

300

© 1997, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 1997

a cura di Claudio Cesa

Guida a Hegel

**Fenomenologia, Logica, Filosofia della natura,
Morale, Politica, Estetica, Religione, Storia**

Giuseppe Bedeschi, Franco Biasutti,

Claudio Cesa, Franco Chierighin, Francesca Menegoni,

Angelica Nuzzo, Giovanna Pinna, Valerio Verra

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia è lecita solo per uso personale *purché non danneggi l'autore*. Quindi ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita e minaccia la sopravvivenza di un modo di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopia un libro, chi mette a disposizione i mezzi per fotocopiare, chi comunque favorisce questa pratica commette un furto e opera ai danni della cultura.

Editori Laterza

filosofica e non dalla rappresentazione religiosa. Se, come afferma Hegel, la religione deve rifugiarsi nella filosofia¹⁸⁹, il destino del cristianesimo è allora affidato alla sua capacità di vivere in una realtà effettuale in cui solo la filosofia ormai si sa come forma assoluta dello spirito assoluto.

¹⁸⁹ Id., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil 3 cit., p. 96.

Capitolo ottavo

La storia

1. Filosofia storica?

Di storia Hegel non ha parlato molto, almeno nelle sue opere a stampa. La parola ricorre, magari con una certa frequenza, sia come sostantivo che come aggettivo, ma è sempre il contesto a decidere se essa è usata per designare lo svolgimento dello Spirito, ovvero se ha il significato di descrizione o enumerazione, che è l'esatto contrario di speculazione. Della storia universale Hegel ha trattato in modo specifico soltanto negli ultimi venti paragrafi della *Filosofia del diritto* (1821), oltre che in quelli corrispondenti delle varie edizioni della *Enciclopedia*; della storia della filosofia, per brevi accenni, nello scritto sulla *Differenza* (1801), e in qualche luogo della *Enciclopedia*. Questi argomenti ebbero peraltro una trattazione ripetuta nelle lezioni: la storia della filosofia già in un corso di Jena del 1805-6, e poi a Heidelberg e a Berlino; la filosofia della storia a Berlino, a partire dal 1822 (a Heidelberg ne aveva trattato sommariamente nel corso di filosofia del diritto, come del resto aveva fatto nelle lezioni ginnasiali di Norimberga). Le lezioni berlinesi ebbero gran risonanza, e le trascrizioni che ne erano fatte circolavano anche fuori dell'ambiente studentesco; vennero pubblicate (1833-36, la storia della filosofia, 1837 la filosofia della storia) nel *corpus* delle opere di Hegel, e contribuirono in modo decisivo a plasmare l'immagine di una filosofia che assumeva in se stessa 'l'elemento storico', e dava, per questo, un indirizzo alle ricerche storiche¹.

¹ Si cita, a seconda dello stato delle edizioni dei testi hegeliani, dalle seguenti raccolte: *Gesammelte Werke* (è l'edizione critica curata dallo Hegel-Archiv, in corso di pubblicazione di cui uscirà finora 21 voll., Meiner, Hamburg 1968 seg.); *Werke* (in 20 volumi, curati da E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Di questa peculiarità del pensiero di Hegel si accorsero già i contemporanei, ed anzitutto gli storici di professione, che si erano allarmati molto per tempo per la disinvoltura ('povertà presuntuosa', diceva Savigny) con la quale i filosofi affrontavano i temi di loro competenza. C'era chi, come Niebuhr, imputava alla 'critica' hegeliana una congiura contro la filologia, e chi, come K.O. Müller, metteva in guardia contro «l'influenza che la scuola hegeliana esercita sulle scienze storiche. È rovinosa per i poveri di spirito, nonché per coloro che non sanno niente, e vogliono fare discorsi solenni». Queste critiche potevano spesso avere motivazioni contingenti, ma era serio il motivo di contrasto. Quando Hegel, già nella prima edizione della *Enciclopedia* (1817), dichiarava che la filosofia mostrava la sua verità non soltanto con le argomentazioni sistematiche, bensì «altretanto bene» nella sua storia, cioè nei sistemi che si erano succeduti, e che la storia (come del resto la fisica) andava considerata quale una «immagine» rispecchiante il 'concetto'² dava l'impressione di un apriorismo costruttivo che delineava il passato sulla base di uno specifico sistema filosofico, o di una specifica concezione dell'età moderna, presentate, entrambe, come il 'fine' di tutte le vicende precedenti, l'esposizione delle quali, inevitabilmente, sarebbe stata adattata al carattere del punto di arrivo.

Queste critiche, da allora, sono rimaste quasi un luogo comune, ma, soprattutto dopo la pubblicazione delle lezioni, furono integrate, e in buona parte corrette, da tutt'altre valutazioni. Eduard Gans, che si atteggiava a continuatore di Hegel, gli attribuiva di aver voluto ricercare la «filosofia logica» «dentro la materia dell'opera umana» e, a tranquillizzare gli storici, aggiungeva: «I fatti rimangono quali sono, quali appaiono attraverso la tradizione storica dei secoli; l'idea li illustra, non li trasforma»³. Anche un severo critico di Hegel quale Rudolf Haym riconosceva che il filosofo aveva fatto un uso «oltre-

1971), *Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Meiner, Hamburg 1983 sgg. Per altre edizioni degli scritti hegeliani cui è stato necessario far ricorso, si veda di volta in volta l'indicazione bibliografica completa. Per la *Enciclopedia delle scienze filosofiche* e i *Lecioni di filosofia del diritto* si rimanda non alla pagina, bensì al paragrafo.

² *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1817), §§ 8 e 10, cui corrispondono, nelle edizioni successive, i §§ 13 e 16.

³ Nella Prefazione alla prima edizione (1837) delle *Lezioni di filosofia della storia*, ristampata di recente in N. Waszcek, *E. Gans (1797-1839)*, Lang, Frankfurt a.M. 1991, pp. 133-42; i luoghi cit. a p. 138.

modo moderato» della sua «aprioristica confidenza» con l'idea: nelle lezioni di filosofia della storia «una energia dell'intuizione si affiancò all'energia dell'astrazione», con meraviglia di chi non aveva capito «che anche la logica e la metafisica erano scaturite dallo stesso fascio di forze spirituali»⁴. Haym, che aveva studiato gli inediti giovanili, ne aveva tratto l'immagine di uno Hegel dotato di un fortissimo «senso storico»⁵. Wilhelm Dilthey, cinquant'anni dopo, parlerà addirittura di una «genialità storica»⁶ di Hegel, che sarebbe poi finita nella 'prigione' del sistema. Benedetto Croce non conosceva, quando scrisse il suo volume del 1906, gli scritti giovanili, e già allora respingeva in blocco la filosofia della storia: ma non esitò a dire che Hegel «nelle trattazioni storiche, sta alla pari con i maggiori storici del secolo XIX», e che è «la fonte prima» di molte idee storiche poi diventate patrimonio comune.⁷

A prima vista è sorprendente che si lodi Hegel per ciò che, ai suoi occhi, doveva essere molto meno importante del 'sistema': ma, prima di stupirsi, occorre ricordare un luogo, delle *Lezioni di storia della filosofia*, nel quale Hegel spiega perché «ogni uomo colto d'Europa», e soprattutto il tedesco, si senta «a casa propria» in Grecia: è perché i greci erano «paghi di sé, alieni dal cercar altro fuori o al di sopra di sé»: tale «indigenismo dell'esistenza» è «carattere di libera e bella storicità»⁸. Hegel voleva dire, verosimilmente, che non occorre attendersi sul legato che i greci avevano ricevuto dai popoli orientali, tanto più che essi stessi avevano già provveduto a dare una 'storia' dei loro inizi; ma, con una piccola forzatura, il passo poteva leggersi come una professione di fede tutta mondana: gli uomini non hanno bisogno né di sprofondarsi nelle sterminate antichità, né di aspettare un futuro che schiuda il senso della loro esistenza⁹. Questa posizione poteva, nel 1840, essere così compendiata da Arnold Ruge: «L'asso-

⁴ *Hegel und seine Zeit*, Gaertner, Berlin 1857, pp. 450-51.

⁵ Ivi, p. 115.

⁶ *Storia della giovinezza di Hegel e Frammenti postumi*, a cura di G. Ciacchione e G. Cantillo, Giuda, Napoli 1986, p. 117.

⁷ *Saggio sulla Hegel*, Laterza, Bari 1967², pp. 116-17.

⁸ *Werke*, XVIII, pp. 173 sgg. (trad. it. di E. Codignola e U. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1970, vol. 1, pp. 168-70). Il passo corrispondente è in *Vorlesungen* (ed. Garmon-Jacobske), VII, 2, pp. 1 sgg., ove non ho trovato, però, la parola «storicità».

⁹ O. Pöggeler, *Hegel. L'idea di una «Fenomenologia dello spirito»*, a cura di A. De Cieri, Giuda, Napoli 1986 (ed. or. 1973), pp. 283-334.

luto viene raggiunto soltanto nella storia, e in tutti i punti di essa, prima e dopo Cristo: in ogni dove l'uomo è in Dio»¹⁰. Si ricordi una analogia affermazione di Leopold Ranke: ogni generazione «sta in un rapporto immediato con Dio»; il valore di ognuna di esse «è nella sua stessa esistenza»¹¹. Inutile dire che Ranke non aveva nulla in comune con il progressismo giovane-hegeliano; ma la vicinanza sul punto che si è indicato spiega come si sia potuto collocare Hegel tra i padri dello 'storicismo'. E proprio per questo è utile ritornare a Ruge, il quale deplorava che la pretesa «di fondare il sistema della pura intelligenza» avesse indotto il filosofo a privilegiare la logica, nella quale «non ci sono esistenze»; egli aveva confuso così logica e storia, senza rendersi conto che la «scienza realizza la sua svolta non verso la logica, bensì verso la storia», e che essa, «forma storica dello spirito» «non concepisce la verità nella forma assoluta»¹². Il progresso si faceva strada attraverso l'uso critico del sapere, il quale era a sua volta alimentato e controllato dalla prassi; ogni risultato teorico, appena consolidato, diventava inadeguato, era un 'positivo' da criticare e superare. Non pochi interpreti hanno segnalato una vicinanza tra i giovani hegeliani degli anni Quaranta (oltre a Ruge, bisogna ricordare almeno Marx) e lo Hegel degli scritti giovanili, ma anche dei primi anni di Jena, quando il filosofo parlava del «bisogno della filosofia», e lo faceva nascere dal venir meno della «potenza della l'unificazione» dalla vita degli uomini¹³. Sembrava che la filosofia fosse chiamata a rimediare ad una situazione di scissione e di alienazione, indicando i valori che avrebbero dovuto diventare patrimonio comune: «I filosofi dimostrano questa [degli uomini] dignità, i popoli impararono a sentirla»; così in una lettera a Schelling del 1795¹⁴. Ma un quarto di secolo dopo, Hegel era ben convinto che la

¹⁰ A. Ruge, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Völkerrechts* (1840); cito secondo la silloge *Die hegelische Linke*, a cura di H. e I. Peppert, Rödelberg, Frankfurt a.M. 1986, p. 154.

¹¹ L. Ranke, *Laterza e l'idea di storia universale*, a cura di F. Tessoro e F. Donadio, Guida, Napoli 1986, p. 236.

¹² A. Ruge, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit* (1842), in *Die hegelische Linke* cit., pp. 457-58 e 464.

¹³ *Gesammelte Werke*, IV, p. 14 (trad. it. a cura di R. Bodei, *Primi scritti critici*, Mursia, Milano 1971, p. 15).

¹⁴ *Briefe von und an Hegel*, a cura di J. Hoffmeister, vol. I, Meiner, Hanburg 1952, p. 24 (trad. it. a cura di P. Mangano, *Epistolario*, vol. I, Guida, Napoli 1983, p. 118).

VIII. La storia

filosofia «arriva sempre troppo tardi»¹⁵, essa trae ispirazione da una «figurazione della vita», senza però poterle restituire la giovinezza; il «conoscere» non addita la strada del futuro. La legittimazione della filosofia non si ricava quindi dal suo ruolo nella storia, quale che sia in una lettera del 1819 il filosofo precisava, non senza qualche staidio, che occorreva discutere non la sua filosofia, ma la verità; aggiungeva: «Ogni filosofia è comunque comprendere (*begreifen*) l'assoluto — qualcosa che non è estraneo; comprendere l'assoluto è certamente una auto-comprensione di se stesso — come la teologia, quando era più teologia di adesso, ha sempre affermato l'assoluto e strare questo passo basta un rimando al § 564 della *Enciclopedia*, «Dio è Dio soltanto in quanto sa se stesso; il suo sapere se stesso è inoltre la sua autocoscienza nell'uomo». L'accostamento tra filosofia e teologia significa che la filosofia speculativa ha assunto a pieno titolo l'eredità della teologia cristiana, ricavandone il problema doppio carattere di Dio, verità e pure svolgimento, «il concetto dello spirito». Ora, come Hegel ribadisce più volte, compito della filosofia è seguire lo svolgimento non nelle sue scansioni temporali (questo semmai, è compito della storia), bensì nelle sue strutture concettuali, terprete — costituisce dunque la liberazione del sapere dalla unilaterità delle forme, e la loro elevazione a forma assoluta, che determina se stessa a contenuto ed è in tal modo la conoscenza della loro necessità»¹⁷.

2. Lo spirito e i popoli

Quello del rapporto tra forme pure e il divenire temporale non era, di per sé, un problema nuovo: era stato proposto in vari modi lungo tutto il corso del secolo diciottesimo, a proposito di argomenti lungo le istituzioni politiche, la religione, il «gusto». Alla civiltà moderna non si risparmiavano critiche; ma essa appariva come l'epoca nella quale non era illusorio prospettarsi risultati analoghi a quelli «classici».

¹⁵ *Werke*, VII, p. 28 (trad. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 17).

¹⁶ *Briefe von und an Hegel* cit., vol. II, p. 216.

¹⁷ V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1988, p. 187.

ci' dell'antichità greca e romana: così, per es., Kant nel 1764. L'esito era plausibile non soltanto per l'accumulo di scoperte e di invenzioni, ma anche perché si stava facendo luce sulle operazioni della mente — il che significava non soltanto poter dirigere bene la ragione, ma anche mettere in evidenza quali fossero gli elementi che si coordinavano nel funzionamento di essa. L'uomo moderno poteva venir considerato come la confluenza di pulsioni originarie e di una razionalità evoluta. La teoria del sapere, disse una volta Fichte, era una «storia pragmatica dello spirito umano»: storia voleva dire si «descrizione», ma nell'ambito di una «percezione sperimentante»¹⁸ che coglie ed elenca i momenti mentre li percorre. Fichte era tendenzialmente alieno dallo stabilire connessioni tra momenti della coscienza ed epoche storiche — eppure non è azzardato ritenere che egli abbia potuto aprire la strada a Hegel, allo Hegel della *Fenomenologia*. Ma non si perda di vista che il sistematico, nel senso di strutturale, predomina sullo storico, nel senso di temporale: le corrispondenze tra momenti dello spirito e figure storiche sono non una riduzione del teorico alle sue radici storiche, ma, al contrario, una legittimazione teorica, 'logica', di tali figure, ciò che le sottrae alla altrimenti inevitabile 'contingenza'.

Basta comunque uno sguardo ai cosiddetti scritti giovanili per misurare la distanza tra essi e quelli dello Hegel della maturità; nei primi il giovane filosofo si interroga sul carattere (lo 'spirito') dei popoli, e indaga a lungo il rapporto tra religione ed istituzioni. Si era liberato molto per tempo dall'opinione (che pure aveva condiviso nella sua adolescenza) di una superiorità indiscutibile della mentalità moderna rispetto a quelle del passato; ma non amava neppure che, di queste, si ricercasse la «naturalità e necessità», quasi a dire che idee ragionevoli, sempre nutrite, avessero dovuto adattarsi alla «passionalità» e alla «ignoranza» di popoli solo parzialmente civilizzati. Questo significava — ecco l'obiezione di Hegel — introdurre il concetto, indeterminato, di 'natura umana', quale base permanente, mentre tutto il resto sarebbe transiente; al contrario, «la natura vivente è ben altra cosa dal concetto di essa, e pertanto ciò che per il concetto era mera modificazione, pura contingenza, un superfluo, diventa invece necessario, vivente, forse l'unico elemento che sia naturale e bel-

¹⁸ *Fichte-Gesamtausgabe*, a cura di R. Lauth, Frommann, Stuttgart 1965, I, 2, p. 365 (trad. it. a cura di A. Tiglieri e F. Costa, *Dottrina della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 181).

lo»¹⁹. È inutile soffermarsi sulla terminologia di cui Hegel si serve; ciò che conta è registrare che qui è espresso il riconoscimento di una pluralità di figure storiche, che non è possibile, senza forzature, ridurre ad un denominatore comune, che non sia, appunto, quello della «naturalità e della bellezza». Il rifiuto di considerare le esperienze davvero significative come momenti successivi, che facciamo parte di un qualche progresso, è espresso da Hegel ancora all'inizio del periodo di Jena; trattando della «veduta storica dei sistemi filosofici» egli protesta contro chi (Reinhold) ritiene si possa penetrare nello «spirito della filosofia» ripercorrendo le opinioni (i 'tentativi') dei predecessori, e arricchendole con «nuove originali vedute»; la filosofia sarebbe così una sorta di arte meccanica «che è possibile migliorare mediante la continua invenzione di nuove tecniche». La tesi che egli oppone è la seguente: «La vera peculiarità di una filosofia è l'interessante individualità, in cui, con i materiali di costruzione di una determinata epoca, la ragione si è organizzata una figura; la ragione speculativa particolare trova qui lo spirito del suo spirito, la carne della sua carne e vi si intuisce e come una e medesima essenza vivente e come un'altra. Ogni filosofia è in sé compiuta e ha, come un'autentica opera d'arte, la totalità in sé»²⁰.

Ciò che si è detto della filosofia e dell'arte vale, in certo senso, anche per i popoli, e per quell'elemento caratteristico di ciascuno di essi che è la religione. Qui però si trattava non di difendere le grandi produzioni dello spirito dalle pretese dei pedanti di ridurre agli elementi universalmente trasmissibili, bensì di spiegare come, di fatto, si fosse imposto un oppressivo amalgama di elementi eterogenei, che aveva poco a poco sostituito il «positivo» al «vivente». I campi di indagine erano fondamentalmente tre: i popoli 'liberi' dell'area mediterranea, poi assorbiti nel dispotismo spoticizzato dell'impero romano; la trasformazione del cristianesimo da religione dell'amore a religione autoritaria; il carattere dell'ebraismo, del popolo da cui era sorto il cristianesimo, e la cui vicenda era stata considerata momento essenziale della storia universale (su questo ultimo punto gli Illuministi, basti pensare a Voltaire, non avevano mancato di fare molti sarcasmi). Non è esagerato affermare che Hegel ricerca insieme il perché della perdita della individualità dei popoli (nel tardo mondo

¹⁹ *Werke*, I, pp. 219-20 (trad. it. a cura di E. Mirri, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972, pp. 220-24).

²⁰ *Gesammelte Werke*, IV, pp. 10-12 (trad. it. cit., *Primi scritti critici*, pp. 10-13).

antico, e nel mondo moderno), e che cosa abbia costituito, e continui a costituire, magari in forme patologiche, il carattere o lo 'spirito' di ciascuno di essi. Sul primo punto, le risposte sono abbastanza generiche; si parla, riprendendo formule abbastanza diffuse (basta fare i nomi di Gibbon, e di J.G. Eichhorn, che doveva averla derivata dal primo) di «rivoluzioni silenziose e segrete nello spirito dell'epoca»²¹, che, inosservate dai contemporanei, avevano provocato il crollo delle civiltà antiche; e si suggerisce che tali 'rivoluzioni' abbiano avuto come causa remota il progressivo allontanarsi dei cittadini dall'esercizio diretto delle funzioni politiche, con l'indifferenza nascente dalla tranquillità e dalla ricchezza. Si tratta di veri e propri luoghi comuni. Ma Hegel non si ferma qui, e cerca di spiegare come si sia formato lo «spirito» di un popolo, e di una religione; come si specificino, in altri termini, gli attori della storia universale. È in questo contesto che compare la parola 'destino' – il carattere che un popolo acquisisce per l'effetto di una scelta originaria di coloro che lo hanno iniziato; la scelta è imposta dalla rottura di un equilibrio, tra uomo e natura (per es., il diluvio); ma, dal modo con cui si è reagito ad essa, e si è voluto sedare l'angoscia degli uomini 'dispersi', deriva un carattere indelebile, che accompagnerà il 'popolo' in tutta la sua storia ulteriore. È ben possibile che Hegel abbia pensato con categorie 'tragiche'; ma è più importante l'ipotesi che il 'destino' dei popoli sia stato introdotto come alternativa ad un concetto straordinariamente diffuso nella seconda metà del Settecento, quello di 'destinazione' (*Bestimmung*); quest'ultimo voleva fornire una risposta alla domanda sul senso dell'esistenza umana, e lo faceva spiegando che l'uomo aveva in sé una infinita capacità di perfezionamento, che si sarebbe realizzata, o che si sarebbe potuta realizzare, in questa e nell'altra vita: nel concetto di destinazione è espressa sia l'armonia con se stessi (con la propria natura, cioè lo sviluppo armonico delle proprie facoltà) e sia l'adempimento del compito che a ciascuno è assegnato nel piano della provvidenza²². Ora, Hegel è lontanissimo da questa religiosità quieta, e dal provvidenzialismo moderato che la alimenta. Il destino potrà anche essere «onnipotente e giusto» (come si dice in un luogo della *Fenomenologia*), ma tra le sue funzioni non c'è quella

²¹ *Gesammelte Werke*, I, p. 365 (trad. it. cit., *Scritti teologici giovanili*, p. 311).

²² Vedi L. Fommesu, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari 1993, anche per le indicazioni bibliografiche sul tema.

di salvare un popolo, e tanto meno un individuo; esso, poi, è alternativo alla 'umanità' in senso globale, poiché è localizzato, e conflittuale. Destino implica che il soggetto agente induca l'esito degli eventi senza necessariamente volerlo, eppure in modo non arbitrario; operando in conformità al proprio carattere, ritiene non soltanto di non poter far diversamente, ma anche di essere nel giusto. A determinare il 'destino', si è visto, è una scelta originaria, dalla quale deriva il carattere del popolo; poco più tardi, a proposito della 'nazione tedesca', Hegel rovescia il rapporto, e pone il «carattere originario, mai domato», ovvero 'il principio' di essa come ciò che «determina la ferrea necessità del suo destino»; sopra il quale – dei tedeschi come degli altri popoli – paiono esserci «potenze più alte», il «primordiale destino e il tempo che tutto vince»²³. È espresso, in queste formule oscuramente allusive, il senso di un corso unitario della storia umana, che Hegel non aveva però ancora, nel passaggio tra i due secoli, i mezzi teorici per giustificare; è assai verosimile che non reputasse idonei quelli che potevano essere ricavati dall'osservazione della storia stessa, come, tra i suoi immediati predecessori, avevano proposto Herder e Kant.

Il passaggio verso la soluzione che sarà tipicamente sua si trova nei manoscritti di Jena (1803-6), soprattutto là dove egli parla dello 'spirito'. La parola conserva ancora assonanze herderiane (alcuni interpreti preferiscono, a Herder, Montesquieu), tanto che, anche quando è accompagnata dall'aggettivo 'assoluto', è detta prevalentemente di un popolo, e definita «l'etere che ha assorbito in sé tutte le singole coscienze, la sostanza assoluta, semplice, vivente, unica»²⁴, ma 'Spirito' è anche la 'coscienza' che si oggettiva (si aliena) nell'alterità, e indi lavora a ricostituire la propria unità; questo movimento è il sostrato speculativo dell'operare degli individui nel popolo, e dei popoli nella storia universale: «un popolo, in quanto coscienza nella forma della singolarità, realizza un'opera universale»²⁵ – della quale peraltro proprio la singolarità gli impedisce sia di cogliere il significato che di godere i frutti; ecco la spiegazione del 'destino' della Germania. Lo 'spirito del mondo' è obbligato a lottare per raggiun-

²³ *Werke*, I, p. 517 (trad. it. a cura di C. Cesa, *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1974, p. 67).

²⁴ *Gesammelte Werke*, VI, p. 315 (trad. it. a cura di G. Cantillo, *Filosofia dello spirito generale*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 52).

²⁵ *Ivi*, pp. 330-31.

gere «la forma dell'universalità»²⁶, e rispetto ad esso, lo «spirito del popolo» è «immediatezza dello spirito»²⁷. La formula complessiva suona: «Questa scissione è l'eterno creare, cioè il creare del concetto dello spirito [...]. Lo spirito deve ripristinare in sé l'unità, altrettanto nella forma dell'immediatezza; esso è la storia universale»²⁸.

Nella *Fenomenologia* Hegel si serve con sicurezza di questo apparato concettuale. Lo «spirito del mondo» ha preso su di sé «l'immane lavoro della storia universale», nella quale non ci sono «tappe» che si possano saltare, perché «ciascun momento è necessario»²⁹, la storia è «lo spirito alienato nel tempo», come la natura è lo spirito alienato nello spazio; e compare l'immagine, ripresa più volte nelle lezioni berlinesi, della storia come «successione di spiriti», «galleria di immagini». Le ultime, celebri, righe della *Fenomenologia* propongono un vero e proprio parallelismo tra la storia in quanto «forma dell'accidentalità», e la «scienza del sapere apparente» (cioè la stessa fenomenologia dello spirito) in quanto «organizzazione concettuale»: insieme, esse costituiscono la «storia compresa concettualmente» (*begriffene Geschichte*), il «rammenoramento e la via crucis dello spirito assoluto»³⁰.

Il luogo che si è citato da ultimo è celebre, ma tutt'altro che chiaro; e dell'incertezza di Hegel quanto alla collocazione della storia nel «sistema» (di cui la *Fenomenologia* avrebbe dovuto essere la prima parte), e allo statuto di essa, sono documenti gli accenti che egli ne fece nelle lezioni di Norimberga, pubblicate postume come *Prolegomena filosofica*: qui, in luogo di «storia compresa concettualmente» egli dice «storia filosofica», ovvero «concezione filosofica della storia»³¹; e oscilla tra il situarla alla fine dello spirito «pratico» (che sarà poi lo spirito «oggettivo») o nella teoria della religione, là ove si tratta della provvidenza³² – cioè in uno dei momenti dello spirito «puro» (che sarà poi detto «assoluto»). Di queste due soluzioni, a partire dalla *Enciclopedia* (1817), Hegel scelse la prima: a deciderlo fu quasi cer-

²⁶ *Ivi*, p. 331.

²⁷ *Gesammelte Werke*, VIII, p. 286 (trad. it. cit., p. 174).

²⁸ *Ivi*, p. 287 (ivi, p. 175).

²⁹ *Gesammelte Werke*, IX, pp. 25-26 (trad. it. a cura di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1960, vol. I, pp. 23-24).

³⁰ *Ivi*, pp. 433-34 (trad. it. cit., vol. II, pp. 304-5).

³¹ *Werke*, IV, pp. 64 e 410 (trad. it. a cura di G. Radaelli, *Prolegomena filosofica*, Sansoni, Firenze 1951, pp. 238-39 nonché 255).

³² *Werke*, IV, p. 289.

amente il convincimento di risolvere così il problema che lo aveva occupato fin dalle sue prime riflessioni sui «bisogni subordinati degli uomini», quello, cioè, del rapporto tra i popoli, ovvero, se si vuole, della doppia faccia di essi: all'interno ogni cittadino ha la propria sostanza spirituale nello spirito di un popolo (le leggi e le istituzioni di questo, in altre parole, organizzano e rettificano la naturalità), all'esterno, invece, gli stati si trovano «in stato di natura». In gioco è non tanto il processo della civilizzazione, quanto la eticità dello stato, che rischiava di venire negata dopo essere stata affermata; e trasferire la giustificazione della storia nella religione non rischiava di suonare come una «potemica» contro il mondo degli stati? Il salvataggio dell'eticità statale avviene con l'attribuzione ad ogni popolo storico di un «compito» nell'azione complessiva³³; questo compito è il «diritto assoluto», di cui gli attori (i popoli) sono «strumenti». In queste parole è implicita la nozione di «sacrificio», termine di cui Hegel ha sempre fatto largo uso, e che segnala come, nell'adempimento del compito, l'attore, individuo o popolo, rinunzi ad una parte almeno del «godimento», e dia più di quello che riceve. Questo impegno, del resto non cercato, e non volontariamente scelto, costituisce una sorta di nuova eticità, in base alla quale i popoli vengono «giudicati»: è già nella *Enciclopedia* che si trova la formula della storia universale come il tribunale «unde mundus iudicetur», il giudizio universale³⁴. Hegel, è noto, ha derivato l'espressione da una poesia di Schiller – ma non si tratta soltanto di una reminiscenza letteraria. Nelle lezioni di filosofia della religione si legge che il Dio «rinato» (cioè risorto) è il giudice dei morti «secondo giustizia e morale»³⁵, che la resurrezione è la prova della vittoria sulla morte, il negativo; e nel § 452 della prima

³³ *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 1817, § 449.

³⁴ *Ivi*, § 448; cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 340. Nell'esortio del *De civitate Dei* sant'Agostino indicava, come termine della «perpetratum», il momento nel quale «iustitia convertitur in iudicium»; cfr. il saggio di E. De Negri, *L'elaborazione hegeliana di temi agostiniani nel «volume» dello stesso autore, Tra filosofia e letteratura*, Morano, Napoli 1983, pp. 103-21. Ma si può anche intendere la ripresa, da parte di Hegel, di quella espressione (che aveva avuto, tra i contemporanei, gran fortuna) come dovuta a motivi contingenti: fin dall'inizio della rivoluzione francese si volle vedere il giudizio divino negli eventi più differenziali – e si continuò almeno sino alla fine delle guerre napoleoniche. Hegel potrebbe aver voluto reagire a questo اندازzo: il singolo avvenimento ha senso soltanto nell'insieme della storia universale.

³⁵ *Vorlesungen*, IV, p. 271. Cfr. M. Monaldi, *Storicità e religione in Hegel*, E. T. S., Pisa 1996, la cui ampia introduzione contiene una accurata discussione critica della letteratura più recente.

*Enciclopedia*³⁶ si riscontra un linguaggio simile: la sostanza spirituale (qui, l'eticità universale) ha liberato l'autocoscienza «dalla limitatezza in cui la teneva la paura della morte», e la ha elevata ad infinità. È una sorta di anticipazione del livello che sarà dello spirito assoluto, nel quale non c'è più 'agire'.

È facile rendersi conto che questo tipo di eticità ha poco a che fare con quella di cui si parla a proposito degli stati: suo carattere è il cammino della coscienza verso la libertà, di cui punto di svolta è il cristianesimo, e culmine la filosofia speculativa; cammino che non è continuità, bensì trasformazione e rottura³⁷ rispetto al gioco di quelle 'masse spirituali' che sono i popoli. La trasposizione si coglie benissimo in un luogo della *Scienza della logica*: «La filosofia non ha da essere una narrazione di ciò che accade, sibbene una coscienza di ciò che in quello si ha di vero, e in base al vero deve essa poi comprendere ciò che nella narrazione appare come un semplice accadere»³⁸. Il vero è che, nella storia, nella 'dialettica dei particolari spiriti dei popoli', vi sia razionalità; che Hegel, poco dopo, non esiterà a chiamare 'piano della provvidenza'³⁹ combinando le due ipotesi tra le quali prima aveva sembrato fare una scelta; per cui la considerazione filosofica della storia è detta una 'teodicea, una giustificazione di Dio', svolta non in forma 'metafisica' (come aveva fatto Leibniz) bensì ricercando 'l'affermativo' «nell'intera massa del male concreto» che ci si presenta nella storia universale⁴⁰.

Viene da chiedersi che cosa sia questo 'male'. Sarebbe persino banale individuarlo nelle sciagure che si abbattano su individui incolpevoli. Può apparire come male il tramonto degli stati e la scomparsa dei popoli, e, ancor più, il permanente sfasamento tra ciò che parsa dei popoli, e, ancor più, il permanente sfasamento tra ciò che un soggetto agente (uomo o popolo) si propone, e si impegna a realizzare, e ciò che viene effettivamente compiuto. Pare, da certi passi, che sia soltanto per una illusione, la quale gli consente di proiettare 'nell'aldilà' il suo 'impotente passato' che un popolo possa ritenere

³⁶ Fortemente modificato a partire dalla seconda edizione (1827), ove compare come § 552.

³⁷ *Gesammelte Werke*, XI, pp. 400-1 (trad. it. di A. Mom, *Scienza della logica*, 2 voll. [con paginazione continua], Laterza, Bari 1968, p. 634).

³⁸ *Gesammelte Werke*, XII, p. 22 (trad. it. cit., *Scienza della logica*, pp. 664-65).

³⁹ *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1827), § 549.

⁴⁰ *Die Vernunft in der Geschichte*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1955, p. 48 (trad. it. di G. Calogero e C. Fata, *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. I, La Nuova Italia, Firenze 1947, p. 30).

di aver realizzato la sua 'opera assoluta'; tanto che un uomo avvertito che assistesse a questo 'spettacolo' potrebbe soltanto 'rompere in lacrime'; e della 'mezizia' di chi guarda indietro Hegel parlò più di una volta.

Sono notazioni suggestive, anche se non originali. Ma Hegel pensava verosimilmente anche al 'male' in un'altra accezione: al § 139 dei *Lineamenti di filosofia del diritto* egli ne indicò l'origine nel 'mistero della libertà', e parlò addirittura di una 'necessità del male', commessa alla inevitabile finitezza di ogni manifestazione di libertà. È illusorio — egli avvertì più volte — ritenere che l'uomo possa tanto penetrare in se stesso da cogliere la radice ultima di ogni sua scelta: a volerlo fare ad ogni costo, si finisce spesso nell'ipocrisia. Meglio, dunque, evitare la ricerca di giustificazioni individuali, e guardare allo svolgimento dell'intero, con 'fede' nella ragione.

3. Problemi della filosofia della storia

Nell'*Enciclopedia* 1817 non soltanto non è trattata la società civile: è assente anche la parte 'istituzionale' relativa allo stato, che è invece l'argomento centrale dei *Lineamenti di filosofia del diritto*; nel 1817 la storia universale apriva e chiudeva la trattazione dedicata allo stato; nei *Lineamenti* essa è soltanto la terza parte del capitolo sullo stato; le due precedenti sono i diritti pubblici, interno ed esterno; non si trova, nel testo, che ci sia una funzione simetrica della storia rispetto ai due momenti precedenti, anche se Hegel certamente lo riteneva, dato che lo spirito del popolo trova evidentemente la sua espressione nelle istituzioni interne. L'assenza di tale indicazione fa però sì che la storia possa comparire come l'esito di quel «gioco su-premamente mosso» che sono i rapporti degli stati tra di loro, un gioco nel quale «l'intero etico stesso, l'indipendenza dello stato, viene esposto all'accidentalità»⁴¹. E per questo impiano che ha potuto affermarsi l'idea del successo come criterio di valutazione: «Come ogni storiografia pragmatica, anche la filosofia della storia, lo suppone e voglia oppure no, è storia del risultato, e il risultato non ha bisogno di altra legittimazione»⁴². A prendere alla lettera questo quadro teorico, si avrebbe una sorta di trascrizione filosofica del primato della

⁴¹ *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 340.

⁴² K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, V, Metzler, Stuttgart 1988, p. 261. Ciò che il

politica estera – dottrina, quest'ultima, tutt'altro che estranea al pensiero di Hegel, il quale, più di una volta, disse che la sanità di uno stato veniva alla luce più nel tumulto della guerra che nella quiete della pace, e che la capacità di fare 'conquiste' era caratteristica di un popolo in ascesa. Ma che questo non sia tutto il pensiero di Hegel, e neppure il nucleo più profondo di esso, risulta già dal § successivo, ove il 'giudizio' della storia si esprime su tutto l'insieme delle attività dello spirito: «L'elemento dell'esserci dello spirito universale, il quale nell'arte è intuizione e immagine, nella religione sentimento e rappresentazione, nella filosofia il pensiero puro, libero, è nella storia del mondo la realtà spirituale nella di lei libera estensione di interiorità ed esteriorità»⁴³.

Anche qui, a prendere alla lettera, si avrebbe che la storia universale è una quarta dimensione, accanto alle tre dello spirito assoluto⁴⁴; il che, in certo senso, è vero nella prospettiva dello 'storico pensante', che riconduce alla unità reale il contenuto di tutte le figure. La 'storia' dello spirito è lo stesso suo operare, nel senso che egli ha quale oggetto se stesso, e si coglie nel mentre che si 'interpreta', la parola adoperata da Hegel⁴⁵ (*auslegen*) è 'interpretare' nel significato ermeneutico del termine, di dare un senso unitario ad un testo illustrando le singole parti di esso, e portando, all'occorrenza, elementi che l'autore non aveva esplicitato, o addirittura non aveva pensato. Detto dello spirito, ciò sembra paradossale, ma Hegel lo spiega senza difficoltà: ad ogni livello lo spirito interpreta se stesso quale era 'nel suo precedente apprendere'; e questo è un 'andare in sé' uscendo dalla 'alienazione' in cui prima si trovava. L'interpretazione è peraltro di una esposizione (*Darstellung*), ovvero di uno svolgimento (*Entwicklung*) che si verifica nel tempo; in esso lo spirito si fa 'esistere', 'si pone nell'esteriorità', con un movimento simile a quello con cui l'Idea si era fatta natura. L'esteriorizzazione implica sempre particolarizzazione, con il suo corredo di contingenza; ma chi, da

Löwith registra con tanta urbanità, è stato da molti critici utilizzato per condannare Hegel dal punto di vista «morale».

⁴³ *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 341.

⁴⁴ Non è un caso che K.L. Michelet, a un anno dalla morte di Hegel, quando ancora le lezioni non erano state pubblicate, potesse qualificare in filosofia della storia «il culmine dell'attività filosofica di Hegel, il recupero in sé dell'intero sistema» (*Emmentung in Hegels philosophische Abhandlungen*, Berlin 1832, nst. an., Culture et Civilization, Bruxelles 1968, pp. xv-xvii).

⁴⁵ *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 343.

questo, vuol derivare l'impossibilità di cogliere un filo conduttore, ignora che il fenomenico è il modo di esistere dello spirito nella realtà, tanto che Hegel parla di un «fenomenico determinato dall'Idea». Ora, le figure dello spirito assoluto sono sempre immerse nello 'spirito concreto'; lo spirito del popolo 'carattere generale di un popolo e di un'epoca'; se popolo corrisponde a epoca, non ci potrà essere la coesistenza degli 'spiriti' di due o più popoli; ciascuno è un 'gradino' 'riempito della realtà svolta, totale'. Di essi la filosofia è 'la cuspidale suprema', ma insieme ne è 'soltanto un lato, un momento'. Hegel ricorre una volta al paragone con un 'duomo', che ha molteplici «cappelle, atrii, colonnati, cappelle, navate» (si noti, di passaggio, che in questa enumerazione manca il tabernacolo, o il santuario che, secondo un altro luogo, sarebbe la religione⁴⁶); che è un modo immaginoso per dirne la ricchezza, e anche per negare che ci sia una parte più importante delle altre. E, in questo stesso contesto, un enunciato a prima vista sorprendente: «c'è una essenza determinata che penetra tutti i lati, e che si esplicita nel Politico (*das Politische*) e in ciò che è diverso da esso, come se si trattasse di differenti elementi»⁴⁷. Il modo di esistere dello spirito nel mondo è dunque 'il Politico' (la filosofia invece si muove 'nell'astratto elemento del pensiero'); ma questa affermazione così netta va ulteriormente precisata: il Politico ha almeno due diverse configurazioni, 'istituzionale' e, si potrebbe dire, etico-antropologica⁴⁸ – la quale ultima, a rigore, comprende in sé anche le istituzioni, nonché arte, religione, filosofia – altrettanti modi con cui ogni popolo esprime la sua essenza.

La complessità delle partizioni: astratto come distinto da concreto, ovvero, filosofia come distinta dallo spirito del popolo; quest'ultimo si manifesta nel Politico e in ciò che è diverso da esso; i diversi contenuti del Politico – tutto ciò segnala la difficoltà di delimitare

⁴⁶ *Vorlesungen*, VI, pp. 58-59.

⁴⁷ *Ivi*, p. 60.

⁴⁸ H. Klemmer ha notato, giustamente, che nel suo trattato di filosofia del diritto Hegel ha esposto tutta la sua teoria della società, ciò che pensava di «economia politica e pedagogia, di psicologia e famiglia, di libertà e necessità, di eguaglianza e colonialismo», ecc. (in M. Bühr, J. D'Hondt, H. Klemmer, *Aktuelle Vernunft*, Akademie, Berlin 1985, p. 90). Lo aveva suggerito anche F. De Sanctis, nelle sue lezioni su Machiavelli del 1869: «Machiavelli dice che nella storia non si ha né fortuna né caso, ma qualche cosa di immanente, che sono le facoltà dell'umana natura [...] Con ciò avete non solo il principio d'una scienza politica, ma anche i primi accenti della filosofia della storia, su cui hanno lavorato dappoi Vico ed Hegel» (*Saggi critici*, a cura di L. Russo, Laterza, Bari 1965, vol. II, pp. 327-28).

esaltamente il tema. Si vedrà in seguito quali elementi, di volta in volta, assumono, in Hegel, una forza traente; ma si devono almeno indicare i precedenti, autorevoli, del collegamento della storia universale con la teoria dello stato – che Hegel introdusse soprattutto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, e nelle lezioni che continuò a tenere su questo tema, in parallelo a quelle specifiche di filosofia della storia.

Nella esposizione delle sue teorie giuridiche Kant aveva suddiviso il diritto pubblico in 'jus civitatis', o diritto costituzionale (*Staatsrecht*), diritto delle genti, e diritto cosmopolitico; non c'è, qui, una filosofia della storia, di cui Kant preferiva parlare nelle lezioni di antropologia: ma, prima della *Metafisica dei costumi*, era uscito l'opuscolo *Per la pace perpetua* (1795), che, tra i contemporanei, ebbe maggior risonanza del trattato accademico; in esso compariva una contraria filosofia della storia, la quale vedeva confluire l'operare della natura (la 'grande artefice') con un disegno della provvidenza, realizzare il quale era 'compiuto' e 'dover'. La forma costituzionale era il metro per valutare il progresso dallo stato di natura a quello civile, culminante in uno 'stato universale dei popoli'⁴⁹. La tesi kantiana era stata ripresa da Schelling, il quale, convinto che un 'ordinamento costituzionale universale' non potesse dipendere dal caso, aveva introdotto esplicitamente una filosofia della storia, la quale sta alla filosofia pratica come la filosofia della natura sta a quella teorica; suo oggetto «può essere soltanto il graduale generarsi della costituzione cosmopolitica, ed appunto questa è l'unico fondamento di una storia»⁵⁰. Il filo argomentativo comune a Kant e Schelling è il seguente: il diritto ha forme coattive, e per questo garantisce la realizzazione di ciò che impone; se esso è ispirato a criteri razionali, la 'civitas gentium' non sarà soltanto una semplice speranza.

In Hegel non c'è traccia del 'chiliasmo' universalistico di Kant, Schelling, e di altri loro contemporanei; ma, per converso, il diritto in lui «non è una imposizione di limiti, secondo una legge universale della libertà, a un mondo di arbitri scomposti; esso è già questa li-

⁴⁹ Cfr. G. Martini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per una pace perpetua*, «Studi kantiani», VIII (1995), pp. 87-105.

⁵⁰ *Sämtliche Werke*, III, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1858, pp. 587-94 (trad. it. di M. Losacco e G. Semerari, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1965, pp. 259-65).

bertà, insieme razionale e reale»⁵¹. Ora, il diritto è dello stato e nello stato; è questo il motivo per cui egli non ritiene improprio collocare la storia universale nella parte finale di una filosofia del diritto. Il che, tra l'altro, gli offriva il vantaggio di evitare la scelta tra due filii conduttori della storia, l'uno antico e l'altro più recente: la religione e la cultura o civilizzazione⁵². Contro quest'ultima (ben coltivata in Germania verso la fine del Settecento) egli obiettava la mancanza di un principio consapevole ed oggettivo; di lì la separazione dei momenti, e l'alternarsi non mediato di incremento e disgregazione. La religione (ad una tipologia storica della quale aveva dedicato un intero capitolo della *Fenomenologia*) presentava difficoltà di altro genere, ma non minori; non si poteva, dopo Voltaire, riutilizzare apertamente il modello della 'storia sacra'⁵³; nei primi anni del secolo F. Schlegel, Schelling, Görres avevano riproposto l'idea di una rivelazione originaria, poi corrotta, di cui si potevano seguire le tracce: Hegel condannava, in questa tesi, una indebita mescolanza di miti e di filosofemi, dalla 'tradizione' oltremodo incerta⁵⁴, quanto al cristianesimo, si doveva dare la storia della sua dottrina, il cui contenuto era per definizione immutabile, o della chiesa? Sotto queste, dichiarate, difficoltà, c'era inoltre la ben radicata convinzione che la religione (fosse religiosità individuale o comunità organizzata) non poteva, da sola, essere principio di una etica pubblica; i sostenitori della tesi opposta alla sua assomigliavano a coloro che «vogliono soltanto il bene astratto, e riservano all'arbitrio il determinare quel che è buono»: col bel risultato del 'fanatismo' e della 'furia religiosa'⁵⁵. La libertà religiosa è sì carattere essenziale del mondo moderno, ma va ordinata e garantita dallo stato, «lo spirito che sta nel mondo»⁵⁶.

⁵¹ Cfr. G. Martini, *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella filosofia del diritto hegeliana*, Morano, Napoli 1990, p. 209.

⁵² Le considerazioni sulla «Geschichte der Bildung» svolte nei corsi berlinesi (per es. *Vorlesungen*, VI, 62-63) sono del tutto marginali rispetto alla lunga riflessione di Hegel sul concetto di «cultura», che non si esaurisce evidentemente nella pedagogia; per un primo orientamento utile la silloge curata da J.E. Pleines, *Hegels Theorie der Bildung*, 2 voll., Olms, Hildesheim 1983-86.

⁵³ Merita sempre di esser letto il saggio di W. Kaegi, in *Meditazioni storiche*, a cura di D. Caminotti, Laterza, Bari 1960, pp. 216-38.

⁵⁴ *Die Vernunft in der Geschichte* cit., pp. 158 sgg. (trad. it. cit., vol. I, pp. 160 sgg.).

⁵⁵ *Vorlesungen*, I, p. 88 (trad. it. a cura di P. Beocchi, *Lezioni di filosofia del diritto*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993, p. 112).

⁵⁶ *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 270.

309

Hegel sapeva benissimo che la situazione del mondo 'moderno' non era estensibile ai millenni precedenti: per es. né in Grecia, né a Roma, e tanto meno nel Medioevo era esistito uno «Stato» quale egli intendeva. Eppure egli non rinunziò a servirsi del termine Stato per designare lo 'essere nel mondo' dello spirito (o 'l'Idea divina quale è presente sulla terra'); tratto comune ai diversi stati è che la dedizione richiesta o imposta ai membri di essi sia accompagnata da un 'interesse', per cui gli uomini si sentano partecipi. Nell'evocazione delle «potenze universali ed eterne dell'esistenza spirituale», dei «bisogni essenziali del petto umano»⁵⁷ non è forse azzardato vedere il tentativo di modificare il concetto di 'destino', mostrando come le 'potenze' siano non solamente esterne, cui sottometersi o soccombere, ma i moventi della partecipazione degli uomini all'opera universale.

Non che gli individui, quanto alla 'esteriorità', cambino di condizione; essi rimangono 'mezzi', di cui lo spirito non si dà cura; ma, nello svolgimento interno, si prospetta il superamento della scissione tra l'esistere e l'intimo del cuore. «Il compito della storia è soltanto questo, che la religione appaia come ragione umana, che il principio religioso che abita nel cuore degli uomini venga estrinsecato anche come libertà mondana»⁵⁸.

Per questo fine la forma 'Stato' è però troppo stretta: accanto ad essa (non obbligatoriamente dentro di essa) compare, appunto, la religione: a segnare il passaggio tra mondo romano e mondo germanico è la figura di Cristo, e il suo messaggio che, rispetto al mondo, suona 'completamente rivoluzionario'⁵⁹; e il 'principio' dell'età moderna è la riforma protestante, che debella l'esteriorità. In parole povere: là dove lo stato ha perso la sua verità, interviene un movimento religioso ad assicurare la saldatura tra le epoche, e quindi la continuità della storia universale. La filosofia della storia esposta nelle lezioni berlinesi ha un andamento assai più ricco, e in parte diverso, rispetto

⁵⁷ «... gli eterni rapporti religiosi ed etici: famiglia, patria, stato, chiesa, gloria» (Werke, XIII, p. 286; trad. it. di N. Merker e N. Vaccaro, *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 289); ma anche: «religione, ordinamento politico, sistema giuridico, indistintità, arti, scienze, valor militare» (*Die Vernunft in der Geschichte* cit., p. 120, trad. it. cit., vol. I, p. 116).

⁵⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig 1944, p. 748 (trad. it. cit., *Lezioni sulla filosofia della storia*, III, p. 264).

⁵⁹ Ivi, p. 739 (trad. it. cit., p. 254).

a quello che ci si sarebbe potuti aspettare in base ai paragrafi dedicati all'argomento nella *Enciclopedia*, e nel trattato di filosofia del diritto. Piuttosto che parlare di un 'progresso' della riflessione di Hegel, si potrà dire che egli ha ripreso questioni che lo avevano occupato a lungo negli anni di Jena; non che egli abbia così messo in forse le acquisizioni teoriche successive - si tratta, piuttosto, del recupero di pensieri che quelle acquisizioni sembravano aver reso obsoleti⁶⁰.

4. Le epoche della storia universale

Nella *Enciclopedia* Hegel non riteneva necessario specificare le epoche della storia universale. Ne parlò subito dopo, nelle lezioni di filosofia del diritto di Heideberg, e poi nel trattato sullo stesso argomento. Qui, al § 352, si legge che, consistendo l'attività dello spirito nel pervenire al sapere di se stesso, e quindi di «liberare la sua coscienza dalle forme dell'immediatezza naturale», i principi del «cammino della sua liberazione», «dei regni della storia universale», sono quattro. Si deve ritenere che, nel fissare questo numero, Hegel abbia avuto in mente la visione del profeta Daniele, nel libro biblico omonimo, che aveva avuto a lungo una enorme fortuna⁶¹. La sua progressione ha comunque un significato opposto a quello del modello originale: non di decadenza, dall'oro del primo regno al ferro e all'argilla del quarto, con la catastrofe e la palinogenesi finale, bensì di progresso: il quarto regno - germanico - è quello in cui fondamento è il principio della interiorità dello spirito, mentre i tre precedenti

⁶⁰ Tra i moltissimi luoghi delle lezioni berlinesi che fanno pensare alla *Personologia*, v. per es. nell'edizione Lasson, citata, la p. 371, e l'uso del termine «Regierung» (p. 296) (cfr. trad. it. cit., vol. II, pp. 124 e 38); il linguaggio è quello degli anni di Jena. È tipica anche la parte dedicata al Medioevo, su cui cfr. L. Sichroff, *La Moyen-Âge selon Hegel*, in *Hegel. L'esprit objectif. L'unité de l'histoire*, Publications de la Faculté des lettres, Lille 1970, pp. 311-23.

⁶¹ C'è da precisare che quasi tutti gli studiosi preferiscono esporre «complessivamente» la filosofia della storia hegeliana, prendendo come base ora le lezioni (come ha fatto, per es., G. Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Meiner, Leipzig 1920) ora i *Lineamenti di filosofia del diritto* (come ha fatto G. Bonaccina, *Storia universale e filosofia del diritto*, Guerin, Milano 1989).

⁶² *Dan 2, 37-43*; è pacifico che Hegel conoscesse bene la Bibbia, quanto al libro di Daniele, lo cita più volte come fonte. Nelle lezioni del 1817-18, quindi prima della redazione del trattato di filosofia del diritto, si legge: «ha passato sì è trattato della storia universale secondo le quattro monarchie» (*Vorlesungen*, I, p. 258; trad. it. cit., *Lezioni di filosofia del diritto*, p. 288).

esempio). Ma non ogni naturalità è suscettibile di trasformazione; non dovunque l'uomo può conciliarsi con la natura. È in questo contesto che viene posto il problema della 'base geografica'⁶⁸. Là dove è troppo grande la «violenza degli elementi», ivi la natura domina l'uomo, e non può essere da lui adoperata come mezzo. Questo spiega l'estraneità alla storia delle popolazioni sia dell'Africa che dell'America precolombiana, che non sono mai uscite dai loro continenti. L'Asia presenta una articolazione maggiore: ma in essa i dati fisici (monti e pianure, fiumi e mari) non si armonizzano come in Europa: i principi che sul suolo asiatico vennero alla luce non vi poterono trovare svolgimento: in India e in Cina «non vi è progresso verso qualcosa di altro»⁶⁹. Dei tre grandi imperi della storia asiatica il più antico, quello cinese, è rimasto anche il più invariato, chiuso come è in se stesso; in esso, come in India, c'è una assai articolata 'via sociale', ed anche una 'cultura', ma manca del tutto 'il principio della libertà': i cinesi non hanno rapporto con 'la catena di tradizioni che si trasmettono da un popolo all'altro'⁷⁰.

Vien da chiedersi perché, a questi popoli storici, Hegel abbia dedicato tanta attenzione; può essere che lo abbia fatto per semplici ragioni di completezza, e del resto lo suggerisce⁷¹; ma una ragione più interna è che di quegli spazi, e delle popolazioni che li occupano, si deve tener conto in quanto gli stati europei entrano sempre più in relazione con essi; dalla fine del secolo XV «l'uomo apprese che la terra è sferica, e che è perciò qualcosa di concluso per lui»⁷². E da escludere invece che Hegel ritenesse possibile un progresso endogeno di quegli 'imperi': «il tipo naturale della località coincide esattamente col tipo e col carattere del popolo che di tale suolo è figlio»⁷³; la lunga durata dell'impero cinese, oggetto di generale ammirazione,

⁶⁸ Ogni ricerca su questo argomento deve sempre partire dal saggio di Pietro Rossi, *La storia universale e il suo quadro geografico* (1970), ristampato in Id. (a cura di), *Hegel, Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992, pp. 160-206.

⁶⁹ *Vorlesungen über die Philos. d. Weltgeschichte* cit., p. 275 (trad. it. cit., vol. II, p. 13).

⁷⁰ Ivi, p. 288 (vi, vol. II, p. 28). Cfr., sul tema, M. Holin, *Hegel et l'Orient*, Vrin, Paris 1979.

⁷¹ Ivi, p. 275 (vi, vol. II, p. 13).

⁷² Ivi, p. 871 (vi, vol. IV, p. 139); suggeriva questa lettura già G. Thawlow, *Hegels Ansicht über Erziehung und Unterricht*, vol. II, 1 (Akademische Buchhandlung, Kiel 1854), pp. 146-47.

⁷³ *Vorlesungen über die Philos. d. Weltgeschichte* cit., p. 179 (trad. it. cit., vol. I, p. 208).

era, agli occhi di Hegel, proprio la prova della sua incapacità di modernizzarsi; e lo stesso valeva per l'India: è la catastrofe politica, per cui dell'impero persiano, e dell'Egitto che ne faceva parte, sono rimaste soltanto 'rovine', il segno che con quell'impero ha avuto inizio «l'evidente connessione con la storia universale», che ci sia stata 'anche esteriormente' una storia⁷⁴.

La prima delle quattro grandi partizioni hegeliane («l'impero orientale») consta - con l'eccezione, appunto, dei persiani e dei loro vassalli mediterranei - di entità che non hanno comunicato tra di loro, né con l'esterno. La Persia, invece, si è estesa fino al Mediterraneo, «il centro della storia universale»⁷⁵, e il suo confronto con i greci segna il 'trapasso storico' dall'Oriente all'Occidente: in un luogo Hegel scrive addirittura 'Uebergang der Herrschaft', che si potrebbe rendere tranquillamente con *translatio imperii*. Quando egli parla di 'esitore' non vuol dire che le vicende politiche siano la semplice superficie: vuol segnalare, anzi, che lo spirito è uscito dalla sostanzialità compatta, e che ha impresso il suo dinamismo ai popoli: dato «che siamo giunti nell'ambito spirituale (*im Geistigen*), vedremo sempre contemporanei il trapasso del principio e quello del dominio - come per es. nel passaggio dal popolo greco a quello romano, e così di seguito»⁷⁶. In luogo della necessità naturale, che teneva in molti africani, cinesi, indiani, si ha adesso la 'necessità' del principio spirituale, «il gran diritto della storia universale»⁷⁷.

Trattando dei greci e dei romani Hegel adopera non di rado l'espressione 'destino': la parola non è scelta a caso, e segnala la distanza tra ciò che le grandi personalità di quel periodo hanno voluto e ciò che effettivamente si è realizzato. Non c'è, in queste notazioni, alcuna intenzione moraleggiante; anche se qua e là si coglie la eco della disillusione dell'antico 'napoleonista', ormai convinto della fragilità della 'politica come potenza'. Comunque, e senza che venisse meno l'ammirazione per gli antichi (più greci, beninteso, che romani) resta che il loro lascito (ciò che è arrivato direttamente al mondo moderno) non è abbondantissimo: non la concezione dell'uomo, non le istituzioni, e naturalmente non la religione.

⁷⁴ Ivi, pp. 414 e 512 (vi, vol. II, pp. 173 e 288).

⁷⁵ *Die Vernunft in der Geschichte* cit., p. 210 (trad. it. cit., vol. I, p. 235).

⁷⁶ *Vorlesungen über die Philos. d. Weltgeschichte* cit., p. 512 (trad. it. cit., vol. II, p. 289).

⁷⁷ Ivi, p. 700 (vi, vol. III, pp. 208-9).

È appunto la nuova 'religiosità' uno dei due elementi che qualificano il 'quarto impero', quello germanico. Essa si elabora dalla confluenza del principio occidentale, romano, e di quello orientale, ebraico: l'uno è 'l'infinito valore dell'individuo', l'altro 'l'anelito verso Dio', un solo Dio; è ciò che può portare lo spirito verso la 'assoluta autocoscienza'. Si tratta di principi nati dal fallimento delle ambizioni politiche di quei popoli, tanto che a formularli furono i filosofi (stoici e scettici) e i profeti; si aggiunga che il regno del Dio universale, nel quale l'uomo «considerato come ente finito per sé, è nello stesso tempo anche un'immagine di Dio»⁷⁸, è l'antitesi sia del particolarismo ebraico che dell'astratto universalismo romano.

Quanto ai germani, essi erano animati da una indomita soggettività — il secondo elemento del mondo moderno; ma quando travolsero l'impero romano erano lontanissimi dall'aver dato forma politica al loro 'principio', come era stato invece per greci e romani quando abbattono l'impero precedente; la *translatio* del dominio qui precede, e non segue, l'elaborazione del principio. Hegel lo dice esplicitamente; il che dà un sapore tutto particolare alla affermazione che la 'destinazione' dei popoli germanici è di «fornire i portatori del principio cristiano. Il principio della conciliazione [...] fu posto negli animi ancora spontanei e incolti di quei popoli, e fu dato loro, a servizio dello spirito del mondo, il compito di configurarsi secondo il concetto della vera libertà»⁷⁹. Se si vuol parlare di provvidenzialismo, è in queste pagine che lo si può ricercare: qui lo spirito del mondo si configura molto più come provvidenza che come destino; anzi, per fissare i tre momenti dello svolgersi del principio germanico Hegel non esita a servirsi della immagine dei tre regni — del Padre, del Figlio e dello Spirito — che indicano: la cristianizzazione dei germani (sino a Carlo Magno), il periodo feudale e papale sino alla Riforma, e infine l'età moderna in senso proprio, nella quale «la libertà dello spirito diviene realtà». Non manca l'azzardato suggerimento (avanzato non soltanto una volta) che nei 1500 anni dell'impero germanico si possa intravedere una «precisa ripetizione»⁸⁰ delle epoche precedenti (persiana, greca, romana); si può sospettare che sia una trasposizione dei tre sillogismi con cui si chiude l'*Enciclopedia*.

⁷⁸ Ivi, p. 745 (ivi, vol. III, p. 261).

⁷⁹ Ivi, pp. 762-63 (ivi, vol. IV, pp. 9-11).

⁸⁰ Ivi, p. 766 (ivi, vol. IV, p. 14).

Un quarto di secolo prima, quando metteva sulla carta lo scritto sulla Costituzione della Germania, il filosofo si doleva della incapacità dei suoi compatrioti di costituire un forte stato; tra i momenti, tutti negativi, di una storia intessuta di anarchia e di discordia, la Riforma era evocata come il definitivo fattore di divisione; di fronte a questo 'destino', tedesco (e italiano) si stagliavano le monarchie del resto d'Europa, e soprattutto quella francese; nel 1802 il ritardo tedesco sembrava irrecuperabile, se non fosse apparso un 'conquistatore', Tesse e Richelieu in una sola persona. Adesso, al contrario, la precoce formazione delle monarchie nazionali è vista come ciò che ha tenuto fermo il dissidio tra spirituale e temporale, tra chiesa e stato; il ritardo tedesco ha implicato, invece, che gli stati, in Germania, abbiano potuto strutturarsi dopo la Riforma, assimilandone il principio, e superando quindi la distinzione tra clero e laicato: «È in questo senso che si deve intendere che lo stato è basato sulla religione. Stati e leggi non sono altro che il fenomenico (*das Erscheinende*) della religione nell'insieme dei rapporti reali»⁸¹.

5. La storia della filosofia

Se, negli scritti dati alle stampe, Hegel ha dedicato non molto spazio alla filosofia della storia, ne ha dedicato ancor meno alla storia della filosofia; qualche pagina nello scritto sulla *Differenza*, e due paragrafi nella seconda e terza edizione della *Enciclopedia* (nella prima edizione, uno solo)⁸². La filosofia della storia ha un posto nel 'sistema', la storia della filosofia no, anche se Hegel la prospettò talvolta come introduzione ad esso. Eppure il filosofo tenne lezioni di storia della filosofia per tutto l'arco della sua attività accademica, da Jena (1805-6) a Berlino, ove il corso, di 5 ore settimanali, venne professato 6 volte; non è escluso che pensasse di pubblicarne il testo come testimonianza la sua stessa rielaborazione di stesure precedenti⁸³.

La storia della filosofia, negli ultimi anni del Settecento e nei primi dell'Ottocento, aveva avuto, in Germania, una grande fioritura;

⁸¹ Ivi, p. 882 (ivi, vol. IV, p. 152).

⁸² È incerto se si possa dire «storia della filosofia» la parte della Introduzione alla *Enciclopedia* dedicata alle «posizioni del pensiero rispetto all'oggettività»; potrebbe essere un esempio di «storia interna» della filosofia.

⁸³ Per precise notizie sulle lezioni e sulle edizioni v. la Prefazione di P. Garniron e W. Jaeschke alla loro propria edizione: *Vorlesungen* cit., vol. VI, pp. XI-IV.