

247

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Filosofia della storia universale

Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23

Sulla base degli appunti di
Karl Gustav Julius von Griesheim
Heinrich Gustav Hotho
Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler

A cura di Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer e Hoo Nam Seelmann

Introduzione di Sergio Dellavalle

Titolo originale *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*

© 1996 Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg

© 2001 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Traduzione di Sergio Dellavalle

www.einaudi.it

ISBN 88-06-12496-X

Einaudi

L'oggetto della nostra lezione è la storia del mondo nella sua valenza universale, non riflessioni¹ su di essa, bensì essa stessa, – il suo inizio, il suo procedere, non osservazioni, nelle quali l'adduciamo come esempio.

Vogliamo² premettere la presentazione di ciò³ che è la storia universale filosofica e, a questo scopo, passare in rassegna gli altri modi consueti di trattare la storia stessa⁴. Questo panorama [è] soltanto breve. Esistono tre modi di tale trattazione: in primo luogo la storia originaria (nel termine «storia» – *Geschichte* – è sempre presente in tedesco il duplice senso di *res gestae* e del racconto delle medesime), in secondo luogo la storia riflettente⁵ e in terzo quella filosofica.

I modi della trattazione storica.

La storia originaria.

Appartengono al primo modo, originario, di raccontare la storia gli storici descrittivi, come Erodoto e Tuciddide, i quali misero per iscritto soltanto gli eventi di cui ebbero esperienza vissuta, che essi stessi videro svolgersi davanti a sé – storici descrittivi, quindi, che appartenevano allo spirito dell'epoca in cui vissero⁶ e quest'epoca descrissero. Il loro contributo consisté cosí nel trasporre

¹ «riflessioni» (Ho); Gr: «riflessioni generali»; Ke: «singole riflessioni».

² «Vogliamo» (Ho); Gr: «L'introduzione deve».

³ «premettere [...] ciò» (Gr); Ho: «una rappresentazione dello stato del nostro sapere riguardo a ciò».

⁴ «gli altri [...] la storia stessa» (Ho); Gr: «gli altri modi di esporre la storia stessa».

⁵ «la storia riflettente» (Ho); Gr: «le riflessioni sulla storia».

⁶ «vissero» (Ho; Ke); Gr: «svilupparono la loro attività».

l'accaduto nel regno della rappresentazione spirituale e nel trasformare quanto prima era un che di dato, di essente, di transeunte, in un che di rappresentato spiritualmente. Il poeta elabora il suo materiale per la rappresentazione più sensibile che spirituale¹. Nel caso suo l'opera principale è quanto c'è di suo in essa; lo stesso avviene anche per questi storiografi. Anche i resoconti di altri e le stesure già esistenti rappresentano un materiale per gli storiografi originari, ma in forma subordinata, a un livello basso e in forma diffusa. L'opera principale, infatti, è l'opera degli storiografi stessi. Sono questi che traspongono il momento primario, questo che di transeunte, di disperso² nella memoria, in una rappresentazione solida e duratura, legano insieme quanto passa con fugace rapidità e lo depongono nel tempio di Mnemosine, per l'immortalità. Vanno esclusi da tale storia le saghe e i canti popolari, quali modi ancora troppo oscuri di dar consistenza all'accaduto³. Per questa ragione essi sono propri delle rappresentazioni dei popoli dalla consapevolezza⁴ oscura, che, fintanto che continuano ad avere tale forma di consapevolezza, sono [ancora] esclusi dalla storia universale. In quest'ultima abbiamo primariamente a che fare con popoli, che sapevano ciò che erano e cosa volessero, con popoli sviluppati e dotati di una cultura autoriflessiva. Nemmeno le poesie trovano qui la loro collocazione, non avendo esse verità storica. Le poesie non hanno⁵ come contenuto la realtà effettuale determinata, né sono adatte a un popolo giunto a una compattezza atomicamente indivisa e a un'individualità formata. A questo riguardo, deve prima subentrare un popolo in possesso di una consapevolezza determinata, di una personalità. La storia vera e propria del popolo comincia con il suo formarsi a consapevolezza.

La caratteristica propria degli storiografi originari consiste così nel sottrarre gli eventi loro contemporanei al terreno della caducità, trasponendoli su un terreno migliore, quello della solida

¹ «spirituale» (Gr); Ho: «pensante».

² «disperso» (Ho); Ke: «vivente».

³ «quali modi ancora troppo oscuri di dar consistenza all'accaduto» (Ho); Gr: «Le saghe e i canti popolari sono modi di dar consistenza all'accaduto».

⁴ Il termine hegeliano *Bewußtsein* viene per lo più tradotto con «coscienza». Così facendo, si trovano tuttavia delle difficoltà quando si deve adottare un termine adeguato per *Gewissen*, la coscienza nel senso morale del termine. Per evitare tale problema, ho scelto di tradurre, discostandomi dalla maggior parte della tradizione, *Bewußtsein* con «consapevolezza», riservando «coscienza» per *Gewissen*. *Selbstbewußtsein*, la «consapevolezza di sé», viene tuttavia resa, non sussistendo rischi di ambiguità, con «autocoscienza» [N. d. T.].

⁵ «hanno» (Gr); Ho: «rappresentano».

rappresentazione. Tali storie non possono pertanto essere volu-minose, dal momento che il loro materiale¹ è costituito da ciò a cui lo storiografo ha partecipato più o meno attivamente, di cui ha fatto esperienza personale o almeno come spettatore. Tali prospettive interpretative sono tratti irriflessi che lo storiografo presenta intuitivamente alla rappresentazione dei posteri. In una trattazione storica di questo genere la formazione culturale dell'autore e il suo spirito², così come il retroterra culturale dei fatti che egli racconta, [il retroterra culturale, cioè,] del suo spirito e dei fatti da lui descritti, sono la stessa medesima cosa. Egli non ha pertanto riflessioni da aggiungere, giacché è immerso, vive nello stesso contesto trattato e non si solleva al di sopra di questo.

Va qui precisato un aspetto che trova applicazione anche in epoche successive. Solo quando la cultura di un popolo si è ampiamente sviluppata, cominciano a mostrarsi grandi differenze culturali, così come differenze, in generale, nella costituzione, le quali derivano dalle differenze dei ceti³. Nel caso della storia originaria, lo storiografo deve quindi provenire dal ceto di coloro che furono protagonisti degli eventi e le cui gesta egli vuol descrivere. Egli deve essere condottiero o uomo di Stato, se vuol essere uno storiografo originario. La riflessione è qui pertanto esclusa, dal momento che l'autore è in unità con il contesto trattato. In un'epoca tanto colta, lo spirito dello stesso contesto trattato fa poi sì che anche lo scrittore sia un uomo colto. Lo scrittore⁴ di un'epoca colta deve possedere la consapevolezza dei suoi principi, giacché egli vive in tempi che posseggono consapevolezza di sé. Lo spirito del suo tempo ha consapevolezza di sé e dei suoi fini, degli argomenti alla base delle sue azioni e dei suoi principi. È pertanto necessario che lo scrittore sia un uomo consapevole. Un altro aspetto consiste poi nel fatto che le azioni si esprimono anche in discorsi, producendo così un effetto diretto sulla rappresentazione. Tali discorsi assumono la funzione di azioni, rappresentando pertanto una parte essenziale della storia⁵. Di

¹ «il loro materiale» (Ho); Gr: «l'oggetto dei suoi scritti».

² «la formazione culturale dell'autore e il suo spirito» (Ke); Gr: «la formazione culturale del suo spirito».

³ «le quali derivano dalle differenze dei ceti» (Ke); Gr: «le quali coincidono con quelle che erano insite nei ceti»; Ho: «in ogni ceto e rapporto».

⁴ «Lo scrittore» (Gr); Ho: «L'autore».

⁵ «nel fatto che le azioni si esprimono [...] una parte essenziale della storia» (Gr); Ke: «nel fatto che i discorsi e le azioni costituiscono una parte essenziale della storia, dal momento che tramite i primi gli uomini devono essere indotti a intraprendere le seconde».

questo aspetto fanno parte primariamente discorsi di individui al popolo e viceversa. In effetti, {si potrebbe dire che} se tali discorsi non si riempiono di vita, non si trasformano in azioni e non sono da considerare a queste omologhi, allora sono soltanto chiacchiere vuote e irrilevanti. Lo storiografo deve {tuttavia} registrare anch'essi. I discorsi contengono {infatti} riflessioni sul proprio tempo e sugli scopi in questo perseguiti, così come forniscono chiarimenti sui principî dell'epoca. In tal modo viene risparmiata allo storiografo una riflessione sua propria: egli vive in quella riflessione che è la riflessione dell'epoca. Anche se [ha] formulato egli stesso i discorsi, ciò nonostante questi sono i discorsi del suo tempo. Essendo egli inserito nello spirito della sua azione e nella cultura del suo tempo, quanto egli espone è la consapevolezza dell'epoca¹. Attraverso i discorsi lo storiografo presenta quindi le massime del suo tempo. Questi scrittori devono essere studiati. Così leggiamo in Tucide i discorsi di Pericle e quelli di popoli stranieri, in cui sono contenute le massime dei principî del popolo e riflessioni su se stessi². Presentando ciò, lo scrittore dà testimonianza della riflessione della sua stessa epoca, non di una propria riflessione sul contesto trattato. Anche questi discorsi devono quindi essere considerati come qualcosa di completamente originario. Se si vuol conoscere lo spirito di tali popoli, vivere al loro stesso interno, allora è necessario soffermarsi su questi scrittori, acquisire dimestichezza con essi, così da avere un quadro di prima mano dell'epoca. Chi vuol godere rapidamente la storia, si può accontentare di questo. Peraltro, tali scrittori non sono poi così frequenti come si potrebbe credere. Uno di essi è Erodoto, il padre della storia. Di Tucide abbiamo già detto. Anche la descrizione dell'*Anabasi* di Senofonte e i *Commentari* di Cesare ne fanno parte. Ma pure nella nostra epoca esistono storiografi originari di questo genere, avendo la nostra cultura più recente portato con sé la registrazione degli eventi nella rappresentazione, la loro stesura in resoconti e trasformazione in storie. Esse possono anche avere il carattere dell'originarietà. Particolarmente numerosi sono i *mémoires* dei Francesi, che ne sono più ricchi di qualunque altra nazione. Il terreno su cui lavorano tali uomini³ contiene molti aspet-

¹ «è la consapevolezza dell'epoca» (Ho), Ke: «sono le immagini dell'epoca».

² «in cui sono contenute [...] riflessioni su se stessi» (Gr); Ho: «in cui essi esprimono le massime dei principî del popolo e riflessioni su se stessi».

³ «su cui lavorano tali uomini» (Ho), Gr: «su cui essi sono cresciuti».

ti meschini, intrighi, passioni, interessi di modesta portata. Ma ci sono anche eccezioni. Ancor sempre esistono maestri che dispongono di un orizzonte più ampio, come le opere, ricche di spirito, del Cardinale di Retz⁴ ed altre. In Germania tali opere di uomini che hanno vissuto nel loro tempo sono tuttavia rare⁵. Un'eccezione è costituita dai *mémoires* di Federico II⁶. Non basta, del resto, essere stati presenti agli eventi, bensì bisogna essere stati immersi nello spirito di un'attività politica di alto livello, degli eventi storici di portata universale.

La storia riflessiva.

Il secondo modo di accostarsi alla storiografia è quello riflettente, le cui esposizioni vanno⁷ al di là di quanto appartiene alla realtà presente. Di questa storiografia esistono più forme.

[1.] Innanzitutto si può mirare a dare un panorama complessivo di tutta la storia di un popolo o della storia universale⁸. Si tratta quindi necessariamente di compilazioni di opere storiografiche già esistenti⁹, di resoconti altrui.

Il linguaggio non è intuitivo, né le caratterizza la dimensione dell'esser stati presenti ai fatti. Di questa specie sono necessariamente tutte le storie universali. La forma precisa della compilazione dipende dallo scopo perseguito. Di questo gruppo fanno parte Livio e la *Storia della Svizzera* di Johannes von Müller¹⁰. Se ben fatte, queste opere storiografiche sono meritorie e indispensabili. Assai difficile, al riguardo, è tuttavia stabilire la misura del trattamento¹¹ [cui viene sottoposto il materiale originario dallo storiografo]. Spesso gli storiografi redigono le loro opere così che il lettore abbia l'impressione di udire parlare i testimoni del-

⁴ «opere [...] rare» (Gr); Ho: «scritti [...] rari».

⁵ «le cui esposizioni vanno» (Ho); Ke: «il cui carattere va».

⁶ «della storia universale» (Ho, Gr); Ke: «del mondo».

⁷ «di opere storiografiche già esistenti» (Ho); Ke: «di scrittori originari».

⁸ «Assai difficile [...] la misura del trattamento» (Gr); Ho: «Non è possibile precisare la misura del trattamento».

⁹ J. F. P. de Gondi, cardinale di Retz, divenne nel 1643 coadiutore dell'arcivescovo di Parigi, suo zio. Quale avversario di Mazzarino fu tra il 1648 e il 1652 uno dei capi della «Fronda». I suoi *Mémoires* in tre volumi furono pubblicati nel 1717.

¹⁰ FRIEDRICH II, der Große (Federico II, il Grande), *Histoire de mon temps*, 1746; *Mémoires pour servir à l'histoire de la maison de Brandebourg*, 1751.

¹¹ J. VON MÜLLER, *Die Geschichte des Schweizerischen Eidgenossenschaft*, Leipzig 1786, vol. I, 1787-95, voll. II e III, 1805-808, vol. IV e parte I del vol. V.

l'evento¹. Ma questo tentativo per lo più non è coronato da successo e fallisce in modo più o meno evidente, dal momento che il tutto deve essere redatto in un tono omogeneo, mentre lo spirito e la cultura delle diverse epoche non sono gli stessi. Ciascun uomo resta infatti pur sempre un singolo individuo, «nel quale si rispecchia lo spirito del tempo». Lo spirito del tempo, in cui si scrive, è un altro rispetto a quello del tempo che deve esser descritto. Così Livio descrive le sue battaglie fornendo i più piccoli dettagli di circostanze che o non sono proprie dell'epoca descritta, o, invece, si adattano a tutte le epoche. Analogamente, anche i discorsi degli antichi re sono, nelle sue opere, di genere tale da poter essere così formulati, a Roma, soltanto al tempo degli avvocati, così che contrastano assai con i tempi nei quali dovrebbero essere stati tenuti, contrapponendosi ai caratteri ingenui di quell'epoca. Per alcuni periodi la presentazione [dei discorsi] è abbondante, in altri è invece assai carente. La favola di Menenio Agrippa ha un'aura di naturalità, e, confrontati con questa, gli altri discorsi formano un contrasto sorprendente. Ma la differenza tra un compilatore e uno storiografo originario diventa davvero manifesta e si chiarisce nel migliore dei modi paragonando Polibio e Livio. Un tentativo altrettanto fallito² di dar l'impressione di essere vissuti nell'epoca in cui accaddero gli eventi è costituita dalla *Storia della Svizzera* di Johannes von Müller, la quale ha un che di legnoso e di pedantesco, in uno stile antico artificiale e affettato, non immediato come quello dello storiografo originario Tschudi³. Una storia, la quale comprenda vaste epoche e lunghi periodi deve ricorrere, per la sua stessa natura, a rappresentazioni astratte e generali⁴, come, ad esempio, che una battaglia fu perduta o che fu vinta, che una città fu assediata invano, e così via. Così facendo, la storia diventa senza dubbio più arida e uniforme, ma questo fa parte della natura della cosa stessa⁵. Risiede cioè nella natura della storia riflettente il ricondurre gran parte dei particolari concreti a rappresentazioni astratte.

¹ «così che il lettore abbia l'impressione [...] dei testimoni dell'evento» (Ho); Gr: «così che il lettore viene immerso nell'epoca descritta».

² «Un tentativo altrettanto fallito» (Gr); Ho: «Una prova altrettanto fallita».

³ «generali» (Ho); Ke: «semplici».

⁴ «ma questo fa parte della natura della cosa stessa» (Ho); Ke: «ma essa non può essere altrimenti».

⁵ A. TSCHUDI, *Schweizer Chronik*, Basel 1734-36, 2 voll.

[2.] Una seconda forma di storia riflettente è costituita dalla cosiddetta storiografia pragmatica. Infatti, quando noi abbiamo a che fare con il passato e ci occupiamo di un mondo lontano e riflesso, si presenta per lo spirito il bisogno di un presente, che lo spirito stesso ha, a seguito della sua propria attività, come ricompensa per il suo sforzo, e questo presente lo si ha nel proprio intelletto¹. Gli eventi sono diversi, ma ciò che è universale e interiore, la connessione degli eventi, lo spirito universale dei nessi è un che di duraturo, che non invecchia mai ed è sempre presente. Questo che di duraturo supera il passato e rende l'evento presente. Queste riflessioni pragmatiche sono l'elemento rivitalizzante, che riconduce al presente il lontano passato. Se esse siano vitali e interessanti, ciò dipende dallo spirito dello scrittore. I nessi universali e la concatenazione degli eventi² diventano, in modo più o meno marcato, oggetti della descrizione, divengono essi stessi evento. Compare l'universale, non più il particolare. Se volessimo invece presentare una mole infinita di eventi individuali nella forma delle riflessioni universali³, ciò sarebbe insipido, inefficace e sterile. Se però le condizioni universali vengono trattate così [che] venga colta l'intera connessione dell'evento, ciò dà prova della sensibilità dello scrittore, dello spirito di tale storiografo.

Qui vanno menzionate in particolare le riflessioni e gli insegnamenti morali, che emergono dalla storia [e] di cui questa spesso viene avvolta⁴. Molto spesso le riflessioni morali vengono viste come lo scopo essenziale che deve avere lo studio della storia⁵. Detto in breve, non c'è dubbio che gli esempi del bene elevano l'animo, in particolare della gioventù, e vengono spesso citati perché rappresentano il bene in forma più concreta. Tali esempi vanno usati nell'istruzione morale quali rappresentazioni concrete di principi morali universali. Il campo che comprende i destini dei popoli, i sovvertimenti degli Stati, è però un altro rispetto a quel-

¹ «e questo presente [...] nel proprio intelletto» (Ho); Gr: «e lo spirito ha questo presente nel suo intelletto».

² «la concatenazione degli eventi» (Ke); Ho: «le situazioni»; Gr: «la concatenazione degli oggetti».

³ «Se volessimo invece [...] delle riflessioni universali» (Ho); Gr: «Se volessimo invece che gli eventi individuali venissero interpretati così in modo universale».

⁴ «Qui vanno menzionate [...] avvolta» (Ke); Gr: «Va qui menzionata in particolare l'attenzione morale con cui molti di questi scrittori hanno inteso la storia».

⁵ «vengono viste come lo scopo [...] lo studio della storia» (Ho); Gr: «vengono considerate come scopi essenziali, consistenti nel trarle dalla storia».

lo della morale, un campo di livello superiore e più ampio¹. I metodi morali sono molto semplici², e i semplici metodi morali non servono a nulla. La storia biblica è sufficiente per gli insegnamenti: a questo scopo non si ha affatto bisogno di un campo particolarmente ampio. Qui si rimanda all'esperienza. La storia viene indicata a uomini di Stato, reggenti e condottieri, ma nelle trame così contorte della storia universale, come nelle circostanze di rilevanza mondiale, si scopre spesso che i semplici precetti morali non bastano. La storia³ e l'esperienza insegnano⁴ che i popoli non hanno imparato alcunché dalla storia⁵. Ogni popolo⁶, infatti, vive in una situazione⁷ a tal punto particolare che le decisioni non possono che essere prese – e in effetti vengono prese – a partire da questa, ed è soltanto il grande carattere che si rivela qui in grado di cogliere nel giusto. Questo è il carattere del tempo, il quale è di volta in volta sempre diverso. I popoli si trovano in una condizione a tal punto individuale, che, essendo le circostanze totalmente diverse, le condizioni precedenti non coincidono mai del tutto con quelle successive. Il precetto morale fa riferimento a interessi semplici e a rapporti privati, e questi non hanno bisogno di essere appresi dalla storia. Nel caso dei precetti morali il contenuto essenziale è in tutte le circostanze espresso esaurientemente per mezzo del precetto stesso, cui devo far riferimento ora e per sempre.

Nell'incalzare degli eventi di portata universale non è sufficiente [un] principio tanto semplice, giacché le circostanze non sono mai uguali⁸ e quanto nasce dal ricordo non può concorrere con la vitalità contenuta nell'attimo presente⁹. Il ricordo non ha autorità nella novità del presente. La storia è sì formativa, ma in un modo del tutto diverso. L'azione formativa della storia è qualcosa d'altro rispetto alle riflessioni che ne derivano. Per gli oratori il suo studio è

¹ «è però un altro [...] più ampio» (Ho); Gr: «lo è però parimenti per le azioni di tali interessi».

² «I metodi morali sono molto semplici» (Ke); Ho: «I precetti morali sono però pochi».

³ «La storia e l'esperienza [...] dalla storia» (Gr); Ke: «Le esperienze tratte dalla storia non vengono mai seguite, né si è mai imparato alcunché da esse».

⁴ «e l'esperienza insegnano» (Gr); Ho: «delle esperienze insegna».

⁵ «dalla storia» (Ho); Gr: «da nessuna delle due».

⁶ «popolo» (Gr); Ho: «epoca».

⁷ «situazione» (Gr, Ho); Ke: «condizione».

⁸ «le circostanze non sono mai uguali» (Ho); Gr: «non esistono condizioni simili».

⁹ «non è sufficiente [un] principio [...] nell'attimo presente» (Ho); Ke: «non aiuta il ricordo di condizioni simili, e nemmeno aiutano i semplici principi morali».

necessario, ma il rimando delle condizioni politiche più recenti all'attività e alle azioni dei Romani e dei Greci ha in sé sempre un che di erroneo. Nessun caso è del tutto simile ad un altro, l'eguaglianza individuale non si dà mai al punto che quanto in un caso costituisce la soluzione migliore, lo sia anche nell'altro. Le condizioni, le circostanze di popoli diversi non hanno completa somiglianza. Intenti morali¹ ha ad esempio la *Storia della Svizzera* di Johannes von Müller, che ha accumulato a tal fine un'intera raccolta di riflessioni e la cui opera risulta pertanto noiosa. I suoi pensieri sono superficiali, addirittura egli ha raccolto una quantità di sentenze che ha poi sparso a propria discrezione nel suo racconto. Tali riflessioni mostrano, è vero, le buone intenzioni dell'autore, ma anche la superficialità dei suoi pensieri. Le riflessioni devono quindi essere interessanti, concrete [di per se stesse]; solo l'interpretazione approfondita dell'evento può rendere le riflessioni interessanti. Il vero interesse è nel significato dell'idea, nel modo in cui questa esplica se stessa, così come in Montesquieu², che è al contempo esauriente e profondo³. Ognuno, tuttavia, si attribuisce la facoltà spirituale di poter fare tali riflessioni, così che si è venuto a creare un sentimento di tedio di fronte a⁴ tali storie riflettenti⁵. Si è pertanto tornati alla semplicità consistente nel raccontare meramente con precisione e verità⁶. Descrizioni effettuate con precisione e narrazioni di tal genere sono anche grandemente meritevoli⁷, ma per lo più si prestano soltanto come materiale per altri. Noi Tedeschi ce ne accontentiamo, esigendo che nel passato si delinei una sorta di presente. I Francesi, invece, mettono se stessi in risalto⁸ e cercano quindi di fornire trattazioni ricche di spirito, essendo però, per questo, storiografi meno esaurienti⁹. Essi sempre riferiscono il passato al presente⁹.

¹ «Intenti morali» (Ho); Ke: «Una finalità morale».

² «così come in Montesquieu [...] profondo» (Gr); Ho: «Montesquieu fa profonde riflessioni del genere».

³ «un sentimento di tedio di fronte a» (Gr); Ho: «una grande abbondanza di».

⁴ «tali storie riflettenti» (Gr); Ho: «tali storie riflessive».

⁵ «alla semplicità consistente nel raccontare [...] verità» (Ho); Gr: «alle descrizioni delle rappresentazioni di tutti i tipi».

⁶ «sono anche grandemente meritevoli» (Ke); Gr: «hanno anche un qualche valore».

⁷ «in risalto» (Ke); Ho, Gr: «in risalto con la loro cultura».

⁸ «mettono se stessi in risalto [...] meno esaurienti» (Ho); Ke: «fanno emergere soprattutto il passato nel presente e sono pertanto puri storiografi».

⁹ «al presente» (Ke); Gr: «alla situazione presente».

¹⁰ CH. DE SECONDAT, Baron de la Brède et de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 2 voll., Genève 1748.

[3.] Una terza forma di storia riflessiva è quella critica, la quale si è sviluppata soprattutto nel nostro tempo. Essa non è tanto la storia stessa, bensì una storia delle narrazioni storiche¹ e del giudizio sulle medesime. La *Storia di Roma* del Niebuhr² è scritta secondo questo criterio. Egli tratta le narrazioni con riguardo alle circostanze, traendone le sue deduzioni. La dimensione del presente, ivi contenuta, consiste nell'acume dello scrittore, il quale trae da tutte le circostanze deduzioni relative alla loro credibilità. I Francesi hanno prodotto in questo campo molti lavori esaurienti e buoni. Da noi si è impadronita della storia la cosiddetta alta critica, la quale ha cercato di sostituire la storiografia più avveduta³ e, abbandonando il terreno della storia, ha dato spazio alle rappresentazioni, divagazioni⁴, fantasie e combinazioni più arbitrarie. Si è così cercato di introdurre nella storia l'aspetto dell'arbitrarietà. Anche questo è un modo di portare il presente nel passato. Il presente che viene in tal modo fatto emergere poggia su pensate soggettive, che facilmente passano per essere tanto più eccellenti quanto meno ragioni esse possono addurre a loro fondamento.

[4.] Infine abbiamo quella sorta di storia che anche si presenta in parte come un prodotto dell'astrazione⁵. Essa procede, sì, astraendo, ma costituisce al contempo lo stadio di transizione verso la storia universale filosofica. Questa forma è la storia speciale di un punto di vista generale⁶, il quale viene dunque estrapolato dalla totalità dei nessi dell'universalità⁷, viene fatto emergere dalla ricca vita di un popolo. Tale dimensione è però anche un che di particolare. In virtù della cultura del tempo, questo modo di trattare la storia è stato preso in superiore considerazione e gli è stato dato maggior rilievo⁸. La nostra rappresentazione colta porta con sé, nel modo in cui essa si forma⁹ l'immagine di un popolo, più

¹ «storia delle narrazioni storiche» (Ho); Gr: «storia della storia».

² «la storiografia più avveduta» (Ho); Ke: «lo studio storico avveduto».

³ «divagazioni» (Ho); Ke: «eccessi».

⁴ «in parte come un prodotto dell'astrazione» (Ho); Gr: «come un qualcosa di parziale».

⁵ «Questa forma [...] vista generale» (Ho); Gr: «Per lo più sono storie speciali, punti di vista generali».

⁶ «il quale viene dunque estrapolato [...] dell'universalità» (Gr); Ho: «che è quindi nuovamente un qualcosa di astratto rispetto all'universale».

⁷ «In virtù della cultura del tempo [...] maggior rilievo» (Gr); Ho: «In virtù della cultura del tempo tali punti di vista sono stati fatti oggetto di maggiore attenzione».

⁸ «forma» (Ho); Gr: «fa».

⁹ B. G. NIEBUHR, *Römische Geschichte*, 3 voll., Berlin 1811-32.

punti di vista che non la storia dei popoli antichi¹. Tali singoli punti di vista² sono, ad esempio, la storia dell'arte, della scienza, della costituzione, del diritto, della proprietà e della navigazione. Ogni aspetto particolare può così essere estrapolato. Nella nostra epoca vengono preferite e messe in rilievo, in particolare, la storia del diritto e quella costituzionale. Entrambe hanno senso³ soltanto in connessione con la totalità dello Stato e con la totalità della storia. Quando [sono] esaurienti e interessanti e non rielaborano soltanto il materiale estrinseco, come nel caso della *Storia del diritto romano* di Hugo⁴, esse sono eccellenti⁵. Più ricca⁶ è la *Storia del diritto tedesco* di Eichhorn⁷. Tali prospettive interpretative e settori, nella loro universalità, possono essere resi oggetto di storie particolari - e anche lo sono - (ma in generale) si trovano in rapporto con la totalità della storia di un popolo. L'importante nella trattazione⁸ è se la connessione del tutto venga mostrata nella sua dimensione intrinseca o, piuttosto, venga soltanto cercata, sfiorata, nei rapporti estrinseci. Quest'ultimo caso è purtroppo il più frequente, così che tali storie appaiono solo come singolarità del tutto casuali dei popoli⁹.

La storia universale filosofica.

La storia universale filosofica si riallaccia in modo particolarmente diretto a questo tipo di storia. Il suo punto di vista non è quello di un'universalità particolare, non è un punto di vista estrapolato astrattamente tra molti altri di carattere generale e prescindendo da questi, bensì è un universale concreto, il principio spirituale dei popoli e la storia di questo principio. Questo universale non è parte di un'apparizione casuale, così che i destini, le

¹ «dei popoli antichi» (Ho); Gr: «degli antichi».

² «singoli punti di vista» (Ho); Ke: «punti di vista generali».

³ «Entrambe hanno senso» (Ho); Gr: «Le storie costituzionali hanno senso e contenuto intellettuale».

⁴ «Quando [sono] esaurienti [...] eccellenti» (Gr); Ke: «La storia del diritto romano di Hugo si basa soltanto su aspetti esteriori inessenziali».

⁵ «Più ricca» (Ho); Gr: «Più ricca di contenuto».

⁶ «nella trattazione» (Ho); Ke: «nel modo della considerazione».

⁷ «singolarità del tutto casuali dei popoli» (Gr); Ho: «tratto soggettivo di un popolo».

⁸ G. HUGO, *Lehrbuch eines civilistischen Cursus Dritter Band, welcher die Geschichte des Römischen Rechts enthält. Vierte verbesserte Auflage*, Berlin 1810 (edizione migliorata).

⁹ K. F. EICHHORN, *Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte*, Göttingen 1808-23.

passioni, l'energia dei popoli sarebbero l'elemento primario, circostanze particolari dell'emergere di questo universale¹, bensì questo universale stesso è l'anima che governa gli eventi, il Mercurio, la guida interiore di individui, azioni ed eventi. L'idea è la guida dei popoli e del mondo. Lo spirito guida il mondo² e questa sua azione di comando è quanto vogliamo imparare a conoscere.

La storia universale filosofica ha in comune con la storia riflessiva il fatto di avere per oggetto un universale³, ma non un universale astratto⁴, bensì l'infinitamente concreto, l'assolutamente presente. Lo spirito è infatti eternamente presso se stesso; lo spirituale è uno e identico a se stesso, sempre vitale e forte⁵, sia che sia stato o sarà, e per [esso] non esiste passato. L'universale [concreto] è quindi l'oggetto della storia universale. Questo universale deve essere ora meglio precisato.

Innanzitutto dobbiamo prendere in considerazione due diversi modi di intendere⁶ il concetto della storia universale. In primo luogo il principio spirituale è innanzitutto la totalità di tutti i punti di vista particolari. Questa, però, non è unilaterale, bensì - in secondo luogo - i principi stessi, gli spiriti dei popoli sono essi stessi la totalità⁷ dell'unico spirito universale. In questo gli spiriti dei popoli giungono a compimento, collocandosi in una successione necessaria di livelli ascendenti. Sono i germogli dello spirito, che in essi giunge a compimento, a totalità in se stessa.

Tutti gli aspetti e i punti di vista, che emergono nella storia di un popolo, si trovano tra di loro nella più stretta connessione⁸. L'affermazione secondo cui lo stato delle scienze, delle arti, dei rapporti giuridici, della costituzione statale, della religione di un popolo sono connessi nel modo più stretto con i suoi destini in senso lato e con i rapporti nei confronti dei popoli suoi vicini in guerra e in pace, è priva di particolare contenuto. È stata spesso pro-

¹ «circostanze particolari [...] questo universale» (Ho); Gr: «accanto al quale si farebbe allora avanti l'evento».

² «Lo spirito guida il mondo» (Ho); Gr: «È lo spirito a guidare gli eventi universali».

³ «di avere per oggetto un universale» (Ho, Gr); Ke: «di avere un punto di vista universale».

⁴ «ma non un universale astratto» (Ho); Gr: «non un unico aspetto, per quanto importante esso sia».

⁵ «sempre vitale e forte» (Ho); Gr: «nella sua forza e nel suo potere».

⁶ «modi di intendere» (Ke); Ho, Gr: «aspetti nell'intendere».

⁷ «la totalità» (Gr); Ke: «le dimostrazioni».

⁸ «nella più stretta connessione» (Ho, Ke); Gr: «legati dal vincolo più stretto».

nunciata, e con ragione, e, se la si enuncia, si è così detto qualcosa di assolutamente corretto e profondo. Tuttavia, usualmente non si va oltre, non si sviluppa e si spiega l'unità, l'anima stessa, né si dichiara quanto è veramente importante, ossia non si precisa di quale connessione in effetti si tratti. La presentazione della [connessione] degli stessi aspetti parziali, la descrizione della loro anima vengono usualmente tralasciate. Fin troppo spesso manca questa precisazione. In generale, vengono sovente usate quelle espressioni della riflessione¹ con cui si riempiono pagine e libri, ma ci si limita a parlare e non si penetra mai fino al contenuto².

Nel complesso, queste riflessioni sono anche giuste, ma la giustezza dell'asserzione, secondo cui tutto è connesso, deve essere ancora meglio determinata. Spesso, infatti, singoli fatti sembrano contraddire tali asserzioni. Ci sono popoli, come i Cinesi e gli Indiani, presso i quali alcune arti si trovano in uno stato di alta perfezione. [I] Cinesi, ad esempio, conoscono un notevole sviluppo della meccanica³ e hanno inventato la polvere da sparo, pur non sapendone poi far uso. Presso gli Indiani la poesia⁴ ha prodotto una splendida fioritura, mentre nell'arte dello Stato⁵, della libertà, del diritto, sono rimasti infinitamente arretrati⁶. Se si volesse da questo giudicare, con superficialità, in che misura la loro cultura sia rimasta omogenea in tutti i suoi aspetti, allora si mostrerebbe quanto quell'asserzione fosse equivocata. Non si deve infatti intendere la connessione degli aspetti parziali come se l'un aspetto dovesse essere tanto sviluppato quanto l'altro.

Ogni aspetto parziale è in relazione con l'altro e i diversi aspetti della cultura sono raccolti in sé dallo spirito del popolo. Questo è la relazione, l'unità degli aspetti parziali, l'elemento di connessione in queste relazioni⁷. Questo spirito è un che di concreto e noi dobbiamo imparare a conoscerlo: solo nella misura in cui lo riconosciamo, possiamo conoscere tale relazione. Un principio spi-

¹ «In generale, vengono sovente usate quelle espressioni della riflessione» (Ho); Gr: «Esiste una gran quantità di espressioni, che vengono normalmente usate in questo modo».

² «ma ci si limita a parlare [...] al contenuto» (Ho); Gr: «senza che abbiano un contenuto effettivo».

³ «della meccanica» (Ho); Ke: «nelle arti meccaniche».

⁴ «la poesia» (Gr, Ho); Ke: «l'arte poetica».

⁵ «nell'arte dello stato» (Ho); Gr: «nell'arte».

⁶ «mentre nell'arte dello Stato [...] arretrati» (Ho); Gr: «senza che però progredisse nell'arte dello Stato [...]».

⁷ «Ogni aspetto parziale [...] in queste relazioni» (Ke, Ho); Gr: «Gli aspetti della cultura sono le relazioni dello spirito, lo spirito stesso, i popoli».

259

definito.
lo spirito
del popolo
Volk
geist

rituale può infatti essere colto soltanto spiritualmente, attraverso il pensiero, e noi siamo coloro che colgono il pensiero. Questo spirito stesso ha però anche la pulsione di cogliere i suoi pensieri. E suo desiderio precipuo produrre se stesso¹; esso vuole pensarsi, e in questo è vivo e in grado di produrre effetti². L'aspetto più profondo dello spirito, la sua attività più alta è il pensiero, e in questo modo è attivo nel suo più alto effetto, nel cogliere se stesso. È suo desiderio precipuo pensarsi, crearsi per i suoi pensieri. Producendo effetto, esso tuttavia sa soltanto dei fini di una determinata realtà effettuale³, nulla sa di se stesso, [nulla] di quanto esso ha in sé. In un primo momento, esso sa solo degli scopi della finitezza, non sa nulla di sé, né ha come oggetto la sua interiorità, bensì soltanto una determinata realtà effettuale. Il momento più alto dello spirito, la sua verità, consiste quindi nel sapere se stesso, nel portarsi a compimento nel pensiero di se stesso, e questo esso farà e fece.

Questo compimento è però anche il suo declino, il che, a sua volta, costituisce l'emergere di un nuovo stadio, di un altro spirito, di un'altra epoca della storia universale: a questo punto compare un altro popolo storico-universale. Il singolo spirito porta a compimento sé, il pensiero di se stesso, operando la transizione al principio di un altro popolo, e in tal modo si determina la nascita di principi più alti⁴, [una] successione di principi dei popoli, un procedere del mondo verso il compimento. Compito della storia universale è [mostrare] in che cosa consista la loro connessione.

La storia universale filosofica è una storia del mondo con pensieri di portata universale su di essa, ossia con quei pensieri che si estendono al tutto⁵ - non riflessioni su singole situazioni e circostanze, ovvero su singoli aspetti.

Il primo pensiero universale, la categoria, che si presenta, è l'elemento astratto del mutamento⁶, l'avvicinamento degli individui, dei popoli e degli Stati, che nascono, esistono per un lasso

¹ «È suo desiderio precipuo produrre se stesso» (Ho); Gr: «Il prodotto di se stesso è il suo interesse precipuo».

² «in grado di produrre effetti» (Ke); Gr: «produce effetti».

³ «esso tuttavia sa soltanto [...] realtà effettuale» (Gr); Ke: «esso riconosce soltanto i suoi fini determinati».

⁴ «la nascita di principi più alti» (Ho); Ke: «un altro principio, un principio superiore».

⁵ «con quei pensieri che si estendono al tutto» (Gr); Ke: «con un pensiero universale che attraversa il tutto».

⁶ «del mutamento» (Ho); Gr: «della rimozione».

P. 23
Dio
per
me
A.

di tempo e attirano¹ su di sé il nostro interesse, lo conquistano, lo perdono o lo condividono con altri, e infine scompaiono.

Considerato negativamente, questo aspetto può suscitare tristezza² e a questo atteggiamento ci induce in particolare lo spettacolo delle rovine di antichi splendori, della passata grandezza. Tutto sembra passare, nulla sembra restare. Ogni uomo che abbia intrapreso dei viaggi ha provato questa malinconia. Non è peraltro questa una malinconia che rimanga circoscritta meramente alla tomba in cui sono sepolti i singoli fini personali³, non è il cordoglio sul sepolcro di uomini famosi, bensì una tristezza universale e disinteressata⁴, relativa al declino dei popoli, di una cultura passata. Ogni stadio è edificato sulle rovine del passato.

La determinazione successiva, la quale si riallaccia a questa categoria, consiste nell'altro aspetto, ossia che il mutamento⁵, il declino, segna al contempo l'inizio e il sorgere di una nuova vita, che, cioè, dalla morte risorge una nuova vita. È questo il pensiero che sottostà alla metafisica orientale, forse il suo più grande. Esso è pure presente nell'idea della metempsicosi. Più felice è l'immagine della fenice⁶, che si costruisce⁷ essa stessa il suo rogo, per poi riemergere⁸ dalla cenere più bella, ringiovanita e splendida. Questo riferimento riguarda però soltanto la vita della natura ed è un'immagine esclusivamente orientale⁹: [la] dimensione naturale si adatta solo al corpo, non allo spirito, il quale passa sì in una nuova sfera, ma non [risorge] dalla sua cenere nella stessa forma. Secondo la concezione occidentale, invece, lo spirito emerge non soltanto ringiovanito, bensì innalzato, trasfigurato. Lo spirito si fa avanti, sì, contro se stesso e consuma le forme¹⁰ del suo sembiante, della sua cultura, ma quanto era la sua cultura diviene ora suo materiale, e il suo lavoro si innalza a una figura nuova

¹ «attirano» (Ke); Gr: «hanno attirato».

² «Considerato negativamente [...] tristezza» (Ho); Gr: «Un aspetto suscita qui tristezza».

³ «alla tomba in cui sono sepolti i singoli fini personali» (Ho); Gr: «alla perdita dei singoli fini personali».

⁴ «disinteressata» (Gr); Ke: «non interessante».

⁵ «il mutamento» (Ho); Gr: «la rimozione».

⁶ «l'immagine della fenice» (Ho, Ke); Gr: «la fenice, l'immagine della vita naturale».

⁷ «costruisce» (Ho); Gr: «prepara».

⁸ «riemergere» (Gr); Ho: «risalire».

⁹ «è un'immagine esclusivamente orientale» (Ke); Ho: «si adatta soltanto al principio orientale»; Gr: «è soltanto un pensiero orientale».

¹⁰ «consuma le forme» (Ke); Ho: «fa violenza alle forme».

1°
calap!
NURAH.
E
TRANSITO
RISTA
(Declino)

2°
calap.
NUOVO
INIZIO
SU
FINE



cost
pau
ce
e superiore¹. I suoi cambiamenti² non sono mero ritorno³ alla stessa figura, bensì sono elaborazione, chiarimento e ampliamento di se stesso, anche se, così facendo, esso si dà, attraverso la soluzione del suo compito, nuovi compiti [e] moltiplica il materiale del suo lavoro.

Nella storia vediamo così lo spirito compiacersi di⁴ una quantità inesauribile di aspetti, godersi e soddisfarsi in essi. Il suo lavoro ha però solo il risultato di aumentare di nuovo il lavoro stesso e di consumarlo nuovamente. Ciascuna sua creazione gli si ripropone nuovamente come materiale da elaborare⁵; il suo lavoro consiste pertanto solo nella preparazione di accresciuti godimenti. Il pensiero assoluto del mero cambiamento si trasforma in quello dello spirito che espande⁶ le sue forze in tutte le direzioni. Quali forze esso possieda, lo apprendiamo dalla molteplicità dei suoi sviluppi e delle sue produzioni. In questo piacere derivante dall'attività, esso ha soltanto a che fare con se stesso. Sebbene lo spirito sia coinvolto in condizioni naturali esterne e interne, le quali non fanno meramente resistenza e non creano solo ostacoli sul cammino, bensì possono anche provocare il completo fallimento dei suoi tentativi, esso cerca di aver ragione di esse, anche se spesso soccomberà, né potrà fare altrimenti. Allora, però, esso tramonta nella sua vocazione di essenza spirituale, [nella] sua efficacia e concede lo spettacolo di mostrarsi come attività spirituale, che vuole non opere, ma attività vitale. Non l'opera, infatti, bensì l'attività sua propria costituisce il fine.

Compresa sotto questa categoria vediamo così nella storia le attività, gli eventi e i destini umani più diversi⁷, vediamo ovunque un che di nostro. L'agire e il dolore umani sono ovunque lo stimolo del nostro interesse nella misura in cui essi ci appartengono. Una volta compaiono fenomeni splendidi per bellezza e libertà⁸, poi altri, che con energia, anche con l'energia del vizio, si procac-

¹ «a una figura nuova e superiore» (Ho); Ke: «a una nuova cultura».

² «I suoi cambiamenti» (Ho); Gr: «Le sue rimozioni».

³ «mero ritorno» (Gr); Ho: «meri ritorni».

⁴ «compiacersi di» (Ho); Gr: «volgersi a».

⁵ «Ciascuna sua creazione [...] materiale da elaborare» (Ho); Ke: «Continuamente gli si fa incontro del materiale nuovo, che costituisce per esso un'esortazione a elaborarlo».

⁶ «espande» (Ho); Gr: «rivela»; Ke: «sviluppa».

⁷ «più diversi» (Gr); Ho: «di natura più diversa».

⁸ «Una volta compaiono fenomeni [...] libertà» (Gr); Ho: «Vediamo sembianti individuali liberi e belli»; Ke: «Siamo attirati dalla bellezza, dalla libertà e dalla ricchezza».

ciano autorità e potere¹. Straordinarie mobilitazioni di forze producono talvolta solo piccoli risultati, talaltra un evento in sé insignificante produce le conseguenze più straordinarie. Inoltre vediamo un'attività in parte soddisfacente, in parte insoddisfacente. Grandi forze portano spesso a compimento opere di poco conto e viceversa. Il più variopinto incalzare degli avvenimenti si presenta ai nostri occhi, un interesse umano rimuove l'altro. Ma sempre questo ci motiva a partire dall'interesse per l'uomo, sempre rimane al primo posto l'interesse per l'uomo.

Per quanto in sé interessanti siano queste osservazioni², il loro risultato più immediato consiste tuttavia nel fatto che, così percorrendo l'incalzare [degli eventi storici], ci stanchiamo al cospetto degli aspetti singoli³ e ci chiediamo quale sia la meta di tutte queste singolarità cui ciascuno testimonia il suo interesse. Non possiamo considerarle esaurite nei loro fini particolari: alla base di questa straordinaria mole di sacrifici deve trovarsi uno scopo finale. Non è pensabile uno scopo finale di tutto questo movimento? Ci si impone la domanda se dietro il chiasso, dietro questa rumorosa superficie delle apparenze non ci sia un'opera interiore, silenziosa, segreta⁴, in cui viene conservata la forza di tutte le apparenze e a vantaggio della quale tornano tutti gli sviluppi, per realizzare la quale tutto quanto è accaduto. Questa è la terza categoria, quella della ragione, il pensiero di uno scopo finale in se stesso. La domanda concerne quindi una dimensione interiore determinata in sé e per sé, che è una e il cui eterno lavoro consiste nello spingersi, nel portarsi avanti verso il sapere, verso l'applicazione e il godimento di se stessa. L'affermazione secondo cui negli eventi dei popoli un tale fine ultimo costituisce l'elemento dominante e in grado di portarsi da solo a compimento⁵, che cioè ci sia ragione nella storia universale - questa affermazione rappresenta la verità. Tale risposta affermativa alla domanda formulata viene qui presupposta, come dimostrazione di quale sia la verità da

¹ «poi altri, che con energia [...] autorità e potere» (Gr); Ke: «la stessa energia del vizio suscita interesse».

² «osservazioni» (Gr); Ho: «intuizioni».

³ «nel fatto che, così percorrendo [...] degli aspetti singoli» (Gr, Ke); Ho: «nel fatto che noi in tal modo evitiamo di dover prestare interesse a ogni singolarità».

⁴ «non ci sia un'opera [...] segreta» (Gr); Ho: «non si celi il sostegno dato a un'opera silenziosa e segreta».

⁵ «L'affermazione secondo cui [...] a compimento» (Ho, Ke); Gr: «Che ora effettivamente sia richiesto un tale fine».

3^a
catep.
scopo
2^a
fradite

cui potrebbe essere derivata la trattazione della storia universale stessa, essendo questa l'immagine e l'azione della ragione. Ma la storia universale filosofica è più un mostrare che un dimostrare quanto detto. La dimostrazione vera e propria si trova nella conoscenza della ragione stessa; la dimostrazione è ciò di cui si è venuti a conoscenza, la ragione stessa, quale materiale di tutta la vita spirituale¹. Nella storia universale essa si mostra soltanto. La storia universale stessa è soltanto un modo in cui appare quest'unica ragione, una delle sembianze particolari² in cui si rivela la ragione.

Dal nostro punto di vista dobbiamo pertanto partire dal principio di non trovare altro che [una] riproduzione dell'unica immagine originaria, che si presenta in un elemento particolare³. Il materiale, l'elemento, di questa riproduzione sono i popoli, le loro lotte e il loro lavoro. Per giungere a conoscenza della ragione nella storia o per conoscere la storia secondo ragione bisogna certamente avvalersi della ragione stessa, presupponendola, giacché, a seconda di come guardiamo la storia e il mondo, questa anche ci guarda. Nell'epoca più recente, dopo aver trovato assai difficile la conoscenza del mondo, l'esperienza della verità, è stato rimandato alla storia il desiderio di acquisire pensieri. Ci si è ripromessi dalla storia ogni genere di chiarimento in merito alla natura dello spirito, del diritto, ecc., ma la storia è vuota, né si impara nulla da essa, se non ci si avvale della ragione e dello spirito presupponendoli. In particolare si deve contrastare la vuotezza delle astrazioni generali, secondo cui la ragione potrebbe arrivare fino alla storia già da se stessa. La storia dà un notevole contributo e contrasta le astrazioni di cui si è detto; si deve però prima sapere che cosa sia razionale.

→ Senza questo sapere non troveremmo la ragione. Se la storia poi dovesse presentarci il risultato ultimo⁴, sarebbe così dimostrato che si è già entrati nell'età senile. La caratteristica propria dell'età senile consiste infatti proprio nel vivere soltanto nel ricordo di quanto è stato, del passato, non nel presente, e questo sarebbe così

¹ «quale materiale di tutta la vita spirituale» (Ho); Gr: «che cioè è il solo pensiero a costituire il fattore propulsivo».

² «un modo in cui appare [...] sembianze particolari» (Gr, Ke); Ho: «la manifestazione di un che di particolare dei sembianti della ragione».

³ «Dal nostro punto di vista [...] elemento particolare» (Ho, Ke); Gr: «Nella storia la ragione è soltanto per colui che entra con la ragione in un elemento che si piega, mostrandosi flessibile in tutti i suoi aspetti».

⁴ «Se la storia poi [...] il risultato ultimo» (Ho); Gr: «Se si fa meramente riferimento al passato».

257
un segno della nostra senilità. Se non ci si avvale, presupponendolo, del pensiero della ragione, ci si deve almeno avvalere della fede nell'esistenza di una causalità effettuale nella storia e nel fatto che l'intelligenza, lo spirito, non siano abbandonati al caso. Qui infatti si fa avanti lo spirito alla luce dell'idea che sa se stessa, a un livello superiore, quindi, che nella natura², in cui l'idea è anche presente. In effetti, si ammette spesso che il mondo spirituale non è abbandonato da Dio, che nella storia governano³ una volontà e uno scopo finale⁴ divini. Dio domina il mondo. Tuttavia, non appena si affrontano aspetti più determinati, ci si ritrae e ci si pongono domande riguardo al piano della provvidenza. Qual è, quindi, il piano della provvidenza nella storia universale? Può essere compreso in concetti? Sono maturi i tempi perché lo si possa cogliere?

Alla domanda più dettagliata concernente il piano della provvidenza la devozione risponde notoriamente che questo⁵, così come la natura di Dio, è imperscrutabile, non può essere inteso esaurientemente. A questa devozione possiamo controbattere in particolare facendo riferimento alla religione cristiana, la quale ha rivelato⁶ agli uomini la natura e l'essenza, prima sconosciuta, di Dio. Il Dio, in precedenza nascosto, è stato manifestato. Così sappiamo, quali cristiani, che cosa Dio sia. Ora Dio non è più un che di sconosciuto. Se noi riteniamo che Dio, dopo la sua rivelazione, sia egualmente sconosciuto come prima, offendiamo la religione. Così facendo, sveliamo di non aver fatta nostra la religione cristiana⁷, giacché questa ci impone il dovere di conoscere Dio. Essa ha regalato quest'opera di bene agli uomini. Pertanto la religione cristiana richiede questa devozione, di trovarsi cioè innalzati⁸, non di per sé⁹, ma grazie allo spirito di Dio, tramite la conoscenza, il sapere, della religione. Dio non vuole animi meschini, né teste vuote, bensì figlioli che siano ricchi nella conoscenza di

¹ «abbandonati» (Ho, Gr); Ke: «lasciati».

² «a un livello superiore [...] natura» (Ho); Gr: «sollevata al di sopra della natura».

³ «governano» (Gr); Ke: «vengono attuati».

⁴ «uno scopo finale» (Ke); Gr: «un fine».

⁵ «questo» (Gr); Ke: «il suo piano nella storia universale».

⁶ «ha rivelato» (Ho); Ke: «ha manifestato».

⁷ «sveliamo di non aver fatta nostra la religione cristiana» (Gr); Ke: «ovvero se noi continuiamo a fare questa affermazione, non siamo cristiani».

⁸ «di trovarsi cioè innalzati» (Gr); Ho: «di realizzare cioè l'innalzamento»; Ke: «di conoscere cioè Dio».

⁹ «di per sé» (Ho); Gr: «da se stessi».

Dio¹ e solo a questo diano valore. I cristiani sono quindi iniziati ai misteri di Dio, essendosi manifestata tramite la religione cristiana l'essenza di Dio, e in tal modo ci è anche data la chiave della storia universale, essendo questa l'esplicazione della sua natura in un elemento particolare. Questo, in quanto particolare, è un qualcosa di determinato², né vi è qui altra conoscenza che di una provvidenza determinata, ovvero [del] suo piano. Per il resto non ha luogo altra conoscenza. Si può anche, del tutto senza preconcetti, rimanere fermi all'idea generale³ secondo cui la provvidenza divina⁴ governa il mondo⁵, ma ci si può attenere a questa affermazione anche a seguito di preconcetti⁶ e questa asserzione generale può avere, a causa della sua universalità⁷, anche un particolare senso negativo, ossia che la divina essenza assoluta viene tenuta a distanza e collocata⁸ al di là delle cose e della conoscenza umane. Dopo averla lì collocata, ci si riserva, per altro verso, la libertà di compiacersi delle proprie rappresentazioni arbitrarie, rimuovendo le esigenze del vero e del razionale⁹. In questo senso, la rappresentazione di Dio¹⁰ è tuttavia soltanto una vuota chiacchiera. Se Dio viene collocato al di là della nostra consapevolezza, siamo liberati dall'obbligo di conoscerlo, di occuparci della sua natura, di trovare la ragione nella storia universale. In tal caso hanno spazio libere ipotesi e la gaia vanità consegue piena libertà. La devozione sa bene che cosa guadagna tramite la sua rinuncia. Pertanto dobbiamo prendere in considerazione la storia universale e quale sia il suo scopo finale: questo scopo finale è quanto Dio [ha] voluto col mondo¹¹. Per questo scopo finale vengono celebrati tutti i sacrifici sull'altare del mondo; esso è quanto produce effetti e dà la vi-

¹ «figlioli che siano ricchi nella conoscenza di Dio» (Ho); Gr: «esige che lo si conosca».

² «qualcosa di determinato» (Ho); Gr: «elemento determinato».

³ «all'idea generale» (Gr); Ho: «all'universale».

⁴ «la provvidenza divina» (Gr); Ho: «un Dio».

⁵ «Si può anche, del tutto [...] il mondo» (Gr, Ho); Ke: «In generale, si può rimanere fermi, senza preconcetti, alla rappresentazione di un governo divino del mondo».

⁶ «ci si può attenere a questa affermazione anche a seguito di preconcetti» (Ke, Ho); Gr: «si può anche restare legati a questa affermazione».

⁷ «e questa asserzione generale [...] della sua universalità» (Ke); Ho: «Per la sua universalità, questa asserzione generale può acquistare».

⁸ «e collocata» (Ke, Gr); Ho: «ed è».

⁹ «rimuovendo le esigenze [...] razionale» (Ke, Ho); Gr: «tenendosi lontani dall'universale».

¹⁰ «la rappresentazione di Dio» (Ke); Ho: «quest'universale».

¹¹ «quanto Dio [ha] voluto col mondo» (Gr); Ke: «quanto è voluto nel mondo».

ta. Di tale scopo sappiamo che è quanto c'è di più perfetto [e] Dio vuole quanto c'è di più perfetto; e ciò che egli vuole può essere solo se stesso e quanto gli è eguale, la sua volontà. La sua volontà non si differenzia da lui¹ e questa noi la chiamiamo, con terminologia filosofica, l'idea². In questa sede dobbiamo astrarre dall'espressione religiosa per cogliere i concetti nella forma del pensiero.

L'idea della libertà umana.

Possiamo quindi conseguire che dobbiamo prendere in considerazione l'idea nell'elemento dello spirito umano, o, più precisamente, l'idea della libertà umana. Il vero ha diversi elementi. La prima forma, la più pura, che gli è propria e in cui l'idea si rivela, è il pensiero puro stesso, e così l'idea viene considerata sotto l'aspetto logico³. Un'altra forma è quella in cui essa nasconde se stessa, sprofondandosi, è la natura fisica. La terza, infine, è la forma dello spirito in generale. Tra le forme dello spirito, ne deve essere messa in rilievo particolarmente una⁴, come l'idea cioè si esteri nell'elemento della libertà e della volontà umane, di modo che quest'ultima diviene la base astratta della libertà⁵, mentre il suo prodotto è l'intera esistenza⁶ etica di un popolo⁷. Questo è il terreno più immediato; tuttavia, abbiamo da prendere in considerazione non soltanto il mondo etico in astratto, bensì il modo come questo si produce nel tempo. La libertà è però solo il modo in cui l'idea fa emergere ciò che essa stessa è e diventa progressivamente ciò che essa è secondo il suo concetto. Questo far emergere si dispone⁸ in una serie di figure etiche⁹, la cui sequenza costituisce il cammino della storia.

¹ «La sua volontà [...] da lui» (Ho); Ke: «Dio e la natura della sua volontà sono una cosa sola».

² «l'idea» (Ho, Ke); Gr: «l'idea in generale».

³ «così l'idea [...] l'aspetto logico» (Ke); Ho: «così la logica considera l'idea»; Gr: «così avviene nella logica».

⁴ «Tra le forme dello spirito [...] particolarmente una» (Gr); Ke: «Qui va messa in rilievo l'idea».

⁵ «della libertà» (Gr); Ho: «di questa figura».

⁶ «esistenza» (Gr); Ho: «vita».

⁷ «di modo che quest'ultima diviene [...] di un popolo» (Gr); Ke: «Questa libertà si mostra nella vita di un popolo».

⁸ «si dispone» (Ho); Gr: «si sviluppa».

⁹ «di figure etiche» (Ho); Gr: «di sembianti etici».

Qui abbiamo pertanto l'idea come totalità della libertà etica. In questo contesto emergono due momenti: da un lato l'idea stessa come un che di astratto, poi, in secondo luogo, le passioni umane. Entrambi gli aspetti formano insieme la trama longitudinale e quella trasversale² del tappeto che la storia universale³ ci stende davanti agli occhi. L'idea è la potenza sostanziale⁴, ma, considerata di per sé, è soltanto l'universale: il braccio, per mezzo del quale si realizza⁵, sono le passioni degli uomini. Questi sono gli estremi. L'elemento medio che li lega, la conciliazione di entrambi, in cui essi hanno la loro unificazione vivente⁶, è la libertà etica. Per meglio precisare quest'ultima, dobbiamo però fare ancora altre osservazioni.

Per quanto riguarda l'idea, l'anima quale guida, sono da sviluppare al suo interno i momenti. L'idea ha momenti principali. Non potendo qui parlare in modo del tutto astratto, l'afferriamo nella forma concreta dello spirito, non come [idea] logica. A questo riguardo, vogliamo parlare in via formale della natura dello spirito, per poi passare alle applicazioni.

Lo spirito in generale è pensante, ed è pensiero di un qualcosa che è, e pensiero che questo è e relativo a come esso sia. È sapere in generale, consapevolezza⁷. Sapere è consapevolezza di un oggetto esterno razionale. Io ho consapevolezza nella misura in cui sono autocoscienza⁸, ossia so di un oggetto esterno, ovvero di un che di esteriore, soltanto nella misura in cui, in ciò, so di me⁹, determino l'altro a essere il possibile, [così] che io, dunque, so in questo la mia determinazione di non essere solo questo o quello, bensì che io sono ciò di cui so. Ovvero, io so che ciò che sono è anche per me oggetto esterno. Il fatto che io sappia di me e di un ogget-

¹ «l'idea» (Ho); Gr: «il primo principio dell'idea».

² «la trama longitudinale e quella trasversale» (Ho); Gr: «la trama trasversale e quella longitudinale».

³ «la storia universale» (Gr), Ho: «la storia».

⁴ «L'idea è la potenza sostanziale» (Ho); Gr: «L'idea in quanto tale è la realtà effettuale».

⁵ «si realizza» (Ho); Gr: «si sviluppa espandendosi».

⁶ «hanno la loro unificazione vivente» (Ho); Ke: «concorrono».

⁷ «È sapere in generale, consapevolezza» (Ho); Ke: «È spirito che sa, ha consapevolezza».

⁸ «Io ho consapevolezza [...] autocoscienza» (Gr); Ho: «Io sono consapevolezza soltanto in quanto autocoscienza».

⁹ «nella misura in cui, in ciò, so di me» (Ho); Gr: «nella misura in cui, in ciò, io so come di me stesso»; Ke: «nella misura in cui io so di me stesso».

to esterno è inseparabile: nessuno dei momenti è senza l'altro, benché il primo spesso si mostri preponderante.

In un primo momento sappiamo di essere senzienti: ci troviamo determinati in questo o quel modo. Qui non è ancora presente alcuna oggettualità, bensì l'indeterminatezza. Il processo va nella direzione di determinarsi, di separarsi², di porsi un qualcosa di fronte come oggetto esterno. Questa determinatezza cerco ora di scinderla da me e di renderla un oggetto esterno; così le mie sensazioni diventano³ un mondo esteriore e [uno] interiore.

Parlando così della sensazione, si intende la determinatezza in generale. Subentra tuttavia un modo specifico della determinatezza, ossia che io mi sento manchevole, negativo, trovo in me una contraddizione, che minaccia di dissolvere la mia unità con me stesso. Solo avendo inizio in questo modo si presenta quindi la determinatezza, ma al contempo un modo specifico della determinatezza, ovvero la circostanza che mi sento manchevole. Ma io sono, e questo è un punto fermo: io so questo e lo contrappongo al negativo⁴, alla manchevolezza; mi accingo a togliere la manchevolezza e mi conservo. Così ho istinto e sono istinto. Ogni essere vivente ha istinti. Gli oggetti esterni, nella misura in cui⁵ mi comporto come istinto⁶, hanno il significato di essere mezzi della ricostituzione della mia unità⁷, quindi del soddisfacimento. Ciò costituisce in generale la dimensione teoretica o pratica.) In queste intuizioni, in questi istinti, siamo in un primo momento immediatamente nell'esteriore, esseri naturali: siamo esteriori a noi stessi. Le intuizioni sono un che di singolo, di sensibile; egualmente lo è anche l'istinto⁸, indipendentemente da quale sia il suo contenuto, e questo ha l'uomo in comune con l'animale. Così agendo, l'uomo non è ancora pensante, non è propriamente ancora autocoscienza, non consapevolezza, giacché nell'istinto non c'è autocoscienza.

¹ «Qui» (Gr, Ke); Ho: «In ciò».

² «Il processo [...] di separarsi» (Ho); Gr: «Innanzitutto io mi prefiggo di separare me da me stesso».

³ «le mie sensazioni diventano» (Ke, Gr); Ho: «nella mia sensazione si sviluppano».

⁴ «al negativo» (Ho); Gr: «alla negazione».

⁵ «nella misura in cui mi comporto come istinto» (Ho); Ke: «cui si rivolge l'istinto».

⁶ «come istinto» (Ho); Gr: «con istinto nei confronti dei medesimi».

⁷ «della ricostituzione della mia unità» (Ho, Ke); Gr: «dell'integrazione».

⁸ «Le intuizioni sono un che di singolo [...] l'istinto» (Gr); Ke: «L'istinto è, in generale, un qualcosa di sensibile».

Ciò che toglie all'uomo questa immediatezza è il fatto che egli ha se stesso come oggetto esterno | sa di sé e riguardo a se stesso, è interiormente presso se stesso: questo è l'esser pensanti. Questo lo distingue dall'animale. Il pensiero è il sapere dell'universale¹. L'uomo è soltanto pensante nella misura in cui è interiormente presso² se stesso. Io, in quanto totalmente semplice, interiore, sono il totalmente universale, e soltanto ponendo io il contenuto in questa semplicità, viene semplificato il contenuto stesso, ovvero diventa ideale³. La pulsione infinita del pensiero è di porre il reale in noi come un che di universale e ideale. Ciò che l'uomo è realmente, lo deve essere anche idealmente. Essendo l'uomo così, sapendo del reale quale ideale e sapendo se stesso come ideale, egli cessa di essere qualcosa di meramente naturale, di essere meramente nelle sue immediate intuizioni, nei suoi istinti, nel loro soddisfacimento e nella produzione⁴. Il fatto che egli sappia ciò interiormente significa che egli inibisce gli istinti, che colloca la rappresentazione, i pensieri, l'ideale, tra la pulsione dell'istinto e il suo soddisfacimento, che scinde le sue rappresentazioni dal compimento delle medesime. Nell'animale non è [così]⁵, qui sussiste la connessione continua tra l'istinto e il soddisfacimento - connessione che può essere interrotta soltanto dall'esterno, tramite il dolore o la paura, non interiormente. L'animale non interrompe questa connessione da se stesso, non contrappone un che di esteriore all'interiore. L'animale non si scinde, l'uomo, invece, lo fa: egli pensa e inibisce gli istinti. Potendoli inibire o lasciarli fluire⁶, egli agisce sulla base di fini, si determina secondo un che di universale. Ha le determinazioni davanti ai suoi occhi, le prende in considerazione prima di portarle a esecuzione, e quale aspetto debba prevalere, tra i molti che esse hanno, dipende dai fini prescelti.

La determinazione può essere essa stessa il totalmente universale, quando essa si ponga come fine il totalmente universale.

¹ «il sapere dell'universale» (Gr); Ke: «l'universale».

² «presso» (Gr); Ho: «davanti a».

³ «ovvero diventa ideale» (Ke); Ho: «diventando un qualcosa di ideale».

⁴ «di essere meramente nelle sue immediate intuizioni [...] nella produzione» (Gr); Ho: «di vivere meramente nella sensazione e nell'istinto»; Ke: «abbandonato meramente ai suoi istinti e al soddisfacimento dei medesimi».

⁵ «Nell'animale non è [così]» (Ho); Ke: «Nell'animale i due momenti coincidono»; Gr: «Nell'animale questo è in unità».

⁶ «Potendoli inibire o lasciarli fluire» (Ke); Gr: «Essendo l'istinto già nell'uomo prima che questi lo soddisfi».

L'universale più illimitato è la sua illimitata libertà. L'uomo può porsi questa come fine¹. Egli sa cosa sia, cosa lo determini: è il sapere di sé e della sua volontà². Ciò rende l'uomo l'essere penetrato dalla volontà³; qui risiede l'autonomia dell'uomo. L'animale è privo di volontà, non può inibire i suoi istinti, perché non ha le sue rappresentazioni come un che di ideale, di effettuale. Nella facoltà di ricordare dell'uomo⁴ si ritrova la fonte della sua libertà e universalità, la sua determinazione secondo fini, che possono essere il più universale come il singolare, così che egli spezza la sua immediatezza e naturalezza. Questa interiorità è quanto rende l'uomo autonomo. L'uomo non è autonomo per il fatto di avere in sé la fonte del suo movimento⁵; anche l'animale, infatti, ha in quanto essere vivente la fonte del suo movimento in se stesso, ma viene soltanto indotto a ciò cui viene spinto dal suo stesso interno. Nel caso suo l'eccitazione comincia al suo interno e presuppone un espletamento immanente. Quanto gli è esterno, in effetti, non lo stimola, se lo stimolo stesso non si trova già al suo interno. Ciò che non sgorga dal suo interno non è presente per l'animale⁶; ciò che lo determina, lo ha al suo interno. Non può frapporre nulla tra l'istinto e il suo espletamento, il soddisfacimento del medesimo. Il pensiero, tuttavia, l'essere dell'uomo quale spirito, quale Io⁷ - questo rappresenta la radice astratta della natura umana in generale, costituisce il principio attraverso il quale lo spirito è spirito. In ciò risiede la determinazione che ci riguarda più da vicino.

E ora passiamo agli aspetti concreti. La nostra determinazione principale consiste nel fatto che l'uomo, quale spirito, non è un che di immediato, bensì nella sua essenza un qualcosa che è ritornato in se stesso. Questo movimento della mediazione è così il momento essenziale della natura spirituale⁸; grazie ad esso l'uomo diviene autonomo e libero. La sua attività consiste nell'uscir fuori,

¹ «L'uomo può porsi questa come fine» (Ho); Gr: «Egli può così porre il semplice concetto come suo fine, ad esempio la sua libertà positiva».

² «Egli sa cosa sia [...] della sua volontà» (Ho); Ke: «Ciò che determina così l'uomo, sono le rappresentazioni di ciò che l'uomo è e di ciò che egli vuole».

³ «Ciò rende l'uomo [...] dalla volontà» (Ho); Gr: «Il che costituisce la sua volontà».

⁴ «Nella facoltà di ricordare dell'uomo» (Ho); Gr: «Qui».

⁵ «per il fatto di avere in sé la fonte del suo movimento» (Ho); Gr: «per il fatto di cominciare da se stesso in quanto fonte del movimento al suo stesso interno».

⁶ «Ciò che non sgorga [...] per l'animale» (Gr); Ho: «Ciò che non è adatto all'animale, non gli appartiene».

⁷ «Il pensiero, tuttavia [...] quale io» (Ho); Gr: «Il pensiero che l'uomo è Io».

⁸ «della natura spirituale» (Ho); Gr: «dello spirito».

Dr. Oetli
di A.
Louch
TAB
RAIA

1. 1. 1. 1.
2. 2. 2. 2.
3. 3. 3. 3.
4. 4. 4. 4.
5. 5. 5. 5.

he se stesso se

12

istinto. attivo e
LA FONTE DEL PAESE NELLE
RAPP. E IL CONTENUTO TRAPIANO E
ANIMALE

260

al di sopra dell'immediatezza, nel negare la stessa, tornando così in sé. Pertanto, lo spirito è soltanto ciò che esso stesso fa di sé per mezzo della sua attività. Usualmente, quando parliamo di ritorno, ci immaginiamo che si esca, un luogo in cui ci si reca [e] un ritorno al posto precedente. Questa idea va respinta, che cioè il soggetto sia il momento primario: il soggetto, l'effettuale¹, il vero, è infatti soltanto il momento secondario, quanto è ritornato in sé, ovvero lo spirito è soltanto quale suo risultato², non quale momento soltanto iniziale, immediato. Ciò rappresenta il filo rosso dell'intera storia universale. *NON È ALL'INIZIO (DOPPIO) LA POSSIBILITÀ, IL DOVE È UNO O UN'ALTRA.*

Per chiarimento, possiamo aiutarci pensando al seme. Il seme è ciò con cui ha inizio la pianta, ma è al contempo anche il risultato dell'intera attività, dell'intera vita della pianta. Essa si sviluppa per produrlo. Nella sua essenza, il seme è il prodotto; fa però parte dell'impotenza della vita naturale il fatto che il granello, quale inizio³ e quale risultato dell'individuo, sia diverso e tuttavia la stessa e medesima cosa, giacché il seme è da un lato il risultato di una pianta e dall'altro l'inizio di un'altra⁴. Al suo interno i due aspetti si separano, così come (si distingue in sé) la forma di essere una volta seme, la semplicità di un granello, un'altra di essere lo sviluppo della pianta. Ma trovandosi già l'intera pianta nel granello, l'unità viene in sé sempre conservata.

Lo stesso avviene nella vita senziente e in quella umana, e altrettanto nella vita dei popoli. La vita di un popolo fa maturare un frutto⁵. La sua attività va nella direzione di portare a compimento il suo principio, di trovare soddisfacimento nel produrre il proprio principio. Questo frutto, prodotto e mostrato dal popolo come totalità spirituale, un frutto che sviluppa però anche al contempo una vita naturale, non ritorna⁶ nel suo grembo, dal quale è nato. Il popolo non giunge a goderlo, bensì questo diviene per esso [un'] amara bevanda. Il popolo, la sua attività, è questa sete infinita del frutto, il quale, nell'assaporarlo, diviene però la bevanda che avvelena l'esistenza del popolo stesso, la sua distruzione, e

¹ «l'effettuale» (Ho); Gr: «la reale effettualità».

² «quale suo risultato» (Ho, Ke); Gr: «quale tale risultato».

³ «quale inizio» (Ho, Ke); Gr: «quale momento di partenza».

⁴ «il seme è da un lato il risultato [...] di un'altra» (Ho); Ke: «il seme è l'inizio del singolo individuo».

⁵ «un frutto» (Ho, Gr); Ke: «il suo frutto».

⁶ «non ritorna» (Ho, Ke); Gr: «proprio per questo non ricade».

il frutto diviene nuovamente seme, ma seme [e] inizio di un altro popolo, nella misura in cui tale seme dà vita a quest'altro popolo e lo conduce alla maturità.

Un altro esempio, più vicino, che lo spirito è soltanto risultato, lo ha ogni individuo in se stesso. Innanzitutto, ciò che l'essere umano è immediatamente, costituisce solo la possibilità di essere razionale e libero, solo la determinazione, il dover essere. Soltanto per mezzo di disciplina, educazione e cultura l'essere umano diventa ciò che deve essere, l'essere razionale. L'uomo, quando nasce, è soltanto la possibilità di essere uomo. L'animale invece è, una volta nato, quasi compiuto; la sua crescita è piuttosto un acquisire forza. Nell'istinto ha subito tutto ciò di cui ha bisogno. Non va considerato come un particolare regalo della natura all'animale il fatto che il suo processo formativo si completi rapidamente: si tratta infatti soltanto di un'acquisizione quantitativa di forza. L'essere umano deve invece conquistarsi tutto, deve cominciare col trasformare se stesso in ciò che esso deve essere, in ciò che, diversamente, sarebbe soltanto una possibilità, proprio perché è un essere spirituale. Esso deve scuotersi di dosso la dimensione naturale. Lo spirito è quindi il suo proprio risultato.

L'esempio più sublime di ciò è la natura di Dio stesso. Questa non può tuttavia essere definita come esempio, bensì [essa] è l'universale, il vero stesso⁷, di cui è tutto il resto a essere solamente un esempio. Nella nostra religione Dio è spirito; Dio è rivelato come spirito, il che costituisce una caratteristica propria della religione cristiana. Le religioni più antiche hanno peraltro anche dato a Dio il nome di *voûç*; solo che questo è meramente un nome e non è inteso in modo tale da esplicitare la natura dello spirito. Nella religione ebraica lo spirito non viene ancora colto ed esplicitato, bensì viene solo rappresentato in forma generale. Nella religione cristiana Dio viene pronunciato in un primo momento come Padre: come la potenza, l'astrattamente universale ancora nascosto. In un secondo momento esso, in quanto oggetto esterno, è un qualcosa che si scinde⁸, che pone qualcosa di altro da se stesso. Questo è stato chiamato il Figlio⁹. Questo secondo è determinato in modo

⁷ «quasi» (Ho); Gr, Ke: «presto».

⁸ «il vero stesso» (Ke, Gr); Ho: «la verità stessa».

⁹ «un qualcosa che si scinde» (Ke); Ho: «questo momento che si divide»; Gr: «quale scisso».

¹⁰ «il Figlio» (Ke, Ho); Gr: «persona».

tale che in questo altro da se stesso esso è però altrettanto immediatamente se stesso¹, si contempla e sa soltanto se stesso nell'altro, e questo aversi, sapersi, aver-unità, esser-presso-se-stesso-nell'altro è lo Spirito, ovvero: il tutto è lo Spirito, mentre non lo sono, presi singolarmente, né l'uno né l'altro aspetto. Dio è determinato come spirito, esso soltanto è il vero, il perfetto. Espreso nella forma² del sentimento, Dio è l'amore eterno, il Figlio, il sapere sé nell'altro, l'aver l'altro come un che di suo proprio. Nella forma del pensiero, questa determinazione è quanto costituisce lo spirito. Attraverso questa unità trina³ la religione cristiana è la verità rivelata e l'unica religione vera. Questo è il suo vantaggio, la ragione per cui la religione cristiana si colloca più in alto delle altre religioni. Per questo aspetto si differenzia dalle restanti religioni. Se non avesse in sé tale unità trina, potrebbe essere che il pensiero trovasse più contenuto in altre religioni. Essa costituisce la dimensione speculativa al suo interno⁴ ed è ciò in cui la filosofia trova e riconosce l'idea della ragione anche nella religione cristiana.

Passiamo ora alle conseguenze concrete del concetto dello spirito, le quali risultano interessanti per il nostro oggetto⁵.

La prima di queste conseguenze si riferisce⁶ all'inizio della storia, alla circostanza per cui usualmente si presenta tale inizio nella forma dello stato di natura⁷, nella condizione dell'innocenza. Secondo il nostro concetto di spirito, la sua condizione prima, naturale e immediata è una condizione di illibertà, di bramosia, all'interno della quale lo spirito come tale non è nella sua realtà effettuale⁸. È un ideale vuoto, quello che ci si fa usualmente di [una] tale condizione, un equivoco per quanto concerne la parola natura⁹, nella misura in cui con natura si intende il concetto, l'essenza di una cosa. In tal caso si intende con stato di natura, diritto natu-

¹ «in questo altro da se stesso [...] se stesso» (Gr), Ho: «Dio stesso è Dio e quest'altro».

² «nella forma» (Ke); Gr: «secondo il modo».

³ «unità trina» (Ho); Gr: «trinità»; Ke: «cosiddetta unità trina».

⁴ «Essa costituisce la dimensione speculativa al suo interno» (Gr), Ke: «Questo è il risultato come nella religione cristiana».

⁵ «Passiamo ora [...] il nostro oggetto» (Ho, Gr); Ke: «Conseguenze di quanto precede».

⁶ «si riferisce» (Ho); Gr: «va».

⁷ «nella forma dello stato di natura» (Gr); Ho: «nello stato di natura».

⁸ «all'interno della quale lo spirito [...] nella sua realtà effettuale» (Gr); Ho: «il che significa che non è effettivamente come spirito».

⁹ «È un ideale vuoto [...] la parola natura» (Gr); Ho: «Con l'ideale dello stato di natura subentra un equivoco».

rale della libertà che dovrebbe toccare all'uomo secondo il suo concetto, quella libertà che tocca all'uomo secondo il concetto dello spirito¹. Se però si vede quel che l'essere umano ha per natura, allora si può solo dire che *exeundum est e statu naturae* (Spinoza²). È questo lo stato dell'illibertà e del dominio dei sensi. Se tuttavia si scambia con questo (concetto di stato di natura, inteso come libertà dello spirito secondo il suo concetto,) ciò che lo spirito è nella condizione naturale, si commette un errore. Infatti lo spirito non deve restare nello stato di natura, essendo questo lo stato del volere sensibile, della bramosia. Il concetto dello spirito è di essere per mezzo del superamento della forma della sua esistenza sensibile e di porsi in tal modo come libero.

Nel passato si è fatta cominciare la storia in parte con le tradizioni riguardanti la condizione primitiva del genere umano, con il racconto della condizione naturale dello spirito umano³. Di queste fa parte la tradizione mosaica, la quale non ha però la sua collocazione all'inizio, giacché tale tradizione appartiene al tempo in cui essa ha avuto un'esistenza storica, ossia un'esistenza nell'esistenza di un popolo. Non cominciamo quindi con la tradizione mosaica, bensì l'affrontiamo nell'epoca in cui⁴ la promessa⁵ in essa contenuta è stata esaudita. Solo allora essa acquisisce esistenza storica. Prima era morta e non era entrata a far parte della cultura dei popoli.

In epoche più recenti è stato grande il rilievo dato alla rappresentazione della condizione primitiva e la si è documentata con presunti dati storici. Si è affermata l'esistenza di un popolo primitivo, un popolo all'origine di ogni scienza, arte e religione⁶, ragione per cui ciò che noi possediamo in questi campi sarebbe soltanto tramandato. Schelling ha sostenuto in modo eccellente tale

¹ «che dovrebbe toccare all'uomo [...] quella libertà che» (Ho), Ke: «quel diritto che».

² «quella libertà che tocca all'uomo [...] spirito» (Ho); Gr: «dove lo spirito ha ciò che gli spetta».

³ «con le tradizioni riguardanti [...] dello spirito umano» (Ho, Gr), Ke: «con le tradizioni che fanno riferimento alla condizione originaria dell'uomo».

⁴ «Non cominciamo quindi [...] nell'epoca in cui» (Ke); Gr: «Essa viene qui ricordata, ma verrà presa in considerazione solo là dove».

⁵ «promessa» (Gr); Ke: «profezia».

⁶ «è stato grande il rilievo dato alla» (Ho); Ke: «ha avuto grande diffusione la».

⁷ «affermata l'esistenza di un popolo primitivo [...] religione» (Ke); Ho: «parlato di un popolo che avrebbe posseduto ogni scienza e arte».

⁸ B. DE SPINOZA, *Tractatus Theologico-politicus*, Amsterdam 1670, cap. XVI.

argomento¹, così come pure Friedrich Schlegel (*La lingua e la saggezza degli Indiani*²). L'ipotesi di un tale popolo originario spiegherebbe l'alto livello culturale del mondo che ci ha preceduto. Questo popolo originario sarebbe stato formato da un altro genere umano, che avrebbe preceduto i popoli che noi conosciamo dalla storia³. Un tal popolo originario avrebbe lasciato dietro di sé, nei tempi più remoti, le tracce della cultura e viene immortalato dalle antiche saghe, le quali gli attribuiscono parvenza divina. Della sua alta cultura si troverebbero resti deformati anche nelle concordanze con le saghe dei popoli più antichi. La condizione dei popoli più arcaici, secondo come ce la presenta la storia⁴, dovrebbe poi consistere in un risprofondare regressivo, a partire da quello stato di alta cultura del popolo originario. Questa è un'idea che è diventata molto popolare [in] tempi recenti, con la pretesa che la filosofia ricostruisca un tale popolo a priori⁵ e [con la convinzione che] esistano anche indizi storici. Il contenuto di pensiero al riguardo è soltanto che gli esseri umani non si sono sollevati alla consapevolezza e alla ragione a partire dall'istinto e dall'ottusità animale⁶, ovvero che gli esseri umani non avrebbero affatto preso inizio da uno stato di ottusità animale.

Dall'ottusità animale non poteva svilupparsi il carattere specificamente umano, mentre lo poteva fare a partire dall'ottusità umana. Se si pone l'inizio in una condizione naturale, si tratta in tal caso di un'umanità animale, non di animalità, né di ottusità animale. L'umanità animale⁷ è qualcosa di completamente diverso

¹ «sarebbe stato formato da un altro genere umano [...] dalla storia» (Ho); Gr: «precede il vero e proprio genere umano».

² «secondo come ce la presenta la storia» (Gr); Ho: «che vediamo nei popoli storici».

³ «ricostruisca un tale popolo a priori» (Ho); Gr: «esiga un tale popolo».

⁴ «che gli esseri umani non si sono sollevati [...] dall'ottusità animale» (Ho); Gr: «che l'essere umano, come l'animale, non può essersi sollevato alla consapevolezza».

⁵ «L'umanità animale» (Ke); Ho: «La dimensione animale dell'umano».

⁶ F. W. J. SCHELLING, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. Achte Vorlesung* (8ª Lezione), 1803.

⁷ F. VON SCHLEGEL, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg 1808; cfr. i seguenti passaggi: «Piuttosto è questa lingua stessa a costituire una prova ulteriore, nel caso che, di fronte a così numerose altre prove, ce ne fosse ancora bisogno, che la condizione dell'uomo non ha avuto ovunque inizio con un'ottusità animale, cui avrebbe poi qui e là attecchito, dopo uno sforzo lungo e faticoso, un po' di ragione. Piuttosto essa mostra che, anche se non ovunque, ma almeno proprio là dove ci conduce la nostra ricerca, ha avuto luogo già ai primordi la più chiara e intima avvedutezza. Tale lingua è infatti l'opera e il prodotto di una tale avvedutezza – una lingua che esprime nelle sue componenti originarie e più semplici, non con immagini, bensì con una chiarezza immediata, i concetti supremi del mondo del pensiero puro, per così dire la totalità dei lineamenti della consapevolezza» (p. 62).

dall'animalità. Lo spirito non si sviluppa dall'animale, né comincia da questo, bensì ha da cominciare dallo spirito, ma da quello che in un primo momento è soltanto in sé, è uno spirito naturale – non uno spirito animale, bensì uno spirito sul quale è impresso il carattere dell'uomo¹. Così, la possibilità² del bambino di diventare razionale è qualcosa di completamente diverso, di molto superiore, rispetto all'addestramento di un animale. L'animale non ha la possibilità di diventare consapevole di se stesso. Al bambino non possiamo attribuire razionalità; il primo strillo di un bimbo³ è tuttavia già qualcosa di diverso dal grido di un animale, essendo impresso in esso già da subito il marchio dell'umano. Già nel semplice movimento del bimbo si trova un che di umano.

Se ora si ricollega alla condizione originaria, primitiva, addirittura l'idea che l'uomo sia vissuto nella pura consapevolezza di Dio e della natura divina, trovandosi in certo qual modo al centro di tutto – il che noi dobbiamo invece prima conquistarci con fatica – al centro di ogni scienza e arte, di modo tale che tutto gli era accessibile, che l'essere umano sarebbe cioè stato un'intelligenza che penetrava la profondità di Dio e della natura, allora fa parte [di tale idea], nel caso che ci si voglia attenere ad essa, il fatto che si sia ignoranti e non si comprenda più⁴ che cosa sia il pensiero e la natura dello spirito. Non sarebbe più necessario sapere, cioè, che lo spirito è questo movimento infinito, ἐνέργεια, ἐντελέχεια. Lo spirito è infatti l'energia di non rimanere un che di immediato; è movimento e attività, che lascia il momento primo per procedere verso un altro⁵, lo lavora, lo supera e, [avendo] ritrovato se stesso in questo lavoro e ritornando così al momento primo, [è] soltanto a questo punto diventato veramente spirito. Solo tramite questo lavoro lo spirito si prepara l'universale, fa emergere il suo concetto, fa di questo il suo oggetto esterno⁶, lo pone di fronte a sé. Questo atto del far emergere il concetto è però il momento ultimo, non il primo. Se ci si richiama al fatto che l'elemento

¹ «dell'uomo» (Ho); Gr: «dell'umanità».

² «la possibilità» (Ho); Ke: «la possibilità reale».

³ «il primo strillo di un bimbo» (Ho); Gr: «il suo strillare».

⁴ «il fatto che si sia ignoranti e non si comprenda più» (Ho); Gr: «il fatto che non ci sia più bisogno di sapere».

⁵ «che lascia il momento primo [...] verso un altro» (Ho); Gr: «che mai riposa, bensì viene attratta da un'attività alla successiva».

⁶ «fa emergere [...] oggetto esterno» (Ho, Ke); Gr: «colloca il suo concetto come suo oggetto esterno».

spirituale dei popoli antichi – i loro usi, le loro leggi, istituzioni, la loro religione, i loro simboli – sono il prodotto e l'espressione¹ di idee speculative², in tal caso il richiamo è corretto: in effetti sono realmente produzioni dello spirito, ma solo un produrre di tipo istintivo. Cose completamente diverse sono infatti, da un lato, tale produzione interna di effetti³ da parte dell'idea e, dall'altro, il fatto che questa idea abbia riconosciuto se stessa e si sia colta nella forma dell'idea stessa. Quella produzione di tipo istintivo può essere compresa solo tramite la conoscenza dell'idea. L'idea nella forma dell'idea non è stata il momento primo, da cui ebbero origini gli usi, la religione e le arti, bensì essa è soltanto l'ultimo lavoro dello spirito⁴. L'idea speculativa saputa non può essere stata il momento antecedente a tali sviluppi, bensì è il frutto del più alto sforzo astratto dello spirito⁵.

Nella misura in cui ci si è richiamati anche ad altri dati storici, questi si sono di molto impoveriti, per poi, infine, scomparire oggi del tutto⁶. Un francese, Bailly⁷, ha sottolineato, sulla base di una conoscenza assai superficiale dell'astronomia, la saggezza⁸ degli Indiani⁸. In tempi più recenti, tuttavia, nei quali⁹ non ci si accon-

¹ «l'espressione» (Gr); Ke: «l'involucro».

² «idee speculative» (Gr); Ho: «speculazioni».

³ «tale produzione interna di effetti» (Gr); Ke: «tale realtà effettuale interna».

⁴ «L'idea nella forma dell'idea [...] dello spirito» (Ho); Gr: «Ma una cosa completamente diversa è se l'idea sia il momento primo, da cui si sono originati i costumi, ecc.».

⁵ «il frutto del più alto [...] dello spirito» (Gr); Ke: «il prodotto dell'ultima idea dello spirito, di quella astratta».

⁶ «Nella misura in cui [...] del tutto» (Ho, Ke); Gr: «Nella storia queste tracce sono sempre più scomparse».

⁷ «ha sottolineato [...] la saggezza» (Gr); Ho: «si è richiamato [...] alla saggezza».

⁸ «ha sottolineato, sulla base [...] degli Indiani» (Gr); Ke: «ha visto la saggezza indiana innanzitutto nell'astronomia».

⁹ «In tempi più recenti [...] nei quali» (Gr); Ho: «Oru [...] che».

¹⁰ J. S. BAILLY, *Traité de l'astronomie indienne et orientale*, Paris 1787; *Histoire de l'Astronomie ancienne*, Paris 1775 (comparsa in lingua tedesca con il titolo *Geschichte der Sternkunde des Altertums bis auf die Errichtung der Schule zu Alexandrien*, vol. I, Leipzig 1777). In questo suo testo Bailly non si esprime soltanto positivamente in merito alle conoscenze astronomiche degli Indiani. Cfr. a questo proposito i passaggi seguenti: «Se noi indaghiamo lo stato dell'astronomia presso gli antichi Indiani e Cinesi, secondo come ci sono noti, osserviamo allora qui un'ignoranza, avvolta nell'oscurità più profonda, della causa di tutti i fenomeni astronomici, anche dei più modesti. Anche da ciò si chiarisce pertanto sufficientemente che essi non hanno inventato da soli i loro importanti principi astronomici, né le formule del loro computo del tempo. [...] Questo popolo non ha quindi ritrovato tutte le conoscenze e le scienze dei suoi antenati, bensì solo determinati rudimenti singoli, [...] e si deve riconoscere che l'astronomia avesse già fatto la sua comparsa presso gli Indiani da tempo immemorabile» (trad. ted. pp. 122 sg.).

tenta più di tali riferimenti, bensì si sono fatte ricerche sul livello raggiunto dalle scienze indiane, si trova ad esempio in Lambert¹⁰ che gli Indiani possedevano in effetti conoscenze astronomiche [e] che in questo settore erano avanzati. Si trova però anche che i nuovi bramini, i quali ripetono, in modo del tutto irriflessivo e meccanico, formule da cui lo spirito è ormai da tempo scomparso, hanno ricevuto in consegna questi metodi tramandati e [quindi] non conoscono più lo spirito degli antichi calcoli della luna [e delle] eclissi solari, ragion per cui i bramini attuali sono chiaramente ricaduti al di sotto dello stadio precedentemente raggiunto e i metodi da loro utilizzati, sebbene dimostrino una grande conoscenza, non sono poi così eccellenti come si credeva un tempo¹¹. Altri dati storici sono altrettanto insufficienti.

La seconda conseguenza concerne il procedere della storia universale. Questo può essere soltanto tratto dal concetto dello spirito.

Innanzitutto si può osservare che la storia, quale sviluppo dello spirito, viene a cadere nel tempo. Ciò è adeguato al concetto dello spirito. L'ulteriore spiegazione speculativa vogliamo trattarla soltanto brevemente.

La formazione¹² dello spirito cade nel tempo e ha una storia perché ciò che lo spirito è, lo è solamente tramite il suo lavoro, tramite la lavorazione della forma immediata, grazie alla quale lavoro esso si innalza alla consapevolezza di se stesso, ossia a un livello superiore. Il tempo contiene in generale in sé la determinazione del negativo. Poniamo che per noi sussista un che di positivo, un fatto. Il fatto che possa però sussistere anche il contrario di questo fatto – la relazione, cioè, dell'essente con il suo non-essere – questo fatto costituisce il tempo, e questa relazione è il tempo nella misura in cui¹³ noi non pensiamo meramente la rela-

¹¹ «i metodi da loro utilizzati [...] un tempo» (Ho); Gr: «i loro metodi non contengono affatto quegli aspetti eccellenti che erano stati loro precedentemente attribuiti».

¹² Il termine tedesco *Bildung* indica sia il processo attraverso il quale si forma una determinata realtà, sia il risultato di tale processo. Per lo più Hegel lo adotta con riferimento a realtà socio-culturali. A seconda del significato prevalente nel contesto, ho adottato «sviluppo» o «formazione culturale» quando si intendeva piuttosto l'aspetto dinamico, mentre ho usato «cultura» per indicare il momento statico, ovvero il risultato dello sviluppo. Nei casi in cui Hegel si serve di *Bildung* per indicare realtà organiche in senso lato o specificamente biologico, ho tradotto con «processo formativo» [N. d. T.].

¹³ «nella misura in cui» (Ho); Gr: «per la precisione così che».

¹⁴ Non è stato possibile individuare la fonte nei testi di J. H. Lambert. Lo scritto dal titolo *Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues*, Augsburg 1761, menzionato da Hoffmeister, non contiene alcun riferimento all'astronomia indiana.

zione, bensì la intuiamo anche effettivamente: l'intuizione astratta dell'essere e del non-essere è il tempo. Il tempo è la dimensione totalmente astratta del sensibile. La durata è l'uniformità dell'esserci, dove non penetra il non-essere di questo essere¹. Lo sviluppo culturale, quindi, essendo sviluppo dello spirito e contenendo la negazione di sé nei confronti di se stesso, viene a cadere nel tempo. (neumanamente)

A questo riguardo, riallacciamo la trasformazione dello spirito [alla] considerazione della trasformazione secondo come avviene in natura. Il confronto tra la trasformazione dello spirito e quella della natura dà come risultato che il singolo [è] soggetto al cambiamento. Nella natura tutto passa e così anche l'aspetto singolo nello spirito. Ma, compiendo questo cambiamento, in natura i generi persistono. Così il pianeta lascia questo e quel luogo, ma l'orbita permane²; altrettanto accade per le specie animali. La trasformazione dà luogo qui pertanto a un movimento circolare, alla ripetizione di un processo sempre uguale. Attraverso tutte le trasformazioni nella natura non compare nulla di nuovo, il che causa la noia esistente in natura. Tutto si muove in circoli e soltanto all'interno di questi circoli si verifica la trasformazione nel singolo. I punti di contatto tra i singoli circoli non arrecano danno al persistere dei circoli stessi. Per quanto concerne la forma dello spirito nella storia, la situazione è tuttavia diversa. Qui la trasformazione non interessa meramente la superficie, bensì avviene nel concetto stesso³, è una trasformazione concreta. È il concetto stesso di una figura storica a venir accresciuto e corretto. Nella natura⁴ il genere non fa progressi, mentre nello spirito la trasformazione spinge a raggiungere un nuovo stadio, ogni trasformazione è progresso. Tutti i singoli germogli conservano la loro esistenza: in natura ogni gradino della progressione lascia che le sue forme permangano le une accanto alle altre. Anche i generi⁵ formano una scala di stadi, a partire dall'elemento, dalla luce, dall'astratto fino alla sommità del mondo vivente, all'uomo. Ogni stadio della scala⁶ presuppone anche l'altro, è emerso quale principio nuovo e su-

¹ «La durata è l'uniformità [...] di questo essere» (Ho); Gr: «Dove il non-essere non penetra in qualcosa, allora diciamo che questo dura».

² «l'orbita permane» (Ho); Gr: «l'intera orbita è persistente».

³ «Qui la trasformazione [...] nel concetto stesso» (Gr); Ho: «Qui non si modifica soltanto la superficie, bensì la trasformazione penetra anche nel concetto».

⁴ «Nella natura» (Gr); Ho: «Nel mondo animale».

⁵ «i generi» (Ho); Gr: «la sequenza delle figure naturali».

periore dal superamento, dalla rielaborazione¹ e dal declino dello stadio precedente². In natura gli stadi appaiono tuttavia come distinti, la connessione è soltanto interna e non risulta visibile; la transizione risulta evidente solo allo spirito pensante, il quale comprende concettualmente il processo. La natura stessa non si sa, il suo concetto non compare in quanto tale, essa non si coglie e il negativo delle sue figure, pertanto, non è per essa esistente. *

Nella sfera spirituale tale processo è diverso dal modo in cui avviene in natura nella misura in cui nella scala, su cui lo spirito compie la sua ascesa, e nel lavoro di cogliere il suo concetto, risulta visibile che il concetto stesso³ si spinge sempre più avanti tramite il superamento, la rielaborazione dello stadio precedente, inferiore⁴, il quale, in quanto elaborato nella dimensione del tempo, va ora a cadere nel passato. Questo stadio ha smesso di esistere e il fatto che tale processo risulti visibile, che una figura⁵ sia la trasfigurazione del principio precedente e inferiore, costituisce la ragione per cui la sequela delle figure dello spirito⁶ viene a cadere nel tempo.

A questo proposito va osservato che i popoli, quali sembianti dello spirito, per un verso sono anche esseri naturali e quindi si [comportano] anche alla maniera della natura, per cui le diverse figure⁷ permangono⁸ nello spazio, indifferenti le une verso le altre, rappresentando perennemente l'autonomia di quello stadio. Se oggi consideriamo le figure che⁹ persistono le une accanto alle altre, vediamo¹⁰ nel vecchio mondo tre sembianti principali: il primo è il principio del lontano Oriente (Mongolia, Cina, India), il quale è anche il primo nella storia universale. La seconda figura domina il mondo islamico, che ha il principio della contrapposizione assoluta, dove [quindi] il principio dello spirito, del semplice Dio eter-

¹ «rielaborazione» (Ho); Gr: «trasformazione».

² «dello stadio precedente» (Gr); Ho: «dell'altro stadio».

³ «che il concetto stesso si spinge [...] inferiore» (Ho); Gr: «che il sembiante superiore si è prodotto tramite il superamento, la rielaborazione dello stadio precedente, inferiore».

⁴ «inferiore» (Gr); Ho: «di livello basso».

⁵ «una figura» (Ho); Gr: «un sembiante».

⁶ «la sequela delle figure dello spirito» (Ho); Gr: «la manifestazione dei sembianti spirituali».

⁷ «le diverse figure» (Ho); Gr: «le formazioni distinte».

⁸ «permangono» (Ho); Gr: «si mostrano».

⁹ «Se oggi consideriamo le figure che» (Ho); Gr: «Se ci guardiamo attorno nel mondo, come tali figure».

¹⁰ «vediamo» (Ho); Gr: «ravvisiamo».

no, è sí presente, ma ad esso si contrappone lo sfrenato arbitrio dell'individualità¹. La terza figura è costituita dal mondo cristiano dell'Europa occidentale, il cui momento piú alto è il sapere, da parte dello spirito, della sua profondità. Così vediamo le figure, individuabili nella storia universale quale sequela temporale, continuare anche a rimanere le une accanto alle altre nello spazio². Il fatto che tali figure persistano le une accanto alle altre e abbiano la loro necessità nel concetto, va osservato nella sua essenzialità e di questo ci dobbiamo convincere. La storia filosofica³ ha infatti solo lo scopo⁴ di rimuovere la considerazione di tutto ciò che è casuale e di riconoscere ogni cosa come creata a partire dal concetto. Il caso⁵ è necessità esterna, la quale nasce sí da cause⁶, ma di una natura tale che sono esse stesse circostanze solo esteriori. Se si è abituati a considerare tutto come casuale, può darsi che il modo filosofico di considerare il concetto risulti inizialmente inusuale⁷, ed è anche possibile che tale modo di considerare, a causa della cattiva abitudine della rappresentazione, venga esso stesso ritenuto casuale, venga preso per un'intuizione occasionale. Una tale intuizione non ha però ancora raggiunto lo stadio per poter elaborare considerazioni filosofiche e ancor meno per poterle giudicare. Colui, per il quale il pensiero non ha il valore di verità unica, di principio supremo, non è affatto in grado di giudicare il modo di procedere filosofico.

Dicendo che i grandi principi persistono perennemente l'uno accanto all'altro, si potrebbe pensare⁸ che si debbano trovare nel presente, esistenti le une accanto alle altre, tutte le figure che sono trascorse nel tempo⁹. Così potremmo pretendere che ancor oggi sussista il popolo greco nel suo bel paganesimo, nel suo piacere,

¹ «ma ad esso si contrappone [...] dell'individualità» (Gr); Ho: «ma si oppone poi con sfrenato arbitrio all'individualità».

² «Così vediamo le figure [...] nello spazio» (Ho); Gr: «La sequela universale, qui esplicitata nella sua perenne permanenza, presenta nella storia universale stadi che seguono gli uni agli altri».

³ «La storia filosofica» (Ho); Gr: «L'osservazione filosofica».

⁴ «lo scopo» (Ho); Gr: «il proposito».

⁵ «Il caso» (Ho); Gr: «La casualità».

⁶ «nasce sí da cause» (Ho); Gr: «è sí riconducibile a cause».

⁷ «inizialmente inusuale» (Ho); Gr: «avere inizialmente qualcosa di inusuale».

⁸ «Dicendo che i grandi principi [...] si potrebbe pensare» (Ho); Gr: «I grandi principi non esigono, nella misura in cui persistono perennemente l'uno accanto all'altro».

⁹ «che sono trascorse nel tempo» (Gr); Ho: «che sono succedute l'una all'altra nel passato».

ecc., e altrettanto dovrebbe ancor oggi esistere il popolo romano. Questi popoli, questi sembianti sono però passati ed altrettanto esistono all'interno di ciascun popolo particolare anche sembianti che son passati¹. Gli antichi Germani [ad esempio] sono scomparsi. Il perché queste figure e i loro principi siano state consegnate al passato² e non persistano anch'esse perennemente nello spazio può essere spiegato solo con la particolare natura di questi sembianti stessi. Se dovessimo trattare questo tema, la trattazione non sarebbe precisa se non ci impegnassimo nella considerazione delle figure particolari stesse, e questo può essere fatto solo nella storia universale³. Al contempo ne emergerà che soltanto i momenti piú universali, i sembianti piú universali, possono restare perennemente gli uni accanto agli altri e che essi devono necessariamente scomparire, se si mostrano in uno stato di inquieta vitalità. Questa era quindi la prima conseguenza derivante dalla natura dello spirito. ✕

Il secondo punto riguarda il modo preciso⁴ del procedere dello spirito del popolo e della transizione del medesimo (a un altro). La prima attività è quella sensibile, del tutto universale, del cambiamento, il tempo in generale⁵. La negatività concreta, il movimento, è l'attività spirituale per eccellenza, e questa la vogliamo osservare piú da vicino nel modo e nella forma come essa intrattenga relazione con il procedere in sé di uno spirito del popolo e con la sua transizione (a un altro). Diciamo innanzitutto che un popolo sviluppa un progresso in se stesso, procede in avanti, per poi superarsi, andando in tal modo verso il declino; così la prossima categoria che ci viene in mente è quella di sviluppo culturale in generale⁶, quindi sviluppo, cultura, sovrasviluppo culturale⁷, involuzione. Il sovrasviluppo è il prodotto o la fonte della rovina.

¹ «ed altrettanto esistono all'interno [...] che son passati» (Gr); Ho: «In ogni popolo troviamo tali figure passate».

² «siano state consegnate al passato» (Ho); Gr: «scompaiano».

³ «e questo può essere fatto solo nella storia universale stessa» (Ho); Gr: «il che avviene solo nella storia universale stessa».

⁴ «possono restare» (Ho); Gr: «persistono».

⁵ «preciso» (Ho); Gr: «piú concreto».

⁶ «quella sensibile, del tutto universale [...] in generale» (Ho); Gr: «il procedere, del tutto sensibile, del tempo».

⁷ «così la prossima categoria [...] in generale» (Ho); Gr: «Qui si presenta il momento successivo, la categoria dello sviluppo culturale».

⁸ «sovrasviluppo culturale» (Ho); Gr: «il momento ultimo».

266

? + 0

مطلبه

Ciò che la categoria di sviluppo culturale in generale coglie è questo: essa concerne l'aspetto formale¹, non determina ancora nulla riguardo al contenuto. Quanto costituisce lo sviluppo culturale è, in generale, l'aspetto formale dell'universale². L'uomo formato, colto³, è colui che sa imprimere il marchio⁴ dell'universalità a tutto quanto fa, dice e pensa, che ha abbandonato la sua particolarità, che agisce secondo principi universali⁵. La formazione culturale è quindi l'attività dell'universale, è la forma del pensiero⁶. Essa pone quindi in ogni cosa il pensiero, l'universale. Visto più da vicino, troviamo che il pensiero, l'universalità formale, sa contenere il particolare, che l'essere umano, cioè, non agisce meramente secondo le sue preferenze o bramosie, secondo il particolare, bensì si frena, si raccoglie in sé e così lascia più libertà all'oggetto esterno di fronte a sé, si comporta quindi in modo più teoretico⁷, concedendo all'oggetto il suo diritto e la sua libertà⁸. Con questo atteggiamento è connessa la singolarizzazione degli aspetti dell'oggetto esterno⁹, la considerazione più attenta del concreto caso che si presenta, l'analisi delle circostanze¹⁰, l'isolamento degli aspetti dell'oggetto esterno, e questa singolarizzazione è immediatamente ciò che dà a tali aspetti¹¹ la forma dell'universale¹², nella misura in cui astrae e considera ogni aspetto per sé. L'uomo colto, quindi, si avvicina agli oggetti esterni e prende in esame¹³ i diversi aspetti che si presentano di fronte a lui. La riflessione colta ha dato ad essi la forma dell'universale¹⁴, li prende in

¹ «essa concerne l'aspetto formale» (Ho); Gr: «essa è formale».

² «l'aspetto formale dell'universale» (Ho); Gr: «la forma dell'universalità».

³ Ho tradotto *gebildet* con «formato, colto» per indicare il riferimento, presente nel termine tedesco, sia all'appartenenza individuale a una determinata *Bildung*, a una cultura, sia al lavoro che il soggetto deve svolgere, alla «formazione» cui deve sottoporsi, per appartenere a quella cultura (N. d. T.)

⁴ «il marchio» (Gr); Ho: «il modo».

⁵ «che agisce secondo principi universali» (Gr); Ho: «Un uomo formato, colto, agisce come l'universale».

⁶ «è la forma del pensiero» (Gr); Ho: «il pensiero».

⁷ «si comporta quindi in modo più teoretico» (Ho); Gr: «è abituato a comportarsi in modo teoretico».

⁸ «la sua libertà» (Ho); Gr: «una posizione libera».

⁹ «Con questo atteggiamento [...] dell'oggetto esterno» (Ho); Gr: «Con questo atteggiamento è connesso il fatto di cogliere la singolarizzazione dei singoli aspetti».

¹⁰ «l'analisi delle circostanze» (Ho); Gr: «il frazionamento delle circostanze».

¹¹ «a tali aspetti» (Gr); Ho: «al tutto».

¹² «dell'universale» (Ho); Gr: «dell'universalità».

¹³ «prende in esame» (Ho); Gr: «conosce».

¹⁴ «dell'universale» (Ho); Gr: «dell'universalità».

esame come oggetti di per sé separati. Nel suo comportamento, l'uomo colto può pertanto anche concedere il loro diritto¹ alle singole circostanze, mentre l'incolto coglie, senz'altro con le migliori intenzioni, un aspetto di particolare rilevanza, facendo però così torto a una quantità di altri aspetti². Poiché in tal modo l'uomo colto ha davanti agli occhi i diversi aspetti e li registra, egli può agire più concretamente; ciò dipende poi essenzialmente dal fatto che l'uomo colto può agire secondo fini e punti di vista universali³. Questa è in generale la natura della formazione culturale. La formazione culturale esprime tuttavia soltanto questa semplice determinazione⁴, ossia che ai fini e alle considerazioni viene impresso il carattere dell'universale⁵.

Lo sviluppo, l'attività dello spirito deve però essere colta in modo più concreto; il movimento che produce lo sviluppo culturale deve essere colto in modo più determinato nei suoi momenti. Abbiamo affermato che l'attività e il concetto dello spirito consistono nel fatto che questo fa di sé quanto esso è in sé nella sua possibilità reale, e noi abbiamo [quindi] la possibilità reale e secondariamente l'esserci effettuale di questo essere-in-sé meramente possibile. L'universale dello spirito consiste nel porre le determinazioni che esso ha in sé. Ciò può essere ritradotto in senso soggettivo. In tal caso si definisce quanto lo spirito è in sé «predisposizione», «capacità», e nella misura in cui queste sono poste, sono fatte emergere nell'esserci, vengono chiamate «qualità», «abilità», ecc. Quanto è posto, espresso nella forma delle qualità, è a sua volta nuovamente inteso soltanto in forma soggettiva, ma nella storia abbiamo quanto lo spirito ha fatto emergere nella forma quale azione, oggetto esterno, opera. In questa forma, lo spirito come fatto vuole avere se stesso di fronte a sé, vuole avere consapevolezza di sé, deve quindi essere di fronte a sé quale fatto.

Per quanto concerne il rapporto tra qualità e fatto⁶, si introduce spesso una differenza tra ciò che l'essere umano è interior-

¹ «il loro diritto» (Ho); Gr: «ogni singolo aspetto».

² «una quantità di altri aspetti» (Ho); Gr: «una mezza dozzina di altri aspetti».

³ «ciò dipende poi essenzialmente [...] punti di vista universali» (Ho); Gr: «egli è abituato ad agire secondo fini e punti di vista universali».

⁴ «determinazione» (Gr); Ho: «forma».

⁵ «ossia che ai fini e alle considerazioni [...] dell'universale» (Ho); Gr: «ossia che al carattere dell'universale viene impresso un contenuto».

⁶ «Per quanto concerne [...] fatto» (Ho); Gr: «In riferimento a queste due osservazioni va osservato».

mente, tra le sue qualità e ciò che egli realmente porta a compimento. Nella storia questa differenza, però, non sussiste¹, perché l'uomo è quanto egli fa; la sequenza² delle sue azioni è lui stesso. Ci si immagina che l'intenzione, il proposito, possano essere eccellenti, anche se le azioni non raggiungono alcun risultato. Così si pensa che la dimensione interiore sia diversa dai fatti. In effetti, questo può essere il caso per il singolo, che cioè il singolo simili e si mostri diverso da quello che è, ma questo è qualcosa di totalmente parziale, temporaneo, limitato, e non può valere sui grandi scenari. Vero è che l'esteriore non è diverso dall'interiore e non vero è quindi il costruirsi tali differenze. La sequela delle gesta non è diversa dall'interiore. La storia è quanto è manifesto, [ragion per cui] decadono specialmente nella storia tutte le elucubrazioni relative alle scissioni momentanee. Il modo di procedere della storia consiste nel prendere in considerazione le gesta degli individui e dei popoli; queste presentano ciò che i popoli sono. Le gesta sono il fine.

Questo è il fine dello spirito. Esso è questo prodursi, farsi oggetto esterno, per aversi come esserci, per sapersi. Il suo essere consiste nel sapersi. Pertanto esso è spirito effettuale soltanto nella misura in cui ha portato di fronte a sé come oggetto, come opera, come fatto, il suo essere-in-sé. Lo spirito di un popolo è quindi uno spirito determinato e il suo agire consiste nel rendersi mondo esistente, un mondo che è nello spazio e nel tempo³. Tutto è opera del popolo; la sua religione, le leggi, la lingua, i costumi, l'arte, gli eventi, le gesta, l'atteggiamento nei confronti di altri popoli, sono il frutto del suo agire; e ogni popolo è soltanto quest'opera. Ogni popolo ha in effetti consapevolezza⁴ di ciò. Ogni inglese dirà che sono i suoi connazionali i dominatori delle Indie orientali e di tutti i mari, ecc. Il popolo ricorda quindi le sue istituzioni e le sue gesta; queste sono infatti il suo essere, questo rappresenta la sostanzialità, il sentimento di sé di un popolo, anche se i singoli individui ne hanno avuto poca parte. Quest'opera è quanto resta⁵ e l'individuo deve farla propria⁶, ossia deve rendersi confor-

¹ «questa differenza, però, non sussiste» (Ho); Gr: «questo non è però vero».

² «sequenza» (Ho); Gr: «serie».

³ «che è nello spazio e nel tempo» (Ho); Gr: «sussistente anche nello spazio».

⁴ «consapevolezza» (Ho); Gr: «sensazione».

⁵ «quanto resta» (Ho); Gr: «in un determinato momento esistente».

⁶ «farla propria» (Ho); Gr: «svilupparla».

me ad essa, [così come deve sapere] che in questo tutto si trova anche l'aspetto dell'individuo. L'individuo si trova così di fronte l'opera nelle sembianze di un mondo compiuto, che egli deve incorporare in sé.

Lo spirito è pertanto questo produrre, sa di essere quest'opera, questo agire. Se prendiamo in considerazione il periodo di tale produzione, nel corso del medesimo il popolo vive per la sua opera e in questo stadio il popolo va definito etico e virtuoso, poiché esso fa e produce quanto è il suo principio interiore, quanto è la volontà interiore del suo spirito. Questo è il periodo in cui il fine passa all'esserci; qui non si verifica¹ ancora l'allontanarsi dell'individuo dal tutto, che emerge invece solo più tardi, nel periodo della riflessione. Quando ora il popolo ha così fatto di sé la sua propria opera, si è reso oggettivo, esso ha raggiunto il suo soddisfacimento. Lo spirito non è più un che di soggettivo, di meramente interiore, cui non corrisponde la sua esistenza. Questa carenza del mero essere-in-sé, del contrasto tra l'in-sé e la realtà effettuale è superato, e così il popolo ha portato a compimento se stesso, è soddisfatto, ha eretto² a opera, a mondo suo proprio, quanto esso è in se stesso. Questo è il primo momento appartenente all'attività dello spirito.

Il secondo, riallacciandosi al primo, consiste nel fatto che lo spirito, nel momento in cui ha raggiunto se stesso, quando cioè lo spirito ha ciò che vuole, non ha più bisogno della sua attività³. L'anima sostanziale non è più in attività; essa infatti rimanda ora soltanto più agli aspetti singoli, giacché il supremo interesse della vita è perduto; solo nel contrasto c'è infatti interesse⁴. Io ho interesse per qualcosa solamente nella misura in cui questo mi è ancora nascosto o è il mio fine, fine [tuttavia] non ancora raggiunto. Scompare quindi, quando il popolo ha raggiunto se stesso, l'interesse più profondo e il popolo vive nella transizione tra l'età virile e la sua vecchiaia⁵, nel godimento di quanto ha raggiunto. Vive nello

¹ «nel corso del medesimo [...] per la sua opera» (Ho); Gr: «così troviamo che il popolo, nel periodo stesso, agisce per un fine di questo spirito».

² «si verifica» (Gr); Ho: «c'è».

³ «eretto» (Ho); Gr: «posto».

⁴ «non ha più bisogno della sua attività» (Ho); Gr: «non sollecita più la sua attività».

⁵ «solo nel contrasto c'è infatti interesse» (Ho); Gr: «l'anima sostanziale è soltanto più in un rapporto più distante con l'interesse supremo della vita stessa».

⁶ «vive nella transizione [...] la sua vecchiaia» (Gr); Ho: «da uomo nella sua virilità, è diventato vecchio».

spirito di essere divenuto ciò che ha voluto e ha saputo raggiungere, [nello spirito] di quanto ha voluto e raggiunto. Abbandonando alcuni aspetti del suo fine, si è forse accontentato anche di una modesta grandezza. Vive quindi ora nella consuetudine del suo essere¹ e questa è quanto conduce alla morte naturale². Poiché però tale popolo è universale, un genere, gli subentra pertanto un altro popolo, un'altra determinazione. La consuetudine non ha infatti più vitalità, è il punto in cui i fini, essendo stati raggiunti, non hanno [più] effetto. Prima emergeva un bisogno, una spinta irresistibile; ora non è più presente, perché è stata soddisfatta da una qualche istituzione. Le istituzioni dei tempi più remoti, le quali avevano nel passato la loro buona ragione di esistere, vengono ora scarsamente rispettate e sono rimosse in quanto superflue³, così che subentra un presente privo di bisogni.

Il protrarsi nel tempo della consuetudine, in assenza di bisogni, conduce tuttavia alla morte naturale. Questa può mostrarsi nella forma della nullità politica, così che il popolo continua a vegetare, mentre restano vivi solo più i bisogni particolari, gli interessi specifici degli individui, mentre non sussiste più la vivacità dell'interesse dello spirito del popolo⁴. Se adesso dovessero sorgere veritieri interessi universali, lo spirito del popolo non potrebbe che volere⁵ qualcosa di nuovo. Ma donde dovrebbe provenire questa novità, se il principio è ormai prodotto? Il nuovo potrebbe soltanto essere un andare al di là del suo principio, una spinta verso l'universale, di modo che questo si determini ulteriormente. Ciò può accadere; infatti, lo spirito non muore soltanto di morte naturale, dal momento che lo spirito del popolo non è un individuo naturale singolo e immediato, bensì è nella sua essenza una vita universale, un che di spirituale. E pertanto ciò che era sembrato essere una morte⁶ naturale, appare anche come un suicidio, non meramente come il negativo astratto della mera cessare di esistere; quest'altro negativo si presenterà invece esso stesso nell'universalità dello spirito del popolo.

¹ «del suo essere» (Ho); Gr: «del suo fine»

² «tale consuetudine è quanto [...] morte naturale» (Ho); Gr: «così va verso la sua fine naturale».

³ «Le istituzioni dei tempi più remoti [...] superflue» (Ho); Gr: «A questo punto, tale istituzione non può che essere abbandonata».

⁴ «di uno spirito del popolo» (Ho); Gr: «del popolo stesso».

⁵ «dovessero» (Gr); Ho: «devono».

⁶ «non potrebbe che volere» (Gr); Ho: «non può che volere».

⁷ «una morte» (Gr); Ho: «uno spirito».

Lo spirito del popolo esiste come genere, come universale per sé, e qui si trova la possibilità che l'universale possa apparire in esso come ciò che gli è contrapposto¹. Lo spirito del popolo lascia pertanto apparire anche il suo negativo. I popoli possono procrastinare la vita vegetando ed essere spiritualmente morti, così che il loro negativo non si presenta² al loro stesso interno come divisione, come lotta - come abbiamo visto recentemente nel caso di antiche città imperiali, che decadde per cause esteriori, rimanendo³ però in sé senza colpa, senza che sapessero quanto stava loro accadendo. Questo è quindi il terzo punto, relativo a come lo spirito, in quanto spirito, si procura il proprio declino da se stesso, il quale è tuttavia il sorgere di una nuova vita.

Nel caso dello spirito non è soltanto la consuetudine della vita a provocare la sua transizione⁴ (allo spirito del popolo successivo), bensì lo spirito del popolo, in quanto spirito, deve giungere a sapersi, a pensare ciò che esso è. Lo spirito del popolo è sapere e questa attività del pensare, [in riferimento] alla realtà di uno spirito del popolo, consiste nel fatto che esso sa la sua opera come un che di oggettivo, come universale, non più meramente [come] un che di soggettivo. Questa è l'altra determinazione principale, cui si contrappone la morte naturale. A questo riguardo, vogliamo ritornare alla circostanza che lo spirito produce il suo essere-in-sé come opera, si trasforma in un'organizzazione etica, politica. Questo è un essere l'uno al di fuori dell'altro, un sistema di articolazioni. Un'opera del genere è qualcosa di oggettivo in generale e in ciò risiede il fatto che essa ha l'universalità a sua determinazione e fondamento. In quanto opera dello spirito del popolo non è un che di particolare, bensì un che di in sé universale. Solo in quanto duratura e stabile essa è un'opera.

Se sono mere bramosie a spingere un popolo⁵ ad agire, tali gesta⁶ passano in tal caso senza lasciare tracce, o le tracce non sono nulla di positivo, bensì sono la distruzione. Lo sciamare⁷ dei po-

¹ «Lo spirito del popolo esiste [...] per sé» (Ho); Gr: «Esso è un genere e in quanto tale esiste per sé».

² «ciò che gli è contrapposto» (Gr); Ho: «il contrario stesso».

³ «si presenta» (Ho); Gr: «si manifesta».

⁴ «rimanendo» (Ho); Gr: «smettendo di esistere».

⁵ «la sua transizione» (Ho); Gr: «il suo declino».

⁶ «un popolo» (Ho); Gr: «i popoli».

⁷ «tali gesta» (Ho); Gr: «tali attività».

⁸ «sciamare» (Ho); Gr: «slancio».

poli, le loro migrazioni ed eventi simili non sono opere. Negli antichi miti già si trova lo stesso contenuto, che cioè in un primo tempo governava Crono, nel tempo dell'innocenza, in cui non esistevano ancora rapporti etici. Questo Crono, il tempo, ha divorato da sé le sue opere, le gesta da lui generate, le quali erano soltanto effimere. Giove, il dio politico, creatore di un'opera etica, un'opera in grado di sapere, dal cui capo nacque Minerva, il padre di Apollo e delle Muse, ha per primo sconfitto il tempo attraverso la creazione¹ di un'opera solida, dello Stato. Nell'opera si trova pertanto la determinazione dell'universalità, dell'oggettività. Nell'universalità si trova la natura di quanto è destinato a durare. Un'opera deve quindi avere oggettività e universalità.

Il secondo momento è che lo sviluppo culturale di un popolo implica necessariamente che questo sappia il suo universale come un che di etico. Nell'opera l'oggettivo consiste dunque solo nel fatto che esso viene saputo. Il popolo deve sapere l'universale su cui si basa l'eticità del popolo e che lascia scomparire il particolare. Il popolo deve pertanto disporre dei pensieri relativi alla sua vita e alla sua condizione, deve sapere delle sue leggi come di universalità sapute, deve conoscere la sua religione², deve procedere fino alle dottrine della religione, non limitandosi ad avere un culto. Questo vuole sapere lo spirito; lo spirito vuole cioè sapere la sua universalità e solo tramite questo sapere forma un'unità con quell'aspetto della sua oggettività³ che ne costituisce l'universale. In quanto universale, esso vuole rapportarsi al suo universale. La sua oggettività è al contempo un mondo di singolarità⁴. Rapportandosi soltanto a queste singolarità, lo spirito è nella fede, nel comportamento guidato dalla sensibilità, nella contemplazione esteriore, ecc. Ma esso deve essere pensante, unità⁵ del suo momento supremo e più interiore con l'esistente⁶, e questa unità può sussistere soltanto se esso sa la dimensione universale della sua opera e

¹ «creazione» (Gr), Ho. «produzione».

² «Il popolo deve pertanto disporre [...] la sua religione» (Ho); Gr: «Esso deve dunque sapere le determinazioni del suo diritto, della sua religione».

³ «lo spirito vuole cioè sapere [...] della sua oggettività» (Ho); Gr: «Soltanto così lo spirito si pone in unità con l'universale della sua oggettività».

⁴ «La sua oggettività è al contempo un mondo di singolarità» (Ho); Gr: «Il suo mondo è tale che, al contempo, in esso l'uno è esterno all'altro».

⁵ «esso deve essere pensante, unità» (Ho); Gr: «Per lo spirito deve essere anche presente l'unità».

⁶ «del suo momento supremo e più interiore con l'esistente» (Ho); Gr: «del suo momento più interiore e di questo suo mondo».

del suo mondo. Questa è la sua più grande soddisfazione¹, perché il pensiero è il suo momento più interiore. Qui si trova pertanto il bisogno e la necessità che dobbiamo prendere ulteriormente in considerazione. A questo punto lo spirito sa l'universale dei suoi principi, del suo mondo effettuale, sa di essere essenziale. Ha ora consapevolezza della sua essenza. Quest'opera, questo mondo del pensiero, è inizialmente, secondo la forma, diversa dalla sua realtà effettuale², e così esiste una vita etica reale e una ideale e gli individui, che fanno [dell'] opera del popolo, sono altri rispetto [a quelli] che in tale opera immediatamente vivono. A questo stadio vediamo fiorire le scienze, le quali devono qui necessariamente giungere a fioritura.

Se vogliamo pertanto sapere che cosa erano i Greci³, allora troviamo in Sofocle, Aristofane, Aristotele, Platone e Tuciddide, ecc., cosa [sia] stata la vita greca: in essi lo spirito si è saputo pensante.

Questo soddisfacimento è sì il più alto, ma è anche unilateralmente ideale, contrapposto al reale. E così vediamo un popolo trovare soddisfazione nella rappresentazione della virtù e nelle chiacchiere sulla medesima, le quali si contrappongono alla virtù reale⁴ e la sostituiscono. Lo spirito ha prodotto questo atteggiamento e sa condurre l'irriflesso alla riflessione su se stesso. In ciò risiede in parte la consapevolezza della limitatezza di tale determinatezza. All'autocoscienza vengono così fornite ragioni⁵ per sottrarsi ai doveri e alle leggi, che essa altrimenti adempie e rispetta immediatamente. Ora sorge in generale la tendenza a esigere una giustificazione, a esigere che⁶ quanto è riconosciuto venga colto nel suo nesso con la dimensione del tutto universale. Nella misura in cui non vengono trovate tali ragioni, ossia qualcosa di totalmente universale, come fondamento, vacilla l'idea della virtù. Così il dovere non viene più visto come qualcosa di valido in senso assoluto, bensì soltanto qualora vengano sapute le ragioni per le quali esso dovrebbe valere⁷. A ciò si riallaccia il fatto che gli individui

¹ «soddisfazione» (Ho); Gr: «liberazione».

² «diversa dalla sua realtà effettuale» (Ho); Gr: «astratta, essendo scomparso il suo mondo effettuale».

³ «erano i Greci» (Ho); Gr: «era la Grecia».

⁴ «si contrappongono alla virtù reale» (Ho); Gr: «si affiancano alla virtù».

⁵ «All'autocoscienza [...] ragioni» (Ho); Gr: «Così la consapevolezza contiene ragioni».

⁶ «la tendenza a esigere [...] a esigere che» (Ho); Gr: «la richiesta di ragioni per cui».

⁷ «Così il dovere non viene più visto [...] valere» (Ho); Gr: «L'assoluto non ha più valore in quanto tale, bensì soltanto nella misura in cui poggia su delle ragioni».

si allontanano¹ gli uni dagli altri e dal tutto; la consapevolezza² è infatti soggettività e questa ha bisogno³ di individualizzarsi, di cogliersi come soggettività particolare nella forma di un *Questo*. Tale interiorità soggettiva, che si coglie nella forma della singolarità, è ciò da cui prorompono la vanità, l'egoismo, ecc., determinazioni che ripugnano alla fede, all'immediato. Così emergono, dando luogo alla corruzione dei costumi, gli interessi personali, le passioni liberate dai vincoli. Così esplose la corruzione di un popolo. Ciò non è allora una morte naturale, bensì la morte della vita etica, la quale morte si rende visibile, nella vita etica stessa, quale lacerazione delle membra⁴ [di cui la vita etica si compone]. In tal modo accadde che, dopo che Zeus aveva fermato Crono e la sua azione consistente nel divorare le sue stesse opere, fondando così un che di solido, egli stesso con tutta la sua stirpe⁵ fu [tuttavia] divorato dal principio generatore, ossia proprio da quel principio del pensiero, che esige la comprensione⁶ sulla base di ragioni.

Il tempo è il negativo⁷, presentato in forma sensibile; il pensiero è invece la negatività più interiore, in cui viene dissolta ogni determinatezza⁸ e viene superata la dimensione dell'oggettualità esterna, l'essente. Esso è l'universale, l'illimitato, e ha la meglio su ogni momento limitato. Sebbene l'oggettivo non appaia come limitato, esso appare tuttavia come un che di dato e pertanto come qualcosa che non può porre limiti al pensiero. Gli Stati sono oggetti esterni di questo tipo, che limitano il pensiero, ragion per cui questo può superarli. Essi appaiono al soggetto, che [è] pensante, come un limite. Questa è la via, percorrendo la quale lo spirito del popolo, prendendo avvio dalla sua dimensione più profonda, prepara il suo declino.

¹ «si allontanano» (Gr); Ho: «si isolano».

² «la consapevolezza» (Gr); Ho: «l'idealità del pensiero».

³ «questa ha bisogno» (Gr); Ho: «per questa è ovvio il fatto».

⁴ «delle membra» (Ho); Gr: «in sé».

⁵ «con tutta la sua stirpe» (Ho); Gr: «con tutto il suo regno».

⁶ Il termine *Einsicht* indica la penetrazione intellettuale – ma, secondo l'ottica hegeliana, non «concettuale» – all'interno di un oggetto per meglio comprenderlo. Vista la difficoltà di rendere in italiano tale complesso significato utilizzando un solo termine, si è scelto di adottare diverse traduzioni in dipendenza dal contesto: «comprensione» quando l'uso è relativamente generico; «intellectazione» o «penetrazione intellettuale» se risulta evidente il riferimento all'uso, nel processo esplorativo dell'oggetto, dell'intelletto e non della ragione concettuale; «ragionevolezza» quando il significato si avvicina al latino *prudencia* [N. d. T.]

⁷ «il negativo» (Ho); Gr: «l'elemento corrosivo del negativo».

⁸ «dissolta ogni determinatezza» (Ho); Gr: «dissolto ogni contenuto».

Al contempo, questa dissoluzione del mondo etico per mezzo del pensiero dà però luogo necessariamente al sorgere di un nuovo principio con nuove determinazioni. In breve, il pensiero¹ è l'elemento dissolvente delle figure precedentemente sane, poiché la sua attività è quella dell'universale. Peraltro, in questa dissoluzione dell'universale, il principio precedente viene in effetti conservato, ma così che viene distrutto il modo determinato, l'essente². Ciò va qui inteso in forma lemmatica: da un lato, cioè, essendo lo spirito comprensione dell'universale, il singolo diventa un momento instabile, declinante; l'essenza universale viene tuttavia conservata, ma non soltanto conservata, bensì viene innalzata nella forma dell'universalità; viene cioè fatta emergere la sua universalità. Il principio precedente è quindi trasfigurato in questa universalità³. Questo modo attuale dell'universalità va però anche considerato come un modo diverso dal precedente, nel quale l'attuale universalità era piuttosto presente solo nella dimensione interiore e aveva esistenza esteriore solo nascosta⁴ in una quantità infinita⁵ di multiformi rapporti esistenti.

Essendo questa esteriorità elaborata⁶ per mezzo del pensiero, il lavoro consiste per noi solo nel fatto che ciò che precedentemente era come singolarità, consisteva solo in una concreta singolarità, si è ora trasposto nella forma dell'universalità, la quale tuttavia ha una diversa determinazione, superiore a quella dell'altra universalità, una determinazione che è venuta dopo e che appare così come un qualcosa di altro, di nuovo. E lo spirito, che ora è così progredito nel cogliere in sé la sua essenza⁷, appare come uno spirito venuto dopo, un altro spirito, [e] ha ora altri interessi e fini, interessi e fini più ampi. Sebbene la trasformazione sia in sé [nata] da una trasformazione della forma⁸, questa nuova forma aggiunge anche al principio altre e ulteriori determinazioni, le quali divengono anche determinazioni del contenuto. Per renderne più

¹ «il pensiero» (Ho); Gr: «il pensiero come universale».

² «ma così che viene distrutto [...] l'essente» (Ho); Gr: «ma non è più presente nella sua determinazione».

³ «in questa universalità» (Ho); Gr: «attraverso l'universalità».

⁴ «esistenza esteriore solo nascosta» (Ho); Gr: «esserci esteriore solo nascosto».

⁵ «in una quantità infinita» (Ho); Gr: «in un convoluto».

⁶ «questa esteriorità elaborata» (Ho); Gr: «questi principi elaborati».

⁷ «che ora è così progredito [...] la sua essenza» (Ho); Gr: «che ora è così determinato in sé».

⁸ «della forma» (Ho); Gr: «della forma del principio».

facile la rappresentazione, si possono ricordare fenomeni noti. Così, ad esempio, l'individuo colto di un determinato popolo ha tutt'altre esigenze rispetto all'individuo incolto del medesimo popolo¹, il quale vive nella stessa religione ed eticità e la cui situazione sostanziale è del tutto identica. In un primo momento, lo sviluppo culturale non introduce alcuna modifica nella cosa stessa, bensì appare solo come un qualcosa di formale. Il cristiano colto e [quello] incolto hanno lo stesso contenuto² e, tuttavia, hanno bisogni del tutto diversi. Anche colui che vive nel lusso si limita a mangiare e a bere e ha [una] casa, così come l'uomo semplice. Lo stesso accade anche con i rapporti di proprietà. In senso generale, anche il servo della gleba dispone di una proprietà, ma questa può essere legata a gravami, i quali concedono ad un altro individuo diritti di proprietà, col che questi così diventa coproprietario. Se ora si pensa cosa sia la proprietà, si dice immediatamente³ che la proprietà è un aspetto della libertà, che soltanto uno può essere padrone, col che viene posta per mezzo del pensiero la determinazione della proprietà, secondo cui questa è libera. Il contenuto è lo stesso, ma il pensiero mette in evidenza l'universale e da questo⁴ sorge un principio proprio, superiore, un altro bisogno e interesse.

L'aspetto determinato della transizione, della trasformazione di un popolo, consiste cioè nel fatto che il presente, l'immediato, viene pensato e viene così sollevato all'universalità. Il particolare deve infatti essere purificato da questa particolarità e deve essere trasfigurato nella sua essenzialità. È solo questo rapporto a costituire la determinazione successiva. Abbiamo pertanto visto uno spirito [che] ambisce a essere con sé, a cogliere la sua realtà effettuale per mezzo del pensiero; così il principio si è ampliato, si è ulteriormente determinato. Per cogliere questo aspetto, si deve sapere che cosa sia il pensiero, ossia che esso è ciò che è vero [ed] essenziale, ovvero che è l'universale. Lo spirito però consiste nel cogliere l'universale. L'universale è dunque nella filosofia. Questo è il significato speculativo dell'universale ed è lo spirito

¹ «rispetto all'individuo incolto del medesimo popolo» (Gr); Ho: «rispetto a colui che appartiene allo stesso popolo, ma ha una formazione culturale più modesta».

² «hanno lo stesso contenuto» (Ho); Gr: «sembrano essere assolutamente la stessa persona».

³ «si dice immediatamente» (Ho); Gr: «ne segue».

⁴ «da questo» (Ho); Gr: «in tal modo».

ad avere questo significato speculativo. Per esso sono infatti le determinazioni portate a conoscenza dalla filosofia. Il pensiero meramente riflessivo ha anche rappresentazioni universali, ma solo astratte, diverse dunque dall'essere effettuale. Così si può formulare una rappresentazione generale di popoli e personalità, ecc., ma si tratta di una rappresentazione meramente soggettiva, a vantaggio della nostra capacità di rappresentazione. L'universalità - colta nella sua verità - è invece la sostanza, l'essenzialità, il veramente essente.

Nella misura in cui, ad esempio, il cittadino di Atene intende se stesso come cittadino in senso universale, così che egli vale per quello che ora è veramente, questo universale consiste solamente nel fatto che il cittadino è un essere umano¹, e di fronte a questa universalità² svanisce la particolarità di essere semplicemente un cittadino di Atene, così come di essere questo o quel cittadino. Tale particolarità svanisce di fronte alla luce del pensiero come la neve al sole. Quando il pensiero coglie così l'universalità in un popolo, questo non può più restare ciò che era, bensì deve avere nuove e più alte determinazioni. Quando per mezzo del pensiero viene superata la particolarità in un popolo, ad esempio presso gli Ateniesi, e il pensiero si sviluppa nella direzione per cui il principio particolare di questo popolo non è più essenziale, allora tale popolo non può più continuare a esistere: è [emerso] un nuovo principio. Essendo così entrate nel principio determinazioni superiori, si è modificata la base sostanziale di quello specifico spirito del popolo. Ciò che prima era il fine, ha ora altre determinazioni. Si annuncia una nuova opera da compiere.

Per inciso, va osservato che nella storia universale, quando un principio di uno spirito del popolo ha dato luogo a un principio superiore, tale spirito del popolo si è allora presentato nelle vesti di un altro popolo³, che la storia universale passa cioè dal popolo, che prima era in posizione prominente, ad un altro popolo. Un popolo, infatti, non può passare attraverso svariati principi del tipo descritto, non può attraversare svariati stadi, non può fare epoca per due volte nella storia universale, nonostante conosca stadi nel suo sviluppo.

¹ «Nella misura in cui, ad esempio, [...] è un essere umano» (Ho); Gr: «Un universale di tale genere è, per quanto concerne lo schiavo, l'essere umano».

² «di fronte a questa universalità» (Ho); Gr: «nell'universalità».

³ «tale spirito del popolo si è allora presentato [...] un altro popolo» (Ho); Gr: «allora questo è divenuto un altro popolo».

Questi sono però soltanto forme dello sviluppo del suo principio specifico. Se cambia il principio, allora spetta al principio superiore un altro popolo. La ragione consiste nel fatto che nella storia dello spirito i principi sono presenti come spiriti del popolo, ma al contempo anche come esistenze naturali ed essenti, perché noi non ci troviamo qui sul terreno del pensiero puro, bensì delle esistenze. Quanto è stadio di sviluppo dello spirito, è qui presente come determinatezza naturale, principio naturale di un popolo o piuttosto come nazione; la nazione è infatti il popolo nella sua forma naturale. Nella storia lo spirito appare dispiegato nello spazio e nel tempo, nelle specificità delle figure naturali¹. Quando quindi un determinato principio ha ulteriori determinazioni, il nuovo penetra bensì ancora nello spirito del popolo come negazione di quanto fino ad allora aveva avuto consistenza, come religione, costumi etici, ecc., come decadenza di quanto prima sussisteva, si presenta quindi come negazione della sua determinatezza, come distruzione di ciò che era il popolo secondo la sua determinatezza originaria. Lo stadio superiore nell'esserci positivo è però nuovamente un che di naturale, manifestandosi così come un popolo nuovo². Questi sono quindi, più in dettaglio, i momenti della trasformazione, ovvero qui si trovano i momenti del concetto nella loro necessità, i quali rappresentano l'anima che mette in movimento il progresso.

Se ora noi riflettiamo ulteriormente sulle determinazioni, in cui lo spirito del popolo in parte muore naturalmente, in parte viene modificato dal pensiero, allora questo processo appare come un cammino graduale che non sembra essere altro che [un] progresso all'infinito, che una perfeffibilità che progredisce *in infinitum*, senza mai raggiungere la meta³. Anche se abbiamo detto che il principio superiore consiste nel fatto che il precedente⁴ viene colto al suo interno solo secondo l'universale, questo universale diventa tuttavia esso stesso nuovamente un che di determinato. Come nella natura esiste sí un progresso nella sequela degli esseri viventi, così che lo stadio superiore è una vita universale, ma questo stes-

¹ «appare dispiegato nello spazio [...] delle figure naturali» (Ho); Gr: «compare nelle specificità del dispiegamento nell'elemento determinato».

² «Lo stadio superiore nell'esserci positivo [...] un popolo nuovo» (Ho); Gr: «Ma l'aspetto passivo dell'altro fa la sua apparizione come nuovo popolo».

³ «che progredisce *in infinitum* [...] la meta» (Ho); Gr: «restando tuttavia eternamente lontano dalla meta».

⁴ «il precedente» (Ho); Gr: «il contenuto di quanto ha preceduto».

quindi
è il
principio
che
si
manifesta
in
infinitum

so stadio appare nuovamente come un che di determinato, così l'universale deve assumere anche nella storia una forma determinata¹, deve presentarsi come modo determinato, trovandoci noi sul terreno dell'esistente, delle figure naturali. La storia ha infatti in ogni caso a che vedere con la realtà effettuale. Tuttavia, sembra che sia posto soltanto il procedere indeterminato, se nessuna figura determinata può consolidarsi nei confronti del pensiero, nei confronti del concetto, se nessuna può resistere al pensiero. Se esistesse qualcosa che il concetto non può digerire, non può dissolvere, né rendere ideale, in tal caso ciò gli si porrebbe di fronte come un opposto, lo scinderebbe, il che si configurerebbe come la lacerazione e l'infelicità più assoluta. Il concetto, quindi, dissolve tutto e lo può fare, nel suo procedere, sempre e ancora. Se qualcosa può resistere al pensiero², questo qualcosa può essere soltanto il pensiero stesso nella misura in cui è oggetto esterno di se stesso, in modo tale da cogliere se stesso: il pensiero è [infatti] solamente ciò che è per se stesso illimitato. A questo punto il pensiero sarebbe ritornato in se stesso e il tribunale della storia sarebbe finito, giacché sottostà a questo tribunale solo quanto non è conforme al concetto. In questo ritorno del pensiero in sé verrebbe stabilita la pace perpetua³.

Qui andrebbe [trattato] lo scopo finale del mondo. Se solamente emergessero continuamente nuovi principi, la storia universale non avrebbe un fine tale da condurre a una meta conclusiva; mai si delineerebbe una fine. La religione e [la] ragione riconoscono tuttavia come interessante soltanto il vero, ciò che è in sé e per sé, che non ha limitazioni e non è meramente passeggero. Questo ci conduce al contenuto del fine assoluto, che lo spirito si è preposto con la storia universale, il che costituisce quindi l'opera della storia universale. Così come i primi due stadi, anche questo deve emergere dal concetto dello spirito. Finora abbiamo parlato del modo in cui ha avuto luogo l'inizio, il secondo aspetto è stato costituito dai momenti del procedere. Quest'ultimo deve avere un fine, uno scopo finale, ed è questo scopo finale che prendiamo adesso in considerazione. Esso si trova nel concetto enunciato di spi-

¹ «determinata» (Ho); Gr: «limitata».

² «Se qualcosa può resistere al pensiero» (Ho); Gr: «Nel caso che ci sia qualcosa del genere».

³ «In questo ritorno del pensiero [...] la pace perpetua» (Ho); Gr: «Il pensiero sarebbe in sé soddisfatto».

rito¹. Se ne parliamo brevemente, esso resta però astratto; se invece ne parliamo di modo che esso divenga per il concetto, ci dilungheremo troppo, [oltre al fatto, poi, che questo tema] non fa parte della presente trattazione. Pertanto possiamo qui solamente fornire un'idea generale; la storia stessa fornisce i dettagli.

Si sente spesso dire che lo scopo finale del mondo sarebbe il bene. Ciò è tuttavia indeterminato, mentre proprio lo scopo finale pone invece un qualcosa di determinato. Possiamo ricordarci di ciò che dice la religione; anzi, dobbiamo ricordarcene². Infatti, in generale, non dobbiamo comportarci nella filosofia così da lasciare da parte la dimensione religiosa [e] altre intuizioni degne di rispetto per la ragione di non osar, per soggezione, formulare dei paragoni. Lo scopo finale religioso possiamo trovarlo così espresso, che esso consista cioè nel fatto che gli uomini pervengano alla pace perpetua, che l'uomo venga santificato. Questo è, da un lato, il fine religioso vero e proprio³, che ha a che fare con l'individuo⁴. Il soggetto ha, in quanto tale, un interesse infinito nei confronti dell'istituzione religiosa⁵. Ma lo scopo finale, così inteso, presuppone il contenuto, riguardante la questione relativa a dove l'individuo troverà il suo fine eterno, a dove le anime trovino la loro salvezza. Ci si potrebbe immaginare⁷ che qui, dove noi ci occupiamo del mondo, il fine eterno non ci riguardi, essendo questo il fine futuro, il fine dell'aldilà, un qualcosa di situato dall'altra parte [rispetto al nostro mondo]. Ma in tal caso resterebbe pur sempre l'aldilà, e così la religione dovrebbe esprimere la determinazione fondamentale per tutte le opere. Tuttavia, per mezzo della religione, lo scopo finale viene così esplicitato soltanto nel suo aspetto individuale, soggettivo, e se è in tal modo esplicitato l'interesse dell'individuo come fine ultimo, allora l'oggetto, il contenuto della salvezza, rientre-

¹ «Esso si trova [...] di spirito» (Ho); Gr: «Esso deve essere sviluppato a partire dal concetto di spirito, il che non può essere fatto che con una certa difficoltà».

² «Possiamo ricordarci di ciò che dice la religione» (Ho); Gr: «Ci si potrebbe - e ci si deve - ricordare della forma religiosa».

³ «Lo scopo finale religioso [...] consista cioè» (Ho); Gr: «Secondo la religione il fine consiste».

⁴ «vero e proprio» (Ho); Gr: «peculiare».

⁵ «che ha a che fare con l'individuo» (Ho); Gr: «per la precisione secondo l'aspetto degli individui».

⁶ «un interesse infinito nei confronti dell'istituzione religiosa» (Ho); Gr: «sé nell'istituzione religiosa».

⁷ «Ci si potrebbe immaginare» (Gr); Ho: «Si potrebbe pensare».

rebbe nella determinazione del mezzo¹. Ciò non è però affatto vero. Il percorso che porta al traguardo non è infatti meramente un mezzo, bensì al contempo la cosa assoluta stessa, la storia assoluta², in cui gli individui sono soltanto momenti singoli.

Lasciando da parte la forma meramente soggettiva, va ora colto più da vicino l'elemento sostanziale che la presuppone. Come tuttavia nel caso del fine dell'esserci della natura, così anche lo scopo dell'attività spirituale consiste nella celebrazione di Dio e della sua gloria. La questione è qui colta nel suo aspetto religioso³. In effetti, questo è lo scopo degno dello spirito e della storia⁴. Ciò è insito già in quanto detto prima, ma ora vogliamo avvicinarlo al pensiero. Abbiamo trovato lo spirito come ciò che si produce, fa di sé il suo oggetto esterno e si coglie. Soltanto a questo punto esso è presente come risultato, come un qualcosa di prodotto, un qualcosa, cioè, che si è creato da sé. Cogliersi significa soltanto cogliersi con il pensiero, e non corrisponde meramente alla conoscenza di determinazioni qualsiasi, arbitrarie, passeggiere, bensì significa, sostanzialmente, cogliere la vera essenza, l'assoluto stesso. L'assoluto dello spirito è l'assoluto di tutto, l'essenza divina. Il suo fine, la sua pulsione assoluta, consiste quindi nel produrre la consapevolezza dell'essenza, così che questa sia saputa⁵ come l'unico e solo essente e vero, per mezzo del quale tutto accade e si verifica, così che tutto dovrebbe essere orientato a tale essenza ed in effetti lo è, che essa è quindi la potenza che ha guidato e guida il cammino della storia universale, lo governa e lo ha governato. Il compito di riconoscere ciò nelle gesta e nelle opere è riposto nella giusta espressione della religione, nel fatto, cioè, che venga glorificato Dio e venga celebrata la verità. Questa celebrazione della verità va colta come lo scopo finale assoluto, e questa verità è l'unica forza che produca e porti a compimento tale celebrazione. Nella gloria di Dio anche lo spirito individuale ha la sua gloria, ma non quella sua particolare, bensì la sua gloria si realizza col sapere che il suo sentimento di sé è la con-

¹ «se è in tal modo esplicitato [...] nella determinazione del mezzo» (Ho); Gr: «resta allora agli individui soltanto che ciò che li conduce alla salvezza deve essere considerato solamente come un mezzo».

² «al contempo la cosa assoluta [...] storia assoluta» (Ho); Gr: «deve essere senza dubbio inteso come l'assoluto stesso».

³ «nel suo aspetto religioso» (Ho); Gr: «secondo il punto di vista religioso».

⁴ «In effetti, questo è lo scopo degno [...] della storia» (Gr); Ho: «Anche la storia va intesa come questo scopo finale».

⁵ «saputa» (Ho); Gr: «data».

sapevolezza sostanziale di Dio, che il suo agire è per la gloria di Dio, dell'assoluto. In ciò lo spirito individuale ha raggiunto la sua verità e libertà, ha a che fare con il concetto puro, con l'assoluto, non è più presso un altro, bensì presso di sé, presso la sua essenza, non presso un che di casuale, bensì nella libertà assoluta. Questo sarebbe quindi lo scopo finale della storia universale. In tale idea è venuta meno l'opposizione che si trova nello spirito limitato, il quale sa la sua essenza solo in quanto segnata da limiti¹ e si innalza al di sopra dei medesimi per mezzo del pensiero. Qui, pertanto, il tramonto ad opera del pensiero non dà più luogo all'altro, poiché al pensiero non si oppone più null'altro che il pensiero. Anche la morte naturale non esiste più² e l'eterno procedere in circolo è portato a compimento. Sono questi i momenti principali dell'idea.

Passiamo ora all'altro aspetto, alle passioni e alla loro relazione con l'idea divina. È questo il momento della singolarità, della particolarità, dell'attività mirante alla realizzazione³ dei fini particolari. Attraverso questi e al loro interno è riconoscibile l'operare, la potenza e [la] supremazia dell'idea.

Come facenti parte di queste passioni vanno intesi tutti i fini e gli interessi speciali. Al riguardo, non è necessaria la forma del fine. La passione è l'espressione più passiva, ma anche non del tutto. Quando qualcosa viene portato a compimento, allora lo si pensa come fine, come un che di rappresentato. Sebbene la passione voglia sempre un che di rappresentato, ciò che essa fa si determina tuttavia al suo interno e la determina a sua volta. È questa unità della determinazione della volontà con ciò che il soggetto è in generale. La passione è la determinazione dell'essere umano nella sua totalità, quanto, cioè, lo separa e lo distingue da altri, e per mezzo di cui un individuo è questo individuo e non un altro. Ogni essere umano è determinato, un qualcosa di particolare; soltanto così è effettuale, giacché una mera astrazione dell'uomo non ha verità. Il fine non è qui un qualcosa che sia stato scelto, bensì proprio ciò che emerge dalla determinatezza della passione. Passione, pertanto, significa qui determinatezza dell'essere umano. Parlare di carattere sarebbe già troppo comprensivo⁴, dal momento che il ca-

¹ «segnata da limiti» (Ho); Gr: «come limite».

² «non esiste più» (Ho); Gr: «non può più sopraggiungere».

³ «dell'attività mirante alla realizzazione» (Ho); Gr: «dell'attivazione».

⁴ «Parlare di carattere [...] comprensivo» (Ho); Gr: «Per passione si può anche usare il termine carattere (sic!)».

rattere comprende tutte le particolarità [ed] esprime la costituzione nel suo complesso. Non abbiamo a che vedere con un'interiorità soltanto impotente, che non ha la forza per realizzarsi, né con meri propositi¹, di cui si occupano senza costrutto i caratteri deboli. Nella storia non abbiamo a che fare con individui che hanno questa o quella intenzione, per poi partorire topolini ed altre cose di nessun conto, bensì abbiamo di fronte a noi il variopinto strepito delle passioni.

Se noi confrontiamo il multiforme germogliare della passione con la vita silenziosa e semplice dell'idea, la quale ha lo scopo finale assoluto in sé e lo porta a compimento, sorge la domanda successiva relativa alla natura del nesso tra questi due aspetti². L'idea della storia universale rappresenta con necessità questo nesso [e] ha in sé l'unità di entrambi i momenti. Essa pone tale unità³, in generale, come suo fondamento. Il nesso non deve essere qualcosa di meramente creduto, le azioni non devono essere meramente materiale o mezzo esteriore, attraverso il quale si realizza l'idea⁴. Gli individui, infatti, sono in grado di sapere e volere, le loro ambizioni non si limitano soltanto a portare a compimento ciò che si esprime nella volontà come una bella magia. Hanno la giustificata⁵ pretesa di non essere stati soltanto utilizzati come mezzi⁶. Non possiamo qui nemmeno dire che la connessione non sia penetrabile con il concetto; al contrario, il concepirla è nostro compito, avendo noi qui una storia universale filosofica. Ciò nonostante, non possiamo addentrarci in questa trattazione in tutta la sua portata⁷, bensì possiamo soltanto indicare la via percorrendo la quale è possibile rispondere a tale domanda. Si può ancora osservare che la connessione di questi momenti acquisisce la forma conosciuta dell'unione della libertà e della necessità. Usualmente, nella rappresentazione della riflessione, viene chiamato libertà l'arbitrio, la volontà particolare⁸, cui viene

¹ «Non abbiamo a che vedere con un'interiorità [...] con meri propositi» (Ho); Gr: «Non si parla qui di propositi nel senso di un'interiorità intesa come impotente».

² «relativa alla natura [...] due aspetti» (Gr); Ho: «sul nesso di entrambi gli aspetti».

³ «Essa pone tale unità» (Ho); Gr: «L'idea della storia pone tale nesso».

⁴ «attraverso il quale si realizza l'idea» (Ho); Gr: «attraverso cui si realizzano i grandi fini».

⁵ «giustificata» (Ho); Gr: «modesta».

⁶ «di non essere soltanto utilizzati come mezzo» (Ho); Gr: «di non venire rappresentati meramente come mezzo».

⁷ «Ciò nonostante, non possiamo [...] portata» (Gr); Ho: «Non possiamo però modificare così l'intero complesso dell'indagine».

⁸ «la volontà particolare» (Ho); Gr: «il volere del particolare».

contrapposto l'essente in sé e per sé, il razionale, come qualcosa che è proprio della rappresentazione e [come] ferrea necessità. In effetti, la libertà è soltanto il rapporto dello spirito con l'essente in sé e per sé come con quanto è suo. La libertà vera e propria è il razionale. L'arbitrio, la particolarità degli interessi, è soltanto una mescolanza di libertà e necessità, fa parte solo della libertà supposta, dell'apparenza, la quale si trova sotto l'influenza delle determinazioni naturali¹.

La connessione delle particolarità degli esseri umani e di ciò che è in sé e per sé – questa connessione ha due aspetti: il primo è la connessione stessa in sé nel concetto², l'idea medesima, mentre l'altro concerne la modalità della connessione per sé, nelle forme del suo sviluppo, nelle sue opere.

Il primo aspetto da osservare è l'idea stessa, secondo come l'abbiamo presentata. Questa ha in se stessa la determinazione della soggettività, del *sapersi*; essa contiene in se stessa la determinazione dell'attività. E infatti questo porsi come oggetto esterno e renderlo idealmente suo. Questa idea è la vita eterna di Dio in se stesso, per così dire prima della creazione del mondo, la connessione logica. Essa è rappresentata in un primo momento come un che di interiore, universale³, ragion per cui le manca ancora la forma dell'essere nella forma dell'esteriorità, della singolarità immediata⁴. Questa idea ha quindi in se stessa il momento della determinazione, mentre non ha ancora il modo della realtà, con il suo originarsi immediato.

Il secondo aspetto consiste nel fatto che l'idea deve svilupparsi nella direzione di concedere all'oggetto esterno il diritto che a questo appartiene, all'oggetto esterno il quale in un primo momento è ideale solo secondo la forma, all'interno dell'idea stessa. L'idea deve cioè svilupparsi nella direzione di porre le differenze come essenti per sé, con la parvenza dell'autonomia l'una nei confronti dell'altra. Questa è la prima dimensione, e la determinazione ulteriore è che l'universale⁵ è così un aspetto, mentre l'altro

¹ «sotto l'influenza delle determinazioni naturali» (Ho); Gr: «sotto la determinatezza naturale».

² «il primo è la connessione stessa in sé nel concetto» (Ho); Gr: «L'un aspetto di questa connessione è la connessione stessa, in sé, nel concetto».

³ «Essa è rappresentata [...] universale» (Ho); Gr: «Essa è dapprima l'universale, quanto è rappresentato interiormente».

⁴ «dell'esteriorità, della singolarità immediata» (Ho); Gr: «dell'immediatezza».

⁵ «l'universale» (Ho); Gr: «l'idea universale».

aspetto si determina come essere-per-sé formale secondo la caratteristica dell'immediatezza, come libertà formale e unità astratta dell'autocoscienza, riflessione infinita in sé, negatività infinita. La negatività assoluta spetta soltanto allo spirito. L'io, che, come atomo, si contrappone a ogni compiutezza, è l'apice supremo¹ dell'opposizione. All'astratta negatività si contrappone l'intera pienezza compiuta dell'idea. Dio, il mondo, o qualsiasi forma abbia altrimenti il concreto, viene posto come un qualcosa che si trova sull'altro versante, come oggetto²; l'io è tuttavia determinato in modo tale che, per questo stesso io, l'altro è. Ciò che sa, che è assolutamente riottoso, è strutturato così che per esso anche l'altro è³. Queste sono le prime determinazioni. Se si comprende concettualmente la questione più a fondo, allora si trova, ad esempio, ciò che viene definito come la nascita del mondo degli spiriti finiti e liberi⁴. Quanto può essere innanzitutto osservato è che quest'altro, questo atomo, che è al contempo pluralità, è, in generale, il finito⁵. Questo atomo è per sé solo in quanto escludente l'altro, nella misura in cui nega l'altro, come qualcosa, cioè, che ha nell'altro un limite⁶, ha un altro come negativo, come limitazione di sé e quindi è, esso stesso, finitezza.

In terzo luogo va osservato che questo finito, questo apice della libertà, che è per sé nella misura in cui è in sé il sapere formale, deve essere considerato, in relazione alla gloria di Dio quale idea assoluta, in modo tale che questa deve essere riconosciuta⁷. Nel riconoscimento si trova la gloria di Dio. Questo aspetto della finitezza è quindi il terreno su cui viene a cadere il momento spirituale del sapere, il sapere come sapere. È quindi il lato dell'esserci per l'assoluto, il lato dalla realtà solo formale. Sono questi, dunque, i momenti principali, attraverso i quali può essere trovata quella connessione.

Passando ora alle figure più concrete, avevamo detto che, per il finito, l'altro è. Per l'io, l'altro è presente come il divino e così

¹ «l'apice supremo» (Ho); Gr: «l'estremità più alta».

² «come oggetto» (Ho); Gr: «come un altro».

³ «che per esso anche l'altro è» (Ho); Gr: «per questo punto l'uno è».

⁴ «ad esempio, ciò che viene [...] liberi» (Ho); Gr: «la creazione di spiriti liberi, del mondo, ecc.».

⁵ «il finito» (Ho); Gr: «la finitezza».

⁶ «che ha nell'altro un limite» (Ho); Gr: «cui l'altro pone un limite».

⁷ «in modo tale che questa deve essere riconosciuta» (Ho); Gr: «che riconosce che cosa deve essere».

si manifesta la religione. Inoltre, nella forma dell'altro è però anche il mondo in generale come gamma universale della finitezza. È, per questo sapersi formale, la sua propria finitezza. Secondo questo aspetto, l'io stesso si intende come un che di finito ed è così, in generale, la posizione dell'essere finito, del volere finito, dell'arbitrio, del sapere finito, degli scopi finiti. È la posizione dell'apparenza. Questo io che sa se stesso, da un lato, in generale vuole sé e vuole sé in tutto. In ogni oggettività deve trovarsi la sua soggettività¹; questa è la certezza di se stesso. Essendo la soggettività pensata in modo puro, del tutto privo di contenuto², è questa la pulsione del conoscere, la ragione, che vuol sapersi in tutto. Così l'individuo pio vuole essere salvato, essere beato³. Tale certezza è quindi una verità morale ed è contenuta qui, nella soggettività pura. Ma questo essente per sé, per essere purificato, deve prima aver portato a termine un percorso composto da una sequela di stadi. Esso però non vuole nuovamente se stesso come un io che sa, bensì innanzitutto vuole sé come essere finito secondo la sua immediatezza, nella sua particolarità, e questa è allora la sfera dell'apparenza⁴. Esso si vuole secondo la determinazione della sua finitezza, della sua particolarità, vuole che un altro gli stia di fronte.

È questo il punto dove vanno collocate le passioni, dove⁵ gli individui pongono la loro certezza nella loro particolarità e questa vogliono realizzare⁶. Se consideriamo l'aspetto per cui gli individui vogliono l'esserci della loro finitezza, allora vediamo che essi⁷ si sono così sdoppiati; gli individui sono infatti finiti e realizzano questa finitezza. Se hanno attuato questa armonia nella misura in cui si sono conciliati, allora li si definisce felici; si definisce infatti felice colui che si ritrova in armonia con sé, che si gode nel suo esserci. È pertanto qui la giusta collocazione della felicità. La felicità può es-

¹ «In ogni oggettività deve trovarsi la sua soggettività» (Gr); Ho: «ha sé come fine in ogni oggettività».

² «Essendo la soggettività [...] privo di contenuto» (Ho); Gr: «Non avendo la soggettività alcun altro contenuto».

³ «Così l'individuo pio [...] essere beato» (Ho); Gr: «Così come nel caso della devozione la questione importante consiste nel fatto che il soggetto sia salvato, sia beato».

⁴ «questa è allora la sfera dell'apparenza» (Gr); Ho: «e questo è allora il punto di vista dell'apparenza».

⁵ «dove» (Ho); Gr: «consistenti nel fatto che».

⁶ «gli individui pongono [...] realizzare» (Ho); Gr: «l'individualità pone la sua certezza nella sua particolarità e questa vuole realizzare».

⁷ «Se consideriamo l'aspetto [...] vediamo che essi» (Ho); Gr: «Se essa diventa così in grado di realizzare la sua finitezza, allora vediamo che gli individui».

sere peraltro scelta anche come criterio della storia. A tale riguardo, si può osservare che la storia universale non è il terreno della felicità: i periodi di felicità, per la storia, sono infatti pagine vuote, dal momento che l'oggetto della storia è, nella più blanda delle accezioni, la trasformazione. Nella storia universale la soddisfazione non può essere chiamata anche felicità, giacché si tratta del soddisfacimento di fini universali, che vanno al di là della sfera in cui si lasciano soddisfare le consuete preferenze particolari¹. L'oggetto della storia universale sono i fini che hanno in essa significato, che vengono portati a termine con energia e volere astratto e spesso si indirizzano contro la felicità dei protagonisti stessi e di altri individui. Gli individui storico-universali non hanno voluto diventare felici e, ciò nonostante, hanno conseguito la loro soddisfazione.

Andando avanti, la determinazione successiva è quella riguardante l'attività formale, il principio dell'essere-per-sé, dell'unità formale. Il momento dell'attività astratta va considerato come il momento guida, come il *terminus medius*. La posizione di questa attività è infatti il termine medio di un sillogismo. Tutto ciò che è razionale è un sillogismo. Se l'attività viene considerata come il termine medio, allora il primo termine è l'idea astratta², che si trova nella profondità del pensiero. L'altro termine è l'esteriorità, la materia, cui appartengono le particolarità e gli atomi autonomi. La dimensione atomistica stessa, in quanto attività, è però questo termine medio, che realizza l'interno dell'idea, lo traduce dall'interiorità all'esteriorità dell'esserci, la quale esteriorità singolarizza l'universalità nell'esserci immediato. L'interno sarebbe per sé un qualcosa di inerte, di morto, un'essenzialità astratta³; per mezzo dell'attività perde tale aspetto divenendo un qualcosa di esistente. La vuota oggettività, questo materiale esterno, è essa stessa soltanto un che di vuoto se non innalza l'attività all'universalità, all'apparenza dell'essenza che è in sé e per sé. L'autocoscienza singola l'innalza al pensiero dell'universale, al volere e al sapere dell'etico, rende il volere particolare conforme a quello universale, che è in sé e per sé.

¹ «che vanno al di là della sfera [...] preferenze particolari» (Ho); Gr: «che si collocano al di sopra del soddisfacimento particolare».

² «astratta» (Ho); Gr: «universale».

³ «lo traduce dall'interiorità all'esteriorità» (Ho); Gr: «lo pone dall'interiorità nell'esteriorità».

⁴ «un'essenzialità astratta» (Ho); Gr: «un qualcosa di astratto».

La connessione concerneva in un primo tempo l'idea nel suo atto di dirimersi. La singolarità - l'atomo che però si pensa - è anche per un altro, e questo altro è per essa. È quindi l'attività di includere in sé, quale infinita irrequietezza. Questo è [così] posto nella sua posizione apicale. Ma anche l'immediato è ciò cui tocca, col suo lavoro, di far entrare tutta la materia nell'universale e di farla emergere da questo, affinché la volontà assoluta venga saputa e compiuta. Questa pulsione infinita all'unità, al riportare indietro, alla scissione in generale¹, è la seconda dimensione del dirimersi dell'idea. Si tratta quindi di un riportare indietro il singolo, di una sua universalizzazione. Se intendiamo i singoli come autocoscienze singole, allora questo è un condurre il singolo, un educarlo², all'eticità universale, col che proprio l'eticità assume validità.

Più in dettaglio c'è da chiedersi quale forma, quale determinazione abbia questo universale, che l'attività conduce all'apparenza, all'esserci, dal momento che l'universale deve essere realizzato per mezzo dell'attività. È questo il livello della scissione, della distinzione, della finitezza in generale. Coloro che sono attivi, che producono effetti a questo livello, vogliono qualcosa di effettuale, di finito, fini più alti per sé, e vogliono il godimento di questa particolarità. L'altro aspetto consiste nel fatto che (in questi fini particolari traspare al contempo un'universalità dei fini³, che chiamiamo bene⁴, diritto, dovere, ecc. Se questo universale non traspare, allora ci troviamo al livello dell'arbitrio astratto, della rozzezza, la quale vuole soltanto il soddisfacimento egoistico. Ma quest'ultimo livello l'abbiamo lasciato alle nostre spalle.

Questo universale, che appare al livello della finitezza⁵, è il bene particolare per eccellenza, come è presente⁶ nella forma dell'etico. È una produzione dell'universale, il quale è già nella forma dell'etico. Ciò può essere definito quale conservazione dell'etico. Non è però un conservarsi morto, bensì si tratta, nella sua essenza, di un far emergere producendo. Tale prodotto⁷ è innanzitutto costume etico, diritto vigente, non meramente la dimensione astrat-

¹ «Questa pulsione infinita all'unità [...] in generale» (Gr); Ho: «La pulsione del riportare indietro, della scissione verso l'unità».

² «un educarlo» (Ho); Gr: «un educare il soggetto».

³ «un'universalità dei fini» (Ho); Gr: «come più universale nei fini».

⁴ «bene» (Ho); Gr: «bontà».

⁵ «che appare al livello della finitezza» (Ho); Gr: «nelle particolarità».

⁶ «come è presente» (Ho); Gr: «ciò che è presente».

⁷ «Tale prodotto» (Ho); Gr: «Ciò che viene ricevuto».

ta del bene in generale, bensì il momento determinato del bene stesso, non questo bene o quello. È dovere difendere questa determinata patria, sia essa Roma o Sparta, non una patria qualsiasi. L'etico è quindi nella sua essenza un qualcosa di determinato. In questa eticità, che ha validità, che è presente, si trova ciò che è il dovere dell'individuo, il criterio dell'attività etica degli individui nel suo complesso, quanto ciascuno deve tessere nella sua azione. Questi sono i doveri noti e le leggi che ogni individuo conosce, l'aspetto oggettivo del suo ceto, della sua patria¹. Conoscerlo non crea difficoltà; infatti, se qualcuno comincia col parlare molto del suo dovere, mostra già così una volontà malaticcia. L'universale ha tale determinazione in quanto costume etico, attraverso la quale determinazione si realizza la conservazione della sfera etica, dovendo ciascuno produrre tale eticità con la sua azione². Di fronte a questo universale del costume etico esiste un secondo universale, il quale si manifesta ed esprime sul grande scenario della storia. Ed è qui che emerge la divisione, attraverso la quale viene appunto introdotta la difficoltà di comportarsi in modo conforme all'eticità. All'interno di una collettività etica non può presentarsi³ [una] tale divisione. Questo è infatti il mondo necessario dell'eticità, rispetto ai cui principi il singolo può soltanto deviare, senza che però l'universale dell'etico ne abbia danno. È pur vero che possono verificarsi fenomeni singoli, i quali, tuttavia, sono appunto fenomeni singoli, come vizio, frode, ecc., destinati a essere repressi. L'universale invece, [a causa del] quale si profila una minaccia per l'universale esistente, è di tipo diverso. È già stato osservato donde provenga l'universale.

Nell'analizzare il procedere dell'idea, abbiamo prima osservato che una totalità etica è al contempo anche un che di limitato e, in quanto tale, ha sopra di sé un universale superiore. Nella misura in cui questo si fa avanti, si determina un mondo sdoppiato, spezzato in sé: mentre infatti l'universale rimane quel che era, la potenza superiore che è al suo interno si fa avanti e penetra nel suo contesto. Ciò determina la transizione da una figura dello spirito a un'altra, a una figura superiore, fa sì che l'universale precedente venga superato, attraverso il pensiero del medesimo, come

¹ «della sua patria» (Ho); Gr: «della posizione di ciascun singolo».

² «attraverso la quale determinazione [...] con la sua azione» (Ho); Gr: «che deve essere confermato da ciascuno, attraverso la cui attività viene conservato il tutto dell'eticità».

³ «presentarsi» (Ho); Gr: «preservarsi».

un che di particolare. Attraverso l'attività del pensare, il pensiero rende il particolare universale.

Un'universalità superiore rispetto all'universale precedente, il quale è ora invece determinato come particolare - questo universale superiore può essere definito come il genere successivo. È [questo] che era già presente all'interno del precedente, [ma] non aveva ancora acquisito validità, così che la realtà effettuale, nella sua esistenza, è una realtà che oscilla tra i due momenti, in sé spezzata. Sono in particolare i grandi individui storici, gli individui storico-universali, che afferrano tale universale, facendo di questo il loro fine. Possono così essere chiamati eroi, i quali creano un universale che traggono da sé, che sanno, vogliono e portano a compimento, e che, essendo esso un universale, viene riconosciuto. Essi vengono lodati per aver portato a compimento un qualcosa di universale che prima era soltanto in sé, che non è stato inventato da loro, bensì era da sempre presente e, da loro posto, viene anche con loro onorato in quanto universale. Questi individui storici sono in grado di cogliere tale universale, lo traggono da una sorgente il cui contenuto non era ancora presente in un esserci determinato¹, e sembrano pertanto poter trarre l'universale da se stessi, dalla loro interiorità. Producono dunque, portando a compimento l'universale con le loro gesta, nuovi rapporti universali, i quali², in un primo momento, sembrano essere i loro fini, la loro determinatezza, le loro produzioni, la loro passione. È questo il loro πάθος, che essi vogliono realizzare come l'universale. Tutti si raccolgono attorno alle bandiere degli eroi, perché questi esprimono ciò la cui realizzazione è ormai matura. Questo è quanto può esser detto con riferimento alle passioni degli uomini storico-universali, dove l'universale, che appare qui nella forma della passione, è l'assoluto³.

A questo proposito va distinto il fatto che tali momenti⁴ rappresentano l'aspetto di superiore importanza, pur essendo soltanto un momento nell'idea universale. Tale concetto è caratteristico della filosofia, concetto che gli individui storico-universali de-

¹ «il cui contenuto non era ancora presente in un esserci determinato» (Ho); Gr: «che non era ancora presente».

² «Producono dunque [...] i quali» (Ho); Gr: «I nuovi rapporti mondiali, le gesta che essi compiono».

³ «Questo è quanto può esser detto [...] è l'assoluto» (Ho); Gr: «Qui ciò che è in sé e per sé necessario appare pertanto nella forma della passione».

⁴ «momenti» (Ho); Gr: «figure».

vono possedere¹. Essi conoscono quindi l'universale e lo vogliono; tale universale è a questo punto ciò che è importante realizzare. È giunto il suo tempo, è la verità della sua epoca; questa è la ragione per cui tali individui sono uomini storico-universali; l'universale è quanto interiormente è già pronto. Essi hanno pertanto il diritto assoluto dalla loro parte, giacché lo sanno attuare. Lo spirito giunge a validità in questa figura e gli uomini ne sono la guida. Al riguardo, va osservato che gli uomini storico-universali sono, nel loro mondo, i più ragionevoli. Comprendono nel migliore dei modi quale sia la questione predominante; ciò che vogliono e fanno è corretto e giusto, sebbene, dal momento che gli altri ancora non lo sanno, lo loro volontà e la loro azione appaiano come la loro causa personale, la loro passione, il loro arbitrio. Gli altri devono tuttavia obbedire, perché sentono quanto è corretto e giusto, perché questo, interiormente, già appartiene loro, pur pervenendo soltanto ora alla forma dell'esserci. Il corretto e il giusto appare però, come detto, quale passione degli uomini storico-universali.

I loro discorsi e le loro azioni esprimono ciò di cui è venuto il tempo, ciò che è vero e necessario². Solo grazie a tale capacità essi hanno nel mondo il potere di volere il giusto. Il giusto è tuttavia in un primo tempo solo la loro idea. Essi hanno la rappresentazione corretta di ciò che è giusto. Giulio Cesare aveva avuto la rappresentazione corretta della condizione di Roma³, che cioè la repubblica era soltanto più un fantasma (un'ombra) e che le leggi della dignitas e della auctoritas, nella loro qualità di dover essere, erano schiacciate, così come corretta era l'idea che la questione principale consistesse nel non fare del popolo il depositario di tali leggi e che fosse invece opportuno, in quel momento, sottomettersi alle volontà particolari⁴. Ciò era la cosa giusta in quel tempo e pertanto Cesare poté portarla a compimento. Lucano⁵ dice che a Catone toccò la causa perdente, mentre agli dei toccò quella vin-

¹ «devono possedere» (Ho); Gr: «non devono possedere, dal momento che essi sono rivolti alla prassi».

² «esprimono ciò di cui è venuto il tempo [...] necessario» (Ho); Gr: «sono il meglio di ciò che può essere detto e fatto».

³ «della condizione di Roma» (Ho); Gr: «di ciò che era chiamato repubblica romana».

⁴ «in quel momento, sottomettersi [...] alle volontà particolari» (Ho); Gr: «porre fine a queste ultime come a un arbitrio particolare».

⁵ LUCANO, *Bellum civile*, I, 128. Nel testo latino si legge: «Victrix causa deis placuit sed victa Catoni».

cente. Il giusto è la determinazione che porta a realizzarsi l'idea in sé e per sé. Ciò appare come passione degli individui che qui soddisfano in un primo tempo il loro concetto. È questa l'attività dei grandi uomini, che agiscono per soddisfare sé, non gli altri. Se volessero soddisfare gli altri, avrebbero molto da fare, dal momento che gli altri non sanno ciò di cui è giunto il tempo, né ciò che essi stessi vogliono. I grandi individui, quindi, sanno ciò di cui ha bisogno il loro tempo, lo vogliono e solo in questo trovano il loro soddisfacimento. Sono dunque tali da soddisfare in questo il loro proprio concetto, ragion per cui esso appare come la loro passione. Per questo motivo i popoli si raccolgono attorno ad essi e coloro che si oppongono a tale processo, rimanendo fedeli all'antico, soccombono. Nessuno dispone infatti del potere di resistere a questi individui.

Questo è il vero nesso della passione e [dell'] idea. La necessità dell'idea è etica soltanto per mezzo della passione degli uomini storici [ed] è [ad essa] collegata. Il fine dell'idea [e] il contenuto della passione¹ sono quindi, in tal modo, una sola e medesima cosa. La passione è l'unità assoluta del carattere e dell'universale. La passione appare, per così dire, come un qualcosa di animalesco nei grandi individui, il fatto, cioè, che il loro essere come spirito e momento naturale costituisca una semplice unità² e che questa unità rappresenti la loro forza. Nella misura in cui sono spinti irresistibilmente a portare a termine un'azione specifica, soddisfano se stessi. Soddisfano così la loro passione. Così agendo non sono però diventati felici: forse il loro compito li ha infatti grandemente affaticati, o forse, nel momento in cui portavano a termine ciò che volevano, sono morti, sono stati assassinati o deportati. La loro personalità si sacrifica, tutta la loro vita è un sacrificio. E il fatto che essi non siano stati felici è una consolazione per coloro che ne hanno bisogno. A tali grandi personalità si accoda infatti un seguito di uomini, mentre l'invidia dimostra che erano immorali³ e [quegli uomini] trovano la loro situazione sopportabile soltanto se [si] dimostra che le personalità storico-universali non erano felici. La libera considerazione mostra però ciò che si [è] veramente pro-

¹ «Il fine dell'idea [...] della passione» (Ho); Gr: «Il fine della passione e dell'idea».

² «che il loro essere come spirito [...] una semplice unità» (Ho); Gr: «che lo spirito costituisce un'identità con l'idea».

³ «A tali grandi personalità [...] che erano immorali» (Ho); Gr: «A tali grandi uomini si rivolge infatti tutto un seguito con la sua invidia, il quale poi dimostra che le loro passioni erano erronee».

dotto tramite loro, riconosce la sua grandezza e si rallegra che quanto è stato da loro prodotto esista e sia esistito. A ciò si riallaccia usualmente il modo di considerare psicologico, il quale⁴ sminuisce la passione di tali grandi uomini e vuol provare che queste persone non sarebbero state morali⁵. Così si è visto in Alessandro un uomo affetto da un maniacale desiderio di conquista, ragion per cui non avrebbe attuato il bene [per] amore del medesimo. Tale desiderio maniacale di conquista di Alessandro è un che di soggettivo e quindi non è il bene. Tutti questi modi di considerare, peraltro, non ci riguardano.

I due aspetti, pertanto, che abbiamo considerato nella loro connessione, erano da un lato l'idea, dall'altro la passione o la volontà soggettiva, nella misura in cui questa⁶ costituisce il fattore che mette in azione l'idea stessa ed è il principio della conservazione della totalità etica presente. La volontà soggettiva non deve dunque far soltanto emergere l'aspetto della particolarità o la mera trasformazione, bensì è anche conservazione⁴ di ciò che è sostanziale; le trasformazioni, infatti, presuppongono un qualcosa da cui nessuna di esse può prescindere⁵: tale presupposto è l'unità assoluta dell'idea e della volontà soggettiva che la realizza. Per mezzo della volontà soggettiva vengono poste tali trasformazioni. L'unificazione dell'idea, ossia della volontà nella sua rappresentazione, e della volontà soggettiva⁶ è il sostanziale, il razionale, la totalità etica, la quale, nella misura in cui ha il volere come sua determinazione, è l'idea come dotata di volontà, ovvero lo Stato in generale, l'idea come libertà dell'uomo. Questo è l'oggetto della storia universale, ovvero: lo Stato in quanto tale è, in generale, l'oggetto più precisamente determinato⁷ della storia universale.

X

⁴ «il modo di considerare psicologico, il quale» (Ho); Gr: «la considerazione psicologica, la quale».

⁵ «sminuisce la passione di tali grandi uomini [...] morali» (Ho); Gr: «presenta la passione di tali grandi uomini alla stregua di una mania e mette così in dubbio la loro morale».

⁶ «I due aspetti, pertanto [...] in cui questa» (Ho); Gr: «Il momento soggettivo come particolare, che ha fini meramente finiti e singolari, deve sottomettersi all'universale, nella misura in cui esso».

⁴ «conservazione» (Ho); Gr: «il fattore della conservazione».

⁵ «nessuna di esse può prescindere» (Ho); Gr: «tutte si originano».

⁶ «L'unificazione dell'idea [...] della volontà soggettiva» (Ho); Gr: «Questa unità della volontà soggettiva».

⁷ «più precisamente determinato» (Ho); Gr: «immediatamente e più precisamente determinato».