

UNIVERSITÀ DI SIENA 1240



ANNALI DI STUDI UMANISTICI

Vol. XII
2024

Edizioni Cadmo

Direttore
Stefano Moscadelli

Comitato scientifico
Alessandro Angelini, Giancarlo Baffo, Eleonora Bassi, Paola Bernardini,
Stefano Brogi, Stefano Camporeale, Alessandro Fo, Filomena Giannotti,
Giulia Giovani, Nicola Labanca, Luca Lenzi, Alessandro Linguiti,
Stefano Moscadelli, Elena Anna Spandri

Segreteria di redazione
Elisabetta Nencini
Biblioteca Umanistica
tel. 0577 - 235847
elisabetta.nencini@unisi.it
Francesca Tilli
Biblioteca Umanistica
tel. 0577 - 232204
francesca.tilli@unisi.it

Edizioni Cadmo
Via B. da Maiano 3 - 50014 Fiesole (Firenze)
tel. 055 / 5018.1 - fax 055 / 5018.201
edizioni@cadmo.com
www.cadmo.com

© 2025 Copyright by
Biblioteca Umanistica Università di Siena
e Edizioni Cadmo, Firenze

ISSN 2421-1613

978-88-7923-518-1
978-88-7923-519-8 (ebook)

Pubblicazione disponibile in accesso aperto
al permalink <http://digital.casalini.it/9788879235198>
sul portale TorrossaOpen (oa.torrossa.com)
in base ai termini della licenza Creative Commons
Attribuzione – Non commerciale.



Disponibile anche in versione a stampa, inviando richieste a orders@casalini.it

Ogni contributo in edizione elettronica è provvisto di codice DOI
(Digital Object Identifier).

L'editore aderisce al Servizio nazionale coordinato di conservazione
e accesso a lungo termine per le risorse digitali (depositolegale.it).

Edizioni Cadmo è marchio editoriale della Casalini Libri S.p.A.
Il volume è stato pubblicato con il contributo della Biblioteca Umanistica
dell'Università degli Studi di Siena.

GIUSEPPE VARNIER
IL MONDO ELLENISTICO-ROMANO E LA DIALETTICA IN HEGEL.
DAL LINGUAGGIO CONDIVISO AL METODO SPECULATIVO
DELLA SOGGETTIVITÀ

Abstract

Partendo dalle ricche e complesse discussioni hegeliane delle antiche civiltà mediterranee, specialmente il *Griechentum* classico e la *Romanitas*, l'autore analizza qui – specie in riferimento alle *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, le *Lezioni sulla Filosofia della Storia*, e la *Fenomenologia dello Spirito* – il modo in cui Hegel ricostruisce la progressiva *interiorizzazione* (*Innerlichmachung*) del dialogo e della dialettica in Grecia nella forma logica definitiva dello Spirito (*Geist*), sia categoria sia forza storica. L'autore cerca così di gettare nuova luce sul significato epistemologico dei principali episodi in questo processo: le morti di Socrate e di Cristo, l'Età Alessandrina, lo Stoicismo e l'Epicureismo imperiali, e il dominio di Roma come “scetticismo reale (*real*)” (e secoli più tardi, le Crociate, e poi la totale interiorizzazione nel Mondo Germanico).

Argomento che questo processo di interiorizzazione, così visto, contribuisce in modo decisivo alla invenzione da parte di Hegel del metodo fenomenologico del progresso da una *Gestalt* (figura) all'altra, poiché la struttura della soggettività speculativa finale corrisponde a questa trasformazione dalla semplice comunicazione intersoggettiva ad una soggettiva ed autocosciente ricomprensione, quale è tipica delle forme autoriferite del Concetto (*Begriff*) e dello Spirito (*Geist*). Su queste basi, l'autore avanza alla fine la tesi che l'ordinamento delle *Gestalten*, come pure l'intera ricostruzione della storia della filosofia e del mondo, non sono assolutamente un tentativo di deduzione a priori di eventi storici, ma si configurano piuttosto come una razionalizzazione *post festum* sia di eventi sia di concetti ermeneutici collegati.

Taking his departure from Hegel's rich and complex discussions of ancient Mediterranean civilizations, especially classical *Griechentum* and *Romanitas*, the author analyzes – mainly in reference to the *Lessons on the History of Philosophy*, the *Lessons on the Philosophy of History*, and the *Phenomenology of Spirit* – the way in which Hegel reconstructs the progressive *interiorization* (*Innerlichmachung*) of dialogue and dialectic in Greece into the definitive logical form of Spirit (*Geist*), both category and historical force. The author tries to shed new light on the epistemological significance of the main episodes in this process: the deaths of Socrates and of Jesus Christ, Alexandria, Stoicism and Epicureanism in the

Imperial Age, and the dominion of Rome as “real (*real*) skepticism” (and centuries later, the Crusades and afterwards total interiorization in the Germanic World).

The author argues that this process of interiorization, so seen, decisively contributes to Hegel’s invention of the phenomenological method of the progress from one *Gestalt* to another, since the structure of final speculative subjectivity matches this transformation from intersubjective communication simple to subjective and self-conscious recomprehension, as is typical of the self-referring forms of Concept (*Begriff*) and Spirit (*Geist*). On this basis, the author finally advances the thesis that the ordering of *Gestalten*, as well as the whole reconstruction of the history of philosophy and of the world, are in no way an attempt at a priori deduction of historical events but are rather a *post festum* rationalization of real events and hermeneutical concepts.

GIUSEPPE VARNIER
IL MONDO ELLENISTICO-ROMANO E LA DIALETTICA IN HEGEL.
DAL LINGUAGGIO CONDIVISO AL METODO SPECULATIVO
DELLA SOGGETTIVITÀ

Herrlich ist der Orient
Übers Mittelmeer gedrungen.
Nur wer Hafis liebt und kennt
weiß was Calderón gesungen.
Goethe, *Divan*

Socrate non è dunque morto innocente. [...]
La sua sorte è invece tragica in senso verace.
Hegel, LFS, III, 143

0. *Introduzione: dialogo e dialettica*

Per Hegel, è meglio che un'epoca, o un individuo, si propongano con barbarie e furore (col volto corrucciato di Dio, avrebbe detto Hölderlin) che non con quel poco lusinghiero tratto chiamato *die Miene des Hoffmanns* (il tratto del cortigiano), o con la paura costante di una spada di Damocle come la censura, paura che alcuni attribuiscono allo Hegel berlinese. Il carattere essenziale dell'ellenismo e dell'epoca alessandrina, poi romano-imperiale, è, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* (d'ora in poi LFS)¹ ma anche altrove, il venire

¹ Uso le seguenti sigle: GW e n. vol.= *Gesammelte Werke*, a cura dell'Accademia delle scienze della Renania-Westfalia, Hamburg, Meiner, 1968 ss.; TW e n. vol.= *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971 ss. (sulla base dei *Werke* del 1832-1845); LSF, n. vol.= *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1932, 2a ediz. 1985 (altro testo rispetto a TW 18, 19, 20); LFS e n. vol.= *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La Nuova Italia 1963. Il testo più autentico, non seguito però da questa edizione italiana, è

a cessare dell'equazione tra uomo e cittadino pubblico e politico: l'uomo diviene pienamente *idiôtes*, ossia suddito (o credente), e la sua salvezza si concretizza, e si umilia, nel vivere lontano dal "principe" e dall'attività pubblica. Il mondo romano, che ingloba infine tutto il mondo mediterraneo, orientale e poi occidentale, soffre «il dolore per l'abbandono da parte di Dio» (LSF, III, 232, cfr. 227 e 230), e per la corrispondente attesa di un qualcosa, male confortata dal legalismo imperante e dalla *superstitio* delle tradizioni. (*Superstitio* è il modo in cui i Cristiani chiamavano la religione trādita, e in cui i tradizionalisti avevano chiamato il giudeo-cristianesimo, nei limiti in cui si può usare questa denominazione).

Il costume socio-politico ed etico degli intellettuali, già tempratosi da prima, ha ormai una precisa trascrizione filosofica nell'atarassia, nella acatalepsia e nel "vivi nascosto" (ivi, 229 ss.), tutti poi ripresi dai libertini, e in parte nelle scoperte fughe mistiche di neoplatonici ed eclettici nel crogiuolo alessandrino della prima, ancor mistica conciliazione di Oriente ed Occidente, di Uno e soggetto (ivi, 244 ss.). Su questo sfondo, poi, Hegel pone la necessità di quell'evento ancor più radicale che è l'Incarnazione (ivi, 249 s.). Da notare che Hegel qui riconosce nel "calderone" elementi neoplatonici, epicurei, e stoici – e, anche da quello che sappiamo degli studi suoi (e di Schelling e Hölderlin) presso lo *Stift* di Tubinga, non è da dubitare che vi veda anche elementi gnostici, che rappresenterebbero un *trait d'union* con l'apparire sulla scena delle prime tradizioni cristiane ed anche già giudeo-cristiane. La Gnosi è importantissima: dall'inizio il progetto di Hegel e degli amici è quello di una liberazione dal potere esterno tramite la conoscenza ulteriore della Ragione e dell'essere. Dell'importanza dello scetticismo neo-pirroniano non occorre qui neppure parlare. Sesto Empirico (con Diogene Laerzio) è un testo di costante riferimento per Hegel, che lo elabora nella sua epistemologia ispirata anche e soprattutto alla scepsti antica e tardo-antica².

quello ottocentesco di Karl Hegel e di E. Gans, riportato in TW 12. Le edizioni di Lasson e, parziale, di Hoffmeister, sono più ricche ma meno affidabili. Per la parte generale o le introduzioni si vedano a cura di Hoffmeister appunto *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, Meiner 1955 e le *Appendici* a TW 12 (cfr. LFS, I). Manca ancora una nuova edizione totale dei materiali, autografi e non, alla base di LFS.

² Mi permetto su questo di rimandare ai miei *Filosofia come Weg der Verzweiflung? Distruzione e liberazione della coscienza nella Phänomenologie des Geistes e nelle Vorlesungen di Hegel*, in *Hegel e la Filosofia Ellenistica. Atti del Convegno di Cagliari*

Tutto questo non giustifica certo la simpatia per l'epoca, ma c'è dell'altro che Hegel le attribuisce. (C'è chi ha detto che gli scettici, neo-pirroniani e accademici, non avevano una teoria sbagliata, ma avevano "il mondo sbagliato"). Per citare l'amico di Tubinga e Homburg, l'epoca imperiale è una importante "eiserne Zeit", un'epoca di ferro. Meglio di esser cortigiano è esser in catene, o presi dall'ira, e miticamente questa epoca è infatti prometeica. (La nostra, si vorrebbe dire, è per Hegel "epimeteica". Non che questo sia un fatto positivo. Torneremo su questo). Prometeo, Empedocle, Iperione, e lo stesso Cristo dello Hegel delle *Jugendschriften* – gli scritti giovanili che non sono propriamente "teologici", anche se così li titolò Nohl – sono, nella *Goethezeit*, simboli della tragedia e grandezza delle epoche di transizione: di abbandono divino nel "rivolgimento" (Hölderlin). E anche l'epoca ellenistico-romana, nel senso più ampio che oggi noi diamo a questi termini di origine non hegeliana, lo è per Hegel e, probabilmente, per altri quali Sinclair e Molitor³. È un tempo in cui gli ideali del *politeúein* e della democrazia appaiono al filosofo come non più resuscitabili, come molti speravano, invece, proprio al tempo di Hegel⁴.

Tenterò di dipanare queste linee di indagine, mettendo nella prospettiva corretta il rapporto tra lo Hegel assertore della centralità germanica (in un senso innocente da sovrapposizioni posteriori)

ri 1995, a cura di G. Movia, Cagliari, AV, 1998, pp. 149-218; e *Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer skeptischen Wissenschaft*, in *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, a cura di H. F. Fulda, R.-P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, pp. 285-330. Su H. epistemologo vedi il mio più recente *Hegel's Epistemology*, in *The Palgrave Hegel Handbook (Palgrave Handbooks in German Idealism)*, a cura di M. F. Bykova and K. R. Westphal, London, Palgrave, 2020, pp. 65-81.

³ Ciò sin dagli esordi delle metafisiche speculative. Per il poco noto Molitor cfr. K.-R. MEIST, *Identität und Entzweiung. Molitors Geschichtsphilosophie und der Homburger Kreis*, in *Homburg v. d. Höhe in der deutschen Geistesgeschichte*, a cura di Ch. Jamme e O. Pöggeler, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, 267-299; su Sinclair in generale cfr. HANNELORE HEGEL, *I. v. S. zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfurt/M., V. Klostermann, 1971. Anche in Zwilling, e nello Hegel precedente il 1803, si trovano tesi più o meno analoghe (cfr. K. ROSENKRANZ, *Hegels Leben*, ristampa Wissenschaftliche Buchgesellschaft della 1a ediz., 1844, partic. 139 ss., e, a cura di D. Henrich e di Ch. Jamme, *Jakob Zwilling Nachlaß. Eine Rekonstruktion*, Bonn, Bouvier, 1986).

⁴ problema Schelling è più complicato, e non può essere affrontato qui.

⁵ Si veda almeno J. TAMINIAUX, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, The Hague, M. Nijhoff, 1967. La lettura hegeliana è più romantica che neoclassica, se la si deve irrigidire in tali dicotomie.

e quel mondo greco-romano-mediterraneo a cui non poteva non riconoscere la paternità sulla cultura occidentale. Questo problema di confronto sarà al centro di questa introduzione e della mia prima parte, con una analisi delle *Lezioni sulla filosofia della storia* e *sulla storia della filosofia*, nelle trattazioni di questa epoca. Ma presto la discussione, nella parte II e nelle conclusioni III, ci porterà a problemi centrali anche per il metodo speculativo che è la dialettica. Un nodo importante della scoperta e della struttura di questo metodo in Hegel è infatti collegato all'interpretazione di filosofia della storia che costituisce il nostro tema. L'epoca degli Imperi mondiali, l'epoca del dominio sul singolo, è per Hegel anche l'epoca della filosofia non più come dialogo *comunitario* e "bella eticità" (LFS, III, 90 ss., 230-231, 244):

La bella eticità non c'è più [...] l'assoluta giustificazione è appunto nell'interiorità, nel soggetto. Di soggettività ce ne sono due specie: l'una è particolarità, arbitrio, l'altra è vera e interiore soggettività [...] Ogni realtà esteriore acquista il suo significato attraverso lo spirito. (LFS, III, 263)

Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem! È significativo e programmatico che l'originale che Hegel (?) altera alla fine delle sue *Lezioni* suonasse "Romanam condere gentem". La fine dell'inizio dell'autoconoscenza dello Spirito è proprio, riportata indietro alla origine storica, nell'Impero, e questo processo qui ricostruiamo. Nel fondo della mente, o Spirito, c'è sempre una perdurante ambiguità: il buono della interiorizzazione ed il male dell'arbitrio o licenza. Ma la filosofia è, comunque, ormai costretta ad essere impresa chiusa in sé, e volta alla salvezza individuale. Ecco il "mondo greco-romano", poi quasi per interna, inevitabile (data l'interiorizzazione incipiente) vocazione Cristiano, in cui Spirito e Ragione sono sempre "fuori di sé". Il mare nell'Ellade penetrava la terra, scambiava l'interno con l'esterno, non come nella peninsulare Roma, e rendeva possibile per i Greci lo scambio armonico più che per i Romani o gli Egiziani: i Greci erano anche più pronti a conoscere altre culture e a studiarle spassionatamente (LFS I, *passim*, III, 10 ss., TW 19, 415 ss.). Sin dall'inizio, il destino di Roma, e del Continente da quando esso domina sulle città della Grecia, è invece per Hegel l'Impero, questa astratta espansione verso l'esterno dell'universale.

Un dato centralissimo quindi va fissato subito. Hegel vede, di contro alla bella ‘differenza’ greca, una continuità tra Repubblica ed Impero (LFS, III, 192), anzi tra dominio Macedone, dei Diadochi, e poi della Repubblica e dell’Impero. Corrispondentemente, vede la filosofia (che è *refugium* ma pure critica, scettica, neopirroniana ad es., o neoplatonica) e il Cristianesimo, oltre alle invasioni barbariche, come i tre elementi, anche *positivi*, che abbattano infine Roma (ivi, 230, 231, cfr. 228 s.), ma insieme ne sono a loro volta il destino quasi prefissato. (Qui emergono, io credo, ricordi della *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Gibbon, specialmente dei libri XV e XVI, che ne concludevano la prima edizione uscita nel 1776). La funzione della filosofia di minare le rappresentazioni solidali al potere, e di liberare con la conoscenza lo Spirito, è dunque tipica delle epistemologie alessandrine o meglio ellenistiche (scepsi in testa), poi divenute filosofie della romanità (un’eccezione potrebbe essere fatta per lo stoicismo, che però elabora proprio il concetto razionalmente centrale, anche per il Cristianesimo, del *lógos*). Anche se solo nell’isolamento, l’“individuo” è invero ciò che nel mondo romano riceve il valore supremo (ivi, 235, cfr. 227 e 230, e 191). Ma la disperazione, solo greca, circa la possibilità di un governo perfetto distingue Cicerone dal grande Platone (ivi, 219). La soggettività romana – quindi imperiale *tout court* per Hegel! – è “pura forma” (ivi, 207) opposta al “contenuto” etico “bello” dello spirito, pur tuttavia “limitato” e “naturale”, dell’Ellade (ivi, 227, soprattutto 235). Essa è una soggettività che così regna anche rispetto alla Grecia, ma come “fuori di sé” dello “spirito” che governa (ivi, 224, 225, 230). La stessa concezione della Repubblica è formalistica (ivi, 221). Di fronte all’Impero stanno le masse atomizzate degli uomini, e si comprende allora come mai il diritto astratto, come diritto “privato”, sia il grande contributo di Roma (ivi, 226 e 227 ss., TW 19, 405 e *passim*). Il diritto privato surroga un pensiero della comunità etica (e comunicativa), ristrettasi ormai ad una folla di soggetti divisi, atomizzati⁵. Risulta

⁵ La ricostruzione di Hegel è qui infatti assai perspicua. Tutto segue dal fatto che non la bella spiritualità naturale, ma l’“interiorità soggettiva”, mancante ai Greci, che si esteriorizza e realizza come certa, è il *focus* del mondo romano, e Imperiale, nato dalla lotta e non dalla conciliazione (ivi, 191, 161-162). È perciò una interiorità “nascosta” che, dal dualismo originario, deve (anche come “Fato”) divenire “universalità astratta” e poi “staccata”: di qui il predominio del diritto (ivi, 227 ss.). La “necessità”, tipicamente romana, si rovescia nel suo opposto, nel potere “dispotico” (*ibidem e passim*) e nella “conciliazione astratta, nel puro principio della personalità” con cui le filosofie ellenisti-

essere una precondizione della libertà hegeliana, che è legge razionale interna, ma è ancora lontano da essa. Lontano un mondo.

Nulla del soggetto filosofico è qui ancora dato in forma fenomenica, ma il soggetto alla ricerca della “libertà assoluta” della “autocoscienza” deve essere proiettato, in questo periodo, da noi, se vogliamo comprendere il modo in cui questo periodo, e l’Impero, ci hanno preceduti, e quasi ci hanno presagito (ma vedi ad es. ivi, 235). In sé, il corpo imperiale ha soggetti singoli solo come un cadavere può, nel complesso delle sue membra, brulicare della vita di vermi (ivi, 228, 230, cfr. 155 sui caratteri simili della fine della Grecità). L’Impero pratica una crudeltà rivolta all’immediatamente sensibile che lega *circenses* e morte di Cristo (ivi, 185, 232, cfr. 177, cfr. 235). Ma questa corruzione è, per noi e su un piano più alto, la “educazione del mondo” (ivi, 237, cfr. 165, 169, 173 e ss., 218, 172, partic. 237 s.), e la necessaria “disciplina” rivolta verso la “personalità” dapprima intellettuale e “astratta”. In questa paradossale ma fondamentale disciplina, chi è sottoposto all’esercizio ancora non a sé stesso (ivi, 240), e noi soli ne possiamo, oggi e a posteriori, liberamente godere. Scrive Hegel:

I Romani si sono sacrificati per la libertà di cui hanno goduto i posteri. Essi hanno vissuto in quello stato di separazione, ma non hanno avuto allo stesso tempo lo spirito, il sentimento, la religione. (LFS, III, 178)

Ancora, avevano il mondo sbagliato! Ma Hegel chiarisce che tale interiorità – sorgente e rivelazione dell’errore – non è ancora, come sarà solo nella nostra epoca, un principio filosofico in senso pieno e contemporaneamente una interpretazione della vita personale degli uomini. È ancora solo una forma psicologica, non teoricamente,

che come stoicismo e scetticismo tentavano di lenire il dolore della separazione, ciò che è davvero possibile solo nel Dio cristiano (ivi, 229, cfr. ss. e 227 s., 244 e ss.).

La teoria della realizzazione progressiva, ‘combinatoria’, entro la fatticità, di tutte le forme diverse del principio soggettivo, guida questa ricostruzione, da cui segue coerentemente che non per fatti storici e individuali contingenti, ma *per necessità* l’Impero è venuto a formarsi in Occidente (ivi, 221, cfr. 212). Non meno necessario (ivi, 221 e ss.) è l’affermarsi in quest’epoca del Cristianesimo; ed è a sua volta necessità storica, data l’incompiuta libertà dello spirito e della coscienza in Roma, che l’Impero Cristiano *non* potesse essere quello di Roma.

ontologicamente centrale. Ciò è importante per il seguito, in quanto chiarisce come la coscienza qui non sia né frutto di una *generatio aequivoca*, né oggetto di preliminarare, storica presupposizione⁶. Il posto centrale, per noi, della coscienza, poteva essere tenuto da altre preoccupazioni psicologiche: tra i Romani, dall'“onore” (ivi, 198).

La dissoluzione della *agorá*, del modello sofistico, ancora vivo in Cicerone ad es., della comunicazione suasoria, destinata al convincimento dei più e non alla verità, tantomeno a quella interiore, comincia con Socrate, ed è compiuto con Cristo, che pure è maestro di retorica in un senso altissimo (LFS, III, 252-253), e che inoltre – come dissolutore pre-nietzscheano della sostanza politica – è condannato, in modo paradossale, giustamente, secondo Hegel. Poi il processo storico di progressiva, spietata interiorizzazione, e scomparsa reale, della dimensione ‘politica’, distruggerà anche la filosofia come pratica volta al vero, ma pur sempre pubblica ed intersoggettiva. Tuttavia per Hegel la verità, *pur divenuta ora parte integrale della autocoscienza*, deve ancora essere, o venire di nuovo riportata ad essere, gioco di più voci anche se interiori, risultato di opposizione “dialettica” entro il sé, conflitto con le rappresentazioni e non acquiescenza ad esse, in breve ricerca di un vero anche niente affatto ‘comunitario’. (Si ricordi quanto detto del doppio aspetto, negativo e positivo, della interiorizzazione e dell’argomentare. Il “concetto del dimostrare filosofico” autentico si inverò, per così dire, all’inizio tra questi due poli).

Appunto la verità è e deve essere ancora mediazione, verità “mediata”, e in tale senso – come vedremo nella parte III – va interpretato il passo ora citato della *Phänomenologie* sull’essersi smarrita la “dimostrazione filosofica” per il divorzio dalla “dialettica” (GW

⁶ Per la filosofia della storia matura, in questa epoca (nella sua parte estrema!), si tempra definitivamente la “interiorizzazione” dello “spirito” che già inizia con Cristo e la sua “conciliazione” (ivi, loc. cit. e 244), e forse ancor prima. È una incubazione che darà alla luce – grazie al permanere di condizioni anche contingenti – il finale, epocale auto-compimento dello Spirito stesso: l’autoconoscenza dell’Idea come Concetto finalmente in sé e per sé, preparata religiosamente dalla Riforma, filosoficamente dal soggettivismo post-cartesiano, e geograficamente concretizzatasi nell’Europa settentrionale. Tale sviluppo per Hegel giungerà a compiersi del tutto, infatti, non già nel semplice cristianesimo, bensì nella Riforma, in cui si esprime la raggiunta libertà dello Spirito, e che è rappresentata, in preliminare trascrizione filosofica, da Descartes. Qui sonderemo le basi di questo giudizio hegeliano sulla Romanità specie tarda, giudizio che è assai alto ma problematico.

9, 45, it 54). La soggettività immediata (specie nel mondo romano-imperiale) è insufficiente, porta solo al formalismo, non alla vera comunicazione, che non può più per noi essere eticamente “bella”, e, sempre per noi, semplificata. La persuasione deve rivolgersi a sé stessa, ormai, verso la sua generalizzazione trascendentale e il suo farsi spirito⁷. Il dialogo diviene con Hegel trasformazione spirituale interna, e sviluppo semantico-categoriale, del sé e del linguaggio della (auto-)comprensione⁸.

Ma c'è, anche rispetto non alla retorica ma alla *epistémè* della “dialettica” classica, un equivoco in tale riappropriazione: sia in Socrate sia in Platone, per tacere di aristotelici ed ellenisti, pur non essendo amorale, eristica o relativistica, la dialettica (poi la topica) è pur sempre relativa alla comunicazione tra più soggetti, non alla comprensione individuale. Dal *Gorgia* di Platone, è antica la polemica filosofica contro la persuasione pubblica, ma il distacco di Hegel è più netto, perché la “dialettica” esiste (esisterà, rispetto al mondo romano) per lui *nella prospettiva interiorizzata del singolo*, seppure diretta ad una verità da socializzare e universalizzare. Ma Hegel vuole conservare anche alcuni tratti classici, e difatti la sua “dialettica” come metodo soggettivo ed intersoggettivo (ma non sovraindividuale né solipsistico) è un ricchissimo repertorio di tecniche, tropi, entimemi, ed argomenti non conclusivi, rifunzionalizzati a produrre argomentazioni tramite le risorse sintattiche e semantiche del linguaggio ordinari. Si tratta della logica dialettica come “tropologia”, ancora una volta indebitata all'idea della scep̄si come metodo coestensivo a tutto il sistema inteso come ‘sospensione’ epocale ed enciclopedica di ogni prospettiva singola e perciò dogmatica.

⁷ Ma la lotta tra i soggetti, la “plasticità” degna di interlocutori socratici nell'adattarsi, al di là di questa, alla comune ricerca del vero, e infine il pluralismo del foro – tutti tratti positivi – non vengono smarriti, per Hegel, da un ripiegamento verso il ‘foro interno’ ed il teatro delle rappresentazioni. La scep̄si ed il “dolore” giudeo-cristiano sono appunto gli agenti che interiorizzano in sé – come meglio vedremo nella parte conclusiva III –, nella storia e nel modo di argomentare, la lotta tra diversi soggetti (la “spada” di Cristo, LFS, III, 255).

⁸ La dimensione pubblica scompare dai tratti fenomenici di questa dialogicità, ma è conservata nel suo significato profondo, strutturale, e non solo come carattere formale del confronto: un carattere che, dopo l'avvento degli Imperi, non poteva che farsi sempre più ininfluente. Mi pare così probabile che Hegel vedesse, dopo la Sofistica, la vuota retorica come fenomeno più romano che greco, nella sua applicazione alla filosofia: a questo potrebbe averlo condotto lo studio del non apprezzato Cicerone, degli *Academica* (sicuramente noti allo Hegel “scettico”) e del *De Oratore*, che svolge l'argomento citato sopra.

I. *Eticità comunicativa*: «Con la stessa libertà con cui si espandevano sulla terra ferma essi [i Greci] solcavano il mare» LFS, III, 17

Bisognerà diradare subito un equivoco che potrebbe sorgere dalle frasi precedenti. Se c'è della teleologia non giustificata nella filosofia di Hegel, si tratta di una teleologia che giunge a compimento, per così dire in modo inaspettato, tramite il caos delle *Leidenschaften* (nel caso del senso della storia) e delle *Vorstellungen* (nel caso del concetto), tramite sorprese ed agnizioni impreviste (come in una sorta di 'eterogenesi dei fini'), tramite casualità provvidenziali, che escludono la felicità ed il compimento per i singoli. Solo perché la storia di fatto non è fallita in un caos possiamo, dal nostro punto di vista, ora narrarla e giustificarla come necessaria: ma solo *post festum*, ché non c'era prima alcuna garanzia di successo, e tanto meno di moralità. (Hegel ammette lo sterminio di milioni di nativi americani come atroce prezzo della colonizzazione del Nordamerica). La nascita della Divinità come "questo (uomo) qui" (il Messia), e le Crociate, ad es., hanno posto le basi della *Innerlichmachung* definitiva della coscienza cristiano-occidentale, favorita poi dallo scetticismo – come si è visto, nel contenuto e nella forma. Questo è, per Hegel, certo come lo è che già l'enigma della Sfige pose le basi per la scoperta greca dell'Uomo (lo risolse da ultimo Alessandria, fondendo Ebraismo e Grecità). Ma fu, ancora una volta, per un provvidenziale equivoco che tutto questo poté accadere: simbolicamente, i Crociati trovarono in realtà il S. Sepolcro vuoto, e seppero, per così dire, che il Cristo era presente non nella realtà, ma nella loro stessa interiorità "infinita"⁹.

D'altro canto, così come svaluta l'intersoggettività dialogica nella forma semplice e anche socratica che il mondo classico dava per scontata, dalle *agorai* ai ginnasi (per Hegel al massimo è un obiettivo filosofico da riconquistare, ma attraverso una dialogica razionalità trascendentale), così Hegel, che pure non ignorava la poesia persiana, non vede – come siamo abituati noi a fare – il Mediterraneo come luogo di fusione e comunicazione produttiva tra civiltà diverse le une dalle altre. Una tradizione volta in questo senso non

⁹ Vedi ancora le *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, Firenze, La nuova Italia, 1963 (varie ristampe), cfr. originale in *Theorie-Werkausgabe*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1970 ss., Vol. 12, partic. pp. 471-472.

era ignota all'epoca (da Creuzer e Schlegel sino al Goethe della *Notte classica di Valpurga* e nel *Divano occidentale-orientale*). Ricordiamo Goethe, e anche il motto che abbiamo usato all'inizio. Chi non conosce e non ama Hafis non può comprendere i fondamenti della nostra civiltà. Dall'Olimpo allo Harz chi ama la poesia e il pensiero non ha che «un solo libro da sfogliare»: libro che illustra come le tradizioni occidentali ed orientali, arabe e persiane in particolare, si siano estese in tutto il Mediterraneo, permeando di un senso e di un'aura comuni i popoli che da millenni si affacciano, e si conoscono, su quel mare. E certi percorsi filosofici della coscienza e della sua interpretazione si sono propagati, secondo questo asse occidentale-orientale, dalla tarda grecità sino ai pensatori postkantiani o romantici della *Goethe-Zeit* e successivi, spesso grazie ad obliate mediazioni arabe o ebraiche¹⁰. (La frase citata all'inizio del paragrafo bene si accorda anche con certe espressioni poetiche di Hölderlin, ad es. l'idea di ciò che “connette il lontano al vicino”, e le famose parole dell'inno *Andenken*: «Andare alla fonte: timore trattiene alcuni. Il mare è avvio di ricchezza. Sono pittori i poeti: assemblano la bellezza della terra e non disdegnano l'alata guerra: vivono soli per anni e anni ai piedi dell'albero maestro nella notte buia, muta di musica e di danza, si privano dei bagliori festivi della città» trad. di Antonio Devicienti, in rete). Come indica poi la citazione da Goethe, da tutte queste mediazioni giunge in Occidente, tra le altre, l'idea che la finitezza della vita (e il sé) è idealità, e anzi negatività e sogno: un'idea di cui si nutre tale tradizione, da Calderón a Schopenhauer.

Ma Hegel, per cui pure nel reale esistono contrasti, se si vuole “contraddizioni”, di grande momento ed insopprimibili, non sembra prendere la tradizione sopraccennata eccessivamente sul serio, se non forse in una parte esoterica della sua teoria dell'autocoscienza, in cui non possiamo addentrarci. Per lui il Mediterraneo, il lungo periodo della sua civilizzazione, sono soprattutto luoghi e momenti di conflitto e conquista, cui pongono un freno solo i 50-60 anni del “fiorire” greco (ivi, 138). Si tratta della conquista della propria nozio-

¹⁰ Per questo insieme di problemi, e soprattutto per la problematica del *Geist* come consapevolezza superiore, rimando una volta per tutte, anche per ulteriore bibliografia, al seminale PH. MERLAN, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neo-Aristotelian and Neoplatonic Tradition*, 2a ediz. The Hague, M. Nijhoff, 1969.

ne di sé filosofica, da parte della civiltà greca e poi cristiana, e del conflitto divampante a tale fine tra questo Occidente e le propaggini dell'Asia e dell'Oriente che si spingono fino alle "tonanti porte d'Europa" (Hölderlin, *Patmos*). In due soli suoi apporti puntuali a questo processo di acculturazione e liberazione metafisica (ossia propria della civiltà europea) l'Oriente va valutato davvero positivamente: 1) il primo germe del monoteismo giudeo-cristiano (compresa la Gnosi cara agli amici di Tubinga, si può ipotizzare); e, ancora molti secoli dopo, 2), l'idea spinoziana della assoluta identità sostanziale (idea orientale, cui Spinoza ebbe accesso in quanto filosofo ebraico, per Hegel). Ma entrambi questi apporti devono essere subito riplasmati dalle fondamenta: il primo tramite l'umanizzazione della Incarnazione, il secondo, molto tempo dopo, tramite la parallela soggettivazione della Sostanza come Assoluto, proclamata nella *Fenomenologia*. In LSF, in LFS e nella piccola ma del tutto autografa *Weltgeschichte* della *Rechtsphilosophie*, Hegel distingue di conseguenza quattro principi: a) un Principio immobile e senza opposizione, ma unico nella sua indifferenza, che è quello Orientale; b) uno molteplice come la soggettività umana naturale, ed altrettanto instabile, cioè il Principio Ellenico (cfr. LFS, III, 231); c) il Principio che media e cristallizza, sin nell'accoglimento del Cristianesimo (LFS, III, 155, 192, 235 e ss., 244 ss., 249 ss.), la lotta tra i due precedenti, e che caratterizza l'universalità "astratta", ma giustificatamente tale perché nata da dualismo irrisolto, di Roma: il Principio dello stesso Impero; d) la soluzione sintetica e il compimento della opposizione posta in c), ossia il "mondo germanico", che (e questo è sorprendente e molto interessante, perché in apparenza antiluterano) parte proprio dal "dolore infinito" del popolo Ebraico (ivi, loc. cit. e 263-264; vol. IV, *passim*, poi *Rechtsphilosophie* §§ 354-358).

La necessità è anche qui necessità a priori della nostra comprensione *post festum*, non è in sé (sempre già data): anche il principio dei §§ 346-347, per cui un solo popolo alla volta incarna la storia del mondo (un po' come in Novalis), non è un principio follemente aprioristico, ma risponde alla stessa logica per la quale un solo Cristo – come individuo storico per noi – è possibile, mentre i Lama, non prodotto di individualità religiosa, possono essere molteplici (LFS, III, 250, cfr. 156, e 155). La storia mondiale è storia di caratteri individuali, perché è un *flashback* – girato nel miglior modo possibile – sul nostro complicato, e scisso, Spirito collettivo ed insieme intimo. Così come, da Descartes e Fichte e anche prima, il Principio

Occidentale è l'unità di opposti, il Principio Orientale è l'Uno senza opposizioni (LFS, III, 135), che non può quindi aspirare alla dialettica. Lo Stato Romano, e poi il "mondo germanico" ne sono le diverse sintesi, necessarie, per così dire, essenzialmente solo poiché esse, con le loro continue reinterpretazioni epocali, sono arrivate sino ad Hegel, a Droysen, e (infine) a 'noi'. La storia non è decisa, ma ha una serie di ricostruzioni *post festum* decisamente più razionali di altre, se ne facciamo un processo di individui di diversi tipi verso dei rapporti a sé, ad es. di tipo epistemico, che possono apparirci più o meno appaganti ed intellettualmente soddisfacenti. Su ciò più avanti – intanto sia ammesso che il concetto hegeliano di razionalità è più ristretto e normativo del nostro. Ma è pure vero che nel complesso concetto hegeliano di contraddizione entra anche il modello del dibattito, del confronto epistemico: su una sponda del Mediterraneo è affermata una cosa, e il suo contrario sull'altra!

La "bella eticità", e alla fine la stessa libertà comunitaria greca, furono distrutte dalla soggettività, come una sostanza disgregata (LFS, III, 143-144 e 192 ss., cfr. 155), il che significa, tra l'altro, che non ci fu alcun scioglimento logico (ed irenico) di contraddizioni ed anzi, in effetti, non solo sul piano umano, esclusivamente scissione e disastro – il vissuto individuale della disciplina sovraindividuale. La versione autentica della individualità socratica nella realtà effettuale fu appunto (ivi, 145) il dominio di Alessandro, la cui necessità era dunque 'assoluta'. Allo stesso modo, tanto Hegel vede opposta alla vera vita greca la soggettività, da supporre, come vedremo, che questa sia dissimulata in Platone, ed a tal punto esplosiva in Socrate, da minare tutta la vita greca, col risultato della effettiva colpa del filosofo, del suo essere "nemico" (ivi, 135, 143, 140). La sofistica è ancora pubblica (la contraddizione è nel dibattito), ma con Socrate compare la individualità dello spirito (ivi, 140 – la contraddizione è in un solo e unico spirito). Alla greicità, ma non ai latini e ai loro predecessori alessandrini, manca ancora, al proposito, la "infinitezza" della "autocoscienza" (ivi, 135, e 140 e ss.). Il principio interiore è così opposto alla patria ellenica, e dalla distruzione così portata ad essa dovette inevitabilmente sorgere un Alessandro, istruito da Aristotele ed accompagnato da Pirrone (un riferimento ad un *trait-d'-union* tra scettici e gimnosofisti? cfr. ivi, 147). Hegel scrive, della prima "interiorizzazione" parziale con Socrate, e con la sua condanna (cfr. 140 e 143):

Più tardi il popolo ateniese si pentì di tale giudizio, e anche ciò fu congruo. In ciò era questo motivo altamente tragico, che gli Ateniesi dovevano giungere a sentire che appunto ciò che essi avevano condannato in Socrate era già giunto nei loro petti [...] era già divenuto il loro proprio principio: il principio della soggettività. (LFS, III, 142)¹¹

Ma cosa intende Hegel con tutto questo? A parte ovviamente confermare che egli diagnostica come necessaria nella storia solo la comprensione di essa dal nostro punto di vista rilevante ed odierno. Essenzialmente, pertanto, che siamo noi (la soggettività autocosciente stessa, come si presenta oggi – cioè allora) quelli che dobbiamo così comprendere nel pensiero per comprenderci non soltanto come non soli, e comunitarii, ma anche come ‘spirituali’ (ivi, fine 145, cfr. 149). Già i concittadini di Socrate, e poi in massa i sudditi imperiali, dovevano staccarsi dalla vita pubblica per viverne una del tutto interiore (TW 12, 329, LFS, III, 237, cfr. 141). Ed ecco il modo giusto di comprendere il pensiero della stessa tarda antichità “imperiale”, tutta, come i secoli precedenti, posta sotto il segno dissolutore di Socrate (pensieri che avranno influenzato Nietzsche):

Il pensiero determina tanto la scissione con la realtà, quanto la pace nella sua idealità. Prima deve spezzarsi il cuore del mondo, perché sia perfettamente rivelata la sua vita superiore. Perciò la conciliazione è anzitutto solo nel pensiero astratto: così l’ha compresa Socrate. Ma essa doveva poi avvenire anche nello spirito. (LFS, III, 144, cfr. 145 su volontà)

E doveva farsi reale nel mondo occidentale che quello spirito corre. Le civiltà antiche invece, come quella egizia, vengono viste come

¹¹ Gli ateniesi sarebbero stati dunque, in termini moderni, vicini ad un ‘paradosso del relativismo’ ancora attuale. Intendo che essi, tenendo al proprio schema concettuale ma non essendo più innocenti circa il fatto che esso non era (più) unico, ma avversato in un dibattito dall’Altro, avevano varcato il limite tra accettazione naturalistica del solo proprio punto di vista, e adesione ad esso contro gli altri punti di vista, il che è una forma di assolutismo o fondamentalismo. Rimando al mio *Paradossi del pre-giudizio*, in ID., A. DI NUZZO, C. RUTA, *Dall’ostracismo ai roghi. Il pregiudizio nella storia*, Rende, Edizioni di Storia e Studi Sociali, 2021, pp. 96-112.

erme di una primitività che serve quasi solo ad esaltare la vivacità dei nostri ascendenti occidentali. (Si pensi alla Sfinge compresa come enigma da risolvere con risposta apollinea – io sono, io sono io, sono l'uomo –, in LFS II, ed alle considerazioni sull'essere anche l'ebraismo un *Rätsel*). Anche il mondo arabo riceve scarsa considerazione da parte di Hegel, che non ne esalta neppure il ruolo, comparativamente per lui meno importante, di mediazione tra *Altertum* e Occidente cristiano. La parallela, parziale svalutazione della tradizione ebraica (ma non di Filone, LFS III, 245, TW 19, 418) forse non sfuggirebbe al sospetto di un pregiudizio, se non sapessimo che Hegel ne era immune, e non leggessimo le sue lodi del Popolo Eletto (LFS, II, *passim*, III, 238-239), visto come una necessaria *liaison* tra mondo antico e Cristianesimo (TW 19, 419-422, *Rechtsphilosophie* § 360). Eppure, anche ai tempi di Hegel si poteva intuire come i contributi più originali alla filosofia nell'alto medioevo siano stati quelli ebraici ed islamici. Inoltre, come è evidente dalle *Lezioni sulla storia della filosofia*, Hegel non considera Cicerone, Seneca, Marco Aurelio, e una serie di pensatori latini o ebraici, oltre che molti arabi¹². Ma il senso di questa mancanza è chiaro: Roma non ha trasformato il mondo con la filosofia, nella sfera della rappresentazione, ma ha imposto una verità filosofica nella realtà, impartendo una dura lezione pratica ai popoli, e lasciando la cultura agli schiavi Greci (LFS, III, loc. cit. e 220).

Inoltre, la vera “Innerlichmachung”, o la “vollkommene Erinnerung”, dello Spirito ancora soggettivamente “vuoto”, è qui compiuta proprio dalla scepsti neopirroniana (TW 19, 404, cfr. LFS, III, 239 ss., TW 19, 419-422 e soprattutto 414-415 e 418); ma l'Impero è scepsti (*Einsicht*) realizzata in uno stato unico (TW 19, 4050). Analogamente, il popolo Ebraico, nomade per eccellenza, incarna in sé la durezza della disciplina scettica, sopportata poi anche dai Cristiani (ivi, 240-241, 257). Insieme queste due forze segnano la funzione mondiale di Roma nella spiritualità, e nella tendenza storica globale. Invero, lo Spirito che sa sé stesso nasce dalla scepsti filosofica rispetto al finito (in perfetto parallelo alla logica di Hegel, fondata sulla

¹² Per lui essi appartengono alla cultura non alla filosofia, e sono pensiero intellettuale: cfr. TW 19, 405; cfr., sulla Kaballa, ivi, 426. Eppure, è facile immaginare, anche se non ne abbiamo le prove, la familiarità già giovanile, da parte di uno Hegel profondamente interessato allo scetticismo ed al neoplatonismo, con testi come gli *Academica*; e il *De Divinatione* è pure citato.

contraddizione e la logica dell'antitetica scettica), legata anche al neoplatonismo; e lo stesso Cristo è "autocoscienza" come "essenza" e "Weltgeist" (TW 19, 418, 431, 407-408). Se Socrate era un critico umano e solo distruttivo, con Cristo si palesa la forza "rivoluzionaria" e intransigente, senza paragoni (LFS, III, 255), che è l'incarnazione dello "spirito" come assoluto negare ed essere "altro da sé" (TW 19, 409). La contraddizione e la negatività hanno un potere sovraumano, una *Zauberkraft*, esattamente uguale a quella di cui si parla nella *Fenomenologia*.

La libertà e soggettività ancora conosciute a sé in modo vuoto, nel declino Ebraico e Cristiano e scettico dell'Antichità, rendono per noi necessario il proseguire stesso della narrazione, essa non sarebbe altrimenti mai stata sensata senza una apertura, un proseguimento:

la volontà umana è stata liberata solo astrattamente, non nella sua realtà concreta: infatti solo la storia seguente è la realizzazione di questa libertà concreta [...] la luce della infinita libertà [...] Così questo regno spirituale si è trasformato in un regno ecclesiastico, come relazione della sostanza dello spirito con la libertà umana. (LFS, III, 260)

Le epoche di ferro, le epoche di sedimentazione di una cultura ormai inaridita nei suoi schemi ripetitivi anche se immensamente raffinati, e resasi "positiva" nella sua immensamente varia e prospera mancanza di libertà individuale e comune, corrispondono ad una maturazione che verrà resa possibile solo dall'afflusso di nuove "linfe vitali", mentre via via il nuovo si fossilizza: i greci rispetto alle formali ed anti-individuali culture orientali, poi la tradizione giudeo-cristiana con la sua visione particolare dell'etica e dell'uomo, rispetto alla cultura ellenistica ed in generale ellenizzante, poi ancora le grandi "migrazioni di popoli" rispetto alla immobilità degli Imperi d'Occidente e d'Oriente; infine, più vicino a noi, rispetto al resto d'Europa, la parte più peculiare e dinamica del "mondo germanico", quella parte che diviene veramente se stessa attraverso la religione della libertà personale, con la Riforma luterana e la filosofia della soggettività, culminante nello Spirito. Queste epoche di ferro prolungantisi per secoli sono non meno importanti delle altre, di cui costituiscono la difficile incubazione. Qui, dunque, senza rispettare la distinzione sopra compiuta ed estendendo quindi il concetto, ci occuperemo dell'epoca di sedimentazione che è successiva all'e-

poca d'oro greca, e prepara l'affermazione del cristianesimo prima, e poi del mondo germanico, dopo le migrazioni. La vedremo, in tutto il suo lento decorso, come un solo periodo di attesa, della cui connessione geopolitica col Mediterraneo è quasi superfluo parlare.

Alcuni caratteri dell'epoca durante la quale una sola *koiné* culturale giunge ad estendersi su quasi tutto il Mediterraneo, e a metterne in contatto il bacino con altre civiltà, vanno forse ricordati. Il termine stesso di ellenismo è posthegeliano, e fu introdotto da Droysen, allievo di Hegel ma non seguace della sua lettura. Esso designa il periodo racchiuso tra le date della conquista dell'Asia da parte di Alessandro (334 a. C.) e la battaglia di Azio (31 a. C.). Ma è da tempo usuale estenderlo, per quanto attiene alla cultura e all'arte, anche ai cinque secoli successivi, l'età romana e imperiale in senso stretto. Hegel sembra aver condiviso intuitivamente un concetto del genere di ellenismo, pur senza usare questa parola, o il concetto in senso ristretto cui essa dà voce. Vi è però nel pensiero di Hegel una differenza peculiare al proposito, differenza su cui torneremo. Per ora, osserviamo che l'estensione è ben giustificata: come Hegel sapeva, anche socialmente e politicamente è indicativo il fatto che almeno dal II sec. a. C. (dalla caduta di Corinto, per fissare un episodio già segnalato ai tempi di Hegel) l'ellenismo fosse già fuso in una cultura sostanzialmente unitaria. Questa consapevolezza fa appunto sì che Hegel percepisca questi periodi contigui come un'epoca unica. Questa epoca, l'epoca della cultura "greco-romana" o "ellenistica", è ancora oggi vista da noi, nell'accordo o nel disaccordo, con lenti hegeliane o strettamente post-hegeliane. (Forse questo rimane, attraverso molte complesse mediazioni, nel vedere anche la Gnosi come fusione del cosiddetto 'giudeocristianesimo' con il platonismo). Arnaldo Momigliano lamentava, o almeno sottolineava, questo, proprio commentando i passi testé esaminati¹³. Nella tradizione a partire da Droysen, poi, si tagliava fuori, per dire così, l'impero romano dalla saldatura tra ellenismo e Cristianesimo. Per Droysen non c'è un vero ponte tra ellenismo e Cristianesimo, ma per Hegel esso è lampante ed è – nel suo formalismo – l'impero e il diritto romano.

Momigliano riconobbe, in qualche modo, ad Hegel la grande scoperta della affinità legalistica tra "mondo romano" e Chiesa – che

¹³ Si veda almeno A. MOMIGLIANO, *Genesi storica e funzione attuale del concetto di ellenismo*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 153-184.

divenne la regola di legge, lo stato di diritto, per così dire, di tutto l'Evo Medio. Ma, come aggiungeva, gli spunti di analisi sparsi da Hegel sono tanti. Si ha la scoperta della funzione socio-culturale dello scetticismo, oltre che delle altre due filosofie ellenistiche, che conduce, seguendo la prima interiorizzazione, quella di Socrate, alla seconda "interiorizzazione", quella da cui nasce il Cristianesimo. Esso è poi visto come terza "interiorizzazione" (e contraddizione irrisolvibile) all'inizio mancata; e con questo Hegel esplica genialmente l'origine della Chiesa come struttura di potere dapprima astratta *come e quanto l'Impero*, e rivela il legame diretto, anche dopo l'avvento del Cristianesimo, della sofferenza Ebraica con la "interiorizzazione" finale nel "mondo germanico". Soprattutto il sottile rapporto tra scetticismo e Chiesa, e la caratterizzazione dello sfondo del sincretismo e del neoplatonismo, specie alessandrini, rappresentano contributi innovativi. (Nella *Fenomenologia*, la *Einsicht* può anche essere vista come traduzione della stessa *sképsis* originaria, come dottrina, filosofia, *aíresis*). Ma, come si è notato, ciò significa non che Cristianesimo ed Impero siano visti in conflitto, ma solo che il Cristianesimo detiene un 'di più', rispetto all'astrazione legalistica, che gli conferisce sempre una dimensione interiore, magari in sé, non (ancora) avvertita. La dialettica può interiorizzarsi con Hegel poiché, nel passaggio verso il "mondo germanico", tutto già si interiorizza anche consapevolmente, tramite il rapporto con l'Impero: anche il rapporto dell'uomo con il pensiero comune e con la filosofia.

Ma veniamo alla 'differenza' hegeliana. Sembra che Hegel, piuttosto che vedere la seconda epoca come seguito della prima, tenda a vedere quest'ultima come preparazione della seconda (è sempre una ricostruzione *per noi*). Non ci sono solo sfumature diverse: il rapporto tra le due epoche è sempre osservato dal punto di vista della cultura, piuttosto che della politica, ma avviene che gli aspetti culturali artistici e religiosi più caratteristici siano essenzialmente determinati dallo sviluppo politico (come il diritto e la teologia), anzi, che sorgano con l'inizio di importanti trasformazioni politiche e che, oltre a registrarle, in seguito le accompagnino con una specie di funzione maieutica. Vi è nell'interpretazione hegeliana, quindi, un capovolgimento che viene espresso e narrato col seguire un filo ideologico-epocale¹⁴.

¹⁴ Il primo genio "enciclopedico", il primo scienziato dell'antichità fu precettore di

Due sono dunque i tratti salienti delle due epoche, che le contraddistinguono dalle altre, quindi le uniscono reciprocamente in una consequenzialità che spiega anche il primato dato alla seconda nel corso del ‘capovolgimento’ ora sottolineato. Con l’ellenismo, in primo luogo, si afferma quell’evento drammatico che sarà poi trasposto in regola statutale assoluta e universale dalla romanità: la fine del *politeúein*, quindi della democrazia diretta e della armoniosa fusione di individuo e popolo nel cittadino comunitario, l’opposto dell’individuo atomico, ed anti-etico. Quella era stata forse la più grande invenzione della grecità, per Hegel, il quale – secondo l’idea di adeguare la politica moderna ad un modello già dato, antico, di repubblica, idea poi abbandonata nella maturità – ne aveva vagheggiato una sorta di ritorno nelle opere giovanili (si pensi al *Sistema della eticità* del 1802-1803). Ma Alessandro, ancor giovanissimo, quando conquista Tebe fa in effetti la più grande delle sue conquiste: conquista all’Impero – alla universalità astratta, perché immensa ma ancora irrealizzata – un’universalità che sarebbe superiore a tutto se solo si fondesse con l’interiorità, senza soffocarla, proprio in un individuo unico. Tale individuo, d’altronde, è ancora senza caratteristiche proprie e peculiari, e proprio la conquista “imperiale” inaugura il tempo triste e deietto dell’incubazione della sua interiorità. Ma, in ogni caso, la *pólis*, il modello di vita lodato da Tucidi-de attraverso Pericle, era finita da prima, dalle prime avvisaglie del potere universalistico. Questa fine inevitabile è il primo, fondamentale tratto, secondo Hegel, di quella che sarebbe poi stata denominata *römisch-hellenistische Kultur*, o anche *griechisch-römische Kultur*. Questa fine del *politeúein* è opera della “universalità astratta” ancora non ricongiunta con un soggetto che abbia conquistato la

Alessandro (cattivo scolaro, peraltro): ma ciò forse sminuisce Aristotele e la filosofia, anziché rendere più grande il Macedone. L’epoca romana, con quella che la precede, è infatti un’epoca triste e fredda per Hegel. Ma capire che cosa ai suoi occhi le renda fuse in unità è capire anche le motivazioni profonde del capovolgimento di priorità tra politica e cultura ora sottolineato. Il fatto è che Hegel, in tali contesti storici, tende a vedere la cultura e la filosofia non solo come produzioni dell’Assoluto da parte del genio e del pensiero, ma anche e soprattutto come espressione e sintomo della condizione del mondo e dell’uomo. Inutile dire che tale tendenza è più forte in periodi, come quello tematizzato, in cui non siano vissuti pensatori di grandezza epocale – anche se Hegel apprezza assai scettici e stoici, ed ha un’ammirazione sconfinata per Plotino e Proclo. Un altro modello della *én kýklo paidéia* è lo stesso, estesissimo *Adversus Mathematicos* di Sesto Empirico: enciclopedia del dubbio come metodo applicato a tutto.

sua individualità, in modo vero, a partire dalla “bella eticità” greca¹⁵: In tale senso, si devono vedere come fuse le tendenze principali dei due periodi, da parte di Hegel, nel fatto che l’Impero romano invero ciò che quello di Alessandro preconizza: una “dura disciplina” cui il “cuore” dell’umanità (occidentale) è destinato a sottoporsi e sottomettersi, nell’Impero, già per il carattere implicito dell’ideale armonico greco e poi ellenico. Vi si sottoporrà, anche se non docilmente, dunque più per un motivo di sviluppo degli stadi della soggettività autocosciente e ricostruttiva, dato il suo stato di partenza (*per noi*), che non per una aprioristica filosofia della storia:

Questa individualità [che giunge al primo posto con la rivoluzione politica di Alessandro – GV] particolarizzata era proprio quel che poteva nascere solo dalla Grecia, ma che il mondo greco non poteva sostenere. [...] Platone comprese benissimo questo, e volle perciò escludere dal suo stato la libera soggettività. Ma in questa personalità cosciente di sé è il germe e il principio di quello spirito di libertà superiore, che deve intervenire nella storia del mondo¹⁶.

E scrive oltre, sui Romani:

Presso i Romani questo brivido sacro ha conservato di più il carattere di realtà astrattamente interiore: è rimasto, per così dire, una riflessione in sé, che, ulteriormente sviluppata, diviene coscienza. Essi sono restati in una interiorità muta ed ottusa: [...] (LFS, III, 186)

(Nella logica dialettica, Hegel chiama un concetto che ne esige un secondo in modo che questo esiga a sua volta il primo, tornando

¹⁵ Cfr. ancora G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Theorie Werkausgabe*, Frankfurt Main, Suhrkamp, 1970 ss., vol. XII, trad. it. *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1963, p. 162, cfr. 155. Per l’espressione citata sotto, p. 162. (Si veda anche il testo edito come *Die Vernunft in der Geschichte* (Hamburg, Meiner, varie edizioni), trad. it. in *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1930, 2a ediz. 1981, *Introduzione*, vol. 1, *passim*).

¹⁶ P. 154.

indietro per così dire nel filo quasi-narrativo della dialettica stessa, una “riflessione in sé”, prefigurazione formale di concetti riconoscibili perché presupposti quali “coscienza” e “soggettività”, e Spirito. Secondariamente, anche il progresso storico nelle sue forme astratte è così iscritto nella struttura logica della discussione delle diverse epoche. La presupposizione e la spiegazione *post festum* sono analoghe).

In secondo luogo, abbiamo un tratto che spiega il primo, cioè spiega perché tale spirito superiore sia ancora lontano all'epoca che ci interessa. La filosofia era assai lontana dal coglierlo autoconsapevolmente, e solo se colto filosoficamente tale spirito esiste in sé, per Hegel. In effetti il filo teoretico, ma non solo, che dobbiamo assumere per capire le dimensioni politiche e generalmente epocali, oltre che sociali, dei periodi (o meglio, dell'unico periodo) che ci interessano è quello fornito dalle epistemologie alessandrine, che nutrono la cultura imperiale permeandola. Dobbiamo seguirlo ricordando che mai in altro periodo, se non forse nei diversi ‘secoli d'oro’ delle letterature nazionali, fu più esplicito, e socio-culturalmente analizzato, il legame tra ricerca della verità, scoperta del bene morale, e produzione della felicità e della salvezza (del tutto mondana) per l'individuo; e ricordando inoltre che la fine della libertà greca sotto gli Imperi non può dirsi *solo ironicamente* motivata dalla “liberazione della Grecia” (ivi, 158) accampata da tutti a pretesto, se tale evento, su un piano più alto, è davvero liberazione di una individualità immatura ma essenziale (il ‘prodromo’ della coscienza, secondo il modulo spiegato nel capoverso precedente).

Queste tre grandezze (bene, felicità, verità e salvezza) or ora nominate entrano tutte in gioco quando il destino della città-stato, e della democrazia greca, è ormai segnato. Hegel, in particolare, interroga le teorie filosofiche alessandrine, incentratesi su questi tre punti, secondo l'assunto che, essendo sintomi, libere conseguenze e linee di fuga di questo destino politico, esse rechino traccia chiara di che cosa, effettivamente ed ontologicamente, tale destino sia. Ma allora il modo in cui egli sottopone a domande queste epistemologie alessandrine non è, come ben si comprende, il modo puramente teoretico del filosofo della conoscenza: è in realtà ben più vasto e sottile. Hegel le pone di fronte, nella sua analisi, ad una domanda che è tanto pratica che ermeneutica, tanto di teoria ontologica del soggetto quanto, all'opposto, di sociologia della conoscenza alla Mannheim, o alla Norbert Elias, o di analisi retorica alla Hayden

White, se la dovessimo interpretare con le etichette filosofiche di oggi¹⁷. (Da un altro punto di vista, quello formale, la domanda è: che cosa c'è qui all'interno della riflessione in sé?).

Potremmo riassumere la domanda dominante nell'analisi hegeliana come segue: quali sono le "tecnologie del sé", il piano di sviluppo e maturazione e compimento della soggettività, o la forma di "civilizzazione", o ancora le "strategie d'individuazione" che le epistemologie alessandrine prescrivono ai soggetti filosofanti e alle loro comunità?¹⁸ Vi è sempre un soggetto, anche se non già dualistico e cartesiano, stabile e concentrato in sé. (Su ciò torneremo nella parte II). Un soggetto che arriva paradossalmente a sé tramite la immensa *kénosis* che lo socializza e storicizza facendone Spirito assoluto; ma anche un soggetto che, ad un livello inferiore, interpreta filosoficamente il proprio tempo (o meglio il tempo filosofico) "in pensieri", tanto come soggetto filosofante quanto come realizzazione, o procedura di esame e vaglio, delle proprie teorie filosofiche supposte come assoluto: in questo secondo, inferiore ma indispensabile senso, stiamo parlando del divenire i soggetti filosofici – quin-

¹⁷ Per l'impostazione epistemologica cfr. K. MANNHEIM, *Sociologia della conoscenza* (*Essays on the sociology of knowledge*), Bari, Dedalo, 1974. Assai diversa la linea di Elias, ad es. *Il processo di civilizzazione* (*Über den Prozess der Zivilisation*), Bologna, Il Mulino, 1988. Sui modelli retorici, invece, come dominanti le diverse filosofie della storia cfr. H. WHITE, *Metahistory*, 1976, trad. it. *Retorica e storia*, 2 voll., Napoli, Guida, 1980, e inoltre il suo *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, 2a ediz., Baltimore and London, 1982.

¹⁸ E forse parlare di "tecnologia del sé", nel senso foucaultiano preciso, di modo di plasmare "anime" e "corpi" come strumenti docili ad un potere capillarmente ed incessantemente attivo, non è del tutto appropriato, suonando troppo postmoderno al di là dell'evidente parallelismo delle funzioni di cui parliamo. Hegel non è mai, neppure quando sottolinea al massimo la natura storico-sociale, e socializzata, di istituzioni e di contenuti soggettivi, un vero e proprio esternista (nel senso che la determinazione di riferimento e significato non dipenda da concetti soggettivi), o uno storicista. Per questo, per l'inadeguatezza di teorie della dissoluzione o decentralizzazione del soggetto rispetto a Hegel, è forse consigliabile, piuttosto di scomodare Foucault, parlare, come si è già fatto, di costruzione della soggettività, o di una ermeneutica (magari fenomenologica) della persona o del soggetto, storico o meno, ovvero ancora di strategie di individuazione, e di preparazione della soggettività moderna in tutto il suo spessore extrapsicologico, di "fatticità". In ogni caso, si ha una storia pragmatica della autocoscienza.

Cfr. di M. FOUCAULT, oltre alla *Storia della sessualità* (Milano, Feltrinelli, 1984 ss.), che è in connessione con lo spirito del cristianesimo secondo Hegel, *Tecnologie del sé*, orig. ing. 1988, trad. it. Torino, Boringhieri, 1992, ed inoltre la monumentale raccolta di testi dei tre volumi dello *Archivio Foucault* (Milano, Feltrinelli, 1994 ss.). Un altro modo di comprensione della razionalità ermeneutica individuale in R. BODEI, *Strategies d'individuazione*, in «Critique», 452-453, 1985, pp. 119-138. (Si veda anche la nota precedente).

di anche i rappresentanti tipici delle epistemologie alessandrine – autentiche *Gestalten* fenomenologiche, autoesaminantisi ed autosuperantisi come *non* poterono fare nella storia reale e contingente.

Una analisi attenta delle *Gestalten* corrispondenti nell'opera del 1807, soprattutto di stoicismo, scetticismo e coscienza infelice, conferma questo loro ruolo centrale sia come figure sia come sommario modello metodico, applicabile ad altre figure per superarle¹⁹. Generalizzando, si può dire, pensando in particolare allo scetticismo, ma anche alla dottrina del *lógos* degli stoici (in cui Hegel poteva vedere una prefigurazione della sua *Vernunft* immanente), che tali figure valgono, anche nella loro applicazione metodica, come modi solo parzialmente veri di autoesposizione e autoricostruzione, date certe condizioni particolari, di una idea di Sapere assoluto che appare però ancora relativizzato al non finito processo dello Spirito, alle già nominate condizioni al contorno contingenti, al fare, *post festum*, ritornare i conti; è per questo che lo Spirito, con l'autocoscienza, non è postulato, ma seguito appunto, nel 1807, fenomenologicamente. Ma già questa funzione ulteriore, inizialmente introduttiva, reinsedia queste epistemologie, poi trasformate in modelli di soggettività istituzionalizzati, nel loro luogo filosofico d'origine quali epistemologie più o meno vere e corrette: ossia nella vera e propria epistemologia hegeliana come metafisica dei modi di conoscenza. Questa è, appunto, la *Logica* ("piccola Logica" enciclopedica e *Wissenschaft der Logik*), ed è abbastanza chiaro che il lungo periodo di incubazione della *Innerlichmachung* della coscienza corrisponde, nella *Logica*, a tutto ciò che precede la *Reflexionslogik*.

Di qui possiamo ritornare alla funzione plasmante la soggettività delle figure che incarnano, esemplificano e (auto-)interpretano gli eventi epocali del periodo greco-romano, e servono perciò ad Hegel nella sua analisi. Nell'epoca della grecità estrema e dell'Impero, soffocata ormai la partecipazione all'agire politico in una collettività naturale e non astratta, l'ideale del cittadino, specie intellettuale, scienziato o uomo di lettere ("filosofo"), resta la felicità, nella specie della imperturbabilità, talvolta nella forma teorica di questa che è la

¹⁹ Ho tentato di compiere questa analisi in G. VARNIER, *Filosofia come Weg der Verzweiflung? Fenomeno scettico antico e liberazione della coscienza nella Phänomenologie des Geistes e nelle Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie di Hegel*, in *Hegel e la filosofia ellenistica* cit.

akatalepsía. Si tratta di felicità, imperturbabilità o sopportazione di un destino storico eminentemente private, miranti se non al godimento e alla felicità in sé, piuttosto ad un Bene che non è somma realtà, ma viene concepito parallelamente alla atarassia o alla pace: quindi nel senso di un eudaimonismo razionalistico.

Il filo teoretico della filosofia ellenistica è collegato per Hegel ad una sobria ricognizione del significato epocale di tali *Gestalten*. Ma prima bisogna porre in luce le costanti dei due periodi che ci interessano, costanti che li unificano rendendo manifesti, nella loro cultura e nella loro politica, quei tratti di una 'logica (dialettica) della storia' che poi potranno, agli ulteriori livelli accennati, inverarsi in *Gestalten* e in strutture dialettiche²⁰. La 'pseudo-autonomia' in cui, col pretesto di difendere la libertà greca ma in realtà (LFS, III, 158, cfr. 153 e ss.) sottoponendola alla logica alessandrina dell'Impero, prima i diadochi, poi finalmente Roma, ridussero gli stati greci, eliminando dalle loro relazioni il "nesso spirituale" (ivi, 155, cfr. 153), fu inaugurata dai Greci, appunto, ma condotta alla sua logica assolutizzazione dai Romani stessi. Il suo prezzo fu quella "infelicità" da cui soltanto "poteva evolversi lo spirito libero" (ivi, 161), perché per suo tramite l'individuo poteva scoprire sé stesso senza più legami comunitari a rendergli difficile il compito dell'autoconoscenza (e il soggetto filosofico poteva pensarsi come puro soggetto singolo, opposto al mondo conoscitivo). Da questa infelicità, ogni "individualità etica" aspirante a simili legami è "posta in ceppi" (ivi, 161, cfr. s.). Spostandosi questo processo verso la sua assolutizzazione e il suo compimento, per Hegel, esso si sposta verso Occidente (*ibidem*), anche se il baricentro, ma non il destino naturale di Roma, resta il Mediterraneo. La conquista del mare resta per i Romani implicitamente violenza, e il bacino mediterraneo si rivela per quello che è, nella logica della storia di Hegel: non più spazio di sovrapposizioni e comunicazioni, ma palcoscenico di un processo, che è la progressiva liberazione dell'Occidente nel suo

²⁰ Sui vari modelli di "logica della filosofia" e della storia si veda, tra i tanti testi, anche per ulteriore letteratura, *Hegels Geschichte der Philosophie*, a cura di D. Henrich e R.-P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. La teoria, in realtà di logica della soggettività comprendente, della disposizione analoga dei concetti della storia della filosofia e delle determinazioni della logica è nella già citata *Berliner Niederschrift der Einleitung* (1820), in *Theorie Werkausgabe*, vol 18, p. 478, e in generale nella *Einleitung* di Heidelberg, ivi, vol. 18, pp. 11-137, trad. it. cit. di E. Codignola, G. Sanna, cit., vol. 1, pp. 5-132.

essere proprio. Si capisce che per Hegel vi sia in primo luogo una continuità storica tra le due epoche, entrambe osservate anzi dal punto di vista, culmine dello stesso processo, da cui egli ora le può cogliere nel loro maturare: il punto di vista del mondo germanico riformato. Ma, per questo punto di vista, solo il periodo greco tardo e il periodo romano (del dominio repubblicano e poi imperiale sul mondo) sono puramente necessari: per sé, sono periodi di costrizione ed infelicità, sottolineate da una certa carenza creativa e spirituale, anche se non certo organizzativa, della mente romana²¹.

II. *Disciplina dell'Io: «La potenza di Roma è lo scetticismo reale (real)» (TW 19, 405)*

Siamo guidati – nel delineare i momenti iniziali, e poi quelli salienti, del processo sociale e storico ricostruito da Hegel – dai testi delle *Lezioni di Filosofia della storia*, dai paragrafi finali della *Filosofia del diritto*, e dalle *Lezioni sulla storia della filosofia* (specie dalla più filologicamente affidabile, ma meno ampia e completa, edizione di Garniron e Jaeschke)²², e dalle varie *Introduzioni* alla storia della filosofia²³. Da queste testimonianze vediamo come la fedeltà ad un principio che è ancora in parte orientale, anti-individuale prima ancora del prodursi dell'individuo autonomo, in qualche modo attraversi tutta la storia tardo-antica, e, per tutta la sua lunghezza, il bacino del Mediterraneo. Il mondo romano ne è la terza forma.

Ma dobbiamo ora tenere conto di un fatto già sommariamente accennato, che presenta una difficoltà imprevista, maggiore di quella legata alla disinvoltura di Hegel rispetto ai periodi storici e alle loro suddivisioni, e alle loro vere particolarità. Il problema è

²¹ Dopo Alessandro, non sono più gli stati ma gli individui e il loro bene a costituire il centro dell'interesse per il pensiero, e questo continua anche sotto i Romani (*ibidem*, p. 154). Ed anzi questo è vero proprio perché l'individuo deve cercare il suo bene o almeno la sua assenza di turbamenti, ora, non nello stato, ma *nonostante* lo stato ed indipendentemente da esso: l'isolamento è diventato destino da elaborare nella "sfera subconscia" della storia, e la filosofia è diventata ultimo rifugio dalla morte o dalla estinzione politica (*ibidem*, p. 157).

²² In it. ediz. digitale *Lezioni sulla storia della filosofia, tenute a Berlino nel semestre invernale 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori*, Bari-Roma, Laterza 2015, a cura di Roberto Bordoli.

²³ Invece sulla filosofia della religione cfr. W. JAESCHKE, *Hegels Religionsphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

che la dimensione tipica della comunità antica e delle sue strutture pubbliche è quella della comunicazione intersoggettiva, mediata da particolari tecniche retoriche ed argomentative, eristiche e logiche: Hegel pretende che la riconquista della piena soggettività, dopo la “dura disciplina” della sottomissione dell’individuo al potere, coincida anche con il raggiungimento di un più alto significato, e di una più radicale funzione, di queste tecniche “dialettiche”. Ma è sostenibile questo, o si tratta di una ulteriore forzatura in senso finalistico (rispetto al e verso il proprio sistema, è chiaro) dei collegamenti tra storia socio-politica e modi di convalidazione del discorso tecnico o scientifico?

È chiaro che, nel pensiero di Hegel, l’imporsi primitivo – cominciato o almeno sviluppato in realtà come un salvaguardarsi dalla ‘violenza degli Imperi’, già subito dopo l’affermarsi di quello che possiamo chiamare ‘principio di Alessandro’ – della individualità occidentale comporta almeno un paradosso. Il paradosso va al di là della circostanza della sua genesi per così dire non attiva ma ‘reattiva’, tale da provocare interrogativi circa il modo in cui tale individualità potesse ‘pre-esistere’ a sé stessa. Il paradosso si manifesta già rispetto all’idea, che troviamo nello scritto giovanile sulla *Differenza*, di un “bellissimo legame” greco che univa gli spiriti in un tutto, ma ne sminuiva anche la singolarità propria di ciascuno²⁴. Il paradosso è connesso al capovolgimento già accennato ed al rifiuto hegeliano di ammettere una produttività autonoma di pensiero nel “mondo romano”, oltre che alla propensione hegeliana a storicizzare oltre il credibile certi concetti metodici ed ontologici centrali nella sua filosofia, anche a costo di fare sorgere l’impressione che ogni loro estensione storica sia arbitraria e non conciliabile con i dati a nostra disposizione.

Hegel non sviscera mai fino in fondo il paradosso stesso, ma lo si può descrivere così: come può l’idea della comunicazione dialogica e intersoggettiva, il modello della *agorá* e della ricerca socratica, diventare anima, motore e nucleo metodico di un processo di auto-trasformazione logica del singolo in un soggetto onnicomprensivo e convalidante dell’analisi del reale? È possibile che una simile sogget-

²⁴ Cfr. tanto per cominciare negli studi su Hegel e i Greci, F. CHIEREGHIN, *Hegel e la metafisica classica*, Padova, CEDAM, 1966. La *Differenza* è tradotto da R. Bodei in *Primi scritti critici*, Milano, Mursia, varie edizioni.

tività, con il suo metodo, rimanga fedele all'ideale della comunicazione collettiva ed armonica, tanto più che questa soggettività è sorta da un abbandono difensivo della dimensione collettiva, politica, statuale ed anche argomentativa? O non significa tutto ciò che tale soggettività è sempre esistita da prima, ma appunto, per questo, in maniera antagonistica rispetto ad ogni modello dialogico, ed irriducibile ad esso persino nella sua formazione? Si salva la dialettica o l'autocoscienza, o geneticamente si può sperare in una ricostruzione che le colleghi e le salvi entrambe? (Si ricordi quanto detto sopra della logica interna della "riflessione in sé" di certi concetti-chiave della dialettica).

Questi interrogativi valgono anche se tale metodo di trasformazione del soggetto singolo avviene attraverso un esame delle istituzioni collettive, ed attraverso la più ampia riappropriazione della dimensione sociale del sapere. E si ammetta anche, come si deve, che vi è netta distinzione tra soggetto e *Geist*, e infine che il sistema hegeliano cerca di accogliere in sé il maggior numero possibile di voci e dati, anche dissonanti, in una costruzione dal fine unico, ma che ammette sempre un ampio pluralismo dentro di sé. Resterà pur sempre vero che l'idea di una dialettica del soggetto, finito o infinito, non è in nessun modo un'idea propria della antichità. Può essere tipico dell'antichità ellenistica ed imperiale, invece, il modello dello spirito "autarchico", e del ritirarsi dalla pericolosa dimensione sociale, del *látbe bioósas* (LFS, III, 237). Ma esso sarebbe di conseguenza opposto alla forma dialettica della soggettività finita elevantesi alla infinità dello Spirito Assoluto: lungi dal condurre ad essa secondo un modello necessitante di filosofia della storia, resterebbe solo una "tecnologia del sé" alternativa ma minoritaria. Si pensi, ancora, alla interpretazione, così ovvia per noi e per gli idealisti, della famosa frase platonica per cui il pensiero è "dialogo dell'anima con sé stessa". Per molti incomincia da qui il cosiddetto 'modello linguistico', con l'idea di verità fondamentale posta "all'interno del soggetto". Ma nel *Sofista*, ad esempio, l'osservazione ha complessivamente e probabilmente un altro senso. E la ripresa di Aristotele nei *Topici* tratta sí dell'interiorizzazione della procedura pubblica della dialettica, il cui scopo diventa così la ricerca della verità, l'essere la verità non più il trionfo di una tesi personale. Ma in nessuno dei due casi si ha però una fonte di conoscenza che l'uomo trova in sé stesso, tantomeno si ha l'idea hegeliana che tale 'fonte' sia intimamente

dialogica ed oppositiva, tale da porre anche l'oggettività come Altro, nel medio della autocoscienza²⁵.

È possibile che Hegel non possa mostrare, in una ricostruzione più coerente di quelle ora esaminate, che la certezza del dialogo e del confronto dialettico, non della fuga solipsistica, rimane conservata ed anzi assolutizzata nel modo migliore proprio dalla sua "dialettica" come metodo di controllo, vaglio ed autoelevazione della autocoscienza singola? (Habermas probabilmente sosterrebbe che non gli è possibile per ragioni di base). Solo se potremo ricostruire, da parte nostra, Hegel come vittorioso in una simile impresa, avremo anche i mezzi per capire come la tesi della 'preparazione' della soggettività suprema nel "duro" periodo del dominio mondiale sull'individuo non sia solo petizione di principio: apparirebbe allora come, almeno dal punto di vista ricostruttivo e storico di Hegel, la sostanza divenga in effetti soggetto, nel senso della filosofia della storia se non dell'ontologia di base²⁶.

Parallelamente a questi interrogativi, si presenta allora, ai nostri occhi, anche l'equivoco proprio del capovolgimento accennato e, più in generale, proprio di una filosofia della storia che legge un'epoca solo a partire dalla necessità della preparazione di un'altra, senza motivare il processo come un guadagno razionale chiaro anche da un punto di vista diverso. Si può vedere come, per così dire, l'equivoco per Hegel nascesse, con le sue paradossali conseguenze, nella e dalla breve citazione fatta nella nostra I parte: là Hegel voleva attribuire ad un fittizio "vero" Platone, il Platone della *Politeia*, ovviamente, una sublime "ironia" per cui avrebbe celato una soggettività già presente a favore della bella eticità da lui codificata ed imposta, rendendo oltretutto la 'dialettica' solo oggettiva, come conoscenza della Idea. (Altrove Hegel nega questo, ma sembra giungere all'estremo opposto, e a considerare la dialettica

²⁵ Devo questa osservazione a M. Mariani, che ringrazio. Colgo l'occasione per ringraziare per i suoi suggerimenti anche P. Masciarelli.

²⁶ Questo è uguale al passaggio da sostanza a soggetto e da collettività a individuo, con in più la plasticità della collettività antica, espresso in un soggetto non debole, non in una realtà monarchica ed autarchica; va bensì inteso come processo di autotrascendimento, quindi non come principio formalistico, ma come vera incarnazione ed *Erinnerung* della pluralità in un soggetto: così OGNI soggetto infinito arriva alla somma dimensione dialogica dello Spirito, al pensiero dell'Idea come tale (che in questo senso non è tanto metafisica quanto *explanans* della storia).

mero “gioco”²⁷). Hegel senz’altro attribuisce qui al genio greco una capacità inusitata di pensare il proprio Altro, il proprio ‘impensato’. *Inoltre, tende a confondere il possesso di un concetto con la presenza del tratto epistemico o psicologico che quel concetto esprime più o meno adeguatamente.* Ma né l’equivoco né il paradosso che lo riguarda e ne scaturisce, e che abbiamo indicato sopra, conducono Hegel in contraddizione, se si comprende bene il modo in cui egli attribuisce ad una soggettività ‘naturale’ un processo attraverso cui questa può venire a sé, ed essere vero soggetto (ed infinito).

Ma è un fatto che Hegel viene condotto, dalla difficoltà nella trattazione coerente di tali problemi, al capovolgimento di priorità e di ordinamento storici già descritto, ed alla tendenza a non giustificare, nei dati e nelle necessità di una ricostruzione *post festum*, l’imposizione di una teleologia al processo che porta all’affermarsi della soggettività moderna, e poi di quella assoluta che la trascriverebbe necessariamente in termini filosofici – sarebbe già di per sé uguale alla filosofia. In particolare, si ha una difficoltà con la descrizione del sorgere della coscienza: altri passi confermano la nostra proposta di risoluzione, incentrata appunto sull’idea di ricostruzione relativa e *post festum*.

L’equivoco, se vi è vero equivoco, è però spiegato con la risposta alla nostra domanda circa il modo di autocostruzione del soggetto, risposta che è ben lungi dall’essere circolare: noi vediamo, ricostruendo l’epoca, solo il farsi di quel soggetto che noi stessi siamo; e affinché si costituisse all’inizio, ancora in embrione, questo soggetto nella sua essenza, era necessario che il pensiero fosse radicalmente separato dall’azione collettiva e dalla diretta rilevanza etica, separato non in sé (probabilmente lo è già, per Hegel), ma relativamente e solo in una data stagione storica, e ‘per noi’, come dura disciplina della soggettività incoata. La soggettività va qui intesa come necessario orizzonte trascendentale della (auto-)comprensione del reale riflettentesi nel soggetto, e se si tiene conto di questo, al di là delle descrizioni spesso oggettivanti che Hegel ne dà, anche un altro equivoco risulta diradato, quello che ora vedremo circa la natura (trascendente o trascendentale?)

²⁷ Nella *Filosofia dello spirito Jenese*, cfr. la traduzione a cura di G. Cantillo, Bari, Laterza, varie edizioni, e anche nella *Vorrede* alla *Fenomenologia*, oltre che in alcuni luoghi delle *Lezioni sulla storia della filosofia*.

dello Spirito. L'interesse del logico è tutto volto al rapporto tra condizioni sociali dell'individuo e formazione del soggetto trascendentale, delle sue *Gestalten* o figure fenomenologiche. Questo fa sì che Hegel dia molto naturalmente maggiore importanza ai momenti rispecchiantisi in tale separazione precoce del soggetto dalla sostanza etica, ossia in quel processo verso l'autonomia che è anche, all'inizio, processo verso la mancanza di un fine e verso la solitudine, la separazione totale dalla sostanza intersoggettiva. E otteniamo così anche una ulteriore risposta: il soggetto doveva definirsi e affinarsi come antinaturalità assoluta, quindi assolutamente infelice, poiché questo era l'unico modo per divenire realmente partecipe della divinità, dell'idea cristiana della Incarnazione di Dio (nell'interpretazione paolina, sembrerebbe). Ciò non significa che il soggetto abbia in sé, come carattere necessario e non solo accompagnante la sua genesi, l'infelicità, la negazione della dimensione collettiva e dialogica. Il problema è rimandato a quello, teorico, di giustificare la dialettica di Hegel come non solo solipsisticamente idealistica: la ricostruzione storica non provoca ulteriori difficoltà, se questo compito può essere assolto descrittivamente. Semplicemente si può dire che in certi tempi il soggetto è non in sé, o in sé e per sé, ma solo *in nuce*, ed *in alio*.

Sorge qui di nuovo l'annosa questione se il pensiero hegeliano sia reso dogmatico da una "chiusura" (il termine, *Abgeschlossenheit*, risale a Heinz Kimmerle), la quale poi lo condurrebbe necessariamente – in taluni frangenti – ad un silenzio improduttivo, come è per molti nel e col "mondo romano", se in esso il soggetto non potesse mai veramente sorgere se non per una sorta di "generazione equivoca" dal sociale. Questa inevitabile "chiusura" farebbe sì, 1), che il suo principio primo, Idea o Spirito, sia appunto solo storicamente determinato e 'ideologicamente' limitato e connotato, e/o, 2), che una revisione dei principi stessi del sistema, nel senso sia di tesi fondamentali sia delle stesse categorie ontologiche, sia impossibile. (P.-J. Labarrière e G. Jarczyk hanno avversato proprio questa tesi). Alternativamente, ci si potrebbe preoccupare del fatto che il sistema sia improntato ad una forma assai rigida e dogmatica di fondazionalismo, per il quale i principi così evidentemente e centralmente connotati in termini storico-culturali (critica, dialettica, Spirito) verrebbero a dovere essere ipostatizzati in forme del tutto metastoriche, sempre e solo per sé, quindi, immuni alla dialettica tra origine e fini o compimento. Ma mi sembra che, quali siano le

etichette che si vogliono usare, questi timori sorgano da un apparato concettuale inadeguato e si basino su false alternative.

Infatti, allora per Hegel nel “mondo romano” la “soggettività” c’era, per così dire, da prima? Certamente no, c’era solo la possibilità di un autoriferimento puro (probabilmente extrastorico, ma anche totalmente vuoto: la risposta banale, “io sono io”, all’interrogazione apollinea), e non la forma generale della soggettività legata a società, linguaggio, istituzioni, costruzioni culturali socializzate. C’era il *Geist* come vuoto “io” (la riflessione interna in sé di cui si parla anche nella *Fenomenologia*), non come il soggetto, o lo *esprit*, o tantomeno il principio supremo attraverso cui si manifesta l’Idea nella nostra epoca. Ci sono dunque aspetti *perimés* del principio supremo, ed altri che non tramontano, ma sono tanto formali da potere essere compatibili con la apertura del sistema stesso verso la revisione (in altre ‘dialettiche’ future successive a quella di Hegel) dei suoi stessi “presupposti” (l’idea di Labarrière e Jarczyk). La mia risposta alla domanda è: no, si ha un puro metodo della ricomprensione. E prima un puro dato psicologico, non normativo, sull’io. Farne Spirito è compito coestensivo all’atto (critico-scettico-storico) del filosofare²⁸.

Se ne deve desumere che veramente ci sia un soggetto fisso, prodotto e simbolo di un tempo storico e di un orizzonte assiologico determinato, il quale – oltre ad essere una sorte di ‘supersoggetto’ o ‘oltresoggetto’ – valga anche a rendere inevitabilmente chiusi e datati il sistema e anche il suo inscindibile metodo, la dialettica? Sembra di no, ma sembra per l’appunto che una dialettica capace di resistere a tale sospetto sia anche in grado di rispondere positivamente alla sfida che il problema del darsi la soggettività, pur senza riconoscersi di per sé stessa, nel periodo “romano”, le pone. È la risoluzione delle difficoltà precedenti, che cercheremo ora di proporre.

La civiltà ellenistico-romana rappresenta più che un evento un esercizio, più che un raggiungimento una ascesi, più che un’epoca, una sosta tra le *Gestalten* storiche (quindi nel senso originario di *epoché*), e sempre da un punto di vista empirico-retrospettivo.

²⁸ Su tutta la questione delle interpretazioni del sistema ‘chiuso’ e del ‘sistema aperto’ mi permetto di rimandare una volta per tutte al mio *Ragione, negatività, autocoscienza*, Napoli, Guida, 1990.

Entrambi, esercizio ed ascesi, sono vivissimamente presenti, per noi e nella nostra mutevole epoca (sino ad oggi), in quanto noi ne siamo, come appartenenti al mondo germanico (se ci identifichiamo con Hegel), il necessario prodotto. Se li comprendiamo così, vediamo che essi comprimono e proprio per questo sviluppano la soggettività, come una disciplina può fare: è solo ovvio che durante la disciplina la caratteristica propria del disciplinato, ancora non sviluppata, ma che poi colorirà di sé il risultato, non appaia ancora affatto. Ma l'Impero, del tutto già implicito nella fine alessandrina della libertà greca, non si spiega nella sua funzionalità storica che col Cristianesimo, ed il Cristianesimo non si spiega che con l'Impero, non per scelta aprioristica, ma in conseguenza delle determinazioni storico-sociali delle forze storiche risultanti, e retrospettivamente interpretanti. I soggetti che sono vissuti in quest'epoca hanno fatto la prova di quello che tutti i soggetti posteriori dovevano poi conoscere come parte integrante della loro spiritualità, e che poterono così conoscere anche e soprattutto grazie alle esperienze culturali tramandateci da questa epoca "infelice" e dal suo autosuperamento nel "mondo cristiano". Per questo la filosofia, in questo periodo, è anche azione: non azione dettata ideologicamente alla politica, ma azione dell'individuo singolo, pratica terapeutica e di salvezza personale, che col cristianesimo potrà trasformarsi nella comprensione degli aspetti religiosi della esistenza, legati ad un assoluto che è anche Spirito, e Dio (in senso puramente concettuale), e quindi intesi come *completamento* simbolico e pratico della esperienza *concettuale* di Dio nella filosofia (che è tutto quello che c'è in Dio dal punto di vista filosofico, *nostro*, per Hegel).

Per questo, ancora, Hegel vede come necessario uno sviluppo che ha in sé molti aspetti di tragedia irrisolta e irrisolvibile (una macro-contraddizione), che dobbiamo accettare come base contingente della attuale significatività etica e religiosa delle nostre vite e del nostro pensiero. Ciò spiega come non interessino a Hegel tanto gli aspetti ancora vitali ma piuttosto quelli di massima drammaticità dell'epoca, che vede come prioritarii, e spiega inoltre perché non lo interessi tanto il fondersi di un pluralismo di culture, ma molto di più il finale prevalere di una, spiritualmente e politicamente accentratrice e poco incline alla pietà. E spiega infine perché l'ascesi dell'intelletto, e in termini filosofici ed epistemologici la *stásis dianoías* a cui mirano gli scettici, siano ancora concetti validi oggi come preparazione per la filosofia. Questa tripla meta finale non

poteva non essere vista da Hegel come *télos* di tutto uno sviluppo ancor più importante perché misconosciuto, e soggettivamente non desiderabile. È la risposta alla nostra ultima domanda: l'idea della comunicazione dialogica ed intersoggettiva della “bella” democrazia greca, e della sua filosofia, può divenire motore di un metodo dialettico dello Spirito, appunto poiché è aperto a tutti i soggetti, ed al soggetto empirico futuro, di qualunque tipo esso sia, che, in ogni momento, si possa riconoscere in un qualche soggetto comunitario, e reso trascendentale rispetto a qualche fine da specificare.

III. “Ricordo perfetto” come dialogico “concetto del dimostrare filosofico”: ordinamento delle categorie e ricostruzione delle *Gestalten*

Ma che cosa ci dice questo della dialettica? È solo un serio gioco in cui è già sempre presente lo Spirito? Sarebbe più esatto dire che lo Spirito impregna di sé e fa comprensibili – e simili – a sé anche quei momenti del pensiero in cui non era dato ancora neppure inconsapevolmente – cioè li comprende come Altro. La immanenza dello Spirito nel passato, se c'è, non è prodotto di letture anacronistiche e puramente teoretiche, ma è una legge dell'autocomprensione: ha quindi significato di una premessa trascendentale. Affinché fosse veramente presente, gli uomini hanno dovuto lottare per crearlo, ma molti secoli dopo, ai nostri occhi, è solo inevitabile che esso appaia, ma appaia soltanto, come presupposto segreto ancora da esprimere, e come causa finale, di quelle sofferenze. La soggettività cristiana moderna è più che il necessario orizzonte del sapere di sé dell'autocoscienza, è anche un principio da tenere a bada, come ben sapevano critici pur soggettivistici di Fichte come Hegel e Hölderlin, poiché ha in sé, oltre alla giusta tendenza alla trasformazione morale e spirituale del mondo, una tendenza “monarchica”, prevaricatrice, come l'io di Fichte, che ne fa una versione soggettiva ma non meno pericolosa della semplice sostanza²⁹.

²⁹ Ciò è lamentabile, in epoca moderna, appunto perché – come si vede dalla *Fenomenologia* – la dialogicità del pensiero antico, senza un unico principio e ora nel solo aspetto empirico, non poteva che risultare ancora, oggi, lotta e *diafonía* per usare il termine scettico. Hegel comprende che essa è da rimpiangere, ma anche che non può essere ripristinata in maniera immediatistica e velleitaria. La si può rianimare solo a partire da un soggetto che è interiorità, non più dialogo ‘armonico’ di diversi, ma unisono

Il pluralismo è qui solo nella forma plurale, fenomenica, di pensieri e di “cominciamenti” dei singoli nel mondo della vita, pensieri che sono mediati e fatti comunicare nella *Phänomenologie* o ancor meglio, fuori del sistema, nella “risoluzione di pensare puramente” del § 78 della grande *Enciclopedia*. Questa decisione significa che il pensiero del soggetto non è più segnato da esperienze semplicemente contingenti. Esso ha anzi un nucleo trascendentale irriducibile: la libertà è definita non più nel suo sfondo storico, ma in maniera astratta, e quel che c'era di contingente è per Hegel ‘riscattato’.

Ma il rapporto oppositivo tra retorica e dialettica, e tra dialettica come parte pragmatica della logica, da un lato, e logica anche speculativa dall'altro lato, fu posto da Aristotele, e questa rottura è alla base della trattazione della “proposizione speculativa”, sempre nella *Vorrede* alla *Phänomenologie*. Hegel scrive, in un brano che abbiamo già citato, che «dopo che la dialettica è stata separata dalla dimostrazione [o dalla logica vera – GV], in effetti il concetto del dimostrare filosofico è andato perduto». Egli qui si ricongiunge a Platone, pur lamentando la mancanza dei “plastici” interlocutori socratici ed ammettendo che una autentica opposizione di soggettività separate sarebbe oggi troppo dispersiva, per l'ostinazione propria dei moderni³⁰. Riportando pur sempre la dialettica speculativa, entro certi limiti, ad un tipo di “topica”, come ha notato R. Bubner, Hegel si rende tuttavia conto di quella inadeguatezza, e non tenta di realizzare la sua *ars inveniendi* come prassi o metodo collegato alla intersoggettività reale. Anzi, egli separa nettamente i contesti argomentativi reali dalla costruzione delle sue argomentazioni nell'ambito di una metafisica ‘dialettico-speculativa’. Eppure questo è ancora un modo per ricongiungere metodo e realtà, dialettica e

spirituale pur nelle dissonanze occasionali tra mondo ed individuo, un soggetto il cui confine è solo la pura possibilità di ricomprensione di ogni possibile realtà.

³⁰ Per quanto precede cfr. R. BUBNER, *Dialektik als Topik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp 1990, pp. 81, 82-3, 88, 97 ss., e per il seguito cfr. 63-64, 86-87, 65 ss. Diverse ma feconde le indicazioni sulla struttura dei percorsi di pensiero nella *Logica* in O. PÖGGELER, *Dialektik und Topik*, in *Hermeneutik und Dialektik*, a cura di R. Bubner, Tübingen, Mohr 1970, vol. II, 307 ss. Vedi anche il mio *Versuchte Hegel eine Letztbegründung?* cit. sopra, sulla *Tropo-logik*.

Va infatti notato che la natura della “topica” è concettualmente subordinata a quella di tropologia: l'antitetica scettica che è il metodo di tutto il sistema, e che riprende l'intera diafonia trascendentale, realizzandola in uno sviluppo scettico-enciclopedico. Lo scetticismo consueto è solo la forma *più debole ed empirica* di questo sviluppo sistematico.

dimostrazione, pensiero soggettivo e pensiero normativo – ma per ricongiungerli in una “metafisica” che costruisca un senso obiettivo e vero del reale, rivedendo tutti i contesti argomentativi e vitali di partenza di tutti i soggetti (in linea di principio) opposti, a partire da ciò che di comune può essere mostrato. In altre parole, la “logica” fornisce argomentazioni obiettive per sostenere e gradualmente superare, ma solo alla fine, tutte le tesi che diversi soggetti sostengono contingentemente. La pluralità è interiorizzata completamente (e in ciò va sottolineato – più che Bubner non faccia – come i portati concettuali e semantici del soggetto possiedano validità autonoma, non solo comunitaria, e risultino stringenti, almeno in dati idioletti). Un modello dialettico interiorizzato è quello stesso, neopirroniano, per cui ad ogni argomentazione se ne porta una opposta, ad ogni concetto uno (formalmente) opposto, secondo una procedura scettica – la *isosthèneia*.

Se solo questa “logica” della Idea, e dello Spirito che si autocomprende in Altro, ricongiunge dimostrazione e dialettica, essa tuttavia ha altre notevoli conseguenze, tutte tipiche della nostra epoca. La “logica” dell’assoluto soggettivo è accentratrice, lo è già quando esso appare incompiuto e appare solo e negativo, come assenza della libertà-fusione etica per l’individuo, allorché la vera unità logica, cominciando appena a manifestarsi, è solo astrazione “monarchica” per l’individuo oppresso. Questo individuo, in realtà, *e parte objecti*, solo così è e si forma come tale, seppure riconosca sé anche prima. Ciò dà un nuovo e più profondo senso al capovolgimento e alle diverse forme argomentative fornitegli da Hegel. Come scrive Hölderlin in *Patmos*, «come vento del mattino sono i nomi, dopo Cristo», ossia dopo l’avvento del «Principe della Festa» di *Friedensfeier*, colui che unifica tutti i princípi. Ma prima di Cristo, invece, i nomi e gli Imperi contano. In ognuno si concentra una volontà che prevarica sull’individuo, e prelude al principio supremo del “mondo romano” e poi del Cristianesimo, nel quale però il potere sarà temperato dalla Incarnazione e dalla “Festa”: se si vuole, dal primo ricongiungersi di dialettica intersoggettiva e dimostrazione, poi compiutosi nel mondo della soggettività spirituale germanica.

Nella tarda antichità, tutta spostata, come dev’essere, dall’Oriente del Mediterraneo al suo Occidente, questo principio “monarchico” (che è anche il soggetto ipostatizzato, per taluni versi, non solo quello immanente fichtiano, pur criticato dal primo Hegel e da Hölderlin), è dunque presente nella sua solitaria sottomissione alla

propria immagine *speculare*. Esso è, ma è solo come altro da sé, come negatività assoluta ma tale da riscattare il senso della storia: come “negatività”, quindi, quale ormai Hegel la designa – in tono pacificato anche con Fichte – nella *Vorrede* e altrove nella *Phänomenologie*. Nella realtà storica contingente (che per Hegel non è neppure “realtà effettuale”, *Wirklichkeit*), tale assoluta negatività non è certo da porre come dogmaticamente sempre data: dove essa si trova, essa è allora posta retrospettivamente da esigenze di auto-ricomprensione del soggetto, e può e anzi deve essere posta anche là dove al livello fenomenico non appaia. Questo è poi collegato al problema della corrispondenza tra forme storiche e categorie, entrambe “ricordate” nello svolgimento del sistema, ed esemplarmente enucleate nella storia della filosofia. Al problema di come la *Vernunft* agisca e si riconosca nella storia data, ed entro quali limiti.

Cerchiamo di vederlo meglio. Tutta la storia, anche la storia ricompresa, è “storia della libertà”, e della scepsti metodica indefinitamente applicabile – anche quando la libertà (col dubbio) era conculcata! Hegel non voleva frenare l’assoluta libertà della conoscenza, come del sociale; voleva solo dire che tutto ciò che ci sembra immediato, come lo storico e il sociale e come il dio della rappresentazione, va compreso solo come già in sé ‘decostruito’ e mediato dal sapere, e che il processo e le cose che trascendono l’individuo singolo possono essere ricomprese razionalmente da un punto di vista posteriore, ma non teologicamente e per una forma di provvidenza, come prima era sembrato senza fondamento. Tale ricomprensione conduce all’importanza centrale della mediazione nel territorio prima inesplorato del sociale e dell’economico, in un senso quindi oggettivamente critico e innovativo (che poi conduce anche a Marx). *Ma questo non significa che solo il sociale e il culturale e il comunitario esistano, come tanti seguaci moderni di Hegel hanno, ingiustificatamente, opinato.*

Hegel cerca (e non si vuol dire che dovesse essere l’unico nel suo tempo) non, storicisticamente, il senso delle epoche della filosofia nella storia: egli ricerca innanzitutto quelle concezioni o immagini filosofiche, le quali sono servite, in determinate epoche, da simbolo di quelle epoche stesse – o volontariamente, in uno sforzo già di autocomprensione, oppure in maniera subliminale ed embrionale, che la filosofia di un’epoca successiva deve, e sola può, chiarificare. Questo si nota già, a livello di evoluzione del pensiero di Hegel, nel fatto seguente: le due epoche storiche rappresentative

che egli per prime, e soprattutto, prende in considerazione anche per comprendere il presente sono l'epoca della *pólis* greca e l'epoca, per così dire opposta, dell'impero, l'epoca ellenistica ed alessandrina. Che è come dire, molto approssimativamente, l'epoca della libertà e quella della sottomissione dell'individuo. E le loro tipiche filosofie valgono in quanto aiutano a comprendere (aiutano l'individuo stesso a comprendere) questa libertà e questa sottomissione, perlomeno a posteriori. (La loro è quella che abbiamo chiamato una 'macrocontraddizione' *in nuce*).

Dunque, sotto il nome di filosofia della storia, ma anche sotto tutta la trattazione del complesso di significati della logica dialettica (non dei suoi puri caratteri formali), Hegel ricerca questo complesso rapporto riflessivo: non un senso sociale e storico immediato delle filosofie, ma una comprensione del modo in cui esse servirono ad integrare (o a dis-integrare, atomizzare) l'individuo e l'Altro. Non una essenza storica o relativa del pensiero filosofico (tale essenza è un rapporto di comprensione e di senso sempre uguale: lo Spirito, l'esistente senza condizioni, *Un-bedingtes*, *Ab-solutum*, o altro-di-se-stesso), bensì il modo in cui il pensiero filosofico fu usato per comprendere storia e società, ed anche per relativizzare e rendere contingente il ruolo – apparentemente, in ogni epoca inevitabile – dell'individuo in esse. Questo non esclude appunto che nella storia si scoprano macro-contraddizioni irrisolte: quella per cui la "infelicità" è al tempo stesso preparazione ed interiorizzazione, verso la massima "felicità" dell'essere libero, è uno di questi contrasti. Questo è anzi il motore della storia, e non è una teleologia.

Vanno poi chiariti due aspetti. Il primo (A) è tematico: Hegel sin dalla giovinezza vide principalmente due di questi momenti autoriflessivi, due momenti in cui parevano cristallizzarsi la maggior parte delle possibilità filosofiche di interpretazione dell'uomo come individuo storico. Questi due momenti sono: la grecità classica, ateniese, con l'individuo che è politico ed autonomo, ma fuso armoniosamente in una totalità finita, la *pólis* (l'"individuo"); gli inizi dell'ellenismo e poi il "ferreo" *Reich* romano, che solidifica il crollo alessandrino della *pólis* stessa in un apparato in cui l'individuo è non più libero, ma sottomesso ed oppresso alla totalità (lo "stato"), e trae le conseguenze, quindi, del persistere dell'individuo quando esso non è più integrabile nel "tutto" (e ne dà anche giustificazione metafisica con lo stoicismo). Volendo si potrebbe aggiungere il precedente, 'preistorico' per Hegel, momento "orientale", in cui vi è fusione tota-

le, ma non ha (ancora) senso parlare di armonia, giacché l'individuo è all'epoca indistinto, non esiste come tale neppure per essere armonizzato e dissolto nel tutto. (Ricordiamo che ai tempi di Hegel la preistoria e il suo enorme spessore cronologico erano ancora ignoti).

Così abbiamo, in uno spontaneo sorgere di una dialettica: (1) il momento di massima armonia tra uno e tutto; (2) il momento di massima dissonanza ed opposizione (senza risultati); (0) il momento presupposto (il grado zero, per così dire) in cui la fusione è indistinzione, e non si può neppure ancora parlare di armonia, ma che è alla base di (1) e (2), una volta che si produca l'individuo, l'io dell'interrogazione apollinea su di sé. Questi tre corrispondono, in termini di principi, al principio dell'essere che abbraccia tutta la realtà (1); al principio dell'individuo o atomo singolo opposto all'universale (2); al principio dell'indistinzione ed assoluta indifferenza di individuo e tutto (0). In termini di filosofie abbiamo: Parmenide e la sintesi platonica (1); l'atomismo e poi le tre filosofie alessandrine della conoscenza (istituzionalmente, lo stoicismo; criticamente, invece, metodicamente, soprattutto la scepsi) – (2); la sostanza indistinta di Spinoza, soprattutto nell'interpretazione di Schelling (0). – Per ragioni ovvie di storia evolutiva, si intende soprattutto per il tardivo distacco da Schelling, Hegel concepisce prima i due momenti (1) e (2), e solo dopo (all'epoca della *Scienza della Logica* (dove non mancano i riferimenti al nulla del buddhismo), ma forse già dalla *Fenomenologia*) completa la sistematizzazione triadica con (0), il momento della indistinzione "orientale".

Il secondo aspetto (B) è strutturale. Se la filosofia della storia seleziona come rilevanti, e descrive concettualmente, i soli momenti in cui la filosofia diviene anche un insieme di categorie storico-sociali – momenti come (1), (2) e le loro combinazioni complesse –, allora è chiaro che la filosofia della storia (e con essa le discipline che ne dipendono, innanzitutto la struttura generale della storia della filosofia) userà categorie filosofiche che troverà, già in base al senso comune, prefigurate in gran parte nelle epoche storiche studiate e rilevanti, in quanto sono già state reinterpretate filosoficamente dagli uomini, anzi hanno senso generale solo attraverso tale anche contemporanea reinterpretazione. Ciò corrisponde molto bene alla centralità che hanno – nella filosofia della storia hegeliana sin dall'opera del 1807 – platonismo, stoicismo e scetticismo. Questo spiega anche la sorprendente tesi della corrispondenza, che Hegel

enuncia in maniera decisa, ed *in apparenza* dogmatica, soprattutto nella *Introduzione* alle *Lezioni sulla storia della filosofia*, quando scrive che lo sviluppo delle forme epocali nella storia della filosofia corrisponde alle categorie, cioè alle determinazioni della Idea, nello sviluppo “logico”, sarebbe a dire nella dialettica solo formale del pensiero, ovvero nella *Wissenschaft der Logik*. *Voglio dire che la tesi della corrispondenza non è che un principio metodologico normativo e molto approssimativo, ma non una tesi a priori.*

Non è mancato chi ha tentato di spiegare e giustificare la “tesi della corrispondenza” di Hegel prendendola alla lettera, nella sua apparenza tanto dogmatica e ingiustificabile. In effetti, l’impresa è disperata rispetto ad entrambe le serie messe in corrispondenza: la serie delle filosofie epocali e la serie delle categorie – e questo anche se non si pensa che la nostra comprensione della filosofia greca antica è essa stessa in gran parte condizionata da Hegel, padre della storiografia moderna. Si noti appunto che questa infondatezza appare evidente oggi ancora a noi, abituati da secoli a scansioni e a storie del pensiero filosofico ispirate a queste stesse idee hegeliane. In realtà, non vi è proprio alcuna ragione assoluta, né concettuale e neppure cronologica, perché Parmenide debba essere preso come primo pensatore greco. Vi era il pensiero naturalistico nelle sue varie forme, e nei suoi vari intrecci anche con correnti extra-elleniche. Non vi è, egualmente, una ragione per cui sia inevitabile leggere Parmenide stesso come pensatore dell’Essere, anziché, per esempio, come primo proponente di una legge logica con validità per il ragionamento, o come diverse altre cose.

L’ordinamento logico, con l’essere o totalità al primo posto, si difende un po’ meglio in base a caratteristiche intrinseche: l’essere può in effetti aspirare ad essere privilegiato come categoria più semplice e più vuota. Tuttavia, anche questa giustificazione è intuitiva e non assoluta, a meno che, appunto, non si abbia sin dall’inizio l’intento di cogliere, con una categoria “semplice”, quella meglio adeguata a parlare di un rapporto con cui una realtà unitaria si presenta agli uomini (per esempio una realtà istituzionale rispetto ai suoi membri).

Ma non è qui il luogo per parlare delle molte, complesse ragioni dell’ordinamento della *Scienza della logica*, non si può qui nemmeno intavolare la discussione. Ci interessa la tesi della “corrispondenza” fra Logica e storia della filosofia. E credo sia sostenibile, a questo punto, che essa è giustificata e non dogmatica, ma anzi passibile di

applicazioni utili, solo se si ammette che – rispetto ad entrambe le serie, quella “logica” e quella “storica” – essa presuppone una preselezione intenzionale, e una necessitazione, delle epoche e delle categorie: una preselezione dotata di un significato convincente, ed il cui effetto è poi che la corrispondenza risulti stabilita, di fatto, solo tra momenti e concetti bene adeguati gli uni agli altri, e tali da non generare dubbi sulla loro sensatezza ed adeguatezza reciproca. A quanto so, una spiegazione sistematica di un simile, doppio procedimento di preselezione, in Hegel, non è mai stata intrapresa, per quanto sia indispensabile. Entrare in essa sarà materia di un altro lavoro.

L'idea di una necessaria preselezione a posteriori confermata dall'analisi, come l'ho presentata ora, sarebbe comunque già intuitiva. Tuttavia, si può spiegarla e sostanziarla meglio. Inizio a farlo, qui, in rapporto al metodo della *Fenomenologia*, che per questo aspetto è più lineare e comprensibile, anche se porta alle stesse identiche conseguenze raggiunte, in modo un po' diverso, nel sistema maturo. H. F. Fulda ha posto molti anni fa, in diversi scritti assai noti, l'attenzione sulla decisiva “funzione di vaglio” svolta nella *Fenomenologia* dalla struttura duplice della “coscienza”, struttura ispirata a quel “principio della coscienza” di Reinhold, che svolse un ruolo fondamentale anche per le costruzioni idealistiche di Solomon Maimon e di Fichte. Se spieghiamo meglio che cosa si intenda con “funzione (o ruolo) di vaglio”, vedremo che esso sottintende un ruolo della coscienza, nel rapportarsi alle categorie formali, sostanzialmente analogo al duplice modo di riferimento delle categorie formali stesse, quindi ad un carattere della “dialettica” già esaminato sopra. (La dialettica dell'idealismo oggettivo nasce proprio quando questo duplice carattere viene analizzato come strutturale e non solo soggettivo, pur fornendo la base strutturale di una teoria della soggettività, o meglio della autocoscienza). Dopo questa spiegazione, diventerà chiaro come il ruolo della coscienza contribuisca anche ad una “preselezione” che rende sensata una tesi *prima facie* assurda, come quella della “corrispondenza” tra logica dialettica e storia. (Selezioniamo per es. la categoria più universale, l'essere, e scoprendo che non ha “riflessione con sé stessa”, scopriamo che è identica al nulla – si ricordi quanto dicevamo della *Fenomenologia*. Allo stesso modo possiamo scoprire che una “infelicità” è specchio e “riflessione in sé” di una pienezza possibile).

Ora, la coscienza, con questa sua funzione derivante da una

duplice natura delle categorie (oggettiva e, in modo embrionale, soggettiva e coscienziale, autoriflessiva – ciò che è innanzitutto *solo* suggerito dalle due epoche di cui si è parlato), ricerca anche (oltre ad una definizione formale di conoscenza consapevole) una idea *concreta* di sé che abbia almeno limitata stabilità: che possa convincere il lettore alla ricerca di un concetto valido, e che possa resistere senza mutare all'esperienza di vari fenomeni di trasformazione del contenuto e del ruolo della coscienza stessa (nella sua struttura semantica interna e come applicata agli individui), anche attraverso la storia. In buona parte della *Fenomenologia*, e di tutto il sistema, ma soprattutto della *Fenomenologia* questi contenuti sono soprattutto storici, o sono le conseguenze psicologiche di condizioni storiche (la coscienza di un individuo sottoposto ad uno stato dittatoriale, ad es.), o sono parametri concreti di ragionevolezza (come affrontare coscientemente una realtà complessa in divenire? Interrogativo connesso chiaramente ai primi due problemi). Mi pare che siano tutto questo insieme. Ed ecco che allora, per conseguenza, le idee autoriflessive della coscienza dotate di stabilità anche descrittiva ed applicativa – gli stadi evolutivi della *Fenomenologia*, di cui si accorge anche il lettore più ingenuo, perché sono vere conquiste epiche in un *Bildungsroman* della mente – denominano per forza categorie selezionate già per capacità esplicative, perché importanti *per noi*, nel senso ora detto.

In breve, così come dovranno fare, per Hegel, le analisi dello spirito, in particolare dello “spirito soggettivo”, nel sistema complessivo (*Gesamtssystem*), tale “funzione di vaglio” comporta un filtro delle categorie, per così dire, a partire dalla più astratta (l'essere, che abbiamo già nominato). La loro capacità di organizzare la storia viene loro da questa universalità, che non è surrettizia. Ed è su questa nota che possiamo concludere l'analisi.

IV. Conclusioni

Abbiamo così, da ultimo, scoperto alcuni lati della segreta ‘logica storica’ della “logica (dialettica)” di Hegel, abbiamo mostrato come il capovolgimento e altre difficoltà del suo resoconto siano giustificate, e come non vi sia alcun paradosso, logico o storico, in quello stesso resoconto, che anzi rappresenta il mondo tardoantico in forma sì di epitome, ma anche in forma ricca di idee storiografiche.

che, e ben consona al nostro punto di vista, se non necessaria per esso. Infine, se il mondo germanico, in realtà non tanto accentratore come sembra, è la negazione del mondo mediterraneo, allora ne è la “negazione determinata”, o la prosecuzione con altri, più autoconsapevoli e anche bellicosi metodi *soggettivi*, ancorché mai solipsistici. Dunque, l’unica vera “chiusura” è soltanto la sempre possibile e talvolta inarrestabile sparizione dello Spirito, e della cognizione della Idea, dal mondo – quando ci sono epoche non solo di “infelicità”, ma di vero e proprio sterminio. Poiché la filosofia non è profezia – specie quella di Hegel, per cui la storia è anche tragedia e infelicità –, solo tale “chiusura” *radicale* è contingenza storica non redimibile né escludibile a priori se la si esperisce di fatto, ma in più vero disastro filosofico se avviene in via di principio, ossia se lo Spirito cessa di coltivare sé stesso e di credere in sé stesso. Questo, fortunatamente ed anche per adesione di molti pensatori ad una idea di ragione e spirito prossima a questa di Hegel, non è mai veramente accaduto, né con la figura dell’isolato filosofo-individuo della tarda antichità, né con quella medievale della filosofia *ancilla theologiae*. Nella “sacra notte” hölderliniana (*Brot und Wein*), che segue alla grandezza comunitaria della individualità etica greca, vagano realmente (al di là della speranza in compiute e terminate sintesi spirituali che vengano a disciogliere la tragicità dell’individuale) non solo i poeti, ma tutti i pensatori della modernità. L’impossibile ricerca hegeliana di interlocutori dialogici infinitamente plastici, – o, il che è lo stesso, di una completa identificazione di movimento dialettico della storia e del linguaggio con norme soggettivamente necessarie della dimostrazione –, è di questo destino una delle conseguenze più paradossali, ma anche più istruttive.

Ma che cosa è questo Spirito, che ho anche chiamato più modestamente ‘mente’? Per Hegel, tutto quello che possiamo chiamare, nella storia, Spirito, agisce nella comprensione di sé come Altro, ed *ipso facto* quando veramente agisce, anche a livello che pare individuale, è “Spirito assoluto”, perché se è (ancora) Spirito “finito”, nella nostra ricomprensione, vuol dire che non ottiene la sua libertà passando in Altro e tornando a sé, quindi vuol dire che non è, perché l’Assoluto è solo questo modo di comprensione nella libertà. L’Assoluto, in altre parole, non è una cosa, è un processo di comprensione senza più condizioni esterne.

La “storia della libertà” dell’Occidente è quindi integrale alla definizione di Spirito, e quindi alla tattica della ricomprensione,

anche quando lo Spirito sia spogliato dei suoi presupposti storico-sociali e, considerato solo come modo emergente di spiegazione dell'agire dei singoli e collettivo, sia 'relativizzato' storicamente o intersoggettivamente, come ho detto. Solo nelle condizioni comunitarie e contestuali della vita data posso, certamente, immaginare la vita, e lo Spirito, e quindi parlare del mondo come è qui ed ora; al di fuori vi è un dubbio irresolubile, ma giustificabile solo in parte. Vale, questo, certo per la vita come convalidata normativamente, e per quella che Hegel chiama "vera esistenza" dello spirito; ma tale esistenza è vera solo se c'è lo spirito finito (e il dato empirico), anche se esso c'è solo trascendendosi e comprendendo sé stesso come Altro, e non più avendo "vera esistenza" in un certo senso (che è quello della *dóxa*).

La *Vernunft*, la ragione, come azione dello "spirito assoluto" realizzantesi attraverso lo spirito finito nella "storia della libertà", è – ora ormai solo metodicamente ma anche esplicitamente, dopo il "mondo cristiano-germanico", e i frutti hegeliani della Riforma in filosofia – puro metodo della 'ricomprensione' o 'ricostruzione', come l'ho chiamata, che giustifica e 'scarica', abbandona (*frei ... entläßt* – Grande Enciclopedia, § 244), come la *Logica* fa con la natura, ogni apparente presupposizione metafisica ancora contenuta nell'Idea.

Ma il mondo che così apparentemente *troviamo* a livello contingente è sempre mondo razionale, mondo che è stato in quella Idea. Quando Hegel parla del mondo antico come ideale, parla dell'Europa e del Mediterraneo. Quando parla del mondo moderno come dover essere, parla di quella che *oggi* chiamiamo Europa. Quando parla delle categorie con cui capire il presente, dà voce ad una esigenza – e ad una possibilità ardua di analisi, vedi sopra, che è presente anche nella nostra "epoca", così divisa tra trionfo delle tecnologie elettroniche e disperazione circa il senso ed il futuro. La sua trattazione della Europa Mediterranea in particolare non è affatto accidentale rispetto ai caratteri formali – se non formativi – della logica dialettica: ne è uno degli incunaboli fondamentali, oltre ad essere il suo banco di prova di elezione – questo però non vuol dire che Hegel si limiti ad assolutizzarne tratti contingenti, anzi riesce a trarne insegnamenti generalmente validi.

Oggi parliamo spesso dei destini e delle origini dell'Europa, della mancanza di un suo punto di vista unitario: ma è ancora un tema su cui Hegel ha molto da dirci, e non si può negare che il suo punto di

vista sia ricco e complesso. Ci sono ancora, certo, molte domande. Tra queste: vi è una razionalità solamente o principalmente soggettiva ed individuale, e (ri-)propone la dialettica una tale razionalità, oppure essa deve essere sostituita sistematicamente da quella che oggi chiamiamo una collettiva “etica del discorso” – o *Diskursethik* di origine habermasiana? (Hegel pare fare il percorso inverso, come abbiamo visto: dalla *agorà* al foro interno dell’individuo). Le epoche storiche hanno un insegnamento per noi che trascende il succedersi dei loro eventi costitutivi, per esempio delineando il cammino verso un progressivo innalzamento del grado di libertà ed autonomia dell’individuo? Infine, è giustificato ricostruire la storia a partire dai nostri interessi e concetti odierni?

Abbiamo visto che Hegel ha risposte molto precise, e a volte sorprendenti, da dare a tutte queste domande. E queste risposte, benché ancora attuali, sono a tal punto centrali nel suo difficile e complesso sistema che, per decifrarle e rendercele presenti, diviene sensato anche proporre una analisi razionale di tesi sistematiche in apparenza molto astruse e ‘passate di moda’, come quelle della corrispondenza tra categorie logiche, figure fenomenologiche e categorie o epoche (e ‘sospensioni’) storiche. Sebbene articularle nuovamente sia assai difficile, sembra proprio che in queste tesi un nucleo di razionalità sia ravvisabile, e che la filosofia della storia di Hegel non sia affatto a priori viziata da una forma di teleologia. Si tratta piuttosto di un modo di ragionare che, con adattamenti, potremmo utilizzare oggi anche noi per cercare di capire meglio quella che forse è una nuova epoca di “infelicità”: il nostro qui e ora presente.