

HEGEL NELLO SVILUPPO DEL PENSIERO CONTEMPORANEO¹

Quando Hegel morì a Berlino il 14 novembre del 1831, il diplomatico e biografo Varnhagen van Ense, suo amico, così commentò l'evento in una lettera a Ludwig Robert: «Per noi si è aperto un orribile vuoto! Incolabile, esso continua a spalancarsi sempre di più man mano che vi guardiamo dentro... È venuto a mancare il legame che univa il più profondo ed universale pensiero ed il più straordinario sapere in tutti i campi della conoscenza empirica; quel che ci rimane è la singolarità dispersa, che deve porsi alla ricerca di relazioni ad un livello superiore, ma che difficilmente riuscirà nello scopo».² Queste parole esprimono fedelmente i caratteri più rilevanti della riflessione hegeliana: la vastità del campo dell'esperienza umana da essa esplorato ed il carattere universale della sintesi che ne aveva offerto. Ma entrambi questi motivi si spiegano nella nuova direzione di pensiero che l'idealismo assume rispetto al quadro problematico della filosofia illuministica e del pensiero di Kant che ne è l'immagine più fedele.

Il passaggio da Kant ad Hegel dà luogo ad una svolta decisiva nella storia del pensiero; essa si esprime come passaggio dalla prospettiva dell'intelletto a quella della ragione. Per Kant al centro dell'indagine filosofica si pone il problema della conoscenza; compito dell'intelletto è appunto quello di indagare le strutture ed i metodi della conoscenza e di determinare gli elementi conoscitivi essenziali che stanno alla base delle varie forme della nostra esperienza. Kant volge l'attenzione ai vari campi dell'attività umana da quello morale a quello estetico, da quello politico a quello religioso; ma li considera tutti dal punto di vista della conoscenza, cioè della possibilità che abbiamo di *comprenderne* la struttura e le operazioni. Centrale, per la filosofia, è il punto di vista della *critica*, cioè appunto della determinazione conoscitiva delle forme e delle strutture. L'indagine filosofica verte quindi intorno a quella forma particolare di connessione tra il soggetto ed il mondo che riguarda la possibilità del soggetto

¹ Queste pagine si riferiscono al discorso tenuto dall'autore nell'inaugurare, con la commemorazione del secondo centenario della nascita di Hegel, l'anno 1970-71 dell'Accademia Olimpica, il 17 ottobre 1970.

² K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, traduz. it., Firenze, 1966. p. 443.

di farsi una rappresentazione del mondo. Di qui appunto la vicinanza tra la filosofia kantiana e la scienza; entrambe scelgono di partecipare al mondo attraverso il diaframma dell'intelletto e della conoscenza, attraverso la comprensione finita e determinata dei dati conoscitivi dell'esperienza. Hume aveva teorizzato la distinzione tra una filosofia attiva ed una filosofia teorica, riferendo la prima ai filosofi che «considerano principalmente l'uomo come nato per l'azione» e «come impegnato a conseguire un oggetto od a tenerne lontano da sé un altro», e la seconda ai filosofi che considerano l'uomo «più come un essere ragionevole che come un essere attivo» sforzandosi «più di formare il suo intelletto, che di coltivare i suoi costumi». Kant si pone nella prospettiva della filosofia teorica; i suoi problemi sono pertanto quelli della distinzione tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta, della possibilità di formulare una conoscenza valida, di stabilirne i limiti, di individuarne le forme. Ma Hegel considera questa prospettiva come troppo ristretta; in sostanza, egli osserva, la conoscenza è solo un aspetto assai limitato dell'esperienza umana; importa non tanto quello che l'uomo conosce, quanto piuttosto quello che fa e quello che è; conviene, pertanto, prendere subito di petto i contenuti dell'esperienza, nella loro complessità e varietà, superate come insignificante il problema della conoscenza e metterci direttamente in *medias res*. La ragione di Hegel si propone appunto la comprensione unitaria di tutta la realtà e di tutta l'esperienza e non soltanto di quella che può farsi luce nell'ambito della conoscenza. La ragione intende superare i limiti dell'intelletto proprio in quanto, mentre quest'ultimo non ritiene di poter oltrepassare l'ambito di ciò che l'uomo può conoscere, la ragione si propone di abbracciare la realtà per se stessa in tutta la sua estensione. Non si tratta, certo, nemmeno per Hegel, di aderire alla totalità della realtà in modo intuitivo ed immediatistico; si tratta, piuttosto, di comprendere la totalità della realtà; per questo l'unità della realtà viene da lui espressa nel principio della ragione. Ma la *comprensione* hegeliana non è la *conoscenza* kantiana; mentre questa cerca garanzie di controllo e di validità proprio nei suoi limiti, quella si giustifica nella sua stessa totalità e nella sua assolutezza. «Tutto ciò che è reale è razionale, e tutto ciò che è razionale è reale», afferma Hegel; ma qui *razionalità* vuol dire non tanto possibilità di conoscenza da parte del limitato intelletto umano, quanto fiducia nel generale senso di tutta la realtà, unità sistematica del suo sviluppo. La ragione, insomma, non è più il criterio di un'operazione con la quale la mente dell'uomo cerca di adeguarsi alla realtà che la trascende, ma è la garanzia del valore di tutta la realtà presa nel suo insieme e nei suoi aspetti e momenti particolari. È stato giustamente osservato che la prospettiva di Hegel è, in questo senso, tutt'uno con la prospettiva divina che considera l'intero universo, opera sua, come realizzazione di un valore pieno ed assoluto. Proprio perché si pone dal punto di vista finito dell'uomo, Kant mantiene la distinzione tra

conoscenza ed azione, tra il mondo del sapere e l'esperienza; ma Hegel guarda ai frutti della conoscenza insieme con i risultati dell'azione dell'uomo nel suo sviluppo storico; e ponendo il problema del generale significato razionale, cioè di valore, sia delle conoscenze che delle azioni, supera la visione della conoscenza come fornita di un suo autonomo significato e la considera come espressione di valore, e quindi in relazione col valore complessivo ed unitario dell'universo. Nonostante ogni apparenza in contrario, alla razionalità dell'universo si perviene non già per la via della limitata conoscenza umana, per la via dell'intelletto, ma solo attraverso un assunto universale di valore, che è appunto alla base della dottrina idealistica. Se a favore della svolta impressa da Hegel alla storia del pensiero sta lo stesso assunto della ragione, come anche Kant l'aveva delineato, e cioè l'assunto del valore della totalità, a favore della direzione kantiana, della riflessione sta, d'altra parte, la difficoltà che incontriamo quando ci sforziamo di dare a tale totalità di valore un preciso contorno conoscitivo, una validità controllabile con i normali procedimenti del nostro sapere. In questo contrasto, sta, come vedremo meglio più innanzi, la ragione della resistenza che la dottrina hegeliana incontra in larghi strati del pensiero contemporaneo e, insieme, la ragione della sua crisi, unita a quella delle grandi sintesi filosofiche dell'Ottocento.

Comunque l'aspirazione a costruire una filosofia che fosse la giustificazione razionale e pertanto l'assunzione di valore di tutta la realtà e di tutta la vita spiega bene la spinta espansiva della dottrina hegeliana, lo sforzo da essa compiuto per abbracciare in una totalità organica tutti i campi dell'essere. Questa dimensione *orizzontale* della filosofia di Hegel che lo porta ad aderire a tutti gli aspetti e momenti della realtà si può documentare lungo tutto l'arco della sua riflessione. «In Hegel domina, scrive appunto Rosenkranz, la tendenza a conoscere il *contenuto universale*». ⁴ Si passa dai contenuti religiosi, storici e politici della giovinezza, fortemente selettivi, al commentario alla traduzione tedesca dell'*Economia politica* dello Stewart, scritto da Hegel nel 1799 e il cui contenuto sono il bisogno e il lavoro, la ricchezza ed il pauperismo, l'amministrazione e le tasse; è una prima delimitazione dei valori della società civile. In un *pamphlet* politico dell'anno prima Hegel aveva studiato il modo di elezione dei magistrati del Württemberg. Negli scritti del periodo di Jena si ha già una prima sistemazione unitaria del «contenuto universale», un primo tentativo di disporre i contenuti più vari in un ordine dal quale possa scaturire il loro significato unitario. Questo sforzo si completa, sia in profondità che in estensione, nella grande *Logica* del 1812, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1817 e nella *Filosofia del Diritto* del 1821; da questi scritti emerge la tripartizione del sistema hegeliano in logica, filosofia della natura e filosofia dello spirito, che forma la grande cornice in cui il contenuto universale trova la sua valorizzazione. La logica dà sistemazione ai contenuti più astratti

³ D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, traduz. ital., Bari, 1957, p. 4.

⁴ K. ROSENKRANZ, *op. cit.*, p. 73.

della metafisica di tutti i tempi; essi sono visti indipendentemente dal particolare svolgimento storico nel quale sono stati creati e sono considerati piuttosto come atti vitali dell'Ida, come le tappe ideali della sua giustificazione logica. Non c'è comunque la più piccola omissione nell'esplorazione hegeliana dei valori dell'Ida; qui incontriamo le categorie della logica aristotelica, i principi della dialettica platonica, gli sviluppi logico-metafisici della scolastica medievale, i principi di Leibniz, le categorie e le idee di Kant. Non v'è, si può dire, principio col quale il pensiero umano abbia tentato di dare una determinazione di valore al suo proprio procedere ed allo sviluppo stesso della realtà, da Parmenide a Fichte ed a Schelling che non venga indicato, discusso e dedotto nella logica di Hegel. Quanto alla filosofia della natura, è noto che si tratta della parte del sistema hegeliano che ha sollevato maggiori riserve sia presso i contemporanei che nella riflessione ulteriore. Eppure l'impegno di Hegel nel cogliere i valori della natura non poteva essere più intenso. Hegel, afferma il suo biografo, «non disprezzava affatto le cosiddette scienze esatte, ma si sottoponeva con la più volentosa tenacia al loro apprendimento, tanto da non tralasciare, come mostrano i numerosi ed ampi estratti ancora esistenti, di studiare nessuna delle opere più famose di matematici, fisici e fisiologi». I valori naturali considerati da Hegel non sono meno significativi di quelli attinenti alla logica; essi vanno, come è noto, dalla teoria dell'etere che ricalca le ricerche di Enke e di Hansen, all'analisi del sistema solare e delle sue forze, al passaggio alla meccanica finita in cui vengono affrontati i problemi dell'urto e della caduta, quelli del movimento, del lancio, del pendolo e della leva; per non dire della cura posta da Hegel nella considerazione dei minerali dal granito al basalto e poi nell'indagine sul mondo organico. Singolare è poi la ricchezza di valori che si dispiega nella filosofia dello spirito, dai problemi dell'antropologia a quelli della psicologia, all'amplessissima disamina dello spirito oggettivo in cui diritto, moralità ed eticità trovano la loro determinazione; quest'ultima offre ad Hegel l'occasione di un'indagine sistematica intorno alla famiglia ed alle sue strutture, intorno alla dinamica degli interessi che si riscontrano e si compongono nella società civile, infine intorno alla funzione dello Stato ed ai poteri che esso esplica nella società; è a tutti noto che questa è una delle parti più vive della filosofia hegeliana, che si addentra nelle singole figure con singolare sagacia, dalla problematica della proprietà a quella della pena, dall'indagine sulla divisione del lavoro a quella sulle corporazioni di mestiere, dalla puntualizzazione sull'ordinamento monarchico a quella sulla burocrazia statale. Per non dire che al culmine della realtà spirituale si collocano Parte, la religione e la filosofia, sui singoli momenti delle quali Hegel ha profuso la sua acutezza e la sua comprensione, indagando di ciascuna il senso, le forme ed il valore. In questo rapido *excursus* non si è fatto cenno di due nuovi gruppi di valori, nei quali più tipicamente si riscontra l'ori-

ginalità della riflessione hegeliana: da un lato i valori dello sviluppo storico nel suo insieme, per cui le età, i popoli, le divisioni e le riunioni, i tempi e gli spazi danno vita ad altrettanti significati, dall'oriente all'occidente, dalla Cina alla Germania dei tempi moderni, dal Medioevo alla Rinascita, dalla greccità all'Illuminismo; ogni momento storico è un valore determinato, esprime un aspetto della ragione; dall'altro i contenuti della *Fenomenologia dello Spirito*, cioè i valori della storia ideale della coscienza nel suo sviluppo, dal momento in cui si emerge appena dalla naturalità fino alla piena conquista della consapevolezza nell'autocoscienza.

Se si considera da una parte la lentezza con cui procede nella conoscenza l'Intelletto, le difficoltà e i limiti che incontra, le batture di arresto cui è costretto e dall'altra il cammino trionfale della ragione nella sistemazione di tutti i valori della realtà universale, si può anche misurare la distanza che corre tra una filosofia che punta essenzialmente sulla dimensione conoscitiva dell'esperienza ed una che punta invece sulla sintesi completa di tutti i valori. Questa seconda è certamente più vasta nei suoi assunti, più comprensiva nei suoi contenuti; ma all'analisi conoscitiva sostituisce una qualificazione di valore ed alla determinazione finita dell'Intelletto oppone il libero volo dell'infinita ragione. Gli orizzonti della filosofia hegeliana sono certamente grandiosi; ma la loro ampiezza è conseguita a prezzo di un approfondimento spesso artificioso ed astratto e per mezzo di una sistemazione a volte verbale e di superficie. Ciò ha indotto in parte la riflessione filosofica, nel corso del nostro secolo, ad abbandonare il grande sogno ottocentesco della totalità per seguire la via meno brillante e più faticosa, ma anche più costruttiva, dell'Intelletto.

La ragione hegeliana ha, oltre ad una dimensione *orizzontale* che abbraccia la totalità del reale, anche una dimensione *verticale* che ne realizza l'unità. L'unità che supera tutte le divisioni e le contrapposizioni, tutte le fratture ed i contrasti, è per Hegel il supremo valore; anche l'Intelletto kantiano è un principio di unificazione; ma si tratta pur sempre di una unificazione finita, che mette capo, a sua volta, ad una divisione, ad una distinzione; anzi, l'Intelletto kantiano unifica solo contrapponendo e delimitando. La ragione hegeliana, per contro, è unità al di là di ogni delimitazione. Essa evita di cadere nel misericordismo dell'unità ineffabile solo perché il molteplice non ne rimane fuori, ma ne costituisce la vita e la dinamica interna. Hegel, in altre parole, per fare un'unità dell'unità e della molteplicità concepisce la realtà come sviluppo; lo sviluppo realizza un'unità con molteplici momenti; è un'unità organica e lo sviluppo che in essa si presenta si configura come un processo. Nel processo non si hanno solo molte fasi autonome ed aritmisticamente concepite; attraverso le molte fasi si realizza un piano che, essendo presente fin dall'inizio, giunge al suo compimento solo nell'intero. La dialettica è la molla del processo reale. Realtà vuol dire concetto, non già nel senso tradizionale, ma come tensione ideale, movimento volto ad un fine; i vari momenti del reale non sono fissi ed esclusivi; ognuno di essi, nella propria tensione, tende ad es-

sere quello che non è, quasi consuma se stesso e trapassa in altro. La negazione risulta quindi costitutiva di ogni momento, tanto quanto la sua iniziale affermazione; la negazione ha inoltre un valore positivo, sia in quanto toglie all'essere il limite che lo contrappone ad altro, sia in quanto realizza la tensione che genera lo sviluppo. Ed ecco che Hegel vede in tutti i campi della realtà l'esplicitarsi di un processo dialettico. Processo dialettico è l'Idea in quanto costituirsi della stessa razionalità in sé; processo dialettico è la natura pur nel suo estraniarsi alla pura logicità dell'Idea; processo dialettico è lo spirito sia che lo si riguardi nelle sue dimensioni oggettive come in quelle della sua assolutezza; processo dialettico è la storia dei popoli e degli Stati in cui la guerra è il principio negativo da cui si genera nuova vita; la stessa storia del pensiero è un processo dialettico nel quale trovano posto tutte le dottrine del passato, ciascuna come momento di una totalità che coincide con la stessa filosofia hegeliana. Accettare la dimensione *verticale* della ragione, come Hegel la teorizza, vuol dire pertanto accogliere, nella valutazione complessiva ed unitaria del reale, alcuni motivi fondamentali: la ferma convinzione che il reale è un'unità completa ed intera, che la sua vita è lo sviluppo ed il progresso, che la pienezza del progresso è raggiunta nella consapevolezza della sua realizzazione. Hegel ha colto, come pochi, il senso struggente del divenire delle cose, del trapassare degli eventi, della instabilità di ogni positivo, dell'ultima tensione che lo consuma e lo travolge. Ma la sua ragione è, nella sostanza, positiva: è un atto di fede nel progresso, nel valore del tutto, e nel fatto che il valore del tutto coincide con la realtà suprema dell'autoscienza che è la stessa presenza finale e conclusiva dell'uomo come unico Dio.

Nella ragione hegeliana trova certamente espressione la fiducia ottimistica della società europea degli inizi dell'Ottocento, esaltata dalle proprie conquiste, attratta dal miraggio di un progresso certo, impegnata nella realizzazione di un destino degno di compimento. Si fanno così luce dei valori storicamente operanti e costruttivi; di essi la filosofia hegeliana è la coscienza pensante. Ma appena la riflessione critica dell'intelletto si volge ad analizzare questi valori, ne riesce a salvare pochi e ristretti elementi conoscitivi. Non solo, allora, appare astratta l'unità che si vuol rivendicare per la realtà presa nel suo insieme; ma l'analisi che fa di essa un intero, una sorta di organismo, svanisce nell'inderminato; il progresso diviene un concetto relativo ed empiricamente molto problematico; la dialettica si rivela come il tentativo di estendere le relazioni tra i fatti al di là di quanto possa risultare verificato e verificabile; per non dire di quel senso del finito che l'intelletto applica anche nella considerazione della filosofia hegeliana e della sua coscienza di avere realizzato la pienezza dei tempi. Hegel aveva considerato l'intelletto kantiano disarmato di fronte al mondo dei valori, dei quali non poteva che rilevare alcune condizioni conoscitive marginali; ed invece bisognava poter dare a ciascuna valore il suo giusto posto, stabilendo il significato della sua presenza e della sua

azione nel mondo; ma aveva finito per costruire una ragione unitaria ed evolutiva dei valori sostanzialmente arbitraria, fondata essa stessa su degli assunti di valore; e di fronte alla quale, ora, tornava impellente a farsi sentire la voce critica dell'intelletto che chiedeva il fondamento ed il perché del mito dell'unità, del mito del progresso, del mito dell'idealismo. La ragione hegeliana, insomma, aveva bensì superato l'ambito della conoscenza, affrontando il problema del valore dell'esperienza, della vita e della storia; ma l'aveva risolto in modo così speculativo ed astratto da suscitare l'istanza conoscitiva che voleva superare ed eliminare.

Alla luce del conflitto radicale di intelletto e ragione si può intendere non solo la struttura essenziale della filosofia hegeliana, ma anche il peso che essa ha avuto e l'impulso che ha esercitato nello sviluppo del pensiero contemporaneo. Tale conflitto è pertanto ancora un nodo centrale sia per le dottrine che oggi in vario modo si richiamano all'impostazione hegeliana, sia per quelle che, invece, le si oppongono e la criticano. E poiché una disamina compiuta di tale presenza, sia positiva che negativa, dello hegelismo nella filosofia contemporanea esce dai compiti della presente esposizione, ci fermeremo solo a considerare qualche aspetto più evidente e significativo di tale situazione. Un primo punto d'obbligo che non si può sottacere concerne il marxismo. È noto che i rapporti che intercorrono tra la filosofia di Hegel e quella di Marx sono stati, negli ultimi decenni, ampiamente chiariti e discussi. In linea generale si è posto l'accento sul modo in cui Engels, certamente d'intesa con lo stesso Marx, ha ritenuto di delineare la relazione di distacco e di continuità tra Hegel e Marx. Engels ha dunque sostenuto che Marx ha tratto il nocciolo vivo della dialettica dalla scorsa idealistica nella quale esso era nascosto ed avrebbe così dato luogo ad un tempo al superamento dell'idealismo hegeliano ed al ricupero, su base realistica, del metodo dialettico. Questa rappresentazione dei rapporti tra Hegel e Marx corrisponde anzitutto, nelle sue linee generali, allo sviluppo effettivo della dottrina di Marx il quale, mentre in un primo momento si giovò della critica di Feuerbach all'idealismo di Hegel per porsi in una direzione materialistico-sensistica, in un secondo tempo volle realizzare, dalla base della dottrina feuerbachiana, un ritorno al metodo dialettico di Hegel; e ne risultò quel materialismo dialettico che è il nocciolo stesso della tematica marxiana. Si è fatto e si fa tuttora un gran discutere sull'ambito che alla dialettica debba essere riconosciuto nella dottrina marxista; e mentre v'è chi, seguendo l'indicazione di Engels, ritiene che la dialettica sia il principio generale dello sviluppo della realtà, dovendosi per tanto considerare realizzata non soltanto nel campo della storia e nello sviluppo delle sue contraddizioni, ma anche nell'ambito della natura, non manca d'altra parte chi accentra il primo di questi aspetti e giudica il secondo un motivo secondario e sostanzialmente caduco della dottrina di Marx. Quale che sia la posizione che si voglia prendere su questo secondo punto, non v'è dubbio che la dialettica è un motivo dottrinale che lega strettamente la dottrina di Marx a quella di Hegel. Anche nella concezione

materialistica della storia, in cui sembra che il motivo principale consista nella rivendicazione della funzione strutturale dei rapporti di produzione e nella riduzione a semplice sovrastruttura, per se stessa priva di autonomia, non solo degli istituti politici e giuridici, ma anche dell'intero sviluppo della cosiddetta realtà spirituale, e pur sempre presente la prospettiva dialettica; Marx infatti non prescinde mai da una visione unitaria dello sviluppo storico, dalla prospettiva finale cui esso è indirizzato e dalla considerazione delle opposizioni storiche alla luce del principio dialettico.

Ora è molto importante che si sia in chiaro circa quello che l'adozione del metodo dialettico nella prospettiva materialistica di Marx ancora conserva della tematica hegeliana. Coloro, e sono molti, che, per motivi esterni ad una considerazione storicamente precisa della questione, hanno voluto insistere sul fatto che la dialettica hegeliana, una volta posta a funzionare su una base materialistica, anziché in relazione al principio dell'Idèa, muta interamente di natura e da principio propriamente *razionale*, nel senso hegeliano, diviene un principio scientifico, e pertanto uno strumento valido dell'Intelletto cosciente, si sono sforzati con tutta evidenza di porre un divario tale tra Hegel e Marx da dare alla dottrina marxiana una caratterizzazione del tutto separata dall'idealismo della matrice hegeliana. E il tentativo di porre il marxismo su una base rigorosamente conoscitiva e scientifica, staccandolo dalla matrice romantico-idealistica cui la dottrina della dialettica lo potrebbe ricondurre. Ma pensiamo che sia più vicino alla verità chi ritiene, per contro, che il trapasso da Hegel a Marx della dialettica coinvolga inevitabilmente il passaggio dal primo al secondo di un principio squisitamente idealistico e sostanzialmente «razionale», cioè di un principio che è espressione più di una valutazione globale del corso storico, sia pure in funzione di una forza storica determinata quale è il proletariato, che non la risultante di una conoscenza intellettuale rigorosa ed empiricamente controllata. Lo sforzo di Marx di passare dal campo astratto dell'Idèa al campo dello sviluppo storico concreto, al complesso mondo dell'esperienza umana, è evidente nei suoi scritti; ma egli non giunge mai ad una prospettiva empiristica radicale; e non si accaccia mai a considerare la dialettica come la semplice generalizzazione di situazioni particolari. Una delle eredità hegeliane che Marx non sembra respingere mai è la sostanziale contrapposizione di Intelletto e ragione; a questa si collega la convinzione che il movimento dialettico abbia la sua base non in una verifica empirica di natura finita, bensì in una prospettiva globale della ragione, cioè in un assunto valutativo generale circa l'evoluzione della realtà ed il suo carattere processuale. La dialettica può diventare uno strumento euristico del tutto staccato dall'idealismo hegeliano solo se vien fatta poggiare su una nuova logica, che è la logica dell'Intelletto finito e del sapere scientifico e filosofico che vi si richiama. Finché invece la dialettica mantiene la sua forma senza il soccorso di una nuova logica, ma trae la linfa dagli orizzonti della *ragione*, essa conserva l'originaria natura idealistica anche nel rovesciamento materialistico che ne opera Marx. Infatti la natura della

dialettica non viene determinata dal campo nel quale essa si svolge ed opera, ma dal principio generale che ne stabilisce la validità; e finché questo principio generale è la ragione hegeliana, o una veduta della realtà che ad essa si richiama, il fatto che essa sia poi chiamata ad operare nel mondo dei rapporti economici e delle strutture materiali dell'esistenza, non le fa perdere quel valore pregiudiziale e quella portata di assoluta verità in cui propriamente consiste il suo carattere idealistico. Anche il marxismo, dunque, nella sua concezione dialettica, è figlio della ragione, è cioè l'espressione di quella valutazione unitaria organicistica e progressiva della realtà che ha in Hegel il suo primo teorizzatore. E gli sforzi che alcuni studiosi hanno compiuto, anche di recente, per vedere alla luce del principio dialettico lo stesso sviluppo della realtà naturale, come si viene presentando all'indagine scientifica più aggiornata, non fanno che confermare, in ultima analisi, l'estraneità di quel criterio ad ogni ricerca scientifica effettiva; essendo derivato dalla ragione sintetica, cioè dall'ambizione di abbracciare in una valutazione positiva l'intera realtà, quel principio giunge ad accostarsi, al massimo, alla effettiva ricerca che l'Intelletto finito svolge sulle cose, dando luogo a vagne analogie e a indicazioni molto generiche che non fanno compiere alla scienza alcun passo concreto in avanti. Il carattere mitico della ragione hegeliana trascina dunque sul suo solco mitico anche il grosso della tematica marxiana, sia quando essa propone una comprensione unitaria dello sviluppo storico alla luce delle strutture materiali dell'esistenza, sia quando profila uno svolgimento della storia e della realtà di carattere naturalmente progressivo e volto ad un esito finale «termine fisso d'eterno consiglio».

Il marxismo è una forma di storicismo, ma non l'unica; ora anche il movimento generale dello storicismo ha una dipendenza radicale da Hegel che ne condiziona il significato nello sviluppo del pensiero contemporaneo. Per un lato esso riconduce tutta la realtà al divenire e per l'altro considera ogni momento del divenire come capace di realizzare una pienezza di valore. Alla base dello storicismo stanno pertanto due motivi di quella che potremmo chiamare una forma nuova della *filosofia attiva*: la considerazione che tutto trapassa come momento di una unità che solo nell'intero mantiene la sua stabilità e la valutazione di ogni momento come espressione positiva di un principio razionale. In questo contesto all'Intelletto è tolta ogni possibilità di ritagliare e definire le sue conoscenze; alla base della conoscenza, infatti, urge la vita, e la vita avvolge tutto nel divenire; nessuna autonomia è possibile costruire per la conoscenza umana; d'altra parte, proprio immergendoci nella vita e nei valori, giungiamo alla piena espressione di noi e della realtà. Contro il sogno di una conoscenza che ci consenta di affrontare i vari momenti della vita alla luce di un sapere che, per il suo valore di verità, proponga anche una sua continuità astratta dal tempo, si fa valere l'abbandono immediato all'esistenza stessa, l'immersione nel flusso della vita che tutto avvolge e travolge, in una parola la fede nell'assolutezza del valore vissuto. Sia che in luogo dell'Idèa hegeliana si

ponga lo Spirito, o si ponga la Storia, o una dimensione anche meno comprensiva della realtà, in questa direzione si ha sostanzialmente la fiducia di muoversi nel cammino stesso della ragione; e questa fiducia uccide ogni prospettiva dell'Intelletto e della sua verità finita; l'unica verità è quella del corso stesso del divenire, l'unica verità è il valore che storicamente si afferma e si svolge.

Non è difficile cogliere in questa generale impostazione dello storicismo una dimensione spiccatamente irrazionalistica; e ciò anche se, paradossalmente, si tratta di un irrazionalismo che ha la sua radice prima nella *ragione*. Ma la ragione, in quanto vuol soverchiare il limite dell'Intelletto e della sua verità, porta inevitabilmente all'affermazione di un tutto che coincide con lo stesso valore della vita. La verità, anche in questa prospettiva come in quella hegeliana, non è un campo distinto, che si persegua con criteri rigorosi, che abbia quindi una sua stabilità ed una sua continuità. Verità diviene l'istanza di superare nella vita la stabilità della verità; verità diviene la vita stessa, nelle sue espressioni spontanee e native. Di qui l'evidenza del paradosso che la ragione, nella sua espressione di valore assoluto della realtà, genera la negazione del valore della verità, svaluta il sapere, esalta l'immediato e lo spontaneo, proclama il principio dell'azione. Non possiamo qui approfondire adeguatamente l'analisi dell'irrazionalismo contemporaneo, dalle forme che ha assunto agli inizi del Novecento, fino ai modi che viene assumendo nei tempi nostri. Solo vogliamo notare che le espressioni più esasperate di quella rivolta contro la conoscenza che oggi si registra diffusamente ha la sua matrice prima e basilare nello storicismo di derivazione hegeliana. Ad Hegel, per esempio, si richiama in modo esplicito la dottrina della *dialettica negativa* di Theodor Adorno e di Herbert Marcuse. L'essenza della dialettica consiste, a loro avviso, nello squilibrio interno alla realtà, tra quello che essa realmente è e le potenzialità che da essa possono svolgersi; la realtà, appunto come Hegel la vede, non è in se stessa equilibrata, ma tormentata e protesa sempre a distruggere la propria immediatezza ed a far scaturire da uno sviluppo più pienamente razionale una nuova libertà. «Ogni singola cosa esistente», scrive Marcuse, è essenzialmente diversa da quella che potrebbe essere se le sue potenzialità fossero attuate; la differenza tra realtà e potenza è il punto di partenza del processo dialettico che nella *Logica* di Hegel viene applicato ad ogni concetto. Le cose finite sono "negative" e questa è una caratteristica che le definisce; esse non sono mai ciò che possono o dovrebbero essere. La cosa finita ha come sua caratteristica essenziale questa "assoluta inquietudine"; questo sforzo per "non essere quel che è".⁶ Da un lato Marcuse avverte chiaramente l'aspetto mitico della ragione hegeliana; «il pensiero dialettico, egli afferma, non impedi ad Hegel di sviluppare la sua filosofia in un armonioso sistema totale, il quale finisce con il porre enfaticamente l'accento sul positivo; io penso che sia la stessa idea di ragione a costituire l'ele-

mento non dialettico della filosofia di Hegel; tale idea di ragione, infatti, comprende ogni cosa in sé e infine risolve ogni problema, in quanto ogni cosa ha un suo posto e una sua funzione nell'insieme, e l'insieme si trova al di là del bene e del male, della verità e dell'errore; può persino essere giustificabile, sia sul piano logico che su quello storico, definire la ragione di modo che essa possa comprendere nel suo ambito la schiavitù, l'Inquisizione, il lavoro infantile, i campi di concentramento, le camere a gas e l'equipaggiamento nucleare; tutto ciò, infatti, può aver costituito una parte integrante della razionalità». ⁷ D'altra parte, però, egli non è in grado di rilevare come la sua dialettica negativa sia una diretta derivazione di quella stessa razionalità, di cui avverte tanto acutamente il carattere sostanzialmente equivoco. Ed allora preferisce, al faticoso lavoro dell'Intelletto che volta per volta determini le premesse dell'azione ragionevole, il generale principio della negatività, della rivolta contro il positivo. Allora dichiara che «la dialettica di Hegel è permeata dalla profonda convinzione che ogni immediata forma di esistenza, nella natura e nella storia, è "negativa"; sicché «la vera esistenza comincia solo quando lo *status quo* viene riconosciuto come negativo»; e cita il passo della *Logica* in cui si legge che «la negatività è la più profonda sorgente di ogni attività, del movimento autonomo di ciò che è spiritualmente vivente». La negatività, insomma, è quella condizione di privazione che forza il soggetto verso la liberazione; e il compito primario della dialettica negativa è quello di «abbattere la sicurezza e la soddisfazione di sé proprie del senso comune, nell'indebolire la sinistra fiducia nel potere e nel linguaggio dei fatti, nel dimostrare che la mancanza di libertà è così intrinseca alle cose che lo sviluppo delle loro contraddizioni interne conduce necessariamente ad un mutamento qualitativo», il quale si precisa come «il crollo catastrofico dello stato delle cose stabilito». ⁸ Ecco il tipo di «rivoluzione» che deriva dalla ragione hegeliana e dalla sua natura mitica; si tratta di una negazione di quello che è, di un abbandono all'utopia, di una rivolta individualistica che è l'esito inevitabile del processo romantico della ragione totalizzante.

Non meno significativa è, nelle pagine di Adorno, la polemica contro la conoscenza e la scienza. L'impegno della ragione, egli sostiene con Hegel, è quello di «calarsi letteralmente» nella realtà; la conoscenza «non possiede completamente nessuno dei suoi oggetti»; l'Intelletto è responsabile, a giudizio di Adorno, della passiva accettazione del dato; l'Intelletto svolge la sua comprensione delle cose attraverso il rilievo del dato e la sua ripetizione tautologica. Né si dà, realmente, conoscenza autonoma dalla prassi se alla radice la ragione sottende come principio tutti gli atteggiamenti umani. Anche nel caso di Adorno si può rilevare l'aperta contraddizione in cui cade quando, dopo aver notato che nel sistema hegeliano l'assoluto è già realizzato ed il senso totale dello sviluppo umano è dogmaticamente

⁶ HERBERT MARCUSE, *Ragione e rivoluzione*, traduz. ital., Bologna, 1966, pp. 85-86.

⁷ HERBERT MARCUSE, *op. cit.*, p. 13.
⁸ HERBERT MARCUSE, *op. cit.*, p. 9.

codificato, e che «lo spirito del mondo diviene qualcosa di autonomo rispetto alle singole azioni» degli uomini e si muove «al di sopra delle loro teste», non esita ad accogliere, dallo stesso Hegel, come principio esplicito di tutto il reale «il primato del soggetto sull'oggetto» che genera la dialettica negativa. Sia Marcuse che Adorno sono partiti da Hegel e sono quindi passati attraverso Marx; avvertendo la gratuità dell'universale ragione hegeliana, si sono soffermati sull'analisi marxiana dell'alienazione; mettendo tra parentesi il fatto che quell'analisi si inserisce nel contesto globale di una visione dialettica unitaria, hanno fatto dell'alienazione la chiave per la considerazione del nostro tempo; e sono giunti a proporre il distacco dal positivo come unico sviluppo rivoluzionario ed unico significato della storia. Nella dottrina della dialettica negativa si ha quasi la verifica del risultato cui può giungere la ragione totalizzante hegeliana: l'esaltazione del negativo come negativo; da una assoluta attribuzione di valore alla realtà, alla negazione del valore e della realtà. A nostro avviso vi è un legame logico e storico innegabile tra la ragione hegeliana da una parte e le varie forme di volontarismo che insistono sui diritti dell'irrazionale e propugnano un'opposizione totale dall'altra. È ben vero che Hegel lega il progresso alle sorti della ragione e del pensiero; ed è vero che Marx, quando si oppone alla filosofia di Hegel, lo fa ancora in nome della ragione e del pensiero; in ogni caso, tuttavia, si tratta di una ragione che sorge sulla rovina dell'intelletto, sulla distruzione della conoscenza e dei suoi criteri, sul superamento di ogni distinzione di funzioni e di compiti; si tratta di una ragione totalizzante, che è l'esaltazione del primato del valore, in tutte le sue forme, sia positive che negative; in questo senso l'esaltazione irrazionalistica di alcune correnti del pensiero odierno è in armonia con una delle tendenze che derivano dal pensiero di Hegel.

Il punto dottrinale forse più qualificante dell'irrazionalismo contemporaneo che deriva direttamente dalla tematica hegeliana è quello della negazione dell'autonomia della conoscenza rispetto all'azione. Già si è visto come, in Hegel, questo motivo sintetizzasse la sua opposizione rispetto a Kant e contapponesse alla distinzione di soggetto ed oggetto nella relazione conoscitiva la immedesimazione razionale di pensiero e realtà. Ora è noto quanto il pensiero contemporaneo abbia insistito ed insistita tuttora sulla negazione del problema della conoscenza come ambito distinto della riflessione filosofica e quanti talenti oratori abbia consumato nel tentativo di mostrare che la conoscenza non è un'attività autonoma, formata di criteri specifici per la sua disciplina. Ne è derivata un'ampia corrente della filosofia del Novecento: il pragmatismo. Potrà bastare, a titolo di esempio, il mostrare come l'impostazione pragmatica del più grande pensatore americano del nostro tempo, John Dewey, sia direttamente derivata da Hegel. Vi fu un periodo preciso della formazione di Dewey, prima della fine dell'Ottocento, interamente caratterizzato dalla sua adesione all'organicismo hegeliano. E in questo periodo che Dewey, molto consapevol-

mente contrappone Kant come il filosofo della dualità ad Hegel come filosofo dell'unità; il primo resta fermo alla distinzione tra il pensiero da una parte ed il materiale della conoscenza dall'altra; invece la ragione hegeliana perviene all'unità dello sviluppo organico, che è ad un tempo pensiero e realtà. In questa prospettiva unitaria hegeliana Dewey trovava lo strumento per superare il dualismo che incombeva su tutta la cultura del New England nella seconda metà dell'Ottocento: dualismo di Dio e natura, di anima e corpo, di materia e spirito. Ed ecco che la realtà gli si presenta come uno sviluppo unitario, in cui si risolvono il soggetto e l'oggetto, la natura e lo spirito. Più tardi Dewey passerà dall'idealismo al naturalismo; la totalità della storia e dell'esperienza anziché far capo all'idea farà capo alla Natura, ma senza che muti, nella sostanza, il rapporto fondamentale che fa di entrambe un processo di tipo hegeliano. Ebbene: uno dei motivi che caratterizzano la dottrina di Dewey nella sua stessa formazione è il nuovo concetto di esperienza, che non coincide più con un contenuto particolare della conoscenza, ma si identifica con un metodo di penetrazione nella realtà. «L'esperienza, egli scrive, include i sogni, la pazzia, la malattia, la morte, il lavoro, la guerra, la confusione, l'ambiguità, la menzogna e l'errore»; include «la magia e la superstizione, come la scienza»⁹. È assurdo, a suo avviso, chiudersi in ciò che è «sicuramente conosciuto» ignorando la realtà che non vi è compresa. Anzi, «un problema della conoscenza è, in generale, un non senso». Il pensiero come facoltà a se stante non esiste, come non esiste un materiale da conoscere che sia esterno al soggetto che conosce. Conoscere è fare, svolgere operazioni; e queste sono tanto strutture del soggetto come dell'oggetto; il pensiero, insomma, non rispecchia una realtà distinta, ma trasforma dei dati in altri; il pensiero non è una funzione finita e distinta, ma è solo un movimento interno al generale processo della realtà. L'idea non si può intendere come un elemento dell'attività del soggetto, ma è piuttosto un piano di azione sulle cose e nelle cose. Dewey ha sempre inteso la logica nel senso stesso di Hegel; come Hegel egli ha polemizzato contro la logica formale perché concerne solo la forma astratta del conoscere e non l'identità di essere e pensiero; e per logica intende, quindi, non tanto la teoria delle strutture sintattiche del pensiero, quanto la delineazione del tutto in cui pensiero ed essere si identificano. Se nella fase più matura della sua riflessione, Dewey ebbe a cogliere con maggiore sensibilità l'importanza del sapere scientifico e dei suoi criteri specifici, per lungo tempo egli insistette, invece, sulla negazione della teoresi, sulla sua riduzione ad azione.

In questa stessa direzione, come è noto, si giunse a forme di pragmatismo fideistico e volontaristico; qui la conoscenza viene risolta in assunti diretti di azione e di volontà; per non dire di quel pragmatismo magico e taumaturgico che in Italia ebbe tra i suoi sostenitori Giovanni Papini.

⁹ JOHN DEWEY, *Esperienza e natura*, traduz. ital., Torino, 1948, p. 5.

Nonostante le apparenze in contrario, l'atto magico e taumaturgico in cui si compendia il nuovo senso della ragione pragmatica è strettamente imparentato con l'atto puro gentiliano, con il pensiero pensante che, al modo stesso del concetto crociano, supera i limiti della conoscenza intellettuale e guarda con disprezzo agli pseudo-concetti di tutte le scienze.

Se questa è la strada sulla quale il pensiero contemporaneo riesce a proseguire nella sostanza la dottrina hegeliana ed a svilupparne in forme nuove l'indirizzo originario, resta nettamente fuori di tale infusso solo quell'orientamento filosofico che si riporta alla tematica kantiana della conoscenza e, abbandonando i sublimi orizzonti della ragione, si attiene alle conquiste finite dell'intelletto. In questa direzione si muove quell'insieme di correnti che potrebbe definirsi filosofia scientifica, non già nel senso che si tratti di una filosofia che voglia codificare in senso metafisico i risultati delle scienze particolari, ma nel senso che intende affrontare gli specifici problemi della filosofia con il criterio della conoscenza e secondo i metodi con i quali essa si esplica nel sapere scientifico. Non si dà altro modo, in questa prospettiva, di comportarsi ragionevolmente che attraverso lo sviluppo, sempre più ampio ed approfondito, della conoscenza umana e la sua utilizzazione in tutto il complesso dei problemi della vita e della storia. Certo, l'infusso della dottrina hegeliana e la suggestione della sua ragione totalizzante sono ancora vivi intorno a noi e dentro di noi; sono vivi con la spinta suggestiva della più grandiosa filosofia attiva e valutante degli ultimi cent'anni; sono vivi con la grande suggestione del mito. Ed allora il proposito di sottrarsi a questa suggestione, di rinunciare a questo mito non può aversi senza distacco e senza pena. La prospettiva dell'intelletto è, a paragone, molto più modesta; essa non ci promette visioni unitarie assolute, ma solo sintesi provvisorie; non ci infonde la fiducia di avere Dio con noi nella nostra azione, né di muoverci sotto l'ombra protettrice e redentrice della storia; solo ci prospetta piani di azioni molteplici, ai quali possiamo accostarci con l'esercizio faticoso dell'intelletto; non elimina per sempre l'ignoranza ed il dubbio dal nostro orizzonte, ma ci offre gli strumenti per ridurne progressivamente, anche se lentamente, il dominio.

La «presenza» di Hegel nel pensiero contemporaneo è sempre rilevante e dominante; ma tale presenza ha mutato di segno a partire dagli anni trenta del nostro secolo; mentre agli inizi del Novecento l'infusso del pensiero di Hegel ha dato luogo ad una rinascita dell'idealismo nei suoi aspetti più unitari e sistematici, a partire dagli anni trenta l'attenzione si è spostata dal sistema alla ricchezza dei suoi contenuti, dagli aspetti unitari ed associati della ragione all'originalità delle ricerche intorno alla realtà umana ed alla sua dimensione storica. E se nell'orientamento generale alla totalità metafisica della ragione hegeliana è venuta sottentando la ricerca finita dell'intelletto, per varie vie si è aperta una nuova utilizzazione della riflessione di Hegel e del suo metodo processuale; con questo la riflessione scientifica si sta aprendo la strada ad una più articolata comprensione della real-

tà; e vicino alla natura ed alle scienze che la considerano si vengono collocando, con sempre maggiore autorità, anche in forza dell'apporto hegeliano, il mondo umano e la dimensione finalistica del suo svolgimento. Appunto in questo contesto è ancora largamente presente la dimensione orizzontale e di penetrazione del mondo umano nelle sue dimensioni spirituali e storiche non è ancora esaurita.

MARIO DAL PRÀ