

Claudio Bazzocchi

# Libertà e destino



Copyright © MMIX  
ARACNE editrice S.r.l.

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

via Raffaele Garofalo, 133 a/b  
00173 Roma  
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-2394-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: marzo 2009

## Indice

- 9      Prefazione
- 19     Libertà e destino
- 65     Appendice – 1. Frammento di Hegel in tedesco:  
*Der immer sich vergrößernde Widerspruch*
- 69     Appendice – 2. Traduzione italiana del frammento:  
*La contraddizione sempre crescente*
- 73     Bibliografia



## Prefazione

Quando, nel 1945, Cesare Luporini pubblicò, per la prima volta in italiano, il frammento hegeliano su «*La contraddizione sempre crescente...*»<sup>1</sup> non solo l'immagine dominante di Hegel era quella costruita dallo storicismo crociano o dall'attualismo gentiliano, quella — per così dire — di un Hegel “sistematico”, chiuso nella visione di una tranquilla dialettica del divenire storico, ma era, soprattutto, quella di un Hegel che non mostrava alcun segno del laborioso percorso che lo aveva condotto a disegnare quel “sistema”. Il referente storico di quella riflessione (la Rivoluzione francese) veniva messo in ombra

Quel frammento non era del tutto ignoto alla cultura italiana. Dilthey ne aveva già parlato nel 1905 e gli studi diltheyani sul “giovane Hegel”, se erano stati ignorati dal Croce, quando aveva scritto il suo *Saggio sulla Hegel*, erano ben noti al De Ruggiero, quando nel 1947 pubblica il volume su *Hegel*<sup>2</sup> per la sua *Storia della filosofia*. Sennonché, lo Hegel di De Ruggiero è ancora ortodossamente chiuso nella veduta idealistica. Lo Hegel di De Ruggiero non ammetteva incertezze e oscillazioni. Nel suo ben

---

<sup>1</sup> La stesura del frammento è fatta risalire al periodo tra il 1799 e il 1800. Il Dilthey lo discute nel suo volume *Storia della giovinezza di Hegel* (1905), ed. it. a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Guida, Napoli 1986, pp. 179-181. Con il titolo *Libertà e destino (Freiheit und Schicksal)* venne pubblicato nel 1913 dal Lasson, nel VII volume delle *Sämtliche Werke*. La versione italiana di Cesare Luporini apparve in «*Società*», I (1945), insieme al suo commento, sotto il titolo: *Un frammento politico giovanile di G.W.F. Hegel*, ora in Id., *Filosofi vecchi e nuovi*, Editori Riuniti, Roma 1981.

<sup>2</sup> Cfr. G. DE RUGGIERO, *Hegel* (1947), Laterza, Bari 1972, pp. 17-20 e 33-46.

compatto Sistema la Ragione si dispiegava tranquilla e solenne.

Pubblicando quel frammento, Luporini non pensava di proporre uno Hegel *progressivo* (come, in seguito, farà con Leopardi), ma piuttosto uno Hegel consapevole di quanto sia difficile che il Concetto si realizzi nel divenire storico e che la Verità si incarni nel mondo. Lo Hegel di quel frammento vede che razionale e reale sono lungi dal coincidere. Luporini pensava ad uno Hegel che nella storia coglie una forma incompiuta: la storia come uno spazio entro cui la soggettività moderna deve ancora costruire le proprie figure. Quello spazio appariva ad Hegel come un continente ancora tutto da colonizzare.

D'altra parte, l'idea di un Hegel "a-sistematico" non era del tutto nuova. Già un allievo del Rickert, Emil Lask, aveva posto in evidenza come nella filosofia hegeliana «non man[chi] affatto il pensiero del futuro». «Al puro restare nel passato — scriveva ancora Lask — e al permanere in astratte forme irrigidite egli [Hegel] ha sempre contrapposto il *processo* dello sviluppo razionale che progredisce verso nuovi stadi, il soffio dello spirito concreto del mondo, il profumo del mondo degli spiriti, che penetra — egli dice — anche nelle solitudini più remote»<sup>3</sup>.

V'è, dunque, in Hegel, l'idea che si possano "forzare" le chiusure, la coazione a ripetere il sempre-uguale che il tempo presente tende ad imporre. In questo, appunto, stava il suo aver incorporato i temi della Rivoluzione francese. Temi con cui non cesserà mai di confrontarsi, anche se le sue prospettive analitiche verranno via via modifi-

---

<sup>3</sup> E. LASK, *Hegel e la concezione del mondo dell'Illuminismo* (1905), in Id., *Filosofia giuridica*, a cura di A. Carrino, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984, p. 90. Emil Lask è un filosofo che meriterebbe maggior fortuna in Italia. Tra i suoi allievi e interlocutori ci furono Lukács, Heidegger, Jaspers, Radbruch.

candosi.<sup>4</sup> Anche nelle opere più mature, infatti, egli si riferirà alla Rivoluzione francese come ad una «splendida aurora» o come al momento «in cui sembrò che lo Spirito si conciliasse con il mondo». Sennonché, tutto può giocarsi intorno a quel «sembrò», come se quella “conciliazione” non sia stata altro che una illusione o un inganno. Oppure che essa si sia effettivamente realizzata, ma solo per un momento, perché subito dopo razionale e reale, Spirito e mondo siano tornati a distanziarsi. Certo è che all’alba della storia dell’Italia repubblicana a Luporini poteva sembrare che si ripresentasse una nuova «splendida aurora».

Sennonché, quel frammento non conteneva solo l’anelito ad una vita migliore. Esso disegnava già, in chiaro-scuro, i tratti fondamentali dell’auto-contraddittorietà del mondo moderno. Individuava sì nella Rivoluzione francese il compiersi delle modernità, ma proprio l’immagine della Rivoluzione rifletteva le aporie di quel “compimento”. Questo stesso compimento appariva talmente denso di tensioni da lasciar intravedere il possibile rompersi di ciò che appariva già realizzato. La stessa storia della Rivoluzione esibiva questioni irrisolte. In che rapporto stavano gli anni del Terrore con la Rivoluzione dell’89? Il Terrore era stato necessario per l’affermazione dei valori rivoluzionari o ne era la diretta negazione? O, ancora, contenevano gli anni del dominio giacobino un “nucleo razionale” che meritava di essere ulteriormente svolto?

Si può certo discettare su quale sia stata la posizione hegeliana di fronte alla violenza giacobina o si può osservare come la sua posizione muti nel tempo e come la via

---

<sup>4</sup> Su Hegel e la Rivoluzione francese cfr. J. RITTER, *Hegel e la Rivoluzione francese*, tr. it. di A. Carcagni, Guida, Napoli 1970; B. DE GIOVANNI, *Hegel, la Rivoluzione francese e la società civile*, in «Critica marxista», a. IX, n. 3, pp. 157-175, e S. DELLAVALLE, *Hegel e la rivoluzione*, in AA.VV., *Sulla rivoluzione. Problemi di teoria politica*, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 167-188.

“rivoluzionaria” (o soggettivistica) individuata in quel frammento venga progressivamente abbandonata. Ma resta il fatto che con la Rivoluzione francese egli veda aprirsi una nuova epoca storica segnata da una «contraddizione sempre crescente». Questa è, per Hegel, la modernità: un'epoca in sé mai conclusa, un'epoca — come diranno Marx ed Engels nel *Manifesto del Partito Comunista* — in cui le forze produttive vengono continuamente rivoluzionate. In questo senso, essa è l'epoca della «rivoluzione in permanenza».

Ma, non basta. Quella contraddizione non scaturisce da meccanismi o leggi naturali, ma dallo scontro tra soggettività. L'idea di un evolversi meccanico, naturale del mondo è, ormai, alle spalle della filosofia moderna. La cesura tra la natura e la società — che già Rousseau aveva colto — è un dato ormai pienamente acquisito. Con l'idealismo hegeliano la “natura” è riassorbita nel mondo “artificiale” della storia. Non esiste ritorno al “non-artificiale”. In questo, appunto, consiste l'idealismo hegeliano: la natura si è dissolta nel mondo storico. Non v'è speranza di ritrovare “mondi vitali” che non siano colonizzati. V'è solo la possibilità che le diverse soggettività, che si costituiscono entro l'“artificialità” della storia, portino a compimento il progetto intorno a cui si è formato il mondo moderno: che il suo anelito alla ricomposizione tra coloro cui la vita è soltanto «offerta e permessa» e «coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea» (che il superamento della scissione tra coloro che sentono e coloro che comprendono, dirà Gramsci) giunga a compiersi.

Se è questo il significato di quel frammento, allora si comprende bene perché Luporini lo riproponesse nel 1945 su «Società», quando la ricostruzione della Nazione impegnava ad un nuovo inizio. Si comprende perché



Claudio Bazzocchi lo riproponga oggi, quando appare necessario tentare una soluzione alle scissioni che attraversano la nazione italiana. E, attraverso quel frammento, Bazzocchi ci ripropone un'antica idea del "fare politica": la politica come mediazione e non come espressione di interessi corporativi e lotta tra opposti egoismi (non come «particolare contro particolare», dice Hegel); ci ripropone, invece, un'idea della politica come continuo tentativo di superare la scissione che attraversa il genere umano.

Ora, è legittimo che diverse concezioni si confrontino sui modi della ricomposizione del genere umano; che diverse culture misurino le loro sensibilità e capacità di essere "universali". Starei per dire che è proprio della politica il confronto tra "universali". È proprio nel "cielo della politica" che si svolge la lotta decisiva. Ma, appunto, la lotta non può essere tra "particolari". Ogni cultura o progetto politico deve essere misurato sulla sua capacità di progettare forme di vita universali.

Questo, mi sembra, è il nodo teorico che nel "commento" a quel frammento Bazzocchi porta ad evidenza: criticare ogni forma di corporativismo, rimettere in primo piano la lotta per l'"universale". L'individuazione di un tale fine passa, nella sua analisi, attraverso tre momenti specifici:

1) una critica dell'individualismo o, più esattamente, una critica della concezione dell'individuo come *presupposto* e la riaffermazione dell'idea che l'individuo è sempre *posto* entro un sistema di relazioni. Per questo Hegel non si limita a parlare di *Moralität* (la coscienza interiore o la morale privata), ma discute della di *Sittlichkeit* (l'etica pubblica, i comportamenti e i costumi di una società) [infra p. 28].

2) «L'anelito ad un reciproco avvicinamento», ad una nuova forma di socialità che porta a concepire la poli-

tica come relazione e come “amore per la relazione” [infra p. 73].

3) La costruzione di una mediazione tra coloro che hanno bisogno di divenire consapevoli di «ciò che li tiene prigionì» e l'esigenza di quanti hanno bisogno di «trapassare dalla propria idea nella vita», ovvero: di un rapporto organico tra umili e sapienti.

Sennonché, proprio la corretta individuazione di questi tre nodi — per cui in quel frammento altri videro un gramscianesimo *ante litteram* di Hegel — ci porta a muovere una osservazione che, se tocca solo in parte il saggio di Bazzocchi, tuttavia riguarda una parte non piccola del marxismo “radicale” italiano. Se, infatti, il nodo è restituire alla politica la sua originaria funzione di strutturare il sistema di relazioni sociali, se si tratta di sottrarre l'individuo all'alienante e narcisistica cultura dell'individualismo e dell'“amor di sé”, perché immaginare — secondo uno schema marcusiano che continua a inseguirci — una contrapposizione tra lavoro produttivo e “principio del piacere”? Perché continuare a contrapporre Schiller<sup>5</sup> a Marx? In verità, è solo il lavoro a istituire un sistema di interazione tra gli individui e a costituirli come soggetti interdipendenti. È il lavoro come interazione a dare un fondamento materiale alla *Sittlichkeit* e a consentire di sfuggire alla *Moralität*. Si potrebbe, anzi, aggiungere che solo nell'ottica del lavoro-interazione è possibile evitare che problemi politici o sociali possano essere ritradotti in problemi morali, il che, inevitabilmente, li rende irrisolvibili, perché, quando entra in campo la coscienza del singolo individuo, questi non può che limitarsi ad obbedirle,

---

<sup>5</sup> Ci riferiamo naturalmente allo Schiller delle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, di cui si veda l'edizione italiana a cura di A. Sbisà, La Nuova Italia, Firenze 1970.

ma se ognuno si sente in dovere di inseguire solo e unicamente il proprio “demone” o la propria coscienza (come fece qualche tempo fa l’onesto Lutero), allora ogni dialogo è interrotto, ogni forma di vita in comune è spezzata.

Ecco, allora, che al centro di questo saggio emerge la questione del post-moderno, ovvero: di come sia possibile ai tempi dell’individualismo (della chiusura di ogni individuo nella morale privata o nel piacere privato) e del frantumarsi di principi comuni, ordinare, “mettere in forma” la vita sociale.

Per affrontare un simile nodo, si deve, innanzitutto, identificare correttamente il carattere dell’ideologia oggi dominante: il post-moderno. Si deve, cioè, comprendere che essa rappresenta, di fatto, la critica pienamente dispiegata della forma del lavoro come interazione e, conseguentemente, della democrazia organizzata. Ciò che il post-moderno vuole occultare è il fatto che è il lavoro a produrre la ricchezza sociale e il sistema delle mediazioni intersoggettive. È il lavoro a costruire intorno al singolo individuo la rete relazionale che lo forma e lo protegge.

Nel secolo scorso, la prima manifestazione dell’ideologia del post-moderno è stato il marinettismo con la figura dell’intellettuale-vate che vuole creare nuovi stili di vita, determinare nuovi comportamenti. L’arte diviene vita e pretende di trasformare il mondo. Sennonché, per plasmare il mondo secondo la propria volontà, occorre preventivamente de-costruirlo. Quell’ideologia è, in questo senso, *rivoluzionaria*: distrugge le forme esistenti, ma, nello stesso tempo, non accetta che siano posti limiti alla sua volontà di configurare il mondo secondo la propria immagine. L’obiettivo fondamentale di quell’ideologia è, dunque, la realizzazione di una “rivoluzione permanente”; è la decostruzione delle strutture della democrazia moderna (che limitano la volontà di potenze particolari) e la con-

seguinte instaurazione di una sorta di anarco-capitalismo. L'apologia post-moderna del frammento, la sua stessa critica del finalismo storico (o, meglio, di ogni progetto di crescita eguale e ordinata della società) è, di fatto, critica della democrazia dei moderni. Critica di ogni pensiero che immagini che le vite individuali possano svolgersi entro un sistema di relazioni auto-regolato.

Senonché, se è questa la chiave per interpretare la concezione hegeliana della modernità; se, cioè, la modernità altro non è che l'idea di una democrazia organizzata, o, più esattamente, di una forma che sappia unificare soggettività diverse, portatrici di "universalità" in conflitto (e in ciò, nonostante la fase del Terrore, è la modernità e la razionalità della Rivoluzione francese), allora diviene anche possibile sottrarre la teoria della dialettica alla immagine semplicistica del superamento-annullamento degli opposti nella sintesi.

La chiave per un recupero della dialettica è ancora nel concetto di lavoro. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, individuando nella Riforma e nel Rinascimento gli elementi primi della filosofia moderna, Hegel osserva: «Nell'esercizio d'un mestiere, l'individuo non può far conto che sulla sua libera attività; è l'individuo il principio motore e produttivo. Gli uomini sono giunti a sapersi liberi, a far riconoscere la loro libertà; essi sono pervenuti a scorgere, tramite il lavoro svolto dalle loro mani, che essi erano coloro che avevano la forza d'essere attivi in favore dei loro interessi e dei loro scopi»<sup>6</sup>.

È, dunque, nella generalizzazione del lavoro nella sua forma più astratta che l'uomo scopre la propria interiorità e la propria libertà. Il lavoro non è più determinato

---

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009, p. 431.

e condizionato solo dai tempi e dalla struttura materiale della natura, ma sempre di più lo è dalla pura capacità creativa delle “mani”. È questo che Marx indicherà come lavoro *sans phrase*. Sennonché, attraverso questo processo, che lo porta alla scoperta del Sé, l'uomo giunge a separarsi e a contrapporsi alla natura stessa, dimenticando di essere anch'egli *parte* della natura. Questa opposizione non può essere superata — come abbiamo già detto — con un “ritorno alla natura” o immaginando che essa costituisca, comunque, un *prius* rispetto al pensiero, perché ciò porterebbe semplicemente a togliere uno dei due termini: l'uomo stesso. Il *medium* che conserva e unifica entrambi gli opposti (l'uomo e la natura, il soggetto e l'oggetto) è solo quel lavoro *sans phrase*. Per Hegel (e, successivamente, per Marx) l'unità degli opposti si realizza solo nel ricambio organico. E solo perché nel cuore della modernità si dà questa forma del lavoro come mediazione è possibile risolvere quella opposizione. Nella mediazione che il lavoro instaura è, infatti, iscritto lo sforzo incessante alla ricomposizione, al superamento della scissione. È dalla valorizzazione del lavoro e dall'arricchimento delle facoltà produttive e relazionali, che ineriscono al ricambio organico, che può scaturire un governo solidale e unitario della riproduzione sociale complessiva. Questo è il “comunismo” di Marx: la scoperta del lavoro come mediazione e come interazione. Il suo “comunismo” non è niente di più di questa idea del lavoro come forma costitutiva delle relazioni intersoggettive. Il “principio del piacere”, invece, scisso da questa idea del lavoro, non può che ricondurre al narcisismo e all'individualismo.

*Marcello Montanari*

Professore di Storia delle dottrine politiche – Università di Bari