

"FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO" E PSICOLOGIA. *Una sintesi dallo "Hegel" di De Ruggiero*

La fase dello spirito soggettivo detta *fenomenologia* – contenuta nell'*Enciclopedia* del 1817 – ripete in modo più conciso quanto già esposto da Hegel nell'opera intitolata "Fenomenologia dello spirito" (Fds) del 1807. Collocata però nella filosofia dello spirito soggettivo dopo l'*antropologia*, la fenomenologia non solo perde ogni carattere di ricerca preliminare rispetto all'intero sistema filosofico hegeliano – preliminarità propria, invece, della "Fenomenologia dello spirito" – ma diventa parte subordinata del sistema, con il compito esclusivo d'individuare quella fase dello sviluppo soggettivo in cui l'apparizione della coscienza determina il differenziamento del soggetto dall'oggetto, che prima erano indistinti e confusi nella sensazione, nella memoria e nell'abitudine, ovvero in quella sorta di sonno dello spirito che è l'anima studiata nell'antropologia. Il tema dell'anima è appena accennato da Hegel, impaziente, nel suo razionalismo, di sorpassare la fase dell'inconscio e di segnalare che l'uomo tempestivamente si sforza di liberarsene, mentre la pianta e l'animale vi restano sottoposti.

"FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO"

Nella Fds i momenti fondamentali dello sviluppo fenomenologico sono quattro: la *coscienza*, l'*autocoscienza*, la *ragione*, lo *spirito*¹.

COSCIENZA: le sue fasi sono: l'*apprensione sensibile*; la *percezione*; l'*intelletto*.

1) Apprensione sensibile ovvero certezza sensibile: la nuda e semplice coscienza, non ancora in sé riflessa, è quella che si manifesta nella conoscenza sensibile e immediata, nella *certezza sensibile*. Essa è mera apprensione di oggetti particolari, senza sentore di universalità, senza distinzione interna tra soggetto e oggetto: apprendiamo "questo qui e ora", come apparizione momentanea nel singolo atto del sentire. Ma il questo qui e ora, che dovrebbero esprimere la puntuale individualità, si rivelano di fatto come qualcosa di generale: di volta in volta, questo "qui" è un certo luogo, poi un altro e un altro ancora; questo "ora" è un certo momento e poi un altro, etc.. o un certo giorno, e poi dopo qualche tempo è notte; questo "io" che sente, muta e si fa diverso. L'ora, il qui e il questo sono puntualizzati in un atto della coscienza e insieme trapassano in un altro: presentano una contraddizione interna. Così l'ora, il qui e il questo non sono nulla di singolare, ma sottintendono un'astratta universalità. Il risultato della certezza sensibile non è perciò la cosa individuale, ma la cosa universale; e insieme con l'oggetto muta anche il punto di vista della coscienza.

De Ruggiero, seguendo Hegel, passa alla percezione.

2) Percezione: insieme con l'oggetto, che non è più la cosa particolare e senza sentore di universalità della nuda e semplice – puntuale – coscienza sensibile, muta anche il punto di vista della coscienza: questa non è più apprensione immediata, ma un *com-prendere*, un *per-cepire* la cosa nella sua generalità. L'oggetto della coscienza *percettiva* è la cosa nella sua generalità, di conseguenza le qualità sensibili diventano, nella percezione, le proprietà *della* cosa. Come l'ora, il qui e il questo erano puntualizzati in un atto della coscienza e insieme passavano in un altro, così nella cosa ci si dà un contrasto tra la sua unità e la molteplicità delle sue proprietà. La cosa, per esempio 'il sale', è un semplice e in pari tempo un molteplice: bianco, sapido, cristallino, etc.. Ora, se prendiamo la molteplicità come reale, oggettiva, l'unità cade fuori della cosa, nella coscienza percipiente; se prendiamo l'unità come oggettiva, la molteplicità cade nel soggetto. Finché la coscienza si rappresenta il mondo come un compendio di cose, ognuna per sé e tutte insieme son connesse, si avvolge in contraddizioni inestricabili, dipendenti dall'impossibilità della percezione di fondere insieme il per sé delle cose e il loro essere per altro, cioè per la coscienza.

Quindi, l'universalità dell'oggetto percepito, in quanto scaturisce dai dati sensibili, è da questi essenzialmente condizionata, non è coerente e uguale a se stessa, è affetta da una opposizione che la scinde nei momenti estremi della singolarità e dell'universalità.

L'inconsistenza della percezione, che Hegel chiama pure "intelletto percettivo"² spinge la coscienza verso un grado più alto: l'intelletto.

¹ Per spirito – su cui non si tornerà in seguito – Hegel intende nella Fds l'individuo nei rapporti con la comunità sociale di cui è parte. (Abbagnano), il mondo della famiglia, del diritto, dello stato, che sembra coincidere a prima vista con la sfera oggettiva dell'eticità e invece in realtà si rivela come sfera dell'eticità classica.

² "sano intelletto umano o buon senso: esso si spaccia per una solida e reale coscienza [...] Sbattuto qua e là da queste vuote essenze ["è il gioco di queste astrazioni"]", capacità di errare, ossia incapacità di dare fermezza e stabilità al

3) Intelletto: è l'intelletto scientifico vero e proprio. Se nella percezione l'universale condizionato dall'apparenza sensibile dava luogo al gioco illusorio dell'unità e delle differenze, qui l'intelletto afferma l'universale incondizionato, come il fondamento da cui son tratte fuori le apparenze delle cose e delle loro proprietà. Questo fondamento (*Grund*) prende il nome di *forza*, e il precedente rapporto tra le cose e le loro proprietà si trasforma nel rapporto, più intimo e unitario, tra la forza e la manifestazione; prima, l'unità e le differenze cadevano l'una fuori dall'altra; ora, la forza è tale in quanto si manifesta, e le manifestazioni non sono inconsistenti apparenze, ma sono fondate nella forza. Siamo nel dominio scientifico dei rapporti necessari tra le cose, che trovano nelle leggi naturali il loro principio. Le distinzioni tra fenomeno e noumeno, tra manifestazione e fondamento, tra esterno e interno, sono tipici prodotti dell'intelletto scientifico, che divide in due parti la compatta realtà oggettiva e crede di trovare nelle cose un'interiorità più o meno accessibile; ma è qui la sua illusione: crede che gli oggetti abbiano un dentro e un fuori, e non si accorge che l'uno e l'altro sono invertibili (l'intelletto dà luogo quindi a dimostrazioni e spiegazioni che sono tautologiche e vuote). Perché una reale distinzione, e quindi un reale riferimento, tra interno e esterno, tra fondamento e fenomeno, vi sia, bisogna che essa sia portata sul piano superiore dell'*autocoscienza*, dove la presenza del soggetto all'oggetto attiva il rapporto, soltanto illusorio nella sottoposta sfera dell'oggettività.

Hegel, in polemica con Kant, che nel noumeno aveva visto un'interno impenetrabile delle cose, mentre non vi si rivela che un mutevole gioco di rapporti illusori, dice invece che *dell'interno delle cose non v'è alcuna conoscenza, non perché la ragione sia limitata, ma perché non c'è nulla da conoscere*; la cosa in sé è il fenomeno stesso nella sua presunta interiorità.

Nei tre gradi della coscienza abbiamo incontrato tre specificazioni dell'antitesi ad essa immanente tra l'unità e le differenze: nel primo l'unità è l'universale sensibile (la generalità) che emerge dal qui e ora; nel secondo l'unità della cosa è posta di fronte alle differenze delle proprietà; nel terzo l'unità è la forza, la legge, il sovrasensibile, di fronte alla molteplicità fenomenica. Attraverso i tre gradi il rapporto tra unità e differenze si fa più intrinseco e prelude al concetto dell'autocoscienza che lo sintetizza.

AUTOCOSCIENZA La coscienza è presentativa e rappresentativa di una molteplicità di oggetti, e come tale essa è versata e obliterata in essi, senza distinguersene. L'autocoscienza invece è quella che avverte la presenza di sé nell'altro, del soggetto nell'oggetto. E tutto il processo dialettico della coscienza non fa che sviluppare l'esigenza di questo autoriconoscimento: il sé è adombrato nell'unità del qui e ora, della cosa e delle proprietà, della forza e delle manifestazioni; ma non può rivelarsi in pieno senza un ripiegamento della coscienza su stessa, sollecitato dalle contraddizioni in cui essa si avvolge finché è immersa nelle cose e nei loro estrinseci rapporti.

Ma il passaggio all'autocoscienza nella Fds segna una deviazione brusca: ci aspetteremmo che Hegel proseguiva sulla via teoretica della dottrina della conoscenza e che l'autocoscienza venisse presentata come un grado più alto del riconoscimento di sé a cui lo spirito perviene assimilando teoricamente il proprio oggetto. Invece Hegel ci presenta l'autocoscienza come un'attività essenzialmente pratica e la serie dei suoi momenti come una serie di sforzi pratici, storicamente circostanziati, verso l'emancipazione della personalità umana, che frutta il riconoscimento teoretico di sé.

- Il sé che nella coscienza era immerso negli oggetti e se ne districava a poco a poco, si rivela per la prima volta come **desiderio**, come impulso vitale ad affermarsi. Nel suo slancio espansivo, l'autocoscienza s'incontra con gli oggetti della natura inanimata e animata che le fanno resistenza. Ed essa pone il suo impegno a sormontare questa resistenza, ad assoggettare, a godere, ad assimilare le cose, sperimentando la loro nullità e la propria potenza: l'oggetto è annullato o convertito in strumento del soggetto.

Ma l'autocoscienza, o, possiamo dire, l'uomo, incontra anche altri uomini che resistono più efficacemente al suo sforzo espansivo e lo costringono a ripiegarsi e a riflettersi. Questo momento è di capitale importanza, perché per mezzo di esso si effettua lo sdoppiamento e insieme il *riconoscimento di sé nell'altro e dell'altro in sé*. E si effettua, come l'esperienza storica ci insegna, non in modo pacifico, ma attraverso una dura lotta per la vita: il vincitore risparmia la vita al vinto e lo fa schiavo: la **dialettica servo-padrone** segna l'inizio del riconoscimento dell'autocoscienza. Il padrone gode il suo trionfo e il lavoro dell'altro, e celebra la prima affermazione di sé. L'autocoscienza appare qui in due forme opposte: l'una è la forma autonoma, ossia *l'essere per sé*, l'altra è quella dipendente, il vivere *per l'altro*. Il servo, servo del padrone, tuttavia gradualmente si emancipa dal padrone, padrone del servo: grazie al lavoro acquisisce coscienza del proprio

rapporto tra l'unità generale della cosa e le sue distinzioni sensibili, poiché costretto a muoversi all'interno soltanto del mondo delle apparenze.

valore³, mentre il padrone si trova, per condurre la sua esistenza, sempre più dipendente dal lavoro del servo. Alla fine della dialettica servo-padrone, il padrone si rivela come servo del servo e il servo come padrone del padrone: il ciclo dell'autoriconoscimento della coscienza si conclude col trionfo della libertà attraverso la redenzione del lavoro.

- Come il rapporto servile è stato svolto da Hegel con intenzionale riferimento all'esperienza del mondo antico, così la libertà che emerge nella lotta è da lui rappresentata nella figura dello **stoicismo**, che è la concezione nella quale il senso della libertà spirituale si afferma al di sopra della distinzione e dell'opposizione tra schiavo e padrone. Nello stoicismo, la coscienza è *per sé*, indipendente dalle condizioni di vita: appare in essa una consapevolezza teoretica prima solo latente: la coscienza si sa libera, perché si è fatta libera. Ma la libertà stoica è ancora una libertà astratta e indeterminata: essa rifugge dal mondo oggettivo, che le ricorda la dipendenza da cui si è appena riscattata⁴. Essa si chiude in una soggettiva sufficienza, in un distacco, che nuoce alla sua concreta affermazione autonoma.

L'esperienza dello **scetticismo** completa lo stoicismo, col suo spirito critico investe e demolisce, nega, tutte le determinazioni dell'esperienza e della vita e le risolve nell'autocoscienza. La libertà dello stoico trova qui ciò che possedeva solo come astratto principio, ossia quell'emancipazione dalla dipendenza dal mondo esterno che, per esserne troppo staccata, non era in grado di realizzare da sé. Ma la coscienza scettica si avvolge in una contraddizione a sua volta: essa mostra teoricamente la nullità delle cose sensibili, e tuttavia le sente e le vive praticamente; nega l'universalità dei valori, e senza di essa non può dar valore alle sue negazioni. Già lo stoico si contraddiceva interiormente: in forza del dominio di sé, egli era tanto il proprio signore quanto il proprio schiavo: signore per la coscienza immutevole di sé; schiavo per la sua coscienza sensibile. Similmente, la coscienza scettica è costretta a reintegrare praticamente ciò che nega teoricamente e vanificando tutte le cose vanifica se stessa⁵. L'ultima sua parola è che Dio solo è saggio e che tra uomo e Dio v'è un incolmabile abisso.

Questo conflitto interno allo scetticismo, tra l'immutabile a cui aspira e il mutevole in cui vive, è il preludio storico e dialettico della **coscienza infelice**. Alla fine del mondo antico, la disperazione scettica rivela in termini negativi la separazione tra l'umano e il divino che la coscienza cristiano-medioevale si appresta a vivere, interiorizzandola. Dio e l'uomo, l'immutabile e il mutevole, l'al di là e l'al di qua, per il cristiano sono due mondi che s'oppongono; in realtà è lo stesso mondo dell'autocoscienza che si scinde e si proietta in momenti opposti, e questa scissione rende la coscienza infelice, ma pone al tempo stesso l'esigenza di una conciliazione. Il cristiano medioevale, che cerca di possedere il suo oggetto come una sensibile presenza, deve necessariamente perderlo; egli deve provare il dolore espresso dal canto luterano: Dio è morto. Un senso d'invincibile nostalgia è insito nell'ascetismo cristiano e nel grande episodio storico ad esso ispirato: le crociate.

Il cristianesimo medioevale non scioglie la contraddizione che porta dentro di sé, perché non avverte che gli è interna, ma la proietta in due mondi estranei e ostili l'uno all'altro.⁶ Il problema dell'unificazione della coscienza, posto dal Medioevo, è risolto dal Rinascimento, che nell'ordine ideale del progresso dialettico rappresenta la fase della ragione, intesa come unità del sé e dell'altro, della coscienza e dell'autocoscienza.

RAGIONE Il primo stadio dello sviluppo della razionalità è opera di quella che Hegel chiama **ragione osservativa** (scientifico-teoretica)⁷. La ragione fa il suo ingresso nel mondo storico e ideale col convincimento che esso è penetrabile alla sua indagine, perché è essenzialmente identico alla propria natura⁸. Entriamo così nell'ambito della ricerca scientifica, che dal Rinascimento in poi si estende progressivamente

³ La figura del servo, strumento del padrone, è per eccellenza quella di colui che è privo di libertà, poiché non decide di sé, non è *per sé*, ma *per altro* (da qui, il concetto di alienazione in Marx). Acquisisce però, grazie alla sua opera, una nuova forma, *forma se stesso* dando forma alle cose, si riconosce non più soltanto servo, ma lavoratore, portatore di saperi tecnici necessari per gli scopi del padrone.

⁴ Come se la coscienza stoica, dopo essersi staccata dal mondo, dopo essersi trovata, non sapesse fare il passo necessario a oggettivarsi ed entrare in rapporto col mondo.

⁵ La prassi scettica nega la teoria. Nel far questo lo scettico si comporta come ciò che vuole negare, quindi nega e dissolve se stesso, ricadendo in una sorta di impotenza della libertà.

⁶ La coscienza infelice è quella che non sa di essere tutta la realtà e che perciò si trova scissa in differenze, opposizioni e conflitti dai quali è internamente dilaniata e dai quali esce solo tramite la certezza di essere tutta la realtà (Abbagnano), ovvero di essere identica a Dio e al reale.

⁷ Nella circolarità ideale i temi tornano con nuove variazioni. Ora tornano questioni intellettuali, ma in senso diverso.

⁸ Confronta il realismo galileiano e la giustificazione delle certezze umane fondata da Cartesio in Dio, ovvero il dogmatismo della *veritas qua adaequatio*, insito secondo Kant nella rivoluzione scientifica e nei predecessori.

dalla natura allo spirito umano. Dall'osservazione di fatti empirici e di oggetti sensibili la ragione trae concetti e leggi, distinguendo, raggruppando e astraendo. E in questo lavoro essa rivela un proprio istinto che la guida, anche quando non è pervenuta a una piena consapevolezza di sé. Ma i risultati sono sempre meno soddisfacenti man mano che la ricerca progredisce dal mondo inorganico all'organico e infine al mondo spirituale. Infatti, col fissare in concetti sempre più generali i dati sensibili osservati, il divenire s'irrigidisce in una realtà permanente, che ripugna alla mobilità della vita organica e della vita spirituale. La ragione osservativa pretende istituire una costante legalità di rapporti quantitativi, a cui la vita si rifiuta di sottostare. Peggio avviene quando questo abito scientifico si trasferisce dalla fisiologia alla psicologia (studio della vita spirituale/mentale) e induce all'escogitazione di astratte leggi mentali, vuote nel loro formalismo e in contraddizione, nella loro pluralità, con l'unità dell'autocoscienza. Per questa psicologia, lo spirito umano diventa una specie di sacco, che accoglie in sé indifferentemente tutto quel che vi si ripone e le bozze e le cavità del cranio sono le ragioni determinanti delle manifestazioni spirituali. La ragione osservativa finisce così per annullarsi nel mondo, non cogliendo la propria differenza, fino ad apparire una cosa tra le cose⁹. Tuttavia la ragione si riscuote ancora una volta come **ragione attiva** (pratica), come volontà che impone la propria legge alle cose¹⁰: inizialmente come sfrenato impulso individuale di affermar-si e godere della realtà (*faustismo*, ovvero *edonismo*) e in seguito come vano sforzo individuale di unificarsi e trovarsi in armonia con la legge oggettiva della realtà (*sentimentalismo* rousseauiano e romantico). La ragione attiva culmina nel *rigorismo della virtù* che vuol vincere il corso del mondo e attuare il proprio ordinamento con la forza pugnace di un intransigente moralismo, di un rigido senso del dovere. Hegel ritrae con ironia il cavaliere della virtù, l'individuo un po' don Chisciotte e un po' Robespierre, sempre in lotta con il mondo per il trionfo della buona causa. Ma il divario tra ordine oggettivo delle cose e ordine soggettivo non viene mai tolto dall'interno del solo ambito morale-pratico della volontà individuale: la necessità delle cose riprende sempre il sopravvento sulla volontà. La soluzione del conflitto tra l'individuo e il mondo, tra il soggetto e l'oggetto, appartiene a una fase più alta della ragione, quella che sintetizza l'opera della ragione osservativa, esploratrice assidua del mondo oggettivo, e della ragione attiva affermatrice il diritto di una individualità che si dilata fino all'universalità [cioè, che vuole affermarsi come legge]. Quest'ultima fase prende quindi nome anch'essa dall'individuo, ma non più nei suoi desideri e nelle sue vaghe aspirazioni, bensì “nella sua realtà in sé e per sé”. **L'individualità che è a se stessa reale in se stessa e per se stessa** è l'individuo che non si oppone più vanamente al corso del mondo ma lo riconosce e lo assimila. È l'uomo che si manifesta nell'opera che lo accomuna con gli altri uomini e costituisce la realtà effettuale, la cosa stessa, dell'autocoscienza. V'è nell'opera un'attualità individuale e transeunte: come tale essa appare ed è superata da altri atti, da altre opere. Ma v'è qualcosa di permanente che in essa sussiste e si intreccia con quel che resta delle altre opere infinite: ed è questa trama, individuale e super-individuale insieme, il prodotto reale dell'affaccendamento umano nel mondo.¹¹

⁹ Una *res*, seppur *cogitans*, come la *res extensa*: traducibile e analizzabile su un piano cartesiano geometrico-psicologico. Una cosa interna condizionata dalle cose esterne e che corrisponde del tutto con le sue manifestazioni esteriori, l'espressione del viso, l'attività di una mano. “Ma l'autocoscienza non è mai priva della libertà interiore”.

¹⁰ Non più la coscienza vuole trovarsi nel mondo, bensì vuole produrre se stessa mediante la sua attività. L'unità di io e mondo non è un dato, ma va realizzata. Lo sforzo individuale però fallisce. (Abbagnano)

¹¹ Abbagnano p. 158: «Con “l'individualità che è a se stessa reale in se stessa e per se stessa” Hegel mostra come l'individualità, pur potendo raggiungere la propria idealizzazione [sovraindividuale], rimane, *in quanto tale*, astratta e inadeguata [...] la “ragione esaminatrice delle leggi” [figura culmine dell'individualità che è a se stessa reale in se stessa e per se stessa] è spinta a cercare delle leggi assolutamente valide. Tuttavia, nella misura in cui sottomette (razionalisticamente e illuministicamente) le leggi al proprio esame, essa appare costretta a porsi *al di sopra* delle leggi e quindi a ridurne, simultaneamente, l'intrinseca validità e incondizionatezza, il loro incrollabile esser-per sé [...] e a considerarle come qualcosa che per me forse è vero, forse non vero. Con tutte queste figure, Hegel vuol farci capire che *se ci si pone dal punto di vista dell'individuo si è inevitabilmente condannati a non raggiungere mai l'universalità*. Quest'ultima si raggiunge solo nella fase dello “spirito”, ovvero di ciò che Hegel chiamerà, nella fase sistematica del suo pensiero “spirito oggettivo” ed “eticità”, intendendo la ragione che si realizza concretamente nelle istituzioni storico-politiche di un popolo e soprattutto dello Stato “l'intelligente ed essenziale far del bene è [...] l'intelligente, universale operare dello Stato – operare al cui paragone l'operare del singolo come singolo diviene qualcosa di così meschino che non val quasi la pena di parlarne” (Fds, p. 352) [...] In altri termini, la ragione “reale” non è quella dell'individuo, ma quella dello spirito o dello Stato, che per Hegel sono sostanza proprio nel senso etimologico di *substantia*, cioè di “sostrato che regge e rende possibile ogni atto della vita individuale” (Vattimo). Infatti, proclamare che noi siamo sempre “dentro la sostanza etica” (Fds p. 361) equivale a sostenere che l'individuo risulta fondato dalla realtà storico-sociale e non viceversa».

Con la sintesi della ragione osservativa e della ragione attiva noi entriamo nel regno più alto dello Spirito, ultimo momento della tetrade fenomenologica e prima stesura di quella che sarà nel sistema la filosofia dello spirito. È la parte più affrettata della Fds, di cui Hegel si dichiarava più malcontento [v. sopra, nota 1].

SPIRITO SOGGETTIVO - PSICOLOGIA

La **PSICHE**, come terzo grado, sintetico, dello spirito soggettivo, studiata nella sezione *psicologia*, è *unità dell'anima e della coscienza*. L'anima è formatrice inconsapevole e la coscienza è la consapevolezza di questo processo formativo come sapere e agire; la psiche è l'elevazione di questo sapere e agire a conoscenza (**spirito teoretico**) e volontà (**spirito pratico**). C'è differenza per Hegel tra sapere e conoscere: il primo è un possesso, qualcosa di già acquisito; il conoscere è l'*atto* di trarre fuori il sapere, in virtù del principio che noi conosciamo solo ciò che facciamo. Perciò la conoscenza unisce il fare dell'*anima* e il sapere della *coscienza*. Lo spirito teoretico si svolge nei gradi della funzione attiva della conoscenza: è l'intelligenza che idealizza il mondo e se ne appropria, acquista potere sulla massa delle immagini e delle rappresentazioni che le appartengono ed è sempre meglio in grado di dominarla e idealizzarla, finché con l'idealizzazione della parola e del discorso, il pensiero si foggia il mezzo più adatto ad esprimere se stesso. E lo stesso vale per la volontà, in rapporto al contenuto corrispondente. La differenza tra pensiero e volontà non è quella tra poteri o facoltà, ma soltanto tra comportamento teoretico e pratico. La volontà è una particolare maniera di pensiero: è il pensiero in quanto impulso a darsi esistenza. Essa contiene in sé perciò il teoretico, che è il principio della sua determinazione, ma questa, poiché interiore, coincide con la libertà. Questa coincidenza però è l'epilogo di un processo di emancipazione dello spirito: all'inizio la volontà è impulso, desiderio, mancanza che vuole colmarsi, cioè bisogno: la sua dipendenza dalle cose e dalle stesse passioni soggettive in cui è immersa la fa schiava della necessità. Ma in forza dell'autocoscienza, il volere comincia a riscattarsi dalle cose, a distinguersi dagli impulsi, a dominare le passioni e gli istinti; esso si fa libero e insieme si sa libero, progressivamente. Infine, *l'unità del conoscere e del volere è la libertà*: volere il razionale, questo è lo **spirito libero**, la volontà di libertà. L'uomo ordinario crede di esser libero quando gli è permesso di agire arbitrariamente, ma è certo che nell'arbitrio egli non è libero: nell'arbitrio la scelta sta nell'indeterminatezza dell'io e nella determinatezza di un contenuto determinato; la volontà quindi non è libera a causa di questo contenuto, che non è determinato ad esser mio dalla mia volontà, ma dalla contingenza: io sono quindi dipendente da quel contenuto, ed è questa la contraddizione che si dà nell'arbitrio. Quando io voglio il razionale, non faccio valere me stesso, non agisco come individuo particolare, ma secondo i concetti dell'eticità in generale (azione etica); ma l'uomo facendo qualcosa alla rovescia, fa risaltare al massimo la sua particolarità: quando invece un grande artista compie un'opera, si può dire di essa "così deve essere", cioè la particolarità dell'artista è totalmente sparita.¹²

La vera libertà non è dunque indeterminazione, ma, come aveva già detto Kant, auto-determinazione. Il modo però con cui Hegel intende questo concetto kantiano ne trasforma profondamente il significato. L'auto-determinazione non è per lui il farsi legge a se stesso e il possedersi dell'individuo nell'interiorità dei suoi atti, ma il suo tradursi nell'esterno, accettando liberamente e spontaneamente una determinazione sempre più vasta. La libertà si realizza e si compie nella negazione che l'individuo fa della sua particolarità e nell'entrare nel giro dei rapporti giuridici, morali, sociali, politici coi suoi simili. Il suo progresso consiste appunto in questa oggettivazione, che crea la seconda fase dello sviluppo spirituale: lo *spirito oggettivo*.

¹² Sin qui e in ogni grado dello sviluppo fenomenologico abbiamo visto all'azione il razionale, l'ideale, la tensione dialettica al continuo togliimento dell'individuale, del molteplice, del caotico, del differente, e alla sua risoluzione in una totalità, in un ordine più vasto, generale, universale. Lo spirito libero deve volere per se stesso – in quanto spirito pratico – ciò che l'anima fa inconsapevolmente e che la coscienza sa, ovverosia ciò che, in quanto spirito teoretico, è il conoscere; in altri termini, lo spirito libero è colui che si comporta praticamente nei confronti di se stesso così come si comporta teoreticamente, colui che vuole togliersi come individuo e affermarsi in quanto parte di totalità etiche (famiglia, società, stato). Lo spirito libero vuole, nei propri riguardi, per se stesso, su se stesso, il lavoro teoretico; come se si venisse idealizzati, come se si fosse il materiale dell'attività teoretica idealizzante.