al trono»<sup>16</sup>, ha come prima caratteristica la scomparsa dell'oggettività del Tutto sociale organizzato in ceti<sup>17</sup>: il

---

ancora nel mondo dell'utilità. L'utile è ancora un oggetto ma preannunzia già il dissolversi dell'oggetto nel soggetto: il regno della libertà assoluta», Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., pp. 553-554.

<sup>14</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 360.

<sup>15</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 783.

<sup>16</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 785.

<sup>17</sup> «Fin qui la società era divisa, come un *organismo* biologico, in masse spirituali particolari. [...] Ma ormai tali divisioni non hanno più ragione di essere, non esprimono che l'alienazione della volontà generale presente in ciascuno. Perciò quelle masse spirituali scompaiono e al loro posto sorge la sola *opposizione semplice fra la volontà singola e*



soggetto ha perduto la propria determinatezza, così che «il suo fine è il fine universale, il suo linguaggio è la legge universale e la sua opera è l'opera universale»<sup>18</sup>. La pretesa della coscienza di valere, nella sua singolarità, come immediatamente universale – ovvero di saltare l'articolata mediazione degli stati particolari in cui si concretizza l'operare di ciascuno a favore della comunità – rende vano qualsiasi tentativo di fondare l'unità politica, composta di soli individui, attraverso un'organizzazione articolata dei poteri; il mondo nella sua effettualità è opera del Sé universale, della *volontà generale* come già la concepisce Rousseau nel *Contratto sociale*: cioè come Sé comune, indivisibile e inalienabile su cui poggia e a cui si orienta l'intero corpo sociale<sup>19</sup>. Nel pensiero della volontà generale non sussiste nulla che non sia espressione di questa volontà. Scrive Hegel:

La coscienza considera il mondo assolutamente come propria volontà, e si tratta di una volontà universale. Per la precisione, [...] si tratta [...] della volontà realmente universale, volontà di tutti i *singoli* in quanto tali. In sé, infatti, la volontà è la coscienza della personalità, di un Ciascuno; ora, essa dev'essere appunto questa vera volontà reale, dev'essere come essenza *autoconsapevole* della personalità di Tutti e di Ciascuno, affinché

---

*la volontà universale*», Hyppolite, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello Spirito» di Hegel*, cit., pp. 561-562.

<sup>18</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 787.

<sup>19</sup> «Ciascuno di noi – scrive Rousseau – mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e riceviamo inoltre ciascun membro come parte indivisibile del tutto», J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Torino, Einaudi, 1948, p. 25. Sull'influenza di Rousseau sul giovane Hegel cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel* (1844), trad. it. Milano, Mondadori, 1966, pp. 39, 50, 54; F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato* (1912 e 1918), trad. it. Bologna, il Mulino, 1976, p. 33; H.F. Fulda e R.-P. Horstmann, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991; R. Stern, *Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London, Routledge, 2002, pp. 157-168. Sul rapporto tra il pensiero del filosofo francese e la filosofia hegeliana più matura, invece, cfr. F. Neuhauser, *Foundations of Hegel's Social Theory*, Cambridge (Mass.)-London, Verso, 2000; T. Petersen, *Subjektivität und Politik. Hegels «Grundlinien der Philosophie des Rechts» als Reformulierung des «Contrat Social» Rousseaus*, Frankfurt a. M., Hain, 1992.

Giovanni Mascaretti

ciascuno faccia sempre ogni cosa in maniera indivisa: ciò che allora emerge come attività del Tutto è l'attività immediata e consapevole di *Ciascuno*<sup>20</sup>.

Se in precedenza l'individualità si trovava esclusa dall'universale a causa della sua connessione concreta con una parte limitata della vita sociale, ora, con l'elevarsi alla volontà generale, ogni volere singolo diviene volontà di un cittadino (*citoyen*) che vuole partecipare direttamente e in modo indivisibile all'opera della totalità, con la quale instaura un rapporto che non può non essere pensato immediatamente. La suddivisione nei diversi ceti sociali, pertanto, finisce per lasciare il posto alla sola opposizione tra coscienza singolare e coscienza universale:

Ciò che rendeva il Concetto un *oggetto* essente era la sua differenziazione in masse *sussistenti* e isolate; quando però l'oggetto diviene il Concetto, in esso non c'è più nulla di sussistente e la negatività ha penetrato tutti i suoi momenti. Quando il concetto accede all'esistenza, ogni singola coscienza si innalza al di sopra della sfera cui era in precedenza assegnata, non prova più la propria essenza e la propria opera in questa massa di particolarismi, ma coglie il proprio sé come il *concetto* della volontà e coglie tutte le masse come essenza di questa volontà: allora la coscienza non può che realizzarsi in un lavoro che è il lavoro totale<sup>21</sup>.

Il popolo diventa la volontà una e indivisibile dentro la quale ogni cittadino vuole solamente la volontà generale. Per questo popolo il mondo non è più una realtà opaca e resistente, ma il frutto della sua stessa volontà. Non vi è più un al di là o, almeno, non rimane altro che «l'effluvio di un gas inerte, come l'esalazione del vuoto *Être suprême*»<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 785.

<sup>21</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit. p. 787.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 787.

La coscienza individuale diviene allora in ognuno coscienza universale, la quale, per mantenersi nella sua indivisibilità, non può fare altro che cancellare ogni determinatezza e scorgere in ogni particolarità un attentato alla sua assolutezza. Ma, là dove la volontà vuole solo l'universale nella sua astrattezza, non può più conseguire alcuna opera [*Werk*] positiva<sup>23</sup>, in quanto non può volere alcunché di determinato; essa, infatti, non è in grado di giungere «né a opere universali del linguaggio e della realtà, o a leggi e a ordinamenti universali della libertà *cosciente*, né ad atti e opere della libertà *volente*»<sup>24</sup>, poiché l'unica opera universale che essa possa compiere è l'exasperazione del lato negativo della propria realtà, il quale consiste nella capacità di fare astrazione da tutto, e che viene portato ora a un parossismo pari solo alla pretesa di assolutezza che essa avanza.

E' chiaro, dunque, come tale esperienza sia destinata a uno scacco, manifesto nel Terrore del 1793. La coscienza viene così a conoscere a proprie spese quale sia l'essenza della libertà che essa vuole immediatamente identica con l'universale. Il grande problema posto dalla Rivoluzione, infatti, consiste nel rendere possibile una conciliazione della sostanza – la realtà sociale e culturale nella sua forma storica oggettiva –

---

<sup>23</sup> Sulla rilevanza storico-politica dell'arte che si esprime nel concetto hegeliano di *Werk* cfr. Annemarie Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, in «Hegel-Studien», 1984, 25 (Beiheft),; *Hegels Ästhetik. Die Transformation der Berliner Vorlesungen zum System*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», (aprile-giugno 2002), 56-2, pp. 274-292; *Die Kunst (§§ 556-563)*, in *Hegels «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften» (1830) Ein Kommentar zum Systemgrundsatz*, a cura di Hermann Drüe e a., Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, pp. 317-374; Introduzione a *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, in «Hegel-Studien», 1992, 34 (Beiheft), pp. 9-39. Sulla relazione tra riflessione e opera d'arte nel romanticismo tedesco cfr. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, nello specifico il capitolo III della seconda parte dedicato al *Kunstwerk*, pp. 67-80. Infine si veda G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse* (1805-1806), trad. it. Bari, Laterza, 1982, pp. 91-92.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 789.

e dell'autocoscienza; nel mondo precedente alla Rivoluzione la sostanza si costituiva a termine estraneo al Sé, il quale quindi era alienato da se medesimo. Ma nel mondo rivoluzionario – come si è avuto già modo di evidenziare – la sostanza organizzata, suddivisa in momenti distinti e complementari, scompare e con essa la stessa alienazione<sup>25</sup>. Pertanto, se l'uomo come volontà universale pretende di pensarsi immediatamente nello Stato, celebrando così «la libertà assoluta sul trono del mondo», l'opera oggettiva e concreta si dilegua con l'alienazione, e resta solamente un universale astratto e dunque puramente negativo. Le varie distinzioni cetuali vengono inghiottite nel gorgo della volontà generale unica e indivisibile, ma questa non può creare nulla di positivo che abbia la forma di un oggetto indipendente, poiché, altrimenti, tale oggetto finirebbe col contrapporsi all'autocoscienza. Infatti, un'opera positiva sarebbe un'altra organizzazione della società e, conseguentemente, costituirebbe il ritorno a una differenziazione che la rivoluzione ha superato. Si riformerebbe così un mondo ordinato e gerarchizzato, ma in esso la coscienza individuale sarebbe alienata e privata arbitrariamente della sua partecipazione diretta all'Intero, alla Totalità. La sovranità, unica e indivisibile, finirebbe per scomporsi (nuovamente) nelle tre forme del potere legislativo, esecutivo e giudiziario (sulla scia delle teorizzazioni di Montesquieu)<sup>26</sup>; la massa dei cittadini si organizzerebbe in associazioni aventi scopi propri, ma «l'attività e l'essere della personalità si troverebbero in tal modo limitati a un ramo del Tutto, a una sola specie dell'attività e dell'essere. Posta nell'elemento dell'essere, la personalità

---

<sup>25</sup> Almeno, come giustamente sottolinea J. Hyppolite, nella sua forma *oggettiva*: permane, comunque, ancora una forma di alienazione, di mediazione, nel passaggio immediato dal singolare all'universale.

<sup>26</sup> Cfr. C.-L. barone di Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), trad. it. Torino, UTET, 2005. Sul rapporto tra Hegel e Montesquieu cfr. A. Rotolo, *Hegel interprete di Montesquieu. «Geist der Gesetze» e dominio della politica*, in D. Felice (a cura di), *Montesquieu e i suoi interpreti*, a cura di D. Felice, Pisa, ETS, 2 voll., 2005, pp. 505-549.

*Per una critica del razionalismo moderno. Il Terrore rivoluzionario nella Fenomenologia dello Spirito*

riceverebbe così il significato di personalità determinata, e in verità, cesserebbe di essere autocoscienza universale»<sup>27</sup>.

#### 4. *La radice razionalistica degli esiti terroristici della Rivoluzione*

L'autocoscienza singola, pertanto, non si riconosce in quell'opera positiva che è lo Stato organizzato, né si trova nelle decisioni e nelle operazioni del governo. Essa è contraddistinta da una tenace caparbietà che le fa dire di no a tutto, che la spinge a disimpegnarsi da ogni determinatezza e a non lasciarsi soggiogare da nulla. Essa, inoltre, nella sua espressione collettiva «non si lascia spogliare della realtà che consiste nel dare *essa stessa* le leggi e nel portare *essa stessa* a compimento non un'opera singolare, bensì l'opera universale. Infatti, quando si trova solo nella forma della rappresentanza e della rappresentazione, il Sé non è *reale*: dove c'è qualcuno che sia il *rappresentante* del Sé, non c'è il Sé»<sup>28</sup>. Perché allora l'universale possa pervenire a un operare positivo, è necessario che esso si concentri in un'autocoscienza singola, ma in tale autocoscienza tutte le individualità non si riconoscono, partecipando al Tutto solo in maniera limitata. Di conseguenza, la libertà assoluta non può produrre alcuna opera positiva – una costituzione o un'organizzazione sociale – né una decisione o un'azione di governo; «le resta soltanto l'attività negativa. La libertà universale è soltanto la *furia* del dileguare [*die Furie des Verschwindens*]»<sup>29</sup>. E' questo il significato *dialettico* del Terrore: l'universale astratto e l'altrettanto astratta singolarità, la volontà generale una e indivisibile e la pluralità degli individui atomici si separano

---

<sup>27</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 789.

<sup>28</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp.789-791. Il testo originale dell'ultimo periodo riportato recita nel seguente modo: «Denn wobei das Selbst nur *repräsentiert* und *vorge stellt* ist, da ist es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* ist, ist es nicht», *ibid.*, p. 790.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 791.

e si oppongono. L'unica opera universale della volontà generale diviene, perciò, l'annientamento di tutte le differenze, e dal momento che i portatori delle differenze sono i singoli individui, la singolarità stessa risulta essere già una colpa sufficiente per essere eliminati. Non solo l'azione apertamente contraria alla legge, ma anche la mera intenzione, in quanto espressione di una volontà individuale diversa dall'universale, è già un delitto nei confronti della libertà assoluta della volontà generale che va pagato con la morte<sup>30</sup>.

Quindi, non solo la libertà assoluta del soggetto illuministico elimina l'oggettività, ma distrugge anche se stessa, la propria soggettività: infatti, dà luogo a una politica in cui il potere universale sa solo operare la morte, il negativo, morte fredda e piatta che si limita a togliere di mezzo il singolo; e il governo che opera in tal modo è, a sua volta, soltanto un particolare destinato al declino, ovverosia una fazione<sup>31</sup>:

L'unica opera e l'unico atto della libertà universale è perciò la *morte*, e, più propriamente, una *morte* che non ha nessuna ampiezza e nessun riempimento interno: ciò che viene negato, infatti, è il punto senza riempimento, è il punto del Sé assolutamente libero. Questa morte è dunque la più fredda e più piatta, senza altro significato che quello di tagliare una testa di cavolo o di bere un sorso d'acqua<sup>32</sup>.

Comparsa la democrazia diretta, essa dimostra di essere l'esatto opposto di ciò che pretendeva essere, «e lo è perché ha completamente assorbito l'uomo privato nel cittadino, la religione dell'al-di-là nella religione dello Stato. Robespierre cerca, nella religione, il centro e la

---

<sup>30</sup> «Qui [...] il *divenire-sospetto* ha il significato e l'effetto dell'*essere-colpevole*, ne prende il posto; la reazione esteriore contro questa realtà, la quale risiede nell'Interno semplice dell'intenzione, consiste nell'eliminazione fredda e spietata di questo Sé essente, al quale non si può togliere altro se non appunto il suo essere», *ibid.*, p. 793.

<sup>31</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 793.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 791-793, traduzione modificata.

forza della Repubblica. “Robespierre – dice Hegel – fu un uomo che prese sul serio la virtù”<sup>33</sup>. I due termini antitetici dell'anarchia e della dittatura rivoluzionaria finiscono così con l'identificarsi, proprio in quanto la volontà singolare e la volontà universale passano immediatamente l'una nell'altra<sup>34</sup>.

Cosicché il Terrore non è nient'altro che il risultato di una soggettività che pretende di trionfare in maniera assoluta pur conservando in sé – si è già avuto modo di vederlo – un elemento di oggettività, ovverosia l'utile, svuotato della sua particolarità inconsistente e interpretato in vista dell'universalità sociale. Ed è proprio a partire da questo residuo che si può comprendere perché mai il principio della libertà promosso dalla Rivoluzione rimanga puramente formale:

A fianco del principio formale furono addotte bensì categorie più ricche di contenuto: in primo luogo la società e quel che sarebbe *utile* per la società. Ma il *fine* della società è a sua volta *politico*, è il fine dello *Stato* (cfr. *Droits de l'homme et du citoyen*, 1791), ossia è il fine di mantenere i *diritti naturali*; senonché il diritto naturale è la libertà e la sua determinazione successiva è l'*uguaglianza* nei diritti davanti alla legge. La libertà e questa uguaglianza sono direttamente collegate, poiché l'uguaglianza esiste mediante l'equiparazione di molti, i quali sono per l'appunto uomini aventi la medesima determinazione fondamentale, la libertà. Questo

---

<sup>33</sup> J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel* (1955), trad. it. Milano, Bompiani, 1965, p. 78.

<sup>34</sup> «Each individual not only decides for himself what is useful for him but also what is generally useful. Each will regards itself as a perfect expression of the general will, which alone is valid, but which cannot be found except in the perfect union of all wills. That precludes compromise and submission. Indeed, the two seem identical now. For each one speaks for all, not only for himself. To accept the decision of another person is, thus, to betray the general will, of which one's own is an inseparable and surely perfect part. Unless all agree, there is no general will; for each one regards his own will as the correct general will. Since agreement is impossible, given the multiplicity of actual wills, only anarchy is conceivable. Anything else is a limitation upon one's will», J. N. Shklar, *Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's Phenomenology of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, pp. 175-176.

principio rimane formale, perché scaturito dal pensiero astratto, *dall'intelletto*, ossia dal pensiero il quale dapprima è coscienza di sé della ragione pura ed, essendo immediato, è astratto<sup>35</sup>.

Chiusa nel suo formalismo autoreferenziale, la morale astratta che si pone alla base della virtù giacobina si risolve nell'affermazione del diritto infinito della Ragione universale, con il conseguente rovesciamento della sua stessa energia rivoluzionaria in una forma di violenta e radicale dissoluzione di ogni particolarità concreta<sup>36</sup>. E' chiaro, pertanto, come la radice "necessitante" del Terrore giacobino vada ricercata nella nozione di ragione calcolante e strumentale del razionalismo moderno, ragione che *crede* di essere soggettivamente assoluta ma che, in realtà, vuole questa assolutezza per la propria utilità e considera la totalità sociale come un insieme di singoli individui particolari, ovvero sia, in termini hegeliani, come una cattiva totalità<sup>37</sup>. In altre parole, il Terrore è il frutto della politica di una soggettività che si dichiara assolutamente libera ma

---

<sup>35</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 360, corsivo di chi scrive. Approvata dall'Assemblea Costituente, il 26 agosto del 1789, la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* compare nella costituzione monarchica del 1791 e in quelle repubblicane successive, con aggiunte e modifiche (tra i libri di Hegel figurano le costituzioni francesi degli anni 1791, 1793, 1795, 1798, cfr. *Verzeichniss, der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen*, Berlin, C. F. Müller, 1832, sez. I, pp. 1-73.). Hegel si riferisce ai primi due articoli nella versione originaria: «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono che fondarsi sull'utilità comune», e «Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione», G. Jellinek, *La dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1902), trad. it. Bari, Laterza, 2002, art. 1 e 2, p. 19.

<sup>36</sup> Sul nesso hegeliano di libertà e violenza cfr. Walther, *Terror, Terrorismus*, cit., pp. 361-362.

<sup>37</sup> «Questa volontà formale, privata, viene posta ora alla base: diritto nella società è ciò che la legge vuole, e la volontà esiste come volontà individuale. Di conseguenza lo Stato, come aggregato dei molti singoli individui, non è un'unità sostanziale in sé e per sé, né è la verità del diritto in sé e per sé, alla quale la volontà dei singoli debba conformarsi per essere volontà autentica, libera; al contrario si parte dagli atomi della volontà e ciascuna volontà è rappresentata immediatamente come volontà assoluta», Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 361.



*Per una critica del razionalismo moderno. Il Terrore rivoluzionario nella Fenomenologia dello Spirito*

che non lo è affatto, perché troppo poco razionale e troppo poco soggettiva. In tal senso, Hegel non fa altro che estendere la propria critica della mediazione razionalistica moderna – già esplicitata nel saggio del 1802 *Sulle maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* – al giacobinismo, il quale pare governato dalle stesse logiche aporetiche per cui il soggetto è posto di fronte allo scacco di dover affrontare, come un immediato potere esterno e minaccioso, proprio quello Stato che aveva preteso di costruire razionalmente.

5. *L'assenza di un'autentica «politische Gesinnung» come causa del fallimento della Rivoluzione*

Si vede quindi come per Hegel il nesso tra i principi individualistico-liberali e gli esiti terroristici della Rivoluzione francese sia saldo, benché non sia declinato in termini controrivoluzionari, come dimostra l'aspra polemica – articolata nei *Lineamenti di filosofia del diritto* – contro il conservatore Karl Ludwig von Haller. Il problema qui da risolvere, infatti, consiste agli occhi del filosofo di Stoccarda nel tentativo di coniugare l'armonica totalità etica di un popolo – al centro delle ricerche del giovane Hegel – con una società, la società civile, che s'è formata proprio emancipandosi da essa. Si tratta, pertanto, di recuperare la continuità della storia europea cercando di superare la radicale cesura introdotta dall'emergenza di questa nuova realtà politico-sociale, espressa dalla nozione di società civile e maturata proprio attraverso la Rivoluzione francese. Si tratta di svelare il cammino dimenticato che ha portato lo spirito umano fino a questa svolta della storia, e di spiegare tale momento alla luce del divenire anteriore. In altri termini, Hegel si sforza di mostrare come la Rivoluzione francese costituisca una tappa *necessaria* nel movimento della Ragione verso la totale signoria su se

stessa, verso la piena coincidenza di realtà e pensiero, ovverosia verso la propria libertà. Tale necessità sta proprio nella contraddizione esistente tra le vecchie istituzioni ancora dominanti nel regime monarchico e l'accresciuto sentimento della libertà, qui meramente affermata in maniera formale e astratta. In effetti, le conseguenze terroristiche della Rivoluzione derivano esattamente, lo si è visto, dal fatto che i rivoluzionari francesi hanno finito per fondare la propria azione su un concetto astratto di uomo – già esaltato dalla filosofia illuministica –, per cui l'uomo è visto esclusivamente come volontà libera, priva di qualsiasi condizionamento e contenuto.

Il Terrore rivoluzionario, dunque, non è per Hegel una legge universale della politica che la collega alla paura, e che fa di questa il rischio costante dell'agire innovatore. La sua posizione è più determinata: il soggetto rivoluzionario ha celebrato troppo in fretta la propria vittoria ed è caduto nel vuoto del Nulla perché non è stato in grado di percorrere l'ultimo tratto di strada, strada che certo non corrisponde a quella della restaurazione cattolica. Anzi, Hegel rimprovera proprio alla matrice cattolica della monarchia francese di aver garantito la persistenza di quella stessa struttura residuale di privilegi ecclesiastici e aristocratici che ha fomentato la sollevazione dei cittadini francesi durante la rivoluzione. Se sotto il governo cattolico della monarchia è proprio la sacralità di questi privilegi a scatenare la rivoluzione, è altresì il permanere di una coscienza segnata dalla mancata conciliazione con il reale a provocare l'instabilità politica e istituzionale che contraddistingue tutto il processo rivoluzionario, a partire dagli stati generali del 1789 fino all'avvento dell'Impero di Napoleone.

La nuova intensissima paura della morte come signora assoluta che è dilagata nella civiltà illuministica e l'ha disintegrata dal proprio interno, potrebbe infatti indurre a un ritorno all'obbedienza atterrita, e alla conseguente percezione dell'eteronomia della coscienza propria

dell'*Ancien Régime*; in realtà, l'esperienza autodistruttiva della libertà assoluta marca una soglia di non ritorno<sup>38</sup>, per cui il periodo post-rivoluzionario che arriva fino agli anni '30 dell'Ottocento finisce per presentarsi come un prodotto della stessa Rivoluzione, ricadendo sotto le sue medesime categorie. Il motivo della sollevazione violenta dei cittadini francesi e della precarietà delle istituzioni politiche post-rivoluzionarie va infatti rintracciato nell'«assenza di una fondazione dal lato del soggetto di un criterio di legittimità del potere»<sup>39</sup>; in altri termini, il processo rivoluzionario nella sua interezza non riesce a trovare una soluzione alla questione della fondazione oggettiva della libertà soggettiva, rimanendo ingabbiato nelle logiche costruttivistiche e individualistiche del razionalismo politico moderno. Nelle istituzioni francesi la volontà soggettiva continua a presentarsi come volontà della particolarità, non riconoscendosi ancora come soggettività razionale. Espressione della società civile descritta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, essa tende dunque a produrre lo scontro tra le diverse singolarità, le quali si trovano di fronte senza comprendersi come componenti di un'unica comunità:

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 esplicita. Con questo

---

<sup>38</sup> «Die historische Notwendigkeit der Französischen Revolution ist demnach gewaltig, und sie impliziert auch irreversiblen Charakter. Man kann sie fortsetzen, umwandeln, vielleicht auch übertreffen, aber man kann sie nicht vernichten oder auslöschen», J. D'Hondt, *Was hat Hegel aus der Französischen Revolution gelernt?*, in *Republik der Menschheit*, a cura di M. Buhr, P. Burg, J.D'Hondt, Köln, Pahl-Rugenstein Verlag, 1989, p. 159.

<sup>39</sup> S. Rodeschini, *Costituzione e popolo. Lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*, Macerata, Quodlibet, 2005, p. 245.

formalismo della libertà, con quest'astrazione, le volontà individuali non fanno sorgere nulla di stabile nell'organizzazione. [...] Questa la collisione, il nodo, il problema, al quale è ferma la storia e che la storia avrà da risolvere in tempi a venire<sup>40</sup>.

Queste individualità, che hanno tremato davanti al loro signore assoluto, la morte, tornano sì a far posto ai ruoli e alle funzioni che i singoli, ridistribuiti in classi, frappongono come elemento mediatore con uno Stato «rinfrescato e ringiovanito»<sup>41</sup>, ma il destino di quest'ultimo permane pur sempre come qualcosa di estraneo. Tali individualità, infatti, vengono definite unicamente dal lato del riconoscimento dei loro diritti formali, non potendo così comprendere che «la politica può svolgersi, in linea di principio, senza alcun elemento di arbitrarietà, e che, al di là delle fazioni e dell'anarchia, si può trovare la via di un rapporto positivo tra universale e singolare»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 366. È necessario fare una precisazione sull'accezione con cui qui Hegel utilizza il termine "liberalismo"; il significato del termine nella Germania dei primi decenni dell'Ottocento è ancora molto ambiguo [a tal proposito cfr. L. Gall, *Einführung, in Liberalismus im 19. Jahrhundert. Deutschland im europäischen Vergleich*, a cura di D. Langewiesche, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, pp. 23-26; e R. Vierhaus, *Liberalismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, vol. 3, cit., pp. 741-785]. Da un lato Napoleone, sulla scia della Rivoluzione francese, attribuisce ai suoi progetti una valenza liberale, in quanto essi sono attenti a garantire i diritti individuali, promuovendo l'affermazione dei sistemi rappresentativi. D'altro canto, in Germania si tenta di depurare tale nozione dalle sue tendenze democratiche più radicali, associandovi un progetto di riforma delle istituzioni. In linea di continuità con il carattere del dibattito tedesco sul liberalismo di questi anni, Hegel, in questo passaggio, finisce per contestare le derive della variante liberale francese, determinate, a suo avviso, da un lato dalla nozione puramente astratta di diritto che gli è sottesa, e dall'altro dalla visione totalmente astratta dell'individuo che lo contraddistingue. Egli, infatti, associa l'idea che la libertà è assicurata dalla legge a quella che essa sia praticabile solo là dove si trovi anche una forma di coscienza capace di dare alla libertà un significato razionale distinguendola dal mero arbitrio, come si tenterà di mostrare nel prossimo paragrafo.

<sup>41</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 795, traduzione modificata.

<sup>42</sup> C. Galli, *La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche*, in «Filosofia politica», 2010, 1, p. 25.

Nel quadro storico della collisione delle diverse volontà particolari, è lo stesso Hegel a sottolineare come tale rapporto trovi la propria condizione di possibilità nella presenza di una particolare disposizione d'animo politica [*politische Gesinnung*<sup>43</sup>] nel singolo individuo, la quale può condurre la particolarità a riconoscersi come parte del tutto e non come parte contrapposta ad esso:

Questa collisione delle volontà soggettive conduce poi ancora a un terzo momento, al momento della *disposizione d'animo*, la quale è il volere interno delle leggi, non soltanto è costume, ma è sentire che le leggi e la costituzione sono qualcosa 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<sup>44</sup>.

Proprio l'assenza nella coscienza individuale dei valori che sono essenziali per la comprensione della razionalità dello Stato ha determinato sia il tentativo fallimentare da parte di Robespierre di fondare la politica sulla virtù, sia la caducità del valore delle costituzioni che non sono state in grado di saldare la libertà soggettiva a una dimensione oggettiva, favorendo così la definizione meramente giuridica delle prerogative individuali.

## 6. *La nuova terra dello Spirito*

---

<sup>43</sup> Sui problemi di traduzione di questo termine cfr. Rodeschini, *Costituzione e popolo*, cit., p. 98, nota 135.

<sup>44</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., p. 362.

Hegel, quindi, considera il carattere formale del diritto francese il portato storico universale [*weltgeschichtlich*] della Rivoluzione, ma vede «nel vuoto della coscienza sul quale esso ha creduto di potersi fondare la causa del fallimento del progetto politico che ha dato vita alla Rivoluzione e che ha continuato ad agire anche quando la Francia è ritornata ad essere una monarchia»<sup>45</sup>. Ai suoi occhi, l'unica forza della storia universale in grado di trasformare la volontà libera individuale in autocoscienza della razionalità dello Stato e in libertà concreta, è rappresentata dalla religione riformata<sup>46</sup>.

Nell'ambito di una vita etica che conosce la razionalità del reale, infatti, la funzione attribuita da Hegel alla religione protestante è quella di garantire l'accesso degli individui alla dimensione del vero, e, quindi, di educare a una visione unitaria del tutto, avulsa dalla contrapposizione tra interno ed esterno, tra un'interiorità religiosa pura e una rappresentazione della politica come luogo della cieca violenza. La *religiöse Gesinnung* e la *politische Gesinnung* finiscono così per sovrapporsi, in quanto la verità è unica e sia la religione che la politica trovano il proprio punto d'appoggio in quell'individualità che conferisce allo Spirito la sua coscienza reale. La religione riformata, dunque, funge per Hegel da catalizzatore in grado di ricondurre, attraverso la disposizione d'animo, l'autonomia individuale caratteristica della società civile all'universalità concreta dello Stato. In Francia è mancata esattamente quella forma di «disposizione individuale» atta a garantire questo passaggio, la quale può essere definita come il risultato delle istituzioni sussistenti nello Stato, un risultato in cui la Razionalità è data *realmente* e ottiene la propria attivazione nelle azioni conformi a quelle istituzioni. In generale, questa

---

<sup>45</sup> Rodeschini, *Costituzione e popolo*, cit., p. 249.

<sup>46</sup> «La genesi di una particolarità giuridica razionale e il riconoscimento da parte del particolare, oltre che dei diritti, anche dei doveri verso lo Stato non si producono se non con il supporto di una forma collettiva di riflessività come la religione. Nessuna modernità giuridica o politica può produrre, senza un ulteriore contenuto, una *Gesinnung* autentica», Rodeschini, *Costituzione e popolo*, cit., p. 249.

disposizione [*Gesinnung*] è la *fiducia*, la quale può poi passare in un'intellezione più o meno colta: essa è la coscienza [*Bewusstsein*] che il mio interesse (sia sostanziale che particolare) è garantito e contenuto nell'interesse e nel fine di un altro<sup>47</sup>.

E' chiaro, invece, come sia la Riforma, come confessione, a creare lo spazio per il governo di una società civile composta da individui portatori di un interesse del tutto particolare, e ciò grazie allo sviluppo delle qualità razionali di ciascuno e al controllo dell'unilateralità della soggettività assicurato dalla forma della sua stessa *Gesinnung*. Se la libertà del singolo assicurata dalle moderne costituzioni può diventare matura da un punto di vista politico solamente quando i singoli cittadini si riconoscono come parte dello Stato e non come contrapposti ad esso, il portato storico del protestantesimo risiede nella coscienza di questa libertà individuale, nella coscienza della sostanziale unità nello Stato del singolo col tutto.

Alla luce di quanto sopra, si comprende perché, già nella *Fenomenologia dello Spirito*, Hegel scriva che la libertà assoluta debba passare «a un'altra terra dello spirito autocosciente, in cui la libertà, in questa irrealità, ha il valore del Vero»<sup>48</sup>, terra rappresentata qui dalla figura dello Spirito morale. Solamente questa nuova figura dello Spirito è in grado di salvaguardare e portare a piena maturazione la libertà e l'eguaglianza che l'esperienza rivoluzionaria ha riconosciuto come patrimonio di ognuno, permettendo così allo Spirito di giungere alla piena certezza di se stesso. E' anche vero, però, che tale passaggio non ha solamente un valore teorico, ma – come viene sottolineato dallo stesso Hegel in una lettera al

---

<sup>47</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 268.

<sup>48</sup> Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., p. 799.

ministro prussiano Niethammer<sup>49</sup> – sottintende il trasferimento verso un nuovo spazio geografico, ovverosia verso la Germania. Il primato assegnato dal filosofo tedesco a quest'ultima a discapito della Francia, trova la propria motivazione nella capacità della comunità politica tedesca di educare i propri cittadini alla sua forma politica, capacità radicata nella religione riformata che è fonte del contenuto di coscienza in cui si sostanzia proprio la forma giuridica dello Stato:

Al principio formale della filosofia stanno di fronte in Germania il mondo e la realtà concreti, il bisogno dello spirito interiormente appagato e la coscienza morale placata. Da un lato, infatti, è il *mondo protestante* stesso, progredito nel pensiero fino alla coscienza del vertice assoluto della coscienza di sé. Dall'altro il protestantesimo trova pace, quanto alla realtà giuridica e morale, nella *disposizione d'animo*, la quale a sua volta, facendo tutt'uno con la religione, è la fonte di ogni contenuto giuridico nel diritto privato e nella costituzione statale<sup>50</sup>.

In Germania, infatti, la religiosità cristiana riformata rende possibile la *conciliazione* tra il Sé e il Mondo, e permette così di abitare lo spazio politico ed economico dello Stato cristiano-germanico moderno secondo quella particolare *Gesinnung* volta a valorizzare il soggetto e la sua libertà concreta, contro la concezione individualistica e costruttivistica della politica. Il compimento della rivoluzione moderna della soggettività può avvenire dunque solo in questo contesto protestante, lontano tanto dall'oggettività utilitaristica del soggetto razionalistico quanto dall'oggettività del Dio dell'autorità gerarchica cattolica, la quale ha lasciato il posto alla piena interiorizzazione del principio divino<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Lettere (1794-1801)*, trad. it. Bari, Laterza, 1972, p. 152 (29 aprile 1814).

<sup>50</sup> Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 360-361.

<sup>51</sup> «A 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



Ma, in conclusione, qual è l'elemento che garantisce questa *Aufhebung*, a cui corrisponde l'attraversamento del Reno da parte dello Spirito? Ad avviso di chi scrive, la risposta a tale domanda va rintracciata nella produttività dello scarto semantico del concetto hegeliano di paura, che lo separa dalla sua variante razionalistica. A differenza della logica contrattuale del razionalismo politico moderno, il quale fa della paura un rimosso che può sempre ritornare, il Terrore rivoluzionario, nella sua pura negatività, finisce infatti per presentarsi come il motore dialettico per il coronamento della libertà dello Spirito, che innalzandosi allo stadio successivo del suo sviluppo determina un abbassamento della stessa paura a mera tappa di tale processo. Nel Terrore, frutto di una soggettività che si pretende assoluta ma che, in realtà, è ancora vincolata all'elemento oggettivo della propria utilità, la paura, che è paura della morte, assume il ruolo di propellente nel movimento della Ragione, la quale ricodifica progressivamente la paura stessa in un percorso storico non riducibile a un'acronica struttura geometrica costruita su un'uguaglianza solo formale. La paura, allora, si configura come il *medium* che assicura il passaggio dal particolare all'universale concreto (lo Stato), passaggio che si contraddistingue per la sua maggiore ricchezza rispetto a quello ipotizzato dal razionalismo moderno, per cui l'universale non è una superiore figura dello Spirito ma l'unità esteriore di una molteplicità di particolari. Insomma, nel Terrore Hegel trova la massima espressione del ruolo radicalmente produttivo giocato dalla paura nella nostra modernità: e ciò risulta possibile perché essa cessa di essere paura generica, negazione indeterminata, per divenire negazione determinata, contraddizione reale; essa, infatti, non va più né temuta né esorcizzata, come ancora accade nel razionalismo politico moderno, bensì compresa

---

religiosa. E' 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», *ibid.*, p. 367.

Giovanni Mascaretti

e *dialettizzata*, non essendo un destino ricorrente ma un momento di passaggio che caratterizza una fase non ancora matura della storia dello Spirito, il quale è destinato a trionfare almeno a livello della stessa filosofia.