



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CATANIA  
Dottorato di ricerca in Storia della cultura delle società e del territorio in età moderna  
(già Storia moderna) - XXV CICLO

Giuseppa Bella

## Storia e teoresi nel giovane Hegel: il cammino verso la filosofia

TESI DI DOTTORATO

Coordinatore: Chiar.mo Prof. Paolo Militello

Tutor: Chiar.mo Prof. Giancarlo Magnano San Lio

---

Anno accademico 2012/2013

# **Storia e teoresi nel giovane Hegel: il cammino verso la filosofia**

*Alla mia Famiglia*

*Al Professore Coco*

# INDICE

□ INTRODUZIONE.....	p.7
---------------------	-----

## Capitolo primo

● ILLUMINISMO, CRISTIANESIMO E IDEALE DELLA GRECITA'.	
HEGEL A STOCCARDA E A TUBINGA .....	p.13
1 Gli anni di Stoccarda.....	p. 14
1.1.1 Stoccarda al tempo di Hegel: l'atmosfera sveva.....	p.14
1.1.2 Il <i>Gymnasium Illustre</i> di Stoccarda: antichità classica e principi illuministici. Caratteristiche, organizzazione della scuola e personalità di Hegel.....	p.23
1.1.3 Il <i>tagebuch</i> e i componenti ginnasiali.....	p.36
1.1.4 Letture e loro metodo. gli <i>Exzerpte</i> .....	p.55
1.2 Il periodo di Tubinga.....	p.71
1.2.1 Lo Stift tra "vecchio" e "nuovo".....	p.71
1.2.2 Ordinamento degli studi, personalità dello Stift e correnti di pensiero.....	p. 85
1.2.3 La rivoluzione francese.....	p.113
1.2.4 Scritti del periodo di Tubinga.....	p.123

## Capitolo secondo:

HEGEL A BERNA: PROSECUZIONE DELL'IDEALE GIOVANILE E TENTATIVO DI RISTRUTTURAZIONE DEL MONDO MORALE DELL'UOMO.....	p.143
2.1. Si ricomincia da Tubinga: <i>Aufklärung</i> e	

cristianesimo nei testi 17-26.....	p.144
<b>2.2. La corrispondenza con Schelling: manifesto di un programma filosofico.....</b>	<b>p.159</b>
<b>2.3 Hegel come <i>denkender Geschichtsforscher</i>.....</b>	<b>p.173</b>
<b>2.3.1 <i>La Vita di Gesù</i>.....</b>	<b>p.174</b>
<b>2.3.2. <i>La positività della religione cristiana</i>.....</b>	<b>p.184</b>

### **Capitolo terzo.**

## **HEGEL A FRANCOFORTE. ESIGENZA DI SUPERARE LA SCISSIONE DELLA REALTA' : LA GENESI DELLA DIALETTICA.....p. 196**

<b>3.1 Il nuovo contesto culturale e l'amicizia con Hölderlin.....</b>	<b>p.197</b>
<b>3.2 Parola d'ordine del tempo:divisione.</b>	
I primi scritti politici.....	p.206
<b>3.3 <i>Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino</i>.....</b>	<b>p.218</b>
<b>3.3.1. <i>Lo spirito ebraico e</i></b>	
<b>la polemica contro il kantismo.....</b>	<b>p.218</b>
<b>3.3.2. “Amore”, “vita” e “destino”: la nascita <i>ateoretica</i></b>	
<b>della dialettica. ....</b>	<b>p.227</b>
<b>3.4 Il problema del <i>Frammento di Sistema</i> e</b>	
<b>il passaggio alla filosofia.....</b>	<b>p.234</b>

□ <b>CONCLUSIONI.....</b>	<b>p.240</b>
□ <b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>p.245</b>

Il compito della Filosofia è comprendere concettualmente ciò che c'è. [...] Del resto, per quel che si riferisce all'individuo, ciascuno è, senz'altro, figlio del suo tempo; e anche la filosofia è il proprio tempo appreso con il pensiero.

G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del diritto*

## Introduzione

Il presente lavoro si occupa di ricercare all'interno della formazione giovanile di Hegel, le tappe fondamentali che sanciscono il passaggio nella sua riflessione, dal mondo storico (politico, letterario, religioso), a quello puramente filosofico.

Il sistema di Hegel costituisce certamente un evento *sui generis* nella storia della cultura, poiché non nasce *tout-court* dalla riflessione filosofica in senso stretto, ma vi giunge gradualmente tramite un percorso intrecciato di riflessione storica, politica, religiosa. La sua *filosofia* non nasce dalla *filosofia*: in questa contraddizione si svela il suo andamento.

Il pensiero e il sistema di Hegel si sviluppano in strettissima connessione con il suo tempo storico, il quale ne diventa elemento costitutivo e fondante. Ogni pensatore è il prodotto del suo tempo, ma in Hegel non si tratta di semplice influenza e condizionamento, bensì di fondazione: il periodo storico-culturale entra tecnicamente a far parte del suo sistema di pensiero. In Hegel la storia diventa *begriffene geschichte*, storia concettuale e si eleva a categoria teoretica.

La corrispondenza tra il concetto e la realtà o, similmente, tra il concetto e il tempo, fu ciò di cui Hegel si preoccupò tutta la vita.

Del resto il suo tempo rappresentò un momento assolutamente unico nel panorama della storia mondiale. E gli intellettuali dell'epoca ne furono abbastanza consapevoli, raggiungendo un livello immediato di consapevolezza del presente che non necessitava il distacco della normale comprensione storica. A tal proposito così si esprimeva Goethe.

Io ho il grande vantaggio di essere nato e vissuto in un tempo in cui i più grandi avvenimenti della storia vennero all'ordine del giorno [...]io potrei essere il vivente testimone della guerra dei Sette anni, quindi del distacco dall'America dall'Inghilterra, più tardi della Rivoluzione francese, e infine

di tutto il periodo napoleonico fino alla caduta dell'eroe e alle sue conseguenze<sup>1</sup>.

Gli ultimi venticinque anni del XVIII secolo furono un'epoca di forte accelerazione dei processi storici e di svolta epocale. I fenomeni che vi si svolgono segneranno inesorabilmente i secoli successivi.

Il 1776 è l'anno dell'indipendenza americana, nascono gli Stati Uniti, nazione protagonista dell'epoca contemporanea che tanta influenza avrà sul suolo europeo. Il legame culturale tra questa nuova nazione e l'Europa è sin da subito molto forte: la rivoluzione americana era stata in un certo senso il primo laboratorio politico delle idee dei *philosophes*, ma essa tuttavia non produsse un immediato ritorno sul continente europeo.

Il 1786 è la volta del telaio meccanico di Cartwright, una tappa fondamentale per il processo di industrializzazione dell'Inghilterra; infine nel 1789, la rivoluzione francese, ossia la fine dell'*Ancien Régime* in Francia e la diffusione dell'iniziativa liberale e borghese in Europa. Quest'ultimo evento ebbe una notevole eco anche nei primi decenni del secolo successivo: Napoleone e la Restaurazione furono conseguenze dirette del marasma che la rivoluzione francese aveva sviluppato.

E la Francia rivoluzionaria era la direzione verso cui tutti gli intellettuali, guardavano, soprattutto quelli tedeschi, prima con l'entusiasmo di chi identificava in quella compagine una svolta per l'umanità, poi con la disillusione di chi vedeva sedere un fratello di Napoleone sul neocostituito regno di Vestfalia<sup>2</sup>.

Il primo periodo della vita di Hegel, infatti, quello in cui egli intercetta tutte le principali direttive del suo pensiero, matura in un clima di grande umiliazione per la Germania, invasa da ogni dove dagli eserciti francesi che si riversavano sul territorio nazionale. Gli intellettuali dell'epoca, di conseguenza, dopo una prima fase di entusiasmo, cominciarono a condannare la Francia e il portato della sua cultura, bollando come estraneo all'anima germanica tutto ciò che veniva da oltre Reno. Parallelamente a questo rifiuto della cultura francese, si sviluppava con altrettanta

---

<sup>1</sup> J. P. Eckermann, *Colloqui con Goethe*, Firenze, Sansoni, 1947, p. 57.

<sup>2</sup> D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazione tra rivoluzione e reazione*, Napoli, Guerini e Associati Spa, 1997, p. 26.

forza, il tentativo di costruire una tradizione germanica nazionale nella quale il popolo potesse riconoscersi e sulla quale basare il processo di rivvovamento politico e amministrativo della nazione.

Hegel, che aderisce pienamente alla corrente della ricostruzione culturale del pensiero tedesco su basi autonome e autoctonr, tuttavia non mostra nei confronti della Francia un atteggiamento ostile o di rigetto, tranne durante la breve parentesi costituita dal terrore giacobino. Egli accolse sempre con il medesimo entusiasmo le idee francesi, anche quando a diffonderle era un personaggio come Napoleone. Il tentativo di Hegel anzi, fu quello di inserire all'interno del progetto di ricostruzione culturale dello stato tedesco su proprie basi, tutti gli elementi positivi della francese temperie rivoluzionaria. E se per ciò che riguardava la cultura nazionale egli si rifaceva, come molti altri suoi contemporanei al pensiero di Lutero, l'evento culturale più originale e più proprio della nazione tedesco, tuttavia non mancava di accogliere le idee libertarie della Francia rivoluzionaria.

Il risultato di questa commistione fu la nascita di una filosofia della libertà, intesa in senso ontologico come "negatività", associata a un'idea di matrice più evidentemente protestante, il *Sebstbewußtsein*, autocoscienza. E così l'uomo di virtù era colui che realizzava la propria libertà attraverso la consapevolezza di sé. La figura fenomenologica del servo-padrone rappresentava di conseguenza in modo abbastanza chiaro, la caduta teorica dell'*Ancien règime*: così come i francesi avevano ribaltato la secolare macchina statale basandosi sui diritti della loro dignità umana, allo stesso modo il servo comprendeva che la sua libertà non derivava dal ruolo impostogli dalla società o dal padrone, ma dalla consapevolezza di se stesso e del fatto che l'elemento centrale e portante di quella relazione non era il padrone bensì lui stesso nell'accettazione di quel ruolo.

La filosofia di Hegel è quindi realmente una filosofia della modernità, perché al di là delle implicazioni politiche che lo vedono appartenere ad una tradizione piuttosto che ad un'altra, il nocciolo teorico della libertà come consapevolezza di sé, affrancato dal concetto dell'appartenenza a qualcuno o qualcosa, è la traduzione teorica della richiesta del voto pro-capite da parte del popolo francese, motivo per il

quale nel maggio del 1789 l'assemblea degli stati generali era chiamata a decidere delle sorti della Francia. Il cittadino non voleva votare in quanto appartenente ad un ceto, bensì in quanto appartenente a se stesso. E' chiaro che le motivazioni del popolo francese furono altre e di carattere ben più pratico, ma è plausibile, che, probabilmente, senza la preliminare attività dei *philosophes* i borghesi di Francia non si sarebbero spinti a tanto.

La filosofia di Hegel risulta essere da questo punto di vista il vero compimento dell'*Aufklärung*, in quanto innalzamento massimo della dignità dell'uomo tramite la consapevolezza di sé in vista della realizzazione della libertà tramite la ragione.

E l'Hegel prussiano? Come si concilia l' «l'idealismo della Restaurazione»<sup>3</sup> con la filosofia della libertà? Le svariate teorie in merito oscillano tra l'ipotesi di una possibile continuità tra l'Hegel rivoluzionario e quello conservatore, l'ipotesi di una totale rottura, o quella di una graduale trasformazione. Senza dover propendere per una di esse, si vuole qui affermare che in realtà il pensiero di Hegel segue sempre il suo tempo e con esso si forgia, per cui le sue possibili trasformazioni sono spiegabili alla luce di una riflessione politica sempre attuale, che teneva conto dei bisogni della società e della filosofia in un determinato momento storico.

Tre coordinate rimangono fisse nella costellazione del suo pensiero in tutta la sua vita: la matrice protestante, l'interesse per la nazione tedesca e l'amore per i greci. Per il resto, Hegel costruisce il suo pensiero sempre in un continuo dialogo con il mondo storico e culturale del suo tempo.

Il suo desiderio più profondo era costruire un sistema che logicamente e ontologicamente rispecchiasse la realtà. Egli voleva definitivamente liberarsi del problema della Deduzione trascendentale kantiana. La soluzione da lui prospettata fu quella di elevare la storia a categoria teoretica. Se il concetto, la forma logica, fosse riuscita a racchiudere in sé la ricchezza della storia, il suo sistema di pensiero sarebbe

---

<sup>3</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolf Gaertner Verlag, 1857, p. 364. Sulle critiche che Haym muove alla filosofia di Hegel e in particolar modo ai *Lineamenti di Filosofia del Diritto*, v. *infra*, pp.114-115.

stato perfettamente reale. La *begriffene Geschichte*<sup>4</sup>, la storia concettuale, elaborata nella *Fenomenologia dello Spirito* e chiave di volta dell'intera opera, viene incontro a questo scopo. Essa è il risultato finale del procedere dialettico, dell'azione astratta dell'intelletto sulla realtà che, tramite l'*Erinnerung*, ricordo, conserva nel processo i momenti precedenti. La storia concettualmente intesa è il racconto concettuale dell'esperienza della coscienza e, in quanto tale, conserva nel concetto la ricchezza della realtà. Da questo momento in poi Hegel potrà costruire la sua *Scienza della Logica*, certo del fatto che i concetti non siano morte astrazioni, ma corrispondano al reale dato.

La storia come categoria teoretica permette la corrispondenza tra logica e ontologia, quindi fa sì che il sistema costruito da Hegel sia reale. E anche se Vittorio Hösle affermerà che il sistema di Hegel presenta una lacuna nel fatto che «la filosofia reale non è completamente coperta dalla Logica»<sup>5</sup>, rimane saldo, anche se forse non perfettamente compiuto, il proposito del Nostro di costruire un sistema logicamente e ontologicamente reale.

La tradizione storiografica sul pensiero di Hegel si è storicamente divisa, e per certi versi continua a farlo, in due grossi tronconi: i sostenitori di una rottura tra l'Hegel giovanile e quello sistematico e i fautori della continuità.

Durante il corso degli studi preparatori al seguente lavoro, si è avuto modo di constatare che potrebbe non risultare assolutamente incauto avanzare una terza proposta storiografica, secondo la quale la filosofia di Hegel percorre tre fasi che gradualmente sfociano l'una nell'altra. La prima coinciderebbe con l'arco di tempo che va da Stoccarda a Francoforte e che quindi coprirebbe tutto il periodo della sua formazione e dei suoi studi a carattere religioso e storico. Essa finirebbe con il passaggio alla filosofia *stricto sensu* e il trasferimento a Jena. La seconda fase coinciderebbe con il periodo di Jena e vedrebbe la preparazione e la costruzione del sistema vero e proprio. La terza infine, da Norimberga alla fine della sua vita, sarebbe il periodo sistematico vero e proprio.

---

G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova casa editrice, 1973, 2 voll, vol. II, p. 305.

<sup>5</sup> V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2012, p. 790.

Il presente lavoro è incentrato sulla prima di queste tre fasi e si occupa di mostrare i vari passaggi che hanno condotto Hegel a immergersi nel mondo della filosofia. L'argomento viene trattato in tre capitoli: il primo, più ampio, è relativo alla fase di formazione a Stoccarda e a Tubinga, il secondo agli anni di precettorato a Berna, il terzo a quelli di Francoforte, che sanciranno poi il passaggio alla fase filosofica di Jena.

La metodologia utilizzata è mutuata dal carattere "genetico" della lezione diltheyana: si tenterà di mettere costantemente in rapporto l'evoluzione filosofica al periodo storico e culturale di riferimento, ai fini di una migliore comprensione storica delle soluzioni trovate dal filosofo.

Si è anche scelto di seguire contemporaneamente non solo il piano storico, ma anche quello teoretico, analizzando gli sviluppi teorici alla luce delle motivazioni storiche che li presuppongono. La scelta è legata allo stesso spirito dei testi hegeliani che si muovono sempre su questi due binari.

## **CAPITOLO PRIMO**

### **ILLUMINISMO, CRISTIANESIMO E IDEALE DELLA GRECITA'. HEGEL A STOCCARDA E A TUBINGA**

## 1.1 Gli anni di Stoccarda

### 1.1.1 Stoccarda al tempo di Hegel: l'atmosfera sveva

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nasce il 27 Agosto del 1770 a Stoccarda, capitale dell'antico Württemberg, attuale Baden-Württemberg, in via Ebehrard n.53.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> L'informazione sulla via non è riportata da tutti i biografi di Hegel. In questo caso ci si serve del testo di G. Biedermann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Köln, Pahl Rugenstein Verlag, 1981, p. 7. In generale fra le opere principali sulla vita di Hegel e sullo sviluppo del suo pensiero giovanile prese in considerazione nel presente lavoro, cfr. K. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben* (1844), ristampa fotostatica, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, tr. italiana di R. Bodei, *Vita di Hegel*, Mondadori, 1974; R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolf Gaertner Verlag, 1857; J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Frankfurt am Mein, Minerva, 1981; W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV., Teubner, Stüttgart, und Vandehoeck u. Ruprecht, Göttingen, 4 unveränderte Auflage, 1968, tr. it. di G. Cavallo Guzzo, *Storia della giovinezza di Hegel*, Napoli, Guida, 1986; E. Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck), 1907; F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, tr. di A. L. Künkler Giavotto (libro I) e R. Curino Cerrato (libro II), a cura di R. Bodei, Bologna, Società editrice il Mulino, 1976; Th. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig und Berlin, B. G. Teubner Verlag, 1929; E. De Negri, *I principi di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia, 1949; G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin, Aufbau Verlag, 1948; tr. it. Di r. Solmi, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, Giulio Einaudi, 1960; A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969; F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1970; H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972; B. Dinkel, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974; R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, Firenze, la nuova Italia editrice, 1989; L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati, 2000; R. Racinaro (a cura di), *Hegel e l'Illuminismo*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati, 2001; I. Testa, *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*, Padova, Il Poligrafo, 2002; W. Jäschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2010. Sul periodo di Hegel a Stoccarda cfr. C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, Firenze, Sansoni, 1959; F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen, 1785-1788*, Stuttgart, Typographie prof. Carl Keidel, Satz und Druck Chr. Scheufele, 1970; A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati, 1996.

Come ci riportano il Rosenkranz e il Lacorte nelle loro opere <sup>7</sup>, le origini della famiglia di Hegel sono sicuramente e interamente sveve e legano indissolubilmente le loro sorti con un gruppo di fuoriusciti protestanti della Carinzia, che, nel XVI secolo, cercavano asilo religioso nel Württemberg. La Carinzia, insieme al Graz e alla Stiria a quel tempo erano possedimenti dell'arciduca Carlo, figlio dell'imperatore Ferdinando I e fratello dell'imperatore Massimiliano II che a questi era succeduto nel 1564. Alla morte di Massimiliano, nel 1576, divenne imperatore Ferdinando II, figlio dell'arciduca Carlo. La linea di governo era cattolica e fedele ai principi dettati dal Concilio di Trento. Ciò ebbe come conseguenza in quella regione, l'emigrazione di molti uomini di fede protestante, tra cui l'artigiano Johannes Hegel che si trasferì nella valle del Neckar e inizierà di lì a poco il suo lavoro di borgomastro nel villaggio di Grossbottwar. A partire da Johannes si può disegnare l'albero genealogico della famiglia Hegel nel Württemberg. Tutti i discendenti württembergesi di Johannes, nei due secoli a venire, furono operai, piccoli impiegati, artigiani e in gran numero insegnanti, soprintendenti scolastici, ecclesiastici, pastori protestanti. I discendenti di Johannes appartenevano insomma, per la maggiore, al ceto borghese; allo stesso modo il padre del filosofo Hegel, Georg Ludwig. Egli, figlio a sua volta di un *Oberamtmann*, Georg Ludwig Christoph Hegel, era un alto funzionario del ducato, dapprima segretario della camera finanziaria e poi capo della cancelleria. Maria Magdalena Fromm, che egli sposò il 29 Settembre del 1769, era anch'ella figlia di un avvocato, Albrecht Ludwig Fromm. Un albero genealogico della famiglia Hegel, che illustra le filiazioni di parentela che conducono al Nostro a partire dai suoi nonni e possono gettar luce sulle informazioni fin qua fornite, fu esposto a Stoccarda nel 1970 in occasione della *Darstellung* per il bicentenario del filosofo<sup>8</sup>.

Da quanto detto finora, si può chiaramente desumere quali fossero le caratteristiche principali del contesto nel quale il filosofo cresceva e che avrebbero poi tanto influito nella formazione dell'uomo e del pensatore: Hegel era un

---

<sup>7</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., pp. 25-26; C. Lacorte, *Il primo Hegel*, cit., pp. 59-60.

<sup>8</sup> F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, cit., p. 33.

protestante, educato ai principi religiosi e sociali che da questa fede derivavano ed era un borghese.

La professione del padre gli permetteva di intessere facilmente relazioni con persone di vario genere, in qualche modo quasi tutte legate alla corte e alla politica del tempo e di essere avvezzo, sin da adolescente, a trattare di problemi di natura politica e sociale. L'ambiente familiare era, quindi, per Hegel una fonte di stimoli di vario genere che accrescevano quotidianamente la sua curiosità e la sua capacità riflessiva, la quale si dirigeva non solo su problemi di natura teorica, con i quali veniva chiaramente a contatto nelle ore scolastiche e di apprendimento privato, ma anche su questioni prettamente pratiche che, forse, nella mente del Nostro, già a quell'epoca, intessevano tele nascoste con i nodi teorici della sua conoscenza. Hegel era stimolato all'apprendimento anche dalla madre, «per quei tempi una donna di grande cultura»<sup>9</sup>, la quale incentivava le spiccate capacità intellettive del figlio. Hegel, quindi, crebbe in un mondo di adulti e sviluppò precocemente un'attitudine al dialogo e al confronto, anche con gente più matura. Sviluppava in tal modo, ereditando anche in parte le caratteristiche tipiche della borghesia del tempo, una spiccata propensione per la laboriosità, la riflessività e l'osservazione diretta e attenta.

Alla semplice agiatezza e all'ordine<sup>10</sup> che vivevano in casa e che tanti stimoli producevano per la formazione dell'individuo Hegel, faceva da sfondo, instaurando un *continuum* positivo con la situazione familiare, la città di Stoccarda, la capitale. Era una città, che pur conservando e coltivando le tradizioni nel rispetto dello spirito svevo, permetteva contemporaneamente una vita sociale abbastanza stimolante e la possibilità di mettersi in contatto con il mondo esterno, permettendo, in tal modo, di uscire dalla chiusura inevitabile che un mondo siffatto quasi fisiologicamente produceva. Così Rosenkranz:

Stoccarda, la città natale di Hegel, giace in una valle che permette allo sguardo di spaziare estesamente ed offre dappertutto, ma in particolare presso l'incantevole Kannstadt, le più amene passeggiate. È priva cioè di quel senso di opprimente chiusura che ci assale così facilmente nelle valli più incassate e circondate da più

---

<sup>9</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 26.

<sup>10</sup> Ivi, p. 27.

alte catene di monti. Come capitale procura un'intuizione della totalità dell'esistenza umana e risveglia il senso della varietà dei piaceri della vita associata. La residenza a Stoccarda come capitale è stata per Hegel indubbiamente importante, in quanto ha fornito alla sua interiorità profonda e prettamente sveva il contrappeso dell'estroversione. Alla geniale e sognatrice chiusura in se stessi, che così facilmente inebria nella solitudine delle foreste e nel silenzio di pascoli alpini, si contrappone l'ampiezza esteriore e la variopinta mobilità sociale della città e della corte. A ciò si aggiunga la particolare circostanza che Stoccarda, come mostra la storia della giovinezza di Schiller, andava creando un clima di più profonda vitalità spirituale che non mancava di una certa incisività.<sup>11</sup>

Stoccarda conferisce, quindi, al giovane la possibilità dell'estroversione o meglio ancora la possibilità di sperimentare la poliedricità dell'esistenza e quindi dell'esperienza. Il concetto di "poliedricità" esperita sia, come vedremo, a livello intellettuale, che esistenziale e il fatto di vivere in una città che permetta questa tipologia di relazione con il mondo esterno, che faccia quasi da specchio alle esperienze intellettuali del Nostro, avranno un peso notevole nel futuro sviluppo del suo pensiero: in questo contesto Hegel apprende l'esigenza dell'esperienza multilaterale con il reale e comincia a indirizzarsi verso un pensiero che possa abbracciare in sincrono la varietà e la poliedricità della realtà intellettuale e sociale.

La testimonianza di Rosenkranz circa le caratteristiche specifiche della capitale, non è l'unica.

Friedrich Nicolai, nella sua *Descrizione di un viaggio attraverso Germania e Svizzera nel 1781*, si sofferma su Stoccarda e sui suoi costumi:

I costumi a Stoccarda sono quelli di una città reale. Mi ricordo di aver letto da qualche parte che nei circoli locali dominava un tono rigido. Non l'ho riscontrato presso quelli cui ho fatto visita. Ho visto uomini cui non facevano difetto né la conoscenza del mondo, né il tono appropriato da usare in società, uomini d'affari ben informati, eruditi, interessanti e piacevoli [...]. Ho ritrovato a Stoccarda anche i tratti principali del carattere svevo, quelli che nella parte IX ho mostrato: in generale appunto la soddisfazione, calma e bonarietà che ho decantato come elementi fondamentali del carattere svevo, certo chiaramente forgiati secondo i costumi della città reale e per questo in generale forse con un po' più di tendenza alla sensualità, socievolezza e piacere di vivere.

Il bell'aspetto che [...] ho lodato nelle donne sveve non viene smentito neanche a Stoccarda. Qui si trova raramente un viso bello e al contempo inespressivo- des traits sans Physiognomie, come dice Rousseau. In particolare nella gioventù in

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 26-27.

generale l'immagine rivela salute mista chiaramente ai tratti dell'ingenuità [...]. I costumi tradizionali svevi che si vedono ancora ad Augusta e a Ulm, qui non ci sono. Le donne si vestono alla francese; e tuttavia non secondo l'ultima moda. Durante le passeggiate ho visto chiaramente anche *beaumonde* che non era affatto *beau*, visi svevi tradotti in francese, con un filo di rouge applicato finemente e che si comportavano proprio come una traduzione se confrontata all'originale. Un viso svevo, rilassato e tondo sembra più naturale e sta meglio con i capelli un po' trasandati. Nelle fisiognomiche sveve c'è qualcosa di vero e di solido, che le mode sempre cangievoli dei francesi non riescono proprio ad abbinare.. la pronuncia sveva è chiaramente talvolta un po' ruvida e perlomeno sempre molto aperta, di modo che a volte i suoni colpiscono se pronunciati da una bella bocca, anche se è anche vero che talora una bella bocca conferisce più grazia a suoni aperti. Questo lo si sperimenta in particolare durante le conversazioni confidenziali, in cui è presente quell'affettuosità che costituisce la caratteristica principale di questa nazione<sup>12</sup>.

La testimonianza è chiara esaustiva e nessun commento può ulteriormente arricchirla. Stoccarda viene perfettamente presentata come una città che pur conservando tipici tratti della cultura sveva, qui considerati positivamente, soddisfazione, calma, bonarietà, è al contempo una città viva da un punto di vista sociale e intellettuale e aperta al mondo esterno. Ci si vuole tuttavia soffermare su due passaggi di questa testimonianza.

Il primo riguarda l'aggettivo utilizzato per la capitale: Stoccarda è una città *reale* e proprio in quanto tale tende un po' più alla sensualità, alla socievolezza e al piacere di vivere, ossia a quelle gratificazioni per l'animo che non provengono solo dallo studio e dal conseguimento di attività nobili. Non si può qui stabilire quanto ci sia di personale e quanto ci sia di soggettivo in una descrizione tanto positiva della città in questione, tuttavia la testimonianza presenta molte assonanze con quella riportata poco prima dal Rosenkranz, per cui se non in maniera puramente ortodossa e scientifica, essa può esser considerata sufficientemente aderente alla realtà dei fatti. Se realmente Stoccarda era una città *reale*, ossia contenente tutte le possibilità e le poliedricità dell'esperienza umana, risulta dunque più chiaro come quest'atmosfera abbia profondamente forgiato Hegel sin dalla sua infanzia, indirizzandolo a cercare un sistema della realtà in grado di abbracciare questa multilateralità di fattori che facevano da specchio alla sua riflessione. Se il filosofo viveva in una città *reale* e da

---

<sup>12</sup> F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, cit., p. 12 (traduzione mia).

essa riceveva stimoli, ne consegue che quest'atmosfera, questa vitalità, si sia conservata nella sua memoria storica, indirizzandolo a forgiare un sistema di pensiero che potesse rispecchiarla e che fosse anch'esso, pertanto, non più vuoto e astratto, ma reale.

Il secondo motivo è l'influenza della cultura francese a cui essa rimanda. Se le idee o i motivi culturali o le mode francesi riuscivano a penetrare nella capitale del Württemberg, ossia nell'area tedesca che più di ogni altra, per cultura, storia e tradizioni religiose, costituiva un mondo a sé stante, ciò era una validissima testimonianza che le idee circolavano e che la Germania, così come il resto d'Europa, si preparava ad accogliere in maniera piuttosto uniforme e generalizzato non solo le mode esterne, ma soprattutto quel pensiero filosofico, politico e sociale che avrebbe portato alla Rivoluzione francese. Ed Hegel, che partecipava attentamente alla vita della città, forse non direttamente, ma attraverso la lente d'ingrandimento della piccola società borghese che frequentava la sua casa paterna, veniva a contatto con queste idee e cominciava a metabolizzarle.

Si è fatta menzione fino ad ora del carattere svevo della società in cui il filosofo viveva, del carattere svevo di Hegel, ma bisogna tuttavia dare qualche precisazione in più.

Molta parte dei biografi e degli studiosi del pensiero di Hegel, soprattutto di quelli ottocenteschi, ma anche alcuni nel primo Novecento, come ad esempio W. Dilthey, insistono sul carattere svevo di Hegel; tanto più dopo il suo trasferimento a Berlino, quando secondo gli studiosi la differenza tra i caratteri della Germania del sud e quelli della Germania del nord diventavano più evidenti, proprio per il contatto delle due culture. Così Rosenkranz:

A Berlino venne considerata una caratteristica individuale di Hegel ciò che invece era soltanto svevo e che nessuno aveva notato in lui durante il soggiorno nella Germania meridionale e cioè le maniere schiette e civili, l'ingenuità istintiva, il parlare assennato, l'intelligenza limpida e concreta. La sua più intima particolarità consisteva nella somma robustezza della capacità conoscitiva unita al massimo distacco personale da sé, per cui riusciva a considerare gli altri uomini e le cose come indipendenti da sé e a trattarli in modo del tutto obiettivo. Non gli

veniva mai in mente di presentarsi come filosofo e di porre particolarmente l'accento sul suo studio.<sup>13</sup>

Tuttavia il biografo che dedicò più pagine alla questione del carattere svevo di Hegel fu senza dubbio Rudolf Haym nel suo *Hegel und seine Zeit*, una biografia che talvolta assume i tratti di un *pamphlet* politico contro Hegel, poiché i toni polemicici, derivati dalla passione politica dell'autore, si fanno in certe pagine molto aspri, ma che costituisce al contempo, insieme alla biografia di Rosenkranz, uno dei documenti più completi riguardo a ricchezza dei materiali e capacità di ricostruzione storiografica<sup>14</sup> che la storiografia su Hegel ci offre.

Nella seconda delle sue 18 lezioni (il libro è composto dall'insieme del ciclo di lezioni che Haym tenne all'università di Halle sulla filosofia di Hegel), egli si sofferma in particolar modo sul carattere svevo dell'autore e in generale sulla differenza sostanziale tra l'essere tedesco del nord e essere tedesco del sud.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel è per nascita uno svevo [...]. Dunque Hegel era uno svevo, un conterraneo di Schelling e Schiller e più o meno della loro età. Un anno più giovane del poeta, cinque anni più anziano del filosofo. Uno svevo - e molto dipende da questa sua provenienza per non dovercene soffermare un poco. Perché non solo il vino che cresce sul Neckar ha un altro sapore e altre insidie rispetto a quello che cresce sul Reno, anche le persone che vengono da lì sono fatte di un'altra pasta e natura e perfino in ambito generale (*in dem Elemente des Allgemeinen*), nell'"Etere del pensiero e della filosofia", la natura sveva di Hegel non si è del tutto volatilizzata.

A chi non si è affacciata almeno una volta la differenza in generale tra l'essenza del tedesco del nord e quello del sud? E' più facile scorgerla e sentirla che descriverla a parole. Parliamo della innocuità, di quella cordialità tranquilla, dell'essere ingenuo e accogliente del tedesco del sud e attribuiamo pure a noi il senno, la consapevolezza e l'abitudine alla riflessione. Là ci sembra che ci siano più natura e sensualità, qui più cultura e ponderatezza, là più un lasciarsi andare al sentimento e alla fantasia, qui il fare appello alla volontà e al pensiero.<sup>15</sup>

Anche Haym annovera tra le caratteristiche specifiche dell'essere svevo, l'essere accogliente, naturale, con una maggiore propensione al sentimento, ma

---

<sup>13</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 43.

<sup>14</sup> Sulla biografia di Haym come documento di una comprensione generale e organica e di una ricostruzione storico-ambientale del sistema di Hegel, si v., G. Magnano San Lio, *Biografia, politica e Kulturgeschichte in Rudolf Haym*, Napoli, Liguori, 2009, pp. 128-159.

<sup>15</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolf Gaertner Verlag, 1857, pp. 16-17 (traduzione mia; l'inserito in parentesi tonda è mio).

aggiunge uno stretto legame tra queste caratteristiche e la connotazione geografica, parla più di una differenza viscerale che è più fruibile sensibilmente che spiegabile a parole. Queste affermazioni chiaramente dicono molto sulla indipendenza dei singoli stati tedeschi, sulla divisione interna e sulla mancata unità territoriale e politica della Germania del tempo. Proprio questa disgregazione sarà un motivo di riflessione per Hegel e lo condurrà a individuarne le cause e a tentare possibili soluzioni, soprattutto sul piano teorico, che poi con il tempo diverranno secondo alcuni, soluzioni adottate dalla politica coeva con il consenso del filosofo.

Ciò che risulta maggiormente interessante della parole di Haym è il fatto che egli non si sofferma solo su una differenza di costumi legata al territorio, ma parla anche di una differenza di essenza tra il tedesco del nord e quello del sud e attribuisce al primo la ponderatezza, l'abitudine alla riflessione, la volontà, il pensiero, le caratteristiche principali insomma della riflessione filosofica. Più avanti Haym spiega le cause della differenza:

In particolare è stata la Riforma che in parte si è appoggiata a quell'antagonismo e in parte lo ha scombuscolato o tenuto coperto. Sulla natura dei contadini della bassa Sassonia si inserì Lutero, con un nuovo principio spirituale della Nazione, davanti al quale furono separati il Cattolicesimo e la poesia del Medioevo, elementi vitali del Sud. Ma anche il Protestantesimo non era adesso più che una religione dell'intelletto, della critica e della riflessione, la religione dell'interiorità e della profondità del sentimento. A quella sponda dell'intelletto (*Verstandenseite*) si unì per lo più il Nord. Sul protestantesimo, l'intelletto e l'energia seria, disciplinata dal punto di vista etico, si fondò nell'angolo Nordorientale della Germania lo stato prussiano del Brandeburgo. Ma sul Protestantesimo si gettò anche il Wirtemberg e vi si aggrappò con accanimento. Come Wirtemberg si era avvicinata ai temi della formazione culturale del Nord, così fu chiaro che dal punto di vista interno esisteva un'affinità elettiva col Nord.<sup>16</sup>

In tal modo Haym chiarisce che l'anima della essenza del Nord, o come dirà lo stesso Hegel più tardi, «Lo Spirito del Nord», è il protestantesimo e che è la stessa anima di una certa filosofia tedesca. Egli stabilisce un ponte virtuale tra il Wirtemberg e la Germania del nord, un'affinità elettiva. Questo servirà poi ad Haym a spiegare come ci sia già sempre stato un ponte che collegava la Svevia alla Prussia e

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 17 (traduzione mia).

che in un certo senso la filosofia di Hegel fosse già destinata alla Prussia. Più avanti Haym dirà con tono ironico:

(...) egli, insieme ai suoi connazionali, non solo portò veramente a compimento una universale, nazionale mediazione tra l'essere spirituale del Nord e quello del Sud. Come pure inglobò nel suo sistema quella filosofia della riflessione che aveva avuto origine in Prussia, come la fuse con quella visione poetico-contemplativa che era cresciuta sul terreno del Sud e come con questa combinazione sistematica, intelletto e visione piantò stabilmente le tende nella capitale della Prussia e dal centro di una scuola diresse il pensiero scientifico di tutta la nazione<sup>17</sup>

Lo stesso Rosenkranz in toni non polemici dirà che la filosofia di Hegel «è veramente una filosofia autenticamente tedesca, in cui la profondità di pensiero sveva si unisce all'acume prussiano».<sup>18</sup>

Al di là degli ironici e coloriti esiti haymiani che derivano dalla sua lotta politica contro il sistema di Hegel, senza i quali egli in questo frangente, si trova essenzialmente d'accordo con Rosenkranz, ciò che ci interessa sottolineare è in cosa realmente consista il carattere svevo di Hegel, se di ciò si può parlare. Alla luce di quanto detto e anche sulla base della considerazione di Haym circa l'affinità elettiva tra il Württemberg e il nord della Germania riguardo allo spirito della Riforma e considerando che lo stesso Hegel si farà promotore nel corso degli anni di quello spirito del nord, ci sentiamo di giungere alla considerazione, che, la costante realmente sveva nel carattere e nel pensiero di Hegel, al di là dei modi caratteriali e dei costumi che lo accompagnano, risiede nel suo spirito protestante. E non ci riferiamo qui ad una vera partecipata professione di fede, che per la verità non fu mai tra i suoi principali interessi, bensì all'influenza ricevuta dallo stile di vita relativo a quella religione<sup>19</sup>. Così come sottolinea bene Dilthey nella sua opera sulla giovinezza di Hegel:

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 19 (traduzione mia).

<sup>18</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., pp. 16-17.

<sup>19</sup> Per un'analisi del rapporto tra Hegel e il cristianesimo in generale e il protestantesimo in particolare si v. E. Werner, *Der Kampf um das Christentum: Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München, Beck, 1921; K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, a cura di Enzo Tota, Bari, Laterza, 1976; P. Coda, *Il negativo e la trinità: ipotesi su Hegel : indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo; un contributo al dibattito*

per la sua condotta personale rimasero sempre determinanti le vecchie forme della salda moralità che circondarono la sua infanzia; il suo pensiero penetrò profondamente nella problematica del mondo etico, ma egli nel corso della sua esistenza non mise mai in discussione i costumi protestanti e le regole di vita della sua casa paterna.<sup>20</sup>

E Dilthey conosceva bene ciò di cui parlava, in quanto anch'egli era profondamente legato a tradizioni protestanti.

### 1.1.2 Il *Gymnasium Illustre* di Stoccarda: antichità classica e principi illuministici. Caratteristiche, organizzazione della scuola e personalità di Hegel

Dopo aver frequentato una *deutsche Schule* dai tre ai cinque anni e una *lateinische Schule*, alla quale la madre lo aveva preparato insegnandogli i rudimenti della grammatica latina, nel biennio successivo, all'età di sette anni, nel 1777, Hegel si iscrive al *Gymnasium Illustre*<sup>21</sup> di Stoccarda e vi rimane fino a al 1788, percorrendo egregiamente il *cursus studiorum* per tutti e gli undici anni previsti dal liceo. La famiglia Hegel predilesse per il piccolo Georg il Realgymnasium alla Karlschule, che era la scuola più famosa di Stoccarda, non solo per ragioni di principio, ma probabilmente anche per motivi familiari, in quanto al *Gymnasium Illustre* lavorava

---

*contemporaneo sul cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Roma, Città nuova, 1987; F.M. Cacciatore, *Protestantismo e filosofia in Hegel*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2003; J. Dierken, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit: religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005;

<sup>20</sup> W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., p. 19.

<sup>21</sup> Per una panoramica esaustiva circa l'organizzazione interna del Ginnasio illustre di Stoccarda si v. A. L. Reyscher, *Vollständige historisch-kritisch bearbeitete Sammlung der Württembergischen Gesetze*, Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1838-1850, con particolare riferimento al volume XI, Abt.2, di J.H.Hirzel, *Sammlung der Württembergischen Schulgesetzen für die Mittel und Fachschulen*, Stuttgart, Cotta, 1847; F. Raunecker, *Beiträge zur Geschichte Gelehrtschulwesens in Württemberg im 17. und 18. Jahrhundert*, Ludwigsburg, Ungeheuer & Ulmer, 1906; G. Lang, *Geschichte der Stuttgarter Gelehrtschulen von ihrem ersten Anfängen bis zum Jahren 1806*, Stuttgart, Kohlhammer, 1928;

come insegnante uno zio di Hegel, Christian Fried Göriz, figlio di quel Göriz che era stato rettore della scuola per 15 anni<sup>22</sup>.

Il Ginnasio, fondato dal duca di Württemberg, Friedrich Karl, il 27 Marzo del 1685 e poi inaugurato il 13 Settembre del 1686, si ergeva sulla trasformazione del vecchio Pädagogium, nato all'epoca della Riforma e chiaramente risentiva nei suoi programmi e nella sua organizzazione interna dell'influenza della forte tradizione protestante. Era una scuola di formazione umanistica e religiosa che prediligeva lo studio delle materie classiche come l'eloquenza e la teologia. Fra le materie scientifiche si privilegiavano la matematica e la fisica. Alle materie umanistiche e scientifiche si associava l'insegnamento di alcune lingue straniere come il francese o l'italiano. L'obiettivo della scuola era quello di formare le basi per gli studi universitari.

Il Ginnasio durava in totale undici anni, constava di sette classi e si divideva in due livelli: l'*Untergymnasium* o Ginnasio inferiore, che durava sette anni e comprendeva le classi prima (divisa in *prima infima*, *prima media* e *prima suprema*), seconda, terza, quarta, quinta; l'*Obergymnasium* o Ginnasio superiore che comprendeva le classi sesta e settima che duravano a loro volta due bienni ciascuna. Nell'*Untergymnasium*, gli insegnanti si chiamavano *praeceptores* e ogni *praeceptor* doveva occuparsi di un'intera classe impartendo le varie discipline. Gli insegnanti cambiavano ogni anno. Nel corso superiore, invece, insegnava il *professor* che non professava tutte le discipline, ma gruppi di insegnamenti e seguiva gli alunni, *uditores*, per vari anni. Gli allievi dell'*Obergymnasium* si chiamavano novizi o veterani in base al fatto di frequentare il primo o il secondo anno di ogni biennio.

Il piano di studi si atteneva nella sostanza quasi integralmente a quello del 1686 e rimase quasi immutato nei contenuti, salvo alcune parziali modifiche, fino agli anni in cui Hegel frequentò la scuola. Esso viene egregiamente descritto da Luciano Montoneri nel suo lavoro sul *Tagebuch* hegeliano, per cui crediamo sia opportuno riportare qui integralmente il passo:

---

<sup>22</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 61.

nei corsi del ginnasio inferiore si cominciava coi primi elementi di latino, oltre che, naturalmente con lo studio della lingua tedesca; nella classe II si avviavano i primi tentativi di traduzione in latino (il cosiddetto *Komponieren*) e si impartivano i primi elementi di greco che poi si sviluppavano fino al punto di poter consentire (nella classe IV) agli allievi la comprensione dei brani del Nuovo Testamento in greco che si leggevano durante l'ufficio religioso della Domenica. Nella stessa classe II si impartivano le prime lezioni di prosodia e si iniziavano i primi esercizi di composizione latina (il c.d. *Hebdomadarium*, ovvero compito scritto settimanale in latino). Nella classe V si avviavano gli allievi ai primi tentativi di traduzione in greco (l'anzidetto *Komponieren*), ma la cosa più importante era la *Expositio*, ossia la traduzione dal greco in tedesco; mentre tra le esercitazioni latine va ricordato lo svolgimento di un tema in latino (il c.d. *Argumentum*) e l'*Extemporaneum*, esercizio consistente nella immediata traduzione in latino di un testo tedesco che veniva letto *ex tempore*, cioè senza preparazione.

Per quanto riguarda le altre discipline, i primi elementi di aritmetica e di geometria comparivano nella prima media, mentre la storia si iniziava nella prima *superior* (prevalentemente storia del Württemberg) ; ma esse restavano sempre in posizione subordinata rispetto al latino. Va ricordato infine che nelle ultime due classi del corso inferiore si svolgeva un insegnamento comune di francese e ce nella classe V, in preparazione al ginnasio superiore, si cominciavano ad apprendere a memoria le definizioni della logica e della retorica. Per quanto riguarda gli autori sia latini che greci, essi erano soprattutto quelli dell'età classica delle rispettive letterature [...]

Nelle classi del Ginnasio superiore VI e VII [...] le discipline che venivano professate, secondo la classificazione della « hodierna studiorum ratio», riportata da Haug, erano le seguenti: 1° gruppo (*discipline philologicae*): latino, greco, ebraico, francese italiano. 2° gruppo (*disc. Ingeniosae*) : poesia , eloquenza. 3° gruppo (*disc. historicae*) : storia sacra, storia ( *universalis et specialis*), geografia, antichità romane, storia naturale. 4° gruppo (*disc. mathematicae*): aritmetica, geometria, fisica. 5° gruppo (*disc. philosophiae*): logica, metafisica, filosofia morale. 6° (*disc. theologicae*): teologia e sue partizioni. Tuttavia nozioni elementari di altre discipline, non comprese nella precedente classificazione, venivano occasionalmente impartite dai professori, se se ne presentava l'opportunità didattica.<sup>23</sup>

Se si osserva attentamente questo piano di studi e, soprattutto, se si considera il fatto che esso, salvo qualche piccola modifica, era il medesimo dal 1686, non si può certo affermare che la scuola che frequentava Hegel fosse moderna per i suoi tempi. E la cosa non cambia di molto se si considerano i manuali adottati dalla scuola, che erano di fatto edizioni o riedizioni di qualche decennio precedente.

---

<sup>23</sup> L. Montoneri, *Note di diario*, cit., pp. XIII-XIV; informazioni dettagliate sul piano di studi del liceo si trovano anche in J. Kläiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, cit., pp. 72-77, in C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., pp.67-68.

Hegel studiava teologia dal *Compendium theologiae dogmaticae* di Sartorius<sup>24</sup>, (che era una riedizione del 1777 delle *Positiones theologiae in usum praelectionum dogmaticarum* del 1764 e 1766), logica dagli *Elementa philosophia rationalis sive compendium logicae. In usum publicum scholarum Wirtembergicarum adornatum*<sup>25</sup>, logica e metafisica dagli *Initia philosophiae solidioris*<sup>26</sup> dell'Ernesti<sup>27</sup>, retorica dal *Compendium Rhetorices pro Scholis in Ducato Wirtembergico*, di Christoph Caldenbach, (scritto nel 1686 e ristampato nel 1765) e dagli *Initia rethorica*, del 1750, sempre dell'Ernesti, storia e geografia dalla *Kurze Einleitung zur allgemeinen weltlichen Historie* di J. Georg Essich<sup>28</sup>, matematica e fisica dagli *Anfangsgründeder Arithmetik, Geometrie, Trigonometrie* di Abram Gotthelf Kästner, prima edizione del 1758 e gli *Elemente der Mathematik* del 1785 di Johann Friedrich Lorenz, che tradusse anche gli *Elementi* di Euclide<sup>29</sup>. Come detto, i manuali erano quasi tutte ristampe di edizioni precedenti, di conseguenza, sia i piani di studio, che i libri di testo, negli anni in cui Hegel frequentò il Ginnasio, non erano stati rimodernati. La riforma integrale dell'ordinamento, delle discipline, dei sistemi pedagogici avrà luogo, del resto, solo nel biennio 1794-96, sei anni dopo l'uscita di Hegel dalla

---

<sup>24</sup> Christoph Friedrich Sartorius, professore e rettore dell'università di Tubinga era uno strenuo difensore dell'ortodossia.

<sup>25</sup> Il testo era una versione semplificata della *Lateinische Logik* di Wolff del 1728. Il libro, adottato dal Concistorio di Stoccarda nell'Ottobre del 1751, probabilmente era opera di Johann Cristoph Knaus, rettore del Ginnasio tra il 1761 ed il 1774, il quale aveva tradotto in latino l'opera di Paul Eugen Layritz del 1743, *Erste Anfangsgründe der Vernunftlehre* che a sua volta seguiva nella suddivisione interna le *Institutiones philosophiae rationalis methodo Wolfii conscriptae* di Friedrich Christian Baumeister del 1735, quindi «risulta che il giovane hegel a Stoccarda è venuto a contatto con Wolff attraverso una tarda replica delle *Institutiones* di Baumeister», R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., p. 11. Questo manuale è quello che maggiormente ha preferito Hegel, tanto che ancora a Berlino lo consigliava per lo studio della logica nei ginnasi.

<sup>26</sup> Anche questo manuale, seppur in parte indipendente, era di chiara influenza wolffiana.

<sup>27</sup> Famoso professore dell'università di Lipsia.

<sup>28</sup> A questo testo Hegel però preferiva quello di J. M. Schröckh, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichte der Jugend*, Berlin-Stettin, Nicolai 1784.

<sup>29</sup> Per informazioni dettagliate sui manuali utilizzati nel Ginnasio al tempo di Hegel cfr. R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica (1782-1801)*, cit., p.p. 8-14, C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p.p.67-69, G. Lang, *Geschichte des humanistischen Schulwesens in Württemberg*, hsgb. Von der Württembergischen Kommission für Langgeschichte, Stuttgart 1922-1928, 3 voll.), con particolare riferimento al Bd. III halbbd. 2, T.1 *Geschichte der Stuttgarter Gelehrtenschulen von ihrem ersten Anfängen bis zum Jahre 1806*. Le copie originali dei manuali si possono visitare all'Hegel-Archiv di Bochum nella stanza dedicata alla biblioteca privata di Hegel.

scuola. Klaiber sosterrà infatti che il nuovo piano di studi avviato a partire dal 1794 non sarà più per Hegel<sup>30</sup>.

Tuttavia durante gli anni precedenti si può assistere a qualche piccola variazione o tentativo di riforma, dovuti all'opera di rinnovamento messa in campo dal duca Karl Eugen, in collaborazione con il rettore Tafinger. Il duca, morto nel 1793, lasciò in eredità al fratello Ludwig il ducato, insieme alle sue questioni interne, tra cui la riforma della scuola, che di fatto fu poi compiuta nei tre anni successivi alla morte del duca Karl. Il biennio 1794-1796, in cui fu compiuta la vera e propria riforma, fu l'esito del lavoro di rinnovamento promosso negli anni precedenti.<sup>31</sup>

Nel 1775, quindi nel biennio precedente all'ingresso di Hegel nella Ginnasio, il Konsistorium, l'organo di controllo supremo detenuto dal ducato sugli istituti di istruzione dello stato, per rispondere alle esigenze didattiche e pedagogiche dei tempi nuovi, soprattutto alle istanze della pedagogia illuminista, delibera delle innovazioni nell'insegnamento delle dottrine morali e in generale nel metodo didattico. Il rettore Volz, professore di logica e metafisica, e Bilfinger, professore di morale, vengono invitati ad inserire all'interno delle materie morali e della *jurisprudentia moralis* le opere dei contemporanei e a riformulare i metodi didattici tenendo conto del *Genio der heutigen Zeit*. Lo scopo dei provvedimenti risiede nella ricerca di un'educazione che possa permettere l'acquisizione di valori concreti e quindi un'educazione non puramente formale, il che produce una maggiore attenzione per le discipline pratiche, tecniche e scientifiche e quindi per la lingua tedesca. Inoltre i nuovi provvedimenti erano volti anche ad unire nell'insegnamento l'utile e il dilettevole, secondo

---

<sup>30</sup> J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, cit., p. 81

<sup>31</sup> Lo stesso Hegel in una pagina del suo diario dell'undici Febbraio 1786, riporta le considerazioni positive ascoltate sul duca in occasione dell'anniversario del Gymnasium: «Nel pomeriggio ho ascoltato nel ginnasio una conferenza del prof. Schmidlin che trattava dei meriti del nostro duca riguardo alla cultura del Württemberg. L'oratore ha esposto i grandissimi meriti che il duca si è acquistato per l'università di Tubinga, quindi quelli per il nostro ginnasio e infine per le scuole claustrali; sono seguite le «Lateinschulen», o del trivio, e quelle che chiamano «deutschen Schulen»; e vi si è aggiunta la splendida istituzione dell'Accademia, in un primo momento solo militare, ma in seguito quando il complesso di questo istituto è stato amplificato, anche scientifica. Infine si è aggiunto anche l'istituto che deve provvedere al sesso femminile e che chiamano «écoles». L'oratore ha terminato la sua conferenza con ardenti voti e auguri per la salute del nostro duca e della sua consorte, al momento all'estero», G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di Edoardo Mirri, Napoli, Guida, 1993, p. 53.

l'atmosfera dei nuovi tempi e intendevano porre l'accento, attraverso soprattutto i professori di teologia e filosofia, sulla *Bildung des Herzen*, l'educazione del cuore. Nel 1788, il duca promulgò anche un'ordinanza generale indirizzata alle scuole di Stoccarda e all'università di Tubinga, nella quale si raccomanda di tener conto dell'età degli alunni per l'insegnamento delle definizioni di logica, in modo tale da curare armonicamente lo sviluppo dell'intelletto; fu anche raccomandato che in nessuna disciplina si doveva far apprendere qualcosa che non veniva dapprima resa chiara attraverso una esauriente spiegazione.

La delibera del Konsistorium e i suoi provvedimenti (ancora teorici) di riforma didattica prima, e l'ordinanza del duca poi, produssero ovviamente negli anni successivi delle riforme pratiche: nell'*Untergymnasium* fu abolito il latino come lingua parlata, che rimase solo nell'*Obergymnasium*, e fu richiesto di introdurre la musica strumentale. Sempre per il ginnasio inferiore, pur riconfermando l'esercizio delle traduzioni dal latino al tedesco e anzi intensificandolo, viene richiesto tuttavia di tradurre maggiormente testi che parlino della vita quotidiana, che contengano espressioni linguistiche di vita comune e che quindi introducano gli alunni alla conoscenza delle cose reali e concrete. Nell'*Obergymnasium*, non verranno più sostenute lezioni in stile accademico, si darà più spazio alla lettura dei classici e le traduzioni dal greco si faranno direttamente in tedesco, non più attraverso il latino, Nelle classi inferiori verrà abolito l'insegnamento di logica e retorica, che rimarrà solo nei bienni della VII e VIII classe<sup>32</sup>.

I tentativi di riforma non furono approvati ed accettati ovviamente da tutti i professori: il *professor theologiae* Balthasar Haug, l'autore della *Historia letteraria Gymnasii illustris Suttgardiana solemnii illius initiatione usque ad eiusdem Jubilaeum saeculare*, decisamente conservatore, era contrario, così come il *praeceptor* Jonathan Lenz: Haug si scagliò contro lo spirito dei tempi nuovi definendolo addirittura amorale, superficiale, sconsiderato ed ebbe parole fortemente critiche anche nei confronti degli *Stürmer* und *Dränger*, rappresentanti del nuovo

---

<sup>32</sup> Sulle riforme degli anni precedenti al 1794-'96, cfr. C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., pp.62-65, L. Montoneri, *Note di diario*, cit., p.p. 18-19.

tempo, poiché non avendo esperienza diretta di insegnamento non avrebbero dovuto avere voce in capitolo circa le esigenze pedagogiche e didattiche della scuola. Altri professori, invece, come il *professor philosophiae* Heinrich David Cleß e il *praeceptor* Jakob Löffler<sup>33</sup>, il preferito da Hegel e una delle sue guide più importanti, si dimostrarono invece più aperti e illuminati nei confronti del processo di riforma.

Le riforme didattiche sin qui delineate che faranno dire a Lacorte che

la riforma più che imporre una struttura nuova, si trovò poi a consacrare ufficialmente alcune delle novità da qualche tempo introdotte, e a venire incontro (anzi solo parzialmente) ad esigenze già prima avvertite e fattesi molto vive sotto la spinta di dottrine pedagogiche illuministiche ormai universalmente diffuse e accettate.<sup>34</sup>

Pozzo, invece, sostiene che le riforme didattiche adottate, in realtà, altro non erano che provvedimenti del tutto marginali e che i manuali e i programmi di studio e la didattica erano ancora quasi del tutto confacenti rispettivamente a quelli adottati dal rettore Göritz nel 1750 per l'*Untergymnasium* e a quelli del rettore Hochstetter del 1724 per *Obergymnasium*. Egli sostiene che a testimoniare il fatto che il sistema educativo fosse del tutto antiquato si potessero assumere le esercitazioni fatte da Hegel; da esse si può chiaramente evincere come l'insegnamento poggiasse ancora sostanzialmente sull'ideale melantoniano della divisione nei tre momenti del *praeceptum*, dell'*exemplum* e dell'*imitatio*: infatti, Hegel si esercitava mandando a memoria regole (*praecepta*), studiando autori per ricavarne *exempla*, (ecco il motivo della ingente massa di *exzerpte*) e redigendo componimenti per migliorare la forma e lo stile (*imitatio*)<sup>35</sup>.

Le affermazioni di Pozzo hanno di certo una loro rilevanza, poiché sono accompagnate dalla testimonianza storica: i manuali erano di fatto antiquati e Hegel studiava concretamente seguendo quel modello. Tuttavia questo non può far

---

<sup>33</sup> Sull'importanza di questa figura nella vita dell'adolescente Hegel faremo menzione più avanti. Per informazioni dettagliate circa il Lehrplan dell'istituto negli anni tra il 1777 e il 1788. Cfr. J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, cit., pp. 75-79, F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen, 1785-1788*, pp. 18-20;

<sup>34</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 62.

<sup>35</sup> R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., p.5.

escludere che le riforme didattiche attuate durante gli anni ginnasiali di Hegel, seppur marginali e lontane dalla una riforma integrale dell'asse portante degli studi ancora di stampo melantoniano, testimoniano comunque il movimento delle nuove idee che circolavano nell'ambiente e che chiaramente si affermavano con difficoltà, considerate le fortissime tradizioni conservatrici della scuola. Di conseguenza, non ci sentiamo qui né di affermare una sostanziale importanza delle riforme didattiche avvenute negli anni che vanno dal 1775 al 1788, né al contrario di sostenere che la scuola fosse totalmente chiusa al passaggio delle nuove idee, ma siamo propensi piuttosto a sostenere l'idea di un periodo di transizione, sposando quindi in parte la tesi di Harris che afferma che gli undici anni che Hegel trascorse al Ginnasio Illustre di Stoccarda appartengono ad un importante periodo di transizione della scuola e che, anche se una totale e completa riforma del curriculum fu fatta solo negli anni 1794-1796, quindi sei anni dopo l'uscita del giovane dalla scuola, il più grande impulso pedagogico all'illuminismo fu dato già a partire dalla rimodernizzazione del curriculum nel 1775<sup>36</sup>.

Lo stesso Lacorte in un passo successivo ridimensiona il tiro e chiarisce il significato specifico della sua affermazione precedente:

Ciò che propriamente vi andò mutando, appunto durante gli anni in cui vi studiò Hegel, e che furono eminentemente *anni di transizione dal vecchio al nuovo sistema*, furono soprattutto, oltre a quanto è disposto in materia di programmi nelle ordinanze degli organi direttivi, la maniera e lo spirito con cui gli stessi insegnamenti venivano impartiti; la maggiore distanza cioè e la maggiore franchezza e spregiudicatezza del rapporto che l'epoca della querelle si era convinta di poter stabilire tra i testi classici e il lettore illuminato, insieme alla superiorità concessa dai «moderni» del secolo XVIII alle nuove scienze sperimentali e agli autori contemporanei<sup>37</sup>

Hegel vive, dunque, al Ginnasio un'epoca di transizione riguardante la metodologia e i contenuti dell'insegnamento. La costante, per il giovane filosofo, rimaneva il fatto di visitare abbondantemente i testi classici e vivere nell'epoca della *querelle* illuministica con la diffusione dei suoi principi. Del resto lo aveva detto bene il Rosenkranz:

---

<sup>36</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 3.

<sup>37</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 64, (il primo corsivo è mio).

La formazione di Hegel era dal punto di vista dei principi assolutamente basata sull'Illuminismo; da quello dello studio sull'antichità classica. La lingua dei greci e dei romani formava la quintessenza dell'insegnamento del Ginnasio<sup>38</sup>.

Anche su quest'affermazione, Pozzo muove una perplessità riguardante il significato da attribuire allo studio dell'antichità classica. Secondo Pozzo bisogna precisare quale fosse il tipo di approccio all'antichità classica utilizzato nel Ginnasio di Stoccarda. Come egli afferma giustamente, bisogna sottolineare che il modo di avvicinarsi all'antichità classica nelle scuole protestanti del tardo Settecento faceva capo a due tendenze fondamentali: la prima si poneva in posizione di continuità rispetto alla *schola latina* di Melantone, di cui sopra, la seconda invece sposava l'approccio pragmatico ai testi antichi del neoumanesimo<sup>39</sup>. Secondo l'autore, pur essendo prevalente nel liceo di Hegel la prima tipologia, non si può negare, tuttavia, la compresenza delle due tendenze all'interno della scuola, per cui egli afferma che la definizione di Rosenkranz debba essere emendata (noi siamo più propensi a dire integrata), per lasciare il posto ad una nuova affermazione circa l'educazione ricevuta da Hegel al liceo di Stoccarda, secondo la quale

essa in realtà poggia su tre linee guida principali: 1) quella della *schola latina* melantoniana, che poneva le lingue classiche al centro dell'insegnamento da dare ai futuri studenti universitari (ed in particolare a quelli che sarebbero diventati ministri del culto, ai teologi) quell'istruzione formale, scientifica ed universale indispensabile per il progresso dei loro studi; 2) quella del *neoumanesimo*, con i suoi ideali riformatori che vedevano nella frequentazione degli autori classici la premessa da cui muovere per un rinnovamento del senso critico e del gusto per l'espressione letteraria; 3) infine quella dell'*illuminismo*, con la quale il giovane Hegel entrava a contatto sia all'interno del ginnasio sia all'esterno di esso, frequentando dotti e biblioteche della sua città ed avventurandosi su diversi libri e riviste nelle sue letture private.<sup>40</sup>

Ci sentiamo qui di concordare con la proposta ermeneutica proposta da Pozzo, anche perché a ben guardare essa rispecchia, in maniera sostanzialmente fedele, l'approccio allo studio e i primi interessi del giovane filosofo: il suo metodo di studio

---

<sup>38</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit. p. 32.

<sup>39</sup> R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam"*. *Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., p. 3.

<sup>40</sup> Ivi, p. 3.

basato, come sopra detto, sui momenti del *praeceptum*, dell'*exemplum* e dell'*imitatio*, che l'adolescente seguiva pedissequamente, non gli precludeva tuttavia la possibilità di approcciarsi agli autori antichi con spirito critico e illuminato, come vedremo in alcuni passi del suo *Tagebuch*, né tantomeno di dedicarsi ai suoi interessi privati che, oltre agli autori antichi, riguardavano anche, in larga parte, scritti dei filosofi contemporanei, esponenti del tardo illuminismo tedesco.

«L'onnivoro studente che riusciva a godere di tutto ciò che si trovava di fronte a lui»<sup>41</sup>, traeva sicuramente beneficio dalla situazione che la sua scuola viveva in quel periodo, in quanto il periodo di transizione e la conseguente compresenza del "vecchio" e del "nuovo", gli permettevano di osservare il materiale che si trovava di fronte a lui e la realtà in generale da più punti di vista e con poliedrici approcci. Ciò non produceva nel Nostro una confusione interpretativa, bensì un arricchimento e una poliedrica e multilaterale capacità di relazionarsi alla realtà umana e intellettuale. Questo risulta evidente sfogliando molte pagine del suo diario personale e sarà l'eredità più grossa che egli si porterà nel corso della sua formazione.

Molto di ciò che conosciamo del ragazzo liceale lo dobbiamo ad una lettera che la sorella Christiane spedì alla cognata vedova, due mesi dopo la morte del fratello.

Ciò che posso ricordare degli anni d'infanzia di mio fratello trovandomi in uno stato pietoso fisicamente e psichicamente te lo voglio raccontare: da ragazzino di 3 anni veniva mandato alla scuola tedesca e da ragazzino di 5 anni alla scuola di latino. In quest'età conosceva già la prima declinazione e le parole latine che ci volevano e le quali la nostra santa madre gl'insegnava. Lei per il tempo d'allora era una donna istruita e per questo aveva molta influenza al suo primo apprendimento. In tutte le classi otteneva ogni anno un premio poiché era sempre tra i primi 5 e dal 10mo fino al 18esimo era il primo nel suo reparto del liceo. All'età di 8 anni il suo insegnante Löffler che aveva una predilezione per lui e contribuiva molto alla sua formazione, gli regalava le opere drammatiche di Shakespeare con le parole: adesso ancora non le comprendi ma presto imparerai a comprenderle, cioè questo insegnante s'accorgeva già della profondità che si trovava in questo fanciullo e bene mi ricordo ancora che le "allegre vedove di Windsor" gli piacquero subito. Presto già il padre gli teneva insegnanti privati...Nell'età di 10 anni il padre lo mandava dall'ancora vivente Duttenhofer per imparare da lui la geometria; il quale lo portava fuori, insieme ad altra gente giovane, per fare l'agrimensore, ed inoltre insegnava ai giovani anche un po' d'astronomia. Nelle lezioni di confermazione il confessore, più tardi il prelado Griesinger,

---

<sup>41</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development.Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 2 (traduzione mia).

straordinariamente contento delle conoscenze sue nella religione. Nell'anno 1783 c'era la cistifellea a Stoccarda che attaccava anche nostro padre, nostra madre, Hegel e me; dai primi 3 non si sapeva chi moriva per primo; nostra buona madre era la vittima, Hegel era così malato che aveva già diventato nero e ognuno dubitava della sua ripresa. Guariva però gli veniva dopo un ascesso grande, cattivo dietro l'orecchio cosicché doveva subire una dolorosa operazione. [...]La fisica era la sua scienza preferita al liceo superiore, prof. Hopf e il prelado Abel lo proteggevano già da giovane. Il primo era il suo insegnante al liceo, l'altro anche se prof all'accademia di Stoccarda, lo conosceva già da giovane.<sup>42</sup>

A parte il breve inserto circa le malattie avute da ragazzino e l'accento alla morte prematura della madre, le lettere parla solo ed esclusivamente del mondo della scuola, del suo ottimo rendimento, del suo precoce apprendimento, dei suoi insegnanti preferiti e di quelli che lo preferivano, dei suoi rapporti con loro, dell'aspettativa del padre nei confronti di questo figlio precoce, delle discipline di insegnamento privato, delle sue materie preferite, in sostanza la sua vita coincideva con la scuola e lo studio, ed Hegel era un allievo modello, uno scolaro «per vocazione»<sup>43</sup>.

Hegel era sotto tutti i rispetti uno studente modello. Faceva i suoi compiti con tremenda completezza e ne godeva. Egli era quasi d'istinto uno scolaro.<sup>44</sup>

Hegel non si presentava come un genio precoce, così come aveva fatto ad esempio Schelling. Non c'era niente nella sua natura, sosteneva Haym, che potesse far pensare a qualcosa di geniale o alla grandezza futura. Egli era solo una *sammelnde und lernende Natur*<sup>45</sup>. E anche se forse Haym nella sua biografia intrisa di polemica calcava la mano con giudizi non proprio positivi, questa considerazione può considerarsi quantomeno adeguata. In maniera simile, ma ovviamente non polemica, infatti, si esprime il Klaiber:

Più costante di lui non si è evoluto nessun essere umano; senza alcuna scintilla di genialità, esclusivamente attraverso un'onesta applicazione, ha portato a dispiegamento e a una fruttifera maturità tutti i germogli insiti

---

<sup>42</sup> La lettera si trova in: G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, cit. p. 3, F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, cit. p. 38; F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen*, cit., p. 83 (traduzione mia).

<sup>43</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 6.

<sup>44</sup> Ivi, p. 6.

<sup>45</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 20.

nella sua natura, uno dopo l'altro, nel calmo calore sempre costante di una volontà che non si ferma mai e dal momento che tutto ciò si compie con quella sicurezza di un processo naturale lento ma inarrestabile, vi vediamo, esattamente come nella pianta, le potenze esterne, sotto il cui influsso la sua vita si trova, ognuna cooperante per parte sua. Innanzitutto l'ambiente cittadino.<sup>46</sup>

Hegel non era geniale, ma era uno scolaro modello, tremendamente costante; egli assorbiva, metabolizzava, inglobava nel suo essere e nel suo pensiero, quasi al ritmo del suo respiro, tutto ciò che gli proveniva dall'ambiente circostante. La sua produzione, quella sì geniale, proviene in gran parte da questa capacità di metabolizzazione, da questo saper inglobare classificando, sistematizzando e man mano espandendo la conoscenza, come un unico grande organismo, fino a riuscire a presentare, nell'*Enciclopedia delle Scienze filosofiche in Compendio*, questo organismo oramai completo, il sistema di tutta la realtà.

Ai tempi della scuola Hegel non disdegnava la compagnia di gente più grande, cosa alla quale, come sopra detto, era abituato anche in virtù delle assidue frequentazioni degli uomini di corte alla casa del padre, funzionario ducale (Hegel conosceva il prelado Abel, menzionato nella lettera dalla sorella, non per motivazioni scolastiche, ma proprio per il fatto che questi frequentava la casa paterna); dalle persone più grandi, anzi, soprattutto dai suoi insegnanti, egli era convinto di poter imparare, in modo da alimentare la sua infinita e sempre insoddisfatta sete di conoscenza in un flusso di continuo apprendimento. Egli si esprime così, infatti in una pagina del suo diario:

Il primo e il più grande vantaggio che si offre a quelli che tengono relazione soprattutto con i più anziani è che essi acquistano molte conoscenze su molte cose. Soprattutto la conoscenza degli uomini, che nessuno altrimenti ha, sia che si occupi con qualche frutto del bene altrui, sia che non voglia – come è giusto – aderire ad una cerchia di persone con suo massimo danno.<sup>47</sup>

Quasi certamente nelle persone più adulte egli ritrovava quella pacatezza e quell'ordine della riflessione che egli esperiva già, ma in modo ancora abbastanza semplice e spontaneo. Non di rado nelle persone più adulte, soprattutto nel precettore

---

<sup>46</sup> J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, cit., p.68.

<sup>47</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit. p. 55.

Löffler, che egli stimava e amava sopra tutti, trovava quel conforto affettivo che gli era venuto a mancare dopo la morte prematura della madre.

Così lo ricorda Hegel in una pagina del suo *Tagebuch* del 7 Luglio del 1785:

Era l'uomo più onesto e più imparziale. La sua preoccupazione principale era di giovare ai suoi scolari, a sé e a tutti. Non era tanto meschino come altri che credono che quando si ha il pane non c'è più bisogno di studiare potendo ripetere tutti gli anni l'eterno ritornello rinnovato tutti gli anni. No! Non pensava così la buon'anima. Conosceva il valore delle scienze e la consolazione che esse procurano nei casi più diversi. Quanto spesso e quanto felice e sereno sedeva in quella cara stanzetta presso di me, ed io presso di lui! Pochi conoscevano i suoi meriti. Per quest'uomo fu una grande sfortuna il dover lavorare in un ambiente così limitato. Ed ora anch'egli si è addormentato! Ma eternamente io porterò il suo ricordo non cancellato nel mio cuore. A ciò devo anche aggiungere che già nel 1778 mi volle far dono dei diciotto volumi delle tragedie di Shakespeare<sup>48</sup>.

È questo uno dei pochi passi con cenni più intimi in tutto il diario che viene per la maggiore utilizzato, come vedremo, come ausilio per annotare i momenti salienti della sua vita di studente o come esercizio per il latino. Anche le due pagine dei due giorni precedenti al passo riportato sopra, dedicate entrambe al caro professore scomparso, parlavano in realtà dei libri che Hegel aveva acquistato dalla sua biblioteca e la seconda, seppur con toni morbidi e nostalgici, è una descrizione dell'attività disciplinare privata svolta con il professore. Tra l'altro queste due pagine del diario precedono cronologicamente quella riportata sopra, come a significare che Hegel deve occuparsi dapprima e innanzitutto dei suoi doveri di scolaro e poi in secondo luogo lasciarsi andare alle considerazioni più intime.

Non solo fra i grandi, ma anche fra i coetanei egli aveva molti amici, così come annota la sorella in un foglio di appunti :

...gioia per Fisica, assente completamente l'agilità corporea, deve essere stato socievole perché ha avuto sempre tanti compagni <sup>49</sup>

Lo stesso Hegel, come scrive talvolta nel diario fa menzione del fatto che deve fare visita ai suoi amici, fra i quali compaiono i nomi di Duttenhofer, Autenrieth,

---

<sup>48</sup>Ivi, p. 35.

<sup>49</sup>F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, cit. p. 42

Lebret, Leypold, Griesinger, Haug<sup>50</sup>, a testimonianza del fatto che egli curava anche questo aspetto della vita, che per lui era estremamente importante, la socialità.<sup>51</sup> Tale aspetto, e il modo in cui viene vissuto e riflettuto da Hegel, avrà un peso nella formulazione di quelle strutture intersoggettive tipiche della *Fenomenologia*. Se il sistema doveva essere *reale*, con ogni probabilità, doveva rispecchiare anche l'intersoggettività della realtà. Tuttavia ciò che ci interessa sottolineare al momento è che, all'interno della poliedricità degli interessi di Hegel, non mancava di certo la cura per i rapporti sociali, a tutti i livelli. Harris lo definisce adeguatamente *friendly by nature*<sup>52</sup>, e ciò è confermato anche da Dilthey:

Il suo essere spontaneo, poco appariscente, senza pretese, gli guadagnò ovunque degli amici, che lo amarono senza avvertire in modo sgradevole la distanza che li separava dal genio.<sup>53</sup>

### 1.1.2 Il *Tagebuch* e i componenti ginnasiali

Il 26 Giugno del 1785 Hegel inizia la stesura del suo primo<sup>54</sup> *Tagebuch*, che si

---

<sup>50</sup>Sulle amicizie di Hegel, cfr. F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen*, cit., p. 21.

<sup>51</sup> Nella stessa pagina del diario riportata in precedenza Hegel scrive così: « Si dica ora per quale ragione non ci si può sottrarre, soprattutto nei nostri tempi e nel nostro modo di vivere, alla vita in comune: certi modi di rendersi graditi anche nell'aspetto esterno e nella forma si acquistano assai facilmente purchè si abbia lunga dimestichezza con persone e costumi civili e colti, e ci si raffini, per così dire, con una lunga consuetudine con il mondo. Se uno non risplende all'esterno, si crede che soffra anche di stupidità nell'animo: il che invero raramente è errato», Diario, Text 1, p. 23, tr. it. p. 55. Proseguendo, Hegel parla di una giusta vita in comune con gli altri, dei danni che essa arreca se troppo frequente, dell'importanza dei superiori che non devono condividere le frivolezze degli allievi, i quali devono temere di perdere la benevolenza del maestro per qualche mancanza commessa, ivi, pp. 23-24, tr. it. 55-56. Infine, sempre nella stessa pagina di diario, parlerà anche del rapporto con il sesso debole: « è questo uno scoglio contro cui hanno urtato molti anche di animo elevatissimo, e vi sono miseramente periti. Che si deve dunque fare? Astenersi del tutto da ogni commercio con le donne? Ma noi siamo nati, come ho detto, con la legge di dover coltivare il rapporto e la convivenza. E le donne non appartengono forse al genere umano? Chi lo negherà? Dunque bisogna frequentarle. Si domanda quali e quante calamità ne conseguono? Ma è forse priva di ogni vantaggio la consuetudine con loro? No certo. [...] esse hanno il monopolio della lode e della cattiva fama. Dovendo dunque frequentare tutti gli uomini, cerchiamo accuratamente di procurarci la capacità di trarre utilità da chiunque: niente per l'uomo prudente è tanto sterile da non potervi derivare e trarre qualche vantaggio», ivi p. 24, tr. it. p. 56.

<sup>52</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 2.

<sup>53</sup> W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., p. 19.

protrarrà, in modo discontinuo, fino al 7 Gennaio del 1787.

Nell'ultima edizione critica delle opere del filosofo, le *Gesammelte Werke* edite dalla Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, si considera questo diario come il primo vero testo della produzione hegeliana. Queste pagine sono precedute, infatti, soltanto da due *Exzerpte*, il primo del 22 Aprile 1785 e il secondo del 5 Maggio dello stesso anno, entrambi estrapolati dal *Nuovo Emilio* del Feder e da un componimento ginnasiale, *Colloquio a tre*, risalente al 30 Maggio del 1785, che probabilmente per ragioni di comodità critica, viene inserito come secondo testo, ossia come primo testo dopo il diario, seguito da altri componimenti ginnasiali.

Il diario, quindi, dà il via alla copiosa produzione hegeliana. «E' questo il periodo dei diari »<sup>55</sup>. Così esordisce il Klaiber nelle pagine dedicate all'analisi del *Tagebuch*. Hegel inizia a scrivere un diario non certo per una esigenza personale, ma proprio per seguire una consuetudine molto in voga al suo tempo. Sarà probabilmente questa la motivazione per cui queste pagine assumono una specifica peculiarità e una significativa distanza rispetto a molte altre della stessa tipologia.

Dirà, infatti, poco più avanti lo stesso Klaiber:

A suo tempo la scomponente autoosservazione era quasi *epidemica*. Ma come è diverso questo diario del ginnasiasta del *Biedermeier* rispetto a quelli che conosciamo, com'è diverso da quello che ha scritto nelle stesse classi del ginnasio di Stoccarda una generazione dopo il triste Waiblinger; qui il più puro specchiarsi del genio consapevole che stimola titanicamente, che trascrive i suoi sentimenti e il suo vissuto per i contemporanei ed i posteri, e li le innocenti dichiarazioni di un grande onesto e poco pretenzioso giovane uomo, che senza la più pallida idea, che ad un certo punto potrebbe diventare oggetto di studio per altri, solo per esercizio oppure per dare pace alla sua "voglia di sapere", radunando il materiale con impegno, riempie le pagine del libro.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup>Si parla qui di "primo *Tagebuch*", poiché in realtà i diari di Hegel sono due. Egli ne scriverà, infatti, uno più avanti, durante un soggiorno in Svizzera nell'Agosto del 1796. Rosenkranz lo pubblica nell'appendice alla sua *Vita di Hegel* chiamandolo *Diario di viaggio sull'Oberalpen bernese*. La critica pone maggiore attenzione tuttavia al primo *Tagebuch*, innanzitutto perché a livello prettamente stilistico presenta molto più del secondo la struttura di un diario e secondariamente, ma non per importanza, poiché il primo diario costituisce una testimonianza preziosissima non solo su ciò che l'Hegel giovane, o per meglio dire adolescente, pensava (il che è di una rilevanza teoretica relativa considerata la giovanissima età), ma soprattutto della vita di scuola e dei contenuti della sua formazione.

<sup>55</sup> J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, cit., p. 84.

<sup>56</sup>*Ibid.* (traduzione mia; il corsivo è anche mio).

Ed è pressappoco la medesima, ad un secolo di distanza, la visione dello Harris:

La scrittura del diario era di certo molto diffusa e affascinante, ma Hegel non era introspettivo abbastanza per essere un normale diarista; ed è quasi plausibile supporre che egli mai tuttavia ha aspirato ad esserlo, anche perché nelle sue prime battute egli non fece nessun tentativo di analizzare le sue sensazioni, o di descrivere gli eventi della giornata. La sua prima vera entrata registra i fatti storici che egli ha imparato da un sermone sulla confessione augustana.<sup>57</sup>

Si può, quindi, affermare che il diario intrapreso da Hegel, più che per un'abitudine *epidemic*a del suo tempo, rispondeva a questa motivazione fondativa. Prescindendo dai pochissimi spunti intimi e psicologici, come il ricordo del caro precettore Löffler, il diario di Hegel è una testimonianza e un ausilio della sua vita scolastica e del suo percorso formativo in privato. A parte qualche riferimento alla vita della città, tra cui la morte di due notabili, o il racconto di un incendio, che gli serviranno come vedremo più che per onore della cronaca, per raccontare di riflessioni private, il diario racconta quasi esclusivamente della vita di scuola in tutte le sue manifestazioni.

Nel diario egli parla, infatti, dei suoi professori, citandoli spesso esplicitamente per varie motivazioni o episodi: è il caso, come abbiamo più volte accennato, di Löffler, il suo *praeceptor* preferito, di Cless che durante le passeggiate lo esaminava in diverse materie, di Offterdinger che viene citato per un *hebdomadario* che pone una domanda su Socrate, del professor Schmidlin di cui Hegel riporta il discorso tenuto in occasione dell'anniversario del duca, del professor Hopf, con il quale egli dice di seguire un seminario in cui si dedicano tre ore settimanali a Longino e due al *De Officiis* di Cicerone.

Il diario presenta, inoltre, una ben dettagliata descrizione della vita scolastica e degli impegni di studio. Ritroviamo così tra queste pagine, notizie precise circa i contenuti e gli orari degli insegnamenti settimanali, sia scolastici che privati, come nella pagina del primo Gennaio 1787, dove è riportato interamente l'orario per il semestre invernale '86-'87, ma questo non è l'unico caso: Hegel quasi

---

<sup>57</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 7 (traduzione mia).

quotidianamente annota con dovizia di particolari i compiti scolastici che egli assolve e gli orari nei quali si svolge il tutto. Sappiamo da queste pagine, che il giovane filosofo, oltre alle lezioni scolastiche, frequentava i «collegia», ossia le lezioni private di vari insegnanti. Hegel leggeva così, con Löffler gli autori greci e latini, come Curzio Rufo, Cicerone, Esopo, e i testi sacri in greco e in ebraico, con Cless Tito Livio. Sappiamo anche dal diario che Hegel, stimolato da Hopf, cominciò a tradurre le *Tusculanae* di Cicerone. Queste pagine di Hegel ci testimoniano anche l'interesse che egli mostra per la lingua greca e per la sua complessità e nondimeno la serietà con la quale affrontava lo studio della lingua latina e tentava di migliorare il suo stile, motivo per il quale egli dal 29 Luglio 1785 al 21 Febbraio 1786 decide di scrivere il suo diario sempre in latino.

Hegel mostra altrettanta serietà e impegno nello studio dell'eloquenza così come i canoni del classicismo adottati nella scuola richiedevano. Nella pagina del diario del 15 Febbraio 1786, Hegel dichiara, infatti, di voler cominciare a prepararsi per le esercitazioni sullo stile che si sarebbero tenute, come di solito, in estate, in modo tale da non arrivare impreparato. Per questo motivo traccia un piano preciso che riguarda i contenuti del prologo, dell'oggetto e dell'epilogo del suo discorso. Nella pagina del diario del giorno successivo egli, proseguendo a parlare del tema dell'oratoria, dice infatti che «si ha la vera oratoria solo quando la voce il volto e le membra sono in consonanza con il discorso»<sup>58</sup>, regola che infatti era “costume” seguire nell'istituto.

Accanto all'interesse per le materie classiche si può scorgere nelle pagine del diario un interesse per quelle scientifiche, quali matematica, fisica e astronomia. Si ricordi la già citata passeggiata con il professor Cless che lo interrogava su tutte le materie e gli spiegava il corso del sole. Lo stesso professore il 22 Luglio lo interrogava sui solidi, cosa puntualmente annotata da Hegel nel suo diario. Da questa data seguiranno altre due pagine dedicate rispettivamente alla trigonometria, 23-24 Luglio e il 25 Luglio ai corpi geometrici regolari. Nella pagina dell'uno gennaio 1787 egli ricorda che la domenica lavora un po' sulla trigonometria sferica e lo ribadisce

---

<sup>58</sup>G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 54.

nelle ultime note dell'ultima pagina di diario, 7 gennaio 1787. Qualche giorno prima, il 3 Gennaio, aveva raccontato di una eclissi totale di luna che il professor Hopf aveva tentato di far osservare approntando nel ginnasio alcuni cannocchiali presi dal laboratorio, ma senza buon esito per via del cielo totalmente coperto.

Oltre alla descrizione dell'impegno scolastico, *leitmotiv* principale di queste pagine, si possono talvolta trovare, anche se non così frequentemente, accenni alle sue relazioni personali e alla vita quotidiana.

Hegel, come abbiamo, parla spesso anche dei suoi amici e dei suoi compagni, lasciando trasparire in tal modo un ben sviluppato senso della socialità e dell'amicizia. Egli ricorda le passeggiate con Duttenhofer e Autenrieth, ricorda l'iniziale partecipazione di Lebret alle lezioni del caro precettore Löffler, e il fatto che durante la domenica egli dedica una parte del suo tempo alle visite ai cari amici. Per quanto invece riguarda i riferimenti alla vita quotidiana, essi sono pochi e costituiscono motivi di riflessione. Un esempio di ciò si trova nella pagina che riporta la data del 28 Giugno 1785:

Ho osservato come i medesimi oggetti possono fare impressione diversa su persone diverse. Si raccontava che una ben nota signora ha felicemente partorito: M.V., da marito di vecchio stampo, se ne rallegrava di cuore; J.B., da donna adulta che ha già assistito a casi simili, ancor di più e diceva che non c'è gioia più grande di quando una signora ha un parto felice. Nello stesso tempo passava di sotto un bel cavallo: B. ed io eravamo alla finestra; B. aveva 21 anni. Mentre si parlava di quel lieto evento un uomo, che era stato ad ascoltare con la maggiore indifferenza, domandò subito a chi appartenesse quel cavallo. Io, non troppo colpito da quella prima notizia, feci un balzo verso di lui e consentii con lui che si trattava di un bel cavallo<sup>59</sup>

Non è ovviamente il contenuto specifico di queste righe a destare l'attenzione, quanto la sviluppata capacità di osservazione del Nostro che dava già luogo a considerazioni di tipo filosofico. Hegel dichiara già inconsapevolmente in queste pagine quale sarà il metodo speculativo che lo accompagnerà negli anni futuri. Sicuramente nella figura del Sapere Assoluto che è contemporaneamente mondo che si sviluppa in modo dialettico e discorso sul mondo, la capacità sintetica intravista in

---

<sup>59</sup>Ivi, pp. 30-31.

queste pagine sarà stata portata all'apice.

Non mancano tra l'altro nel diario momenti di riflessione simili a questo, come nel caso del contrasto rappresentato dall'immagine del consigliere e segretario del gabinetto Schmidlin che muore di colpo portando un cucchiaino alla bocca (Hegel riflette sulla morte, rappresentata dal vecchio che per l'appunto muore, e la vita rappresentata dal cibo come mezzo per perpetrarla)<sup>60</sup>, o quello della riflessione sul *De officiis* di Cicerone e alle tante mani che sono occorse per la stampa del libro, persone delle quali non si ha più la memoria e che secondo Hegel si sarebbero dolute assai di questo, poiché magari avevano in mente qualcosa di ben diverso<sup>61</sup>.

Il diario presenta anche riflessioni di tipo moralistico, come era tipico dell'epoca e degli autori del tardo illuminismo che Hegel, anche privatamente, studiava. Tra il 22 e il 23 Agosto 1785, Hegel riflette su quali siano le più violente passioni dell'animo, rintracciando nella brama dell'onore e in quella del comando le peggiori<sup>62</sup>.

Ciò che tuttavia ci preme mettere in evidenza in questa sede a proposito di questo testo, al di là delle osservazioni fino ad ora riportate, sono alcune tematiche che permettono di intercettare sin da subito quali fra gli attuali interessi del Nostro diventeranno poi oggetto delle successive tematiche speculative. Scrive, a tal proposito, Tassi:

In questa fase, l'orientamento di Hegel viene delineandosi nettamente, aderendo egli da un lato alle posizioni ormai codificate della tradizione illuministica e, dall'altro, individuando con sorprendente chiarezza gli aspetti e i concetti sui quali verrà poi consolidando la sua speculazione. La dimensione storica, innanzitutto, si offre come l'ambito in cui quella riflessione deve necessariamente svolgersi e tramite cui quel riscatto, solamente, può configurarsi come una trasposizione della riflessione nella realtà effettuale<sup>63</sup>.

La riflessione hegeliana si inserisce all'interno delle coordinate storico-culturali

---

<sup>60</sup>Ivi, p. 38.

<sup>61</sup>Ivi, p. 42.

<sup>62</sup>Ivi, p. 46

<sup>63</sup>A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati SpA, 1996, p. 42.

del tardo illuminismo tedesco e muove i suoi primi passi rispondendo all'esigenza di una considerazione storica della realtà. Analizzeremo adesso come le due componenti agiscono nelle prime riflessioni del giovane filosofo.

Il fatto che il diario presenti una forte *Stimmung* illuministica, fu un'opinione sostenuta anche da Klaiber<sup>64</sup> e da molta parte della critica ottocentesca e anche successiva. È indubbio, infatti, che molte tematiche sulle quali Hegel rifletteva provenivano da quel contesto di tardo illuminismo che il giovane respirava. Fra di esse possiamo annoverare: 1) il forte interesse per la storia, che si estende non solo alla tematica storica *stricto sensu*, ma a tutte le manifestazioni della realtà, da quella religiosa a quella sociale a quella culturale e intellettuale; 2) il senso della critica che nelle pagine del diario non mantiene solo il carattere teorico, ma diventa una critica pratica alla superstizione, ai cerimoniali religiosi, alle credenze del popolo, al confronto critico, in senso positivo, con l'antichità classica; 3) la domanda circa il senso dell'*illuminamento* e la possibilità dell'illuminamento dell'uomo comune.

Sono queste, quindi, le principali tematiche che si intrecciano in queste pagine di diario. Bisogna notare che l'interesse per la storia, prevalente in queste pagine, è anch'esso vissuto alla luce della *Stimmung* tardo illuministica e da essa trae numerosi spunti che poi in Hegel, con il tempo, diventeranno osservazioni originali e innovative.

Nella memoria del 26 Giugno 1785, Hegel scrive:

Nella chiesa ha tenuto la predica il signor Rieger, predicatore del collegio, che ha letto la confessione di Augusta ed anzitutto il prologo; poi è cominciata la predica. Anche se non ne avessi ritenuto nulla, ne sarebbe stata accresciuta la mia conoscenza storica. Ho imparato infatti che il 25 Giugno 1530 fu presentata la confessione di Augusta, che il 2 Febbraio 1535 fu riformato il Württemberg e che nel 1599 la religione evangelica fu confermata con il patto di Praga; il nome di «protestante» essa lo ricevette dalla protesta contro i duri decreti di Spira del 1529. Mi viene anche in mente che Lutero morì il 18 febbraio 1546 e che l'elettore di Sassonia Giovanni il Saggio fu sconfitto e fatto prigioniero il 24 Aprile 1547.<sup>65</sup>

Da queste prime righe si possono trarre molti spunti di riflessione. Hegel non è

---

<sup>64</sup> J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, cit., p. 85.

<sup>65</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 29.

mosso da entusiastici e passionali slanci religiosi<sup>66</sup>, ma assiste alla predica in primo luogo perché certamente è uno dei doveri del Ginnasio<sup>67</sup> e focalizza la sua attenzione non tanto sul contenuto teologico, quanto sulle conoscenze storiche che in quel frangente può apprendere. Il passo ribadisce espressamente, infatti, il clima *altprotestantisch* che si respirava nell'istituto. La predica del predicatore del collegio, e quindi di chi abitualmente era addetto a questo compito, fornisce per i più attenti, Hegel evidentemente lo era, un ripasso preciso e finalizzato dei momenti salienti dello sviluppo e dell'affermarsi della riforma protestante, come a rievocare l'importanza di una certa appartenenza e discendenza.

Altro importante spunto di riflessione del passo è fornito dalla chiosa storica dello stesso Hegel che rivela probabilmente l'ispirazione e la motivazione del diario. Hegel deve annotare ed esercitare le sue conoscenze e il diario deve essere un ausilio in questo senso e, non a caso, le prime conoscenze che egli sente la necessità di appuntare sono di tipo storico. L'interesse per la storia e l'orientamento storico che il giovane preferisce si delineano chiaramente nella pagina di diario del giorno successivo:

Ancora nessuna storia universale mi è piaciuta più di quella di Schröck. Egli evita la noia di tanti nomi, come avviene nelle storie speciali, e raccontando tutti i principali avvenimenti lascia assennatamente da parte i tanti re, le guerre ( nelle quali spesso si sono azzuffati un paio di centinaia di uomini) e così via, e collega ( che è la cosa più importante) il mondo della cultura con la storia; così cita accuratamente soprattutto la condizione dei dotti e delle scienze.<sup>68</sup>

La storia universale a cui qui Hegel fa riferimento è quella del *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichten der Jugend*,

---

<sup>66</sup>In un altro passo del diario Hegel confermerà di non sentire l'esigenza di andare ad ascoltare le sacre scritture: «Oggi era festa; ma io non sono andato in Chiesa, bensì a passeggiare nel Bopser Wald con Duttenhofer e Autenrieth» (ivi, p.31).

<sup>67</sup>Fra le *leges* del *Gymnasium* alle quali i ragazzi dovevano necessariamente prestare ubbidienza c'era frequentazione della sacra messa alla domenica. Cfr. F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen, 1785-1788*, cit., pp. 13-15. Lo stesso Hegel in una pagina del diario fa riferimento alle leggi vigenti: «Oggi c'è stato consiglio (nel Ginnasio infatti ogni mese si riuniscono i professori e deliberano sugli affari che riguardano la sesta e la settima classe, e puniscono al contempo i trasgressori delle leggi del Ginnasio)» (G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 30).

<sup>68</sup>Ivi, p. 29.

di Johan Matthias Schröckh, edito per la prima volta nel 1774. Come ci riferisce Lacorte<sup>69</sup> e come ci confermano le edizioni dei testi conservati all'Hegel-Archiv di Bochum nella stanza dedicata alla biblioteca personale del filosofo, l'edizione di questo testo che ebbe in mano Hegel fu la terza edizione del 1777 (a riconferma del fatto di cui sopra, che spesso i manuali dai quali studiava Hegel erano riedizioni di testi precedenti). Queste righe sulla storia universale di Schröckh non sono tanto importanti per le riflessioni che il Nostro vi conduce (che non sono propriamente originali, ma suggerite probabilmente dalla lettura dell'introduzione dell'opera fatta dallo stesso autore<sup>70</sup>), ma risultano preziose per comprendere già da ora qual era uno degli interessi principali del filosofo, ossia la storia collegata al mondo della cultura. Il concetto di *begriffene Geschichte*, elaborato molto dopo e centro teoretico di quel capitolo della *Fenomenologia* dedicato al Sapere Assoluto, sicuramente affonda le sue radici proprio in questo giovanile interesse per la storia universale, per il suo significato e per i suoi effetti nella riflessione filosofica.

L'interesse di Hegel per l'intreccio fra storia e mondo della cultura si iscrive perfettamente nella *Stimmung* tardo-illuministica del suo tempo. Come dirà, infatti, più avanti Hoffmeister, la scelta metodologica e contenutistica seguita da Schröckh era affine agli *Essay sur le moeurs* di Voltaire e anche alla *Hystory of Great Britain* di Hume<sup>71</sup>, opere che tra l'altro Hegel conosceva parecchio bene: la filosofia dell'illuminismo costituiva una parte cospicua del suo studio specialmente privato.

Hegel, quindi, conosceva ed era molto interessato a quella che a suo tempo veniva definita come storia filosofica o «storia pragmatica». Proprio al concetto di

---

<sup>69</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit. p. 72.

<sup>70</sup> Schröckh nell'introduzione all'opera si sofferma abbastanza sugli scopi e il metodo storiografico seguito. Egli sostiene di voler esporre gli avvenimenti più significativi della storia dell'umanità, ossia quelli che hanno contribuito maggiormente a una "globale" trasformazione del mondo ed è proprio questo ciò che lega indissolubilmente secondo Hegel il mondo della cultura con la storia. Ancora più avanti Schröckh sostiene di voler condurre una narrazione che stimoli non soltanto la memoria, ma anche il ragionamento. Egli si sofferma sulla storia dei popoli e non solo sui secoli; la sua storia quindi è incentrata solo sulla dimensione tempo, ma anche sulla dimensione spazio e mondo, ossia cultura, J. M. Schröckh., *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte zum Gebrauche bey dem ersten Unterrichten der Jugend*, Berlin-Stettin, Nicolai, 1784, p. 6.

<sup>71</sup> Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stüttgart-bad Cannstadt, Friedrich Fromman Verlag-Günther Holzboog KG, 1974, p. 401.

storia pragmatica è dedicata infatti un'altra pagina del suo diario del 1° Luglio 1785, quindi pochi giorni dopo le considerazioni sulla storia di Schröckh, scrive :

Già a lungo ho considerato che cosa sia una storia pragmatica; oggi ( non so con l'aiuto di chi) mi sono fatto su di ciò un'idea , sebbene alquanto oscura e unilaterale. Una storia pragmatica si ha, io credo, quando non si raccontano semplicemente dei «facta» ma si considera anche il carattere di un uomo famoso, di un'intera nazione, i suoi costumi, usi, religione eccetera, e si svolgono i vari mutamenti e diversità di questo particolare in rapporto agli altri popoli; s'indaga il declino e la nascita dei grandi stati; si mostra quali conseguenze hanno avuto questo o quell'avvenimento, questo o quel mutamento politico sulla costituzione di una nazione, sul suo carattere eccetera.<sup>72</sup>

Probabilmente l'aiuto di cui parla Hegel nella formulazione del concetto di storia pragmatica gli proviene sempre dallo Schröckh, ma stavolta dalla *Christliche Kirchengeschichte*. L'autore tenta qui di definire questo nuovo concetto di storia sostenendo che quella che si vuol definire una storia prammatica deve essere in grado di analizzare il carattere proprio dei popoli, delle epoche, di capire come sono costituiti culturalmente e spiritualmente i popoli, quale è la loro essenza e la loro peculiarità<sup>73</sup>. Si parla per la prima volta di Spirito dei popoli ed Hegel certamente farà tesoro negli anni futuri di questo concetto. Non bisogna tuttavia aspettare la *Fenomenologia* per riscontrare un'applicazione pratica di questo concetto. Già nelle prime opere giovanili Hegel, come vedremo di qui a poco, analizzerà la religione a partire dalla storia dei popoli e della loro intima costituzione spirituale, applicando concretamente ad una “manifestazione dello Spirito di un popolo”, la religione, questo concetto di storia prammatica qui acquisito. Risulta interessante, infatti, vedere come nel diario gli interessi di carattere storico del filosofo non si limitino al concetto della storia in generale, ma si rivolgono anche a oggetti differenti che stimolano di volta in volta il Nostro a tentare un'applicazione concreta di quel concetto di storia pragmatica che egli sta via via elaborando. È il caso, ad esempio, di alcune considerazioni sui motivi principali della difficoltà della lingua greca. Scrive Hegel il

---

<sup>72</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 32.

<sup>73</sup>J. M. Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte. Erster Theil, zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe*, Leipzig, Schwickert, 1772, p. 268.

2 Agosto del 1785:

Riflettendo spesso fra me e me sulla difficoltà della lingua greca, credo di averne trovato queste ragioni. I greci, certamente i più dotti, i più civili e i più forti tra i loro contemporanei, impararono pochissimo le lettere dei barbari ed ebbero uno scarso contatto con le genti barbare che disprezzavano come genti rozze. Vincitori, o distrussero le lingue dei popoli sottomessi e vi introdussero la propria, o lasciarono che esse serpeggiassero solo tra la plebe. Per questa durezza verso le lingue barbare, curarono di più ed ampliarono la loro lingua paterna. Perciò è sorta la grandissima ricchezza della lingua greca, che presenta per lo straniero moltissime difficoltà<sup>74</sup>.

E continua sullo stesso argomento anche il giorno seguente:

Una gran quantità di difficoltà aggiunsero i greci alla loro forma linguistica a causa dell'illimitata libertà dei loro rapporti civili. Essendo infatti il massimo potere soggetto alla plebe, se qualcuno voleva emergere o far qualcosa di notevole, a niente altro doveva tendere quanto a guadagnarsi il favore popolare e portare così a compimento i propri piani. A chi è più scaltro non sfugge il fatto che la plebe viene indotta a tutto dall'eloquenza verbale. Tanto più diligentemente però i greci si applicarono a questa e dettero alla loro lingua eleganza e venustà<sup>75</sup>.

Hegel analizza una delle manifestazioni dello spirito di un popolo, forse la più interessante e significativa, la lingua, ma anziché cercare una spiegazione nell'etimologia o comunque nel campo dell'oggetto preso in considerazione, dà una spiegazione storica del fatto, o della *Sache*, come sarebbe meglio dire e questa spiegazione storica non si limita solo al *Grund*, ossia alla motivazione basilare, di fondamento del fatto in questione, la nascita della difficoltà della lingua greca, ma si estende anche al suo progressivo sviluppo: i greci hanno arricchito e reso più difficoltosa la loro forma linguistica per una motivazione politica, ossia ancora una volta legata strettamente alla costituzione intima di quel popolo e alla sua espressione storica. Il concetto di storia pragmatica presenta in questa applicazione uno dei suoi più illuminanti esempi.

È anche il caso di fare un'altra osservazione. Le domande che si pone Hegel sono in un certo senso già domande filosofiche; la sua indagine, la sua riflessione, è

---

<sup>74</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., testo 1, pp. 43-44.

<sup>75</sup> Ivi, p. 44.

già una riflessione filosofica. La particolarità risiede nel fatto che questa sua curiosità, questa voglia di indagare, di definire, di chiedersi il perché delle cose, non si rivolge a “oggetti filosofici per eccellenza”, come la verità, la sostanza, la forma, l’uno e il molteplice, il divenire, ossia i problemi peculiari della metafisica classica, questa domanda invece si rivolge alla realtà storica e alle sue manifestazioni, alle cose, a quella che egli, pur tentando ancora di definirla, chiamava storia pragmatica. Quest’esigenza di concretezza lo accompagnerà in tutto il percorso di sviluppo del suo sistema e i concetti che alla fine creerà, ad esempio nella *Scienza della logica*, saranno concetti di cose reali. Proprio per questo egli sentirà l’esigenza di preporre alla Scienza della logica, alla sua filosofia speculativa, una fenomenologia, per fare in modo che i concetti avessero un contenuto reale. Sembra che egli in tutto il suo percorso non abbia fatto altro che modificare attraverso l’integrazione della storia, di questa storia pragmatica, la definizione di logica che aveva dato in quel quadernetto del liceo: «La logica è un insieme di regole del pensiero facendo astrazione dalla storia dell’umanità». Il tentativo di Hegel sarà quello di inserire questa storia dell’umanità all’interno della logica, attraverso il concetto di *begriffene Geschichte*, elaborato successivamente, ma che da qui prende le mosse. È questo il tentativo più arduo della filosofia speculativa del Nostro, è questa la peculiarità del suo sistema filosofico.

La domanda filosofica di Hegel si rivolge quindi ad una realtà pragmatica. Le risposte alle sue domande, come la precedente sul perché della difficoltà della lingua greca o la stessa spiegazione della storia pragmatica, forse non saranno originali, ma frutto delle letture, anche di diverso argomento rispetto a quelle del liceo, che Hegel conduceva. Tuttavia la nota peculiare e interessante, per il momento, non risiede nella elaborazione finale, ma soprattutto nella esigenza hegeliana di porre la domanda, nel suo modo di porla e nell’oggetto a cui essa si rivolge, la realtà. L’influsso dell’atmosfera illuministica in questo approccio al reale è corposo.

L’interesse per la storia, e in particolare per la storia filosofica, non è, infatti, l’unico motivo che si può ricondurre alle influenze tardo-illuministiche percepite dal Nostro. In molti altri passi del diario l’atmosfera illuministica emergerà con maggiore

nettezza. È il caso, ad esempio, del famoso Hebdomadario su Socrate:

Perché Socrate prima di morire ha fatto sacrificare un gallo a Esculapio? Il prof. Offterdinger in un « hebdomadario » ha posto questa domanda. Dopo la citazione di diverse opinioni, si dica se si ritiene che Socrate non sia stato più cosciente di sé a causa del veleno. Io credo di dover aggiungere a questa causa anche un'altra: che cioè egli abbia pensato di non voler offendere in nessun modo il popolo trascurando questa vuota offerta, dal momento che questo era il costume.<sup>76</sup>

È questo uno dei classici esempi dell'intreccio tra lo studio dell'antichità classica e i principi illuministici di cui si parlava sopra. La morte di Socrate passa al varco della critica illuministica, la quale giustifica la scelta di Socrate di aderire alle tradizioni della città, con il fatto di non essere più cosciente per via del veleno. E nella risposta di Hegel si avverte il contrasto, che egli viveva nella sua scuola, vista la fase di transizione storica, tra lo studio letterale dell'antichità classica e lo studio illuministico e moderno della stessa. Hegel sente l'esigenza, magari dovuta all'influsso di letture personali, di restituire Socrate al quadro della sua epoca, adducendo al dovere del sacrificio del gallo a Esculapio una motivazione di coerenza: così come il filosofo era morto per obbedire alle leggi della città, adesso egli, anche in punto di morte continuava a rispettarle. La risposta di Hegel per cui Rosenkranz parlerà addirittura di una risposta di «contrasto»<sup>77</sup> rispetto a quella del professore, non è altro in realtà che frutto della commistione ermeneutica dell'antichità classica che egli viveva nella sua scuola.

Pur essendo il tema Socrate uno dei motivi tipici della tradizione illuministica di quel tempo, è soprattutto in altre pagine del diario che la *Stimmung* della critica illuministica emerge in modo più forte ed evidente, come in quelle dedicate alla critica della superstizione:

Venerdì 8 Luglio [1785]

Se la superstizione ha escogitato una sciocca leggenda che ripugna ad ogni umana ragione, questa è certamente la leggenda del cosiddetto «esercito di Wotan». Domenica passata tra le 11 e le 12 di notte molta gente ha

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 32.

<sup>77</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 31.

sostenuto di averlo visto, gente addirittura (*pudendum dictu*) da cui ci si aspetterebbe un po' più di illuminamento e che ricopre cariche pubbliche. Una vecchia dice di aver visto un carro di fuoco con degli uomini, un'altra cosa. Comunemente si dice che sia il diavolo in un carro di fuoco, davanti a cui vola un angelo di Dio che grida a ognuno: « Via dalla strada, arriva l'esercito di Wotan!»; e chi non segue quest'ordine divino viene trascinato dal signor diavolo nella sua dimora.<sup>78</sup>

Domenica 10 Luglio [1785]

Ma per tornare all'esercito di Wotan di domenica, la cosa si racconta con le medesime circostanze, e mi sono state nominate diverse persone che l'hanno veduta o udita ( è naturalmente un terribile strepito di armi). Qualche giorno più tardi si è chiarito che (vergogna! vergogna!) erano carrozze. Il signor von Türkheim aveva dato infatti un concerto che fu assai frequentato; durò fino alle due; per non lasciare poi che i suoi ospiti brancolassero nel buio, li aveva fatti accompagnare tutti con carrozze e fiaccole. Questo era l'esercito di Wotan! Ah ah ah ! O tempora o mores! Accaduto nell'anno [1785]. Oh! Oh!<sup>79</sup>

Lunedì 11 Luglio [1785]

A questo si riferisce un altro aneddoto. Dei cittadini si sono recati al corpo di guardia ed hanno raccontato questo fatto, pregando al contempo l'ufficiale comandante di fare attenzione se fosse tornato l'esercito di Wotan. Il luogotenente ha ordinato alla guardia di fare attenzione. Il soldato, che forse ancora non aveva sentito dire niente di tutto ciò, ha domandato: « E se viene, signor luogotenente? Vossignoria comanda che lo fermi?». «Sì, sì – ha risposto il luogotenente- fermatelo soltanto». Ma l'esercito di Wotan non è venuto.<sup>80</sup>

I tre passi relativi alla superstizione, qui riportati a modo d'esempio, proprio per i toni ironici, quasi ilari addirittura nel terzo passo, non necessitano di molti commenti. È chiara la posizione critico-illuministica di Hegel nei confronti di queste tradizioni popolari, e risulta ancor più chiara ad un'analisi mirata al linguaggio che egli adotta: «*sciocca leggenda che ripugna ad ogni umana ragione*», «*gente addirittura da cui ci si aspetterebbe un po' più di illuminamento*». Ad una prima lettura sembra quasi di sentire l'eco delle parole utilizzate da Kant nella sua opera *Che cos'è l'Illuminismo?*. Hegel non ha ancora letto Kant ed è questa una maggiore testimonianza della influenza dell'atmosfera illuministica del suo tempo. Nella chiosa del secondo passo addirittura «O tempora o mores! Accaduto nell'anno 1785. Oh!

---

<sup>78</sup>G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 35-36.

<sup>79</sup>Ivi, p. 36.

<sup>80</sup>*Ibid.*

Oh! » Hegel riassume i motivi predominanti della vita culturale del suo tempo: egli utilizza un'espressione latina tipica dell'antichità classica per descrivere la situazione di arretramento mentale del suo tempo, fondendo in tal modo critica illuministica e dimensione positiva dell'antichità classica.

Il motivo della superstizione sarà spesso, infatti nel diario, riproposto, insieme al confronto con l'antichità classica, nella quale, anche se presente in maniera altrettanto forte la superstizione, essa tuttavia veniva giustificata perché quei popoli non possedevano ancora i mezzi dell'illuminamento. La critica si acuisce in rapporto alle superstizioni religiose dei cristiani e al legame indissolubile tra questo stato di cose e la corruzione politica che egli rintraccia nelle Chiese del suo tempo. Il passo esemplificativo di questa tematica è la pagina di diario dell' undici Marzo 1786:

Pensando ai nostri tempi illuminati, mi viene spesso in mente che noi tacciamo in generale di superstizione e di illusione i diversi errori dei pagani e addirittura i costumi e le credenze, cristallizzatesi col tempo, di tutti gli antichi [...] Ho sentito deridere gli antichi per la loro superstizione nello spiegare la storia degli dei e tutta la mitologia, poiché credevano che due geni li dominassero, l'uno buono e l'altro cattivo [...]. Ora pensando se i nostri tempi siano incatenati dalla medesima opinione, ho trovato che moltissimi sia della plebe sia delle classi più colte attribuiscono tutti i buoni pensieri e fatti alla virtù divina, quelli cattivi alle forze del diavolo. E ognuno vedrà che poco differiscono fra loro le opinioni delle due età [...]. Ho visto anche molti cristiani ridere di questo errore: che cioè i pagani crederanno di poter placare le ire degli dei con digiuni, con i cibi e le bevande loro offerte. Ma riportiamo ciò ai nostri tempi. In molti riti, come in quelli funerari ed in altri anche degli illuminati luterani, ho visto perdurare ancora la medesima superstizione. Presso i cattolici poi questa superstizione dura intatta ancor oggi. Questa è la sola differenza: che i pagani offrivano direttamente agli dei i loro cibi, e quando i sacerdoti li avevano divorati, pensavano che fossero stati mangiati dagli dei. Oggi non è così: gli omuncoli superstiziosi di oggi danno infatti ai sacerdoti denaro, alimenti e altro e cercano con ciò di procurarsi la grazia degli dei. Quale superstizione è più grossa di questa, quale stoltezza è più spaventosa? [...] I cristiani di oggi [...] ingrassano a meraviglia i loro preti, mentre questi grassi, scostumati e profanissimi uomini che si rotolano tra tutti i piaceri pronunciano alcune parole che nessuno intende, e li persuadono e continuano ancora a persuaderli che con ciò si ritorna nella grazia di Dio<sup>81</sup>.

È questa una delle pagine più lunghe del diario ed è quella nella quale il filosofo, soprattutto sul finale, si lascia andare a considerazioni molto personali e

---

<sup>81</sup> Ivi, pp. 60-62.

talvolta anche abbastanza critiche. Il confronto con l'antichità classica, considerato dal punto di vista della superstizione, proprio per la lievissima differenza tra le due epoche, rilevata più che altro in motivi esteriori e non sostanziali, non è certo motivo di vanto per gli uomini del secolo illuminato, tanto più perché proprio questi dovrebbero avere quegli strumenti che ai popoli antichi mancavano. Nel passo si riscontrano molti motivi interessanti della riflessione immediatamente futura di Hegel. Innanzitutto egli distingue, così come aveva fatto nei passi precedenti sulla superstizione, la plebe, dalle classi colte, entrambe, pur essendo diverse, sono accomunate dal medesimo male. Questa differenza tra le classi e la distinzione di un illuminamento dell'uomo dotto da un lato e dell'uomo comune dall'altro, molto diffusa al tempo del filosofo, darà il via a molte riflessioni che egli condurrà sulle varie possibilità di illuminamento dell'uomo comune, fra le quali, quella dell'illuminamento tramite la religione<sup>82</sup>. La critica alla superstizione si lega qui a doppio nodo con la critica del cerimoniale della religione del suo tempo (Hegel prende di mira soprattutto i cattolici, dei quali odiava la cosiddetta messa che secondo lui sarebbe dispiaciuta a qualsiasi uomo sano di mente)<sup>83</sup> e di conseguenza alla corruzione politica legata strettamente a questo cerimoniale. Diventava sempre più urgente in Hegel la necessità di denunciare questo nodo di superstizione e corruzione per poterlo sciogliere. Dirà Hegel solo qualche tempo dopo, che l'unica possibilità di illuminamento dell'uomo comune poteva attuarsi esclusivamente attraverso al religione. Bisognava quindi

---

<sup>82</sup> Per un approfondito studio sull'argomento si v. I. Testa, *Hegel critico e scettico*, Padova, Il Poligrafo, 2002, pp.51-85

<sup>83</sup> A tal proposito Hegel dice in una pagina del suo diario del 7 Agosto 1785: «Sono intervenuto oggi per la prima volta al culto divino dei cattolici e alla predica sacra che , preparata da Werkmeister, è stata pronunciata da lui stesso. Quando sono arrivato, non era ancora finita quella che chiamano «messa», che in verità mi è spiaciuta assai come ad ogni uomo sano di mente. Dopo il canto dell'inno è seguita l'orazione che mi è piaciuta tanto che ho stabilito di intervenire più spesso. Essa mirava tutta a indurre gli incolti, e quelli che si attengono rigidamente alla severa tradizione, ad una certa maggiore tolleranza, e a indurre a una maggiore comprensione degli altri cristiani, cioè per quelli che si sono allontanati troppo dalle dottrine. Non si udiva nemmeno una parola da cui potesse trasparire questa miseranda discordia tra i cristiani», G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., testo 1, pp. 44-45. Si delinea già in questo periodo il rifiuto di Hegel per il cerimoniale cristiano-cattolico, ossia per quella esterioresità che poi sarà definita "positività" della religione cattolica, tema del quale egli si occuperà più avanti. Così come per la celebrazione protestante egli è interessato soprattutto al contenuto della predica, che anche qui, pur non essendo di tipo storico, come nel passo sulla liturgia protestante, tuttavia di certo non è di tipo strettamente teologico-dogmatico, ma forse socio-morale. L'interesse di Hegel per la religione, ne abbiamo la conferma, è prevalentemente di tipo storico-sociale.

utilizzare il mezzo della critica dei suoi tempi illuminati, per liberare la religione dalla superstizione e dalla corruzione e utilizzarla a favore dell'uomo e del suo rischiaramento. Una delle ultime pagine del suo diario è proprio dedicata al tentativo di definire l'illuminamento:

ma anzitutto devo premettere che cosa intendo per illuminamento. Qui, naturalmente, parlo solo dell'illuminamento mediante le scienze e le arti, limitatamente perciò solo alle classi colte. Delineare, infatti un abbozzo dell'illuminamento dell'uomo comune lo ritengo assai difficile specialmente per me, soprattutto perché non ho ancora studiato a fondo la storia da un punto di vista filosofico. D'altronde io credo che questo illuminamento dell'uomo comune abbia sempre preso la sua norma dalla religione del suo tempo, e che si estenda in generale solo ai mestieri e alle comodità del vivere<sup>84</sup>.

Il passo può essere adottato a sunto di quanto sin'ora detto. Viene ribadita una differenza tra l'illuminamento del dotto e dell'uomo comune; mentre il primo deve guardare alla tradizione e alla sapienza, soprattutto egiziana come dirà qualche riga più avanti, il secondo ha una possibilità legata alla religione. Hegel tuttavia ribadisce che egli non può ancora pronunciarsi a tal proposito in quanto non ha ancora studiato bene la storia dal punto di vista filosofico. Sono presenti tutte le istanze filosofiche del diario. I tempi illuministici prevedono un illuminamento dell'uomo comune e del dotto; tale illuminamento non può prescindere dal rapporto con l'antichità classica e addirittura con la sapienza egizia. Lo studio filosofico della storia può gettare nuova luce su queste possibilità di illuminamento e soprattutto nella connessione tra il rischiaramento dell'uomo comune e la religione. Hegel ha posto qui le basi per i suoi interessi e i suoi studi immediatamente futuri.

Accanto al *Tagebuch* si possono annoverare fra gli scritti di questo periodo, anche dei brevi componimenti che Hegel ha elaborato per esigenze di scuola. Non ci soffermeremo in questa sede ad un'analisi dettagliata dei singoli componimenti, ma ci limiteremo a citarli e a riportare ciò che risulta interessante ai fini della nostra ricerca.

Il primo scritto s'intitola *Colloquio a tre* e risale al 30 Maggio del 1785. Di fatto si tratta del primo scritto di Hegel, poiché esso è addirittura anteriore al *Tagebuch*. Il tema è un tipico tema di scuola: si deve immaginare un possibile dialogo dei tre

---

<sup>84</sup>Ivi, p. 63.

triumviri, Antonio, Ottaviano, Lepido, dopo la morte di Cesare. Da notare è l'influenza della lettura di Shakespeare, il ritorno, stavolta in negativo, del tema dell'uomo comune, che qui diventa massa in balia delle opinioni dei potenti (e quindi priva di ogni illuminamento). Il componimento, come sottolinea Mirri<sup>85</sup> nell'introduzione a queste scritture giovanili, risulta una perfetta applicazione del concetto di storia pragmatica elaborato da Hegel nel diario.

L'altro componimento, datato 14 Maggio 1787, reca il titolo *Alcune osservazioni sulla rappresentazione della grandezza*. Il manoscritto, come ci riporta sempre Mirri,<sup>86</sup> era sconosciuto a Rosenkranz, venne scoperto solo nel 1915 e poi si pensò perduto durante la seconda guerra mondiale. L'ultima edizione critica degli scritti giovanili lo ripropone, dicendo che l'originale si trova in una biblioteca di Cracovia. Il tema dello scritto è la relatività della grandezza che si relazione sempre all'opinione e al punto di riferimento dell'individuo. Erano considerazioni che lo stesso Hegel aveva riportato nel diario : «Ho osservato come i medesimi oggetti possono fare impressione diversa su persone diverse»<sup>87</sup>.

L'altro componimento, più interessante da un punto di vista concettuale è *Sulla religione dei greci e dei romani*, datato 10 Agosto 1787. Esso è un'analisi del sentimento religioso, della sua nascita e del suo sviluppo presso i popoli antichi, il quale poi di fatto è il medesimo per tutti gli altri popoli, anche per quelli moderni. Hegel riconosce ai greci e ai romani la capacità di aver rilevato come il sentimento religioso sia connaturato alla natura di ogni popolo e come riuscendo a legare a doppio filo tutti gli aspetti della vita sociale con quella religiosa si riesca a costituire un popolo in armonia con il suo spirito. I greci e i romani, prescindendo da loro relativo grado di illuminamento, erano riusciti a legare la sfera religiosa a quella pubblica e a fare di questo la forza del loro stato.

Ora i più accorti e i più astuti tra gli uomini che erano stati scelti per il servizio divino, osservarono tutte queste inclinazioni; videro che da niente i popoli si lasciano guidare tanto volentieri quanto dalla religione; e da

---

<sup>85</sup>G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 72.

<sup>86</sup>Ivi, p. 71.

<sup>87</sup>Ivi, p. 30.

niente potendo trarre tanto vantaggio, soddisfare i loro desideri e passioni o anche lavorare per il bene comune più che dall'utilizzazione di questa docilità, rafforzarono quegli impulsi, incatenarono la fantasia, e le dettero occupazione ed alimento in una determinata direzione per mezzo di opportune e numerose cerimonie sensibili. Contro ogni attacco della ragione essi si premunirono col legare la religione a tutte le loro azioni e in tal modo col santificarle<sup>88</sup>.

È chiaro qui che Hegel, vissuto all'interno di una *Stimmung* tardo-illuministica, non può approvare questo uso della religione, tanto più che qualche riga più avanti dirà che uomini più illuminati potranno crearsi concetti più adeguati della divinità. Quello che è importante rilevare nel passo è la capacità della dimensione pubblica della religione. Hegel, come detto sopra, qualche tempo dopo, proporrà la religione non come mezzo di incatenamento, ma come mezzo di rischiaramento dell'uomo comune.

Un altro componimento reca il titolo *Di alcune differenze dei poeti antichi*, datato 7 Agosto 1788, e, in relazione col precedente saggio sulla religione degli antichi, tratta appunto della differenza dei poeti antichi e di quelli moderni e di quanto i primi fossero in una condizione di maggiore armonia con la natura. Infine il *Frammento di un discorso di commiato dal Ginnasio*, che come ci riporta un trafiletto della *Schwäbische Chronik* del 25 Settembre 1788, non è altro che il discorso tenuto da Hegel nel consueto "actus oratorius" tenuto alla fine dell'anno. Il discorso è chiaramente scolastico ed è ovviamente indirizzato. Hegel, tessendo le lodi per l'educazione ricevuta nel Ginnasio e per gli insegnamenti impartiti dai suoi professori, mette in contrapposizione questa sua realtà scolastica, con quella della miseria dell'educazione turca. Come ci riporta Mirri:

v'è da considerare [...] che in fin dei conti esso svolgeva ancora una volta un tema evidentemente caro ai docenti del ginnasio di Stoccarda e pienamente assorbito dal giovanetto Hegel: quello della contrapposizione tra la barbarie e l'ignoranza da un alto- qui personificata nell'impero turco , altrove nella superstizione religiosa- e la moderna «Aufklärung» favorita, nella Germania dell'epoca, dai sovrani «illuminati»<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Ivi, p. 90.

<sup>89</sup> Ivi, p. 77.

### 1.1.3 Letture e loro metodo: gli *Exzerpte*

Le letture di Hegel spaziavano in tutti gli ambiti del sapere. Dall'antichità classica, agli autori dell'illuminismo (i cosiddetti filosofi popolari), alla matematica, alla fisica, alla geometria, alla fisiognomica, alle letture di esegesi biblica, i suoi interessi intellettuali erano vastissimi e gli stimoli personali, uniti ai continui sproni dei professori, sia a scuola che in privato, garantivano escursioni di vastissima portata in tutte le branche della conoscenza. La peculiarità dello studio del giovane Hegel risiede nel suo valore di testimonianza per il lettore e per lo studioso. Di pochi autori, tra cui Hegel, si può ricostruire in modo così dettagliato ed esaustivo, il rapporto del pensatore con la cultura del suo tempo e di conseguenza degli influssi di questa nello sviluppo del suo pensiero e, nella fattispecie, del sistema filosofico.

Gli *Exzerpte* che Hegel faceva dai testi con cui entrava in contatto (manuali, compendi, romanzi, monografie, riviste filosofiche e fonti della conoscenza di tutti i generi), costituiscono sia la cifra distintiva del suo metodo *inclusivo* che tutto cercava di trattenere e di immagazzinare, sia la più grande testimonianza delle origini del suo pensiero.

Nelle letture si metteva al lavoro come segue: tutto ciò che gli sembrava degno di nota - e cosa non lo era!- veniva scritto su un singolo foglio, che contrassegnava in alto con la rubrica generale sotto la quale doveva essere riassunto il particolare contenuto. A metà del margine superiore scriveva a grosse lettere, non di rado con caratteri gotici, la voce di riferimento dell'articolo. Ordinava di nuovo questi fogli secondo la progressione alfabetica ed era in grado con questo sistema di usare i suoi estratti ad ogni momento. In tutti i trasferimenti ha sempre conservato questi incunaboli della sua formazione. Essi giacevano parte in cartelle, parte in custodie, sui dorsi delle quali era incollata un'etichetta di orientamento.<sup>90</sup>

Proprio questo metodo di cui Rosenkranz ci dà fedele testimonianza, permise a Hegel di fare la prima esperienza di tipo logico-classificatorio e a noi di avere ancora oggi il quadro completo delle sue letture e quindi della cultura del suo tempo.

---

<sup>90</sup>K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 34.

Ma di quali autori e opere Hegel faceva degli estratti? Quali erano i temi principali dei suoi studi? L'ultima edizione critica delle opere del filosofo, nel terzo volume della sua collana, recante il titolo *Frühe Exzerpte*, raccoglie tutti gli estratti a noi pervenuti dei primi anni di formazione del filosofo, dal periodo del ginnasio di Stoccarda agli anni di precettorato a Berna<sup>91</sup>. Abbiamo quindi una vasta panoramica di quello che Hegel studiava, anche se, come vedremo, non completa, in quanto molti manoscritti sono andati perduti. Nel terzo volume dell'edizione critica troviamo tuttavia numerosi estratti provenienti dalle più svariate fonti: abbiamo testi estratti dal *Nuovo Emilio* di Feder (quello più lungo in assoluto che riporta una sorta di riassunto dei capitoli principali del libro), dell' *Eloquentia e poesia* del Gesner (che aveva inaugurato la corrente del neumanesimo), delle *Lettere sull'educazione del gusto*, di Dusch, di Cicerone, della *Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend von Wunsch* di Breitkopf, di Zimmerman a proposito della sua opera sulla *Solitudine*, di Campe nella sua *Klein Seelenlehre für Kinder*, delle *Vorerinnerungen* di Kästner, di Sulzer e della sua *Kurzer Begriff der Gelehrsamkeit*, di Garve nel suo *Versuch über der Prüfung des Fähigkeiten*, di Nicolai e della sua *Beschreibung eine Reise durch Deutschland und die Schweiz*, di Rousseau, di D'Alembert e persino dell'*Iliade* di Omero in greco. Troviamo, inoltre, molti estratti di numerose riviste dell'epoca come la *Neue Bibliothek der philosophischen Wissenschaft und freien Künste*, da cui provengono estratti di Garve, di Kästner, la *Berliner Monatschrift* dalla quale sono estratti brani di Mendhelsonn o di Eberhard, o altri senza autore sui miti nella filosofia e nella religione, della *Allgemeine Literatur Zeitung*, con estratti di Zöllner, di Kistenmaker, di Ulrich, di Rehberg.

Il materiale che risulta dal volume dei *Frühe Exzerpte* è ad un primo colpo d'occhio cospicuo, tuttavia, ad una attenta lettura della biografia del Rosenkranz, l'unico che possedeva tutti i manoscritti del filosofo, si possono notare immediatamente delle grosse lacune nella raccolta di questi testi, sia per gli autori

---

<sup>91</sup> In realtà gli estratti riguardano soprattutto gli anni di Stoccarda. Negli altri periodi il loro numero diminuisce vertiginosamente.

classici che per quelli moderni e per le stesse riviste. Rosenkranz accenna a delle “preparazioni” che Hegel eseguiva per lo studio privato degli autori:

Per la lettura a casa degli autori, Hegel eseguì diligenti p r e p a r a z i o n i, che in parte ci sono conservate. Nel 1785, il 31 Ottobre, cominciò la preparazione ai Salmi; nel 1786, dal 3 Luglio in poi, raccolse parole sconosciute dai *Canti di guerra* di Tirteo; dal 10 Luglio iniziò la preparazione all’ *Iliade*, dal 14 Novembre alle *Ad familiares* di Cicerone; nel 1787, dal primo Giugno, procedette con Euripide; nel 1788, dal maggio, con l’ *Etica* di Aristotele e dal 29 luglio con l’ *Edipo a Colono* di Sofocle. Di molte preparazioni ancora esistenti non si può stabilire la data; così una molto estesa di Teocrito potrebbe cadere anche nel più tardo periodo dello studio a Tubinga. Continuò la lettura di Sofocle ininterrottamente per alcuni anni. Lo tradusse anche in tedesco e cercò più tardi, verosimilmente dopo aver conosciuto Hörderlin, di rendere metricamente non solo il dialogo, ma anche i cori [...]. Si occupò ampiamente dell’ *Antigone* che rappresentava per lui più compiutamente di ogni altra cosa la bellezza e la profondità dello spirito greco [...]. Dal cinque aprile del 1786 tradusse il manuale di *Epitteto*. Trascrisse egli stesso il testo greco, capitolo per capitolo, cosicché il manoscritto che possediamo presenta per l’alternarsi della scrittura greca e di quella tedesca, un carattere alquanto variato. Esiste ancora la traduzione scritta di una ragguardevole parte di Tucidide, che però secondo ogni probabilità, appartiene al periodo in cui Hegel visse a Berna. Una traduzione dell’ *Agricola* di Tacito è andata perduta<sup>92</sup>.

Negli *Exzerpte* a noi pervenuti non c’è traccia di molti di questi testi. E ci pare abbastanza improbabile che Hegel non facesse estratti di opere sulle quali eseguiva delle preparazioni così approfondite, di opere che addirittura traduceva, o che amava molto, come l’ *Antigone* che rappresentava, per il filosofo, l’acme dello spirito greco. Di conseguenza si deve purtroppo ammettere che molti di questi estratti sono andati irrimediabilmente perduti, forse proprio a causa della leggerezza dello stesso Rosenkranz che ha dato a questi documenti un’importanza relativa, per il fatto che essi in fin dei conti non erano testi scritti di pugno dal filosofo. Lo stesso Thaulow che nel 1854, circa dieci anni dopo la biografia del Rosenkranz, pubblicò per la prima volta questi *Exzerpte* nel suo *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht*, già non possedeva la quantità di manoscritti del suo predecessore. La raccolta, seppur preziosa, risulta già manchevole di molti testi, il che si può evincere dal fatto che

---

<sup>92</sup>K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 33.

Thaulow non possiede più tutti i documenti corrispondenti alle classificazioni degli stessi che Rosenkranz aveva dato. Il biografo, infatti, riporta dei macrogruppi di *Exzerpte* suddivisi in base alle discipline di riferimento. Egli ci dice che Hegel, il che faceva parte del suo metodo, classificava gli estratti per argomento e proprio grazie a Rosenkranz possiamo quantomeno venire a parte di questi macrogruppi classificatori.

Secondo il biografo esisteva una raccolta di estratti, una delle più ricche di documenti, che riguardava la “filologia e la storia letteraria”. Per la maggior parte scritta in latino, essa conteneva degli scritti e delle opere di autori antichi, fra cui, oltre ai classici, potevano trovarsi libri estremamente rari come le *Astuzie di guerra dei più famosi comandanti* di Polieno. Un'altra raccolta riguardava l'“estetica” nella quale si trovavano la maggior parte delle opere degli scrittori moderni come, ad esempio, Rammler, Dusch, Lessing, Wieland, Engel, Eberhard, Klopstock. Fra di essi, si doveva sottolineare, secondo Rosenkranz, l'assidua frequentazione delle *Lettere sull'educazione del gusto* di Dusch, il commento di Wieland alle *Lettere* di Orazio e le odi di Klopstock, ricopiate in gran parte. Una terza raccolta recava il titolo “esperienze e fisiognomica” ed era formata da *Sulla solitudine* di Zimmermann, dalle *Lettere sulla Svizzera* di Meiners, dai *Trattenimenti cosmologici* di Wunsch, dalle *Confessioni* di Rousseau e dai *Viaggi in Germania* di Nicolai. Questa raccolta conteneva particolari osservazioni sulle diverse stirpi tedesche, come era tipico della fisiognomica di allora. Altre raccolte sono costituite dalle varie scienze, dall'aritmetica, dalla geometria, dalla matematica applicata e sono per lo più ricavate da opere di Kästner. Rosenkranz fa anche menzione in questo passo di quaderni di geometria, meccanica ed ottica, tenuti dal filosofo in un grande stato di ordine, ma che noi non possediamo se non per qualche passo; in questi quaderni si sarebbero anche trovati alcuni fogli di fisica sulla teoria dei colori di un certo Scheuchzer. Una sezione degli *Exzerpte* è dedicata anche alla psicologia e alla pedagogia all'interno della quale si trovano le opere di Campe, di Garve e di Ferguson per la prima e di Schlözer per la seconda e si possono anche trovare per la pedagogia estratti dalle opere di Platone, Aristotele, Tacito e Cicerone. La sezione dedicata alla teologia, sia essa naturale o positiva, contiene sempre estratti da riviste critiche. Infine, la parte

dedicata alla filosofia contiene estratti di interi libri di Locke, Hume, Kant, il compendio enciclopedico di Sulzer, il *Fedone* di Mendelsohn.

Questo è l'elenco dettagliato presentato dal Rosenkranz a proposito delle sezioni in cui gli estratti erano catalogati<sup>93</sup>. È evidente che da un raffronto tra questo elenco e il materiale degli *Exzerpte* a noi pervenuto, nella ultima edizione critica, c'è una grande differenza quantitativa. Molti degli estratti citati da Rosenkranz e anche molti documenti per intero fra cui i quaderni di scienze, adesso non sono più in nostro possesso e la cosa non migliora se si tengono in considerazione gli estratti delle riviste del tempo. Nell'ultima edizione critica si trovano soltanto i titoli, sopra riportati, della *Neue Bibliothek der philosophischen Wissenschaft und freien Künste*, della *Berliner Monatschrift*, della *Allgemeine Literatur Zeitung*, del *Neues theologische Journal*, ma Rosenkranz ci parla anche dello *Schwäbisches Museum*, dell'*Allgemeine Deutsche Bibliothek* (queste solo per il periodo di Stoccarda) e noi ci sentiamo di aggiungere almeno la *Deutsche Chronik* e la *Schwäbische Chronik*, che anche se non riportate da Rosenkranz, sicuramente erano alla portata di Hegel, in quanto molto in voga al suo tempo.

Malgrado queste grosse lacune, possiamo tuttavia affermare che la quantità di *Exzerpte* a noi pervenuta è sufficiente per inquadrare perfettamente il periodo storico-culturale in cui il filosofo visse e gli influssi che l'atmosfera culturale del suo tempo ebbe sulla sua formazione. Il Prof. Jaeschke nella sua recente biografia sul filosofo definisce la raccolta di *Exzerpte* come una "*Art Bildungschronik*"<sup>94</sup>, che letteralmente si può tradurre "metodo di cronaca di formazione", e nel rigo seguente si chiarisce ulteriormente definendo questa raccolta come un itinerario della sua formazione<sup>95</sup>; è proprio in questa direzione che tenteremo di fornire un'analisi di quegli estratti che ci sembrano più adeguati ai fini di una comprensione dell'itinerario formativo del Nostro.

---

<sup>93</sup> Ivi, pp. 34-37.

<sup>94</sup> W. Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2010, p. XV.

<sup>95</sup> *Ibid.*

La raccolta è una fedele riproduzione di quanto detto fino ad ora circa gli studi del filosofo. L'affermazione di Rosenkranz secondo la quale «la formazione di Hegel era dal punto di vista dei principi assolutamente basata sull'Illuminismo; da quello dello studio sull'antichità classica»<sup>96</sup>, trova, già ad una prima visione della raccolta, la sua piena giustificazione. E allo stesso modo si può facilmente riscontrare che, quanto si diceva prima sulle riforme pedagogiche e didattiche che la classe dirigente ed educativa cercavano di mettere in campo, costituisce una forte *Stimmung* dell'epoca. I primi due estratti, infatti, risalenti rispettivamente al 22 Aprile 1785 e il secondo al 5 maggio dello stesso anno, si occupano, seppur in modi diversi, di tematiche legate all'educazione. Il primo, tratto dagli *Staats Anzeigen* di Schlözer, riguarda il programma educativo delle scuole in Russia, il secondo, tratto dal *Nuovo Emilio* di Feder, catalogato nella sezione *Philosophie-Pedagogik* espone il miglior modo per educare i bambini in relazione alle loro tendenze, capacità, bisogni e conoscenze. È evidente che il tema dell'educazione in quel periodo di riforme politico-sociali del tardo-illuminismo, doveva essere centrale. E ci sembra di secondaria rilevanza capire se l'interesse per queste tematiche è un interesse originario del Nostro o è indotto dai suoi maestri<sup>97</sup>, poiché ciò che qui ci interessa rilevare è la relazione tra lo sviluppo del pensiero di Hegel e la cultura del suo tempo. A tal proposito, il primo possiamo considerare il breve estratto, del 6 Aprile 1786, dalle *Lettere sull'educazione del gusto* di Dusch, dove si affronta uno dei temi più diffusi della cultura del tempo, la figura di Socrate e le sue interpretazioni tardo-illuministiche.

Secondo il testo greco Socrate dice solo: Crito, siamo debitori di un gallo ad Esculapio, non parla di un sacrificio. Questo era uno scherzo; e Platone lascia morire il suo maestro, come ha vissuto, con l'ironia in bocca. La

---

<sup>96</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 32.

<sup>97</sup> Il problema della scelta degli estratti, ossia se questa scelta deriva da interessi personali del filosofo o risente delle influenze dei suoi educatori, non è relativo solo ai testi riguardanti temi prettamente pedagogici, ma a tutta la collezione di *Exzerpte*. A tal proposito, Harris scrive che «senza dubbio molti dei particolari problemi e argomenti che Hegel seguiva nelle sue letture e negli estratti erano suggeriti da questioni sollevate o problemi impostati per lui dai suoi insegnanti o anche da somiglianze incidentali e contrasti che lo colpivano e suscitano i suoi interessi durante le sue letture. Ma egli ha tuttavia un continuo controllo e preoccupazione in tutte le sue filosofiche o semi-filosofiche investigazioni», H.S.Harris, *Hegel's Development.Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 15 (traduzione mia).

superstizione pagana viene quindi del tutto eliminata, perché era un comune modo di dire, come il francese dice: *nous devons une belle Chandelle* (abbiamo una bella candela)<sup>98</sup>.

Per la seconda volta la figura di Socrate, nel momento della sua morte, compare nella produzione giovanile del filosofo. La prima volta in occasione dell'hebdomadario scolastico di cui si ritrova testimonianza nel *Tagebuch* e ora negli *Exzerpte*. Ciò che accomuna i due passi è l'interpretazione critico-illuministica del comportamento di Socrate. Nel primo caso il professore Offerdinger aveva interpretato la richiesta di Socrate di essere debitori di un gallo a Esculapio, come derivante da un effetto del veleno nella facoltà di giudizio del filosofo. Qui, invece, nelle lettere di Dusch, si fa riferimento piuttosto al fatto che Socrate non parla di sacrificio (*Opfer*), ma di essere debitori (*schuldig*) di un gallo, quindi l'autore sottolinea il tono ironico con cui Platone fa esprimere fino all'ultimo il filosofo dell'ironia *par excellence*. La superstizione pagana è sconfitta.

Nell'anno precedente a questo estratto, in occasione della scrittura dell'hebdomadario, Hegel aveva restituito Socrate al suo contesto, proponendo l'ipotesi che in quest'ultima frase si volesse più che altro sottolineare una cifra distintiva del filosofo ateniese, ossia il rispetto per le leggi e le tradizioni della propria città per le quali egli aveva accettato persino di bere la cicuta. Dopo un anno, invece, il Nostro sembra aderire più fedelmente alla valutazione critico-razionalistica della figura di Socrate, tipica del suo tempo. Di fatto, prescindendo dalle sue singole valutazioni e interpretazioni, quella che Hegel respira nei suoi anni di formazione è un'atmosfera di critica razionale che si estende anche al mondo dell'antichità e in misura maggiore a quei personaggi che, come Socrate, sembravano maggiormente rappresentarla. La figura di Socrate, infatti, fu spesso adottata in quel periodo come possibilità di una lettura razionale dell'antichità. Il filosofo dell'ironia, della maieutica, lo scopritore del concetto, diviene spesso in quegli anni il filosofo della

---

<sup>98</sup>G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Band 3, *Frühe Exzerpte*, herausgegeben von Friedhelm Nicolin und Gisela Schüler, Düsseldorf, Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 1991, p. 74 (traduzione mia).

critica, il baluardo della lotta alla superstizione.

Il XVIII secolo potrebbe anche essere definito, senza timore di forzature, «età di Socrate». E ciò sia per la costante presenza del richiamo al saggio ateniese negli illuministi di tutta Europa, sia per il valore in qualche modo emblematico che gli viene in molti casi attribuito dagli stessi avversari dei lumi.[...]. Il Socrate, o meglio *i* Socrate del mito, si sovrappongono al Socrate della storia, come esemplificazioni di altrettanti modelli di razionalità, interiorità o virtù [...]. Per i più accesi sostenitori dei lumi la vita e soprattutto la morte di Socrate costituiscono il primo, importante esempio della grande battaglia per il trionfo della Ragione e per la libertà dal pesante giogo dell'oppressione politica.<sup>99</sup>

Queste parole di Semplici sono condivise pienamente da Harris:

Socrate, noi dobbiamo realizzare, fu per quasi tutti gli scrittori dell'illuminismo, il tipo dell'uomo illuminato, il razionale ricercatore della conoscenza; e qualche problema a proposito di quello che egli disse o fece, fu per loro non tanto una materia di fatto biografico, quanto di principio fondamentale. La sottostante questione in questo esempio è: che attitudine dovrebbe adottare un uomo illuminato verso il rituale religioso stabilito? Socrate non potrebbe realmente aver creduto che noi dovevamo rimborsare Dio per i suoi doni con noi, poiché tale convinzione è una superstizione indegna per un uomo illuminato[...] in altre parole quale deve essere l'attitudine di un uomo illuminato?<sup>100</sup>

L'ultima domanda che pone Harris nel passo appena riportato rivela lo spirito che sostanzia le varie speculazioni su Socrate: egli è posto a modello di condotta. Riflettere sulle sue azioni, in quanto compiute da un uomo considerato prototipo dell'uomo illuminato, è uno dei compiti centrali dell'illuminismo dell'epoca. Non è il Socrate storico al centro dell'attenzione, come dice giustamente Harris, non si tratta di un fatto biografico, ma di un fatto di principio. La riflessione sulla condotta di Socrate rivela quindi uno dei cardini della riflessione illuministica nella quale Hegel

---

<sup>99</sup> S. Semplici, *Socrate e Gesù. Hegel dall'ideale della grecità al problema dell' Uomo-Dio*, Padova, Cedam, 1987, pp. 19-20. Per altre dettagliate analisi sul tema della figura di Socrate durante il periodo del l'Illuminismo si v. B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1929; R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: la conscience en face du mythe*, Paris, Minard, 1967; W. Hertel, *Sokrates in der deutschen Dichtung der Aufklärung : Ein Beitrage zur Geistesgeschichte der 18. Jahrhundert*, München, Universität Diss, 1921; M.A. Raschini, *Interpretazioni Socratiche*, Milano, Marzorati, 1970; M. Montuori, *Socrate : fisiologia di un mito*, Firenze, G.C. Sansoni, 1974; M. Montuori, *De Socrate iuste damnato: la nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1981.

<sup>100</sup>H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., pp. 15-16 (traduzione mia).

si forma e rivela un carattere pedagogico di una certa rilevanza. Lo stesso Thaulow, quando per la prima volta pubblicò gli *Exzerpte*, ne aveva rilevato questa dimensione fortemente pedagogica. E noi studiosi odierni, nonostante l'inesaustività del materiale pervenutoci, possiamo notare questa atmosfera moral-pedagogica, già ad una rapida escursione di questi documenti ("Pedagogia", tra l'altro, è il titolo classificatorio di molti degli *Exzerpte*). Questa *Stimmung* si può facilmente scorgere nel già citato estratto dal *Nuovo Emilio* di Feder, nei vari estratti di Zimmermann sulla *Solitudine*, nell'estratto di Campe sui *Piccoli insegnamenti sull'anima per i bambini*, nell'estratto di Garve sul *Tentativo dell'esercizio delle Facoltà*.

Tipica del periodo tardo-illuministico è anche la riflessione sulla filosofia, e come disposizione dell'animo, e come disciplina. In un estratto del 16 Ottobre 1786, tratto dall'opera sopra citata di Zimmermann, estratto che reca il titolo *Weg zum Glücke in der Grossen Welt*, l'autore si esprime così:

La visione, che nel grande mondo in tutte le fini, cattive, solleticabili e pericolose circostanze della vita per ogni uomo tutto dice e tutto decide, non è la filosofia. Non è leggere il Feder, non è il risolvere qualcosa velocemente e senza pensarci troppo, non è il lento svolgimento del pensiero, non il dubitare e tentennare, il Sì e il No, al quale spesso il più grande pensatore filosofico nella solitudine si abitua tanto. Veloce e snello, mobile su tutte le situazioni e comunque solido e ardito, bisogna approcciare il tutto, sempre veloce, senza paura e con coraggio. Questa è cioè la via ad innumerevoli errori, che nessun filosofo commette, ma è anche l'unica, migliore e sicura via alla felicità nel grande mondo<sup>101</sup>.

Questo passo è di fondamentale importanza non solo per una rivalutazione del ruolo della filosofia, ma per una nuova visione dell'uomo all'interno del mondo. Non più il filosofo, l'uomo teorico, l'intellettuale inattivo nel mondo può aspirare alla felicità, ma l'uomo di azione, l'uomo pratico che riesce ad avere una visione d'insieme della vita e delle sue sfaccettature. È evidente come queste parole si ricolleghino all'ideale di storia pragmatica che Hegel tentava di definire e nondimeno alle nuove

---

<sup>101</sup>G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 3, *Frühe Exzerpte*, cit., p. 99 (traduzione mia).

esigenze educative della scuola del tempo che si premuravano, con esiti più o meno efficaci, di iniziare i ragazzi ad un approccio pratico con il mondo.

Gli influssi di queste considerazioni saranno notevoli sul pensiero del Nostro. Se il suo interesse era sin dai tempi dell'adolescenza lo studio di tutta la realtà, considerazioni di questo genere non possono far altro che incentivare questa naturale (o forse in parte indotta dalla *Stimmung* del suo tempo) inclinazione del Nostro. Inoltre, il che è decisamente più rilevante, questo tipo di considerazione della realtà e del ruolo della filosofia, avrà non poca eco nella costruzione teorica del *Geist* hegeliano. Lo Spirito per Hegel sarà *Tathandlung*, azione per eccellenza e il carattere teoretico della speculazione hegeliana non sarà rilevato dallo studio teorico di una realtà sostanziale e immutabile, come era tipico della metafisica classica, ma dalla descrizione dialettica di un tutto auto-moventesi che è lo Spirito. La *Fenomenologia*, quindi, rileva un carattere estremamente pragmatico che viene elevato a teoresi dal discorso filosofico che si fa su di esso. Siamo certi che questo invito alla praticità tipico della *Stimmung* culturale in cui il filosofo si formava, abbia inciso non poco sulla formulazione della tipicità del *Geist* hegeliano.

Fra gli estratti non mancano i testi che si riferiscono direttamente ed esplicitamente all'Illuminismo e al suo ruolo sociale e intellettuale, come quello tratto dalla *Berliner Monatschrift* che riporta un passo di Mendelsohn a proposito del significato di illuminismo:

Formazione, cultura e Illuminismo sono modificazioni della vita sociale, effetti degli zeli e degli sforzi degli uomini per migliorare la loro condizione sociale. Più la condizione sociale di un popolo attraverso l'arte e lo zelo viene portata in armonia con la disposizione degli uomini, più formazione ha questo popolo. La formazione si divide in cultura e Illuminismo. Quella si orienta verso il pratico. [...] L'Illuminismo è invece più teoretico. [...] Una lingua ottiene l'Illuminismo attraverso le scienze, e ottiene la cultura attraverso il contatto sociale, la poesia e l'eloquenza. Attraverso quella diventa più abile nel teoretico, attraverso questa più capace nei costumi pratici. Tutte e due insieme producono la formazione di una lingua. Cultura all'esterno equivale a lustro. Sana è una nazione, il cui lustro è emanazione della cultura e dell'Illuminismo. L'Illuminismo si rapporta alla cultura come la teoria alla prassi, come la conoscenza all'etica, come la critica alla virtuosità.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Ivi, pp. 169-170 (traduzione mia).

Quasi negli stessi termini si esprime Nicolai nell'estratto che Hegel trae dall'opera *Beschreibung einer Reise durch Deutschlandn und Schweiz*. Si tratta dell'*Exzerpte* numero 23 del 16 Agosto 1787. Nicolai dice che cultura e illuminismo sono potenti molle per il benessere di una nazione, entrambi devono essere coordinati e cooperare per un medesimo fine. Egli sostiene che ci deve essere cultura, ma controilanciata dall'Illuminismo, altrimenti la nazione ne soffre. Se c'è poco Illuminismo il pericolo è che ci sia troppo lustro (*Politur*), cioè troppa superficie per allietare le masse. A danno ovviamente della nazione<sup>103</sup>.

In entrambi i passi si può chiaramente notare una delle *querelle* tipiche dell'epoca ossia la differenza tra cultura e illuminismo che poi nelle pagine di Hegel, già a partire dal diario, diventerà una differenza tra illuminismo dei dotti e dei sapienti e illuminismo dell'uomo comune o delle masse. Hegel a Stoccarda dice di non essere ancora in grado di poter tracciare un piano di illuminamento dell'uomo comune in quanto non ha ancora studiato la storia da un punto di vista filosofico, ma abbozza tuttavia un'ipotesi che più tardi diventerà teoria: l'illuminamento dell'uomo comune può avvenire solo attraverso una religione popolare in grado di armonizzare i bisogni, le esigenze e la sensibilità del cittadino con le necessità dello stato. Il suo modello di armonia in questo senso sarà la Grecia antica, la quale era riuscita a instaurare una dimensione intersoggettiva della religione in perfetto accordo con la vita dello stato. Non sarà chiaramente la religione politeista greca ciò a cui Hegel si ispirerà, ma bensì la dimensione pubblica della religione greca in accordo con la vita dello stato. La cultura di cui qui si parla accanto all'illuminismo, ma in stretta collaborazione con esso, sarà sostituita, o meglio sarà questo il tentativo di Hegel negli anni successivi, con la religione, una *religione popolare*.

Un discorso a parte merita la figura del professor Kästner<sup>104</sup>, una delle personalità più celebri e influenti dell'illuminismo tedesco, molto presente in queste

---

<sup>103</sup> Ivi, pp. 177-178.

<sup>104</sup> Per un'analisi dettagliata della figura, della personalità e della ricerca scientifica di Abraham Goothelf Kästner cfr. L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, Einaudi, 1975, pp. 146-150; R. Baasner, *Abraham Gotthelf Kästner; Aufklärer: 1719 – 1800*, Tübingen,

pagine di *Exzerpte* e che esercitò una notevole influenza nello sviluppo del pensiero hegeliano. Kästner fu professore di logica, matematica e diritto naturale a Lipsia e poi di nuovo professore di matematica a Gottinga. Il suo interesse e le sue competenze si volgevano, quindi, a discipline diverse, quasi a tutto lo scibile umano, ecco spiegato il motivo per il quale nei testi degli *Exzerpte* troviamo documenti di Kästner che parlano di materie e temi differenti.

Uno dei primi estratti risale al 16 Ottobre 1786, nell'edizione critica qui considerata si tratta dell'*Exzerpte* numero 21 ed è tratto dagli *Anfangsgründe der Arithmetica, Geometrie, Trigonometrie. Vorerinnerungen von der Mathematik und ihrer Lehrart*.

Nel modo d'esposizione sintetico è sufficiente che le già trovate verità siano ordinate in modo persuasivo, anche se dalla loro dimostrazione non viene proprio chiarito in che modo chi le scopre sia arrivato ad esse. Nel modo d'esposizione analitico si deve mostrare la via attraverso cui si può arrivare a ciò che si cerca.<sup>105</sup>

La predilezione per il metodo analitico, che in altri scritti di Kästner è abbastanza nota (il metodo analitico permette al discente di arrivare da solo alla verità è più universale e sicuro, anche se forse esteticamente meno bello), non si evince qui in maniera chiara. Si percepisce qualcosa solo da quel “anche se”, ma non si tratta di una netta presa di posizione della quale siamo a conoscenza dallo studio di altri scritti dell'autore. E, come rivela Pozzo, non possiamo nemmeno con precisione determinare quale fosse la posizione di Hegel in merito a questo argomento<sup>106</sup>. Quello che tuttavia ci interessa sottolineare è che ci muoviamo ancora qui in un'atmosfera pre-kantiana. Nel liceo di Stoccarda non sono ancora evidentemente giunti gli esiti delle riflessioni kantiane circa la possibilità di fusione del metodo analitico e sintetico

---

Niemeyer, 1991; C. Becker, *Abraham Gotthelf Kaestners literarische Epigramme auf seine Freunde: Chronologie und Kommentar*, Halle, Niemeyer, 1910; Id., *A. G. Kaestners Epigramme: Chronologie und Kommentar*, Halle, Niemeyer, 1911; W. Schimpf, *Kästners Literaturkritik*, Göttingen, Wallstein-Verlag, 1990.

<sup>105</sup>G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 3, *Frühe Exzerpte*, cit., p. 112 (traduzione mia).

<sup>106</sup>R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., p. 30.

attraverso i giudizi sintetici a priori e possiamo quindi azzardarci a confermare la posizione di Rosenkranz secondo la quale Hegel venne realmente contatto con la filosofia kantiana, solo dopo il liceo. Il biografo scrive: «Lo studio della *Critica della Ragion Pura* di Kant avviene con sicurezza solo nel 1789»<sup>107</sup>. Anche se non possiamo essere sicuri di collocare lo studio di Kant non prima del 1789, possiamo certamente affermare che la *Stimmung* di questi estratti è certamente prekantiana e di conseguenza lo è anche lo studio dei relativi argomenti da parte del Nostro. Questa ipotesi è confermata da un altro estratto di Kästner, datato 20 Marzo 1787 (numero 16 dell'edizione critica), tratto dalla *Neue Bibliothek der philosophischen Wissenschaft und freien Künste*.

Ci sono certe capacità della nostra anima, che sono complete soltanto, perché noi non riusciamo a raggiungerne di più alte. Così sono i concetti generali, delimitazioni del nostro sapere su alcune poche qualità delle cose, in modo tale che noi non siamo confusi dall'insieme di tutto. Suddividiamo le cose in classi, perché non riconosciamo di nessuna cosa il tutto, di nessuna cosa la sua essenza, bensì di tutte le cose solo poco, solo le parti in comune, o ancora meglio solo l'apparenza, che deriva dal loro effetto. Queste classi però non sono nient'altro che un tipo di simbolo, che noi attribuiamo ad una quantità di cose, per poterle riconoscere più facilmente. Si tratta semplicemente di una ricchezza immaginaria, se si crede che l'idea del genere contenga tutte le idee delle singole cose. Ci si immagina solo ciò che in esse è in comune, ciò che in esse è uniforme (monotono). Per un essere che conosce completamente tutte le cose con tutte le loro proprietà, per questo essere ogni cosa è una classe; le differenze sono per lo stesso molte di più delle somiglianze e per lui le cose comuni, secondo cui ordiniamo le cose, si perdono dentro l'insieme delle peculiarità e particolarità di ogni cosa; una provvidenza quindi, che non si estende alle singole cose, è solo la provvidenza di uno spirito debole e limitato, con il quale un'ignoranza volontaria di determinate cose è obbligo e saggezza, perché altrimenti egli non potrebbe sapere le cose più necessarie.<sup>108</sup>

Il passo risulta interessante per varie ragioni. Intanto si legge fra le righe che la logica di cui qui si parla è ancora la logica di Port Royal, la quale era contenuta in tutti i manuali di logica del liceo di Hegel. Le considerazioni che se ne possono trarre sono ben rilevate da Pozzo:

---

<sup>107</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p.36.

<sup>108</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 3, *Frühe Exzerpte*, cit., p. 163 (traduzione mia).

1) i concetti universali ottenuti isolando (per astrazione) solo alcune proprietà delle cose derivano da scelte operate ad arbitrio ed equivalgono, perciò a delle definizioni nominali; 2) nella sua limitatezza, l'intelletto umano è incapace di cogliere in modo completo ed adeguato il concetto di una sostanza individuale; 3) solo l'intelletto divino, assunto ipoteticamente come prototipo di un intelletto infinito può conoscere l'essenza delle singole sostanze e dare di esse una definizione reale; 4) constatata la sua debolezza, l'intelletto umano può scegliere saggiamente di adottare un prudente atteggiamento critico nei confronti della «ricchezza puramente immaginaria» delle sue conoscenze<sup>109</sup>

Risulta ancor più evidente del passo precedente che ci si muove in un'atmosfera prekantiana. Il filosofo della *Critica* aveva tentato già nella *Dissertazione* del 1770 di risolvere il problema dell'intelletto divino, proponendo la soluzione di una “intuizione intellettuale” di competenza dell'uomo. Nella *Critica* del 1781, successivamente ad una ridefinizione più precisa dei compiti della filosofia e della metafisica, sarà abbandonata totalmente questa possibilità, la quale sarà confinata nell'ambito dell'intelletto divino, ma verrà comunque elaborata una più precisa teoria dei concetti attraverso i giudizi sintetici a priori, che tenterà di risolvere il problema della scelta fra il metodo analitico e quello sintetico.

Non si può scorgere nulla di tutto questo in questi estratti, i quali tuttavia hanno il merito di sollevare delle problematiche sulla dottrina dei concetti che permetteranno a Hegel di acquisire le sue conoscenze soprattutto in ambito logico, non come qualcosa di dato, ma in modo problematico. Inoltre, si esibisce qui una critica all'universalità come soppressione del concreto che fa immediatamente pensare ai futuri sviluppi hegeliani del concetto del *mortuum* e del tentativo di recupero dello stesso attraverso il concetto di *Erinnerung e begriffene Geschichte*. Hegel nello sviluppo futuro del suo pensiero tenterà di recuperare e di impedire la soppressione del concreto e sarà questo il cardine, il momento peculiare della sua logica.

Come si può facilmente scorgere, nonostante questi *Exzerpte* si muovano in un'atmosfera prekantiana, tuttavia questo non impedisce al Nostro di porre sin da ora

---

<sup>109</sup> R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., pp. 35-36.

le basi per alcuni dei più importanti sviluppi del suo pensiero. È il caso, ad esempio, della distinzione tra *Verstand* e *Vernunft*, una delle istanze fondamentali dei futuri sviluppi del pensiero hegeliano. L'estratto di riferimento è il numero 15, è datato 14-18 Marzo 1787 ed è tratto dal *Versuch über Prüfung der Fähigkeiten* di Garve. Sia il Lacorte che Harris rilevano che Hegel in questo testo farà delle correzioni terminologiche sul testo dell'autore, in base a dei significati specifici di *Vernunft* e *Verstand*, ragione e intelletto: la prima è concepita come la facoltà in grado di ordinare i «concetti universali» tra loro ottenuti mediante astrazione e riflessione grazie all'opera dell'intelletto che, preliminarmente alla ragione, stabilisce le relazioni tra parole, concetti, sensazioni<sup>110</sup>. E già da questo passo si può evincere il giudizio negativo che Hegel esprime circa la possibilità che l'intelletto operi da solo per lo sviluppo della civiltà. Sono queste le basi di temi che egli svilupperà concretamente ed esaustivamente solo nel periodo jenesi.

L'ultimo estratto preso in considerazione in questa sede è un altro passo di Kästner ed è utile a retrodatare, o meglio “retrofondare”, a questo periodo di Stoccarda un altro dei concetti fondamentali della filosofia di Hegel della maturità: il concetto di *Entwicklung* (sviluppo). Il testo in considerazione è l'Exzerpte 19, una lezione di Kästner tratta nuovamente dalla *Neue Bibliothek der philosophischen Wissenschaft und freien Künste*.

Spesso quello che nelle scoperte si definisce come caso [...] , non è altro che l'impercettibile progredire di una scienza, quando esso arriva fino al punto dove quelle piccole prima insignificanti crescite vengono portate in un insieme e vengono messe in evidenza tramite il loro utilizzo. Come negli eventi, così anche nelle opinioni del genere umano accadono grandi rivoluzioni senza che esse però siano mai state preparate; non si definirebbero nemmeno così se si fosse sempre attenti alla continua fila di cambiamenti. [...] Una quantità di “buone teste” una dietro l'altra, ognuno fa una piccola scoperta, un qualsiasi miglioramento in una scienza, le dà una nuova svolta. Non si diventa molto consapevoli di tutte queste, finché il successo di esse rimane sempre nei confini di questa limitata scienza. Finalmente arriva uno spirito che ha tutte queste scoperte davanti a sé e, così per dire, tira le somme e proprio felicemente arriva nel momento in cui una serie di invenzioni arrivano ad un punto importante, un bivio, dove ad un certo punto si apre la prospettiva in molte direzioni. Anche egli fa solo un passo come i suoi predecessori, però fa il passo finale; e dal

---

<sup>110</sup>Ivi, p. 42.

momento che arriva al traguardo, allora si riconosce solo lui, senza tenere in considerazione, quanto già vicino era al traguardo. Nell'uomo, nella natura, nell'anima è tutto crescita, sviluppo. Noi riconosciamo sempre solo la parte più esterna; il contesto/ il processo (la parte media), attraverso il quale una cosa passa ad un'altra, rimane a noi sconosciuto<sup>111</sup>

Questo passo risulta fondamentale per comprendere l'idea di sviluppo che tanto contraddistinguerà la futura filosofia hegeliana. Si possono leggere tra le righe molte tematiche che il filosofo ripresenterà talvolta esplicitamente, talvolta in altre vesti, nella *Fenomenologia*. Oltre all'assonanza con un famoso passo della prefazione dell'opera<sup>112</sup>, a cui lo stesso Lacorte fa riferimento, si può fare un'ulteriore precisazione. L'idea di sviluppo che qui viene riproposta riguarda prevalentemente il mondo storico-culturale e le sue manifestazioni. Hegel, invece, estenderà il concetto di sviluppo al suo stesso metodo dialettico, il concetto di *Entwicklung* riempirà la stessa dimensione teoretica del *Geist*. Hegel farà della storia e dello sviluppo storico ad essa legato, una categoria teoretica: la sua filosofia diventerà così, concretamente, un sistema di pensiero della realtà. Nella chiosa del passo sopra riportato si può anche scorgere un'anticipazione del concetto di "astuzia della ragione" che Hegel svilupperà in seguito. Il processo rimane a noi sconosciuto, perché è la ragione a produrlo, con i suoi meccanismi, con le sue esigenze e giustificazioni.

---

<sup>111</sup> G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Band 3, *Frühe Exzerpte*, cit., pp. 166-167 (traduzione mia).

<sup>112</sup> Il passo a cui si fa riferimento è il seguente: «invero lo spirito non si trova mai in condizioni di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo. Ma a quel modo che nella creatura, dopo lungo placido nutrimento, il primo respiro, - in un salto qualitativo,- interrompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo, e il bambino è nato; così lo spirito che si forma matura lento e placido verso la nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente [...]. Questo lento sbocconcellarsi che non alterava il profilo dell'intiero, viene interrotto dall'apparizione che, come un lampo, d'un colpo, mette innanzi la piena struttura del mondo nuovo» (G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., pp. 8-9).

## 1.2. Gli anni di Tubinga

### 1.2.1 Lo *Stift* tra “vecchio” e “nuovo”

Harris è colui il quale riesce a scattare la foto più suggestiva dell’atmosfera che si respirava nello *Stift* al tempo di Hegel:

Sotto gli occhi dei loro *Ripetitori*, i borsisti indossavano le loro tonache monacali, studiavano i loro libri prestabiliti, completavano gli esercizi o i saggi richiesti e recitavano i loro sermoni statutari, fornendo gli argomenti previsti in supporto delle dottrine ufficiali e generalmente manifestando i sentimenti appropriati. Nel frattempo in privato studiavano Voltaire e Rousseau, leggevano riviste e quotidiani francesi e recitavano il canto della Libertà, Uguaglianza e Fraternità l’uno all’altro in discorsi e gesti di ogni tipo.<sup>113</sup>

Ossequio forzato per i vecchi metodi educativi e passione produttiva per il nuovo mondo che da Parigi si udiva nascere, progredire, urlare alle porte del Württemberg e della Germania intera. Era questa l’atmosfera che si respirava nello *Stift*, era questo contrasto che avrebbe caratterizzato la vita e forgiato il carattere di Hegel e dei suoi compagni. E la coesistenza di vecchio e nuovo si rifletteva anche nei vari tentativi di riforma che venivano progressivamente messi in atto in quegli anni: si cercava di dare la parvenza di essere al passo dei tempi “illuminati”, ma contemporaneamente si stava bene attenti a tenere sotto il più rigido controllo ogni tentativo di effettivo cambiamento.

Lo *Stift*<sup>114</sup>, nato come monastero agostiniano nel Medioevo e situato tra il castello ducale e la valle del Neckar, dopo la Riforma, nel 1536, fu trasformato dal duca Ulrich in un seminario per preparare pastori protestanti per il Württemberg. È questa

---

<sup>113</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., pp. 62-63, (traduzione mia).

<sup>114</sup> Per un’analisi dettagliata della storia dello *Stift* di Tubinga si v. M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950*, Stuttgart, J. F. Steinkopf Verlag, 1954; per la storia dell’università di Tubinga si v. K. Klüpfel, *Universität Tübingen in ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, Leipzig, Fues’s Verlag (R. Reiland), 1877; H. Decker-Hauff, G. Fichtner, K. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, Tübingen, ATTEMPTO Verlag GmbH, 1977; Walter- Inge Jens, *Eine Deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004.

la funzione che conserva fino all'arrivo di Hegel, il quale vi entra come borsista, classificandosi primo fra gli allievi provenienti da Stoccarda. Il legame tra religione e politica è molto forte nel Württemberg, infatti tutti coloro che studiavano allo *Stift* erano poi avviati, oltre che all'attività scientifica, alle carriere ecclesiastiche o amministrative. Proprio per questo motivo la scuola era sottoposta al rigido controllo del Concistoro di Stoccarda e il capo della fondazione che prendeva il nome di eforo, rispondeva direttamente al duca. Hegel vive, anche qui, anni di transizione: la riforma degli statuti avviene solo nel 1793, quando il Nostro ha già terminato il corso dei studi, quindi durante il suo soggiorno egli si trova a rivivere la stessa situazione del *Gymnasium* illustre di Stoccarda: l'eforo e i sovrintendenti (all'epoca Schnurrer, Uhland e Storr) svolgevano la loro attività basandosi su un regolamento che risultava antiquato. Nella pratica tuttavia si facevano strada quelle riforme che poi sarebbero state effettivamente varate nel 1793. Medium tra i capi della scuola e gli *Stiftler*, nome degli allievi della fondazione, erano i sei ripetitori che venivano scelti per meriti dottrinali e disciplinari. Essi svolgevano corsi di ripetizione sulle materie di studio e una volta la settimana esaminavano in un colloquio i corsisti su una sezione della dogmatica.

Nella seconda metà del XVIII secolo lo *Stift* aveva bisogno di essere restaurato e furono gli stessi ex studenti a richiedere che venisse salvato come istituto, visto che da parte di alcuni critici era comune l'idea che dovesse chiudere i battenti limitandosi a elargire borse di studio e preservando la sola direzione degli studi. La lettera di un ex studente, H.C.G. Paulus, è una delle più forti testimonianze a favore della salvaguardia dell'istituto. Paulus considera fondamentale per lo Stato del Württemberg coltivare la vita in comune di un gruppo di giovani, al fine di creare una comunità scientifica coesa.

'Mi ricordo ora e con adesione piena, come l'onorabile vegliardo, all'epoca il cancelliere Sartorius, fin dall'inizio mi avesse fatto presente l'enorme vantaggio appena su menzionato della vita in comune in questo istituto, con una visione corretta e incoraggiandomi a sfruttarla fin da subito. È anche l'unico motivo che mi ha spinto a oppormi al piano redatto e lasciato in eredità da Gg. Bernh. Bilfinger, che a causa di alcuni innegabili disagi prevede di abolire quella vita in comune e trasformare la fondazione in una sovvenzione finanziaria. Che questa

vita in comune, che fra l'altro per l'intero corpo clericale dello Stato del Württemberg prepara il terreno a una ben precisa unitarietà, venga conservata anche nei nuovi piani di miglioramento, [...]su questo non posso esimermi dall'augurare fortuna al paese e dichiarare ad alta voce all'istituto: "Sacra haec cum patria stet caleatque domus!" Questa casa è sacra e si riscaldi sempre accanto alla patria.<sup>115</sup>

Sporcizia, disordine e ostacoli affrontati dai ragazzi erano i problemi cui si trovava di fronte la direzione. Se le risorse economiche della chiesa non fossero state perennemente sfruttate dal duca, un miglioramento della fondazione si sarebbe realizzato già da molto tempo. Inoltre, da più parti si faceva riferimento ai legami tra i fondatori della fondazione, che avevano interesse politico ed economico a far rimanere la realtà immutata. Tra gli attacchi non mancano tuttavia voci concilianti che tentano di salvare l'immagine e l'opera dell'istituto facendo leva sulla sua importanza per il paese. Tra questi possiamo annoverare Balthasar Haug:

La fondazione teologica, uno dei seminari tra i più importanti della Germania, viene appena preso in considerazione, è tuttavia in stretto contatto con l'università e ha il più grande influsso sul benessere dello Stato del Württemberg [...] Si pensi però che è stato il primo istituto formativo della Germania riformata, che la Riforma stessa procedeva lentamente, che non ci si poteva aspettare da parte dei riformatori il modo di pensare illuminato del XVIII secolo, che tutte le fondazioni sono al loro inizio grossolane e imperfette<sup>116</sup>

Haug prosegue poi indicando la struttura interna dello *Stift*, sottolineando la cooperazione tra la vecchia disciplina e i nuovi principi aderenti all'illuminismo. Haug dice che legiferatore dell'istituto è il duca regnante e il suo concistoro. Un apposito consiglio ispeziona regolarmente l'istituto, indicando sempre i miglioramenti da apportare. A dirigere l'istituto è invece preposto un ispettorato (*Inspektorat*) che, avendo ampia libertà di manovra, potrebbe essere all'origine della pedagogia antiquata dell'insegnamento, lamentata da più parti. Le autorità che lo gestiscono, a parte l'Ispettorato, si sforzano di migliorare il servizio e la qualità del seminario che,

---

<sup>115</sup> M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950*, cit., p. 41, (traduzione mia); la chiosa della testimonianza "Sacra haec cum patria stet caleatque domus!" è una variazione tratta dalla scritta di Matth. Hafenreffer che fino al 1793 si trovava sopra al portone d'ingresso della fondazione: "Clastrum hoc cum patria statque caditque sua!" (Questo monastero sta con la patria e cade con i suoi).

<sup>116</sup> Ivi, p. 42.

in tema di Illuminismo, è perfettamente allineato ai suoi pari di tutta la Germania. Tuttavia, sottolineava Haug, bisognava ammettere che lo stampo iniziale dato dai monaci è ancora presente, come anche l'antica e anacronistica disciplina del convento che all'epoca vi si respirava ancora.

Altre voci non sembrano essere così concilianti e lamentano i limiti della Fondazione. Leube cita diversi libri critici in merito, come, per esempio, quello pubblicato anonimo nel 1773 *Sophron oder die Bestimmung des Juglings*, che poi, come si saprà, appartiene a Gottlob David Hartmann, un tipico rappresentante del movimento Sturm und Drang. Un decennio più tardi è la volta di Wilhelm Ludwig Mechterlin, con il suo *Grauem Ungeheuer* del 1784. Ancora più forte la critica anonima contenuta in *Einige Berichte und Zusätze, den Aufsatz im Grauen Umgeheuer Nummer 9, über das theologische Stift in Tübingen betreffend*, o quella fatta dal del magister appena licenziato Karl Friedrich Reinhardt.

Siamo del resto negli anni in cui in tutta l'Europa viene richiesto di cambiare le linee pedagogiche e i dibattiti intorno al seminario non possono non essere giunti anche a Carlo Eugenio. Come riporta Leube, alcune richieste provengono ad esempio dal professor Hegelmaier che richiedeva il miglioramento del vitto attraverso la figura di un cuoco (*Speisemeister*), l'eliminazione della divisa nera a favore di un'altra da concordare, la votazione più severa per i dottorati (*Magisterpromotion*), l'allontanamento degli svogliati, gli esami pubblici semestrali, la premiazione e le ricompense per i più diligenti, più libertà di viaggiare durante le vacanze e una migliore proposta di attività ricreative, una maggiore possibilità di contatto degli stipendiati con i loro sovrintendenti. Inoltre egli richiedeva meno vacanze per i Magister, di modo che ne sia sempre a disposizione dei ripetitori un certo numero. Queste richieste avrebbero provocato delle proteste nello *Stift*, in quanto gli studenti si sentivano in tal modo costretti a tagliare i ponti con il mondo esterno al seminario. Tutte le proteste facevano capo, prevalentemente al cosiddetto gruppo dei poeti (*Dichterpartei*), ma di fatto raccoglievano anche i malumori di buona parte di quegli studenti che utilizzava le visite in città per tenersi aggiornati circa le vicende giacobine di Parigi. In questo clima di disaccordo tra la direzione e i borsisti, risultava

anche difficile organizzare una organica e coerente richiesta di riforme. Si tentò di raccogliere le proteste e le proposte di riforma in un unico scritto dal titolo *Plan zu einer allgemeinen Verbesserung der Schulen*, redatto nel 1775 (del quale non si conosce bene l'autore), nel quale si presentavano anche delle proposte per migliorare modernizzare il sistema scolastico in generale, ma il Concistoro, che rispose solo nel 1780, negò la possibilità di essere realizzate (in parte anche per mancanza di fondi).

La posizione del duca in merito era ambivalente. Da un lato, egli si mostrava favorevole alle riforme, dando ragione e voce a tutti coloro che le richiedevano, ma dall'altro, si mostrava a favore degli ecclesiastici che gestivano l'Istituto. Il duca quindi decide di non intervenire direttamente nella questione e di lasciare il tutto in mano agli istituti preposti alla preparazione dei giovani, di fatto ecclesiastici; il duca riteneva che solo essi fossero a conoscenza di ciò che veramente fosse utile e vantaggioso in materia di educazione dei giovani e quindi in funzione del benessere del paese. In tal modo egli tentava, in realtà, di far gravare il peso economico delle riforme sugli organi ecclesiastici.

Se si considera il peso economico che la cosa avrebbe significato per la chiesa, già depredata dei suoi beni dal duca si comprende come essa non abbia voluto appoggiare un piano che prospettava il miscuglio tra priorità economiche ecclesiastiche ed esigenze della scuola. La moderna preparazione degli insegnanti, ad esempio, era una mansione del tutto nuova e dispendiosa e la Chiesa non era felicemente propensa a sobbarcarsi di questa evenienza, né gli insegnanti dal canto loro avrebbero potuto accettare di buon grado di avviare una nuova preparazione a proprie spese.

Questa situazione andò avanti per parecchio tempo. I nuovi statuti furono approvati ed entrarono in vigore solo nel 1793, anche se bisogna rilevare che la fase di preparazione si protrasse per qualche anno a partire dall'anno accademico 1787/88. Gli anni in cui Hegel frequentò lo *Stift*, quindi, dal 1788 al 1793, furono quelli agitati e confusi della formulazione di queste riforme, del tentativo del duca e degli ecclesiastici di contenere i fermenti rivoluzionari che da Parigi si diffondevano nel Württemberg, concedendo delle riforme che, pur dando la parvenza di stare al passo coi tempi, di fatto tentavano di mantenere il controllo della situazione, lasciando

pressoché immutati nella sostanza gli ordinamenti didattico-pedagogici; furono gli anni del malcontento soprattutto da parte degli studenti che di fatto comprendevano la vacuità e l'insufficienza delle riforme che non andavano a modificare la sostanza delle cose.

Nel novembre 1789 e nel gennaio 1790 il duca visita per due volte l'istituto e discute con gli ecclesiastici le cose ancora da chiarire. Fanno seguito altri due incontri nel 1790. Nell'estate del 1791 vengono consultati internamente i vari dipartimenti (cancelliere, sovrintendenti, ripetitori e procuratore) e vengono ascoltati concistoro e i membri del collegio. Il duca risponde il 12 dicembre 1791. Nel marzo del 1792 il concistoro e il consiglio ecclesiastico si incontrano di nuovo e in aprile consegnano la bozza dei nuovi statuti. A settembre viene ripresentato lo statuto migliorato, che il 21 dicembre viene riconsegnato dal duca. In febbraio gli statuti vengono stampati. La proclamazione degli stessi davanti al duca avviene l'11 maggio. In settembre muore Carlo Eugenio.

Sarebbe interessante sapere quali fossero le perizie presentate al duca durante la fase iniziale della ristrutturazione, nel 1791. Purtroppo non è possibile, dal momento che gli atti sono andati perduti nel corso del tempo. Il Leube ci riporta nella sua opera sullo Stift, il titolo di un'opera che ci permette in qualche modo di ricostruirli. Si tratta di un libro di J. Klaiber, *Tabellarischer Auszug aus dem untertänigsten Gutachten der herzogl. Geheime Ratskollegii und herzogl. Konsistorii, den Votis einzelner Glieder herzogl. Konsistorii und den gutächtlichen Äußerungen des Kanzlers, der Superattendenten und des Ephorii die bessere Einrichtung des theolog. fondationes betreffend* (1788), così come un capitolo del libro dedicato alla risoluzione del duca in merito *Resolutio Serenissimi*, uno scritto per la verità vago nel quale il duca ribadisce semplicemente l'esigenza di attualizzare in senso illuministico l'istituzione adattandola ai tempi che mutano<sup>117</sup>. Analizzando insieme questi due testi si può dare una visione perlomeno generale di ciò che veniva discusso in sede di riforme nel 1791 e dei principali problemi che venivano posti in essere. Di fatto

---

<sup>117</sup> L'indicazione dei testi ci è data da Leube in Id, M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950*, cit., pp.52-53. Pare che il testo sia andato perduto.

successivamente alla risposta del duca del Dicembre del 1791 che accolse solo una piccola parte delle richieste, durante tutto l'anno 1792 l'Istituto e gli organi a ciò preposti si occuparono semplicemente di mettere per iscritto quanto già era stato deciso dal duca nella sua risposta, senza apportare sostanziali modifiche.

Se osserviamo più da vicino la situazione del 1791 e il dibattito intorno alle riforme, nonché le decisioni prese dal duca e dal Concistoro<sup>118</sup>, si nota come le prime lamentele sono quelle di quei borsisti che rifiutavano la religione, in contrasto con i loro genitori che invece chiedevano espressamente che essa rimanesse. Secondo il duca bisognava evitare che tali studenti entrassero nel seminario. Chiaramente il rifiuto della religione oltre che snaturare completamente il senso dell'istituto teologico avrebbe favorito, cosa ancora più grave, il diffondersi di idee anarchiche e rivoluzionarie, pericolo maggiore di quegli anni.

Altre questioni riguardavano l'organizzazione burocratica e didattico-amministrativa. Il sovraccarico lavorativo dell'eforo doveva essere alleggerito. La costituzione dell'istituto era difettosa e non completa, il concistoro doveva considerarlo come lavoro prioritario rispetto al resto. Al fine di raggiungere un costume etico migliore e l'ubbidienza il numero dei ripetitori doveva essere portato a 9. L'assenza ripetuta degli studenti (per convalescenza) doveva essere evitata altrimenti il gruppo correva il pericolo di diventare disomogeneo e disunito. Altre questioni riguardavano l'organizzazione degli studi e la vita interna dell'istituto. Per lo studio scientifico e filologico della Bibbia, seguendo lo spirito dei nuovi tempi, si dovevano coltivare anche la lingua ebraica e le lingue orientali. Dall'altro lato per non discostarsi troppo dal vecchio sistema e riuscire a tenere maggiormente il controllo si dovevano rendere gli esami più difficili e assicurarsi che i ragazzi si attenessero alle regole, il che prevedeva, ad esempio, la chiusura dei portoni esterni, il divieto di fumare e l'obbligo della presenza durante le prove scritte. La richiesta di maggiore libertà venne rifiutata, dal momento che tenere a bada circa 200 ragazzi era assai difficile.

Gli addetti al rispetto dell'ordine dovevano essere i ripetitori, che oltre a esaminare i ragazzi settimanalmente su sezioni della dogmatica, dovevano anche occuparsi

---

<sup>118</sup> Ivi, pp. 51-79.

dell'ordine, aiutando in questo modo l'ispettorato. Essi potevano aiutare i borsisti in camera, ma lasciando rigorosamente la porta aperta. I ripetitori da quel momento in poi avrebbero fatto parte del Senato, avrebbero redatto in seduta comune ogni quattro settimane un verbale sulla condotta dei borsisti, senza però mai citarne il nome; il verbale doveva essere immediatamente consegnato all'ispettorato. Ogni sei mesi questi verbali venivano mandati al Concistoro. La stessa cosa avveniva con le pagelle dei borsisti redatte dai professori di filosofia e teologia. Le riforme in atto, quindi, con la scusa di soddisfare la richiesta di una maggiore comunicazione tra le istituzioni e gli studenti, di fatto non facevano altro che aumentare il controllo sugli studenti. Bisogna tuttavia fare un appunto proprio sui *Ripetenten* (Ripetitori) che si presentavano anch'essi come delle figure ambivalenti. La loro posizione risulta molto interessante in quanto essi condensano in se stessi e nel loro insegnamento, la combinazione di "vecchio" e "nuovo" presente nella fondazione. Le ripetizioni che essi svolgevano settimanalmente si riferivano a luoghi della scrittura di chiaro interesse dogmatico e per adempiere a questo compito essi si servivano del manuale di Sartorius, il testo più tradizionale al riguardo; tuttavia, anche in queste letture e ripetizioni non mancavano gli spunti critici derivanti dagli stessi interessi culturali e dalle simpatie politiche all'avanguardia dei ripetitori. Conz, ad esempio, mostrava interesse per il mondo dei greci e per la rivoluzione francese, Mauchart per la psicologia e l'antropologia in chiave illuministica, Gaab era un kantiano, Diez era un kantiano in chiave antiteologica (quindi in netto contrasto con il soprannaturalismo dei teologi dello *Stift*) e simpatizzava per il giacobinismo radicale<sup>119</sup>. Di fatto quindi i ripetitori, che dovevano simboleggiare il rispetto per la tradizione dello *Stift* e adempiere alla forte esigenza di controllo degli *Stiftler* da parte dell'istituto, adempivano formalmente al loro dovere, ma di fatto, essi stessi consapevoli della necessità di modernizzazione dei metodi di studio ed aventi essi la stessa l'esigenza di coltivare altri interessi, probabilmente facevano passare sotto banco le inadempienze degli studenti riguardo soprattutto alle materie di studio. Probabilmente poteva

---

<sup>119</sup> A proposito delle figure dei ripetitori e dei meccanismi didattici dello *Stift* si v. M. Brecht e J. Sanberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*, in «Hegel-Studien», Bd 5, 1969, pp. 47-82.

capitare che durante gli incontri settimanali in cui si doveva discutere di dogmatica, i testi presi in questione sottobanco erano la *Critica della ragion Pura* di Kant o le opere di Rousseau e di Voltaire. I testi di dogmatica rimanevano comunque sul tavolo dal momento che le porte delle stanze dovevano rimanere aperte e da un momento all'altro poteva passare un sovrintendente pronto a controllare se l'attività di studio si stesse svolgendo secondo quanto prestabilito.

In questi anni, a prescindere dalla effettiva adempienza ai loro doveri, i *Ripetenten* vedono accrescere il loro potere. Per aumentare il prestigio e il potere dei Ripetitori si stabilì, ad esempio, che in assenza dell'eforo (ma solo in quel caso) valeva quanto stabilito dal ripetitore in tema di libertà e permessi. L'ispettorato, inoltre, non aveva il permesso di punire compromettendo quanto deciso dai ripetitori. I ripetitori potevano inoltre usufruire, così come l'ispettorato, della carcerazione *in instanti*, ma solo in casi estremi e ai fini di ristabilire l'ordine e la sicurezza pubblici. In questi anni inoltre vengono eliminati i sai ai ripetitori, i quali devono ugualmente vestirsi di nero. Vengono tuttavia imposti loro anche dei limiti: sempre per motivi di ordine sarebbe bene che i ripetitori entrassero per primi nel refettorio e lo lasciassero per ultimi, così come sarebbe bene che essi per ultimi andassero in vacanza e al rientro tornassero subito nella fondazione.

Le riforme tuttavia non riguardano solo i ripetitori, ma anche le materie e i metodi di studio. Il concistoro propose la nomina di un ulteriore professore di filosofia per definire più precisamente orari e collegi, così come l'ammissione dei ripetitori alla lettura accademica. Vennero eliminate le disputazioni filosofiche per i testi, al contrario, rimasero le disputazioni filosofiche sulle singole materie e sui testi scritti di filosofia; permane l'esecuzione dell'ultima locazione (*Lokation*) dei candidati, come anche il magistero e gli esercizi propedeutici (*Vorübungen*). Le ripetizioni con entrambi i dottorati più recenti (novizi e candidati) del giovedì nelle materie filologia e filosofia rimangono e devono essere finalizzate agli scopi preposti. Venne eliminata, in quanto ritenuta non importante la trattazione del compendio teologico per chi non fosse *magister*. Per l'impostazione generale della facoltà teologica: su richiesta del concistoro viene concessa la nomina di un nuovo professore per i

borsisti, per la predicazione e la catechesi. Per evitare tuttavia un eccessivo aumento dei professori, i ripetitori seguiranno anche i *collegia* teologici. Il compendio di Sartorius venne mantenuto, ma ai docenti doveva essere fornito un altro testo per variare le lezioni. Le *disputationes* teologiche dovevano venire suddivise per tutto il semestre e non in massa alla fine dello stesso.

Per promuovere lo studio in generale viene mantenuto il dovere di presentarsi alle lezioni. Le vacanze durano due settimane in primavera (dalla Domenica delle Palme fino a Quasimodogeniti) e quattro settimane in autunno.

Per tutta la giornata, anche al di fuori della fondazione, il borsista deve eseguire gli esercizi di preghiera (*Predigtübungen*), e pur se vengono eliminate le visite in chiesa della domenica pomeriggio e del giovedì mattina, rimane l'obbligo di andare a messa la domenica mattina e i festivi: famuli e ripetitori settimanali devono assicurarsi che ciò avvenga. La processione si continuerà a fare, bocciando quindi la proposta di non farla più. Viene vietato l'ingresso nelle osterie che non sono ritenute luoghi per teologi; i ragazzi devono essere abituati fin da piccoli a comportarsi come ci si aspetta dal loro rango.

Vennero richieste riforme anche per quanto riguardava le acconciature. Il duca diede ragione al cancelliere che riteneva vergette, toupé e capelli legati dietro la nuca, così come il vuder inadatti e antiquati; essi dovevano sparire. I vestiti invece passavano il test, purché neri e decorosi. Per quanto riguardava il doppio guardaroba, che constava di solito di abiti colorati e che i borsisti utilizzavano in sostituzione della divisa dello *Stift* quando si trovavano al di fuori di esso, il duca desiderava che venisse eliminato, in primo luogo poiché dispendioso per le famiglie e non veramente motivato, e in secondo perché dava un'immagine non così decorosa: secondo il duca a volte i ragazzi sembrano vestiti per andare a teatro e non in un seminario. In questi casi andava impartito un richiamo.

Nuove regole vengono stabilite anche per ciò che riguardava la vita nella Fondazione. Si pranza alle 11 e non più alle 12, la sera, d'inverno, alle 7, d'estate alle 7 e mezza. Il controllo dei tavoli toccava a pranzo al sovrintendente, e a cena insieme all'eforo doveva essere sempre presente uno dei sovrintendenti. Alcuni ripetitori devono e

possono allontanarsi, ma dovevano rimanere sempre presenti alcuni famuli o inservienti in posti ben precisi per controllare che tutto si svolgesse secondo quanto prestabilito. La preghiera doveva essere fatta in piedi e con buona creanza. Proprio alla buona creanza doveva essere prestata notevole attenzione, poiché era ciò che fino a quel momento era stato trascurato. Si rinuncia alla lettura ad alta voce della Bibbia durante i pasti, così come al canto dopo i pasti anche, a meno che gli stessi borsisti non volessero autonomamente intonarlo. I versi dovevano invece essere cantati prima e dopo le *Lektionen* e qualche volta anche nella camerata comune invernale (*Winterstube*).

I ragazzi avevano diritto alla libera uscita da fine pranzo fino alle tre, e la sera in estate fino alla chiusura dei cancelli; la domenica e i festivi, invece, a fine messa. Possono essere anche concesse delle passeggiate a cavallo, ma rimanere fuori la notte o andarsene in giro per le campagne deve essere punito, tranne in casi di necessità. Al cancello si deve annotare esattamente l'orario in cui un ragazzo è uscito, e in cui lo stesso è rientrato compreso il motivo dell'eventuale ritardo. Delazioni per ottenere la disciplina sono a parere del duca altamente nocive perché formano un carattere moralmente cattivo, specialmente tra i ragazzi più giovani. I nuovi statuti non devono prevederle più.

Tuttavia rimanevano *in auge* dei metodi per il rispetto delle regole: prima fra tutti la *Strafe*, la punizione. Le *Caritationen* (privazione del vino) vengono eliminate. Il carcere rimane, anche se secondo l'ispettorato non ha praticamente nessuna efficacia. Stessa cosa per l'esclusione temporanea dagli esami concistoriali. L'espulsione (*Rejektion*) si deve usare solo in casi estremamente gravi, come i crimini. Il miglior modo per controllare la disciplina nell'istituto rimangono tuttavia i resoconti dettagliati del sovrintendente che vengono inviati al periodicamente al Concistoro. Erano previsti anche premi per chi rispettasse pedissequamente le regole che, secondo il duca, incentivavano l'osservanza delle leggi. Il rispetto della disciplina era un tema fondamentale per il duca e il concistoro, poiché l'istituto era molto importante per la patria e per la chiesa e doveva poter diventare un nuovo monumento nazionale, in grado di compensare, calmando gli animi, le turbolenze vissute dal paese. Dunque, i

cambiamenti che si volevano apportare per rendere l'istituto al passo con i nuovi tempi, di fatto non determinarono svolte sostanziali. Ciò che interessava maggiormente al duca era tenere sotto controllo l'istituto che, aperto agli influssi esterni, soprattutto parigini, poteva facilmente diventare una fucina di ribellione e di sovversione. Il duca quindi concede delle riforme e attua una sorta di decentramento amministrativo, dando la parvenza di una maggiore libertà, ma di fatto permetteva un più rigido e sicuro controllo.

Con la scusa del mantenimento del decoro il duca tenta di allontanare allievi non bravi o che non cooperavano interamente con le autorità. Egli restringe inoltre il campo di manovra dei vari attori, alleggerisce il lavoro dell'eforo<sup>120</sup> (che viene completamente separato dalla figura dei professori), decentralizzando i compiti amministrativi: aumenta per questo il numero dei ripetitori, che costringe ad occuparsi di solo alcune materie, separa gli esercizi di preghiera dai pasti, decide inoltre di risanare l'edificio nel suo complesso. Riduce gli esami annuali, che da quattro passano a due, limita le disputazioni, pretende maggiore pulizia in cucina, elimina il saio medievale per i ripetitori

Tutta un'altra serie di aspetti furono, invece, lasciati esattamente come prima: rimaneva la clausura (*Klausur*) con eccezione di poche ore in estate, l'obbligo di frequentare le lezioni con controlli permanenti attraverso i famuli, adesso anche nei collegi, le visite continue dei ripetitori durante gli orari di studio, a tutte le ore possibili, studio che doveva sempre avvenire a porte aperte.

Nel marzo del 1792 la commissione fece visita all'istituto e redasse una relazione accompagnata dalla storia dello stesso, dai conti e gli atti amministrativi, da un elenco dei cataloghi della biblioteca e da una serie di aggiustamenti delle riforme che riguardavano la risposta del duca del Dicembre precedente. In aprile questa relazione arrivò al duca, che non si pronunciò in merito con la scusa di voler ancora vedere lo statuto e in breve limitandosi a mettere fretta agli ecclesiastici per l'approvazione di quanto era già stato deciso nel 1791. Inoltre richiese una scrittura più moderna,

---

<sup>120</sup> L'eforo viene completamente separato dalla figura dei professori. Forse con questo provvedimento il duca tentava anche di ingraziarsi i professori, i quali in tal modo venivano esentati dalle pratiche burocratiche.

lontana da quella adottata per gli statuti precedenti, incaricando Griefinger di occuparsene di persona. Al tutto presero chiaramente parte e in maniera vivacissima, i borsisti. Una lettera di Hölderlin a sua sorella ci restituisce in modo chiaro il clima di quei giorni:

In capo a otto giorni sarò sicuramente in grado di scrivere qualcosa sui nostri statuti. Mi dovrebbe far male vedere come sono stati disposti, di modo che nessun uomo di buon senso sia in grado di aderirvi senza dover rinunciare al proprio onore e se se non possiamo opporvi, in questo caso sono fermamente deciso a trovarmi un altro posto, anche a costo di dovermi guadagnare il pane col sudore della mia fronte. Dio sa come mi siano cari i miei, e quanto desidero vivere col loro beneplacito, ma mi è impossibile lasciar infiltrare leggi assurde e prive di scopo e rimanere in un luogo dove le mie migliori energie andrebbero a fondo. Confido nella Provvidenza, spero che a me, altrove, anche in futuro andrà bene, se solo faccio quello che posso, diventare un uomo in particolare che fino al momento in cui potrò sperare in un impiego ecclesiastico, cambi la forma di governo. Ché se il principe Wilhelm (in quanto protestante) sale al trono, la remissione degli uffici spirituali verrà esposta al suo arbitrio, come quelli del mondo secolare. Io non sono neanche da lontano l'unico ad aver preso questa decisione. La maggiore e la migliore parte dei nostri ripetitori e borsisti intende andarsene in questo caso. E fossi anche l'unico, voglio lo stesso adoperare tutto quanto in mia disposizione, salvare il mio onore e le mie forze. Volevo dare molto, se mi sono dato tante preoccupazioni [...]Le recenti novità non suonano bene. Georgii, da solo, ha protestato contro le pensate del duca, è stato però messo in minoranza, e così andrà avanti la cosa per il momento. Il fatto è certamente importante. Dobbiamo dare un esempio alla patria e al mondo, segnalare che non siamo fatti per ballare al ritmo dell'arbitrio. E la cosa buona può sempre sperare nella protezione della divinità.<sup>121</sup>

Certamente in questa lettera di Hölderlin non si trovano toni concilianti o remissivi. Queste pagine ci aiutano a intendere quale fosse il vero clima vissuto nello *Stift* dietro l'ossequio formale delle regole. Hölderlin sostiene che sono in molti quelli a pensarla come lui e tra queste persone cita proprio i ripetitori, le figure che dal duca erano preposte per un maggiore controllo dei borsisti e per un'adeguata e sicura osservanza delle regole.

---

<sup>121</sup> M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950*, cit., p. 69 (traduzione mia). Per una descrizione esaustiva dei rapporti tra Hölderlin e le idee rivoluzionarie nel periodo di Tubinga si v. Manfred- Sabine Ott, *Hölderlin und revolutionäre Bestrebungen in Württemberg unter dem Einfluß der französischen Revolution*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1979.

Nonostante il clima si ritrosia e protesta che serpeggiava tra gli studenti e del quale il duca, anche se tenuto formalmente all'oscuro dei fatti, era certamente consapevole, tutto procedeva come stabilito.

Gli statuti furono di nuovo esaminati dal duca e il 21 dicembre dati alle stampe. Furono stampati alla fine del febbraio del 1793. Il duca pretese che la loro proclamazione coincidesse con la nomina del prorettore (*Prorektor*) di Tubinga, che avvenne il 13 maggio di quell'anno.

In quei giorni le proteste furono numerose. Si ricorda in particolare il caso di uno studente August Wetzel che, totalmente incurante dei regolamenti dell'istituto, in seguito a un viaggio a Bruxelles per tenersi al corrente dell'attività giacobina in Francia e quindi venendo meno all'obbligo della clausura previsto dal regolamento (i borsisti la sera dovevano rientrare nell'istituto), finisce con l'essere bollato come "democrata". La sua vicenda e lo scompiglio che procurò, tanto presso la corte del duca quanto nello *Stift*, confermano quanto dice Rosenkranz nella *Vita di Hegel* che nell'istituto, al di là di ogni riforma "restauratrice" si era formato un club che leggeva regolarmente giornali francesi e che divorava notizie sulla rivoluzione. Il gruppo sarebbe stato poi tradito da un membro dello stesso, il che avrebbe allarmato lo stesso Carlo Eugenio. Il duca stesso si recò a Tubinga per svolgere indagini, ma capì che per mantenere l'ordine generale sarebbe stato meglio sorvolare sull'accaduto<sup>122</sup>.

Decisamente più preoccupato fu, invece, il duca, in relazione a un altro accadimento, ossia quando gli giunge la notizia dell'esecuzione del re di Francia e dello stato di anarchia in cui versava il paese. In quel caso, invece, le indagini furono più precise. Essendo già al corrente del clima di malcontento in cui versava lo *Stift* e considerata pericolosa la vicinanza geografica della Francia allo stato del Württemberg, il duca si dovette accertare che nell'istituto questa notizia fosse stata recepita in "modo adeguato". Chiamati insieme tutti i ripetitori il duca fece giurare ai medesimi che nell'istituto tutti i borsisti aborriscono l'anarchia ed avevano avuto pietà per il re ucciso. I ripetitori giurarono e affermano di avere addirittura pianto per la morte del re. Sembra essere proprio questo il clima 'ufficiale', anche se, come sappiamo, le voci

---

<sup>122</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 54.

fuori dal coro erano numerose, le quali, pur non avendo desiderato forse la decapitazione del re, di fatto inneggiavano alla Francia rivoluzionaria, alla caduta dell'*Ancien Régime* e alla libertà.

## 1.2. Ordinamento degli studi, personalità dello *Stift* e correnti di pensiero

Nello schizzo autobiografico che scrive a Berlino nel 1827 per il *Brockhaus-Konversationslexikon*, così Hegel si esprime sui suoi anni di formazione :

Hegel (Georg Wilhelm Friedrich), Professore ordinario di Filosofia a Berlino, uno dei più profondi pensatori del nostro tempo, nacque a Stoccarda il 27 Agosto del 1770. Suo padre, segretario della camera ducale gli lasciò frequentare il Ginnasio locale e gli fece dare lezioni da docenti privati. Presa confidenza con gli scrittori classici della filosofia antica e moderna così come con le cosiddette vedute filosofiche sui dogmi religiosi, cominciò a 18 anni l'università di Tubinga, dove nel seminario teologico fu sottoposto a cinque anni di studi filosofici e teologici. Con particolare trasporto egli si dedicava alle lezioni di filosofia, ma non trovava nella metafisica, come gli veniva insegnata allora, l'atteso chiarimento interiore. Ciò lo spingeva a cercare gli scritti di Kant, al cui studio allora si occupava in modo molto pressante, senza mettere da parte Platone. Questi studi ebbero un influsso specifico anche sulla sua visione della teologia. Ma tanto più il suo orizzonte si espandeva attraverso la filosofia, tanto più si ingrandiva il suo interesse per le scienze della natura, che egli allora aveva studiato più precisamente in relazione alla filosofia, come matematica e fisica, a cui già prima si era dedicato<sup>123</sup>

Si ritrovano in queste parole molti dei temi che riguardano l'Hegel degli anni di Tubinga: l'interesse per la filosofia, sia per quella antica di Platone sia per quella moderna rappresentata dal criticismo kantiano, la delusione per quella filosofia o metafisica che era ancora scolastica, nonostante la presenza dilagante del criticismo, l'interesse per le scienze della natura. L'esperienza dello *Stift* fu però molto più articolata e complessa di quanto lo stesso Hegel scrive in queste righe. Il professore di Berlino forse aveva qui l'interesse di porre l'attenzione più che altro sul ruolo giocato dalla filosofia nella sua formazione, sulla provenienza e sullo sviluppo di quel

---

<sup>123</sup> J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag, 1974, p. 395 (traduzione mia).

pensiero filosofico che faceva di lui «uno dei più profondi pensatori del suo tempo». Ma Hegel non fu solo una *res cogitans* e il suo sistema di pensiero non si sviluppò soltanto per concatenazioni astratte di concetti, bensì in un continuo dialogo storico e intellettuale con la realtà che lo circondava. L'esperienza dello *Stift* fu un passaggio cruciale e una testimonianza notevole dello sviluppo del suo pensiero in relazione alla realtà storica e filosofica del suo tempo. Risultano forse più adeguate a tal proposito le parole che usa Lacorte per descrivere le caratteristiche principali degli anni di Hegel a Tubinga:

La *Revolution der Denkungsart* annunciata da Kant, le vicende politiche della Rivoluzione in Francia e la reazione del movimento proromantico al razionalismo delle correnti del maturo illuminismo francese e tedesco, costituiscono i tre centri vivi intorno a cui gravitano le esigenze e si configurano gli ideali di un'epoca, che è eminentemente di transizione. E mentre si fanno più stretti i rapporti tra il Württemberg e il resto della Germania, altrettanto intenso e attivo si fa lo scambio e soprattutto l'apporto della cultura europea, in prima linea francese e inglese, al patrimonio culturale tedesco.<sup>124</sup>

Le parole di Lacorte descrivono perfettamente quale fosse l'intreccio fondamentale dei fattori che influirono sulla formazione di Hegel a Tubinga e sull'avvio di quelle tematiche che di lì a poco avrebbero costituito l'oggetto delle sue prime riflessioni filosofiche. Non si può comprendere lo sviluppo del pensiero filosofico di Hegel se non lo si lega, non solo ai grandi eventi della sua epoca, come la Rivoluzione francese, ma anche, e non secondariamente, al pensiero filosofico del suo tempo e nella fattispecie, per il periodo di Tubinga, alla riflessione teologica degli insegnanti dello *Stift*.

In nessun pensatore come in Hegel, forse, lo sviluppo del suo pensiero non può prescindere dalla realtà storico-filosofica del tempo che egli viveva, poiché lo sviluppo della sua riflessione storica, filosofica e poi come vedremo la costruzione del suo sistema sono strettamente connessi con la realtà storica del suo tempo e con la storia della cultura. Il motivo di questo intreccio è facilmente rintracciabile e giustificabile a partire dalle stesse esigenze hegeliane. Il suo rapporto “culturale” con la realtà muove da un interesse eminentemente storico, da un'esigenza di

---

<sup>124</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 119.

ricostruzione della storia dell'umanità attraverso la storia del suo Spirito, *Geist*, quindi della cultura, della religione, della filosofia, della letteratura, che costituiscono le manifestazioni storico-culturali dello Spirito stesso. Solo successivamente e solo come conseguenza ed esito di questo percorso di studio Hegel approda alla filosofia pura e al sistema filosofico come unica chiave di lettura della realtà. E ciò sarà confermato, come vedremo, dalla corrispondenza che il Nostro terrà da Berna con Schelling. In quelle lettere egli ribadirà che il suo principale interesse non è la dimensione teoretica della filosofia, quanto piuttosto la dimensione morale e pratica, e che la sua adesione al kantismo sarà prevalentemente legata alla dimensione morale e antidogmatica dello stesso. Kant rappresenta per Hegel, almeno fino agli anni di Berna, il baluardo della lotta al dogmatismo e all'oscurantismo, il titano a cui bisognava sciogliere le catene con cui i soprannaturalisti tubinghesi (e non solo) avevano impedito la sua reale e integrale diffusione. Bisogna tuttavia osservare che Hegel, grazie ai teologi di Tubinga e seppur in modo non ortodosso, conosce profondamente il pensiero kantiano e sente l'esigenza di spogliare il kantismo dalle vesti teologiche che gli hanno imposto. Inoltre, sarà sempre grazie all'insegnamento ricevuto nello *Stift* che egli comincerà a riflettere concretamente sulla possibilità di un illuminamento dell'uomo comune per una liberazione dal dogmatismo e dal giogo politico corrotto e avvierà i suoi studi storici sulla religione.

Lo studio degli anni di formazione a Tubinga risulta quindi cruciale ai fini di una comprensione della fonte originaria delle prime riflessioni e quindi le conseguenti prime risoluzioni storico-filosofiche del Nostro. L'interazione con l'ambiente dello *Stift* in continuo contrasto, come abbiamo visto, tra vecchio e nuovo, così come con la tipologia di studio in esso condotta, sono il punto di partenza dal quale prenderà le mosse la presente analisi.

Il 27 ottobre del 1788 il teologo Schnurrer, allora eforo dello *Stift*, immatricola Hegel. Il documento di immatricolazione, rigorosamente redatto in lingua latina, portava sul retro nove proposizioni che avevano il valore di un giuramento, secondo le regole di polizia di allora, ed era così strutturato:

Q. F. F. S.  
 DN. Ge. Wilhelm Friedrich Hegel, Stuttgart  
 Sancte et in vim juramenti pollicitus est

- I. Velle se Religionem pie, sancte, casteque colere,
- II. Velle Statuta academica et edicta etiam publica sancte observare, mores ad honestatem componere, in studiis diligentem esse,
- III. Velle Rectori, Cancellario et Professoribus, eorumque monitis, obsequi, eosdemque revereri,
- IV. Nihil velle contra SERENISSIMUM, nihil adversus SENatum vel rem publicam, tum Universitatis hujus, tum oppidi, umquam molieri,
- V. Velle in Jus vicatum propter contractus, vel actus hic gestos, vel aliunde, sive propter aes alienum, sive quamcumque aliam causam hic esortam, revocatum comparere, Rectori se praesentem sistere et coram eodem causam dicere,
- VI. Velle si tumultus vel alia contra Senatum Academicum difficultas gravior oriatur, eidem praesto esse, et honestis obsequi mandatis,
- VII. Velle Universitatis utilitatem et commodum omni tempore et occasione promovere, damna cavere et avertere,
- VIII. Velle, si ab Universitate decesserit, abitum suum Rectori significare,
- IX. Velle denique, si consilium abundi acceperit, vel ab Universitate plane exclusus fuerit, ex oppido illico excedere.

Quo pacto his in numerum civium Academiae Tubingensis relatus est, nomen suum albo academico inscripsit et praesentes hasce literas, ejus reitestas, Sigillo Universitatis munitas measque Pro-Rectoris manu subscriptas accepit.

Tubingae, die XXVII mensis  
 Octobris Anni  
 T.

MDCCLXXXVIII.  
 Christian. Frid. Schnurrer, L.S.  
 Prof. philos. publ. ord.  
 h. t. Pro-Rector Univ.<sup>125</sup>

Il presente documento era stato preceduto da altri due. Uno era il protocollo concistoriale del 16 Settembre 1788 nel quale il rettore del Real Gymnasium Tafinger affermava che 4 dei suoi allievi della VII classe, Hegel, Maerklin, Authenrieth e Faber venivano presi a Tubinga<sup>126</sup>; l'altro risale al 21 Ottobre del 1788, sei giorni prima dell'immatricolazione: si tratta dell'obbligazione allo *Stift* di Tubinga, documento di fondamentale importanza ai fini dell'accettazione dello *Stift* e che

---

<sup>125</sup> J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Feliz Meiner Verlag, 1952, ( 4 voll), vol. IV, pp. 77-78.

<sup>126</sup> Ivi, p. 78.

venne firmato da Hegel e dal padre, nel quale entrambi si impegnavano a rispettare questa obbligazione le regole dello *Stift*<sup>127</sup>.

L'immatricolazione allo *Stift*, stando almeno alla procedura burocratica, non era di certo, quindi, cosa di poco valore e per quanto risulta da alcuni documenti dell'epoca non era aperta a tutti gli studenti, ma solo chiaramente a quelli più bravi e/o facenti parte di un ceto piuttosto benestante. Illuminante al riguardo è la testimonianza anonima di un *Curländer* che visitò la Svevia nel 1784. L'autore si rivolge contro il pregiudizio vigente all'estero sul convento, secondo il quale era un istituto per i poveri, così come i "tavoli liberi" nell'orfanotrofio di Halle:

nel Württemberg è totalmente diverso. Con l'ammissione nei conventi e nello "Stipendium" si chiede ai giovani anche come stanno i genitori economicamente; e dai magistrati di queste città viene dato una certificazione affidabile. Così non vengono accettate persone prive di mezzi economici, se non nel caso in cui esse sono delle teste straordinarie, cioè dei geni che inoltre devono avere un forte interesse per lo studio della teologia<sup>128</sup>.

Essere intellettualmente dotati, benestanti e interessati alla teologia erano generalmente le prerogative principali per poter immatricolarsi allo *Stift*. Hegel possedeva certamente le prime due di queste tre condizioni; sulla presenza di un vivido e sincero interesse per la teologia ci rimane, invece, qualche dubbio che di certo si consoliderà, seguendo lo sviluppo degli anni di formazione del Nostro. Sia durante gli anni di Tubinga, che soprattutto durante quelli successivi di precettorato a Berna, Hegel darà una pessima valutazione della teologia da lui studiata allo *Stift* e dei suoi principali rappresentanti. Tuttavia questi studi lasceranno una profonda impronta nella formazione del giovane filosofo. Negli anni immediatamente successivi, infatti, benché i suoi argomenti di studio non saranno teologici *stricto sensu*, ma piuttosto di carattere storico, le sue riflessioni, anche quelle filosofiche, si rivolgeranno ad argomenti che pongono ancora al centro la riflessione storica sulle religioni dei popoli e sul loro manifestarsi, con particolare attenzione a quella cristiana. Negli anni immediatamente successivi allo *Stift*, ma anche più avanti col

---

<sup>127</sup> Ivi, pp. 74-76.

<sup>128</sup> F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, cit., p. 72 (traduzione mia).

tempo, Hegel supererà, ma conservandole in una sintesi più ampia, le posizioni filosofiche e teologiche studiate nella Fondazione, proponendo delle soluzioni originali e inaugurando, ancora in maniera grossolana e imperfetta quel modo di procedere sintetico, nel senso di inglobante, che costituirà negli anni della maturità la pietra miliare del suo pensiero filosofico. Hegel attuerà nei confronti delle posizioni teoriche dello *Stift*, la prima forma di *Aufhebung* dello sviluppo del suo pensiero filosofico.

Immatricolatosi nello *Stift* il 27 Ottobre del 1788, Hegel, come era costume nella Fondazione, segue per i primi due anni il corso di filosofia. In questo primo biennio frequenta i corsi di logica, metafisica, diritto naturale, filosofia generale pratica<sup>129</sup>, storia, lingua greca ed ebraica, matematica, fisica teorica e fisica sperimentale.

Il docente per le materie più strettamente filosofiche fu Joh. Fried. Flatt, ripetitore dello *Stift*, alunno e seguace di Storr (come vedremo professore di teologia e massimo esponente del soprannaturalismo di Tubinga), era anche un buon conoscitore delle dottrine kantiane delle quali fu un oppositore. Egli fu professore straordinario di filosofia dal 1785 e tenne lezioni di logica, psicologia empirica e di filosofia della religione. Questo era il suo campo specifico, infatti dal 1792 egli passerà alla facoltà di teologia e come professore straordinario di teologia sarà uno degli insegnanti di Hegel insieme a Storr. La morale e la psicologia erano insegnate

---

<sup>129</sup> Dal fatto che Hegel frequentasse il corso di filosofia generale pratica si può evincere che la divisione degli studi nello *Stift* fosse ancora di chiara matrice wolffiana. Per il filosofo che fu il più grande rappresentante del pensiero filosofico tra Leibniz e Kant e che rappresentò probabilmente l'apice della razionalità illuministica in *Germania*, la filosofia doveva dividersi in teorica e pratica. La prima consisteva nell'ontologia come metafisica generale (che per Wolff coincideva interamente con quella di Aristotele e della Scolastica) che costituiva a sua volta il momento preliminare rispetto alla distinzione delle tre metafisiche speciali in anima, mondo e Dio: psicologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale. Le tre scienze sono dette razionali in quanto né empiriche né dipendenti dalla rivelazione. Questo schema sarà ripreso da Kant il quale terrà anche conto insieme ad esso delle obiezioni del criticismo anglosassone. E' interessante notare come esso sia anche il corrispettivo filosofico della triade religiosa creatura, creato e Creatore e certamente i teologi di Tubinga utilizzavano l'impostazione wolffiana ( che viveva indirettamente attraverso i docenti seguaci di Wolff) anche dandone questa lettura teologica alla quale essa facilmente si prestava. Il secondo gruppo, la filosofia pratica, riguarda chiaramente la morale: la sua etica è fondata sull'intellettualismo socratico, secondo il quale la volontà non può che volere il bene se lo conosce. Wolff fu anche considerato il padre fondatore dell'economia e della pubblica amministrazione come discipline accademiche.

da Abel che nel 1790 venne a Tubinga per occupare anche la cattedra di retorica e poesia.

Aug. Fried. Bök insegnava invece eloquenza e poesia, era vice rettore dell'Università, ma non era certo il più grande filosofo dell'università, essendo forse più capace di occuparsi degli affari del Senato piuttosto che della nuova metafisica. Egli tuttavia lesse Feder per quanto riguardava il diritto naturale, e Mendelsohn per argomenti che riguardavano l'estetica.

Discorso a parte si può fare per il decano della Facoltà filosofica, il prof. Schnurrer, grandissimo studioso ed esperto di fama europea per quanto riguardava gli studi di filosofia orientale. Egli comunicava con i più grandi studiosi del suo tempo riguardo all'esegesi biblica e agli studi di orientalistica, come ci riporta Lacorte era in diretto contatto con Eichhorn, J. S. Reiske e J. A. Ernesti e durante un viaggio in Francia aveva conosciuto personalmente Rousseau<sup>130</sup>. Era molto seguito dai suoi allievi, come ad esempio da Schelling, dal suo avversario Paulus, da Hölderlin, il quale, sempre a detta di Lacorte, gli aveva tra l'altro dedicato uno degli *specimina* composti per sostenere l'esame per acquisire il titolo di Magister<sup>131</sup>.

Sui rapporti tra Hegel e Schnurrer abbiamo invece testimonianza di qualche nota dissonante. Secondo Harris, Schnurrer fu la causa di una certa "depressione" o per meglio dire amarezza di Hegel, in quanto il professore eleggeva sempre come primo del corso non Hegel, ma un altro allievo Maerklin, che tra l'altro era più giovane di lui. Hegel quindi, abituato ad essere ogni anno il primo della sua classe nel Real Gymnasium, sentiva di non avere l'approvazione e la considerazione dei suoi insegnanti, tanto più che, sempre secondo Harris, la scelta di Schnurrer non era dettata solo da motivazioni strettamente didattiche, ma da una certa antipatia che il professore nutriva non tanto personalmente per il ragazzo, quanto per il fatto che egli venisse da Stoccarda. Nella città natale di Hegel, infatti, avevano fatto notizia le idee

---

<sup>130</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 129.

<sup>131</sup> *Ibid.*

del consigliere Georgii, strenuo difensore dell'educazione si stampo illuministico, contro il conservatorismo del duca<sup>132</sup>.

I motivi di malcontento di Hegel allo *Stift*, quindi, non erano solo legati alla tipologia di insegnamento, ma anche al rapporto totalmente diverso che egli teneva con i professori. Certamente per Hegel non fu semplice passare dalle dolci e amorevoli cure del prof. Löffler e in generale da un ambiente che sembrava ruotare tutto intorno alla sua formazione (come abbiamo visto molti dei professori del Ginnasio illustre erano i medesimi che Hegel frequentava in casa propria come precettori privati) ad un altro che il Nostro non gradiva moltissimo e che non lo teneva nella giusta considerazione. Il prof. Schnurrer, infatti, non era il solo che Hegel criticava: egli non aveva in buona considerazione nemmeno il prof. Abel, opinione che già aveva maturato durante gli anni di Stoccarda, quando egli frequentava la casa paterna, né tantomeno il prof. Storr, il quale secondo Hegel si trovava nella parte sbagliata nella lotta tra le forze dell'*ancien régime* e dell'Illuminismo<sup>133</sup>. La figura di Storr sarà tuttavia poi in qualche modo recuperata da parte del Nostro attraverso quella di Süskind, amico di Hegel e allievo diretto di Storr. L'amicizia con Süskind permetterà a Hegel di conoscere bene i soprannaturalisti e, seppur la sua posizione rimarrà sempre critica, egli potrà conoscere a fondo lo stato degli studi teologici dell'epoca, nonché lo sviluppo e l'uso che i soprannaturalisti facevano del criticismo. Da questa profonda conoscenza si svilupperà la sua critica e i primi sviluppi originali e personali del pensiero del Nostro.

Prescindendo dalla metodologia antiquata e dal dogmatismo che si respirava allo *Stift*, non si può tuttavia non sottolineare il fatto che i docenti, tranne pochissimi, fossero delle personalità di un certo valore. Un altro grandissimo studioso al pari dello Schnurrer era, infatti, lo storico della Chiesa Fried. Rösler, professore straordinario a Tubinga dal 1777, grazie al quale Hegel conobbe le opere di Mosheim e di Semler. Durante il corso di filosofia Rösler tenne corsi di storia universale

---

<sup>132</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., pp.65-67.

<sup>133</sup> Ivi, pag. 67

(usando i testi di Schröckh, autore tanto caro al Nostro), di storia europea, di storia della filosofia e di storia dei papi. Fried. Pfleiderer, professore di matematica e fisica, completava il quadro degli insegnanti della facoltà filosofica di Tubinga.

Una notazione a parte merita un altro importantissimo personaggio che solo in maniera indiretta fu a contatto con Hegel, ma che costituì per parecchi anni il baluardo dell'insegnamento della logica nella facoltà di filosofia di Tubinga, Gottfried Ploucquet<sup>134</sup>. Originario di una famiglia francese protestante, rifugiatisi in Germania in seguito alle guerre di religione in Francia, egli occupò la cattedra di logica e metafisica dell'università di Tubinga dal 1747 al 1782, anno di ritiro dal suo insegnamento. Hegel, quindi, non lo conobbe direttamente e non frequentò i suoi corsi di insegnamento, ma certamente, considerata l'importanza del personaggio, venne a contatto con le sue dottrine e i contenuti del suo insegnamento. Bisogna quindi soffermarsi almeno brevemente sulla sua concezione della logica e della metafisica.

La facoltà di Tubinga, arenata per molti secoli sulla logica scolastica e in particolar modo sull'aristotelismo rigorista di Jakob Schegk<sup>135</sup>, inizia la sua modernizzazione solo all'inizio del XVIII secolo, con la diffusione delle idee filosofiche di Leibniz e di Wolff. Si trattava tuttavia, come giustamente sottolinea Pozzo, di un wolffianesimo parecchio contaminato dalla tradizione dell'aristotelismo svevo, con il quale si tentavano di arginare molte delle innovazioni del Wolff, fra cui l'originale fondazione psicologica della logica<sup>136</sup>. Sottostavano a questa sorta di wolffianesimo svevo alcune delle personalità più rilevanti che insegnarono a Tubinga nel XVIII secolo, tra cui Georg Bernhard Bilfinger, professore straordinario di filosofia a tra il 1721 e il 1723, Israel Gottlob Canz, professore ordinario di logica e metafisica dal 1739 al 1747 e in parte lo stesso Ploucquet.

---

<sup>134</sup> Per una completa ed esaustiva monografia su Ploucquet e il suo pensiero cfr., K. Aner, *Gottfried Ploucquets Leben und Lehren*, Halle, Niemeyer, 1909.

<sup>135</sup> Egli fu professore alla facoltà di Tubinga, ancor prima del passaggio del Württemberg alla tradizione protestante, che avvenne, come detto sopra ad opera del duca Ulrich nel 1536. Dal questa data lo Schegk fu ancora professore di filosofia nella Facoltà fino al 1583 con particolare funzione di professore «per l' *Organon* di Aristotele».

<sup>136</sup> R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. ( 1782-1801)*, cit., p. 51.

La posizione di quest'ultimo, tuttavia, era abbastanza originale, rispetto alle altre personalità sopra citate, soprattutto in seguito al suo avvicinarsi alle vedute dei teosofi della tradizione sveva come Andreä, Bengel, Oetinger, Hahn, ossia quella corrente di pensiero che aveva portato nel Württemberg una parte delle idee di Agostino e più specificatamente dell'Agostino dei mistici medievali. Ploucquet non è comunque ancora un innovatore *tout court* poiché, nonostante l'originalità delle sue posizioni, resterà sostanzialmente legato, così come da tradizione tubinghese, al wolffianesimo corretto dalle posizioni aristoteliche (un cambiamento di rotta più forte nella metafisica si avrà solo con l'affermarsi del kantismo avvenuto a partire dal 1790, ma sviluppatosi solo successivamente a causa delle interpretazioni teologiche che ne travisavano per molti aspetti il senso). Il pensiero di Ploucquet, si discosta tuttavia, per certi aspetti dall'ortodossia tubinghese; risulta quindi interessante capire in che modo. Ed è ancora Pozzo che ci dà il quadro migliore della peculiarità della posizione di Ploucquet:

Quella di Ploucquet era una posizione originale poiché, pur assumendo motivi dalla tradizione aristotelica e da quella wolffiana se ne distaccava recisamente a proposito di questioni fondamentali. Dagli aristotelici Ploucquet traeva l'idea che la logica fosse una scienza di segni che desse conto dei significati dell'essere colto secondo la sua *intelligibilitas*; dai wolffiani accoglieva la dottrina delle facoltà dell'intelletto umano, grazie al quale la logica poteva risolvere il compito di dar conto dell'essere secondo il criterio della sua *manifestabilitas*. Il punto fondamentale dell'approccio logico di Ploucquet è dunque che la logica è considerata come parte dell'ontologia, intesa come scienza degli attributi universali delle cose. In questo modo il logico svevo si poneva ben al di là non solo dell'interpretazione puramente formale della logica difesa dagli aristotelici, ma anche dell'interpretazione della logica in quanto fondata sulla psicologia difesa dai wolffiani. In metafisica Ploucquet si opponeva a Wolff in quanto rifiutava, sospettandola di materialismo, la dottrina dell'influsso fisico delle monadi tra loro. L'alternativa a cui si volgeva Ploucquet si basa invece sul pensiero della connessione di tutte le creature in Dio: le sostanze sono in quanto rappresentazioni reali di Dio, connesse l'una all'altra in Dio; poiché esistono in conseguenza dell'attività di uno stesso principio, esse non influiscono mediatamente l'una sull'altra, ma lo fanno invece tramite la mediazione di Dio in quanto loro principio e centro comune; così ogni sostanza è connessa all'intero mondo ed esercita su di esso un influsso reale; tutte le sostanze partecipano di tutte, o con l'azione o con la passione, ed il fatto che Dio rappresenti menti attive e materia passiva in connessione sistematica rende possibile un *commercium*<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Ivi, p. 52.

Sicuramente, come afferma Lacorte, le teorie ploucquetiane non ebbero immediato influsso sulle *Jugendschriften* hegeliane<sup>138</sup>, ma si può affermare certamente che, qualora Hegel sia venuto a contatto anche indirettamente con le teorie del logico svevo, esse influenzarono certamente le teorie del Nostro negli anni della maturità soprattutto in relazione alla costruzione del suo pensiero logico. Max Wundt dirà che in Ploucquet si può trovare «l'anello di congiunzione tra Wolff e Hegel».<sup>139</sup>

La fusione hegeliana di logica e metafisica ha probabilmente molto a che fare con quella ploucquetiana di logica e ontologia; inoltre, il pensiero della connessione di tutte le creature in Dio e il fatto che tutte le sostanze partecipano di tutte ha chiaramente influito sulla formazione hegeliana del concetto del *Geist*. La posizione filosofica di Ploucquet è, infatti, un chiaro esempio di connessione tra la riflessione teologica e il pensiero filosofico, cifra peculiare di tutta la tradizione sveva e di cui lo stesso Hegel sarà erede e testimone. La nota affermazione di molti critici secondo la quale Hegel sarebbe in realtà un teologo o che il suo pensiero sarebbe una sorta di “teologia mascherata”, fa chiaramente capo a questa peculiarità del pensiero svevo. De Negri, a tal proposito afferma:

Mi direi soddisfatto se fossi riuscito a fare intravedere, ma con un po' di esattezza, quanto teologismo sia passato, - per una via da cui si staccano, a destra nonché a sinistra innumerevoli sentieri,- nel pensiero che si dice laico. Alle origini di quella via il Padre si mutò in un concetto che ha da rivelarsi; il Cristo ossia la necessità del mediatore, si mutò nella «necessità» della storia; lo Spirito Santo si mutò nello spirito assoluto e nella sicurezza dei suoi amministratori. Avendone avuto un esempio in famiglia, lo Hegel sapeva che «amministratore» vale «ministro», ossia prete: Per avere dimenticato queste e simili notizie, i nuovi teorici dello spirito assoluto ritennero di essersi sbarazzati della teologia<sup>140</sup>.

Le analogie rilevate da De Negri sono senza dubbio suggestive e presentano anche delle istanze che, se non certamente vere, sono per lo meno plausibili. Non sappiamo se questa “traduzione” dal linguaggio teologico a quello filosofico

---

<sup>138</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., pp. 134-135.

<sup>139</sup> M. Wundt, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1945, p. 333.

<sup>140</sup> E. De Negri, *I principi di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia editrice, 1949, p. XXV.

corrisponda realmente ad un piano filosofico preciso di Hegel, non sappiamo quanto sia stata un'operazione conscia o se invece sia stata una spontanea e inconscia traslitterazione di termini e significati; non abbiamo quindi elementi sufficienti per parlare di un Hegel interamente teologo o di una "teologia mascherata" dello stesso. D'altro canto non possiamo non ammettere una forte "assonanza di tematiche" tra l'ambito teologico di formazione e il pensiero filosofico che Hegel costruisce soprattutto negli anni della maturità. Il problema della *Menschwerdung*, ad esempio, un tema cruciale della teologia presenta forti assonanze con quello filosofico della necessità dello Spirito di farsi storia e che poi deve sacrificarsi per tornare a sé nella forma più pura e completa. Del resto, bisogna anche evidenziare che il legame tra la teologia, o per essere ancora più precisi, tra il protestantesimo e un certo tipo di filosofia che fa dell'autocoscienza il suo baluardo, è strettissimo e anche se il progetto di Hegel, in particolar modo negli anni della maturità, era un progetto eminentemente filosofico, certamente egli, per il tipo di formazione ricevuta, non era esente dal risentire di questo forte legame tra la teologia e la filosofia.

Ciò che ci interessa verificare qui, tuttavia, è la veridicità di una possibile influenza di Ploucquet su Hegel. Il rapporto tra i due filosofi è uno dei temi più complessi e controversi della critica. Non si è effettivamente certi di un contatto anche indiretto tra i due pensatori. Si può affermare con una certa sicurezza che Hegel non conobbe personalmente Ploucquet e non fu un suo allievo diretto. Il logico svevo, infatti, dovette sospendere l'insegnamento a Tubinga già nel 1782 in seguito ad un colpo apoplettico di cui fu vittima che lo costrinse a sospendere le sue lezioni e gli impedì di scrivere e di pubblicare. Queste circostanze facevano dire a Rosenkranz che

Non abbiamo nessuna prova della sua frequenza alle lezioni di logica dell'università. Questo può tuttavia dipendere da una causa accidentale. Infatti Ploucquet ( il sostenitore del calcolo logico, che rappresenta la più netta antitesi col maturo Hegel della *Scienza della logica*) viveva ancora sicuramente, ma probabilmente non faceva più lezione e morì nel 1790<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit. pp. 47-48. Rosenkranz qui mostra non solo di non avere informazioni precise circa lo stato degli insegnamenti nell'università di Tubinga, ma di considerare anche, non si sa se per mancanza di conoscenza o per scelta teorica, solo le teorie del primo Ploucquet e non gli sviluppi più complessi del suo pensiero successivo.

L'idea è condivisa anche da Lacorte:

La cattedra di logica e di metafisica rimase per vari anni senza insegnante ed il collegio fu privo di un suo membro fino alla chiamata di Abel. A Hegel mancò quindi quasi interamente l'insegnamento di quella materia<sup>142</sup>

Se si può condividere l'idea che forse Hegel non venne a contatto personalmente con la figura di Ploucquet, di certo però non si può affermare che il Nostro fosse completamente digiuno di corsi di logica e metafisica. Non era del resto pensabile che in un'università come quella di Tubinga si potessero per anni sospendere i corsi di una delle principali materie di indirizzo. Come ci riporta Pozzo, che fa una ricostruzione molto precisa e dettagliata della questione della cattedra di logica e metafisica dell'università di Tubinga<sup>143</sup> in quegli anni, seppur è vero che dal 1782 fu sospeso l'insegnamento di Ploucquet, l'università non rimase comunque sguarnita dei corsi da lui tenuti. Dal semestre invernale 1785/86 Johann Friedrich Flatt entrò nella Facoltà con l'incarico di professore straordinario di filosofia e riprese a tenere regolarmente i *Collegia* logico-metafisici.

Il motivo per il quale questi *Collegia* non vengono riportati nel *Visitationsrezeß* dell'università sta nel fatto che essi non erano delle vere e proprie *Lektionen*<sup>144</sup>, ma *Collegia*, ossia corsi non obbligatori e per i quali il docente non veniva retribuito dall'università. È questo il motivo per il quale nei documenti sull'università dell'epoca la cattedra ufficiale di logica e metafisica rimanendo nominalmente assegnata a Ploucquet risulta di fatto vuota e si parla nuovamente di *Lektionen* di logica e metafisica solo con l'arrivo di Abel nel 1792 che va ad occupare nuovamente e ufficialmente la cattedra che era stata del logico svevo. Per queste motivazioni sia Rosenkranz che Lacorte non consultando l'*Ordo praelectionum* dei corsi come fece Pozzo e stando solo al *Visitationsrezeß* della Facoltà, affermavano l'inesistenza di

---

<sup>142</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 131.

<sup>143</sup> R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., pp. 56-78.

<sup>144</sup> Come ci riferisce Pozzo: «i corsi tenuti all'università erano ripartiti in diverse categorie sulla base della tassa di frequenza (*Hörergeld*) richiesta agli studenti, La partizione principale era dunque tra corsi *publice*, vale a dire aperti a tutti, quindi gratis e *privatim*, a pagamento. Ora secondo la terminologia di allora, con *Lektionen* si intendevano i corsi tenuti *publice*, mentre *Collegia* (privata, privatissima, ecc.) erano i corsi a pagamento», ivi p. 60.

corsi di logica e metafisica per quegli anni. Si può affermare a questo punto con certezza che Hegel, pur non avendo conosciuto personalmente Ploucquet e non essendo stato un suo allievo, tuttavia grazie ai *Collegia* di Flatt e grazie anche ai corsi organizzati per i borsisti dal gruppo dei *Repetenten*, che erano tra l'altro obbligatori, non fu digiuno di logica e metafisica.

Dall'elenco completo delle *Repetitionen*<sup>145</sup>, pubblicato nel 1965 da M. Brecht e J. Sandberger nel saggio *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*<sup>146</sup>, si può chiaramente evincere che gli argomenti di logica e metafisica trattati settimanalmente erano numerosi. Il giovane filosofo, attraverso i corsi dei ripetitori si trovava così a studiare la logica formale aristotelica, ossia la dottrina delle proposizioni, dei concetti e dei sillogismi, la logica tradizionale di *Port-Royal*, come per esempio la dottrina delle idee e delle facoltà dell'anima, e la teologia razionale, ossia le prove dell'esistenza di Dio. Fra i *Ripetenten* più importanti possiamo annoverare Adam Dann, Immanuel David Mauchardt e soprattutto il più conosciuto Christoph Gottfried Bardili, che si occupava soprattutto di parti della logica classica.

Assodato a questo punto il fatto che Hegel negli anni di Tubinga non fu digiuno di insegnamenti di logica e metafisica, ci rimane ancora da considerare la questione relativa alla possibilità di un'influenza indiretta delle teorie di Ploucquet sul giovane filosofo. Se si considerano i contenuti delle lezioni del Flatt e in generale dei *Repetenten* si può facilmente notare come esse facessero capo sostanzialmente all'insegnamento del logico svevo. Come ci riporta Pozzo, infatti, nel semestre estivo 1785/86, ossia il primo anno che Flatt ricopre l'incarico di professore straordinario di filosofia, egli preannuncia che avrebbe insegnato logica nei *Collegia* dal compendio di Ploucquet e si ripeteva per un corso di logica e metafisica del semestre estivo 1787/1788; sembra molto probabile che egli abbia tenuto fede a queste indicazioni anche nei semestri in cui Hegel frequentava la facoltà filosofica<sup>147</sup>. Al manuale delle

---

<sup>146</sup> M. Brecht- J. Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*, in « Hegel-Studien» Bd 5, cit. pp. 61-65.

<sup>147</sup> R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam"*. *Dagli studi ginnasiali alla prima logica. ( 1782-1801)*, cit., pp. 69-71.

*Expositiones* di Ploucquet sembravano tener fede anche gli *exercitia disputatoria* tenuti da Bök nel semestre estivo del 1789/90 e in generale tutti i corsi dei *Repetenten*. Possiamo dunque affermare, sposando la tesi di Pozzo, che la presenza indiretta del logico svevo nell'insegnamento dello *Stift* era forte e questo per vari ordini di ragioni:

in primo luogo perché ognuno dei docenti che hanno insegnato logica a Hegel, si tratti di Bök, di Flatt o di Bardili era stato allievo diretto del grande logico svevo. In secondo luogo, perché almeno per quel che riguarda Flatt e Bardili lo scopo principale delle loro lezioni era precisamente quello di sostituirsi al vecchio docente malato e permettere così agli studenti di potersi preparare per gli esami di logica e metafisica. In terzo luogo, perché la *pars metaphysica* delle *Theses inaugurales*, fino al 1790, aveva sull'intestazione il nome di Ploucquet e corrispondeva, nei contenuti, allo spirito del suo pensiero e dei suoi scritti. In quarto luogo infine e si tratta del punto di contatto senz'altro più importante, perché vi sono elementi sufficienti per affermare che il manuale di logica e metafisica posto alla base di quei corsi erano le *Expositiones Philosophiae Theoreticae*, l'ultima versione (1782) del compendio redatto da Ploucquet per le sue lezioni<sup>148</sup>.

Hegel, quindi, ebbe modo di conoscere indirettamente le teorie del Ploucquet, le quali, come detto sopra, non ebbero certamente un'influenza immediata sulle sue *Jugendschriften*, ma sicuramente fecero sentire la loro eco negli anni della maturità, soprattutto durante la costruzione del suo pensiero logico.

Il successivo triennio teologico, non fa che arricchire ulteriormente la già composita formazione hegeliana, portandolo a conoscere più da vicino il pensiero di Kant, alterato tuttavia dalle posizioni dei soprannaturalisti, e ad approfondire lo studio dei testi teologici e delle sacre scritture, che forniranno la base per i suoi immediatamente successivi scritti sulla religione cristiana.

Il 27 settembre del 1790, Hegel, sotto il protettorato di Storr, viene promosso *Magister* di filosofia dal professore di matematica e filosofia Pfeleiderer, allora decano della Facoltà di filosofia dell'università di Tubinga. In agosto Hegel aveva sostenuto una dissertazione dal titolo *De limite officiorum humanorum, seposita animorum immortalitate*, davanti al presidente della commissione Bök (autore della

---

<sup>148</sup> Ivi, p. 68.

dissertazione)<sup>149</sup>. Risulta, quindi, interessante richiamare qui brevemente i contenuti della dissertazione, non per un interesse specifico sull'opera (dal momento che essa non fu scritta da Hegel), ma ancora una volta per venire a conoscenza degli argomenti delle letture e in questo caso degli argomenti di studio di Hegel.

Il problema trattato da Bök riguardava la fondazione della morale sulla base di principi razionali. E il problema doveva prescindere dalla fede nell'immortalità dell'anima e dall'assunzione o meno dell'esistenza di Dio. La dissertazione è interessante perché presenta "note kantiane" sia nella scelta dell'argomento sia nello svolgimento delle tesi:

Qualche spunto interessante è da cogliere nell'andamento genericamente kantiano dello sviluppo degli argomenti, onde l'uomo viene considerato nel suo duplice aspetto di essere sensibile ( e naturale) e di essere razionale ( e capace di moralità), evolventesi per gradi verso l'ideale di una morale, in cui quel dualismo possa essere superato in virtù della confluenza in uno dell'impulso alla felicità e dell'ossequio ai principi di ragione<sup>150</sup>.

I temi kantiani, come risulta dalla dissertazione, erano quindi già ben avviati nello studio del Nostro e riceveranno nuovi impulsi durante il triennio di studi al seminario teologico.

Nell'autunno del 1790, il *Magister* Hegel entra nel corso di teologia della Facoltà di Tubinga, il corso più importante, al quale, secondo ulteriori restrizioni del tempo, potevano accedere solo i figli degli *honorationes* del Ducato<sup>151</sup>.

---

<sup>149</sup> Ai tempi era d'uso, infatti, che i candidati discutessero una dissertazione composta dagli stessi professori. Rosenkranz si sofferma a lungo sulla descrizione dell'opera nell'errata convinzione che si trattasse di un componimento di Hegel (cfr. K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., pp. 56-59). Il caso che il candidato stesso scrivesse la *Dissertatio pro Magisterio* è infatti assai raro. Uno dei pochi esempi in tal senso è costituito dall'*Antiquissimi* di Schelling. Informazioni specifiche sull'esame «promagisterio» si possono trovare nell'articolo di Reinhardt in «Schwäbisches Museum», I, 1785, pp. 267-271.

<sup>150</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 296.

<sup>151</sup> È questa un'ulteriore testimonianza del fortissimo legame tra stato e Chiesa. Nel Württemberg, infatti, a differenza che nella Germania del Nord, gli ecclesiastici dovevano occuparsi oltre che degli affari eminentemente religiosi e di Chiesa, anche di quelli politici e amministrativi, poiché essi erano a capo delle comunità locali nelle quali si trovavano fedeli e cittadini in generale. In tal modo la Chiesa regionale, oltre a concentrare nelle sue mani un infinito potere, riusciva anche facilmente a sventare ogni forma di opposizione o di tentativo separatistico.

Cancelliere dell'università era Le Bret, storico, uomo politico e d'affari. Egli non ebbe molta importanza come teologo e il suo nome è legato più che altro all'elaborazione del *Gesangbuch*, il documento più importante che testimonia il modo di espressione dell'illuminismo entro la vita della Chiesa. Durante gli anni in cui Hegel frequentò la Facoltà teologica tenne corsi di storia della Chiesa prevalentemente dai manuali di Schröckh.

Professore di storia nel 1761, eforo dello *Stift* nel 1772, professore di teologia dal 1777 fu invece Uhland che durante il triennio di studi di Hegel oltre all'insegnamento della teologia, svolgeva mansioni di sovrintendente nello *Stift* teologico. Egli svolse letture dall'antico testamento, promosse gli studi sulle antichità cristiane, sui libri simbolici della Chiesa luterana e sulla liturgia luterana. Il suo nome era legato però maggiormente alla sua mansione di storico e i suoi lavori più importanti vertevano sulla storia tedesca e su quella del Württemberg.

Professore di teologia morale era invece Joh. Fried. Märklin, del quale non si posseggono i documenti circa i contenuti dell'insegnamento e che fu sostituito nel 1792 da Flatt, quando questi fece il passaggio dal corso di filosofia a quello di teologia.

Ben più rilevante è la figura di Gottlob Christian Storr, grandissimo studioso, fondatore della corrente teologica del "soprannaturalismo biblico", che costituiva sostanzialmente il contenuto dell'insegnamento della "vecchia scuola teologica di Tubinga". Lacorte ci riporta con precisione i corsi da lui impartiti durante il triennio 1790-93:

I suoi corsi universitari nel triennio si svolsero secondo il seguente ordine: nelle lezioni pubbliche del 1790 al semestre estivo del '92 lesse la *Dommatica* di Sartorius, dal Novembre invernale del '92 al semestre estivo del '93 il manuale del Morus. I seminari dei primi due anni furono dedicati successivamente al vangelo di Giovanni alla Epistola ai Romani alle Epistole minori di Paolo, e all'interpretazione del Nuovo testamento (sul manuale di J. A. Ernesti). Durante l'ultimo anno Storr lesse i sinottici.

<sup>152</sup>

---

<sup>152</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., pp. 139-140.

Harris, nella sua biografia di Hegel ci riporta uno schema<sup>153</sup> che costituisce il riepilogo più esaustivo dei corsi seguiti da Hegel durante il triennio della Facoltà teologica. Fra di essi merita un discorso più approfondito l'insegnamento di Storr e la sua dottrina del soprannaturalismo.

L'opera che inaugura la scuola di pensiero dello Storr è la sua *Neue Apologie der Offenbarung Johannis* del 1783. L'*Apocalisse* di Giovanni veniva considerata da più parti per le sue tematiche il punto più debole del canone. Seguendo le orme del suo predecessore e maestro Reuss, che già aveva difeso il testo giovanneo contro le tesi di Semmler, Storr ribadisce l'autenticità del libro, affermando anche che era rischioso attuare questo processo di disconoscimento dei testi biblici perché di lì a poco si sarebbe arrivati ad attaccare tutto il canone<sup>154</sup>. Era necessario, quindi, sostenere la veridicità dell'*Apocalisse* e rimetterla in relazione a tutti gli altri testi delle sacre scritture. Il bersaglio polemico di Storr era evidentemente la lettura storica del canone operata dal Semmler, esponente della corrente tedesca della teologia illuminista e del quale ci occuperemo più avanti. Storr, contro Semmler, sostiene invece l'autorità suprema degli scritti del Nuovo testamento, una delle tesi centrali a sostegno del suo soprannaturalismo. La sacra scrittura costituiva la prima e suprema fonte della formulazione dottrina e possedeva essa sola l'autorità necessaria a stabilire i principi. Il contenuto essenziale delle sacre scritture era già stato esaurito e fissato nei dogmi stabiliti dalla chiesa. Compito dei suoi membri, in particolare dei teologi, era il riconoscimento della dottrina ecclesiastica quale esposizione definita e compiuta della rivelazione divina e l'estensione ai libri di dogmatica della stessa autorità dei libri sacri.

Risulta immediatamente evidente come il soprannaturalismo di Storr si proponga innanzitutto di salvaguardare il cristianesimo istituzionale della chiesa luterana contro tutti i movimenti separatistici del XVII e XVIII secolo. La chiesa luterana veniva accusata da più parti, soprattutto dai pietisti, che convogliavano tutte le tendenze centrifughe e scissionistiche, di non tenere fede e addirittura «contraddire

---

<sup>153</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 89.

<sup>154</sup> G. C. Storr, *Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, Tübingen, Heerbrandt, 1783, p. 2.

a quel cristianesimo evangelico che pur proclamava di rappresentare»<sup>155</sup>. Lo stesso Semmler, l'avversario principale di Storr in questi anni, quello che il soprannaturalista avvertiva come il pericolo maggiore per l'autorità della Scrittura e dei dogmi della Chiesa lo conobbe molto bene e certamente molti spunti delle sue teorie si originarono proprio da questo contatto.

In primo luogo Semmler rivendica il libero esame dei testi sacri e quindi la libertà dei cristiani contro le diverse interpretazioni fornite dalle varie chiese protestanti; in secondo luogo, ma non per importanza, avvia una lettura storica delle sacre scritture che conduce direttamente ad una nuova valutazione del canone. Egli spezza la continuità di Vecchio e Nuovo Testamento affermando che il primo deve essere considerato come espressione della religione giudaico-nazionale, il secondo di quella universale cristiana. Da questa lettura storica dei testi sacri consegue una rivalutazione di molte parti degli stessi e l'affermazione della non equivalenza dei testi, quindi la necessità di un loro riesame. Da ciò risulta che non tutte le parti del canone presentano la medesima importanza e ne scaturisce la possibilità per il fedele di costruirsi la sua propria religione personale e privata. Da questo tipo di analisi dei testi sacri risulta che molte parti di essi presentano un carattere puramente storico e sono strettamente legati agli usi, ai costumi e alla mentalità dei lettori a cui originariamente erano dedicati. Il compito di una scientifica e puntuale interpretazione del canone è quello di ricercare « quanti e quali sono gli elementi "locali" e "temporali" contenuti nel Canone »<sup>156</sup>. Le conclusioni di quanto detto fino ad ora sono ancora una volta brillantemente tratte da Lacorte:

Per Semmler, la distinzione tra teologia e religione diventa fondamentale. Lo sviluppo storico delle dottrine teologiche è talmente evidente, e l'influsso esercitato su di esse dalle condizioni temporali e locali così determinante, che è possibile considerarle in ogni epoca e in ogni loro fase come espressioni «relative» della verità religiosa. Ciò impedisce di conferire un'autorità indiscussa ad ogni sistema teologico e ad ogni dottrina religiosa che voglia presentarsi come l'«unica» interpretazione dei testi sacri, e pretenda di vincolare ed obbligare la coscienza del credente. Di fronte alla religione pubblica, in cui è venuto man mano crescendo tutto il corpo della liturgia e della dommatica ecclesiastica,

---

<sup>155</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 146.

<sup>156</sup> Ivi, p. 142.

Semmler ribadisce il diritto del credente alla religione privata, la quale è una sua personale proprietà. Come quest'ultima non può pretendere di sostituirsi alla prima, così la religione pubblica deve essere trattenuta nel suo ambito proprio, e cioè entro quella (e tutt'ora maggiore) parte del popolo che più agevolmente realizza la sua vira religiosa se trova già risolti i suoi problemi della dottrina di un sistema già definito<sup>157</sup>.

È indubitabile il fatto che tali teorie suscitassero la forte preoccupazione di Storr e della sua scuola, che Semmler costituiva un pericolo notevole per tutti i teologi della «vecchia scuola di Tubinga», che tentarono contro il teologo illuminista, di riaffermare con più forza l'autorità della sacra scrittura, dei dogmi della chiesa e come abbiamo visto, anche l'assoluta verità dei testi di teologia e dei manuali di dogmatica. La polemica tra Semmler e i soprannaturalisti fu certamente viva nell'ambiente universitario di Tubinga ed Hegel ne venne certamente a parte. Seppur non si può affermare che egli prendesse le parti di Semmler in questa polemica, si può tuttavia rilevare la forte influenza che il teologo illuminista esercitò sul Nostro.

Da Semmler [...] Hegel apprende a distinguere tra religione pubblica e privata e tra religione e teologia, a meditare sulla trasformazione storica delle dottrine cristiane, a condividere il fascino del cristianesimo primitivo, e l'insofferenza contro l'intolleranza e l'intransigenza delle molteplici sette in cui il cristianesimo è andato progressivamente moltiplicando il principio di autorità<sup>158</sup>.

Il vero avversario di Storr, non era quindi il pietismo, non il deismo, non il realismo biblico di Bengel e del suo seguace Oetinger, ma bensì la teologia illuministica di Semmler che, dubitando sull'attendibilità di alcune parti del canone, metteva in discussione anche il contenuto positivo della stessa dottrina ecclesiastica che su di esso si basava. Contro il Semmler, quindi la scuola di Storr ribadisce fortemente il carattere soprannaturale della rivelazione (da qui il nome della corrente teologica soprannaturalismo biblico) e sostiene il principio dell'equivalenza autoritativa di tutte le parti della scrittura. Il compito principale della teologia di Tubinga e della scuola di Storr era quello, quindi, di riaffermare la validità dei testi

---

<sup>157</sup> *Ibid.*

<sup>158</sup> *Ivi*, p. 143.

sacri ai fini di difendere, di conseguenza, il contenuto positivo della dottrina ecclesiastica.

I testi sacri sono testi di ispirazione divina e questo li sottrae dalla possibilità di farne oggetti di ricerca scientifica. Storr comincia a ridare *Glaubwürdigkeit*, credibilità, ai testi sacri a partire proprio dall'*Apocalisse* di Giovanni, la parte più debole del canone: egli si preoccupa di mostrare la verificabilità delle profezie in esso contenute. Storr riordina e ricollega i vari passi dell'*Apocalisse*, mostrando come Giovanni diventa un semplice strumento del verbo divino.

Nella *Neue Apologie der Offenbarung Johannis* sono quindi già delineati tutti gli strumenti e i principi fondamentali del soprannaturalismo biblico. Tuttavia, l'opera che conserva i capisaldi della scuola di Storr e che diventa presto il manuale ufficiale di dogmatica del Württemberg, viene scritta qualche anno più tardi, nel 1793. Si tratta della *Doctrinae christianae pars theoretica e sacris litteris repetita*, che fu quasi immediatamente tradotta in tedesco ed introdotta in quasi tutte le scuole e gli istituti dello stato. In quest'opera trovano una sistemazione conciliante tutte le tendenze tradizionali della teologia ortodossa del Württemberg. Storr decide di fondere tutte le tendenze tra loro ai fini di salvaguardare l'autorità di tutti gli scritti dell'Antico e del Nuovo testamento, di garantire quindi la positività della religione rivelata, la cui dogmatica si basa sull'autorità dei testi sacri. Si è davvero fedeli alla dottrina protestante, secondo Storr, solo quando non si introduce nulla che sia estraneo al canone, il quale a sua volta non può essere sottoposto a nessuna ricerca scientifica in quanto libro ispirato e soggetto a parametri diversi da quelli di un testo comune che non sono certo valutabili dalle perizie dell'intelligenza umana.

Per salvare l'ortodossia e la validità del canone Storr si avvale addirittura delle dottrine di Fichte e di Kant. Questi afferma che la filosofia deve sospendere il giudizio nel momento in cui si trova a valutare oggetti che cadono al di fuori dell'ambito della ragione teoretica. Avvalendosi di questo assunto Storr sostiene che la ragione non possiede nessuna autorità sulla verità della dottrina cristiana, la quale infatti cade proprio al di fuori dell'ambito della ragione teoretica. L'autorità della dottrina viene salvaguardata e assicurata non da un fatto di ragione, ma dalla sua

provenienza, ossia dalla sua origine divina, dal fatto di essere ispirata dal verbo dei profeti o da quello di Cristo. La verifica dell'autorità di questi è data dal compiersi dei miracoli. Riaffermata l'autorità della scrittura, la sua ispirazione divina, il fatto che essa cade al di fuori del giudizio della ragione teoretica e che proprio da ciò trae la sua massima forza, Storr si prodiga di dimostrare come proprio l'autorità del canone obbliga a concepire il cristianesimo nella forma della religione positiva presentata dall'ortodossia luterana.

Come si può facilmente notare c'è in tutto questo più che un travisamento della dottrina kantiana, qualcosa che è più vicino alla manipolazione. In quegli anni la polemica tra Storr e Kant sarà molto viva. Nel 1793 esce infatti il testo kantiano *La religione nei limiti della sola ragione*, nel quale confluiva lo scritto *Sul male radicale nella natura umana* che nel febbraio del 1792 lo stesso Kant aveva inviato a Biester, direttore del «*Berlinische Monatschrift*», il foro più significativo dell'illuminismo tedesco, pregandolo di sottoporlo prima della pubblicazione sulla rivista, all'esame dell'autorità censoria di Berlino. Storr risponderà con le *Annotationes quaedam theologicae ad philosophicam kantii de religione doctrinam*, sempre nello stesso 1793 e che nell'anno successivo apparvero tradotte in tedesco da Süskind, allievo, seguace e successore di Storr alla cattedra di teologia, sotto il nome di *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst einigen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung*.

Non ci soffermeremo qui nel dettaglio su tutti i passi della polemica tra Kant e Storr, ma rileveremo i tratti principali, utili alla comprensione dell'influenza di questa polemica nel pensiero di Hegel.

La religione vera consiste per Kant nell'individuazione di quella forma che consente agli uomini di realizzare «il regno di Dio sulla terra», ossia la comunità degli uomini retti da universali leggi morali. Considerata la debolezza dell'uomo Kant sostiene che per raggiungere tale scopo finale forse si presenta come necessaria

inizialmente la forma di una chiesa, la quale tuttavia non costituisce l'essenza della religione vera, ma ne è solo il mezzo.

L'idea sublime –ma mai attuabile completamente- di una comunità morale, si rimpicciolisce tanto nelle mani dell'uomo, da ridursi infine in una istituzione (LA CHIESA), che, pur potendo rappresentare con purezza, al massimo, solo la forma di tale idea, è invece – per quanto riguarda i mezzi atti a costituire un Tutto di questo genere- molto limitata, essendo subordinata alla condizione della natura umana sensibile. Ma come si può sperare di trar fuori da un legno così nodoso qualcosa di completamente diritto? Fondare un popolo morale di Dio è dunque un'opera la cui esecuzione può essere attesa non dagli uomini, ma solo da Dio stesso. Ma non perciò è permesso all'uomo di restare inattivo rispetto a questa impresa e di lasciar fare alla Provvidenza, come se a ciascuno fosse lecito accudire solo ai suoi interessi morali personali e abbandonare invece a una saggezza superiore ciò che riguarda l'insieme degli interessi del genere umano (dal punto di vista del suo destino morale). Bisogna piuttosto che l'uomo proceda come se tutto riguardasse lui, e solo a questa condizione gli è lecito sperare che una saggezza superiore conceda il trionfo dei suoi sforzi bene intenzionati. Il voto di tutti gli uomini di buona intenzione è dunque «Che venga il regno di Dio e la sua volontà sia fatta sulla terra».<sup>159</sup>

La chiesa è dunque solo uno strumento per l'affermazione del regno di Dio, per la cui realizzazione è condizione sufficiente l'intima adesione all'osservanza di tutti i doveri. Una religione morale può ricevere autorità solo da questo non dalla testimonianza dei miracoli. Quest'ultima, la cui attendibilità è legata anche a circostanze storiche e spaziali in quanto è legata ad un preciso contesto storico, risulta quindi superflua per ogni essere umano che riesca a realizzare quel regno di Dio solo confidando sulla pura fede razionale.

La questione da porsi adesso risulta quindi un'altra ed è esposta molto chiaramente da Lacorte:

La posizione del puro razionalista nei confronti del cristianesimo si deve ormai stabilire come risposta alla domanda generale: è possibile che la religione naturale possa coincidere con la religione rivelata? O meglio: quali sono gli elementi del cristianesimo che possono far parte della religione razionale pura?<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari, Laterza, 1995, pp.107-108 (la prima citazione in parentesi tonda è mia).

<sup>160</sup> C. Lacorte, *Il Primo Hegel*, cit., p. 165.

La questione si gioca tutta sul problema della rivelazione. Secondo Kant in quanto religione morale il cristianesimo si può ridurre solo ai principi morali, ossia a quelle leggi che sono già scritte nel cuore di ogni singolo individuo. Tutto il restante complesso dei dogmi e delle leggi positive ne fanno soltanto una *fides statutaria* che in ogni caso è di secondaria importanza rispetto alla legge morale ed è legata alla contingenza spazio temporale.

Ma una volontà divina legislatrice comanda o con delle leggi in sé *soltanto statutarie*, o con delle leggi *puramente morali*. Per ciò che si riferisce a queste ultime, ciascuno può da se stesso, con la sua propria ragione conoscere la volontà di Dio che è alla base della sua religione: poiché il concetto della divinità propriamente risulta solo dalla coscienza di queste leggi e dal bisogno ragionevole di ammettere una forza che può procurar loro tutto l'effetto possibile in un mondo e concordante col fine ultimo etico. Il concetto di una volontà divina determinata solo da leggi puramente morali, così, ci fa pensare tanto ad un solo Dio, quanto anche soltanto a una religione *unica*, che è puramente morale. Ma se noi ammettiamo delle leggi statutarie di Dio e facciamo consistere la religione nell'osservanza di queste leggi, la conoscenza allora di essa non è possibile per mezzo della nostra sola ragione; ma soltanto per mezzo di una rivelazione, che – sia fatta o a ciascuno in segreto o pubblicamente, per essere tramandata con la tradizione o con la Scrittura, tra gli uomini- sarebbe sempre *fede storica*, e non *fede razionale pura*. Possono ben essere ammesse anche leggi statutarie divine (leggi che sono riconosciute obbligatorie non per se stesse, ma solo come rivelazione della volontà divina), tuttavia la legislazione *morale* pura, per mezzo della quale la volontà divina è originariamente scritta nel nostro cuore, forma non solamente la condizione indispensabile di ogni vera religione in generale, ma è anche ciò che propriamente la costituisce, e la religione statutaria quindi può contenere solo il mezzo per la sua promozione e diffusione<sup>161</sup>

La religione razionale pura derivante dalla fede razionale (*Vernunftglaube*) è, dunque, per Kant la vera religione, il perno attorno al quale deve ruotare la religione statutaria. I misteri diventano quindi semplici rappresentazioni di un'idea pratica, non espressioni di una dottrina del soprannaturale e allo stesso modo i riti e le pratiche del culto. La teoria di Kant non intendeva collimare totalmente con l'ortodossia, intendeva invece svalutare i momenti positivi del cristianesimo tenendo da parte il contenuto soprannaturale della rivelazione.

---

<sup>161</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 111-112.

Storr chiaramente non poteva non intervenire a difesa della sua ortodossia, e lo fa in un modo del tutto originale. Non si imbatte in una lotta contro il criticismo, ma tenta di dimostrare la possibile compatibilità di quest'ultimo e della dottrina soprannaturale. Nelle sue *Annotationes* Storr sostiene che dagli stessi principi kantiani discende che la ragione teoretica non può stabilire nulla riguardo agli oggetti soprasensibili che escono al di fuori dell'ambito in cui può essere esteso il suo giudizio e che solo un'esigenza pratica può farci procedere oltre l'ambito teoretico, affermando o negando ciò che la ragione teoretica può proporre solo in modo problematico. Lo stesso Kant, tuttavia, afferma Storr, ha asserito che i principi della dottrina soprannaturale non si pongono in contrasto con quelli della legge morale iscritta in ogni singolo individuo. Di conseguenza secondo Storr non si possono negare le dottrine bibliche del soprannaturale sulla base di una ragione teoretica che non può estendere ad esse il suo dominio; né tantomeno secondo Storr è opportuno sospendere il giudizio, poiché l'uomo oltre alla ragione teoretica possiede un'altra fonte ben più autorevole di giudizio che consiste nell'insieme delle testimonianze, non umane, ma divine espresse dai testi sacri nella forma della rivelazione divina<sup>162</sup>.

I principi della prima *Critica* di Kant a cui quest'ultimo aveva tentato di tener fede anche nello scritto sulla religione, sono qui snaturati e capovolti a favore dell'ortodossia e della positività del cristianesimo luterano. Era questa la sostanza dell'«indirizzo teologico-kantiano» che costituiva il baluardo della vecchia scuola di Tubinga. Era il medesimo contro il quale si scagliavano furiosamente Schelling ed Hegel nella loro corrispondenza durante il soggiorno bernese di Hegel.

Il Nostro conobbe bene le dottrine del soprannaturalismo, sia per ciò che concerneva il travisamento di Kant, sia per quello effettuato ai danni di Fichte. L'amicizia profonda con Süskind, che si protrasse anche successivamente all'allontanamento da Tubinga, gli permise di guardare da vicino le tesi e gli studi della scuola di Storr. Se questo da un lato gli permise di divenire un profondo

---

<sup>162</sup> G.C. Storr, *Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen. Nebst eigenen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung*, § 1-7.

conoscitore dei testi sacri, dall'altro produsse in lui la forte volontà di dedicarsi negli anni successivi allo smantellamento di questo vecchio edificio. Contro i soprusi operati dai soprannaturalisti a danno del criticismo Hegel, attraverso i suoi studi sulla religione, tenta di recuperare la genuinità del messaggio kantiano depurandolo dalle scorie della scuola di Storr. Questo non equivale tuttavia ad un'adesione totale al kantismo. Hegel va al di là dello stesso Kant, impostando il problema religioso su nuove basi. Per il Nostro il fenomeno religioso è rivelatore delle strutture che costituiscono le figure della civiltà di un popolo in parallelo allo sviluppo storico raggiunto dalla sua cultura. Il fenomeno religioso, in quanto fenomeno culturale va indagato storicamente, poiché il valore della cultura ha come parametro solo il risultato storico che essa produce. La religione, come prodotto storico, deve riuscire a rendere conto del tempo in cui si sviluppa ed è l'ambito in cui la sensibilità del cittadino può essere educata per un comportamento morale. Hegel lo aveva già prefigurato a Stoccarda: la religione, e in particolare la religione popolare, può costituire l'ambito di riferimento per l'illuminamento dell'uomo comune. D'accordo con Kant circa la necessità dell'illuminamento dell'uomo, del superamento di ogni forma di dogmatismo per la formazione di un'umanità libera, Hegel tuttavia, come vedremo, proporrà altri mezzi per il conseguimento di questo fine.

Un ultimo accenno prima di chiudere questa sezione relativa alle teorie della scuola di Tubinga, deve andare a quegli autori e a quelle correnti di pensiero che seppur non ufficiali e conosciute da Hegel per vie indirette ebbero su di lui una certa influenza. Ci riferiamo qui, ad esempio, a Schiller, che Hegel ebbe modo di conoscere più da vicino grazie alla profonda amicizia con Hölderlin, a Herder e in generale a tutta la filosofia del proto-romanticismo e del romanticismo maturo.

Le prime esperienze poetiche di Hölderlin furono tutte compiute nel nome degli ideali, del linguaggio, del metro di Schiller, di conseguenza Hegel ne veniva indirettamente a parte. Già interessato a Schiller dai tempi di Stoccarda (il Nostro faceva già al liceo estratti di alcune opere del filosofo, soprattutto dai *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*), qui a Tubinga Hegel ebbe modo di approfondire tutti quei temi legati alla rivalutazione della fantasia, del cuore, del

sentimento, della sensibilità, dell'immediatezza, della spontaneità, all'ideale, di derivazione greca, della bellezza, dell'armonia, dell'amore, all'interesse per lo studio delle civiltà passate, all'ideale della cultura come mezzo per l'educazione dell'umanità. Ma Schiller non è solo il filosofo del sentimento, egli è anche il pensatore che dopo aver inizialmente aderito e propagandato gli ideali di libertà del kantismo, comincia progressivamente a distaccarsene, prima dichiarando una sorta di esigenza di integrazione dei valori della filosofia critica, poi, in seguito a una più fedele adesione agli ideali della cultura del maturo Romanticismo, allontanandosene definitivamente e arroccandosi in posizioni antirazionalistiche e antikantiane; queste erano rappresentate in primo luogo nell'ambiente tedesco dal pensiero religioso di Hamann, dalla filosofia del sentimento di Jacobi, dalla filosofia della storia di Herder.

Da Schiller Hegel non erediterà le convinzioni antirazionalistiche e antikantiane, ma certamente l'esigenza di superamento e di integrazione della filosofia critica, che il Nostro, come si è detto, comincerà a sviluppare già nei suoi primi studi sulla religione. Il distacco totale di Hegel dal kantismo avverrà negli anni della maturità, già durante gli anni di Francoforte, ma in modo più netto e deciso, durante il periodo di Jena.

Discorso a parte, ma complementare nel senso di uno sviluppo del pensiero hegeliano, si può fare per l'influsso che su di lui ha esercitato il pensiero di Herder<sup>163</sup>. L'influenza di questi su Hegel, famigerata, almeno per ciò che concerne le sue concezioni di filosofia della storia, si sviluppa già durante il periodo di formazione e ruota soprattutto intorno ai concetti di popolo e nazione. Herder costruisce le sue teorie filosofiche in opposizione sempre crescente alle tesi della filosofia razionalistica. Contro le razionalistiche filosofie generali dell'umanità, che si basavano su un'astratta struttura razionale della natura umana considerata in generale, di cui la *Critica della Ragion Pura* garantiva i principi universali, Herder,

---

<sup>163</sup> Per un'analisi dettagliata sull'influenza della filosofia di Herder sul giovane Hegel, cfr., O. Pöggeler, *Der junge Hegel und Herder*, in Martin Bondeli und Helmut Linneweber-Lammerskitten . *hrsg von, Hegels Denkwicklung in Berner und Frankfurter Zeit*, München, Fink, 1999, pp. 75-86.

rielaborando il pensiero di Montesquieu<sup>164</sup>, rivendica le figure storiche concrete dell'umanità, il rispetto delle singole tradizioni culturali legate alle contingenze storiche e spazio-temporali e propone il metodo della critica storica e filologica, che si pone come il degno sostituto della critica astratta e analitica razionalistica e propone una conoscenza più puntuale e un rispetto maggiore per i singoli popoli, le singole nazioni e le loro storie. È indubbio che il rispetto e l'attenzione per il *Volksgeist* proposto da Herder abbia inciso profondamente sul giovane Hegel e che i suoi studi giovanili sulla *Volksreligion* traggano da questo concetto linfa vitale.

Non si può non accennare qui anche alla profondissima influenza che su Hegel ebbe la lettura degli autori francesi, diffusissima fra gli *Stiffler*, soprattutto in seguito al vivo interesse per le questioni che riguardavano la rivoluzione francese. Autori come Rousseau e Voltaire costituivano le letture nascoste di molti allievi dello *Stift*. Al nome di Rousseau, che si legava a doppio filo a quello di Kant in ordine al compimento della rivoluzione filosofica dalla quale sarebbe nata una nuova umanità, si associavano gli ideali repubblicani e cosmopolitici, gli entusiasmi per la rivoluzione francese, considerata compimento storico pratico della nuova filosofia e battesimo della nuova umanità libera, e un interesse maggiore per l'uomo. Probabilmente sarà anche per l'influenza di Rousseau che Hegel, almeno fino al periodo di Berna, mostrerà un maggiore interesse per l'aspetto morale e pratico della filosofia, più che per quello teoretico, poiché la dimensione etica costituiva, secondo il pensiero hegeliano di allora, il campo di maggior interesse per l'individuo e l'umanità intera e l'orizzonte più prossimo e più produttivo entro cui elaborare una nuova filosofia. La figura di Voltaire<sup>165</sup>, infine, considerato all'unanimità

---

<sup>164</sup> Montesquieu ha esercitato sul pensiero tedesco un' influenza determinante. Da Lessing, a Herder, a Schröckh Montesquieu è sempre stato il punto di riferimento delle elaborazioni dei filosofi tedeschi; per questo motivo ha indirettamente influito sul pensiero di Hegel, in particolar modo per ciò che concerne il concetto di *Volksgeist*. Per un'analisi dettagliata di tale questione cfr. G. Planty-Bonjour, *Lo Spirito generale di una nazione secondo Montesquieu e il «Volksgeist» di Hegel*, in R. Racinaro (a cura di), *Hegel e l'Illuminismo*, Napoli, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, 2001, pp. 11-28.

<sup>165</sup> Per un'analisi dei rapporti tra Voltaire e Hegel in merito a tematiche di filosofia della storia cfr. V. Kouznetsov, *La filosofia della storia in Hegel e Voltaire*, in R. Racinaro (a cura di), *Hegel e l'illuminismo*, cit., pp. 29-54.

l'incarnazione più tipica del secolo dei lumi, esercita la sua influenza su Hegel soprattutto per ciò che riguarda tematiche connesse alla filosofia della storia.

Ci sembra doveroso un ultimo accenno alla tradizione platonica e neoplatonica presente nello *Stift*. Attraverso il canale dello studio dei padri della chiesa, fornito certamente dagli insegnamenti di Rösler, attraverso la vicinanza del pensiero dell'ultimo Poucquet ai teosofi svevi, con il beneplacito della fondazione che attraverso la figura di Melantone vantava la forte presenza dello studio dell'antichità classica, la tradizione platonica occidentale giungeva sino agli *Stiftler*. Il platonismo<sup>166</sup> sembra essere la radice comune del pensiero di Hölderlin, Schelling e Hegel, e, seppur interpretato per vie diverse dai tre pensatori, contribuirà notevolmente allo sviluppo dei loro sistemi di pensiero e dell'idealismo tedesco in generale. In particolar modo, se ci riferiamo al solo Hegel, sarà lo studio del pensiero neoplatonico in generale e di Proclo in particolare, a influenzare alcuni dei più importanti temi della matura speculazione hegeliana. Lo sviluppo della sua dialettica, le riflessioni sul problema della *Menschwerdung* e della sua traduzione in un linguaggio filosofico, lo sviluppo del concetto del *Geist* e della sua peculiare *Tathandlung*, molto hanno a che vedere con la tradizione platonica accompagnata e reinterpretata mediante gli studi teologici e di filosofia della religione, e della filosofia trascendentale tedesca. Lo studio del platonismo, infatti, che si compie in questi anni di Tubinga, produrrà i suoi maggiori e decisivi contributi nel pensiero di Hegel, soprattutto successivamente alle sue elaborazioni speculative della maturità.

### **1.2.3 La Rivoluzione francese: progetto politico o corrente di pensiero?**

---

<sup>166</sup> Per uno studio approfondito dell'influenza del platonismo a Tubinga e sulla sua ricezione da parte di Hölderlin, Schelling e Hegel, cfr. M. Franz, *Tübinger platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen, Narr Franke Attempto Verlag GmbH + Co. KG, 2012.

Gli anni universitari di Hegel coincidono con quelli della rivoluzione francese. Il rapporto Hegel-Rivoluzione francese<sup>167</sup>, considerata l'importanza del tema nella speculazione del filosofo, è sempre stato oggetto di studio, sia in opere specifiche sull'argomento, sia all'interno di altri lavori che si occupavano del pensiero politico del filosofo. È soprattutto nel Novecento, tuttavia, in seguito alla francese *Hegel-rennaissance* ad opera dei vari Kojève, Hyppolite, Koyrè, che si avviano gli studi specifici sul rapporto tra Hegel e gli ideali della rivoluzione. Fino alla fine dell'Ottocento e ai primi del Novecento, infatti, prima della pubblicazione dell'opera di Dilthey sulla giovinezza di Hegel e al conseguente interesse da parte degli studiosi alle opere giovanili del filosofo e al periodo in cui egli era a più stretto contatto con gli eventi rivoluzionari, l'opinione corrente e diffusa era quella che Rudolf Haym aveva proposto nella sua opera *Hegel und seine Zeit*: Hegel era il pensatore del sistema, il dittatore filosofico della Germania e la sua filosofia non era altro che la dimora speculativa della restaurazione prussiana. Con l'uscita dei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel aveva dato una svolta al suo sistema, che si traduceva, secondo Haym con la divinizzazione della potenza dello stato prussiano, contrapposta alla libertà dell'individuo. Haym descrive con parole infuocate il denigrazione che la *Filosofia del diritto* di Hegel rappresentava per la filosofia:

---

<sup>167</sup> Fra gli studi più importanti sull'argomento si v. H. Marcuse, *Reason und Revolution: Hegel and the rise of social theory*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1954, tr. it. di A. Izzo, *Ragione e rivoluzione: Hegel e il sorgere della teoria sociale*, Bologna, Il Mulino, 1997; J. Hyppolite, *La signification de la Révolution Française dans la Phénoméologie de Hegel*, Paris, Rivière, 1955, tr. it., S. T. Regazzola, *Saggi su Marx e Hegel*, Milano, Bompiani, 1963; J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1965, tr. it. A. Carcagni, *Hegel e la Rivoluzione Francese*, Napoli, Guida, 1970; J. Gebhardt, hrsg. von, *Die Revolution des Geistes: politisches Denken in Deutschland 1770 - 1830 : Goethe, Kant, Fichte, Hegel, Humboldt*, München, List, 1968; M. Rossi, M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana: Hegel e lo stato*, Roma, Editori riuniti, 1960; R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972; H. König, *Geist und Revolution: Studien zu Kant, Hegel und Marx*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981; R. Racinaro, *Rivoluzione come Riforma: filosofia classica tedesca e Rivoluzione francese*, Milano, Guerini, 1995; Hans Friedrich Fulda, hrsg. von, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991; D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano, Guerini e associati, 1987; D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazione tra rivoluzione e reazione*, Napoli, Gerini e Associati Spa, 1997; P. Pallavidini, *Hegel critico dell'autoritarismo: il confronto critico con la Rivoluzione francese alle origini dei modelli teorici hegeliani*, Firenze, Arnaud, 1992.

Non molto dopo la sua naturalizzazione in Prussia, egli scrisse la sua ultima grande opera. Era una rappresentazione della sua filosofia riconvertita al lato della vita pratica e della realtà statale. La filosofia del diritto che usciva nel 1821 traduceva e formulava una controparte della Logica e della metafisica, lo Spirito restauratore, al quale ogni logica e ogni metafisica e al quale l'intero sistema d'ora in poi si trivializzò. In un periodo, nel quale la mancanza di idee in quanto tale si prende la libertà di burlarsi delle ideologie dei filosofi, non è affatto un'operazione felice mettere alla berlina un sistema filosofico. Noi per questo omaggiamo solo la potenza delle idee. Poiché in verità la filosofia non ha perso la sua validità attraverso l'opposizione dei potenti e delle regole di un governo. Lei stessa nella sua discriminazione ha dovuto ammettere, che lei stessa poteva aprire le porte all'influsso dei suoi elementi nemici. La filosofia del diritto di Hegel è solo uno scritto cioè, ma un grande passo verso questa autodistruzione. Essa è essenzialmente responsabile del destino che la più grande scienza sia caduta in disprezzo e quasi impotente si contrapponga alla violenza della realtà<sup>168</sup>.

E mentre fin qui le infuocate critiche di Haym si rivolgevano soprattutto alla *Filosofia del diritto* hegeliana e alla conseguente decadenza della filosofia, successivamente si estendono alla considerazione del sistema di Hegel in generale, e alla sua totale adesione alla filosofia della Restaurazione e dello stato prussiano.

La filosofia del diritto, come detto, giocò nel modo più chiaro questa svolta, o io dico preferibilmente, questo destino dell'insegnamento di Hegel, la trasformazione dell'Assoluto in un idealismo della Restaurazione. Con ragione è famigerata la prefazione di questo libro che non è altro innanzitutto che una scientifica formulata giustificazione dello stato poliziesco del Karlsbad e dell'azione demagogica<sup>169</sup>.

È chiaro che il giudizio di Haym, così estremo, influenzò per parecchio tempo i lettori di Hegel, tanto più che il biografo nella sua opera, accompagna le sue affermazioni ad una motivata e minuziosa analisi dell'opera hegeliana, soprattutto della prefazione, volta a dimostrare le sue tesi; tanto più che fino ai primi anni del Novecento, prima della diltheyana opera sulla giovinezza di Hegel e della pubblicazione delle *Jugendchriften* a opera del Nohl, l'Hegel prevalentemente conosciuto dai lettori era quello del sistema.

L'*Hegel-Renaissance* che seguì a questa scoperta, produsse una rivalutazione delle opere giovanili e in particolar modo della *Fenomenologia*, considerata da più

---

<sup>168</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 361 (traduzione mia).

<sup>169</sup> Ivi, p. 364 (traduzione mia).

parti il culmine e il momento conclusivo delle speculazioni giovanili del filosofo e una cerniera ideale tra l'Hegel che aveva condotto i suoi studi muovendosi prevalentemente in un orizzonte storico-religioso, e l'Hegel logico e politico del sistema maturo. La Rivoluzione francese e la sua influenza nello sviluppo del pensiero hegeliano tornano quindi a rivestire una notevole importanza negli studi sullo sviluppo del suo pensiero e producono una conseguente riesamina del rapporto tra Hegel e la restaurazione; questi studi gettano inoltre nuova luce sui rapporti tra gli ideali giovanili della rivoluzione e l'adesione matura ai principi della restaurazione e dello stato prussiano, ipotizzando una linea di continuità.

Non ci soffermeremo qui in maniera approfondita, poiché sarebbe fuorviante rispetto al *leitmotiv* del presente lavoro, su una disamina puntuale delle varie interpretazioni del rapporto Hegel-Rivoluzione francese, ma ci limiteremo ad accennare le posizioni più importanti che permettono perlomeno di inquadrare il problema storiografico.

Un illustre precursore dell'accostamento della figura di Hegel al concetto della Rivoluzione fu Michail Bakunin, secondo il quale con la sua logica della contraddizione Hegel era riuscito a esprimere la contraddittorietà del suo tempo ed aveva potuto introdurre il concetto di "azione negatrice" dell'uomo sulla realtà, che costituiva l'avamposto teoretico dell' "azione rivoluzionaria". Già a partire dalle osservazioni di Bakunin, ma ancor più, come vedremo, nel Novecento, il connubio su cui si gioca l'intero rapporto Hegel-rivoluzione, è quello di teoria-prassi: il pensiero hegeliano costituirebbe la rielaborazione teorica e lo *speculum* teoretico dell'azione storica compiuta dalla Rivoluzione. In realtà la logica di questo rapporto si innesta in una più ampia corrente di pensiero che vede nell'intera filosofia tedesca del periodo, lo specchio teorico della Rivoluzione francese: i francesi avrebbero fatto la Rivoluzione, i tedeschi l'avrebbero pensata, l'*Aufklärung* tedesca avrebbe cambiato il modo di pensare il mondo attraverso soprattutto il criticismo kantiano, la Francia avrebbe spezzato concretamente il filo d'acciaio dell'*Ancien régime* tagliando le teste ai suoi sovrani. Hegel, soprattutto dopo la composizione della *Fenomenologia*, diventerebbe il massimo teorico postumo della Rivoluzione. È questo uno dei temi

centrali delle riflessioni di Hyppolite. Egli sosterrà infatti questo stretto legame tra il pensiero di Hegel, soprattutto nella *Fenomenologia* e l'esperienza storica della Rivoluzione:

Questa forza delle cose che più tardi Hegel chiamerà l'inganno di Dio, è il vero banco di prova dell'idea; rivela al filosofo, che studia il movimento della storia, il significato esatto dell'idea che si attualizza nel corso del mondo. La Rivoluzione francese è come una vasta esperienza metafisica.<sup>170</sup>

Su un altro piano invece si muoverà la riflessione di Marcuse. Anche questo pensatore rifiuta l'idea di un Hegel conservatore e autoritario e nella sua opera *Ragione e Rivoluzione*, del 1941, non si soffermerà sull'idea dello stato di Hegel come la base per uno stato dittatoriale e autoritario, bensì porrà l'accento sulla sua razionalità interna ed intrinseca: lo Stato realizza in maniera razionale l'individuo e il suo mondo.

Si diffondono intorno alla metà del '900 anche le interpretazioni hegeliane di ispirazione neomarxista che, seppur indirizzate ideologicamente, presentano il merito di gettare nuova luce negli studi sul pensiero hegeliano e proporre nuove chiavi di lettura. È il caso ad esempio di Lukàcs, che nel suo *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, del 1948, si scosta dalla visione tradizionale e antidemocratica di Hegel, ponendo l'accento sui problemi della società industriale inglese, sulla Rivoluzione francese, e in generale su quella ampia gamma di problematiche che fanno capo alle più ampie e complesse dinamiche della società capitalistica.

Il contributo più originale, tuttavia, sul tema Hegel-Rivoluzione francese, è quello di Joachim Ritter. Nella sua opera *Hegel e la Rivoluzione francese* del 1957, egli interpreta la filosofia politica hegeliana in chiave "progressista" associandola maggiormente alla Rivoluzione francese piuttosto che alla Restaurazione. Il lavoro di Ritter sarà uno dei più diffusi e maggiormente tradotti sull'argomento. Esso avrà una grande eco negli anni successivi, almeno fino agli anni '80 per svariati ordini di

---

<sup>170</sup> J. Hyppolite, *Il significato della Rivoluzione francese nella Fenomenologia di Hegel*, in *Saggi su Marx e Hegel*, cit., p. 70.

ragioni. In primo luogo il testo offre, pur non dichiarandolo apertamente, una valida alternativa alle letture marxiste di Hegel, molto in voga ai tempi in cui esso viene edito. In secondo luogo esso fornisce una nuova interpretazione della concezione hegeliana dello stato, nella quale si mantiene ferma l'idea di un principio e di un ordine della società che possa garantire la libertà umana. In terzo luogo l'opera di Ritter fornisce una nuova soluzione interpretativa del tema della rivoluzione all'interno della riflessione hegeliana: l'evento del 1789, propone, anche se non lo risolve, il problema della "realizzazione politica della libertà" che secondo la visione di Hegel, nella chiave interpretativa di Ritter, è il vero problema dell'età moderna. Il tema sostanziale della Rivoluzione sarebbe quello di trovare la forma giuridica della libertà, ossia trovare un ordinamento giuridico che permetta all'uomo di realizzare se stesso nel suo essere libero.

Il problema, che l'esigenza di libertà politica ha sollevato per mezzo della Rivoluzione, sta nel trovare la forma giuridica della libertà e cioè nel formare un ordinamento giuridico che sia conforme alla libertà di essere se stesso e le faccia giustizia rendendo possibile al singolo di essere se stesso e di giungere alla sua determinazione umana. Così la filosofia diventa per Hegel la chiave che gli schiude l'accesso all'epoca che si diffonde a mezzo dell'effettivo corso della Rivoluzione e del generale fermento che nasce da essa e al significato positivo, posto in questione, della svolta storica che si compie con essa. Mentre la Rivoluzione stessa e la sua teoria si costituiscono nell'emancipazione da tutti gli ordinamenti storici dati in precedenza e si determinano così anche in antitesi alla tradizione filosofica, la loro positività diventa per Hegel concepibile proprio per il fatto che egli comprende la libertà sostanziale della filosofia come il fondamento su cui, per suo tramite, «tutto è poggiato».<sup>171</sup>

Così come Hyppolite, quindi anche Ritter descrive il rapporto Hegel-rivoluzione francese come il riflesso di una più vasta esperienza concettuale. Se il problema della rivoluzione è quello di trovare una forma giuridica della libertà, il compito del filosofo è interpretare questa esigenza riflettendo teoricamente su di essa. Più che una politica dello Stato, la filosofia di Hegel, sarebbe stata, quindi, secondo Ritter, una filosofia della società civile guidata dagli ideali di quella rivoluzione dai quali il filosofo non si sarebbe mai allontanato durante la sua vita e che mai avrebbe

---

<sup>171</sup> J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione francese*, cit. pp. 31-32.

tradito nel corso dello sviluppo del suo pensiero. Ritter, quindi, sostiene l'ipotesi di una continuità speculativa del pensiero di Hegel rispetto al tema della rivoluzione, abbracciando in tal modo l'idea che seppur in toni diversi aveva proposto Marcuse, circa la razionalità dello Stato hegeliano.

Una soluzione diversa rispetto al discorso della continuità, ma sempre attenta al recupero dello spessore dell'hegelismo è quella proposta da Roberto Racinaro nel suo *Rivoluzione e società civile in Hegel*, del 1972. L'autore muove dagli studi di Ritter e come questi afferma che Hegel non si è contraddetto in merito al suo pensiero sulla rivoluzione, ma ha articolato in modo diverso, dimostrando intelligenza storica, i suoi giudizi sulla rivoluzione da Jena a Berlino: Hegel era riuscito a distinguere tra gli aspetti teorici e iniziali della rivoluzione, criticandone poi i suoi storici sviluppi che avevano prodotto i momenti del terrore giacobino ed era anche stato capace, nonostante gli ideali giovanili rivoluzionari e repubblicani, di riconoscere l'importanza dell'esistenza di uno stato con un potere forte in un momento di disgregazione, proprio per riuscire a conservare gli ideali rivoluzionari.

La storiografia sull'argomento è molto vasta e non mancano di certo testimonianze diverse che in parte si distaccano o che arrivano a contraddire le proposte interpretative citate sino ad ora. Mario Rossi ad esempio, nella sua opera del 1960, *Hegel e lo Stato*, non solo propone l'ipotesi della discontinuità del pensiero di Hegel, ma, soprattutto, ridimensiona l'importanza del tema della rivoluzione francese nel pensiero del Nostro, non conferendogli il senso storico della svolta epocale. L'aspetto positivo della Rivoluzione francese risiede, secondo Rossi, nel fatto che essa costituisce un esempio di svolta concettuale. La figura della "libertà e del terrore" presente nella *Fenomenologia*, oltre a dimostrare la presa di distanza di Hegel nei confronti dell'evento rivoluzionario, costituirebbe un esempio di superamento concettuale della realtà. Fra le interpretazioni che si pongono in netta contraddizione con gli sviluppi della *Hegel-renaissance*, non può non essere ricordata, quella presentata da Karl Popper nella sua opera *La società aperta e i suoi nemici*. Riprendendo l'immagine di uno Hegel autoritario e antidemocratico di

matrice haymiana, Popper arriva a sostenere che il pensiero di Hegel abbia costituito l'arsenale teorico per tutti i regimi totalitari del Novecento.

Questo doveroso *excursus* non pretende certo di esaurire in queste poche righe la complessità e lo sviluppo del tema trattato, ma tenta solo di adempiere al suo compito di cenno storiografico. Esso è utile per capire che proprio la vastità e la diversità delle interpretazioni proposte sono il più grande testimone dell'importanza del tema nella speculazione del filosofo. Si può tuttavia rilevare una nota comune a tutte le interpretazioni: l'importanza e l'influenza del tema della rivoluzione maturano a livello teorico in Hegel solo più tardi. Solo nella *Fenomenologia* si trova una vera e propria analisi teoretica del fenomeno rivoluzione e dei concetti ad esso immediatamente connessi: libertà, negatività, azione negatrice-azione rivoluzionaria. Tutto ciò che accade prima della composizione di quest'opera, sebbene certamente l'elaborazione dei concetti fosse *in fieri*, è confinato solo a livello di un'esperienza storica. Ma qual è l'"esperienza storica" che Hegel fa della Rivoluzione francese? Non è un'esperienza politica né sociale, è l'esperienza di chi viene a conoscenza di ciò che accade fuori dal suo mondo e che vede ciò che accade fuori dal suo mondo in maniera certamente idealizzata e quasi poetica. Hegel fa esperienza della Rivoluzione francese dalle mura dello *Stift*. È chiaro che questo non toglie nulla all'ideale, all'entusiasmo, alla partecipazione ideologica, ma è anche evidente che tutto questo ha meno a che fare con la concretezza di una testimonianza diretta. Da molti critici, infatti, la partecipazione entusiasta di Hegel e di molti suoi amici dello *Stift* all'ideale della rivoluzione viene confinata al rango di una ubriacatura studentesca. Haym ad esempio dirà:

egli fu nello stesso tempo sorpreso ed entusiasmato dal gioco della rivoluzione francese. Tuttavia rimase molto più fedele all'amore per l'antichità classica.<sup>172</sup>

Se chiaramente risulta esagerata l'affermazione di Haym secondo la quale gli *Stiftler* "giocassero a fare la rivoluzione", nella citazione sopra riportata si può trovare

---

<sup>172</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 31 (traduzione mia).

anche il senso di ciò che forse egli voleva intendere. Quando Haym dice che Hegel rimase più fedele all'amore per l'antichità classica, vuole probabilmente intendere che la rivoluzione e il relativo entusiasmo che essa suscitava tra gli studenti, erano solo un momento di passaggio e che il vero interesse di Hegel, vero nel senso di duraturo e essenziale rispetto alla sua persona, fosse lo studio e l'esperienza intellettuale. Il che sembra in effetti dimostrato dal fatto che anche la rivoluzione rimase confinata nella vita di Hegel ad una esperienza intellettuale.

Tuttavia, forse, sebbene gli *Stiftler* trovassero nell'adesione alla rivoluzione anche un modo per evadere dallo stato di costrizione nel quale vivevano tra le mura dello *Stift* e la loro entusiastica partecipazione si tingeva in parte dei colori di uno sfogo per uno stato di disagio che proveniva da altre parti, è fuorviante parlare dell'interesse per la rivoluzione solo nei termini di una ubriacatura studentesca. Ci sono diverse testimonianze sull'"attività rivoluzionaria" all'interno delle mura dello *Stift*. Rosenkranz, Haering, Lacorte, Harris, lo stesso Haym ci riportano in vari passi delle loro opere il fermento tubingese legato agli avvenimenti francesi. Si discuteva degli ideali della libertà, si leggevano i giornali francesi, si cantava la marsigliese, si piantavano alberi della libertà<sup>173</sup>. Lo stesso Haym, malgrado la sua teoria del *Revolutionsspiel*, ci fornisce un quadro parecchio suggestivo dell'"atmosfera rivoluzionaria dello *Stift*".

Tra gli studenti si formava, attraverso l'influenza degli studenti molpegardesi un club politico. Si cominciava a fare politica insieme come in comune si erano condotti sinora i loro studi. Come Kant e Platone, così si leggevano le sedute dell'Assemblea nazionale e i ragionamenti dei giornali francesi. C'erano dibattiti, cortei, dimostrazioni. Tra gli emigranti francesi e i giovani clubisti di Tubinga ci furono ripetuti conflitti, e solo tramite l'intervento dei superiori il gioco della Rivoluzione nel monastero fu calmato. Anche Hegel medesimo aveva partecipato. L'album dei suoi anni universitari era pieno di motti e simboli repubblicani. E' chiaro che egli era socio di un gruppo politico: qui si incontrò e fece amicizia con Schelling<sup>174</sup>

---

<sup>173</sup> È famigerata la vicenda che Hegel, Schelling e Hölderlin abbiano piantato nel giardino dello *Stift* un albero della libertà. Le notizie incerte in merito tuttavia ci permettono solo di considerare l'episodio come una leggenda che restituisce tuttavia il clima di quegli anni.

<sup>174</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 32-33 (traduzione mia).

Da tutte le testimonianze risulta che Hegel fosse molto attivo in relazione all'atmosfera rivoluzionaria dello *Stift*, che addirittura fosse il più grande oratore della Rivoluzione. Rosenkranz lo definì «il più entusiastico oratore della libertà e dell'eguaglianza»<sup>175</sup> Se si parla, quindi, di una ubriacatura studentesca per la Rivoluzione francese, si deve allora affermare anche, che essa durò perlomeno sino alla condanna della dittatura giacobina. Così infatti si esprime il Lukács a proposito del rapporto tra Hegele la rivoluzione francese:

Il giovane Hegel ha tenuto un atteggiamento ostile verso il giacobinismo plebeo. Ma la posizione speciale di Hegel fra i suoi contemporanei tedeschi non consiste nel suo radicalismo politico. [...]La posizione speciale di Hegel consiste nel fatto che egli respinge bensì, fin dall'inizio l'estrema ala sinistra della Rivoluzione francese, ma per tutta la sua vita tiene irrimediabilmente fermo all'idea della necessità storica di questa rivoluzione, e vede in essa in essa, fino alla fine della sua vita, la base della moderna società borghese<sup>176</sup>.

A prescindere dal riferimento lukácsiano alla società borghese, che potrebbe essere una valutazione inscrivibile nella matrice marxista delle sue analisi, è interessante rilevare il fatto che anche l'autore di quest'opera conferma che l'interesse di Hegel per la rivoluzione durò a lungo, ben oltre quella "ubriacatura studentesca". Per molto tempo egli fu realmente incline a vedere negli avvenimenti francesi una fase importante di una rivoluzione dello spirito che avrebbe coinvolto l'umanità intera.

Del resto non si poteva chiedere di più agli intellettuali tedeschi di quel tempo considerata la situazione socio-politica della Germania e lo stato di scissione dei vari stati al suo interno. Sarà proprio grazie alla penetrazione delle idee rivoluzionarie che il Württemberg, ad esempio, riuscirà gradualmente a emanciparsi dall'isolamento politico, sociale, religioso in cui si trovava. Il Württemberg era, infatti, come si è detto sopra, l'unico *Land* protestante all'interno di una Germania meridionale interamente cattolica. Per mantenere la sua peculiarità e la sua fedeltà ai principi

---

<sup>175</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 51.

<sup>176</sup> G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, a cura di R. Solmi, Giulio Einaudi editore S. p. A., 1960, p. 41.

religiosi esso doveva necessariamente vivere in uno stato di isolamento rispetto al resto della Germania, quantomeno rispetto alla Germania cattolica che con esso confinava. In questo senso la Francia rivoluzionaria, così geograficamente vicina, costituì una grossa possibilità di emancipazione che seppur con fatica si fece progressivamente strada nel territorio. Tuttavia, in una situazione politica siffatta, era molto difficile che si andasse oltre la semplice diffusione degli ideali. Gli interessi per la rivoluzione francese in quel periodo non diedero vita, infatti, a un programma politico concreto ad essi corrispondente, ma furono incanalati in un più ampio progetto di riforma ideologica e culturale che doveva investire tutti i campi della realtà. Soprattutto fra gli *Stiftler*, quelli che possiamo definire “i fanatici tedeschi della rivoluzione” pochi, furono, infatti, quelli che tradussero le loro simpatie per la rivoluzione in un impegno politico preciso e se alcuni lo fecero, questo avvenne certamente fuori dal territorio tedesco. È il caso infatti dello *Stiftler* Reinhardt uno dei quattro componenti della «compagnia dei poeti» (ossia lui, Bardili, Stäudlin). Si distinse per la sua attività politica durante la rivoluzione prima e l'epoca di Napoleone poi. Non potendo attuare i suoi programmi politici in patria, decise di emigrare; si trovava già in Francia durante lo scoppio della rivoluzione, dal 1791 ebbe incarichi diplomatici a Parigi e in Europa e nel 1799 fu nominato ministro degli esteri.

Il caso di Reinhardt, tuttavia, se non si può definire un episodio isolato, quantomeno fu molto raro. Per la maggior parte dei tedeschi il fatto politico della rivoluzione non fu altro che una manifestazione, o, per dirla alla Hegel, un momento della rivoluzione dello Spirito.

#### **1.2.4 Scritti del periodo di Tubinga**

Il primo componimento libero di Hegel durante gli anni allo *Stift* di Tubinga risale al dicembre del 1788, qualche mese dopo la sua immatricolazione all'università, e reca il titolo *Di alcuni vantaggi che ci procura la lettura degli antichi*

*scrittori classici greci e romani*<sup>177</sup>. Si tratta in realtà di un rifacimento del componimento ginnasiale *Di alcune differenze caratteristiche dei poeti antichi*, risalente<sup>178</sup> al 7 Agosto dello stesso anno. Nello scritto viene ribadita l'utilità che deriva dallo studio degli antichi e soprattutto il fatto che essi attingevano per le loro rappresentazioni dalla natura.

Le loro descrizioni sia della natura visibile che di quella morale sono per lo stesso motivo più sensibili, e quindi più vivide e più facili a comprendersi; nelle ricerche astratte sia su oggetti morali che su oggetti metafisici, noi vediamo sempre il cammino che la loro speculazione fece, come esso prendesse le mosse dall'esperienza, trasse le sue conclusioni dall'osservazione e su questa continuasse a edificare.<sup>179</sup>

Hegel ribadisce, inoltre, la ricchezza di significati e di sfumature che la lingua degli antichi, quella greca in particolar modo, possiede e sostiene che, con una tale ricchezza, i concetti ne guadagnano certamente in determinatezza e con l'utilizzo di questi termini l'intelletto viene acuito ed esercitato. La lettura degli antichi procura inoltre il vantaggio di raffinare il gusto, ossia il sentimento universale del bello.

questo è un guadagno sufficiente che, la forza percettiva della nostra anima venga sviluppata e rafforzata; la vera espressione di una percezione tocca sempre il cuore e desta la simpatia, che invece nei nostri rapporti resta troppo spesso oppressa. E donde potremmo attenderci migliori esempi di bellezza, dove le facoltà estetiche dell'anima avevano ogni possibile occasione di svilupparsi, dove i saggi e gli eroi sacrificavano alle Grazie?<sup>180</sup>

La lettura degli antichi è, inoltre, utile per la grandezza della storiografia nella quale «nessuna nazione li sopravanzò e solo poche li uguagliarono»<sup>181</sup>, per quanto riguarda la storia dell'umanità, poiché presso gli antichi lo spirito umano ha la possibilità di svilupparsi «in tutte le particolari condizioni e circostanze»<sup>182</sup>. Infine, perché lo studio delle opere degli antichi favorisce principalmente l'acquisizione dei

---

<sup>177</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 101-104.

<sup>178</sup> Ivi, pp. 93-96.

<sup>179</sup> Ivi, p. 102.

<sup>180</sup> Ivi, p. 103.

<sup>181</sup> *Ibid.*.

<sup>182</sup> *Ibid.*.

concetti e in questo senso fornisce un grandissimo aiuto per lo studio della filosofia<sup>183</sup>.

Oltre ai contenuti specifici dello scritto, che di fatto, come detto prima, è una rielaborazione di quello sui poeti di qualche mese prima, ciò che risulta interessante rilevare è che Hegel a Tubinga ripropone immediatamente il gruppo di problemi che lo avevano già interessato a Stoccarda, ossia l'interesse per una storia dell'umanità, la ribadita importanza della storia degli antichi e il tema della sensibilità dell'uomo, quale caratteristica intrinseca e ineliminabile che può sconfiggere la fredda erudizione e ritrovare il suo legame e la sua armonia con la natura e la morale. Il problema di Hegel in questa fase, di lì a poco si delinea in modo più chiaro, consiste nel superare la scissione tra mondo morale e mondo reale: Hegel vuole riproporre una rieducazione della sensibilità dell'uomo all'interno della quale far emergere i concetti morali. Lo scopo è un'educazione sensibile alla moralità, in modo tale che "naturalmente" l'uomo agisca seguendo i canoni della moralità e che quindi questa non sia un'imposizione, ma una naturale inclinazione. La proposta teorica di Hegel si configura come il tramite di questa nuova rieducazione dell'uomo alla sensibilità "naturalmente morale", o, per riprendere un tema caro del periodo di Stoccarda, come l'illuminamento dell'uomo comune che può avvenire solo tramite la religione che agisce sul *Volksgeist* ed in questo senso diventa *Volksreligion*. Diventa, quindi, fondamentale un'analisi storica e un ripensamento della religione proprio alla luce di questo suo nuovo compito. Ma questi saranno temi che Hegel affronterà alla fine del soggiorno di Tubinga e poi ancora a Berna. Per ora quindi ci limiteremo a seguire lo sviluppo del pensiero del Nostro, seguendo la cronologia dei suoi scritti tubingesi.

Dopo questo primo libero componimento, l'ultima edizione critica ci riporta le quattro *Prediche* che egli tenne allo *Stift*. A differenza del primo lavoro tubingese, esse rispondono ad esigenze formali anche se non propriamente accademiche. Così come ci riporta Rosenkranz, le prediche venivano tenute dai Neri, l'altro nome con cui si soleva chiamare gli *Stiftler*, derivante dal colore delle toghe che essi erano

---

<sup>183</sup> Ivi, p. 104.

tenuti a portare, e l'oratore migliore della giornata otteneva il miglior pasto<sup>184</sup>. Il biografo ci dà anche delle informazioni circa il contenuto e la data di composizione di questi lavori. Egli ci dice che il 10 Gennaio 1792 Hegel ne compose una su Isaia 61, 7 e 8, un'altra su Matteo, V, 1-16 durante la terza domenica di Pentecoste, un'altra sulla predica del Venerdì di Filippo e Giacomo nel 1793 della quale però ci resta solo lo schema dell'argomento e, infine, una quarta sulla mitezza del carattere di cui però non possediamo la data precisa di composizione<sup>185</sup>. Hoffmeister nella sua edizione dei *Dokumente* seguì le indicazioni di Rosenkranz.

L'edizione critica di Nicolin e della Schuler ci fornisce un diverso e più veritiero ordine cronologico, in quanto ricostruito sulla base degli statuti dello *Stift* e delle circostanze della vita universitaria del Nostro. L'attuale ricostruzione critica ci riconferma la data della prima predica, 10 Gennaio 1792, essa tra l'altro appare nello stesso manoscritto, ci dà una data per la predica sulla mitezza del carattere che sarebbe stata composta il 4 Novembre del 1792, ci dice che quella per la festa dei santi Filippo e Giacomo è del primo maggio 1793 e che quella su Matteo 5 è del 16 Giugno dello stesso anno. Al di là della più precisa ricostruzione storica condotta dall'ultima edizione critica, il giudizio su questi componimenti rimane comunque piuttosto negativo. Già lo stesso Rosenkranz si era espresso tutt'altro che positivamente sul contenuto di queste prediche:

Anche Hegel dovette predicare. Tuttavia non solo esponeva gli argomenti sacri a bassa voce ed inciampando nel discorso, ma le sue stesse prediche sembrano essere state solo *opera operata*[...] Domina in esse la più arida interpretazione morale del cristianesimo e l'esattezza con cui vengono analizzati i concetti di dovere non riesce a compensare l'enorme e continua insulsaggine che si perde un po' solo all'inizio e alla fine<sup>186</sup>.

E anche Hoffmeister ripropone non solo lo stesso ordine cronologico di Rosenkranz, ma la stessa severità di giudizio parlando di una *Erstaunliche Durchschnittlichkeit* ossia di una "sorprendente mediocrità" di questi componimenti.

---

<sup>184</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 48.

<sup>185</sup> Ivi, p. 48.

<sup>186</sup> Ivi, p. 48.

Bisogna sottolineare tuttavia che Hoffmeister aggiungerà anche qualche nota differente:

Naturalmente contengono malgrado la loro sorprendente mediocrità molte caratteristiche descrizioni che si sottraggono allo sguardo superficiale<sup>187</sup>

Tuttavia, pur rispettando questi giudizi, bisogna fare delle precisazioni per tentare quantomeno di spiegare questa mediocrità. Questi componimenti venivano recitati durante i pasti, quindi mentre tutto l'uditorio, composto da compagni di *Stift*, inservienti, ripetitori o sovrintendenti o entrambi, era presente. I ragazzi, quindi, non potevano presentare le idee rivoluzionarie e originali che si scambiavano durante la loro partecipazione ai club politici. Erano controllati e per di più probabilmente dovevano dimostrare agli stessi compagni, nonostante la libertà di idee che circolavano segretamente tra di loro, di conoscere approfonditamente le scritture. I componimenti diventavano quindi un modo degli *Stiftler* per gareggiare sulla loro conoscenza delle scritture e dimostrare ai superiori che li ascoltavano il loro ossequio alle leggi morali. Queste osservazioni potrebbero in parte spiegare la mediocrità delle prediche. Tassi, ad esempio, riesce a cogliere con maggiore obiettività e intelligenza critica la vera dimensione di queste *Predigten*:

Verosimilmente, perciò, la stesura delle *Predigten*, che in base agli *Statuten* non dovevano semplicemente seguire l'ordine dei libri della Bibbia, ma contenere argomentazioni scelte in base alle difficoltà che, « le verità di fede, etiche, naturali e storiche comportavano» e che non fossero inadeguate alle forze degli oratori, rispondeva a esigenze contrastanti. Quella accademica e formale, affiancata dall'attenzione censoria, richiedeva un'osservanza alla quale non era forse possibile sottrarsi, ma che tuttavia poteva ammettere l'esercizio di una elaborazione critica anche personale della materia trattata. In ogni caso, non dobbiamo pensare che questa pratica e le sue regole costituissero un ostacolo insormontabile per una coscienza fortemente determinata ed insofferente di fronte a qualunque forma di ortodossia. A riprova della relativa duttilità di questo strumento sta il fatto che gli stessi *Repetenten* imprimevano spesso un tono kantiano alla loro attività nel tentativo allora in atto di coinvolgere il filosofo di Königsberg nell'attività teologica della scuola di Tübingen, un'operazione all'apparenza tanto gravida di difficoltà quanto destinata a favorire un fertile confronto<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, cit., p. 446 (traduzione mia).

<sup>188</sup> A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen (1785-1793)*, cit., pp. 105-106.

Nonostante, quindi, l'“apparente mediocrità”, anche da questi componenti possono essere tratti numerosi spunti di riflessione. Innanzitutto alcuni passi di queste prediche possono essere connessi con alcune opere successive, come la *Vita di Gesù*, soprattutto per quel che riguarda il concetto in essa dominante del necessario dominio della legge morale sull'impulso sensibile. Già nella prima predica su Isaia, che interrompe un lungo periodo di silenzio, si può rilevare la presenza di motivi kantiani intrecciati a più classici motivi teologici. Tentando di spiegare il passo della scrittura citato all'inizio della predica, Hegel scrive:

Dio, nostro creatore, ha scritto nella nostra anima una legge incancellabile (*unauslöschliches Gesez*) che, indipendente dalla sensibilità (*Sinnlichkeit*) e dalle circostanze, deve essere la ferma regola delle nostre azioni<sup>189</sup>.

Se si prescinde dal fatto che essa fosse opera di un Dio creatore, il concetto della legge incancellabile presente nell'anima di ognuno è di matrice chiaramente kantiana, così come vagamente kantiano sembra anche il proseguo della spiegazione dell'azione di questa legge sull'uomo:

Ha accompagnato questa legge con un sentimento che remunera con la soddisfazione le azioni buone e conformi al dovere (*Pflichtmäßige*), e che nelle azioni contrarie diviene per noi sgradito e inquietante<sup>190</sup>.

Fino a questo punto della trattazione Hegel fa dipendere l'adempimento di questa legge solo da un sentimento interno all'uomo, in conformità, probabilmente, al concetto kantiano dell'autonomia della morale, nonostante lo sviluppo e la spiegazione di questa conformità non rispecchino alla lettera i precisi dettami kantiani. In un passo successivo tuttavia egli gioca questo concetto della *unauslöschliches Gesez* in ossequio alla visione cristiana e teologica dello *Stift*:

Quella voce della coscienza (*Gewissen*) ha comunemente bisogno, per divenire più forte e più sviluppata nell'uomo, di più stringenti incitamenti. Già nello stato naturale dell'uomo la sensibilità signoreggia così fortemente che egli dà poco ascolto alla voce intima della ragione (*Vernunft*) e non le lascia lo spazio per svilupparsi [...] L'intimo sentimento del giusto e dell'ingiusto riuscirebbe a farle poca opposizione. Se a quella corrente non venisse contrapposto un altro più forte argine: la

---

<sup>189</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 115 (Gli inserti in parentesi tonda sono miei).

<sup>190</sup> Ivi, pp. 115-116 (gli inserti in parentesi tonda sono miei).

legislazione rivelataci da Dio[...] queste leggi corrispondono nel modo più preciso a ciò che la nostra coscienza ci dice e ad esse siamo legati così fortemente che ci sentiamo obbligati in ogni modo ad osservarle [...] nella sua santità e giustizia, Dio ha disposto la nostra natura e l'insieme di tutti gli esseri fuori di noi così che al peccato (*Vergehen*) segua la punizione (*Strafe*)<sup>191</sup>

Motivi di matrice chiaramente kantiana si intrecciano, quindi, con l'esigenza di una tradizionale esegesi delle Scritture, ma anche con quelli della recente riflessione teologica della "vecchia scuola teologica di Tubinga". Sono questi, infatti, gli anni in cui escono e si diffondono le opere più importanti di Storr, come *Notitiae historicae epistolarum Pauli ad Corinthios* del 1788, *De Catholicarum Epistolarum* del 1789, *Dissertatio exegetica in Epistolarum Pauli*, del 1792, *Dissertatio exegetica in Epistolarum Jacobi*, del 1792. Bisogna inoltre ricordare che Hegel studiava ancora teologia dal tradizionale manuale del Sartorius. Tutte queste componenti determinavano le scelte dello studente e in questo caso del predicatore che non poteva non attenersi alla interpretazione tradizionale delle sacre Scritture vigente nella scuola, agli influssi della scuola teologica di Storr e del suo particolare uso del kantismo, agli influssi di matrice kantiana laica che si respiravano segretamente nello *Stift* ad opera delle inclinazioni dei *Repetenten*.

---

<sup>191</sup>Ivi, pp. 116-117 (gli inserti in parentesi tonda sono miei). Ci sembra utile fare una precisazione sul termine tedesco *Vergehen* che l'autore dell'edizione italiana traduce con *peccato*. Pur non volendo assolutamente contestare la traduzione italiana che comunque rimane sempre abbastanza fedele al testo tedesco, si vuole rilevare che in realtà il termine *Vergehen* traduce il termine italiano *reato*, mentre è il termine *Sünde* quello che traduce più specificatamente il termine italiano *peccato*. E' chiaro che nel contesto di riferimento tradurre *Vergehen* con il termine *peccato* risponde ad un'esigenza di maggiore comprensibilità e fluidità del testo. Tuttavia è importante sottolineare la sfumatura nel testo tedesco, poiché la scelta hegeliana del termine *Vergehen* è legata ad un discorso concettuale. La *Strafe*, punizione che si dà nel caso di un reato è il migliore corrispettivo del termine *Vergehen*. Hegel utilizza dei termini del linguaggio giuridico per vari ordini di ragioni. Innanzitutto egli, anche se non lo esplicita in modo chiaro, quando parla del connubio *Vergehen-Strafe* si muove certamente ancora nell'ambito del Cristianesimo dell'Antico testamento: i termini *Vergehen* e *Strafe* non hanno di certo nulla a che vedere con la legge dell'amore proposta da Cristo nel Nuovo Testamento e in ogni caso, come vedremo soprattutto negli scritti di Francoforte, questi termini riproposti nell'ambito della legge dell'amore del Nuovo Testamento saranno legati al concetto della *Versöhnung*, *riconciliazione*, e assumeranno un'altra valenza. In secondo luogo nell'uso del linguaggio giuridico egli tradisce il desiderio già indirettamente manifestato sin dai primi anni di studi al seminario teologico, di continuare la sua carriera accademica intraprendendo degli studi di legge. Come ci dice Harris infatti: «La sua attitudine attraverso lo studio della teologia ortodossa non fu mai migliore che neutrale ed egli non intendette mai seriamente entrare nel ministero. Certamente la sua relativa indifferenza si rafforzò nella sua ferma opposizione mentre si trovava a Tubinga», H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-180*, cit., p. 58 (traduzione mia).

Temi kantiani si ritrovano anche nella terza e nella quarta predica, che sono cronologicamente parallele ai testi che nell'edizione critica di Nicolin e della Schuler corrispondono ai numeri 13-16, ossia gli abbozzi e gli studi specifici sulla *Volksreligion* il tema più importante del periodo tubingese. Ed è questa un'ulteriore conferma del fatto che le prediche, pur non presentando temi significativi da un punto di vista della speculazione filosofica, vengono concepite in parallelo a elaborazioni più personali e più ricche di spunti filosofici. Le *Predigten* ricevono proprio da questo confronto maggior significato. Nella terza predica si rievoca, sempre nell'immane intreccio con la tradizione teologica dello *Stift*, del tema kantiano dell'esteriorità:

Questa fede non è semplicemente una questione di intelletto:

a) ma nemmeno una fede fanatica sui miracoli; ancor oggi ci sono delle persone cui il brano del nostro vangelo ha dato occasione di pensare così. Fraintendimento. Riguarda solo gli apostoli e i primi tempi del cristianesimo, quando per la diffusione della religione cristiana occorrevo situazioni straordinarie [...]. Del resto anche ai tempi degli apostoli tali qualità miracolose non erano sempre prova di vera fede (*wahr Glauben*). Mt. 7, 22. Troppo volentieri noi restiamo attaccati all'esteriorità; come gli ebrei vogliamo segni e miracoli; e non penetriamo nello Spirito (*Geist*) e nella forza (*Kraft*). b) Quali sono i veri frutti della fede? [...] Non il pregare o il digiunare dei farisei; Mt. 6, 1-2. L'intento di fare il bene; non già pregare per farsi ammirare, Mt. 6, 5; soprattutto nessuna esteriorità (*Äusserlichkeit*). Dio vede nel cuore [...] E' più facile frenare i propri desideri, le proprie tendenze preferite, i cattivi piaceri del cuore. La natura corrotta.<sup>192</sup>

La caratteristiche della fede di cui qui si parla quindi risiedono nel fatto che essa non è solo materia dell'intelletto frutto di un'argomentazione astratta (e qui forse si può rintracciare una lieve critica alla religione razionale di Kant, perfettamente inserita nel sistema del rapporto Kant-vecchia scuola di Tubinga), né tantomeno di riti esteriori e sentimenti miracolistici. Bisogna riuscire a superare i dettami della propria sensibilità e della propria natura umana. Questo superamento della sensibilità, molto caro anche al Kant della *Religionsschrift*, si tinge di sfumature diverse nei due pensatori: mentre il superamento della sensibilità di cui parla Hegel in queste

---

<sup>192</sup> G.W.F. *Scritti giovanili*, cit., pp. 128-129 (Gli inserti in parentesi tonda sono miei; il termine *Äusserlichkeit* non è presente nel testo originale che presenta invece l'aggettivo corrispondente *äusserlichen*).

prediche si inserisce nel senso cristiano della mortificazione della carne per l'elevatezza dello Spirito, ciò a cui si riferisce Kant è un superamento in vista della perfetta adesione alla legge morale. Non si parla di mortificazione della carne in Kant, ma del superamento delle passioni sensibili ai fini di un'adesione libera alla verità più profonda dell'essere umano, la legge morale. Sicuramente nemmeno Hegel aderiva intimamente a questa proposta cristiana di mortificazione, tant'è che successivamente, come detto sopra, tenterà un'armonizzazione della sensibilità e della morale, superando lo stesso Kant e mostrandosi, in questo senso, più in linea con la corrente del proto romanticismo che con quella del razionalismo critico. Tuttavia, in questi componimenti il tema del superamento della sensibilità inteso come superamento dell'umana debolezza, è presente in più passi. Dio, secondo quello che dice Hegel in questa terza predica, ad esempio, viene in nostro soccorso «ci sostiene con il suo spirito che abiterà in noi»<sup>193</sup>. L'intreccio tra motivi kantiani e motivi teologici *stricto sensu* è qui parecchio evidente. E ancor più evidente ad un'attenta lettura risulta il fatto che Hegel conoscesse già le teorie kantiane sulla religione, non solo avendole mutate dal pensiero di Kant che si respirava nel sistema di Tubinga, ma tramite una sua conoscenza diretta della kantiana *La religione entro i limiti della sola ragione* da poco data alle stampe. Ciò risulterà ancora più chiaro da un confronto tra il passo della predica sopra riportato con uno del kantiano *Religionsschrift*:

*noi ci facciamo un Dio tale da credere di poterlo, nel modo più facile, cattivare a nostro vantaggio e di essere dispensati dallo sforzo ininterrotto e penoso, da esercitare sull'intimo della nostra intenzione morale. Il principio che di solito l'uomo pone a base di questa relazione è che noi mostriamo il nostro ossequio a Dio come obbedienti e, perciò appunto graditi sudditi e serviamo dunque Dio stesso (in potentia), mediante tutto quello che si fa unicamente per compiacere la divinità [...] Non occorrono sempre dei sacrifici, perché l'uomo creda di render un culto siffatto a Dio; spesso è stato necessario servirsi pure, a tale scopo, di festeggiamenti, anche di giochi pubblici, come presso i Greci ed i Romani. Così questi usi servono ancora oggi per rendere la divinità favorevole ad un popolo, oppure ai singoli individui, secondo la loro illusione. Eppure i sacrifici (come le espiazioni, le mortificazioni, i pellegrinaggi, ecc.) sono stati sempre considerati più potenti, più efficaci per ottenere il favore del cielo*

---

<sup>193</sup> Ivi, p. 129.

e più adatti per la remissione dei peccati, perché servono a testimoniare più fortemente la sottomissione infinita (sebbene non morale) alla sua volontà. Questi autotormenti quanto più sono inutili, quanto meno mirano al generale miglioramento morale dell'uomo, tanto più essi sembrano santi; [...] Benché, si dice, Dio, mediante queste azioni non sia in alcun modo servito, Egli vi vede tuttavia la buona volontà ed il cuore, che per obbedire ai suoi precetti morali, è certo troppo debole, ma che compensa questa imperfezione con il suo zelo così dimostrato.<sup>194</sup>

Le somiglianze fra i passi dei due testi si scorgono presto. Nelle parole di Kant si ritrovano tutti i temi che hanno accompagnato Hegel dalle considerazioni di Stoccarda circa la superstizione religiosa che si perpetua dai tempi dei greci e dei romani e che è la medesima del suo tempo, seppur camuffata in altre vesti, e poi il tema dell'esteriorità della religione, inutile e forse addirittura fuorviante rispetto alla legge morale che è scritta dentro di ogni individuo e che egli può liberamente scegliere; si scorge anche il tema del superamento della sensibilità, seppur nei modi diversi di cui abbiamo detto sopra, la messa al bando dell'illusione e della superstizione. Differenti sono ancora le conclusioni, almeno se si considera come vero e pensato ciò che Hegel scrive nelle prediche. Il fatto che "Dio veda il cuore" è riportato allo stesso modo e con le stesse parole in entrambi i passi, tuttavia il significato ha un sapore diverso. Mentre per Hegel, legato alle esigenze esterne delle composizioni di queste prediche, questa è una possibilità che Dio dà al cristiano che vuole superare la sua debolezza e agire in modo adeguato agli insegnamenti di Cristo, per Kant invece la rassicurazione che proviene dal fatto che Dio veda il cuore, continua ad essere un motivo di debolezza dell'uomo che sceglie un modo diverso per avvicinarsi a Dio semplicemente perché non riesce ad affidarsi solo alla sua legge morale.

Gli stessi motivi kantiani si ritrovano anche nella IV predica dove Hegel, parlando del Regno di Dio, riprende il motivo della critica all'esteriorità e lo intreccia con tipici motivi teologici:

esso ( il regno di Dio) non è un che di esteriore, ma un qualcosa di interiore [...] Il regno di Dio non si mostra in cerimonie esteriori, né l'adorazione di Dio nell'esteriore servizio divino<sup>195</sup>

---

<sup>194</sup> I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 186-187

<sup>195</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 131-132 (l'inserito in parentesi tonda è mio).

Hegel riprende qui un tipico motivo Kantiano, ma poi dice anche:

Cristo ci ha dischiuso la via ad esso ( il Regno di Dio). Ma tu, unigenito figlio del Padre celeste, che la potenza di Dio ha sollevato a signore del tutto, a dominatore e re di questo regno spirituale e celeste, e tu , spirito del Figlio prendi dimora nei nostri cuori, sì che impariamo a disprezzare quel che è terreno e diveniamo figli di Dio, eredi della luce<sup>196</sup>

Stavolta però, nonostante l'aderenza ai motivi teologici tradizionali non mancano alcuni spunti critici sulla chiesa visibile e alcune riflessioni, seppur condotte sotto il velo della domanda retorica, sul vero significato dell'essere cristiani:

(Il regno di Dio) non è nemmeno la Chiesa visibile (*sichtbare Kirche*). Noi tutti ci chiamiamo cristiani; la religione cristiana è diffusa su tutta la terra, oggi anche sulle cattedre di mezzo mondo; la dottrina di Cristo è annunciata e il suo nome glorificato dappertutto; i ginocchi piegati dinanzi alla sua maestà, l'adorazione consacrata: è questo il regno di Dio? È nella comunità con questa Chiesa che si è cittadini del regno di Dio? Per il fatto che ci riconosciamo esteriormente cristiani, che siamo battezzati nel suo nome, che diciamo «Signore, signore», che gustiamo la sua cena?<sup>197</sup>

Un discorso diverso invece si deve fare per la seconda predica, quella che secondo Rosenkranz parla della mitezza del carattere, ma che di fatto, pur essendo la mitezza il tema dell'inno liturgico con cui si conclude, pone al centro della riflessione la *Versöhnung*, uno dei temi centrali della riflessione filosofica hegeliana presistemica. La riconciliazione, soprattutto negli anni di Francoforte e nello scritto *Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino* sarà quello che permetterà al Nostro di ricostruire dialetticamente la contraddittorietà del reale attraverso l'unità dell'idea della vita e dell'amore. Tale concetto sarà in grado di superare in una visione più armonica il kantiano «primato della ragion pratica».

In questa predica tuttavia il concetto della *Versöhnung* assume un significato diverso rispetto alle future elaborazioni di Francoforte, innestandosi sul piatto moralismo cattolico. La riflessione sulla riconciliazione viene condotta attraverso il confronto con ciò che essa non è o con ciò che le impedisce di realizzarsi, ossia i sentimenti come l'eccessivo amor proprio, la superbia, la vendetta, l'incapacità di

---

<sup>196</sup> Ivi, p. 131 (l'inserto in parentesi tonda è mio).

<sup>197</sup> Ivi, p.132 ( gli inserti in parentesi tonda sono miei).

perdonare. Il tutto viene esplicitato e argomentato anche attraverso l'esempio di parabole tratti dai passi delle sacre scritture. Niente qui fa pensare agli sviluppi successivi e all'importanza che questo concetto avrebbe rivestito nello sviluppo del pensiero filosofico di Hegel.

Di maggiore interesse risultano i testi che seguono alle prediche, ossia quelli che nell'odierna edizione critica compaiono nella sezione *Studi 1792/ 1793-94*, perché a differenza di quelle che solo legate ad esigenze esteriori di composizione, essi sono elaborazioni personali di Hegel compiute verso la fine dei suoi anni universitari.

Bisogna fare qui delle precisazioni di ordine critico sulla composizione di questi testi. Nohl, che aveva già pubblicato tutti questi manoscritti nella sua edizione *Scritti teologici giovanili*<sup>198</sup>, li aveva raggruppati sotto il titolo *Religione popolare e*

---

<sup>198</sup> Molto si è discusso sul titolo attribuito dal Nohl alla sua raccolta, soprattutto per ciò che concerne la scelta del termine "teologici". Essa è connessa più che a una fedele riproposizione del contenuto di questi scritti, ad una particolare interpretazione del curatore della raccolta, volta a rintracciare, con una certa dedizione, le connessioni interne di un pensiero in formazione. L'assemblaggio di questi manoscritti sotto il termine *Scritti teologici giovanili* produsse un certo affacciarsi della critica volto ad una verifica della corrispondenza tra significante e significato, tra titolo e contenuto. E di certo non tutti i critici furono d'accordo col Nohl: è il caso di ricordare l'estrema interpretazione del Lukàcs che a tal proposito parla del cosiddetto periodo "teologico" di Hegel come di una leggenda reazionaria: «tutti i problemi storici e sociali che si affacciano qui al giovane Hegel, assumono la forma di problemi morali. Da questa impostazione segue necessariamente che in queste considerazioni di filosofia della storia una parte decisiva è svolta dalla *religione*. Questo è uno dei punti che sono stati sfruttati dalla filosofia reazionaria del periodo imperialistico allo scopo di falsificare l'immagine di Hegel. In modo quanto mai caratteristico, Hermann Nohl intitola la sua edizione dei frammenti giovanili di Berna e di Francoforte *Scritti teologici giovanili di Hegel*. Si vuole così inculcare la convinzione che lo studio della teologia condotto a termine da Hegel nel seminario di Tubinga non sarebbe stato solo necessario per vivere, ma che i problemi teologici avrebbero costituito la base e il punto di partenza di tutto il suo pensiero. Questa tendenza viene ulteriormente accentuata dall'altro editore moderno di Hegel, Georg Lasson, per cui religione e teologia costituiscono addirittura l'asse di tutto il sistema hegeliano; [...] In questo contesto si situa anche l'idea centrale della maggiore monografia moderna sul giovane Hegel, quella di Th. L. Haering, che vede in Hegel un *pedagogo popolare*, nel senso che interpreta il punto di partenza pratico, da noi testè analizzato di Hegel, come un tentativo di istruzione religiosa del popolo. Ma che ne è in realtà di questo carattere *teologico* degli scritti giovanili di Hegel? Il lettore attento e spregiudicato troverà in questi scritti ben poco di teologico e incontrerà anzi continuamente nel giovane Hegel, un'atteggiamento nettamente ostile alla teologia[...] la questione del contenuto storico e dell'efficacia storica delle religioni, e soprattutto del cristianesimo, è sempre stata uno dei problemi centrali di tutto l'Illuminismo tedesco, fino a Reimarus e Lessing. E occorre aggiungere che questo problema si ripresenta all'epoca della dissoluzione dell'hegelismo[...] Il giovane Hegel rientra pertanto, in questa sua impostazione, nella linea generale dell'illuminismo tedesco[...] nell'Illuminismo tedesco del secolo XVIII, [...] ogni serio spunto di discussione critica della teologia doveva essere sentito in misura molto più forte come rivoluzionario. Gli *Scritti teologici giovanili* di Hegel rientrano in questo contesto; essi sono nella loro tendenza fondamentale rivolti contro la

*cristianesimo*. Secondo l'autore, per il quale la continuità argomentativa aveva prevalso rispetto alla realtà storica di composizione, essi costituivano un'unica opera seppur discontinua, frammentaria e forse incompiuta<sup>199</sup> il cui tema centrale era costituito dal concetto di religione popolare. La critica odierna tende invece a considerare questi testi nel loro carattere frammentario, non mancando tuttavia di sottolineare la generale continuità tematica che li contraddistingue. Haering nella sua monumentale opera sul pensiero di Hegel non mancava di sottolineare:

Ha poco senso per noi quanto in dettaglio appartiene ancora all'ultimo periodo di Tubinga e quanto appartiene già a Berna, dal momento che il frammento principale di Berna è in piena non contraddittoria unità con questo primo lavoro, relativamente al suo pensiero fondamentale. Quindi, possiamo tranquillamente portare lo spirito generale di tutto già qui per la presentazione.<sup>200</sup>

---

religione cristiana». G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., pp. 32-34. Non si vuole qui sposare la tesi del Lukács del periodo teologico di Hegel come una leggenda reazionaria, ma tuttavia si reputa plausibile la sua affermazione circa il fatto che l'interesse religioso, non specificatamente teologico di Hegel si inquadri in una certa filosofia dell'illuminismo tedesco. Se si considerano, infatti, questi scritti giovanili di Hegel non si può certo affermare, infatti, che essi siano degli scritti teologici *stricto sensu*. D'altra parte non si può nemmeno negare, così come del resto non ha fatto lo stesso Lukács, che l'argomento religioso, o per meglio dire la filosofia della religione, costituisca il loro motivo principale. Seppur infatti non si vuole sposare la tesi del Lukács, secondo cui il problema dell'analisi delle religioni costituisca uno dei problemi predominanti dell'illuminismo tedesco e si voglia anche rigettare la sua affermazione circa il fatto che la riflessione religiosa costituisca uno dei motivi principali dell'idealismo tedesco, di certo si deve considerare che il motivo religioso, seppur prevalentemente inteso come critica storico-morale del cristianesimo, costituisce il *leitmotiv* di questi scritti. D'altra parte non si può non rilevare l'arbitrarietà dei raggruppamenti di questi scritti operata dal Nohl, che volto solo alla ricerca di una connessione concettuale interna tra i manoscritti ne trascura quasi totalmente la genealogia di formazione. L'ultima edizione critica delle *Jugendschriften* ad opera del Nicolin e della Schuler, del 1989, e ancor prima di questa la puntualissima cronologia delle *Jugendschriften* pubblicata dalla Schuler nel secondo volume degli Hegel-Studien, («Hegel-Studien» Bd 2, 1963, pp. 111-160) ci restituiscono la corretta genesi e classificazione storica degli scritti giovanili del Nostro. Come sottolinea la Schuler il lavoro fu particolarmente difficile poiché la maggior parte dei manoscritti del filosofo non erano datati. Il metodo seguito dalla studiosa, fu, insieme ad altri, quello di analizzare lo sviluppo della scrittura hegeliana soprattutto in base alla trasformazione di alcune lettere come ad esempio la "A", la "B", la "k" minuscola, la "s" minuscola, la "T", la "U", la "w" minuscola, la "W", la "z" minuscola ( di questa lettera abbiano uno sviluppo abbastanza preciso, 6 forme) e infine la sillaba "sch". A questa puntuale ricostruzione sulla base grafica nell'edizione dell'89 la Schuler e il Nicolin, nel volume dell'ultima edizione critica sugli scritti giovanili, associarono anche il confronto, soprattutto per il periodo di Tubinga, tra le *Jugendschriften* e gli statuti dell'università, riuscendo a renderci una ricostruzione pressoché fedele dell'intero corpo delle opere giovanili.

<sup>199</sup> Lo stesso testo 16, il cosiddetto Frammento di Tubinga, presenta delle discontinuità: presenta quasi immediatamente dopo le prime battute una lacuna di circa 4 pagine e si conclude in modo abbastanza repentino.

<sup>200</sup> T. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig und Berlin, Verlag und Druck von B. G. Teubner, 1929, 2 voll., vol I, p. 62 ( traduzione mia).

Queste parole dimostrano che il problema maggiore, rilevato dalla critica di allora, era relativo a un problema cronologico e “geografico” di stesura, e al fatto che l’opera, concepita da Nohl come unica, non fosse in realtà tale. Problema tuttavia immediatamente superato dalla critica in virtù dell’unità tematica dei frammenti che ruotavano intorno al tema della *Volksreligion*. La critica più recente invece pone l’attenzione sul fatto che il tema della religione popolare, sulla quale è imperniato soprattutto il testo 16, il cosiddetto *Frammento di Tubinga*, non è più così presente nel gruppo dei testi 17-26, i quali, scritti con ogni probabilità durante il periodo di Berna, come testimonierebbe la differente filigrana della carta dei manoscritti, tornerebbero nuovamente a temi che si possono più facilmente far risalire ad una più generale riflessione tra *Aufklärung* e religione cristiana, piuttosto che all’esclusivo nucleo tematico della religione popolare. Si può concludere, quindi, che se si considera quest’ultima come rappresentativa del più generale dibattito tra illuminismo e religione si può dedurre la continuità di tutti i testi tubingesi e bernesi relativamente al concetto della religione popolare. Se si considera invece la *Volksreligion* come un momento della più ampia riflessione tra illuminismo e religione cristiana, si può rintracciare una continuità dei testi relativa più che altro a quest’ultimo macrogruppo tematico. La soluzione interpretativa più congeniale è sembrata qui quella di considerare i testi come appartenenti al macrogruppo tematico della riflessione tra illuminismo e religione cristiana, e di considerare il concetto di religione popolare come la punta di diamante di questo ordine di problemi. La conseguente analisi dei testi si preoccuperà di rispettare non tanto quindi un principio di continuità rispetto al concetto di religione popolare, che sarà ben attenzionato laddove il testo lo presenterà in maniera esplicita, ma di analizzare ciò che il testo nello specifico ci propone circa quella riflessione generale sull’*Aufklärung* e la religione cristiana.

Si deve fare qui brevemente menzione anche di un’altra scelta interpretativa secondo la quale si tende a inscrivere il tema della religione popolare non solo all’interno della tematica sopra indicata, ma anche in una relazione di dipendenza e continuità con l’impostazione kantiana del primato della ragion pratica, di cui la

*Volksreligion* hegeliana costituisce una estrinseca possibilità di attuazione: la religione popolare avrebbe qui la funzione di fornire all'uomo un metodo per attingere alla moralità pura nonostante i limiti impostigli dalla sua sensibilità. La kantiana religione razionale rimane sempre lo scopo ultimo, ma Hegel, a differenza di Kant, considera il fatto che essa rimane un fine difficile da raggiungere per l'uomo comune, così profondamente legato ai suoi bisogni sensibili. La religione popolare, rispettando e basandosi sulla sensibilità dell'uomo, ha quindi il compito di dirigere l'individuo verso il fine ultimo della razionalità e della moralità pura proclamate dalla religione razionale, su cui la stessa religione popolare si fonda. In tal modo il pensiero hegeliano rimane iscritto all'interno della parabola della religione razionale kantiana e ne è garantita la linearità di sviluppo. Considerando, infatti, la riflessione sulla religione popolare come un momento indipendente rispetto al predominante pensiero morale di Kant, si spiegherebbe con molta più difficoltà la piena aderenza ai principi della morale kantiana nelle successive opere bernesi, come ad esempio la *Vita di Gesù*. Non si vuole, tuttavia lasciar intendere che la scelta critica della dipendenza dal pensiero di Kant sia qui prediletta solo per una questione di linearità, ma ci si decide qui per questa linea interpretativa perché lo stesso testo 16 ne presenta la possibilità. La riflessione sulla religione popolare ed in particolar modo quella sulla sensibilità dell'uomo che tanto avrebbe fatto pensare ad un'indipendenza di Hegel rispetto al pensiero kantiano è presto risolta se la si considera come una veduta differente all'interno di un medesimo pensiero di base. Hegel, proprio nella prima pagina di questo testo sostiene che la religione si basa su un bisogno naturale dello spirito umano e dice successivamente sulla scia di Kant che questo bisogno naturale è da intendersi come il bisogno morale:

La natura umana è siffatta che ciò che vi è di pratico nella dottrina intorno a Dio, è ciò che può divenire per l'uomo impulso ed azioni fonte dei doveri e fonte di conforto si offre subito al senso umano incorrotto; e l'insegnamento che ne riceviamo sin dalla giovinezza, i concetti, tutti gli elementi esterni che vi sono riferiti e tutto quello che in noi si imprime sono tali da innestarsi su un bisogno naturale dello spirito (*Geist*) umano<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 169-170 (l'inserto in parentesi tonda è mio).

Successivamente però sostiene che la religione razionale Kant sia quasi impossibile da attingere per l'uomo comune che l'uomo comune per via del forte legame che egli detiene con la sua sensibilità, ma a differenza del filosofo di Königsberg egli non batte la via del disprezzo e del superamento della sensibilità per entrare nel regno della moralità pura, anzi sottolinea che questo cammino deve avvenire proprio attraverso la sensibilità: è compito della religione educare la sensibilità a concetti morali.

È impossibile che una religione, che deve essere per tutto il popolo, possa consistere in verità universali, a cui in ogni tempo sono pervenuti solo degli uomini fuori del comune, che hanno abbracciato quelle verità con amore e con tutto il cuore. E' necessario perciò o che alla religione siano sempre mescolate delle aggiunte, che devono essere accolte solo per fiducia e per fede, oppure che le proposizioni più pure siano semplicizzate e collocate in un involucro più sensibile, se devono essere comprese ed essere accettabili per sensibilità[...]è allora chiaro che la religione popolare (*Volksreligion*) e ciò che è in sé legato col concetto di religione non può basarsi semplicemente sulla ragione, se le sue dottrine devono avere efficacia sulla vita e sull'agire<sup>202</sup>

A tal proposito Peperzak nella sua opera *Le jeune hegel et la vision morale du monde* fa delle precisazioni interessanti. Secondo l'autore il pensiero hegeliano e il suo quadro di riferimento ellenizzante differiscono dall'ascetismo filosofico di Kant. Egli sostiene che Hegel, così come Kant, riduca la religione a moralità, utilizzando molto spesso come abbiamo visto, anche il suo stesso linguaggio, ma occorre tuttavia precisare che la parola "moralità" per Hegel sta a significare non solo una dedizione interna al precetto morale e al dovere, ma anche la relazione armoniosa con i sentimenti, le inclinazioni, le azioni degli uomini. E Peperzak prosegue la sua analisi affermando che la differenza di stile tra questi testi e la dottrina kantiana è così grande, che nel senso kantiano, Hegel non è un moralista *tout-court*. Secondo l'autore la virtù hegeliana ha piuttosto il valore di una *καλοχαραγία* estetica.<sup>203</sup>

Al di là delle interessanti osservazioni di Peperzak, si può semplicemente concludere che in certo senso, sin da ora, pur rimanendo inserito in un sistema

---

<sup>202</sup> Ivi, p. 181 (l'inserto in parentesi tonda è mio).

<sup>203</sup> A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, p. 21.

concettuale di matrice kantiana, Hegel si mostra più realista di Kant e più attento all'uomo nella sua interezza: è impossibile, secondo il Nostro, emendare dall'uomo, in particolare dall'uomo comune, il legame e il richiamo alla sensibilità e ai bisogni fondamentali della sua natura:

Non spaventiamoci dunque se dobbiamo credere di trovare che la sensibilità (*Sinnlichkeit*) è l'elemento principale in ogni azione e sforzo (*Streben*) umano[...] quanto più rigorosamente in un sistema di morale la pura moralità(*reine Moralität*) è «in abstracto» separata dalla sensibilità, tanto più quest'ultima è svalutata rispetto a quella; tanto più noi, nella considerazione dell'uomo in generale e della sua vita, dobbiamo dare particolare rilievo alla sua dipendenza dalla natura esterna ed interna (*äussern und innern Natur*), da ciò che lo circonda e da ciò in cui vive, dalle inclinazioni sensibili e dall'istinto cieco. La natura dell'uomo è per così dire soltanto impregnata dalle idee della ragione (*die Ideen der Vernunft*). Come il sale compenetra una vivanda, ma se questa è ben preparata, non può mai mostrarsi in grumi pur partecipando il proprio sapore al tutto [...] così le idee della ragione vivificano bensì l'intero tessuto dei sentimenti dell'uomo, a cui per il loro influsso l'agire si mostra in una luce propria, ma esse raramente si mostrano nella loro essenza (*Wesen*), benché il loro effetto compenetri tutto come una sottile materia<sup>204</sup>

Oltre all'evidente “aggiustamento” della dottrina kantiana, che invece tendeva a trascurare il ruolo della sensibilità come un qualcosa di cui ci si dovesse liberare, Hegel vuole qui soprattutto sottolineare che se si agisse in vista del conseguimento della pura moralità, emendando totalmente la sensibilità, l'uomo comune, incapace di liberarsi completamente da questo legame, non potrebbe mai arrivare a raggiungere la moralità pura e professare la religione razionale. L'unica possibilità per l'uomo comune è quella di giungere a questa attraverso la sua sensibilità. Ed è questo il compito della religione popolare. Si vede qui chiaramente come Hegel sia ancora legato alla sua idea giovanile della differenza sostanziale tra la via per l'illuminamento perseguibile dall'uomo comune e quella dell'uomo dotto, derivante dalla lettura dei filosofi popolari dell'illuminismo. Sembrano risuonare ancora qui le parole delle sue pagine di diario, sopra riportate, nelle quali egli ci parlava della

---

<sup>204</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 170-171 (gli inserti in parentesi tonda sono miei; da notare che anche Hegel utilizza molto spesso i termini kantiani della *Critica della Ragion Pratica* o de *La Religione nei limiti della sola ragione*. Il termine *reine Moralität*, qui utilizzato o *reine Vernunft*, spesso utilizzato nel testo riecheggia chiaramente il lessico kantiano, il che sottolinea ulteriormente il contesto concettuale del testo in questione)

possibilità dell'illuminamento dell'uomo comune ad opera della religione. Ed è anche evidente che egli giungesse a determinate riflessioni sulla sensibilità dell'uomo e al rispetto della stessa, poiché cresciuto a contatto anche con la filosofia del sentimento del proto-romanticismo, che si accompagna nella sua formazione alle idee del razionalismo critico.

La questione che si pone adesso è la seguente: quali devono essere le caratteristiche della religione popolare affinché essa adempia al compito di educare la sensibilità dell'uomo ad avvicinarsi alla moralità pura e, quindi, alla religione razionale pura? Hegel lo dice esplicitamente:

Come deve essere la religione popolare? (religione popolare qui è considerata in senso oggettivo)

- a) In rapporto alle sue dottrine oggettive
  - b) in rapporto alle cerimonie
- A) I. Le sue dottrine devono essere fondate sulla ragione universale  
II. Fantasia, cuore e sensibilità non ne devono risultare vuote  
III. Essa deve essere tale, che vi siano inclusi tutti i bisogni della vita, e le azioni pubbliche della vita statale
- B) Che cosa deve essa evitare?  
La fede feticistica, in cui rientra particolarmente anche quella frequente nella nostra epoca ricca di chiacchiere, il credere cioè di aver soddisfatto l'esigenza della ragione con tirate sull'illuminamento ecc., e mentre si afferma di essere per sempre stufo di dottrine dommatiche, meno ci si cura di migliorare in qualche modo noi e gli altri.<sup>205</sup>

A ben guardare la religione popolare propugnata da Hegel sembra un amalgama tra le esigenze interiori della morale kantiana e le esigenze esteriori e pubbliche della religione degli antichi greci e romani che ben riusciva ad agire sul cuore, la fantasia e i bisogni del singolo individuo inglobandolo in un'armonica organizzazione della vita sociale e statale, anche attraverso le cerimonie religiose. Ciò si ottiene secondo Hegel attraverso una serie di fattori. Le dottrine, anche se fondate su una rivelazione divina, devono sempre tener fede ai dettami dell'umana ragione universale; esse devono essere semplici, non devono necessitare di un apparato di erudizione, ma devono poter essere lette e spiegate dalla semplice ragione universale<sup>206</sup>. La religione popolare deve anche essere capace di

---

<sup>205</sup> Ivi p.189.

<sup>206</sup> Ivi, pp. 189-190.

impegnare il cuore e la fantasia. Anche la più pura religione razionale viene ad avere un corpo nell'anima degli uomini ed ancora più in quella del popolo. Sarebbe bene perciò, per impedire alla fantasia avventurose licenze, legare alla religione stessa dei miti, per mostrare almeno alla fantasia una via bella, che essa può cospargere di fiori<sup>207</sup>

Ed è in queste parole che è ancora più evidente il riferimento alla religione degli antichi greci e romani in grado di saziare non solo il bisogno della religiosità connaturato nell'uomo, ma anche il suo naturale impulso alla fantasia e alle cose belle. In queste frasi si può leggere ancora una volta la critica alle concezioni kantiane circa la sensibilità e la sua trascuratezza in vista della moralità pura: «anche la più pura religione razionale viene ad avere un corpo nell'anima degli uomini e ancor più in quella del popolo»<sup>208</sup>. La religione che voglia essere popolare non deve quindi trascurare le esigenze di questa sensibilità, ma soddisfarle mantenendole in un certo senso sotto controllo, deve impedire «le avventurose licenze della fantasia»<sup>209</sup> e per farlo deve concedere nelle sue stesse dottrine uno spazio a questi sentimenti in modo tale che gli uomini, non vedendo la mortificazione della propria sensibilità, siano incentivati a seguire i precetti della religione popolare, precetti che comunque sono basati sull'unica autentica religione razionale. In questo modo la religione popolare funge da medium per educare la sensibilità alla moralità.

Bisogna tuttavia precisare che, sebbene Hegel sia favorevole alle cerimonie per i motivi suddetti, egli successivamente ribadisce che una religione popolare non deve in nessun modo culti feticistici e che favoriscano la superstizione. La prima preoccupazione di queste cerimonie deve sempre essere coltivare lo spirito:

Loro intento deve essere solo quello di innalzare la devozione, i sentimenti santi. E come mezzo così puro, il meno possibile soggetto ad abusi ed in grado di produrre questo effetto, rimane forse soltanto la musica sacra insieme al canto di tutto un popolo, e forse anche le feste popolari in cui necessariamente si mischia la religione.<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> Ivi, pp. 192-193.

<sup>208</sup> cfr. *Ibid.*

<sup>209</sup> cfr. *Ibid.*

<sup>210</sup> Ivi, p. 195.

È evidente che ponendo la questione in questi termini molta critica abbia rintracciato nella proposta della *Volksreligion* un più ampio progetto idealistico di educazione del popolo. Non si possiedono elementi sufficienti per avvalorare una tale ipotesi, né tantomeno per smentirla. Non possiamo sapere se nell'intenzione originaria di Hegel ci fosse il proposito politico di ergersi a educatore del suo popolo tramite la religione. Sicuramente riecheggiano in questa risoluzione teorica molti temi delle letture condotte da Hegel in questi anni, come ad esempio *Le lettere sull'educazione del genere umano* di Schiller, per cui più che un progetto politico, la religione popolare potrebbe essere considerata una possibilità di soluzione tra altre. Hegel infatti non dice . «La religione popolare che qui stiamo progettando dev'essere...», bensì dice « ogni religione che voglia essere religione popolare dev'essere...»<sup>211</sup>, come a dire che se si percorre la possibilità della religione popolare si devono rispettare i requisiti indicati per la sua costituzione. È certo che la proposta di una religione popolare non si tramutò negli anni in un progetto concreto, il che deporrebbe a favore della sua natura ipotetica. Ma non possiamo esserne certi. Per questo ci limitiamo qui a considerare la proposta hegeliana come il semplice, originale esito di una più ampia riflessione circa il rapporto tra l'Illuminismo e il cristianesimo, motivo tipico del periodo del tardo illuminismo tedesco.

---

<sup>211</sup> Ivi, p. 192.

**CAPITOLO SECONDO  
HEGEL A BERNA: PROSECUZIONE  
DELL'IDEALE GIOVANILE E TENTATIVO DI  
RISTRUTTURAZIONE DEL MONDO MORALE  
DELL'UOMO**

## 2.1 Si ricomincia da Tubinga: *Aufklärung* e cristianesimo nei testi 17-26

«Anni di precettorato! Questo era il misero destino dei futuri pastori e dei futuri uomini di scuola a quei tempi»<sup>212</sup>. E questa fu la sorte anche di Hegel. Terminato il corso degli studi a Tubinga e dopo un soggiorno di qualche settimana a Stoccarda, nei primi giorni di ottobre del 1793, il Nostro si trasferì a Berna come precettore in casa del capitano von Steiger, membro del Gran Consiglio della città dal 1785. La notizia che il trasferimento avvenne nei primi giorni di Ottobre ci è testimoniata, secondo Harris<sup>213</sup>, dal fatto che pare che nello *Stammbuch* di Hegel si possa evincere dai numerosi messaggi lasciati dai suoi compagni, che ci sia stata una festa di addio datata presumibilmente 9 Ottobre 1793.

Nonostante il posto di precettore non fosse ritenuto la massima aspirazione di un giovane di quei tempi (erano tempi rivoluzionari)<sup>214</sup>, tuttavia esso era l'unico modo che consentiva a Hegel di «sfuggire alle grinfie della Chiesa visibile del Württemberg»<sup>215</sup> ed egli, come scrisse al Sig. von Rütter, *Schulmeister* di Berna, accettava di buon grado il posto da precettore offertogli dal capitano von Steiger<sup>216</sup>,

---

<sup>212</sup> W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, cit., p. 33.

<sup>213</sup> H.S.Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 154.

<sup>214</sup> La testimonianza di Dilthey al riguardo sembra piuttosto eloquente: «Il poeta Lenz ha rappresentato con crudezza i pericoli e i dolori di questo posto di servitore ad alto livello, e la nobile anima di Hölderlin ne è stata distrutta. La giovane generazione di quei giorni lo sentiva tanto più opprimente, in quanto era cresciuta sotto l'impressione suscitata dalla Rivoluzione. Hegel ha dovuto servire come precettore per sette lunghi anni, tre a Berna e quattro a Francoforte, finché dopo la morte del padre, la piccola eredità lo liberò da tale necessità. Dall'aspetto piacevole e formativo di tale condizione, che Schleiermacher e Herbart sperimentarono, Hegel non ebbe assolutamente esperienza». W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, cit., p. 33.

<sup>215</sup> H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 155.

<sup>216</sup> Il capitano von Steiger, in verità, non conosceva Hegel personalmente, ma tramite i positivi rapporti che di lui facevano Friedrich von Sinner da Tubinga e von Rütter da Berna. Sarebbe stato in particolar modo proprio von Sinner a consigliare il capitano von Steiger di assumere come precettore Hegel piuttosto che lo *Stiftler* Schwindrazheim, il quale non sarebbe più stato affidabile per la sua condotta: «pare che la condotta di Schwindrazheim in effetti è tale che non possa essere raccomandabile. Il mio amico Hauff offre in sostituzione un giovane del quale può fare gli elogi, e credo con ragione, dopo aver conosciuto il carattere del Sig. Hauff, egli non proporrebbe sicuramente qualcuno, sul quale non può fare affidamento, tanto per il suo carattere, le sue abitudini e le sue conoscenze di riempire un posto, che richiede delle qualità che sono raramente riunite» (G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, cit., p. 20).

facendosi riserva del fatto che per il momento poteva solo mostrare il suo favore ad una tale richiesta e che avrebbe potuto dare una risposta certa non prima di due settimane (Hegel doveva ancora superare l'esame concistoriale di teologia che si sarebbe svolto, alla fine il 20 Settembre del 1793):

Nobilissimo e rispettabilissimo Signore,

Grazie all'albergatore Brodhag, ho ricevuto la Sua benevola missiva relativa a un posto di precettore in casa del capitano von Steiger, e sento che sia mio dovere almeno risponderLe per il momento su ciò, nella misura in cui me lo permettono le mie attuali condizioni; esse mi impediscono di poter dare una sicura risposta prima di due settimane. Non appena, come spero e desidero, potrò accettare la Sua benevola offerta, La informerò istantaneamente. Sento molto il peso della fiducia che mi è accordata nell'accertarmi a coadiuvare nell'educazione e nella formazione dei figli del Capitano von Steiger; lo sento tanto che farò ogni sforzo possibile per adempiere al mio compito, con la necessaria cura consona alla sua importanza, e spero di poter soddisfare in pieno le richieste e le aspettative del capitano von Steiger<sup>217</sup>.

Nonostante il trasferimento avvenne in maniera piuttosto facile, senza particolari intoppi, esso non fu tuttavia privo di ansie per Hegel. I mesi estivi che precedettero la sua effettiva partenza lo videro molto preoccupato circa l'effettiva possibilità di ottenere questo incarico. In quanto borsista dello *Stift* egli doveva ricevere il consenso per il suo trasferimento dal Concistoro di Stoccarda. Ciò lo indusse a scrivere una seconda lettera al Sig. von Rütte nella quale ribadiva il suo impegno nei confronti della famiglia von Steiger e chiedeva di pregare il capitano di scrivere al Concistoro di Stoccarda in modo da rendere ancora più facile il suo trasferimento:

Poiché prima di partire dovrò ancora essere esaminato dal Concistoro ducale, il che avverrà alla fine di questo mese, non mi sarà possibile arrivare a Berna prima dell'inizio e forse della prima settimana, del mese successivo. A cagione dei miei rapporti con questo ufficio è necessario che io riceva da esso il permesso di assumere tale incarico e che perciò il Sig. Capitano von Steiger si rivolga ad esso con una lettera; se Ella vorrà quindi avere la bontà di inviarmi questa richiesta, provvederò io stesso ad inoltrarla al Concistoro e ad ottenere senza indugio il necessario permesso<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, a cura di Paolo Manganaro, Napoli, Guida, 1983, vol. I, p. 96.

<sup>218</sup> Ivi, pp. 97-98.

L'agognato permesso formale arrivò il 20 Settembre del 1793, proprio durante l'esame concistoriale, ma prevedeva una clausola secondo cui egli doveva esercitarsi diligentemente nella preghiera nella quale era veramente carente; egli era inoltre obbligato a ritornare se richiamato, ed era tenuto a non trascurare gli studi di teologia riportando di tanto in tanto il progresso nei suoi studi al Concistoro<sup>219</sup>. In una situazione del genere Hegel temeva di non potersi liberare dall'«occhio severo del ministero»<sup>220</sup>, ovunque egli fosse andato. Tuttavia, il fatto di andare in un'altra città che si trovava in un altro stato, riusciva a rassicurarlo di poter scampare in qualche modo al pericolo di dover diventare a tutti i costi un prelado.

I motivi delle preoccupazioni del Nostro, non risiedevano tuttavia solo nell'attesa del permesso che doveva venire dal Concistoro; Hegel aveva dei dubbi anche in merito ad alcuni aspetti del suo nuovo impiego, in particolar modo a quello economico. Già nella lettera al Sig. von Rütte del 24 Agosto del 1793, egli aveva fatto presenti le sue perplessità in merito alla questione del suo onorario:

sono ben convinto che la mia occupazione e la mia occupazione in casa del Signor von Steiger corrisponderà del tutto alla piacevole immagine che me ne faccio. Sicché lascio alla discrezione dello stesso Capitano von Steiger decidere se, a causa dell'alto costo della vita a Berna e per il dispendio di vestiario necessario nei rapporti della vita sociale e altre spese che sopraggiungono, l'onorario di 15 luigi d'oro già fissato sia sufficiente a coprire le necessità primarie<sup>221</sup>.

Hegel non avrebbe voluto fuggire da una situazione di costrizione spirituale e intellettuale per ritrovarsi in una di disagio economico, tanto più che il giovane, essendo stato borsista dello *Stift*, non si era preoccupato fino a quel momento di questioni economiche. Come si evince da queste righe, egli desiderava uno stile di

---

<sup>219</sup> J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, cit., vol IV, p. 83.

<sup>220</sup> H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 155.

<sup>221</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., vol. I, pp. 96-97. Il discorso dell'aspetto economico sembra essere stato una grossa preoccupazione di Hegel, prima del suo trasferimento dai von Steiger. Ce ne dà testimonianza un'altra lettera scritta dall'albergatore Brodhag, con il quale Hegel era in contatto, al Sig. von Rütter. Brodhag scrive a quest'ultimo per cercare di sistemare per il meglio il discorso relativo all'onorario del magister Hegel. L'albergatore riporta il fatto che Hegel gli aveva raccontato che nella primavera dello stesso anno il Magister Genef che era di quelle parti ed era stato preso come precettore, guadagnasse 25 luigi d'oro annuali ed inoltre avesse un indennizzo per spese extra. Cfr. G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, cit., p. 23.

vita ben diverso: si preoccupava del fatto i soldi stabiliti avrebbero potuto non bastargli non solo per i beni di prima necessità, ma anche per far fronte alle spese per il vestiario necessario nei “rapporti della vita sociale”. Come detto sopra, Hegel aveva una natura socievole e teneva in gran considerazione i rapporti sociali, stimolo di conoscenza, esperienza e riflessione. Non bisogna dimenticare che prima dell’esperienza nello *Stift* Hegel viveva in una casa paterna frequentata da funzionari ducali amici del padre. Durante la clausura di Tubinga egli aveva sicuramente rimpianto quelle frequentazioni e quella vita che tanti stimoli fornivano alla sua poliedrica mente. La fuga dal Württemberg doveva quindi significare nella mente del giovane filosofo, la possibilità di un ritorno ad una vita intellettuale e sociale dignitosa e stimolante. La preoccupazione economica, e quindi il rischio che per ragioni pratiche di mancanza di denaro egli dovesse nuovamente vivere una vita di ristrettezze sebbene di altro genere, certo non lo rassicuravano. Tuttavia, tutto era meglio dello *Stift*, per cui, ottenuto il consenso formale dal Concistoro, Hegel parte per la Svizzera.

Sebbene la critica, anche sulle suggestioni delle lettere tra Hegel e Schelling durante la fase bernese, parli del periodo svizzero come di una parentesi di tristezza e isolamento, a onor del vero non si può dare di Berna e della famiglia von Steiger un’immagine così disastrosa. Rosenkranz, ad esempio, ci regala una descrizione piuttosto piacevole della vita di Hegel a Berna:

Durante l’estate soggiornò con la famiglia del suo principale generalmente a Tschugg, sopra Erlach. A Berna intrecciò un’amichevole relazione con un pittore, un certo Sonnenschein, che aveva una moglie e una figlia molto gioviali. Suonavano il piano, cantavano tutti, in particolare *Lieder* di Schiller e si abbandonavano a partite di Boston. Un certo Fleischmann, che come Sonnenschein scambierà più tardi alcune lettere con Hegel quando questi si trasferirà a Francoforte, divideva le innocenti gioie della famiglia. Il contenuto delle lettere del pittore è in gran parte dedicato al ricordo delle piacevoli serate trascorse in compagnia di Hegel. [...] Hegel ha avuto la fortuna di vivere sempre in città interessanti<sup>222</sup>

Hegel, quindi, faceva vita sociale anche nella capitale svizzera, nonostante l’isolamento di cui si lamentava con Schelling. Secondo Harris, la cui tesi qui

---

<sup>222</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit. p. 63.

vogliamo sposare, il problema degli insufficienti mezzi lamentato da Hegel e soprattutto della scarsa possibilità delle occupazioni, anche se in parte reale, non costituiva il suo principale motivo di frustrazione. Secondo Harris, il livello di insofferenza di Hegel si acuisce soprattutto quando egli riceveva le missive di Schelling che parlavano delle sue pubblicazioni, o quelle di Hölderlin che gli raccontava del suo incontro con Fichte durante il suo viaggio a Jena, dove Fichte era lettore insieme a Schiller. La Germania era il focus della cultura ed Hegel abitava in Svizzera: questo era il suo reale problema, il senso dell'isolamento rispetto a un mondo intellettuale che si sviluppava senza di lui, del quale egli voleva far parte, al quale voleva contribuire<sup>223</sup>. Non si trattava quindi di una reale mancanza di mezzi o di un isolamento *tout-court*, ma dell'isolamento forzato (e anche della nostalgia forse) da un mondo di cui egli voleva far parte. Per il resto l'incarico di precettore non era così dannoso, almeno per gli studi personali. E, ancora una volta, è Rosenkranz a descrivere con esattezza le caratteristiche di questo impiego:

Se una tal condizione lascia tempo sufficiente da dedicare alla propria cultura, può essere ben propizia alla maturazione di un più profondo genio, soprattutto per la necessità di ripercorrere continuamente le determinazioni elementari della scienza. Per quanto questa occupazione possa apparir gravosa, ha anche la sua grande importanza. E' in ogni caso un modo utile per acquisire l'arte di comunicare con gli altri, poiché richiede semplicità e vivacità che desti confidenza, senza peraltro produrre la pesantezza retorica delle lezioni cattedratiche<sup>224</sup>.

Sembra però che a Hegel tale impiego non lasciasse molto tempo libero, tuttavia «egli si rallegrava di potersi permettere notti tranquille e di allontanare di giorno i rumori molesti»<sup>225</sup>. Fu probabilmente questa tranquillità a permettergli di riprendere gli studi sul cristianesimo che egli aveva intrapreso negli ultimi anni del soggiorno di Tubinga. Proprio nel primo periodo di Berna, Hegel scrive quei testi che secondo Nohl costituivano la seconda parte dell'opera *Religione popolare e Cristianesimo*, quelli che nella più attuale edizione critica corrispondono ai testi 17-26.

---

<sup>223</sup> H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, cit., p. 156.

<sup>224</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit. p. 63.

<sup>225</sup> *Ibid.*

La critica si esprime in vario modo su questi componimenti soprattutto in merito alla questione della continuità tematica rispetto al cosiddetto *Frammento di Tubinga* e alla problematica della dipendenza dal pensiero kantiano, sulla quale in realtà si innesta il problema della continuità. Per esprimere la questione in termini più generali, ma certamente esemplificativi, si può affermare che, se si considera l'analisi della sensibilità condotto da Hegel a Tubinga come anti-kantiano, si può stabilire una discontinuità tra il *Frammento di Tubinga*, l'attuale testo 16, e i componimenti di Berna, testi 17-26; se invece si considera la riflessione hegeliana sulla sensibilità come una piega differente all'interno dello stesso orizzonte di pensiero si può invece affermare una continuità concettuale nei testi hegeliani da Tubinga a Berna.

A tal proposito Peperzak, che studia approfonditamente questo periodo dello sviluppo del pensiero hegeliano, soprattutto per quanto riguarda l'aspetto morale, in apertura del suo capitolo sul periodo di Berna, sostiene che, se si può nutrire qualche dubbio circa lo studio di Kant da parte di Hegel a Tubinga, di certo ogni dubbio cade durante il suo soggiorno a Berna: qui Hegel avrebbe certamente studiato approfonditamente *La Critica della Ragion Pratica* e *La Religione entro i limiti della sola regione*. Secondo Peperzak questo sarebbe abbastanza chiaro sia da un punto di vista concettuale che linguistico, poiché la terminologia usata da Hegel nei componimenti di Berna sarebbe molto simile a quella kantiana.<sup>226</sup>

Le osservazioni di Peperzak fanno pensare più che altro a motivi di rottura o perlomeno al fatto che il kantismo professato da Hegel a Tubinga, dal momento che ne risulta dubbia addirittura la conoscenza, sia blando e non rilevante. Ma abbiamo visto abbondantemente nello studio del testo 16 che è proprio la religione razionale di Kant che deve fondare la *Volksreligion* e costituirne il punto di riferimento. Se il tema della sensibilità svolto da Hegel può far pensare ad una polemica nei confronti del kantismo o addirittura, se, volendo esagerare, si vuole parlare di Hegel antikantiano a Tubinga, di certo non si può affermare che la sua conoscenza del kantismo fosse dubbia. A riguardo ci sembrano più calzanti le osservazioni proposte da Haering, il quale sostiene che se si vuole parlare di una differenza tra i frammenti del periodo di

---

<sup>226</sup> A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., p. 46.

Berna e quelli del periodo di Tubinga non si tratta di certo di una differenza sostanziale, ma al massimo di uno spostamento di interessi singoli all'interno dello stesso ambito problematico<sup>227</sup>.

Alla proposta di Haering si vuole qui riallacciare la nostra interpretazione. La dipendenza dal kantismo originale certamente si rafforza durante gli anni di Berna sia per i contenuti sia per la terminologia, il che probabilmente deriva anche dalla possibilità di uno studio più approfondito del pensiero del filosofo di Königsberg finalmente scevro dai condizionamenti della scuola di Storr. I testi bernesi tuttavia si muovono in continuità con la più vasta riflessione intrapresa a Tubinga dei rapporti tra *Aufklärung* e cristianesimo che, al di là del fatto che Hegel ponga l'attenzione su un tema piuttosto che su un altro nei vari periodi di studio, costituisce un unico grande blocco problematico che si sviluppa attraverso temi appartenenti alla stessa area concettuale. Il rapporto con il kantismo e il suo sviluppo costituisce certamente il *leitmotiv* di questo orizzonte concettuale.

Il testo 17, *A parte l'insegnamento orale*<sup>228</sup>, rimanda immediatamente ad uno dei *topoi* della riflessione del XVIII secolo al quale il tardo-illuminismo tedesco si riconetterà spesso: il confronto tra la figura di Socrate e quella di Gesù. Nella riflessione di Hegel, il tema assume i contorni di un confronto tra la religione degli antichi e il cristianesimo, o meglio ancora tra la lettura degli antichi condotta alla luce dei parametri dell'*Aufklärung* e la religione cristiana. Il confronto che si risolve in questa fase nettamente a favore di Socrate e quindi della religione dei greci, tende a mettere in evidenza, anticipando delle tematiche che Hegel svilupperà di lì a qualche anno: le ragioni della genesi della positività della religione cristiana secondo il Nostro

---

<sup>227</sup> Th. L. Haering, *Hegel, Sein Wollen und sein Werk. Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*, cit., p. 120. Bisogna rilevare tuttavia che Haering, attento soprattutto a rilevare la continuità e l'originalità del pensiero hegeliano, quando parla di uno spostamento di interessi singoli rispetto allo stesso ambito problematico, non si riferisce tanto ad una eventuale relazione con il pensiero kantiano, ma piuttosto ad uno sviluppo interno al medesimo pensiero di Hegel. Haering è uno degli autori che maggiormente proclamano la continuità del pensiero hegeliano nelle sue varie fasi a tal punto da parlare di una *Vorahnung* del "concetto concreto" già ai tempi di Stoccarda come possibile risultante tra la sua personale ricerca e propensione scientifica l'educazione lui ricevuta.

<sup>228</sup> Questi testi non recano veri e propri titoli. Di volta in volta il titolo è costituito dalla prima frase del componimento.

sono insite nell'insegnamento di Cristo o, meglio, nella ricezione di esso da parte dei fedeli. Dice Hegel a proposito della dottrina cristiana:

Cristo dice: «Chi crede», ma questo non significa affatto «chi crede in me». E che sia da intendere così o meno, gli apostoli tuttavia l'interpretarono proprio in questo senso, e lo «scibolet» dei loro amici, il cittadino del loro regno di Dio non fu la virtù o la rettitudine, ma Cristo, il battesimo eccetera.<sup>229</sup>

Ben diversa risulta l'ampia descrizione che egli invece ci fornisce della figura di Socrate e del suo insegnamento:

Socrate ebbe scolari di tutt'altro genere o piuttosto non ne ebbe affatto. Egli fu insegnante e maestro solo nel modo in cui lo è per ognuno chiunque si segnali per il proprio esempio di rettitudine e per un'intelligenza superiore. Benché non si udisse predicare da cattedre o da una montagna[...] egli mirò ad istruire, ad illuminare ed animare gli uomini a quel che doveva risvegliare il loro interesse più alto. Non si fece pagare per la sua saggezza, non scacciò di casa per essa l'arcigna consorte troppo amata per non voler niente a che fare con lei, ma si mantenne senza ripugnanza e senza pregiudizio alcuno della sua saggezza, nei suoi rapporti di marito e di padre. Il numero dei suoi amici più vicini era indeterminato; il tredicesimo, il quattordicesimo eccetera erano per lui tanto bene accettati come i precedenti, purché fossero a questi eguali in Spirito e cuore. Essi erano suoi amici, suoi scolari, ma in modo tale tuttavia che ognuno restava per sé quel che era, e Socrate non viveva in loro, non era la testa da cui essi come membri traessero il loro succo vitale[...] egli si intratteneva con ognuno della sua occupazione, conducendolo così per mano fino allo spirito[...] non offese nessuno, millantando la sua importanza o servendosi di misteriosi ed alti modi di dire che possono imporsi solo a ignoranti e creduloni, e che l'avrebbero reso ridicolo tra i greci. [...] Egli non lasciò [...] nessun metodo per raddrizzare le anime e instillare loro moralità. L'*ἀγαθόν* è innato in noi, è qualcosa che non può essere inculcato con le prediche<sup>230</sup>

Come si può facilmente notare la bellissima descrizione della figura di Socrate è anche un modo per polemizzare ironicamente sulla religione cristiana. Sono spesso palesi i riferimenti, tra le righe del testo che presentano sempre Socrate come campione di virtù nel rispetto della dignità del suo interlocutore e quindi dell'uomo in generale. Innanzitutto Socrate non impartiva dogmi, ma era maestro di virtù in quanto «esempio di rettitudine e intelligenza superiore». Il riferimento alla moralità e alla religione morale dell'*Aufklärung* risulta abbastanza evidente. La religione non deve

---

<sup>229</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 204.

<sup>230</sup> Ivi, pp. 204-206.

impartire dogmi, ma principi morali e nel caso di Socrate lo fa non tramite un precetto, ma attraverso l'azione di un uomo, il che restituisce all'individuo la possibilità della sua dignità umana e morale negata dalle mortificazioni inflitte dalla religione cristiana, dai suoi dogmi e dai suoi metodi per rispettarli; inoltre introduce al tema della religione razionale che ogni individuo può professare perché essa non ha bisogno di precetti, ma è iscritta nell'uomo stesso<sup>231</sup>.

Un altro tema rilevante della descrizione di Socrate sopra riportata risulta dal fatto che il filosofo ateniese, maestro di virtù, rispettava anche i suoi doveri come cittadino, non ripudiava nessuno, si manteneva nei suoi rapporti di marito, indirizzava i suoi amici e discepoli verso la morale, ma non pretendeva che nessuno fosse diverso da come era, che nessuno lasciasse il suo paese, la sua vita, il suo lavoro. L'insegnamento di Socrate non voleva creare una setta, come secondo Hegel facevano i cristiani, ma formare nel modo migliore uomini che fossero sotto ogni rispetto cittadini di uno stato. Si insinua qui uno dei temi centrali di questi scritti, ossia il fatto che il cristianesimo è più adatto ad essere una religione per un piccolo gruppo di persone che per uno stato, più congeniale a migliorare un singolo individuo che un gruppo di cittadini. Hegel dice ad esempio nel passo seguente tratto dal testo 18:

«Se tu vuoi essere perfetto, vendi ciò che hai e dà il tuo avere ai poveri» disse Cristo al giovane. Questa immagine della perfezione che Cristo avanza porta in se stessa la prova di quanto egli nel suo insegnamento

---

<sup>231</sup> In realtà si può scorgere qui una lieve differenza tra il modo di concepire la moralità pura in Kant e in Hegel. Mentre per il primo ci troviamo di fronte ad un dimensione più astratta ed intellettualistica poiché ogni uomo, per aspirare al regno della pura moralità, deve semplicemente seguire l'imperativo categorico, nel secondo attraverso la figura di Socrate troviamo un'altra possibilità: l'individuo non dispone solo di un concetto intellettuale da seguire, ma possiede un esempio concreto rappresentato da un uomo concreto: Socrate non dice di seguire un concetto, ma si pone egli stesso come modello di virtù. Hegel mostra qui di ragionare più concretamente, rispondendo alle necessità dell'individuo e percependo l'importanza che riveste per l'uomo l'immagine legata ad un concetto, e recuperando così la lezione dei greci che legavano ad un concetto il racconto di un mito. Bisogna anche rilevare che qui Hegel non menziona, forse volutamente, il fatto che anche nel cristianesimo si ritrova questa dimensione dell'uomo, Cristo, come esempio di virtù. Cristo non impartisce solo dogmi, ma dice: «va e anche tu fa lo stesso». L'intelligenza critica di Hegel non avrebbe potuto non rilevare questo aspetto. Ciò diventa quindi un'ulteriore testimonianza del fatto che la polemica di Hegel, come del resto egli stesso sottolinea nel passo che abbiamo riportato sopra, non è una polemica rivolta tanto alla figura di Cristo quanto alla ricezione del suo insegnamento e alla genesi degli elementi di positività nella religione cristiana. Ma di questo argomento ci si occuperà più avanti.

avesse di mira solo la formazione e la perfezione del singolo uomo, e quanto poco esso si lasci estendere ad una grande società<sup>232</sup>

E dice più esplicitamente nel testo 20, *Quanto poco abbia concluso la religione positiva*:

Uno stato che volesse oggi introdurre nella sua legislazione i comandi di Cristo ( ed avrebbe a che fare solo con i comandi esteriori, poiché lo spirito di essi non può essere comandato) si dissolverebbe ben presto[...] Che cosa eccitò in modo speciale l'odio degli scribi e le decisioni degli ebrei contro Cristo? Non fu il suo modo individuale, sia di agire che di giudicare le azioni degli altri, che si urtò non solo contro le loro sacre abitudini, ma anche contro le leggi civili? [...] da tutto questo risulta chiaro che le dottrine e i principi di Gesù erano propriamente adatti solo alla formazione di persone singole ed erano a ciò rivolti; per esempio quando al giovine che gli chiede: « Maestro che devo fare per essere perfetto? » risponde: « Vendi i tuoi beni, distribuiscili ai poveri », tutto va bene se si pensa che ciò è stato presentato come principio di una piccola comunità, di un piccolo borgo, ma si giunge a conseguenze assurde se viene in mente di estenderlo ad una popolazione maggiore<sup>233</sup>

Al di là della correttezza delle valutazioni hegeliane sul rapporto tra Gesù e le leggi dello Stato, ciò che appare chiaro qui è il fatto che il cristianesimo non può essere la *Volksreligion* da lui proposta e auspicata già nel *Frammento di Tubinga*. Il cristianesimo, oltre alla mortificazione che impone all'individuo, soprattutto per le pratiche che propone al credente per accattivarsi la divinità, educando così l'uomo a sfuggire al suo primario dovere morale e a rifugiarsi dietro inutili palliativi, non si mostra capace di poter essere una religione per uno stato civile, non può dare al credente la possibilità di esercitare la sua fede in armonia con esso. Il cristianesimo, quindi, non sarebbe capace di rispettare la dimensione politica dell'individuo. Da qui Hegel, in particolar modo nei testi 23-24-25, ripropone il tema tubingese della *Volksreligion*, radicalizzando ulteriormente quello della religione razionale su base kantiana, soprattutto per ciò che concerne i contenuti e il linguaggio che sembrano richiamare molto da vicino *La Religione nei limiti della sola ragione* di Kant. Così Hegel nel testo 23, *Per religione oggettiva* riqualifica intanto lo scopo della religione:

---

<sup>232</sup> Ivi, p. 208.

<sup>233</sup> Ivi, pp. 217-218.

Ora poiché la legislazione civile ha come suo fine immediato non la moralità, ma solo la legalità, e poiché per promuovere il rispetto della legge morale e la disposizione a eseguire leggi secondo lo Spirito non vi sono istituzioni particolari che abbiano questo fine, ritenuto proprio anch'esso della religione, non vogliamo qui separare in due tale fine, ma vogliamo considerare come scopo delle istituzioni religiose sia il promuovere la moralità per mezzo dell'idea di Dio, sia il promuovere la moralità in generale. Non tutti gli impulsi della natura umana, per esempio quello della propagazione della specie, hanno come fine la moralità. Ma il fine supremo dell'uomo è la morale, e, fra le sue disposizioni a promuoverla, quella per la religione è una delle più eccellenti.<sup>234</sup>

Il fine più alto della natura umana è kantianamente la morale; la religione e l'idea di Dio sono i fini più adatti a promuoverla e perseguirla. Hegel, quindi, rientra qui perfettamente all'interno della visione kantiana e in un certo senso la radicalizza affidando il compito della realizzazione della moralità allo Stato:

rendere soggettiva la religione oggettiva deve essere il grande compito dello Stato, le istituzioni si devono accordare con la libertà delle disposizioni individuali, non devono arrecare violenza alla coscienza e alla libertà, ma operare indirettamente sui moventi della volontà. Quanto di questo può fare lo Stato? Quanto deve essere lasciato a ciascuno? Promozione della moralità; questo fine della religione si realizza mediante a) le sue dottrine; b) le sue cerimonie<sup>235</sup>.

Riguardo alle dottrine e alle cerimonie egli ci fornirà più avanti, riprendendo i temi già affrontati nel *Frammento di Tubinga*, le coordinate fondamentali. Secondo Hegel la religione popolare non deve imporre le proprie dottrine, poiché la coscienza di un uomo non deve subire violenza<sup>236</sup> e la regola fondamentale di queste dottrine è che

esse non indichino all'uomo nessun'altra maniera di piacere a Dio se non mediante una buona condotta, o nessun altro impulso ad azioni moralmente buone se non un impulso puramente morale<sup>237</sup>

Hegel dice, infatti, che dal concetto più alto di stare innanzi a Dio come ideale di santità a quello più basso di stargli vicino in virtù di qualsiasi pratica sensibile ci sono delle sfumature che sono facilmente percorribili in senso discensivo e quindi

---

<sup>234</sup> Ivi, p. 229.

<sup>235</sup> Ivi, p. 230.

<sup>236</sup> Ivi, p. 233.

<sup>237</sup> Ivi, p. 235.

degenerativo<sup>238</sup>. La religione deve evitare proprio questo percorso e quelle pratiche che tentano di avvicinarsi a Dio attraverso privazioni o castighi del corpo che per quanto riconosciuti come sacri sigilli nella storia dei popoli, di fatto allontanano l'uomo dal vero fine della religione, l'esercizio della moralità<sup>239</sup>.

Quanto abietto sia l'edificio di uno stato o solo di classi di uomini in cui sono in voga questi principi, e in cui i rapporti naturali sono distorti da questa immorale filastrocca religiosa, ci viene insegnato dalla storia di tutti i tempi, e ce lo insegna ancora oggi la triste immagine degli stati in cui questo sistema domina tutt'ora, per esempio lo Stato della Chiesa o di Napoli. [...] Faccio qui rientrare la credenza pubblicamente autorizzata che con l'ascoltare messe e col traffico delle indulgenze non solo si possa comprare l'assoluzione dei propri peccati, ma non si è in nulla inferiori a un uomo buono, la credenza che le punizioni corporali e quelle di altro genere possono essere di volta in volta stimate diversamente, che dei colpevoli vengano sottratti alle mani della giustizia con l'asilo e vengano difesi dagli interpreti della divinità<sup>240</sup>.

L'attacco nei confronti della Chiesa, delle sue istituzioni e dei suoi sistemi non potrebbe essere più esplicito. Hegel per la prima volta fa degli esempi storici concreti di corruzione e lucidamente innesca il problema dell'abiezione morale dell'uomo nel dogmatismo della Chiesa che fonda la sua autorità e le sue pratiche sull'ignoranza del fedele. L'uomo per sollevarsi alla sua dignità morale deve sottrarsi da questo schiacciante e umiliante sistema dogmatico, che non facendo leva sulla razionalità pura, ma su una verità interpretabile solo da pochi, si serve della credulità e della debolezza del singolo per esercitare un dispotismo religioso che presto diventa politico. I temi della filosofia illuministica non potrebbero essere più evidenti; all'interno di essi si innesca la riflessione più specifica di Hegel e la sua proposta, la religione popolare. Lo Stato deve garantire che la religione oggettiva diventi soggettiva e che le dottrine religiose non collimino con la sensibilità e le esigenze del singolo.

Hegel, radicalizzando il problema religioso sulla base di un problema morale kantiano, va al di là di Kant, introducendo la dimensione politica e sociale all'interno di quella razionale pura. Il suo pensiero risulta quindi una sintesi tra il razionalismo

---

<sup>238</sup> *Ibid.*

<sup>239</sup> *Ivi*, p. 236.

<sup>240</sup> *Ibid.*

critico del tardo-illuminismo che con la sua astratta e universale analisi dell'uomo definisce la certezza analitica di una meta da raggiungere e il pensiero del primo romanticismo attento al problema del *Volksgeist*. In Hegel le due istanze si fondono dando vita a una proposta filosofica originale e gravida di conseguenze per la sua speculazione futura. Si trova già *in nuce* in questi scritti il nucleo fondamentale di alcuni dei temi teoreticamente più pregnanti del suo pensiero maturo. Primo fra tutti, ad esempio, il problema del rapporto tra la storia e l'Assoluto. Nella triade, moralità pura-religione-stato si scorge già il problema della relazione tra la realizzazione della moralità pura assoluta che, in quanto kantiana, è uguale in tutti gli stati di tutti i tempi, poiché derivante dalla razionalità umana e la *Volksreligion* che ogni singolo stato deve promuovere. Lo Stato, soggetto storico, intercettando le necessità ed esigenze sensibili del suo popolo *Volksgeist* deve promuovere una *Volksreligion* che però si basi su una religione razionale, ossia una religione basata sulla pura razionalità dell'uomo valida in tutti i luoghi e in tutti i tempi. In questione è già il rapporto tra la storia e l'Assoluto, ma i termini sono capovolti: non si tratta di capire come l'assoluto si fa storia, ma di comprendere come la storia (lo stato e la *Volksreligion*) possano interpretare l'Assoluto. Fino a questo momento il problema non si presenterà a Hegel in tutta la sua complessità, per meglio dire egli non lo denuncerà affatto. Tuttavia la sua riflessione diventerà da adesso una vera e propria riflessione storica sul *Volksgeist* e sulle sue manifestazioni storiche, tra cui la religione. La tematica sarà resa più interessante anche per via di un altro fattore: la proposta circa l'intervento dello stato per la realizzazione della *Volksreligion* sposta l'attenzione di Hegel, non solo sulle evoluzioni storiche del *Volksgeist*, ma anche sulle sue manifestazioni politiche: se lo Stato deve assumersi il compito della realizzazione della religione popolare nel rispetto delle coscienze degli uomini, esso deve conoscere, lo Spirito di quel popolo. La riflessione di Hegel da adesso diventa meramente storica, egli analizza il manifestarsi storico del *Volksgeist* e lo stretto legame tra politica e religione. Il *denkender Geschichtsforscher* comincia la sua attività.

Questo passaggio risulta particolarmente evidente nel testo 26, quello che nella edizione Nohl corrispondeva al Frammento 5 dell'opera *Religione popolare e cristianesimo*. Secondo l'autore degli *Scritti teologici giovanili* il testo fu scritto nei primi mesi del 1795, come si rivelerebbe dal fatto che esso presenta concettualmente legami di parentele con una famosa lettera scritta da Hegel a Schelling il 16 Aprile del 1795. La più recente edizione critica invece lo pone tra gli studi dell'anno 1794. Di fatto a livello concettuale cambia ben poco. Il testo, come abbiamo visto, si pone alla fine di una riflessione più ampia tra *Aufklärung* e cristianesimo e dà il via alle riflessioni più propriamente storiche del Nostro. L'indagine sulle manifestazioni storiche del *Volksgeist* e quindi del nesso religione-politica come sua specifica manifestazione si pone come un'esigenza che scaturisce dall'esito della riflessione tra illuminismo e cristianesimo. Hegel si chiede da cosa nasca tutto ciò che egli ritiene misero nel cristianesimo, il dogmatismo, il dispotismo e comincia a rilevarne ad analizzarne le cause storiche, partendo dal presente. Nel testo 26, *Oggi la moltitudine*, dice:

Oggi la moltitudine che non ha più nessuna virtù pubblica, che è precipitata in uno stato di soggezione, ha bisogno di altri sostegni e di un altro conforto per aver un compenso alla propria miseria che non ha il coraggio di diminuire. L'intima certezza della fede in Dio e nell'immortalità deve essere sostituita da rassicurazioni esterne, dalla fede in coloro che più sono consapevoli di essere in grado di produrre da sé il proprio modo di pensare<sup>241</sup>.

Lo stesso fatto che Hegel dica "oggi" significa che forse nel passato non era così. E già abbiamo più volte visto che per il Nostro questo passato è rappresentato dalla religione degli antichi e dalla sua armonizzazione dell'uomo all'interno di una realtà politica. Peperzak, ad esempio, in tal senso rintraccia in questo testo un abbozzo di filosofia della storia, nella quale prevale la dimensione politica di cui la religione sarebbe espressione. I tempi di questa storia sarebbero tre identificati con l'era antica, la cristiana e la moderna. L'era antica sarebbe quella secondo Peperzak, nella quale il cittadino era permeato dalla virtù civica e la tensione verso una vita

---

<sup>241</sup> Ivi, p. 259.

nell'Elisio o nel Walhalla rappresentava solo un momento di una felicità maggiore, dalla quale tuttavia non dipendeva il rispetto della virtù. Il motivo della virtù era tratto alla maniera kantiana dalla virtù stessa. A causa del dispotismo politico il cittadino dell'antichità è scomparso, la tirannia si è sostituita agli ideali repubblicani e quindi a una religione che proclamava l'armonia si è sostituita una che predica l'umiltà e la cieca obbedienza ai tiranni, che rende l'uomo incapace di far il bene per il bene, impossibilitato ad aver fede negli ideali di libertà e moralità umane e costretto, quindi, a trasferire la fede in questi valori in un individuo eccezionale al di fuori della storia. La terza epoca, infine sarebbe cominciata con l'era moderna: l'uomo grazie ai valori proclamati dall'illuminismo e alla kantiana "uscita dallo stato di minorità imputabile solo a se stesso" è di nuovo in grado di avere idee di sentire rispetto per sé e di ribellarsi contro i valori cristiani che disprezzano l'uomo e ne disconoscono la bellezza che è opera esclusiva della natura umana<sup>242</sup>.

L'interpretazione di Peperzak ci sembra abbastanza calzante e confermata dalla stessa struttura del testo. Non è importante adesso sottolineare se già in questo periodo in Hegel si fa strada una vera e propria filosofia della storia. Rilevante è invece il fatto che la riflessione hegeliana comincia a legare motivi politici a motivi religiosi e che quindi la ristrutturazione del mondo morale dell'uomo per la quale Hegel formulava già a Tubinga la proposta di una religione popolare, può avvenire solo a partire da un'analisi storica di ciò che ne ha generato la corruzione. Sicuramente il soggiorno a Berna, dove Hegel può vedere uno degli ultimi esempi di una città oligarchica in decadenza, e la corruzione politica insita in essa, contribuiranno notevolmente allo sviluppo di queste idee e alla sua scelta di essere da questo momento un *denkender Geschichtsforscher*.

---

<sup>242</sup> A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., pp. 53-54.

## 2.2. La corrispondenza con Schelling: il manifesto di un programma filosofico

Durante gli anni di Berna, isolato dai centri della cultura tedesca, Hegel sente la necessità di mettersi in contatto con i suoi amici dello *Stift*, i quali, invece, a differenza del Nostro, a quella cultura partecipavano attivamente.

L'epistolario di Hegel in questi anni ruota quasi interamente attorno alle lettere con i suoi ex colleghi dello *Stift*, Hölderlin e Schelling. In particolar modo con quest'ultimo Hegel intavolerà una discussione che durerà parecchi mesi e che ci racconta moltissimo dei suoi studi, delle sue idee, del movimento delle idee in Germania, ecc. Si chiarisce quasi immediatamente che mentre Schelling, sulla scia di Fichte ha già iniziato una vera e propria speculazione teoretica, Hegel invece, in linea con la sua dipendenza dal kantismo e dal primato della ragion pratica, sembra battere più la via della morale e della filosofia pratica; egli pensa, infatti, che soprattutto attraverso questa strada il criticismo possa dare i più grandi frutti per l'umanità e innalzarla ad una vera rivoluzione dello Spirito. Come vedremo, questo bisogno di concretezza, questo interesse per l'uomo che poi si tramuterà nell'esigenza dell'"universale concreto", accompagnerà sempre il pensiero filosofico del Nostro. Nonostante la critica, infatti, accusi Hegel, soprattutto nel suo momento sistematico, di trascurare l'individuo incapsulandolo nelle maglie del sistema, a ben guardare, il sistema di Hegel, ha un'unica esigenza, che risiede nel suo voler essere un sistema che rispecchia non l'astrattezza di un'idea, bensì la realtà concreta. E questa esigenza matura in Hegel sin dalle prime fasi della sua formazione, ricevendo un'impronta decisiva proprio nel periodo bernese, durante il quale gli studi religiosi lo conducono a riflettere sulla storia dell'umanità e sulle manifestazioni dello spirito dei popoli. Il criticismo e il conseguente innalzamento dell'umanità alla morale kantiana costituiscono il pretesto per i suoi studi storici: affinché l'ideale della Ragion pratica si realizzi bisogna comprendere storicamente quali sono le cause della corruzione morale dell'uomo. E anche se il testo 26 nel quale, come abbiamo visto, si sviluppa più specificatamente questa tematica non è stato scritto nel 1794, ma nel 1795 in

prossimità della lettera a Schelling del 16 Aprile, di fatto è questo il *leitmotiv* della riflessione di Hegel in questo periodo.

L'inizio di questa corrispondenza nasce dalla lettura che Hegel fa di una recensione di un articolo di Schelling *Sui miti*, pubblicato l'anno precedente nei *Memorabilien*, la rivista filosofico-teologica di Paulus. Considerato che questa prima missiva di Hegel definisce i contenuti della successiva corrispondenza, ne riporteremo qui quasi interamente il testo:

Mio caro!

Già da tempo avrei voluto rinnovare in qualche modo l'amichevole legame in cui una volta l'un l'altro stavamo.- questa esigenza si è ridestata in me molto tempo fa, quando (proprio da poco) ho letto l'annuncio di un tuo articolo nei «*Memorabilien*» di Paulus, ed è così che ti ho ritrovato nella tua vecchia via, intento a rischiarare importanti concetti teologici e a dar mano a raschiare a poco a poco la vecchia muffa. Non posso far altro che testimoniarti con soddisfazione la mia partecipazione.- credo sia arrivato il tempo di esprimersi in genere più liberamente, e in parte già lo si fa e lo si può fare.- Ma la mia lontananza dalle scene dell'attività letteraria mi pone nell'impossibilità di essere informato di una faccenda che mi interessa tanto – perciò ti sarei molto grato se mi volessi di tempo in tempo tenere informato sia di ciò che dei tuoi lavori. Aspiro vivamente a una sistemazione - non a Tübingen- che mi permetta di riprendere quanto prima ho trascurato e di metter mano di quando in quando al mio lavoro.- non me ne sto del tutto ozioso, ma la mia occupazione troppo eterogenea e frequentemente interrotta non mi consente di arrivare a niente di buono. Pochi giorni fa ho parlato proprio per caso con l'autore di quelle lettere a te ben note comparse sulla «*Minerva*» di Archenholz [...] egli mi ha dato notizia di alcuni württembergesi che stanno a Parigi, e anche di Reinhardt che tiene un posto di grande importanza al Département des affaires étrangères. [...] che fa Renz? Ha sotterrato il suo talento? Spero di no; [...] come vanno le cose a Tübingen? Se prima non vi siede in cattedra qualcuno come Reinhold o Fichte, non succederà niente di serio. In nessun altro luogo si riproduce così fedelmente il vecchio sistema; - e sebbene non ha più influenza sulle singole teste ben salde, si afferma però sulla maggioranza, sulle teste meccaniche [...] Di altre confutazioni, a parte quella di Storr, contro la dottrina della religione di Kant finora non ho sentito parlare, certo se ne saranno viste già delle altre. Ma la sua influenza, che adesso invero è ancora silenziosa verrà alla luce del giorno giusto con il tempo. Saprete certo che Carrier è stato ghigliottinato. Leggete ancora fogli francesi? Se ben ricordo, mi è stato detto che nel Württemberg sarebbero proibiti. Questo processo è molto importante e ha rilevato tutta l'infamia dei robespierristi. [...] Ancora una preghiera; se Süskind potesse inviarmi i fascicoli dell'«*Oberdeutsche-Zeitung* in cui è recensito il *Repertorium*» di Mauchart? Qui non riuscirei a scovarlo.<sup>243</sup>

---

<sup>243</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., pp.103-105. Renz era uno *Stiftler* del quale ci dà notizia Harris quando ci parla dell'atmosfera rivoluzionaria che si respirava nello *Stift*. Renz sarebbe stato un giovane

La lettera fa capo ad un'amicizia che si nutre ancora di vecchi temi. Hegel si congratula con Schelling per il suo scritto, soprattutto perché esso risponde a un tema a lui molto caro, il "raschiamento della vecchia muffa" ma non va al di là di questo, non gli rivolge domande esplicite sul componimento, preferendo dirigere l'attenzione su temi a lui più congeniali. Egli era interessato a riferire all'amico della sua impossibilità di lavorare bene a Berna, del suo desiderio di trovare un posto altrove, ma nello stesso tempo vuole precisare di non starsene completamente ozioso. Hegel, a differenza del suo giovane interlocutore, non aveva ancora dato nulla alle stampe<sup>244</sup> e probabilmente non voleva che questo fosse attribuito a trascuratezza. Anche i motivi successivi della lettera non si discostano dagli interessi di Hegel. È una missiva nella quale egli vuole informare sulla sua attività e vuole essere informato su ciò che maggiormente gli sta a cuore. Ed ecco spuntare il tema della situazione filosofica di Tubinga, la necessità di sbarazzarsi del vecchio sistema, la convinzione che solo personaggi del calibro di Fichte o di Reinhold avrebbero potuto scuotere la vecchia ortodossia<sup>245</sup>. E alla fine della missiva, come ad accommiatarsi dall'amico in un modo che potesse lasciargli il senso della confidenza, Hegel ricorda il tema a loro più caro e per il quale era iniziata la loro amicizia: la Rivoluzione francese. L'accento ai temi della rivoluzione è ricco di spunti critici; innanzitutto ci rivela il fatto che Hegel, fosse ancora fedele agli ideali rivoluzionari e si tenesse sempre documentato sugli sviluppi del movimento. Questo ci conferma che quella di Hegel non fu una "ubriacatura studentesca" come molta parte della critica aveva affermato, bensì una convinzione reale e ben radicata in un ideale di rinnovamento. E lo rileva

---

di grande talento, sempre il primo nella sua classe fino all'età di quindici anni. La sua figura è collegata ad un episodio particolare: egli si sarebbe assentato dall'esame finale del 1793 in cui avrebbe potuto classificarsi primo e ricevere il premio dalle mani del duca. I motivi dell'assenza sono tuttavia ignoti.

<sup>244</sup> Probabilmente, oltre alle convinzioni personali, sarà anche per via di questo "sentirsi in competizione" che Hegel acuisce la direzione morale dei suoi interessi a differenza di quella eminentemente teoretica dell'amico, come a ricercare forse una originalità che nello stesso campo non avrebbe potuto trovare, visti gli sviluppi precoci di Schelling.

<sup>245</sup> E anche questi due nomi forse sono gettati lì per trovare un motivo comune con l'amico, dal momento che Hegel qualche mese più tardi dirà di non essere così interessato all'ambito teoretico, ma più che altro a quello morale. Certamente Hegel rileva lo spessore dei filosofi, ma le sue ricerche per il momento si rivolgono ad altro.

ancor più il fatto che nella lettera il Nostro critica apertamente i nuovi sviluppi del movimento, l'infamia dei robespierristi, mostrando senso critico e un'appartenenza intellettuale e morale ad un ideale il cui sviluppo storico non si stava mostrando all'altezza delle aspettative.

La chiosa della missiva risulta utile per comprendere il tipo di studi che Hegel conduceva in quel periodo. Pare, infatti che egli nutrisse un particolare interesse per la psicologia empirica. Come ci riporta il Mirri pare che l'opera del Maucharts di a cui Hegel era interessato era un'opera sulla psicologia empirica<sup>246</sup>. Sembra che Hegel conducesse degli studi sul nesso tra la psicologia empirica e la morale cristiana, il che vale a dire tra Kant e il cristianesimo. In questo periodo, infatti, il filosofo di Königsberg, e soprattutto la sua prima *Critica*, veniva letto in maniera psicologista e antropologica, lettura divulgata dai kantiani di Jena, Schütz, Reinhold e Schmid. E per quanto Hegel fino a questo momento non fosse interessato all'aspetto teoretico del filosofare, si può certamente ammettere dalla chiosa di questa lettera a Schelling e dal testo 27, *Un manoscritto sulla psicologia e la filosofia trascendentale*<sup>247</sup>, che egli

---

<sup>246</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 264.

<sup>247</sup> Il testo numero 27, che la critica odierna ha intitolato *Un manoscritto sulla psicologia e la filosofia trascendentale*, ha creato nel corso degli anni non pochi problemi interpretativi, soprattutto per il fatto che esso si presenta totalmente anomalo se riferito al periodo della sua composizione, quello bernese, totalmente imperniato sulla riflessione sul cristianesimo. Testimonianza di questa anomalia è, ad esempio, la difficoltà in cui incorre l'Hoffmeister per collocarlo cronologicamente all'interno dei suoi *Dokumente*. Nella sua prima edizione dell'opera egli lo data 1796 e lo intitola *Primo abbozzo di una filosofia dello Spirito soggettivo*, e nella seconda edizione del 1936, pur risolvendo il problema cronologico, poiché colloca la sua data di composizione tra il 1793 e il 1794, continua a proiettarlo verso il sistema maturo intitolandolo *Materiali per una filosofia dello Spirito soggettivo*. Nicolin e Schuler, nell'ultima edizione critica, sempre in seguito a studi relativi alla filigrana della carta, riescono a dare la giusta collocazione temporale sostenendo che esso fu scritto tra il 1794 e il 1795 e ne spiegano anche la curiosa esistenza tra gli scritti di Berna: lo scritto sarebbe relativo al periodo di Tubinga e rimanderebbe precisamente ad un corso di psicologia empirica che il prof. Flatt avrebbe tenuto nel semestre invernale del 1790. A testimoniare ulteriormente la provenienza dello scritto verrebbero in soccorso anche dei manoscritti di Klüpfel, uno *Stiffler* compagno di Hegel, che sarebbero stati recentemente ritrovati nella biblioteca di Tubinga e che coinciderebbero per la maggiore con il contenuto del manoscritto di Hegel. (Nell'ultima edizione critica il testo di Klüpfel si trova spesso riportato in nota laddove il testo di Hegel risulta particolarmente indecifrabile, cfr. G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke I, Frühe Schriften*, cit., pp. 167-192). Vogliamo qui sottolineare il fatto che gli appunti di Klüpfel coinciderebbero "per la maggiore" con il testo hegeliano e vogliamo aggiungere "solo per la maggiore". Nel manoscritto di Hegel, infatti, il testo originale delle lezioni di Flatt, sarebbe affiancato a delle aggiunte apportate dal giovane filosofo tratte dal testo originale della *Critica della Ragion Pura* di Kant e dai *Commenti sulla critica della ragion pura di Kant* di Schulze. Non ci soffermeremo in questa sede su un'analisi dettagliata dei contenuti del testo 27, in quanto risulterebbe

non fosse totalmente digiuno del Kant teoretico (letto in chiave psicologista) pur utilizzando molto probabilmente questo studio in relazione a quelli sul cristianesimo.

La risposta di Schelling giunse la sera dell'Epifania del 1795. La lettera, che è andata perduta per via di uno strappo nella metà inferiore del foglio, ci consegna tuttavia materiale sufficiente per ben comprendere i contenuti della risposta. Schelling esordisce informando Hegel della situazione stagnante di Tubinga. Le speranze riposte nella filosofia si sono rivelate vane: si credeva inizialmente che «la scossa che essa aveva impresso anche sugli spiriti di *Tübingen* non si sarebbe attutita così presto»<sup>248</sup> e invece adesso «si è abbattuto un *auxmos* (siccità) che presto farà di nuovo crescere la vecchia erbaccia»<sup>249</sup>. Il riferimento è chiaramente ai kantiani della scuola di Storr contro i quali il filosofo ha parole dure:

essi hanno estratto alcuni ingredienti del sistema kantiano (della superficie, s'intende), da cui ora *tamque ex machina* vengono apprestati intorno a *quemconque locum theologicum* decotti filosofici tanto vigorosi che la teologia che già cominciava a intisichire, presto si leverà più sana e più forte che mai. Tutti i possibili dogmi sono ora già qualificati come postulati della ragione pratica, e dove le dimostrazioni storico-teoretiche non si rivelano più bastevoli, lì la ragione pratica (tubingese) recide il nodo<sup>250</sup>.

Dopo la denuncia del dogmatismo di Tubinga Schelling torna a parlare del suo saggio sul quale gli aveva scritto Hegel definendolo «già vecchiotto»<sup>251</sup> e sostiene che

---

fuorviante rispetto al discorso principale. Quello che ci interessa sottolineare è il carattere peculiare dello scritto risultante da una rielaborazione di appunti integrata dalla trascrizione di passi delle opere originali. Il manoscritto è quindi di fatto uno studio sulla filosofia trascendentale kantiana, seppur filtrata dalla interpretazione psicologista allora vigente. Solo più tardi, infatti, Hegel, avvierà uno studio più personale e approfondito del Kant teoretico. In questo periodo, infatti, lo studio della filosofia kantiana, anche di quella trascendentale, presente in questo testo, era sempre volto all'affermazione del primato della ragion pratica e ai suoi rapporti con la religione cristiana. Per uno studio approfondito sulle problematiche del testo 27 si v. R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi gimnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, cit., pp.130-143; Id., *Zu Hegels Kantverständnis in Manuscript zur Psychologie und Transzendental Philosophie aus dem Jahre 1794 (GW I, text nr.27)* in M. Bondeli-H. Linneweber-Lammerskitten, hrsg von, *Hegels Denkwicklung in Berner und Frankfurter Zeit*, cit., pp. 15-30.

<sup>248</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., p. 106.

<sup>249</sup> Ivi, p. 106.

<sup>250</sup> Ivi, pp. 106-107

<sup>251</sup> Ivi, p. 107.

i suoi interessi per gli studi dell'Antico testamento sono scemati, lasciando il posto all'entusiasmo più vivo per la filosofia.

Chi si vuole sotterrare nella polvere dell'antichità, quando il corso del suo tempo ad ogni istante lo avvolge e con sé lo trascina? Vivo e mi muovo al presente della filosofia.- La filosofia non è ancora giunta alla fine. Kant ha dato i risultati; mancano ancora le premesse. E chi può comprendere i risultati senza le premesse? E chi può comprendere i risultati senza le premesse? – Un Kant sicuramente, ma di ciò che dovrà farne la massa? Kant ha spazzato via *tutto*, - ma come faranno ad accorgersene quelli?<sup>252</sup>

Anche per Schelling il punto di partenza è Kant, e come per Hegel si tratta del Kant antidogmatico che «ha spazzato via tutto»<sup>253</sup>. La sua filosofia va tuttavia radicalizzata da un punto di vista teoretico, bisogna fornire le premesse inconfutabili al suo sistema in modo tale che esso non possa più porgere il fianco a tutti quelli che «sanno trarre a proprio vantaggio la prova morale. In un battibaleno spunta fuori il *deus ex machina*, l'Ente personale, individuale che siede su in cielo»<sup>254</sup>. Secondo Schelling, evidentemente, era insita nella filosofia kantiana, proprio per la cosiddetta mancanza delle premesse, la possibilità del suo travisamento. Lo studio del kantismo doveva, quindi, condurre ad una sua radicalizzazione in senso teoretico e ad una maggiore precisazione dei suoi fondamenti in modo da non lasciare spazio a manipolatori provenienti soprattutto dalle fila della Chiesa. Ed egli indica colui che avrebbe assunto a questo compito, un uomo che egli chiama addirittura, nella chiosa della lettera, il Riformatore<sup>255</sup>: «Fichte solleverà la filosofia ad un'altezza tale che farà girare la testa persino alla maggior parte degli attuali kantiani»<sup>256</sup>. L'astro nascente della filosofia era quindi Fichte, lui era la via da seguire e la sua opera, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*<sup>257</sup>, il nuovo lume della scienza.

---

<sup>252</sup> *Ibid.* Sul problema della questione Schellingiana circa le premesse nel sistema kantiano cfr., B. Tuschling, *Kant hat die Resultate gegeben. Die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?*, in M. Bondeli-H. Linneweber-Lammerskitten, hrsg von, *Hegels Denkwicklung in Berner und Frankfurter Zeit*, cit., pp. 53-74.

<sup>253</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., p. 107.

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>256</sup> *Ivi*, p. 107.

<sup>257</sup> J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2003.

Schelling mostrava di aver intrapreso questa strada immediatamente. Egli chiude, infatti, la lettera informando l'amico del suo nuovo progetto di studio:

In questo momento lavoro ad un'etica à la Spinoza; essa deve stabilire i sommi principi di ogni filosofia, principi nei quali si ricongiunge la ragione teoretica con la pratica. Se trovo tempo e coraggio essa dovrebbe essere pronta per la prossima Fiera o al più tardi per la prossima estate.- Mi sentirei ben felice di essere uno dei primi a salutare il nuovo eroe, Fichte, nella terra della verità! – Sia benedetto il grande uomo! Egli compirà l'opera!<sup>258</sup>

Il progetto era chiaramente ambizioso, ed era evidentemente e radicalmente teoretico, così come evidente era l'entusiasmo di chi sentiva di partecipare attivamente allo sviluppo della filosofia del suo tempo soprattutto se in confronto al senso di isolamento di chi poteva venire a parte di questo fermento solo tramite la lettura di queste lettere.

La risposta del Nostro non tarda, arriva alla fine di Gennaio del 1795. E in essa troviamo espresso a chiare lettere la posizione hegeliana. Innanzitutto egli precisa il suo campo di interesse:

Quanto agli sforzi più recenti di penetrare nelle estreme profondità, li conosco così poco come quelli di Reinhold, perché tutte queste speculazioni, mi è sembrato, sono in realtà più importanti per la ragione teoretica che per una loro ampia applicazione a concetti più universalmente utilizzabili. Di quale sia il fine cui questi sforzi mirano non mi sono fatto perciò una conoscenza diretta- ne ho soltanto un'impressione indistinta<sup>259</sup>

Hegel non è interessato alle speculazioni teoretiche, poiché esse non hanno come fine, a differenza della filosofia pratica, «concetti più utilizzabili»<sup>260</sup>. Che il filosofo tuttavia avesse un'immagine indistinta della filosofia di Reinhold risulta abbastanza improbabile. Hegel certamente conosceva il *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*<sup>261</sup> con il quale Reinhold tentava di ridurre il criticismo ad una ricerca di ordine strettamente teoretico. Peraltro sappiamo, dalla

---

<sup>258</sup> G.W. F.Hegel, *Epistolario*, cit., p. 108.

<sup>259</sup> Ivi, p. 109.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

lettura del testo 27, che Hegel conosceva Reinhold e che non gli fossero sconosciute le ricerche più attuali sul Kant teoretico. La sua, quindi, è una presa di posizione teorica scaturita da uno scopo specifico: elevare l'uomo alla sua dignità morale. La via da perseguire era quella pratica, ossia lo studio storico-politico della manifestazione dello Spirito dei popoli e il legame della politica con la religione. Lo dice poco più avanti nel testo della lettera:

Non c'è da meravigliarsi per quanto mi dici dell'indirizzo teologico kantiano (*si diis placet*) della filosofia a Tübingen. Non si può scuotere l'ortodossia, finché la sua professione, così legata ai vantaggi mondani, resterà intrecciata all'interno di uno stato. Un tale interesse è troppo forte perché essa possa essere tralasciata così presto, ed esso inoltre agisce senza che se ne sia nell'insieme chiaramente coscienti. Finché l'ortodossia dura avrà al servizio tutta la truppa sempre più numerosa dei servili ripetitori, o di scribi privi di pensiero e di più altri interessi<sup>262</sup>.

Il legame tra la religione e la politica conserva il giogo del dispotismo. Compito della generazione di Hegel era tentare di rompere questo legame e «recare disturbo quanto più è possibile a questi teologi che se ne stanno intenti con il loro zelo di formiche a procurarsi un'impalcatura critica per il consolidamento del loro tempio gotico»<sup>263</sup>. Hegel, tuttavia, riferendosi probabilmente alla sua esperienza personale, afferma anche un altro fatto: questo travisamento del kantismo ne favorisce in qualche modo la diffusione. L'azione dei teologi contiene in sé stessa il germe della loro catastrofe poiché «tra il materiale che essi sottraggono alla pira kantiana per impedire l'incendio della dogmatica, essi portano a casa anche carboni incandescenti, e facilitano così la diffusione generale delle idee filosofiche»<sup>264</sup>. Compito del filosofo era la diffusione di questi carboni incandescenti del pensiero kantiano. Fichte, secondo il Nostro, aveva contribuito a questo «pasticcio», tramite la *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*<sup>265</sup>. L'opera, a detta di Hegel, favoriva la logica teologica, reintroducendo non volutamente, ma come conseguenza, il vecchio genere di prove dell'esistenza di Dio<sup>266</sup>.

---

<sup>262</sup> G.W.F. Hegel, Epistolario, p. 109.

<sup>263</sup> Ivi, p. 110.

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Königsberg, Mikrofiche-Ausg, 1792

<sup>266</sup> Cfr., *Ibid.*

Nella risposta, pur moderata, di Schelling del 4 Febbraio del 1795, si vede la distanza che separa i due amici. Egli ribadisce la comune volontà di contribuire alla grandezza della loro epoca e il desiderio di impedire che essa «si ritrovi di nuovo con il lievito stantio dei tempi andati»<sup>267</sup>. A proposito di Reinhold, Schelling dà ragione a Hegel del fatto che probabilmente il *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* riducendo la filosofia kantiana ai suoi soli principi teoretici, non vada al di là della prima critica del filosofo di Königsberg, tuttavia egli ritiene questo tentativo reinholdiano un percorso necessario alla rivoluzione che questa filosofia deve portare:

non so se si debba ringraziare Reinhold del fatto che così presto, proprio quando secondo le mie più certe aspettative ciò doveva avvenire, staremo al punto più alto<sup>268</sup>.

La radicalizzazione del kantismo in senso teoretico operata da Reinhold, pur non avendo aggiunto nulla di originale ai principi del criticismo, avrebbe avuto il merito, secondo Schelling, di consegnare una filosofia purificata da tutto ciò che oltrepassava l'ambito teoretico, avrebbe fatto rilucere il kantismo nella sua purezza. La radicalizzazione del kantismo in senso teoretico avrebbe facilitato, secondo Schelling, lo sviluppo del pensiero di Fichte, il quale si trovava di fronte a un Kant teoreticamente puro. A riguardo Lacorte scrive:

in questa differente valutazione dell'opera di Reinhold è delineata con sufficiente chiarezza la distanza dei rispettivi punti di vista e la prevalenza degli interessi di ciascuno. Per Schelling è tempo di abbandonare, o quanto meno di far passare in secondo piano, gli studi di filosofia della religione e di filosofia della storia, con la trattazione dei quali, egli, in pieno accordo con Hegel aveva esordito [...] ciascuno pone in secondo piano ciò che all'altro appare di interesse primario e pregiudiziale<sup>269</sup>

Secondo Schelling l'unica via per l'affermazione e la diffusione del kantismo è quella della radicalizzazione teoretica, quella della costruzione delle sue premesse. E Fichte era l'eroe che aveva cominciato questo percorso. Mentre, infatti, la difesa di

---

<sup>267</sup> Ivi, p. 114.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> C. Lacorte, *Il primo Hegel*, cit., p. 209.

Reinhold era stata convinta, ma moderata, quella di Fichte sarà ancora più chiara. D'accordo con ciò che aveva proposto Hegel nella precedente lettera circa la possibilità di chiarire meglio il rapporto tra la dottrina fichtiana e la dogmatica<sup>270</sup>, proposta che Schelling considera un «magnifico progetto»<sup>271</sup>, egli tuttavia non considera la possibilità che la filosofia di Fichte possa essere fallimentare in questo senso affermando che forse l'*eroe* agiva in questo modo «per dilettersi anche lui con la superstizione e intascare sorridendo il ringraziamento dei teologi»<sup>272</sup>. In un passo successivo della lettera inoltre egli, in risposta alla domanda forse tendenziosa di Hegel sull'Ente personale contenuta nella lettera precedente dell'amico<sup>273</sup>, fornisce una sorta di sunto del suo pensiero attuale, di cui riportiamo qui alcuni passi fondamentali meglio precisione la posizione di Schelling:

Anche per noi i concetti ortodossi di Dio non esistono più. La mia risposta è: noi arriviamo più avanti ancora dell'Ente personale. Nel frattempo sono diventato spinozista! [...] In Spinoza il mondo (l'oggetto in senso proprio, in opposizione al soggetto) era *tutto* per me lo è l'Io. La vera differenza tra la filosofia critica e la dogmatica mi sembra risiedere nel fatto che la prima prende le mosse dall'Io assoluto (non ancora condizionato da nessun oggetto), mentre l'altra dall'oggetto assoluto, o Non-Io. Quest'ultima, nella sua estrema conseguenza, conduce al sistema di Spinoza, la prima a quello kantiano. La filosofia deve prendere le mosse dall'*incondizionato* (*Unbedingt*). Si tratta però di vedere dove risiede questo incondizionato, nell'Io o nel Non-Io. Se questo problema viene risolto, tutto è risolto. Per me il principio sommo di ogni filosofia è l' Io puro assoluto, ossia l'Io in quanto semplice Io, non ancora affatto condizionato (*bedingt*) dagli oggetti, ma posto dalla libertà. [...] Per noi non vi è altro mondo soprassensibile che quello dell'Io assoluto. Dio non è altro che l'Io assoluto<sup>274</sup>.

La posizione di Schelling si è delineata quindi in modo abbastanza chiaro, così come era accaduto per Hegel nelle precedenti missive. Per questo motivo, da questo momento in poi, non ci soffermeremo più sull'intero epistolario Schelling-Hegel

---

<sup>270</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, p. 110.

<sup>271</sup> Ivi, p. 115.

<sup>272</sup> *Ibid.*

<sup>273</sup> Hegel fa a Schelling una domanda sull'Ente personale, volendo in realtà sapere se anche lui si fosse liberato realmente di alcuni concetti della dogmatica: «Non capisco bene nella tua lettera un'espressione relativa alla prova morale: "che essi sanno manipolare in modo tale da farne scaturire l'Ente individuale e personale" Credi che non possiamo proprio arrivare così lontano? Addio» (ivi, p. 111). La domanda di Hegel si riferisce probabilmente ad un passo della lettera che non ci è pervenuto.

<sup>274</sup> Ivi, pp. 115-116 (gli inserti in parentesi tonda sono miei).

durante gli anni di hegeliani di Berna, ma ci limiteremo alcuni passi che ci illustrano concetti chiave.

Una delle lettere che molto ci dice circa gli interessi del Nostro in questo periodo è la famosa missiva del 16 Aprile 1795. Hegel riporta la questione su un piano che gli è più congeniale e che maggiormente cattura la sua attenzione in quel periodo: la corruzione politica che egli vive nella città di Berna e rintraccia nel traffico causato dalle elezioni politiche il suo ritardo nella risposta.

Il padre designa il figlio o il genero che porta il più grosso patrimonio, e così via. Per ben conoscere una costituzione aristocratica bisogna aver trascorso qui uno di questi inverni, prima della Pasqua, quando avviene l'elezione suppletiva<sup>275</sup>.

Successivamente Hegel fa menzione anche della lettura del saggio dell'amico, le *Lettere filosofiche su Dommatismo e criticismo*<sup>276</sup>, il cui tentativo di formulare un giudizio congruo costituisce la seconda causa del ritardo della missiva di risposta. Hegel tesse i più grandi elogi di Schelling dicendo di non avere avuto molto tempo per la lettura del saggio, ma di avervi scorto solo le idee fondamentali che in ogni caso sarebbero state bastevoli per formulare un giudizio più che positivo:

vi scorgo un perfezionamento della scienza che ci darà i più fecondi risultati – e vi scorgo il lavoro di una testa della cui amicizia possa andare fiero, e che recherà il suo grande contributo alla più grande importante rivoluzione nel sistema delle idee di tutta la Germania<sup>277</sup>

Risulta tuttavia più chiaro successivamente che gli elogi tessuti da Hegel si rivolgono più all'intelligenza dell'amico che non al suo saggio. Hegel non cita nessun passo specifico dello scritto e non gli rivolge nessuna domanda chiarificatrice come fa invece in altre occasioni<sup>278</sup>, anzi qualche riga più avanti gli muoverà una sorta di

---

<sup>275</sup> Ivi, p. 117.

<sup>276</sup> F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su Dommatismo e criticismo*, Firenze, Sansoni, 1958

<sup>277</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., p. 117.

<sup>278</sup> In una lettera successiva invece, quella del 30 Agosto del 1795, Hegel, mostrandosi realmente interessato alle teorie dell'amico gli chiede delucidazioni, non senza un'appunto polemico, circa un passo specifico: «Nel § 12 del tuo scritto conferisci all'Io l'attributo della sostanza unica; ma se sostanza e accidente sono concetti reciproci, mi sembra che il concetto di sostanza non si possa applicare all'Io assoluto, bensì all'Io empirico quale si presenta alla coscienza di sé (*Selbstbewußtsein*). Che tu non parli di questo Io ( che riunisce la più alta tesi e antitesi) me lo fece credere il paragrafo precedente dove attribuisce all'Io l'indivisibilità, predicato che dovrebbe essere attribuito soltanto all'

appunto che, anche se non vuole essere una critica vera e propria, assume perlomeno il carattere di una precisazione:

Dal sistema kantiano e dal suo sommo compimento attendo in Germania una rivoluzione che partirà da principi già esistenti, i quali dopo una generale rielaborazione, richiedono soltanto di essere applicati a tutto l'attuale sapere. Certo sussisterà sempre una filosofia esoterica, - e l'idea di Dio come Io assoluto ne farà parte integrante<sup>279</sup>

Hegel si rende conto che Schelling condivide con lui il comune programma del sommo compimento della filosofia kantiana, ma si rende conto che l'amico non intende questo compimento alla sua maniera. Hegel tendeva in un certo senso all'educazione del popolo attraverso il suo concetto di *Volksreligion* e il suo intento, come più volte ripetuto, era un'elevazione dell'uomo e del popolo alla dignità morale. Il regno d'azione di Schelling era il puro pensiero, quella filosofia esoterica che esisterà sempre e di cui l'«Io Assoluto ne farà parte integrante»<sup>280</sup>. E questi concetti, anche se più tardi Hegel si leverà per altre vie alla medesima altezza teoretica, per il momento non sono propriamente adeguati al suo progetto. Tuttavia prevale in questa missiva l'entusiasmo per un progetto comune di rinnovamento di idee, la piacevole consapevolezza finalmente sia giunto il momento in cui l'umanità si sia elevata alla sua altezza:

Si proveranno le vertigini dinanzi a questa somma altezza di ogni filosofia, mediante la quale l'uomo si è elevato tanto in alto; ma perché mai si è giunti così tardi a elevare maggiormente la dignità dell'uomo e a riconoscere quella sua facoltà della libertà che lo pone nello stesso ordine di tutti gli spiriti? Credo che non ci sia miglior segno del tempo di questo, che l'umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa; una dimostrazione questa che l'aureola che circondava il capo degli oppressori e degli dei della terra di dilegua. I filosofi dimostrano questa dignità, i popoli impareranno a sentirla e non si contenteranno più di esigere i loro diritti finora calpestati nella polvere, ma essi stessi li riprenderanno, - se ne riapproprieranno<sup>281</sup>

---

Io assoluto, e non all'Io quale si presenta alla coscienza di sé- e in cui si presenta ponendosi solo come una parte della realtà» (ivi, p. 127, l'inserito in parentesi tonda è mio).

<sup>279</sup> Ivi, p. 117.

<sup>280</sup> *Ibid.*.

<sup>281</sup> Ivi, pp. 117-118.

E quasi certamente il significato di queste parole è compreso in modo più adeguato se si tenta di ascoltarne gli ancora presenti echi rivoluzionari. La filosofia della libertà è in un certo senso la filosofia che ha riflettuto sulla rivoluzione francese e sulla sua portata storica, sulla liberazione dell'uomo *dall'ancien régime*, con cui qui Hegel sicuramente identifica «gli oppressori»<sup>282</sup>. La filosofia deve dimostrare adesso di essere all'altezza della storia, deve riuscire a proclamare quella libertà che fino ad ora ha tentato di farsi strada tramite il sangue della rivoluzione. La filosofia, secondo Hegel, più che proclamare un "sistema di libertà", deve realizzare una "libertà concreta" attraverso il richiamo alla moralità dell'uomo e alla consapevolezza diffusa della sua dignità. La filosofia deve eliminare la corruzione e l'abiezione morale, e per farlo deve riuscire a comprendere dove e quando questa situazione nasce e si sviluppa. Da questo progetto nasce l'Hegel storico. Egli denuncia questo progetto anche in questa lettera, in un passo successivo a quello relativo alla dignità dell'uomo:

Religione e politica hanno fatto di nascosto uno *stesso* gioco, e la prima ha insegnato ciò che il dispotismo voleva, il disprezzo per il genere umano, l'incapacità di esso a raggiungere un qualsiasi bene e ad essere qualcosa per sé solo. Con la divulgazione delle idee che mostrano come ogni cosa *deve* essere, sparirà l'indolenza della gente posata, pronta ad accettare eternamente tutto per come è<sup>283</sup>.

La filosofia ha il compito di divulgare queste idee e di impedire l'azione di tutti o di tutto ciò che ne costituisca un deterrente. Il primo nesso da sciogliere è il gioco religione-politica, il che, anche se Hegel non lo dice in questa lettera, può avvenire solo tramite una analisi storica del *Volksgeist* e delle sue manifestazioni storiche, *in primis* religione e politica. Sciogliere il loro nodo è il programma filosofico bernese del Nostro e di questo egli si occuperà specificamente nella *Vità di Gesù* e nella *Positività della religione cristiana*.

Nonostante le due diverse impostazioni non si può tuttavia ancora parlare in Hegel e in Schelling di una completa differenza di vedute; i due amici, infatti, seppur

---

<sup>282</sup> *Ibid.*

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 118.

da punti di vista differenti, volevano radicalizzare il criticismo kantiano e far scaturire da esso la più grande rivoluzione filosofica in Germania. Li accompagnavano ancora gli ideali giovanili della rivoluzione, le idee di libertà, l'odio per la dogmatica di Storr e per l'utilizzo teologico del kantismo. Sia per l'uno che per l'altro lo sprone alle loro ricerche continuavano ad essere gli ideali giovanili professati a Tubinga.

Ci dà una significativa testimonianza di questa commistione di motivi il problema storiografico legato alla paternità dello scritto *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*<sup>284</sup>, uscito con ogni probabilità nel 1796. Il manoscritto, acquistato all'asta dalla biblioteca di Berlino, venne poi ritrovato e pubblicato da Rosenzweig nel 1917, con un ritardo di tre anni rispetto alle iniziali previsioni di uscita, a causa della guerra. L'autore di *Hegel e lo stato* gli conferisce questo titolo: *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*. Come è noto dai numerosissimi studi condotti su questo scritto nel Novecento, la storia del frammento, costituisce un vero e proprio "giallo" filosofico. Il mistero è relativo già alla natura del testo: non si conosce il motivo per il quale fu scritto. Le opinioni sono diverse: potrebbe trattarsi di un progetto di ricerca, o anche di un'introduzione, tuttavia la proposta più fondata e accreditata sembra essere quella che fa del testo una lettera circolare o un abbozzo per una relazione da leggere in un circolo di intellettuali. I dubbi più grandi riguardano tuttavia, come detto sopra, la paternità dello scritto: considerata l'articolazione interna dei temi e il nesso tra etica, estetica e religione, il testo potrebbe essere stato indistintamente scritto da Hegel, Schelling o Hölderlin o come ha anche affermato talvolta la critica, dai tre amici insieme. I temi presenti sono molteplici: si va dalla necessaria estinzione dello stato come elemento ostile ed estraneo all'uomo libero, di matrice schilleriana, alla teoria della bellezza come idea

---

<sup>284</sup> Per un'analisi dettagliata degli studi storiografici condotti su questo scritto nel Novecento e dei suoi contenuti fondamentali cfr., F.P. Hansen, *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptiongeschichte und Interpretation*, Berlin, New York, de Gruyter, 1989; cfr., inoltre O. Pöggeler, *Hegel der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in «Hegel-studien», Beiheft 4, 1969, pp. 17-32; X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in «Hegel-studien», Beiheft 4, cit., pp. 35-52; O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, in «Hegel-studien», Beiheft 9, 1973, pp. 211-260; L. Amoroso, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Pisa, Ets, 2007.

unificatrice, all'idea della connessione tra individuo e comunità tramite la ragione, alle "contaminazioni" della filosofia kantiana soprattutto dal versante dei postulati della ragion pratica, ma anche da quello della teleologia della natura mutuato dalla terza critica. Proprio la molteplicità dei motivi, attribuibili senza particolari esitazioni a tutti e tre gli autori considerati, lascia molte perplessità circa la paternità dello scritto. Stando alla perizia calligrafica, esso dovrebbe appartenere a Hegel, ma Rosenkranz, che per primo dopo molto tempo lo ebbe fra le mani, disse che in realtà il testo era stato ricopiato da Hegel e che il suo autore era invece Schelling. Pöggeler, al contrario, lo attribuisce sicuramente a Hegel<sup>285</sup>, dando così tra l'altro nuovi impulsi alla critica storiografica dei tempi recenti che ricomincia a valutare i temi della filosofia del giovane Hegel anche attraverso motivi differenti, fra cui quelli legati al filone estetico dell'interpretazione filosofica. Le tesi di Fuhrmans, invece, come ci riporta Paolo Manganaro nell'introduzione alla traduzione italiana dell'Epistolario di Hegel, propenderebbero a favore della paternità schellingiana dello scritto: la «nuova mitologia» presente nel testo sarebbe riconducibile più a idee presenti nelle opere di Schelling<sup>286</sup>. Non si vuole qui propendere per una tesi piuttosto che per un'altra; si vuole solo sottolineare come proprio il problema della difficoltà di stabilire la paternità del testo sia una precisa testimonianza della comunanza dei temi di ricerca fra i tre amici.

### 2.3 Hegel come *denkender Geschichtsforscher*

L'isolamento di Berna, che costituisce motivo di grande sofferenza per il Nostro, gli fornisce tuttavia anche la possibilità di dedicarsi a quei temi religiosi e morali e di risolverli in una visione suggestiva e originale che si rivela nella definizione *denkender Geschichtsforscher*.

---

<sup>285</sup> O. Pöggeler, *Hegels als der Verfasser des älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in «Hegel-studien» Beiheft 4, cit., pp. 17-32.

<sup>286</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., p. 49, nota 85.

Gli studi storici e teologici di questo periodo, di cui abbiamo testimonianza anche dagli estratti di quegli anni<sup>287</sup>, imprimeranno nel suo pensiero quell'esigenza di concretezza e adesione alla realtà che lo accompagnerà fino all'elaborazione del suo sistema, perlomeno fino alla composizione della *Fenomenologia* che non occupa una precisa collocazione all'interno dell'architettura sistematica della filosofia hegeliana, tuttavia ne determina la peculiare fisionomia e l'originalità.

Durante il periodo di Berna, Hegel, partendo da questioni teologico-morali, sente l'esigenza di risolverle all'interno di un orizzonte storico. Il Nostro comincerà a interrogare la storia, elevandola a luogo di spiegazione della manifestazioni dello Spirito dei popoli<sup>288</sup>, di cui la religione e la politica sono parte integrante. La storia costituisce il serbatoio e il luogo della riflessione filosofica. Sicuramente Hegel avrà ben presente gli studi del periodo di Berna, quando più tardi a Jena elaborerà il suo concetto di *begriffene Geschichte*, storia concettuale. Gli esiti teoretici di Hegel saranno sempre lo *speculum* degli studi da lui condotti durante gli anni giovanili. In questo risiede la particolarità del suo sistema di pensiero.

### 3.3.1 *La vita di Gesù*

Una volta stabilito il fatto che *Religione popolare e Cristianesimo* non costituisce un'opera unica di Hegel, ma è un insieme di manoscritti del periodo tubingese e bernese raccolti da Nohl sotto questo titolo, si può concludere che la *Vita di Gesù* sia la prima opera compiuta di Hegel. Come si può rilevare da due annotazioni poste da Hegel all'inizio del primo e alla fine dell'ultimo foglio del manoscritto, essa fu composta fra il 9 maggio e il 24 luglio del 1795. La scrisse a

---

<sup>287</sup> Hegel faceva diversi estratti dal *Neues theologisches Journal*, dall'*Allgemeinen Literatur Zeitung*, dall'*Ansichten von Niederrhein* del Forster, dalla *Kirchengeschichte* del Mosheim, da Rousseau. Gli estratti pervenutici sono in numero nettamente inferiore rispetto a quelli del periodo di Stoccarda, tuttavia, malgrado l'esiguità delle fonti, siamo in grado di stabilire i temi principali e i temi delle letture di Hegel in questo periodo. Per una panoramica completa degli estratti, si v. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 3, *Frühe Exzerpte*, cit., pp. 207-240.

<sup>288</sup> Rientrano in questa visione sia la concezione schröckhiana della storia, alla quale il Nostro era interessato già negli anni di Stoccarda, sia il concetto di *Volksgeist* di derivazione herderiana.

Tschugg, presso Erlach, nella residenza estiva della famiglia del capitano von Steiger presso il quale era precettore.

L'opera dà vita a svariati problemi storiografici legati sia al tema specifico scelto, prettamente religioso, che alla sua strettissima dipendenza dalla filosofia kantiana. Lukàcs, ad esempio, totalmente catturato all'interno della dimensione politica della sua interpretazione del filosofo, ritiene l'opera come un corpo estraneo nel complesso del pensiero giovanile di Hegel, e preferisce tacere sulla sua esistenza. Pur volendo prescindere dalla particolare interpretazione di Lukàcs relativa al carattere teologico dell'opera, i problemi storiografici a cui essa rimanda sono riferibili al suo legame con il kantismo, soprattutto se ci si riferisce a quella parte della critica storiografica che vede nel frammento tubinghese un'opera indipendente rispetto alla filosofia di Kant. Come si è detto sopra, l'interpretazione seguita in questo lavoro è quella che fa capo ad una continuità nei testi hegeliani circa il rapporto con la filosofia kantiana. Tuttavia, e soprattutto quest'opera si può riscontrare chiaramente la dipendenza da Kant. Lo stesso Haering, che sempre vuole affermare l'originalità del pensiero hegeliano, si trova in imbarazzo di fronte a quest'opera e alla sua manifesta dipendenza dal kantismo.

Dovunque, malgrado alcune concordanze con il passato, sembra apparire il più spiccato moralismo kantiano [...] l'opera sembra essere un'armonizzazione dei Vangeli in un'interpretazione della storia della salvezza sorprendentemente razionalistica e di una moralità kantiana e fichtiana.<sup>289</sup>

Ciò che sorprende, all'interno di quest'opera, è propriamente l'eccessiva radicalizzazione del pensiero kantiano: Gesù<sup>290</sup> è il predicatore della Ragion Pratica kantiana, nessun riferimento ai miracoli, né alla storia della salvezza, né alla resurrezione. Tale radicalizzazione potrebbe scaturire da un progetto preciso dell'autore: ridurre l'insegnamento di Cristo alla pura moralità, della quale ogni

---

<sup>289</sup> Th. L. Haering, *Hegel sein Wollen und sein Werk*, cit., pag 184 (traduzione mia).

<sup>290</sup> A partire dalla *Vita di Gesù* e nei manoscritti successivi di questo periodo bernese, Hegel non utilizza mai il termine Cristo, bensì sempre quello di Gesù o locuzioni che rimandano alla sua attività di predicatore come «maestro di virtù»; egli vuole sottolineare il carattere meramente storico, non teologico, della trattazione. Nell'analisi dei testi si atterremo a questa scelta e la riprodurremo fedelmente.

individuo è sovrano per se stesso, significa depurare la religione cristiana da ogni forma di exteriorità derivante da un culto che vuole cattivarsi la simpatia e la benevolenza di Dio, l'ideale trascendente al quale tendono e dal quale dipendono le azioni degli uomini. Eliminare le pratiche esteriori in virtù dell'unica signoria rappresentata dalla morale universale insita in ogni individuo, comporta anche l'affrancamento dal giogo politico radicato nelle pratiche stesse. Lo scopo di Hegel, come abbiamo abbondantemente mostrato nello studio delle lettere con Schelling, è proprio la rottura del legame religione-politica, al cui dispotismo l'uomo è sottomesso. Si può affermare che il Nostro segua un programma specifico diviso in due parti: dapprima, nella *Vita di Gesù* egli vuole radicalizzare il messaggio di Cristo su base kantiana, mostrandone l'intrinseca purezza se considerato solo attinente all'ideale sommo della moralità cui la vera religione dovrebbe tendere; in secondo luogo, invece, nei manoscritti relativi all'analisi della positività della religione cristiana<sup>291</sup>, egli vuole dimostrare che, proprio a partire dal messaggio di Cristo non considerato in senso kantiano e dalla sua ricezione da parte degli apostoli, derivi l'aspetto positivo del cristianesimo, che aiutando il dispotismo politico, getta l'uomo nel suo stato moderno di servilismo e inconsapevolezza di sé.

La *Vita di Gesù* è, quindi, probabilmente il primo stadio di un progetto più ampio e da questa dobbiamo partire. Prima di cominciare con l'analisi specifica dell'opera vogliamo qui dare un altro accenno ad un'altra possibilità di interpretazione. Potrebbe anche essere plausibile che l'opera fosse un esperimento inserito ancora all'interno dei suoi studi sulla religione popolare. Ed è ancora Haeringil maggiore promotore di questa interpretazione. Egli sostiene che Hegel cominciava a interrogarsi circa il significato e la validità del cristianesimo per una vivente ragione popolare e quindi, di conseguenza, circa la validità e l'effettivo insegnamento di Gesù. Hegel vuole analizzare quindi solo il fatto storico, il dato di fatto di Gesù, ossia l'insegnamento morale. Solo in seguito a questo studio, potrà dire

---

<sup>291</sup> Nohl, stavolta con ragione, ha raggruppato i manoscritti 32, 33 e 34 dell'odierna edizione critica in un'opera unitaria dal titolo *La positività della religione cristiana*.

con certezza se il fatto dell'insegnamento fondamentale di Gesù può essere utilizzabile per il suo fine più proprio, ossia quello della religione popolare<sup>292</sup>.

È evidente che, al di là dell'interpretazione parziale di Haering sempre volta a ridurre il pensiero di Hegel a sé stesso e alla sua originalità, cosa che in questo caso si traduce con lo studio della vita di Gesù ai fini di una possibile applicazione della religione popolare, si può affermare che anche quest'opera rientra a pieno titolo nella riflessione più ampia dei rapporti tra *Aufklärung* e cristianesimo, intrapresa da Hegel già a Tubinga. Come ci riferisce Rosenkranz, nel periodo bernese, Hegel, per motivi di studio personale si imbattè in molte interpretazioni della vita di Gesù. Il biografo ci fornisce una breve panoramica delle varie visioni della figura di Gesù, dal medioevo ai giorni di Hegel, citando, ad esempio *Il Messia* di Klopstock, la *Vita di Gesù* di J.J. Hess, facendo riferimenti anche alle varie interpretazioni dei legami tra Socrate e Gesù, a cui lo stesso Hegel avrebbe fatto più volte riferimento. E Rosenkranz afferma che «l'approfondimento della vita di Cristo andò tanto avanti, che alla fine egli stesso ne scrisse una nella primavera del 1795»<sup>293</sup>. Delle varie interpretazioni consultate Hegel avrebbe scelto quella kantiana.

Tentiamo quindi adesso di fornire un'analisi più dettagliata dell'opera e dei suoi contenuti.

Mirri ci riferisce a tal proposito delle indicazioni circa il titolo dell'opera che sarebbero indicative anche per quanto concerne il suo contenuto :

Il titolo Vita di Gesù è apposto su una copertina di cartoncino azzurro aggiunta al manoscritto, ed è scritto di mano del Rosenkranz. Nella sua interezza esso suona: «Hegel: Vita di Gesù/armonizzazione dei vangeli/introduzione propria»<sup>294</sup>

Bisogna stabilire il senso rosenkranziano di questa armonizzazione. Il biografo ce lo chiarisce esplicitamente:

Ciò che caratterizza l'armonizzazione hegeliana dei vangeli è l'aver fatto astrazione dal miracolo in senso fisico. Ma è proprio perché questo elemento non esiste, perché non da nessuno scandalo all'intelletto, né

---

<sup>292</sup> Ivi, pp. 186-187.

<sup>293</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 70

<sup>294</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 319.

viene da esso contestato criticamente, o depotenziato attraverso spiegazioni, che la narrazione produce un così grande effetto. Hegel ha voluto rappresentarci Cristo in tutta la sua piena realtà umana, nella sua spirituale resistenza alle prove storiche[...]. Riteneva che tutti fossero d'accordo sulla verità del miracolo per la fantasia. Per la fondazione della scienza suprema è importante sapere se si debba prendere come punto di partenza una storia, un'autorità, qualcosa di incomprensibile, oppure si debba attribuire indipendenza e necessità alla ragione. In quanto si tenta di spiegare il miracolo esegeticamente o spiritualmente si è già rinunciato al diritto della ragione poiché così di fronte al difensore del miracolo, si tradisce l'indecisione nei confronti dell'autonomia della ragione. Hegel ha perciò realmente scritto una *Vita di Gesù*, una storia di Cristo che armonizza ed è, nel vero senso della parola, strettamente connessa con la nostra cultura.<sup>295</sup>

Rosenkranz rinviene, quindi, solo nell'assenza del miracolo il carattere peculiare di quest'opera, e lo collega con altri temi quali quello della conciliazione e dell'amore che caratterizzerebbero secondo il biografo gli studi condotti da Hegel in questo periodo. Entrambi i concetti saranno invece sviluppati da Hegel solo più tardi, durante la riflessione degli anni di Francoforte, e si concentreranno particolarmente nello scritto *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*. Probabilmente Rosenkranz inserisce i concetti di "amore" e "conciliazione" all'interno della speculazione bernese rispondendo ad un'esigenza di compensazione rispetto alle scelte condotte da Hegel nella *Vita di Gesù*. L'interpretazione dissacrante del cristianesimo ivi condotta rispondente secondo Rosenkranz ai bisogni della cultura del suo tempo, non avrebbe tuttavia condotto Hegel ad un rifiuto del cristianesimo *tout court*, in quanto egli continuava lo studio di temi prettamente cristiani come l'amore e la riconciliazione, malgrado la sua singolare interpretazione del cristianesimo nella *Vita di Gesù*.

È anche probabile che l'interpretazione di Rosenkranz derivi da un più ampio problema relativo alla formulazione del sistema da parte di Hegel. Così come la maggior parte dei biografi dell'Ottocento, fra cui lo stesso Haym, Rosenkranz propende per la tesi di una formulazione compiuta del sistema già negli anni di Francoforte. Probabilmente questo orienterebbe maggiormente Rosenkranz a retrodatare lo studio sui concetti della riconciliazione e dell'amore che sono invece tipiche formulazioni del periodo francofortese.

---

<sup>295</sup> Ivi, p. 72.

L'interpretazione dell'armonizzazione dei vangeli che, come afferma il Rosenkranz sarebbe relativa solo all'eliminazione nel testo dell'aspetto miracolistico, risulta più adeguata se estesa ad una più generale riduzione della religione cristiana e dell'insegnamento di Cristo alla morale di Kant e ai principi della sua *Ragion pratica*. L'armonizzazione secondo i canoni della cultura del tempo, citata da Rosenkranz, si deve riferire quindi, più adeguatamente, a una più generale riflessione sul cristianesimo a partire dalla cultura del tardo illuminismo tedesco.

L'appartenenza a questa compagine culturale è evidente nel testo per via della forte presenza della riflessione sulla religione condotta da Kant nell'opera *La Religione entro i limiti della sola Ragione*, e da Fichte nel suo scritto *Critica di ogni rivelazione*. Bisogna fare tuttavia delle precisazioni circa la presenza nel testo hegeliano dell'opera fichtiana. Come detto in precedenza, Hegel aveva criticato in una missiva indirizzata a Schelling l'opera fichtiana, accusandola di favorire inconsapevolmente per la sua struttura i teologi nella loro formulazione delle prove dell'esistenza di Dio. Hegel non si smentisce adesso nella *Vita di Gesù* recuperando in toto i contenuti dell'opera di Fichte: la presenza della *Critica di ogni rivelazione* nella *Vita di Gesù* si risolve soprattutto nella mutazione del linguaggio fichtiano e dei contenuti che nella sua opera facevano direttamente riferimento al kantismo. È semplice vedere, ad esempio, nell'espressione «scintilla dell'essenza divina»<sup>296</sup> la presenza del linguaggio fichtiano. Rimane tuttavia il Kant della *Critica della Ragion pratica* e de *La Religione entro i limiti della sola ragione* il termine principale di riferimento, sia per quanto concerne il linguaggio, che i contenuti. Il Gesù di Hegel, infatti, parla spesso come il filosofo di Königsberg e in un passo specifico sembra richiamare totalmente la logica dell'imperativo categorico kantiano:

Agite secondo una massima tale che, ciò che voi volete che valga come legge universale tra gli uomini, valga anche per voi: questa è la legge fondamentale della moralità<sup>297</sup>

---

<sup>296</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 336.

<sup>297</sup> Ivi, p. 345. Il passo della *Critica della ragion pratica* risuonava quasi uguale: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale», I. Kant, *Critica della Ragion Pratica*, tr. it. di Francesco Capra (1909) riveduta da Eugenio Garin, (1955), Bari, Laterza, 2003, p. 65.

L'armonizzazione dei vangeli, di cui sopra detto, si presenta adesso più chiaramente come la riduzione della religione cristiana alla morale kantiana. I momenti in cui tale armonizzazione è presentata nel testo sono essenzialmente tre:

- 1) Riduzione della religione a moralità pura.
- 2) Realizzazione della moralità tramite l'esercizio della signoria della moralità sugli impulsi sensibili.
- 3) Eliminazione degli elementi statuari della religione cristiana.

Tenteremo adesso una breve analisi critica dei tre momenti a partire dal primo. La religione vera coincide kantianamente per Hegel con la pura moralità così come è evidente dalle parole che Gesù dice alla samaritana:

Credimi donna, rispose Gesù, verrà un tempo in cui non renderete più nessun servizio a Dio né sul monte Garizim, né in Gerusalemme, quando non si crederà più che il servizio divino si limiti ad azioni prescritte o ad un determinato luogo. Verrà il tempo, che propriamente è già presente, in cui gli autentici adoratori di Dio adoreranno il padre universale nel vero spirito della religione (perché soltanto questi a lui sono graditi) lo spirito in cui signoreggia soltanto la ragione e il suo fiore, la legge morale (*Sittengesetz*), solo qui dev'essere fondata l'autentica adorazione di Dio<sup>298</sup>

Dal momento che la religione coincide con la legge morale pura, bisogna adesso domandarsi chi è Dio all'interno di questa visione. Hegel risponde nell'incipit dell'opera:

La ragion pura incapace di ogni limite è la divinità stessa. E' secondo la ragione, dunque, che è ordinato in generale il piano del mondo; è la ragione che indica all'uomo la sua destinazione, l'incondizionato scopo della sua vita<sup>299</sup>.

---

<sup>298</sup> Ivi, p. 338. L'inserto in parentesi tonda è mio. È da notare che Hegel dice qui «verrà un tempo che forse è già presente». Si possono rintracciare in questa locuzione due significati, uno prettamente storico e uno teoretico. Il fatto che il tempo fosse già presente sta ad indicare che esistevano già le condizioni perché l'uomo seguisse la nuova religione della morale pura. La dimensione teoretica della frase si coglie se si fa riferimento ai contenuti della più matura *Fenomenologia dello Spirito*. Se il tempo è «propriamente già presente» significa che l'uomo o lo Spirito del tempo che con esso coincide, deve semplicemente riconoscerlo, deve effettuare una *Anerkennung* che gli permetta di elevare la sua consapevolezza singola alla dignità della storia che si compie.

<sup>299</sup> Ivi, p. 331.

Il passo è di assoluta rilevanza, non solo perché qualifica il destino della morale e della religione vera, ma soprattutto perché afferma per la prima volta, prima della matura *Scienza della Logica*, che Dio e la ragione coincidono. Hegel presenta sul piano della morale e della religione uno dei capisaldi del suo pensiero maturo. E certamente qui si può riscontrare facilmente alla maniera di Haering, una fondamentale continuità e coerenza del pensiero soprattutto in relazione alle sue riflessioni: il primato della ragion pratica conduce Hegel ad affermare già qui su un piano morale la coincidenza dei concetti di Dio e di ragione. Questo è il risultato più propriamente hegeliano della riflessione illuministica, elaborato ancora qui su un piano morale, ma già espresso nella sua compiutezza, anche se non analizzata al vaglio della ragione teorica. Il passo tuttavia rivela ancora molto. Hegel fa dire a Gesù che «è secondo la ragione, dunque, che è ordinato in generale il piano del mondo»<sup>300</sup>. Il Nostro sembra anticipare qui il concetto di “astuzia della ragione”, *List der Vernunft*<sup>301</sup> di cui parlerà nelle opere mature a proposito della coincidenza di reale e razionale. La ragione e il suo “piano” governano il mondo dell’uomo, prima quello morale e poi quello metafisico. L’acquisizione principale del sistema di Hegel è mutuata già qui nel corso delle sue analisi sulla religione. E anche se muterà il contesto, il concetto rimarrà il medesimo.

Assodato quindi che la vera religione è la moralità e che il Dio di questa religione è la razionalità che governa il mondo, bisogna adesso precisare come effettivamente questo credo si realizzi. Hegel, radicalizzando il pensiero kantiano, afferma che la religione vera si ottiene tramite la signoria della moralità sulle sensibilità. Il concetto viene espresso esaustivamente nel dialogo tra Gesù e Nicodemo:

«Ma, ribattè Nicodemo, come potrebbe l’uomo rinunciare alle sue inclinazioni naturali? Come potrebbe pervenire ad averne di più alte? Dovrebbe entrare nel grembo di sua madre e nascere diverso, come un essere di un’altra specie.»

«L’uomo in quanto uomo, rispose Gesù, non è semplicemente un essere del tutto sensibile. La sua natura non è limitata semplicemente agli impulsi

---

<sup>300</sup> *ibid.*

<sup>301</sup> Per il concetto di *List der Vernunft*, cfr., W. Jaeschke, *Die List der Vernunft*, in «Hegel-studien», Bd. 43, 2008, pp. 87-102

e al piacere. C'è anche uno spirito in lui, una scintilla dell'essenza divina (*ein Funk des göttlichen Wesen*), gli è stata partecipata l'eredità di tutti gli esseri razionali.<sup>302</sup>

E il concetto è espresso ancora meglio in un passo successivo:

Così come non si può servire con uguale zelo a due padroni, così il servizio di Dio e della ragione è inconciliabile con il servizio dei sensi: l'uno dei due esclude l'altro, oppure sorge un funesto e impotente oscillare qua e là tra i due. Perciò vi esorto a cacciar da voi le eterne preoccupazioni per il mangiare, il bere, e il vestire, bisogni che costituiscono l'intero ambito delle aspirazioni della maggior parte degli uomini[...]. Non c'è tuttavia nell'animo umano un bisogno ancor più alto che non quello degli alimenti e dell'abbigliamento?[...] Scacciate dunque un po' delle angosciose preoccupazioni per gli alimenti e per l'abbigliamento: scopo supremo delle vostre aspirazioni sia il regno di Dio e la moralità con cui soltanto diventate degni di esserne cittadini; il resto verrà da sé.<sup>303</sup>

Si assiste qui all'adesione hegeliana al kantismo morale più radicale. La parentesi tubingese della realizzazione della religione razionale operata dalla *Volksreligion* attraverso la sensibilità umana sembra ormai lontana. Tuttavia occorre anche qui fare una precisazione. La sensibilità che viene sottomessa ai bisogni della religione razionale, che è quella vera, diventa quindi serva del Dio di questa religione; ma poiché, come prima si è detto, la divinità coincide con la ragione e il suo piano di realizzazione nel mondo, di fatto Hegel sottomette la sensibilità dell'uomo alla sua razionalità, ossia una facoltà dell'individuo ad un'altra dello stesso<sup>304</sup>. Fin qui nessuna novità rispetto al kantismo, anzi, come si è detto, una sua radicalizzazione rispetto quantomeno alla considerazione generale del cristianesimo: mentre Kant lasciava in qualche modo in sospeso il discorso sulla rivelazione, fornendo però poi a Storr i margini della sua interpretazione teologico-kantiana delle scritture, Hegel non lascia spazio alcuno alla dimensione soprannaturale della religione: bisogna essere fedeli solo alla moralità pura, e alla legge razionale scritta dentro ogni individuo. L'adempimento dei principi della *Sittengesetz* deve essere lo scopo della fede e il costante riferimento nella preghiera e nelle pratiche religiose in generale.

---

<sup>302</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 336 (L'inserto in parentesi tonda è mio).

<sup>303</sup> Ivi, p.344.

<sup>304</sup> Il superamento di questo dualismo in una visione più armonica dell'uomo con se stesso e con il mondo avverrà solo a Francoforte, tramite i concetti di "amore" e "vita", con i quali Hegel intraprenderà la strada per il suo distacco dal kantismo.

Lo spirito della vostra preghiera sia che voi, animati dal pensiero della divinità, facciate dinanzi ad essa fermo proponimento di consacrare tutta la vostra vita alla virtù<sup>305</sup>.

Ci avviciniamo qui al proposito iniziale dell'opera: la preghiera e tutte le cerimonie di fede non devono essere volte alla ricerca del perdono o della grazia, l'uomo quindi non deve sottomettersi alla superstizione e al dispotismo degli uomini di Chiesa che lo assoggettavano attraverso pratiche umilianti a cui gli uomini si sottoponevano con lo scopo di ottenere la vita eterna. La vita eterna è l'adempimento della legge morale. Questa è l'unica dottrina della religione razionale, sulla quale Hegel tramite le parole di Gesù ama fare ancora una precisazione:

Gesù rispose loro : «La mia dottrina non è un'invenzione umana che vuole solo esser faticosamente imparata dagli altri. Chi si è proposto di seguire senza pregiudizi la legge incorrotta della moralità, costui potrà subito verificare se la mia dottrina è una mia invenzione; chi cerca la sua propria gloria annette naturalmente un gran valore alle speculazioni e ai precetti degli uomini, ma chi cerca con sincerità la gloria di Dio, costui è abbastanza leale per rigettare quelle invenzioni che gli uomini affiancano alla legge morale, o con cui addirittura la sostituiscono [...]»<sup>306</sup>

La dottrina della moralità pura non è una legge sottoposta all'arbitrio di pochi, e non è un'invenzione fatta dagli uomini che si vuole sostituire con i suoi inganni al più integro e veritiero esercizio della moralità. Se lo scopo degli uomini è il mero adempimento della legge morale, essi di certo non sono sottomessi ad alcun dispotismo, a nessuna pratica volta a cattivarsi il Dio della fede cristiana (Kant lo aveva già detto ne *La Religione entro i limiti della sola Ragione*, ed è questo uno dei temi dell'opera di Kant che riecheggiano spesso nella *Vita di Gesù*) e possono cominciare ad affrancarsi da tutte le dispotiche leggi statutarie della religione cristiana. Hegel giunge, così, al suo scopo: l'armonizzazione dei vangeli compiuta nella *Vita di Gesù* alla luce dell'interpretazione della kantiana legge morale, conduce alla liberazione dell'uomo dalle superstizioni dei miseri riti della religione cristiana, e quindi dal dispotismo politico che si lega perfettamente ad essa. La pura legge morale e l'interpretazione dell'insegnamento di Gesù sotto questa luce, costituiscono l'unica

---

<sup>305</sup> Ivi, p. 343.

<sup>306</sup> Ivi, pp. 356-357.

possibilità per l'uomo di elevarsi alla sua dignità umana e di affrancarsi dal dispotismo rappresentato dal legame religione-politica.

### **3.3.2 La Positività della religione cristiana**

La *Positività della religione cristiana* è il titolo col quale Nohl, nei suoi *Scritti teologici giovanili*, raggruppa i testi 32, 33, 34, dell'odierna edizione critica degli studi di Hegel. Nonostante si parli maggiormente della positività della religione cristiana nel testo 32, il primo, questa volta la scelta ci sembra più calzante e più aderente allo spirito dei manoscritti. Per l'analisi dei testi ci manterremo, tuttavia, fedeli alla divisione proposta da Nicolin e dalla Schuler e focalizzeremo la nostra attenzione in particolar modo sul testo 32 che risulta maggiormente rispondente alle esigenze del presente lavoro.

Il testo 32 vide una fase di composizione molto lunga, tra la fine di Luglio del 1795 e la fine di Aprile del 1796. Riusciamo ad avere una testimonianza della sua composizione dalla lettera di Hegel a Schelling del 30 Agosto del 1795:

t'invierò tra qualche tempo il piano di qualcosa che penso di elaborare e per il quale ti chiederò in seguito un amichevole aiuto soprattutto per ciò che riguarda la storia della Chiesa<sup>307</sup>

Hegel si riferisce proprio a questo testo sulla positività della religione cristiana. Lo scritto si compone di due parti, una più originariamente hegeliana riguardante la positività del cristianesimo, formata da una successione di paragrafi brevi e tematicamente focalizzati, l'altra originata dall'influenza della Gerusalemme di Mendelsohn, formata da paragrafi più lunghi e concettualmente meno circoscritti. Esso tuttavia si riconduce concettualmente alla precedente *Vita di Gesù* e al problema del dispotismo religioso-politico del suo tempo. Le parole di Lukàcs sono in questo senso illuminanti:

La vera questione centrale del periodo bernese del giovane Hegel è quella della « positività » della religione ( in particolare della religione cristiana).

---

<sup>307</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit. pp. 127-128.

[...] per il giovane Hegel la religione positiva del cristianesimo è un sostegno del dispotismo e dell'oppressione, mentre le religioni antiche e non positive sono state le religioni della libertà e della dignità umana. Il loro rinnovamento è, nella concezione del giovane Hegel, l'obiettivo rivoluzionario che l'umanità del suo tempo è tenuta a realizzare.<sup>308</sup>

Prescindendo per un momento dal fatto che Lukàcs trascura volutamente un'opera come la *Vita di Gesù* e in generale la riflessione più propriamente teologica di Hegel in virtù della predominanza di quella politica<sup>309</sup>, tuttavia egli ha ben focalizzato il tema principale della riflessione di questo testo 32 e in generale degli altri testi di questo periodo che ad esso trasversalmente si ricollegano. Il nodo da sciogliere era questo: «la religione positiva del cristianesimo è un sostegno del dispotismo e dell'oppressione»<sup>310</sup>. Bisognava capire da dove proveniva la sua positività per smantellare il dispotismo politico. Ed è quello che Hegel tenta di fare in questo testo n. 32.

Hegel esordisce dicendo che sulla religione cristiana si sono sempre avute le valutazioni più contrastanti, ma che il modo di considerarla nel suo tempo è quello legato alla sua interpretazione illuministica.

Si leveranno sempre molte voci in contrasto con l'obiezione di principio che tali considerazioni riguardano bensì questo o quel sistema della religione cristiana, ma non la religione cristiana stessa; e ognuno pone il proprio sistema come «la» religione cristiana ed esige che tutti lo abbiano sotto gli occhi. Il modo di considerare la religione cristiana che è in voga nei nostri tempi pone a base della sua dimostrazione la ragione e la moralità, e per la sua spiegazione fa appello allo spirito delle nazioni e del tempo.<sup>311</sup>

Il contesto di riferimento quindi, anche per questo scritto, è la filosofia di Kant. Hegel comincia a parlare di *spirito ebraico*, la cui categoria, come sottolinea giustamente Mirri, rimane immutata durante tutto il corso della riflessione filosofica hegeliana<sup>312</sup>. Secondo Hegel lo spirito ebraico era «sommerso sotto il peso di precetti statutari che pedantemente prescrivevano una regola per ogni banale azione della vita

---

<sup>308</sup> G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit., p. 50.

<sup>309</sup> Per la concezione lukàcsiana dell'Hegel teologico come leggenda reazionaria, cfr *supra* nota 198.

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 429.

<sup>312</sup> *Ivi* p. 409.

quotidiana»<sup>313</sup>, inoltre l'esercizio della virtù era «costretto in formule morte»<sup>314</sup>. Il popolo ebraico era altresì sottomesso ad un popolo straniero, quindi viveva un'«ubbidienza da schiavi»<sup>315</sup>.

Il contesto culturale, ossia la situazione storica del popolo giudaico, determinerebbe già un preciso indirizzo nello sviluppo del cristianesimo: gli ebrei basavano il loro credo su un esercizio della legalità, ma si trattava di una legge esterna all'individuo, e che quindi già di per sé provocava una scissione. Hegel tuttavia, sorprendentemente, non inquadra l'azione e l'insegnamento di Gesù all'interno di tale contesto, anzi dice che egli

Libero dalla contagiosa malattia della sua epoca e del suo popolo, dalle restrizioni dell'accidia che dissipa la sua attività unicamente nel soddisfare i bisogni comuni e le comodità della vita, e parimenti da ambizione e altre inclinazioni, il cui soddisfacimento, se desiderato, lo avrebbe spinto a venire a patti con il pregiudizio ed il vizio, si accinse ad elevare religione e virtù a moralità, a restaurare la libertà di questa in cui consiste la sua essenza.<sup>316</sup>

Gesù, quindi, era per il suo popolo una sorta di kantiano *ante litteram*: il suo scopo era quello di sostituire alla legalità ebraica la libertà della moralità pura che fa capo alla ragione universale. Il Nazareno desiderava riportare il suo popolo ai «puri principi morali»<sup>317</sup>, in base ai quali «giudicò le cerimonie, il gran numero di espedienti escogitati per eludere la legge, e la pace che la coscienza trovava nell'osservare la lettera della legge, nei sacrifici e negli altri riti, invece che nell'ubbidienza alla legge morale»<sup>318</sup>. Gesù, però, «ebbe il dolore di vedere il crollo totale del suo piano di introdurre la moralità nella religiosità della sua nazione, e di vedere quali incompleti e incerti effetti avesse avuto il suo sforzo di suscitare [...] migliori speranze a una fede migliore»<sup>319</sup>. Gesù, tuttavia, non si era pronunciato contro «la religione stabilita, ma solo contro la superstizione morale, che le esigenze

---

<sup>313</sup> Ivi, p.430.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> Ivi, p. 431.

<sup>317</sup> *Ibid.*

<sup>318</sup> Ivi, pp. 431-2.

<sup>319</sup> Ivi, p. 432.

della legge morale fossero da considerare soddisfatte quando si fossero osservate le pratiche della religione»<sup>320</sup>.

È importante fare delle precisazioni circa la figura di Gesù fin qui delineata. Innanzitutto Hegel non vede nella morte del Nazareno il principio della redenzione, ma solo il fallimento di un progetto pedagogico-morale umano; crolla totalmente la prospettiva della fede cristiana e, quindi, il cristianesimo in toto, in linea con quanto era già stato denunciato nella *Vita di Gesù*. Proprio in questo contesto si situa il confronto implicito che egli pone tra la figura del Nazareno e quella di Socrate: «Gesù non si pronunciò contro la religione stabilita»<sup>321</sup>. Egli, quindi, come il suo predecessore ateniese, si muoveva nel rispetto delle leggi del suo popolo, e ancor di più per questa ragione il suo progetto tese ad assumere una valenza solo pedagogico-morale. Tuttavia egli fu vittima, così come Socrate, del dispotismo politico. È evidente come qui Hegel volesse mettere ancora più in risalto l'azione ingiusta della politica che si serve del cristianesimo per attivare il suo giogo.

Risulta incomprensibile, di conseguenza, che dalla dottrina di Gesù, si sia originata la positività della religione cristiana. Da questo momento in poi si assiste alla totale inversione della concezione hegeliana circa la figura di Gesù: è proprio nella sua predicazione e nel suo continuo rimandare alla fede in un'autorità divina trascendente l'individuo, che si trovano i germi della positività di questa religione. Hegel, tuttavia, giunge a questo assunto molto gradualmente. Ai fini di una esaustiva analisi del testo, seguiremo qui la dialettica di questa affermazione.

Nel capitoletto intitolato *Donde derivò la positività?*, Hegel sembra ricapitolare, inizialmente, tutte le caratteristiche che farebbero di Gesù il «maestro di una pura religione morale e non di una religione positiva».<sup>322</sup> Il *leitmotiv* di queste osservazioni risiede nel fatto che tutte le dottrine che non poggiavano su fatti, come i miracoli, l'attesa di un Messia, la presenza di un essere maligno per le malattie incurabili, fossero tutte «rappresentazioni dei suoi contemporanei»<sup>323</sup> delle quali Gesù si era

---

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> *Ivi*, p. 433.

<sup>323</sup> *Ibid.*

servito per destare «l'attenzione di un popolo sordo alla moralità»<sup>324</sup>, ma lo scopo principale del Nazareno consisteva sempre nella educazione alla virtù morale, e le suddette rappresentazioni altro non erano se non un modo per raggiungere tale fine<sup>325</sup>.

E proprio a questo punto della trattazione che comincia gradualmente a farsi strada l'idea hegeliana che la positività della religione cristiana derivi dalla dottrina di Gesù.

Che insomma la dottrina di Gesù non sia in generale positiva e non abbia voluto fondare niente sulla sua autorità; contro questa tesi si levano due partiti, i quali concordano nel ritenere che la religione contiene bensì i principi della virtù ma al contempo ha anche prescrizioni positive per acquistare la benevolenza divina più con esercizi, sentimenti e fatti, che con la moralità. Ma questi due partiti si differenziano l'un l'altro in ciò: l'uno ritiene questa positività un elemento inessenziale e non accettabile in una religione pura, e perciò non vuole concedere neanche alla religione di Gesù, il rango di religione fondata sulla virtù; al contrario, l'altro partito pone la preminenza della religione di Gesù proprio in tale positività, che ritiene così sacrosanta come principio dell'eticità, basando anzi spesso questi su quella, e concedendole talvolta un'importanza maggiore.<sup>326</sup>

A prescindere che si voglia prendere le parti dell'uno o dell'altro partito (per il secondo è più facile stabilire la positività, poiché essa esce già «in forma positiva dalla bocca di Gesù che richiese fede nei suoi insegnamenti»<sup>327</sup>), ciò che comunque non cambia è lo scopo hegeliano di ricercare «sia nella forma originaria della religione stessa di Gesù, sia nello spirito dei tempi, alcuni motivi universali che fecero sì che ben presto la religione [...] divenisse dapprima una setta e poi una fede positiva»<sup>328</sup>. I motivi per i quali questa religione divenne una fede positiva ruotano tutti intorno al necessario carattere autoreferenziale delle dottrine professate da Gesù:

Proprio come in colui che insegna virtù e vuole lottare contro la corrente della corruzione morale della sua epoca ha particolare importanza il carattere morale a lui proprio, senza di cui le sue parole cadrebbero morte

---

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> Si noti qui l'eco, oramai piuttosto vago, della *Volksreligion* e della sua canalizzazione della sensibilità e delle esigenze del popolo per la realizzazione della religione razionale. Anche in questo contesto, la figura di Gesù si serviva di un mezzo per il raggiungimento della massima virtù, che non era costituito dalle naturali esigenze del popolo, ma dalle rappresentazioni comuni fornite dai dogmi religiosi

<sup>326</sup> *Ibid.*

<sup>327</sup> *Ivi*, p. 434.

<sup>328</sup> *Ivi*, p. 435.

e fredde dalle labbra, così nel caso di Gesù, parecchi elementi concorsero a rendere la persona del maestro più importante di quanto fosse in sé necessario per raccomandare la verità da lui insegnata<sup>329</sup>

Il motivo dell'autoreferenzialità ce lo suggerisce Hegel nel momento in cui nelle battute iniziali del testo ci descrive la società ebraica nella quale il Nazareno si trovò ad operare. Egli costituiva un'eccezione e proponeva una virtù che difficilmente poteva essere fondata sui precetti che governavano quella società. Il popolo ebraico, abituato ad una religione basata sulla legalità, piuttosto che sulla moralità, necessitava in sostituzione delle leggi di esempi forti e convincenti; Gesù doveva riuscire a diffondere la sua dottrina riproducendo in qualche maniera l'autorità costituita dal rispetto di una legge. Questo è il principale motivo dell'autoreferenzialità del messaggio del Nazareno.

Gesù fu invero costretto per se stesso a parlare molto di sé e della sua persona[...] in questo solo modo poteva avvicinare il suo popolo. Gli ebrei erano intimamente convinti di aver ricevuto da Dio l'intera loro costituzione, le loro leggi religiose, politiche e civili. Questo era il loro orgoglio; e questa loro fede escludeva ogni autonoma speculazione e si limitava allo studio delle sacre fonti, restringendo l'efficacia della virtù alla cieca ubbidienza verso questi precetti che gli ebrei non si erano dati da sé. Il maestro che avesse voluto realizzare nel suo popolo qualche cosa di più che tramandare un nuovo commentario a questi precetti e avesse voluto convincerlo dell'inadeguatezza della fede statutaria della chiesa, doveva necessariamente basare le sue affermazioni su un'eguale autorità. Volersi richiamare solo alla ragione avrebbe significato predicare ai pesci, poiché gli ebrei non avevano alcuna sensibilità per un richiamo del genere.<sup>330</sup>

L'intrinseca costituzione dello "spirito ebraico" rendeva necessaria l'autorità del nuovo maestro. Gesù fu aiutato in questo dall'"attesa messianica": gli ebrei credettero presto che il Nazareno fosse il messia, il «plenipotenziario di Jeova»<sup>331</sup> che «doveva restaurare sin dalle fondamenta lo stato ebraico»<sup>332</sup>. E il maestro di virtù, secondo Hegel non poté contraddirli, «poiché questa loro supposizione era l'unica condizione perché trovasse seguito presso di loro»<sup>333</sup>. Ciò fu poi determinato da un

---

<sup>329</sup> Ivi, p. 437.

<sup>330</sup> *Ibid.*.

<sup>331</sup> Ivi, p. 438.

<sup>332</sup> *Ibid.*.

<sup>333</sup> Ivi, p. 439.

altro rilevante fattore: «Niente ha contribuito più di questa fede nei miracoli a rendere positiva la religione di Gesù e a fondarla interamente sull'autorità»<sup>334</sup>. Hegel non manca di sottolineare tuttavia che Gesù non esigeva fede nei suoi miracoli, ma nella sua dottrina, il che, pur dimostrando che l'autoreferenzialità non era voluta e pur salvando la sua integrità morale, tuttavia non era in pieno accordo con il significato profondo della virtù fondata sulla pura moralità: Hegel non manca di sottolineare che le verità eterne valide e universalmente necessarie non devono fondarsi sulla dottrina di un singolo bensì solo sull'«essenza della ragione»<sup>335</sup>. Tuttavia non fu questa la via che prevalse per educare il popolo alla virtù, bensì «furono i miracoli accettati con fiducia e fede che fondarono la fede sull'autorità del loro autore e l'autorità di questi divenne il principio dell'autorità morale»<sup>336</sup>. I garanti di questa autorità furono i discepoli, la causa più profonda della riduzione dell'insegnamento della fede di Gesù a fede positiva. Nel capitoletto *Il positivo derivò dai suoi discepoli*<sup>337</sup>, Hegel ci fornisce le sue motivazioni al riguardo.

I discepoli si distinsero per tutte le virtù positive, rettitudine, coraggio e costanza nel professare la dottrina di Gesù, al quale erano legati soprattutto per un sentimento di amicizia<sup>338</sup>. La loro sfera di attività era piuttosto limitata, «nessuno di loro si era segnalato come condottiero o profondo uomo di stato, anzi si facevano un vanto di non essere tali»<sup>339</sup>. Quando divennero discepoli di Gesù «il loro orizzonte si allargò un poco, non tuttavia al di sopra di tutte le idee e pregiudizi degli ebrei»<sup>340</sup>, essi si legarono in amicizia con lui e l'aderenza alla dottrina di Gesù dipese molto da questa amicizia, che in un certo senso aveva allargato il loro campo di attività; «ogni loro interesse era circoscritto alla persona di Gesù»<sup>341</sup> per cui, dopo la sua morte, tramandare questa dottrina divenne il loro vero unico scopo; ma essi non

---

<sup>334</sup> Ivi, p. 440.

<sup>335</sup> *Ibid.*

<sup>336</sup> *Ibid.*

<sup>337</sup> Ivi, pp. 442-443.

<sup>338</sup> Ivi, p. 442.

<sup>339</sup> *Ibid.*

<sup>340</sup> *Ibid.*

<sup>341</sup> Ivi, p. 443.

tramandarono i veri insegnamenti del Nazareno, bensì la fede in lui, ossia il loro stesso modo di vivere la predicazione del loro maestro.

Cristo dice: «Chi crede», ma questo non significa affatto «chi crede in me». E che sia da intendere così o meno gli apostoli tuttavia lo interpretarono proprio in questo senso, e lo «scibolet» dei loro amici, il cittadino del loro regno di Dio non fu la virtù o la rettitudine, ma Cristo<sup>342</sup>.

Ed era questo il messaggio che i discepoli comunicavano anche durante le visite nei paesi nei quali dovevano diffondere il messaggio di Gesù. Convinti che la vera fede consistesse nel credere nelle parole del Nazareno, durante i loro viaggi si limitavano ad «attirare l'attenzione del popolo su di sé e sul maestro e diffondere la storia dei suoi atti miracolosi»<sup>343</sup>. Fu, così, un'errata interpretazione dei discepoli il motivo principale della trasformazione della religione cristiana in una religione positiva. Ciò ebbe un enorme impulso soprattutto dopo la resurrezione di Cristo poiché Gesù in quest'occasione disse ai suoi discepoli «di diffondere la sua dottrina nel suo nome»<sup>344</sup>. Fu così che la religione cristiana si trasformò: la setta divenne qualcosa di più grande e cominciò a contrapporsi alla fede ufficiale dell'epoca. Il cristianesimo diffondendo la sua dottrina a tutta la comunità, veniva necessariamente a scontrarsi con lo stato e i suoi precetti, soprattutto perché la società ebraica basava la sua legalità sui precetti derivanti da una religione che il cristianesimo adesso contrastava. Da questo momento in poi inizia la seconda parte del testo che, come dice Peperzak,

E' una lunga riflessione sull'istituzionalizzazione della chiesa primitiva e sui rapporti tra chiesa e stato che da essa scaturiscono. Hegel estremizza qui la teoria kantiana della chiesa che non può essere che una comunità di amici in cui ognuno è libero di entrare o uscire quando vuole<sup>345</sup>.

Assodato che il cristianesimo sia una religione positiva, questo discorso viene adesso totalmente messo da parte a favore di una riflessione nei rapporti fra la chiesa positiva e lo Stato. A tal proposito Hegel si rifà in più punti alla *Gerusalemme* di Mendelssohn, che separava radicalmente la società religiosa da quella civile. Hegel

---

<sup>342</sup> Ivi, p. 204.

<sup>343</sup> Ivi, p. 444.

<sup>344</sup> Ivi, p. 445.

<sup>345</sup> A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, cit., p. 79.

comincia la sua riflessione dicendo che il patto fra i primi cristiani «può facilmente divenire molesto e limitativo se si estende oltre una piccola cerchia e si impiccia di cose che propriamente dovrebbero sempre essere lasciate alla libera scelta del singolo»<sup>346</sup>. La chiesa tende spesso infatti a diventare, per sua costituzione intrinseca, un contraltare allo Stato perché «diviene una fonte di diritti e di doveri interamente indipendenti dallo Stato temporale»<sup>347</sup>.

Da questo momento in poi Hegel fa propendere la sua riflessione verso la totale separazione fra Stato e chiesa, facendola dipendere da motivazioni legate proprio alla natura intrinseca dei due ordini

Le leggi civili riguardano la sicurezza della persona e della proprietà di ogni cittadino; completamente fuori discussione sono le sue opinioni religiose. Perciò, qualunque sia la fede che il cittadino professi, lo Stato ha il dovere di difendere i suoi diritti come cittadino, ed egli può esserne privato, nei riguardi dello Stato, solo se lede i diritti altrui<sup>348</sup>

Come rileva bene Rosenzweig nella sua opera *Hegel e lo Stato*, da questo momento della trattazione assistiamo a un Hegel dominato dall'idea di contratto<sup>349</sup>, e non si tratta più dell'idea rousseauiana della stipulazione di un patto di un singolo con tutti gli altri; soprattutto per quanto riguarda il problema della posizione della chiesa nei confronti dello Stato, Hegel si avvicina maggiormente, come detto sopra, al Mendelssohn della *Gerusalemme*, ma da un altro punto di vista. Nell'autore della *Gerusalemme* la separazione di Stato e chiesa si fonda sull'impossibilità di stipulare un contratto con i problemi morali dell'uomo, la riflessione di Hegel invece proviene dalla sua concezione di società, che si distingue in libera e coercitiva<sup>350</sup>. Lo Stato rappresenta il potere coercitivo, e deve garantire che i doveri di un cittadino siano diritti per l'altro e non può tollerare al suo interno un altro Stato, per il quale i diritti si fondano unicamente su doveri assunti volontariamente da chi ha voluto entrare a far parte di questo Stato nello Stato, ossia la chiesa.

---

<sup>346</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 463.

<sup>347</sup> Ivi, p.466.

<sup>348</sup> Ivi, pp. 468-469.

<sup>349</sup> F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 51.

<sup>350</sup> *Ibid.*

Entrando io in una società di tal genere, i membri di questa acquistando verso di me certi diritti che si fondano soltanto sulla mia volontaria partecipazione alla società[...]. I diritti su di me che io concedo ad una tale società non possono tuttavia essere quelli che lo Stato ha già nei miei riguardi, altrimenti riconoscerei la presenza nello Stato di un potere diverso da esso, ma con eguali diritti[...]. Ad una tale società io posso pur concedere il diritto di sindacare la mia moralità[...]ma questi diritti possono durare finchè dura la mia decisione di impormi quei doveri da cui essi nacquero<sup>351</sup>.

Lo Stato, tuttavia, pur non potendo tollerare un altro al suo interno e pur avendo come fine solo la promozione della legalità, propenderà comunque a promuovere la moralità ai fini del rispetto della legalità, e può fare ciò solo ricorrendo alla religione, che è «il mezzo migliore per raggiungere ciò»<sup>352</sup>. Tuttavia, affinché la religione promuova i veri sentimenti morali dei cittadini, essa non può essere «oggetto di alcuna legislazione civile»<sup>353</sup>, altrimenti si creerebbe nuovamente il circolo: essa non sarebbe garante della moralità, ma solo della legalità.

Nonostante il supporto della religione, lo Stato non può tuttavia indurre gli uomini ad agire moralmente per il rispetto del dovere; per questo sono sempre intervenuti «uomini buoni»<sup>354</sup>, come Gesù, che hanno cercato di fare ciò che è impossibile allo Stato. Ne consegue che questi uomini dovrebbero agire sempre nel rispetto del primato dello Stato e della sua legalità sulla quale si fonda il diritto altrui, e questo dovrebbe essere il rapporto generale tra Stato e chiesa. Tuttavia storicamente non fu così, perché la pretesa sia della chiesa protestante che di quella cattolica, fu quella di diventare essa stessa uno Stato, basando la sua autorità non su un contratto che garantisca tutti i cittadini, ma su uno che garantisce solo gli appartenenti ad una certa fede, per cui la chiesa e lo Stato entrano in conflitto. Rosenzweig ci fornisce a tal proposito una spiegazione illuminante:

Lo Stato, le cui leggi riguardano la sicurezza della persona e della proprietà di ogni cittadino, indipendentemente dalle opinioni religiose, ha il dovere di tutelare tali diritti; la chiesa però, avvolgendo l'intero Stato, esclude chi la rifiuta, anche dello Stato<sup>355</sup>.

---

<sup>351</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 458.

<sup>352</sup> Ivi, p. 459.

<sup>353</sup> *Ibid.*

<sup>354</sup> *Ibid.*

<sup>355</sup> F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 52.

Rosenzweig continua affermando che storicamente, secondo Hegel, lo Stato avrebbe via via ceduto campo libero all'istituzione religiosa sotto diversi aspetti; l'istituzione ecclesiastica si è comportata invece diversamente:

Estendendo il suo dominio alle scuole, priva il singolo della libertà interiore di decidere se voglia o meno diventarne membro, seppure essa possa e voglia basare proprio unicamente sulla libera decisione i diritti che esercita sul singolo<sup>356</sup>.

Rosenzweig coglie nel segno l'interesse principale di Hegel in questo scritto e il motivo del suo disappunto nei confronti dell'azione congiunta di Stato e chiesa. Hegel denuncia il fatto che lo Stato, nell'impero tedesco, ma anche nelle altre nazioni, permetta alle chiese di estendere il loro dominio nelle università e in generale nei luoghi di istruzione. Il Nostro proveniva da un'esperienza disastrosa in tal senso: soprattutto nell'ambiente teologico di Tubinga, egli aveva sperimentato l'arbitrio e il dogmatismo della chiesa protestante, che si serviva di mutazioni di un pensiero che già tendeva ad essere laico, la filosofia di Kant, utilizzandolo per giustificare le proprie dottrine. Ciò che agli occhi di Hegel risultava deplorabile, era il fatto che lo Stato avesse consentito alla chiesa di detenere questo potere; egli tenta, quindi, di delinearne le ragioni storiche:

Un vantaggio, un grande vantaggio ha ottenuto lo stato – o piuttosto i governanti, poiché lo stato ne è distrutto- dalla politica attuata dalla chiesa di influire sulle disposizioni d'animo: un dominio cioè, un dispotismo che ha avuto completamente partita vinta quando il clero ha represso ogni libertà del volere. La Chiesa ha insegnato a disprezzare la libertà politica e civile come roba di poco conto, di fronte ai beni celesti e al godimento della vita eterna. Come la mancanza dei mezzi per soddisfare i bisogni fisici priva della vita la parte animale dell'uomo, così, se siano derubati del godimento della libertà dello spirito la ragione muore. E quando sono in questa situazione gli uomini avvertono tanto poco la perdita dell'uso di essa, ne sentono tanto poco la nostalgia, quanto un cadavere avverte bisogno di cibo e bevande<sup>357</sup>.

Il passo è denso di riflessioni e qualifica realmente Hegel come storico pensante. Durante il conflitto storico tra stato e chiesa, il primo avrebbe compreso che

---

<sup>356</sup> Ivi, p. 53.

<sup>357</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, cit., p. 497.

lasciare campo libero di “azione morale” alla seconda, gli avrebbe procurato non pochi vantaggi. La chiesa è diventata storicamente l’alleata dello stato non per una educazione morale del cittadino, come originariamente si era profilato, bensì per l’esercizio del dispotismo. Rilevante risulta il riferimento alla situazione umana: l’individuo sotto il peso di questa umiliazione morale e politica non riuscirebbe ad utilizzare la ragione e rivendicare i propri diritti. Su questo stato di cose lo stato e la chiesa avrebbero da sempre esercitato il loro potere dispotico, avrebbero perpetrato il loro giogo. I tempi di Hegel tuttavia sono diversi. Come egli dice nella lettera a Schelling del 16 Aprile 1795: «credo che non ci sia miglior segno del tempo di questo, che l’umanità è rappresentata come degna di stima in se stessa»<sup>358</sup>. Il tempo di Hegel è finalmente propizio affinché si possa sciogliere il giogo politico tra stato e chiesa. Affinché ciò avvenga, bisogna comprendere quali sono le basi sulle quali la Chiesa fonda la sua autorità:

uno dei tratti principali del sistema morale della Chiesa è che tale sistema è edificato sulla religione e sulla nostra dipendenza dalla divinità. Il fondamento su cui esso è eretto non è un fatto del nostro spirito, una proposizione che possa essere sviluppata dalla nostra coscienza, ma è il frutto di un apprendimento. La morale dunque non è una scienza autonoma, indipendente nei suoi principi; l’essenza della moralità non si fonda sulla libertà, non è cioè autonomia della volontà<sup>359</sup>

E qui si chiude il cerchio di queste riflessioni: si ritorna al punto di partenza arricchito stavolta dall’analisi storica<sup>360</sup>. Fin quando la religione si baserà su nostra «dipendenza dalla divinità»<sup>361</sup> sarà assicurato il giogo dispotico dello Stato e della chiesa. L’unico modo con cui l’individuo si può emancipare da ciò è l’esercizio e, ancora una volta kantianamente, la realizzazione della pura moralità presente universalmente in ogni individuo.

---

<sup>358</sup> Id., *Epistolario*, cit., p. 118.

<sup>359</sup> Id., *Scritti giovanili*, cit., p. 495.

<sup>360</sup> Come vedremo il “ritornare al punto di partenza suffragato dall’indagine storica” sarà uno dei movimenti fondamentali della dialettica hegeliana e del movimento dello spirito. La storia è già in questa fase banco di prova dell’idea, ma Hegel non costruisce ancora una formula specifica a tal proposito. La riflessione teorica a tal riguardo prenderà corpo e riceverà una formulazione compiuta nella *Fenomenologia*.

<sup>361</sup> *Ibid.*

La chiesa afferma di sapere di che cosa l'uomo è debitore verso Dio e verso se stesso[...]. In questo modo la chiesa ha preparato un codice morale molto esteso che contiene sia quel che l'uomo deve fare, sia quel che deve sapere e credere, sia quel che deve sentire. Nel possedere e nel servirsi di questo codice, si basa l'intero potere legislativo e giudiziario della chiesa. Ma se la sottomissione a un simile codice esteriore è in contrasto con i diritti della ragione di ogni uomo, allora tutto il potere della chiesa è ingiusto: nessun uomo può rinunciare al diritto di dare legge a se stesso, di essere responsabile verso se stesso dell'amministrazione di questa legge, poichè con una tale alienazione (*Veräußerung*) egli cesserebbe di essere uomo.<sup>362</sup>

### **Capitolo terzo.**

## **HEGEL A FRANCOFORTE. ESIGENZA DI SUPERARE LA SCISSIONE DELLA REALTÀ: LA GENESI DELLA DIALETTICA**

---

<sup>362</sup> Ivi, pp. 503-504 (l'inserto in parentesi tonda è mio).

### **3.1 Il nuovo contesto culturale e l'amicizia con Hölderlin.**

Dopo gli anni di isolamento a Berna, Hegel torna finalmente in Germania e agli inizi del 1797 si stabilisce a Francoforte, dove lo aspettava il suo vecchio amico Hölderlin.

Il trasferimento del Nostro dalla svizzera era stato caldeggiato anche da Schelling, che in una lettera del 20 Giugno 1796 scriveva a Hegel di volerlo aiutare a

trovare una sistemazione diversa affinché egli si staccasse dalla sua condizione; gli diceva inoltre di essere in attesa del suo beneplacito per poter informarsi in sua vece per un posto a Jena:<sup>363</sup>

consentimi di apprestare con te un piano per trarti dalla tua attuale situazione. Per te deve esserci dappertutto un mezzo sufficiente. Come vedi, per esprimersi in questi termini, vuol dire che conto molto sulla nostra amicizia. Gli amici devono avere questo diritto reciproco. Ancora una volta, la tua attuale situazione è indegna delle tue forze e aspirazioni!<sup>364</sup>

Tuttavia anche Hölderlin si era mosso in tal senso e con più successo. I due, anche per via della questione del trasferimento, avevano ripreso proprio di recente una più assidua frequentazione epistolare, dalla quale era scaturita la famosa poesia *Eleusi*<sup>365</sup> che Hegel aveva dedicato a Hölderlin nell'agosto del 1796. Nella poesia il Nostro descrive il suo profondo sentimento d'amicizia nei confronti dell'amico:

Mi si dipinge già la scena così a lungo desiata,  
dell'ardente abbraccio, e poi la scena  
delle domande, del segreto, del mutuo scrutare  
in ciò che ora nel contegno,  
nell'espressione, nel modo di sentire,  
l'amico ha mutato col tempo – infine la gioia della certezza di  
trovare ancor più salda e matura  
la fedeltà dell'antico patto,  
al patto che nessun giuramento sigillò,  
di vivere unicamente per la verità e mai,  
proprio mai tener pace col dogma  
che governa opinione e sentimento<sup>366</sup>.

Il passo è una chiara testimonianza del rapporto intimo di amicizia tra i due e del desiderio che questo rapporto potesse durare immutato, ma soprattutto vuole riportare la discussione ai temi tubingesi che avevano consolidato questo legame: «l'antico

---

<sup>363</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., p. 132.

<sup>364</sup> Ivi, p. 133.

<sup>365</sup> Ivi, p. 134-137. La poesia, per i suoi motivi "panteistici" è stata vista da più parti come un importante momento di transizione nella vita di Hegel. Essa sancirebbe il passaggio dal periodo pratico moralistico di Berna a quello romantico e mistico di Francoforte. Sulla questione specifica della crisi di Francoforte cfr. *infra* nota 367.

<sup>366</sup> Ivi, p. 134.

patto»<sup>367</sup> di «vivere unicamente per la verità e mai proprio mai tener pace col dogma»<sup>368</sup>

Dopo un paio di mesi Hegel riceveva una lettera da Hölderlin, nella quale l'amico lo informava di una visita inaspettata del Signor Gogel, il quale avrebbe avuto piacere di assumerlo come precettore, se egli ne fosse stato ancora contento<sup>369</sup>. E nei passi successivi della lettera Hölderlin prosegue descrivendo le condizioni familiari, quelle economiche e soprattutto rassicurando l'amico sulla piacevolezza della famiglia dalla quale sarebbe stato ospitato; si trattava di persone che tendevano a fare vita di società «per la loro giovialità e ricchezza»<sup>370</sup>, ma che al momento opportuno sapevano anche ritirarsi perché non amavano «mischiarci e sporcarsi con la gente della buona società francofortese, con la loro rigidità di spirito e povertà di cuore, e così perdere la loro pace domestica»<sup>371</sup>. Inoltre ad aspettarlo c'era lui, il suo amico che gli era «sempre rimasto fedele con il cuore, la memoria e lo spirito»<sup>372</sup>

La situazione che si prospettava a Hegel era quindi totalmente diversa rispetto a quella che aveva vissuto a Berna e che lo aveva reso «molto chiuso in se stesso, quasi triste»<sup>373</sup>. La futura sistemazione non sembrava manchevole di nulla: una famiglia

---

<sup>367</sup> *Ibid.*

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 137.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>372</sup> *Ibid.*

<sup>373</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p.100. Secondo molti critici, soprattutto del primo Novecento, questa sua tristezza durò per molto tempo e si estese quasi per tutti gli anni del soggiorno francofortese. Molte voci, anche ideologicamente eterogenee tra loro, additano questo periodo della vita di Hegel, come una fase di crisi profonda, che avrebbe come correlato la sua visione mistica e panteistica della vita. E se Dilthey si occuperà maggiormente di descrivere i fondamenti del panteismo mistico di Hegel (cfr. W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit. pp. 88-95), Rosenzweig si impegnerà più che altro in una puntuale analisi psicologica del Nostro, (F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., pp. 88-99), la cui crisi profonda sarebbe testimoniata dallo scambio epistolare con Nanette Endel ( *ivi*, p. 88). Allo stesso modo Wahl riferisce di un Hegel romantico e mistico a Francoforte che all'incirca verso i trent'anni avrebbe vissuto uno stato di profonda lacerazione, (J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, Ili, 1972, p. 28). Ciò che maggiormente sorprende, tuttavia, da un punto di vista storiografico è il fatto che anche Lukàcs, promotore solo di un'interpretazione politica del pensiero del Nostro, parlerà di crisi a Francoforte: « cresce[...] l'oscurità mistica delle sue concezioni; la religione resta per tutto il periodo di Francoforte, la sfera autentica della vera vita, della vitalità reale, della vera abolizione del morto e del positivo», G. Lukàcs, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, cit. p. 174. Fra gli autori più recenti tuttavia, tra cui ad esempio l'Harris, si parlerà di crisi associata per lo più ad un momento generalmente trasformativo della vita e del pensiero del filosofo. La crisi non sarebbe fine a sé stessa, ma associabile ad una più generale

sensibile alla vita di società, ma mite nel carattere, una città movimentata e interessante da un punto di vista politico, il tanto agognato ritorno in Germania vicino ai centri culturali dell'epoca e, non ultimo, la certezza del rispetto e della stima più profonda di un amico fidato, che tanto avrebbe influenzato in quegli anni l'andatura delle sue riflessioni filosofiche. Il suo trasferimento, quindi, «significava sotto molti riguardi una via alla libertà»<sup>374</sup>

Nel Gennaio del 1797, all'età di 26 anni, Hegel torna dunque in Germania e giunge a Francoforte. Egli doveva essere il precettore dei due ragazzi della famiglia Gogel. Come ci riferisce Dilthey:

i suoi rapporti con i membri della famiglia erano eccellenti, la situazione finanziaria favorevole e la bella e gaia città a quel tempo era interessante anche dal punto di vista politico<sup>375</sup>

Francoforte era l'osservatorio ideale per chi si interessava alla politica nazionale, quindi diventa da un certo punto di vista, la città perfetta per Hegel, che dopo l'isolamento di Berna tornava al centro della scena culturale e dei dibattiti politici del tempo. Proprio in questo periodo il suo interesse per l'attualità e la politica, nonostante la presunta crisi interiore, aumentano<sup>376</sup>. Egli già a Berna aveva studiato a fondo la storia, leggendo Montesquieu, Gibbon, Tucidide e Hume, nonché le pubblicazioni storiche di Schelling. La sua concezione pratica della storia, che lo porta, ad esempio, a studiare la legislazione fiscale svizzera, riceve qui un nuovo impulso, poiché egli può vedere da vicino la situazione politica del suo paese. Sarà questo uno dei principali motivi di sofferenza per Hegel. Lo stato di scissione politica che vive la Germania di quel tempo, associato alle sue riflessioni circa il dispotismo politico operato dalla chiesa e dallo stato, di certo erano per lui uno dei motivi principali per rimpiangere il passato, l'armonia e la giustizia in cui vivevano stato e

---

trasformazione del pensiero di Hegel, che intercettando nel suo orizzonte nuovi stimoli provenienti dalla situazione politica e culturale li inserirebbe in una nuova visione della realtà. Questa interpretazione fu inaugurata da Asveld che parla semplicemente di una profonda trasformazione, sottolineando che nella vita dell'uomo non ci sono fratture, ma dei periodi in cui l'individuo pur restando se stesso si evolve quasi fino a cambiare aspetto, P. Asveld, *La Philosophie religieuse du jeune Hegel*, Lovanio, Publ. Univ., 1953, p. 123.

<sup>374</sup> F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, cit., p. 112 (traduzione mia).

<sup>375</sup> W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., p. 72.

cittadino nell'antichità classica. Il riconfermato amore per gli antichi greci e romani sarà di certo uno dei motivi conduttori di questa esperienza francofortese<sup>377</sup> e soprattutto uno dei motivi di profonda condivisione con l'amico Hölderlin. Si può affermare addirittura che la riflessione sull'antichità classica in generale e sull'armonia greca in particolare sarà la lente attraverso cui Hegel guarderà la realtà circostante, la realtà politica, e il mondo della cultura, il kantismo, il cristianesimo antico: il leitmotiv delle sue riflessioni e il fine delle sue elaborazioni filosofiche sarà ricostruire l'armonia e l'unità perduta del mondo classico. Con un continuo occhio alla Grecia egli guarderà il mondo moderno, riproducendo quasi in un gioco di specchi l'andamento circolare dell'*Iperione*<sup>378</sup> di Hölderlin, che vive nella fusione costante tra presente e passato, tra Grecia e Germania, nello scambio reciproco di prospettive e di atmosfere.

Il romanzo dell'amico, edito poco tempo dopo il suo arrivo a Francoforte, costituisce l'esperienza ideale nella quale egli si identifica e che tenta di trasformare in realtà. Recuperare la "Grecia", intesa come prototipo dell'unità e dell'armonia sarà il leitmotiv di questi anni. L'amicizia con Hölderlin, e anche con Sinclair, consigliere del langravio di Homburg nelle questioni personali e politiche, costituisce il lato umano del suo scopo intellettuale. I tre insieme a Jakob Zwilling, costituiscono quello che Jaeschke chiama il *Bund der Geist*, la "Lega dello Spirito", francofortese-

---

<sup>377</sup> Il recupero dell'antichità classica e al pari della poesia sono secondo Dilthey una delle caratteristiche principali non solo degli anni di Hegel a Francoforte, ma della Germania in generale : «La Germania letteraria, da quando la poesia, lo studio dell'antichità e della poesia erano sempre più strettamente unite, si stava trasformando. Da questa unione della poesia- sempre ancora in ascesa- con la filosofia, la storia e la critica iniziò a sorgere qualcosa di nuovo nei luoghi più svariati, ma dapprima a Berlino, a Jena a Dresda. Hölderlin, Friedrich Schegel, Novalis, Schleiermacher, Hülsen, Berger si muovevano nella stessa dimensione di Schelling e di Hegel», ivi, p. 88. Dilthey fa inoltre riferimento alla fortissima influenza che Schelling esercitò su di lui soprattutto per ciò che concerne la dimensione panteistica che l'autore rintaccia nel pensiero hegeliano. Del resto lo stesso Schelling in una lettera inviata a Hegel quando questi si trovava ancora a Berna, aveva affermato di essere diventato in un certo modo spinozista, G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit. p. 115. Tuttavia, come lo stesso Dilthey afferma, sono non esistono documenti in grado di affermare una corrispondenza tra Schelling ed Hegel in questo periodo, (W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., p. 88); l'unica cosa della quale si è certi è che « Hegel è stato indotto da Schelling a procedere dall'io puro di Fichte alla concezione di un io assoluto, quindi a costruire l'universo a partire dal nesso trascendentale che, presente nel soggetto, è universalmente valido ed opera collegando tutti gli esseri pensati», ivi, p. 89.

<sup>378</sup> F. Höderlin, *Iperione, o, l'eremita in Grecia*, a cura di M. Bertanini e F. Ferrari, con un saggio introduttivo di J. Taminioux, Milano, Guanda, 1981.

homburgese<sup>379</sup>. Il clima a cui rimanda questa espressione è sufficientemente chiaro e i temi di interesse dei quattro rientrano perfettamente nel merito. La sua cerchia di amici fu numerosa a Francoforte: «si incontrò qui anche con Berger, Erichson, Erhard, Molitor, Ebel, Vogt»<sup>380</sup>. L'isolamento culturale svizzero era ormai un vecchio ricordo.

L'attenzione di Hegel si sposta adesso dai temi esclusivamente pratico-morali che fino a Berna avevano costituito il centro delle sue ricerche, ai temi dello Spirito, vivificati dalla linfa greca. Il tutto matura in un progressivo distacco da Kant e in un'attenzione continua agli sviluppi filosofici di Schelling, alle influenze schilleriane e goethiane. Tuttavia se, come dice Rosenzweig, la prima regola da rispettare è quella di «intendere in primo luogo un autore a partire dall'autore stesso e dalla cerchia più stretta a cui appartiene»<sup>381</sup>, nel nostro caso risulta dunque necessario tornare a considerare il *Bund der Geist* e in particolar modo il suo esponente principale, l'autore dell'*Hyperion*, il cantore della Grecia classica.

Quest'amore comune sarà il loro più grande punto d'incontro, la loro più intima condivisione. "Influenza di Hölderlin", tuttavia, non significa "dipendenza da Hölderlin"<sup>382</sup>. I due erano infatti molto diversi caratterialmente e intellettualmente: più irrazionale e instabile il poeta, più riflessivo e graduale Hegel. Come afferma Rosenzweig, se Hölderlin si trovava sempre avanti d'un passo, Hegel perveniva al medesimo risultato percorrendo un originale cammino<sup>383</sup>. La caratteristica del Nostro del resto non era il genio precoce o il guizzo dell'intelligenza, ma la gradualità e la costruzione, l'inglobamento, la metabolizzazione e la sintesi della realtà pratica e intellettuale. E questo fece in ogni momento e in ogni luogo della sua esistenza, assorbire, inglobare, sintetizzare, riflettere sui materiali, fino al risultato finale: il sistema.

---

<sup>379</sup> W. Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, cit., p. 16.

<sup>380</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit. p. 101.

<sup>381</sup> F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 81.

<sup>382</sup> Sull'amicizia tra Hegel e Hölderlin e sulle vicendevoli influenze nello sviluppo delle loro riflessioni si v. D. Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in Id., *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp Verlag, 1967.

<sup>383</sup> Ivi, p. 82.

Il periodo di Francoforte costituisce al riguardo una tappa rilevante del cammino: in quegli anni la riflessione del Nostro, tramite il filtro delle sue nuove riflessioni sul cristianesimo, si trasferisce da un piano strettamente morale-pratico a uno più strettamente etico-filosofico: l'amore per la Grecia classica, la riflessione sulla divisione politica, il distacco dal kantismo, il recupero del cristianesimo come filosofia della vita e dell'amore e quindi come unica possibilità dell'unità perduta scandiranno le tappe di questo percorso. L'esito, il tentativo di ripristinare l'unità, che Hegel perseguirà attraverso la religione cristiana, restituiranno al nostro il concetto della totalità filosofica: la scoperta, o per meglio dire la ri-scoperta di questa categoria, determineranno il passaggio all'ambito prettamente teoretico della riflessione e daranno il via alla formulazione del sistema.

Bisogna quindi seguire tappe che, partendo dal ritrovato amore<sup>384</sup> per l'antichità classica, conducono all'ingresso vero e proprio di Hegel nel regno del puro pensiero.

Insieme a Hölderlin ritrovò il suo amore per Omero, insieme a lui conobbe meglio Schiller. Come ci dice Rosenzweig, fu proprio quest'ultimo a liberare i due amici, dall'egemonia di Kant e di Fichte<sup>385</sup>; e ciò avvenne per vie diverse, in conformità al loro modo di essere intellettuali.

Hölderlin avvertì immediatamente il contrasto tra la legge kantiana e la libertà schilleriana del gioco e si trovava di fronte ad un interrogativo: «come abbandonarsi alla bellezza del gioco, senza dimenticare quella severa legge della libertà morale?»<sup>386</sup> Schiller ovviamente avrebbe avuto la meglio.

In Hegel, coerentemente al suo carattere e al suo modo di procedere nella riflessione, la questione si poneva in modo più riflessivo e articolato, ma meno immediato. La domanda di Hegel invece ruotava sul ruolo che la filosofia kantiana

---

<sup>384</sup> Si dice qui "ritrovato amore" per l'antichità classica, intendendo l'espressione nel senso di "rimesso in gioco". Hegel non si è mai discostato dall'amore per i greci, nemmeno durante il periodo di Berna, che era incentrato esclusivamente sul discorso pratico-morale. Aveva semplicemente scelto di occuparsi di altre tematiche, nelle quali tuttavia, pur non ponendo al centro il discorso su di essi, spesso si faceva riferimento agli antichi. Hegel non ha mai messo in discussione il suo amore e la sua scelta dei greci come modello per tutti gli ambiti della realtà.

<sup>385</sup> F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 84.

<sup>386</sup> *Ibid.*.

rivestiva nella nuova idea di uomo che egli stava costruendo. Le *Lettere* di Schiller<sup>387</sup> infatti lo interessarono all'inizio più che altro, per la loro filosofia della storia, non per altre tematiche tipicamente romantiche. Secondo Hegel, Schiller aveva avuto il merito di mostrare la contrapposizione tra la funzione e il ruolo dell'individuo nelle antiche repubbliche e la sua scissione interiore e politica nella società moderna. E così come l'*Iperione* di Hölderlin, anche Schiller diventava una spola fondamentale con l'antichità classica.

Ripristinare l'armonia e l'unità avrebbe presto significato per il Nostro, ridimensionare il primato della morale e la sua signoria sulla sensibilità, stabilito a Berna nelle sue riflessioni sul cristianesimo: avrebbe significato il progressivo distacco da Kant.

Hegel, forse inconsapevolmente, si era già immesso in questa strada, già nell'ultima fase di Berna, quando analizzando, come *denkender Geschichtsforscher* le cause storiche dell'affermazione del cristianesimo e della soppressione della religione pagana, diceva:

scompare dall'anima del cittadino l'immagine dello stato come un prodotto della propria attività; la cura e la sovrintendenza del tutto riposò sull'anima di uno solo o di pochi; ognuno ebbe un posto a lui assegnato, più o meno delimitato e distinto da quello degli altri; il governo della macchina dello stato fu affidato a un ristretto numero di cittadini che servivano soltanto come singole ruote di un ingranaggio che hanno valore solo nella connessione con le altre. La parte assegnata a ciascuno nell'intero ingranaggio era, in relazione a questo, così trascurabile che il singolo non aveva bisogno di conoscere o di avere dinanzi agli occhi tale relazione<sup>388</sup>.

Il cristianesimo si insinua proprio in un mondo repubblicano che ha perso la sua unità costituita dalla relazione tra il singolo e lo stato, l'individuo non può più lottare per l'idea di patria. La religione di Cristo contribuisce a separare l'uomo dallo stato proiettandolo verso il regno di Dio e divide l'individuo al suo interno perché lo obbliga ad aderire ad una legge che gli è esterna e alla quale deve obbedire trascurando le sue esigenze naturali che non rientravano nell'ambito del rispetto della

---

<sup>387</sup> F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo; Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Roma, A. Armando, 1971.

<sup>388</sup> G.W.F.Hegel, *Scritti giovanili*, cit., pp. 524.

legalità. Rispettare la dottrina era la legge fondamentale. La soluzione trovata da Hegel negli anni di Berna, di prospettare all'uomo una sottomissione non più alla legge divina fuori dall'individuo, ma solo alla razionalità pura che è dentro di lui, si rivela qui negli anni di Francoforte, solo un'interiorizzazione di quella scissione. L'uomo che deve kantianamente sottomettere alla moralità la sua sensibilità è comunque un individuo diviso non più solo all'esterno, ma anche al suo interno.

Inizia così il percorso di allontanamento dal kantismo, almeno per ciò che concerne l'aspetto morale. Il rifiuto anche del Kant teoretico avverrà infatti solo a Jena.

Hegel compie questo percorso attraverso diverse tappe quasi successive. Nei primi anni di Francoforte comincia a riflettere maggiormente sulla realtà politica del suo tempo. Ne trae profondo senso di scissione. L'influenza del suo circolo di amici di Francoforte, ma soprattutto di Hölderlin, potenziano il suo già profondo amore per l'antichità classica che si presenta adesso come un'ideale non solo da rimpiangere nostalgicamente, ma da interiorizzare e applicare al presente. Il perno attorno al quale ruotano tutte le riflessioni di questo periodo sembra essere uno dei *Fragmente historischer Studien* che Rosenkranz aveva posto in appendice al suo *Hegels Leben*<sup>389</sup>, che l'edizione critica odierna della Schuler colloca nel gruppo dei "non databili"<sup>390</sup> e che l'Hoffmeister invece riporta tra gli scritti di Francoforte<sup>391</sup>. Il frammento esordisce così:

Dopo il tramonto della libertà dei romani e dei greci, il genio dell'umanità si è diviso, poichè venne meno agli uomini la padronanza delle loro idee sugli oggetti<sup>392</sup>.

Queste righe costituiranno il *leitmotiv* di tutti gli anni di Francoforte. Continuando ad agire come uno storico pensante, Hegel si chiede come si sia potuto perdere il genio degli antichi, la loro unità sia dal punto di vista politico, che da quello dell'uomo singolo e ne rintraccia le cause politiche nella separazione tra il

---

<sup>389</sup> K. Rosenkranz, G.W.F. *Hegels Leben* (1844), ristampa fotostatica, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, pp. 512-532.

<sup>390</sup> G. Schuler, *Zur Chronologie von Hegels Jeggendschriften*, cit., p. 133.

<sup>391</sup> J. Hoffmeister, *Dokumente zur Hegels Entwicklung*, cit., p. 264.

<sup>392</sup> *Ibid.*.

cittadino e lo stato, e le cause filosofiche nella scissione interiore che proviene dallo spirito giudaico, riproposta nel mondo moderno da Kant. Prende così forma il distacco dal kantismo e una nuova valutazione del cristianesimo che come religione dell'amore riesce ad inglobare nell'idea dell'unità della vita il singolo individuo e le sue interne contraddizioni. Tramite l'amore e il concetto del destino come autoglimento della determinatezza, Hegel giunge dialetticamente all'idea filosofica dell'unità.

### **3.2 Parola d'ordine del tempo: scissione. I primi scritti politici.**

Le prime riflessioni politiche di Hegel si muovono all'insegna di ideali ai quali egli rimaneva ancora saldamente legato, quelli della Rivoluzione francese.

Li aveva mantenuti anche durante il periodo svizzero, soprattutto in vista della contrapposizione tra le idee rivoluzionarie e quelle conservatrici-aristocratiche della città di Berna, nella quale la corruzione degli uffici regnava sovrana. La sua delusione e il suo imbarazzo sono evidenti nella lettera che egli scrive a Schelling nel 1795, nella quale gli riferisce delle azioni poco "trasparenti" del *Conseil souverain*<sup>393</sup>.

L'opportunità di parlare di questa situazione gli venne dalla traduzione che il Nostro fece delle *Lettere* di J.J.Cart<sup>394</sup>, uscita a Francoforte attorno alla Pasqua del 1798. L'opera originale raccontava di un' avvocato del cantone di Vaud che aveva cercato di far valere i diritti della sua regione natale contro il potere del governo di Berna. Non era riuscito nella sua impresa, e per questo motivo aveva dovuto ripartire

---

<sup>393</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit, p.117.

<sup>394</sup> Si tratta delle *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes ( Pays de vaud) zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern. Aus dem Französischen eines verstorbenen Schweizers [ Jean Jacques Cart] übersetzt und mit Anmerkungen versehen [von G.W.F. Hegel], Frankfurt am Main/ In der Jägerschen Buchhandlung 1798*, in G.W.F. Hegel, *Werke*, 1 *Frühe Schriften*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neue edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 255.

a Parigi, aderendo alla *Gironda*. Dovette poi fuggire nuovamente, e stavolta verso l'America in seguito alla dittatura di Robespierre. Le lettere quindi non facevano riferimento ad un episodio propriamente contemporaneo, bensì di qualche anno addietro, ma il caso ebbe una notevole eco nel 1798 proprio in seguito alla rivolta del Vaud contro il governo di Berna.

Al di là delle specifiche vicende politiche, quello che risulta interessante è il modo in cui Hegel utilizza l'episodio per sottolineare la necessità di giustizia che urgeva nella realtà politica. Nella prefazione dell'opera egli lo esplicita in modo abbastanza chiaro. Dapprima cita qualche notizia sull'autore e sui fatti, ci informa sulla sua opinione circa la forma epistolare che presenterebbe il merito di riportare lo stato d'animo che deriva dagli eventi e dalle circostanze senza diminuirne la credibilità<sup>395</sup>. La parte più importante della prefazione è quella in cui egli dice

Dal confronto del contenuto di queste lettere con i più nuovi avvenimenti del Vaud, dal contrasto tra l'apparenza dell'ordine imposto nell'anno 1792, e l'orgoglio del governo per la sua vittoria con la sua stessa debolezza in quel territorio, il suo improvviso distacco da esso, si potrebbe trarre una grande quantità di applicazioni pratiche; certamente gli avvenimenti del nostro tempo parlano per sé abbastanza a gran voce; [...] essi gridano forte *discite iustitiam moniti!*<sup>396</sup>

L'invito alla giustizia è il principale messaggio con il quale Hegel introduce l'opera ai suoi lettori. Per il resto lo spessore storico-critico di questo lavoro non è chiaramente dei più rilevanti. E' infatti il Cart stesso a sviluppare nelle sue lettere una più profonda consapevolezza storico-politica della realtà. Hegel invece voleva semplicemente ridestare attenzione contro gli abusi della società bernese che rappresentava ai suoi occhi, e per la sua triste esperienza svizzera, l'opposto degli ideali rivoluzionari che egli da sempre aveva professato. Le vicende storiche non mostravano la medesima coerenza della sua fedeltà a questi ideali: Cart infatti era dovuto scappare anche dalla Francia proprio per gli abusi dei robespierristi che, volendo ancora personificare gli ideali rivoluzionari, si erano invece trasformati in despoti sotto mentite spoglie. Il lavoro più specifico di Hegel è relativo alla quantità ingente di materiale raccolto, soprattutto per la compilazione delle note, che come ci

---

<sup>395</sup> Ivi, p. 256.

<sup>396</sup> Ivi, p. 257( traduzione mia).

riferisce Rosenzweig, sono mutate dal *Viaggio in Svizzera* di Meiners, dal *System des Strafrechts* di Seinieux, antico giudice di Losanna citato da Cart, e da fonti degli archivi locali<sup>397</sup>. E ancora una volta questi materiali sono usati dal traduttore e curatore dell'opera per fornire dettagli ancora più precisi circa la corruzione degli istituti e la mancanza di libertà e giustizia.

Hegel quindi si mostra più fedele alla rivoluzione di quelli che "l'hanno fatta". Solo più tardi, nella *Fenomenologia dello Spirito*, egli nella figura de la *Libertà assoluta e il Terrore*<sup>398</sup> si mostrerà critico nei confronti dell'applicazione degli ideali rivoluzionari, tramite una delucidazione teorica del concetto di libertà: la libertà che è logicamente assoluta negatività, diventa ontologicamente assoluto Nulla, e si palesa storicamente come morte:

Questa indivisa sostanza della libertà assoluta ascende al trono del mondo senza che potere alcuno sia stato in grado di resisterle<sup>399</sup>.

L'Hegel degli anni di Jena rintraccerà la discrasia avvenuta nella Rivoluzione francese, tra libertà e applicazione della stessa. La libertà assoluta riconosciuta all'autocoscienza universale solo come negatività, il che avrebbe prodotto la distruzione dell'*Ancièn Regime*, non sarebbe poi stata in grado di creare una sostanza positiva diversa da sé stessa e dalla sua universale unitarietà; la libertà assoluta sarebbe salita al trono del mondo presentandosi solo come sé stessa, ossia assoluta negatività. Questo avrebbe generato il terrore. E al di là delle riflessioni teoretiche specifiche sul concetto di libertà e negatività si cela in questo discorso di Hegel, la sua critica nei confronti del giacobinismo, che assolutizzando gli ideali rivoluzionari nel modo della libertà assoluta, avrebbe poi finito col distruggerla. Sappiamo dal Lukàcs infatti che la posizione peculiare di Hegel nei confronti della rivoluzione fu sempre costituita dal fatto che egli non fosse un radicalista, ma avesse sempre ritenuto necessaria la rivoluzione<sup>400</sup>.

---

<sup>397</sup> F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 67.

<sup>398</sup> G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., vol. 2, pp. 124-135.

<sup>399</sup> Ivi, p. 126.

<sup>400</sup> Cfr. *supra*, nota 176.

Queste riflessioni tuttavia fanno capo ad un momento di sviluppo ulteriore nel pensiero del Nostro, per il quale l'ottica politica sarà indirizzata alla fiducia nella figura di Napoleone come personaggio in grado di diffondere gli ideali della Francia rivoluzionaria<sup>401</sup>.

Al tempo di Francoforte le riflessioni politiche di Hegel, invece, erano ancora troppo legate al suo desiderio di giustizia, al suo disagio nei confronti della corruzione del suo tempo e della situazione di scissione vissuta dall'uomo.

L'occasione per denunciare questo stato di cose arriva durante un suo breve soggiorno nel Württemberg, avvenuto durante il passaggio da Berna a Francoforte. Egli trova nel paese una situazione politica particolare, che lo mette perfettamente di fronte alla disastrosa realtà del suo tempo. Per la prima volta dopo il 1770 nel paese era stata convocata una Dieta. Nel *Land* si contrapponevano idee conservatrici a movimenti rivoluzionari e repubblicani che serpeggiavano già dalla Rivoluzione francese, come abbiamo visto sopra in occasione della descrizione della vita nello *Stift* di Tubinga. La città di Mölpelgard, al confine con la Francia, costituiva il passaggio naturale per le idee rivoluzionarie transalpine, che si contrapponevano allo

---

<sup>401</sup> A differenza dei suoi contemporanei, come ad esempio Fichte, Hegel non vedrà nella figura di Napoleone l'invasore della Germania e dell'Europa, bensì il personaggio adatto per poter portare avanti gli ideali di libertà, e per garantire la vittoria della ragione. La Rivoluzione francese, i suoi ideali e la loro realizzazione ad opera di Bonaparte (Il vero tiranno per Hegel era stato solo Robespierre), lo avevano positivamente impressionato. E il suo giudizio assume un certo valore soprattutto per il fatto che egli era testimone vivente dei fatti: si trovava a Jena durante l'occupazione della città da parte dell'armata napoleonica e sembra che proprio la notte prima della battaglia decisiva scrivesse le ultime righe della *Fenomenologia dello Spirito*. Il Nostro vedeva in questi avvenimenti la possibilità di un'evoluzione filosofica e spirituale per la Germania e per l'umanità intera; comprendeva che la sua era un'epoca di passaggio a una nuova era dello Spirito: « Del resto non è difficile a vedersi come la nostra sia un'età di gestazione, di passaggio a una nuova era; lo spirito ha rotto i ponti col mondo del suo esserci e rappresentare, durato fino ad oggi, esso sta per calare tutto ciò nel passato e versa in un travagliato periodo di trasformazione. Invero lo spirito non si trova mai in condizione di quiete, preso com'è in un movimento sempre progressivo. Ma a quel modo che nella creatura [...] il primo respiro in un salto qualitativo interrompe quel lento processo di solo accrescimento quantitativo e il bambino è nato; così lo spirito che si forma maturo lento e placido verso la sua nuova figura e dissolve brano a brano l'edificio del suo mondo precedente; [...] questo lento sbocconcellarsi che non alterava il profilo dell'intero viene interrotto dall'apparizione che come un lampo d'un colpo mette innanzi la piena struttura del mondo nuovo», G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit., vol. 1, p. 9. Il «lampo che mette innanzi la piena struttura del mondo» nuovo è probabilmente Napoleone Bonaparte, *ibid.*

storico conservatorismo dello stato del Württemberg<sup>402</sup>. Altri episodi inoltre avevano concretamente complicato la situazione. Il Paese non aveva aderito alla pace di Basilea, con la quale i contraenti si ritiravano dalla guerra contro la Francia rivoluzionaria, e veniva invaso dalle truppe di Moreau. L’Austria e il Württemberg erano schierate contro la Francia, la quale occupava il *Land* tedesco.

La situazione politica era quindi agitata, soprattutto perché le trattative per la tregua con la Francia si prolungavano; nel Württemberg, tra l’altro, coabitavano due istituzioni: il comitato degli Stati, che si avvicinava alla Francia, e il principe ereditario, che spingeva il duca a rimanere fedele all’Austria. Queste due posizioni stavano creando dannose oscillazioni politiche. Le scissioni all’interno dello stato württemburghese, rese inevitabili dalla polarizzazione degli intenti del comitato da una parte e dell’entourage ducale dall’altra, sembrarono trovare un punto di svolta nella figura del duca Federico, che salì al potere alla fine del 1797. Dapprima egli cercò di assecondare le volontà della Dieta ducale, ma di lì a poco si fece sempre più strada in lui il sospetto che nel Württemberg si volesse creare una repubblica sveva, che la dieta fosse implicata in questo progetto e tra il giugno e il settembre dell’anno seguente la formale intesa venne meno.

A questo periodo<sup>403</sup> si può far risalire la composizione di uno scritto di Hegel circa la situazione del *Land* di cui ci rimangono solo poche pagine, ossia il manoscritto della parte iniziale e uno intermedio pubblicato da Haym<sup>404</sup>. Lo scritto reca il titolo *Sui recenti rapporti interni del Württemberg, in particolare sui difetti*

---

<sup>402</sup> Per una storia dettagliata dello stato del Württemberg e dell’amministrazione del ducato si v. K. Weller, *Württembergische Geschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933; E. Marquardt, *Geschichte Württembergs*, Stuttgart, Metzler, 1961; B. Wunder, *Kleine Geschichte des Herzogtums Württemberg*, Leinfelden-Echterdingen, DRW-Verl. Weinbrenner, 2009.

<sup>403</sup> I pareri circa la composizione e l’edizione dello scritto sono in realtà discordanti. Rosenkranz ci riferisce che la composizione dello scritto fosse databile alla primavera del 1798. Testimonianza di questo sarebbe una lettera che un amico di Stoccarda scrisse a Hegel il 7 Agosto del 1798, nella quale ne sconsigliava la pubblicazione, K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit. pp. 111-112. Differente è invece il parere di Hölzle, uno dei maggiori conoscitori della storia del Württemberg che invece sostiene che almeno la parte introduttiva di questo testo debba essere riportata agli ultimi mesi del 1796 e ai primi del 1797, E. Hölzle, *Das alte Recht und die Revolution : eine politische Geschichte Württembergs in der Revolutionszeit 1789 - 1805*, München, Oldenbourg, 1931, pp. 181-182. La maggior parte della critica tende tuttavia a collocare lo scritto nell’anno 1798.

<sup>404</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., pp. 483-485.

della Costituzione del consiglio<sup>405</sup>. Sembra, tuttavia, che il titolo iniziale non fosse questo, bensì recitasse *Che i magistrati debbano essere eletti dai cittadini*<sup>406</sup>; tuttavia sembra, come ci riferisce Plebe nella nota sul titolo, che anche l'espressione «dai cittadini» fosse stata sostituita a quella originale dal «popolo»; inoltre, come ci riporta Rosenzweig, il testo originario recava anche la dedica *Al popolo württemburghese*<sup>407</sup>. E questo è un fatto abbastanza anomalo perchè la maggior parte di queste opere pubblicistiche recava in copertina la dedica alla dieta; ciò significa che essa esisteva ancora formalmente, ma non praticamente. Il clima era chiaramente indefinito, e non generava certezze di una risoluzione in favore del vecchio ordinamento ducale o della azione di modernizzazione che il comitato voleva portare. Le esitazioni circa l'attribuzione del titolo a questo testo riflettono perfettamente la situazione reale. Hegel, mostra in sè stesso il clima dell'epoca che si articolava tra conservatorismo e apertura al nuovo. Mantenendosi fedele agli antichi ordinamenti del Württemberg desiderava che i deputati della dieta continuassero ad essere eletti dai magistrati, ma prospettava accanto al mantenimento di questo presupposto, una modernizzazione del sistema rappresentativo che coinvolgesse maggiormente i cittadini, ossia coloro che dovevano essere rappresentati. Nella sua proposta si riflettevano probabilmente le varie posizioni degli schieramenti; la situazione tuttavia era complessa, poiché la lotta tra le antiche istanze di governo e le proposte di modernizzazione non riusciva a risolversi in maniera definitiva. Fu questo forse il motivo per il quale anche le idee del Nostro si modificarono con il passare dei mesi e la stessa sorte toccò in parallelo al titolo dell'opera. La proposta pratica di Hegel, presentata con il titolo *Che i magistrati debbano essere eletti dai cittadini*<sup>408</sup>, si trasformò presto soltanto in una riflessione critica e l'opera presentò il titolo finale *Sui recenti rapporti interni del Württemberg, in particolare sui difetti della Costituzione del consiglio*<sup>409</sup>.

---

<sup>405</sup> Il testo si trova in G.W.F.Hegel, *Scritti politici* (1798-1806), a cura di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1971.

<sup>406</sup> Ivi, p. 23.

<sup>407</sup> F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, cit., p. 75.

<sup>408</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, cit., p. 23

<sup>409</sup> Ivi, p. 21.

Il contenuto dello scritto tuttavia rimaneva il medesimo ed è quello che brevemente andremo ad analizzare.

Il testo si apre con una speranza che rivela la situazione di incertezza:

venisse una volta il tempo in cui il popolo del Württemberg potesse uscire dal suo oscillare tra paura e speranza, dalla sua alternativa di attesa e di illusione in questa attesa<sup>410</sup>.

E nel passo immediatamente successivo egli fa riferimento alla situazione di corruzione, fonte delle sue preoccupazioni:

non voglio dire che venga anche il tempo in cui tutti coloro che da un mutamento delle cose o da una conservazione dell'antico desiderano solo il proprio utile ristretto o l'utile del loro stato e che consultano soltanto la loro vanità: in cui costoro rinunzino ai loro meschini desideri, lascino andare queste grette preoccupazioni e si pongano in cuore la preoccupazione per l'universale<sup>411</sup>.

E' chiaro quindi l'obiettivo di Hegel: la preoccupazione per l'universale doveva superare le divisioni e gli interessi dei singoli. E a tal proposito egli invitava gli uomini «di migliori desideri, di più puro fervore»<sup>412</sup> a lottare per modificare le parti della costituzione che sono fondate sull'ingiustizia. Risuona qui nuovamente il motto della prefazione alla traduzione delle *Lettere di Cart* *discite iustitiam moniti*<sup>413</sup>, come a segnare una continuità tra le riflessioni di questo periodo e quelle francofrotesi, ma riferentisi agli anni svizzeri: essa risiede ancora una volta nell'entusiasmo per gli ideali rivoluzionari, che diventa quasi un invito all'ottimismo:

dal quieto contentarsi della realtà, dalla mancanza di speranza, dalla paziente rassegnazione in un destino troppo forte, onnipotente, si è passati alla speranza, al coraggio per qualcos'altro, L'immagine di tempi migliori, più giusti, è diventata viva nelle anime degli uomini e una brama, un anelito per una situazione più pura, più libera, ha commosso tutti gli animi e li ha posti in urto con la realtà<sup>414</sup>.

L'impulso al miglioramento deve venire certamente per Hegel dalla riunione degli stati regionali del Württemberg<sup>415</sup> e l'indugiare in quest'attesa può solo produrre

---

<sup>410</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, cit., p. 23.

<sup>411</sup> *Ibid.*

<sup>412</sup> *Ibid.*

<sup>413</sup> Cfr. *supra*, nota 396.

<sup>414</sup> *Ivi*, p. 23-24.

<sup>415</sup> *Ivi*, p. 24.

negli animi puri e che sinceramente desiderano un miglioramento, un aumento della brama<sup>416</sup>. Gli entusiasmi giovanili sono qui molto evidenti; sembra quasi che qui il Nostro abbia perso parte del senso concreto della realtà che contraddistingueva lo storico pensante, il quale riusciva senza indugi a confrontarsi con ogni situazione, rilevando sempre, talvolta anche con cinica rassegnazione, la verità del reale, anche quando questo produceva disillusione e sgomento. Sarebbe del tutto errato, tuttavia, affermare che in queste righe non ci sia aderenza alla realtà, e non si vuole nemmeno farlo; Hegel fa infatti riferimento ad una sfera totalmente pratica, l'assemblea degli stati regionali. Ciò che si vuole tuttavia rilevare è che l'entusiastico e ottimistico invito che egli rivolge agli uomini «di migliori desideri, di più puro fervore»<sup>417</sup>, racconta più che altro la speranza di un uomo che desidera affettivamente un futuro migliore per il suo paese natio. Hegel era ancora, per certi aspetti, il giovane di Tubinga.

A onor del vero, tuttavia, se nell'entusiasmo traspare lo *Stiftler*, nel contenuto e nelle proposte vien fuori l'uomo che si preoccupa concretamente della realtà e muove da presupposti precisi:

universale e profonda è la sensazione che l'edificio statale, così com'esso sussiste ancor ora, è insostenibile; universale è l'ansietà che esso debba crollare e ferire ciascuno nella sua caduta [...] non si deve voler abbandonare ciò che è insostenibile? La giustizia è l'unico criterio in questo giudizio; il coraggio di esercitare la giustizia è l'unica potenza che può del tutto eliminare con onore e tranquillità ciò che è vacillante e produrre una situazione assicurata<sup>418</sup>

Ancora una volta è l'invito alla giustizia il fulcro del discorso.

Lo stato regionale (ma vedremo successivamente che le medesime constatazioni saranno estese allo stato in generale) deve assicurare la giustizia e deve perseguire questo fine nel rispetto del procedere della storia sociale e politica e dei cambiamenti della realtà. Hegel, quindi, propone una modernizzazione delle istituzioni.

---

<sup>416</sup> *Ibid.*

<sup>417</sup> *Ivi*, p. 23.

<sup>418</sup> *Ivi*, p. 24-25.

Come sono ciechi coloro che possono credere che disposizioni, costituzioni, leggi, le quali non si accordino più coi costumi, coi bisogni, con l'opinione degli uomini, dalle quali è ormai sfuggito lo spirito, possano sussistere più a lungo; che forme nelle quali l'intelletto e la sensazione non trovano più alcun interesse, siano ancor tanto potenti da costituire ulteriormente il vincolo di un popolo!<sup>419</sup>

Questo passo è densissimo di spunti. Innanzitutto, dopo l'iniziale affettuoso entusiasmo per la causa del suo paese, Hegel torna nuovamente ad un'analisi concreta della realtà e delle sue vere dinamiche. La modernizzazione che egli propina risponde a esigenze non solo meramente politiche, ma anche teoretiche e spirituali; è ancora l'idea dell'armonia greca a farla da padrona nella forma concettuale della concordanza tra realtà e pensiero. Alle costituzioni è ormai «sfuggito lo spirito»<sup>420</sup>, non sono più al passo con i tempi, per cui sono come dei segni morti che non possono sussistere ancora a lungo; affinché ci sia realmente una «vita politica» le istituzioni devono rispecchiare la realtà storica, procedere in armonia con essa e devono poter interessare l'intelletto e la sensazione. La modernizzazione proposta da Hegel si muove, come sempre nel pensiero del Nostro) su due binari paralleli: da un punto di vista sociale e prettamente politico si configura con il recupero dell'armonia perduta tra cittadino e stato, da un punto di vista logico con la perfetta corrispondenza tra pensiero e realtà. Hegel comincia sia a livello terminologico che concettuale a spiegare le ali verso la costruzione del sistema maturo. La coincidenza tra pensiero e realtà è uno dei motivi centrali di tutta la sua filosofia ed è anche una delle motivazioni principali dell'inserimento della storia nel regno del puro pensiero. Affinchè la filosofia rispecchiasse il reale, il concetto doveva avere un riferimento tangibile: la storia diventa categoria teoretica.

Negli anni di Francoforte, in questi scritti politici così come in quelli sulla religione e sull'amore il Nostro comincia a sterzare verso la dimensione filosofica e più propriamente teoretica, che fino al periodo di Berna sembrava non essere affatto tra i suoi interessi. In questi testi, anche in quello politico che stiamo adesso analizzando, si trovano soprattutto a livello linguistico, i sintomi del futuro

---

<sup>419</sup> Ivi, p. 25.

<sup>420</sup> *Ibid.*.

cambiamento di rotta. L'ultimo passo appena citato dello scritto attualmente oggetto della nostra analisi è un perfetto esempio di ciò.

E tornando più propriamente alla dimensione del testo possiamo ravvisarne in questo passo il fulcro tematico: le istituzioni non erano al passo coi tempi ed era questo uno dei motivi per cui nel *Land* regnava la scissione, la disorganizzazione e l'ingiustizia sociale. Era necessario, quindi lavorare per un mutamento ed essere attivi in tal senso perché

Il non far nulla pur nella situazione di un vacillare delle cose, l'attendere fiduciosi e ciechi il crollo del vecchio edificio, ovunque intaccato e aggredito alle radici, e il lasciarsi sfracellare dalle travature che crollano, è parimenti contrario a ogni saggezza e a ogni cuore<sup>421</sup>.

E Hegel a questo punto trasferisce alla macchina statale il suo metodo di storico pensante, suggerendo che la prima azione da compiere sia quella di analizzare i problemi interni dello stato e a partire da quelli, capire i motivi profondi della disastrosa situazione esistente.

ogni singolo, ogni stato, prima di far richieste ad altri, prima di cercare fuori di sé la causa del male, cominci da se stesso a ponderare i suoi rapporti, i suoi diritti; e se si trova in possesso di diritti diseguali, si sforzi a porsi in equilibrio con gli altri<sup>422</sup>

Da qui in poi si diparte un'analisi storica delle istituzioni del Württemberg nella quale l'autore muove delle accuse precise. I magistrati, i quali con la loro arroganza avrebbero portato « nei tempi antichi e in quelli recenti ogni male sulla regione »<sup>423</sup> sarebbero i principali fautori del disastro presente; nemmeno il comitato è esente da colpe e il risultato prodotto era il più deleterio per i cittadini:

il povero gregge si trovava male, se uno dei pastori voleva condurlo verso oriente, l'altro verso occidente: La maggior parte seguiva naturalmente colui che aveva la chiave del magazzino del foraggio e che sapeva allettare con più solida voce e nascondere più amabilmente la sua natura di lupo sotto una pelle di pecora.<sup>424</sup>

Le istituzioni corrotte ricorrevano al mezzo più antico: abbindolare la massa soddisfacendone i bisogni. Le idee erano quindi confuse, la situazione di incertezza e

---

<sup>421</sup> *Ibid.*

<sup>422</sup> *Ivi*, p. 26.

<sup>423</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>424</sup> *Ibid.*

di confusione imperante. E la dieta, convocata per risolvere il tutto riesce solo a peggiorare le cose<sup>425</sup>.

Fu probabilmente la nettezza di queste accuse il motivo per il quale Hegel fu sconsigliato da un suo amico di Stoccarda di pubblicare lo scritto<sup>426</sup>, che poi andò quasi interamente perduto.

L'importanza dell'opera risiede in primo luogo nella sua essenza di testimonianza storico-politica e biografica: Hegel rifletteva sulla realtà politica del suo tempo. Le soluzioni da lui proposte non sono immediatamente pratiche, il suo intervento sulla realtà era la riflessione storica sulla stessa; ciò testimonia ancora una volta la presenza della stretta connessione tra pensiero e realtà nella speculazione del Nostro già a partire dagli anni giovanili; le disparate analisi di questo periodo, anche se condotte in campi tra loro eterogenei, costituiscono per molti aspetti la preistoria del suo futuro sistema filosofico ed in particolare della parte logica di esso.

Lo scritto sulle condizioni dello stato del Württemberg è rilevante anche per il continuum che stabilisce con *La Costituzione della Germania*<sup>427</sup>, composta da Hegel nei primi anni di Jena, ma probabilmente iniziata già a Francoforte<sup>428</sup> nel corso del 1799; lo scritto sul Land württembergese ne costituisce il prelude tematico. La situazione politica del singolo *Land* viene stavolta estesa a tutto lo stato tedesco e viene ribadito lo stato di scissione e lo smembramento su base statale.

La Germania non è più uno stato. I maestri più antichi del diritto statale, ai quali nel trattare di diritto pubblico tedesco era balenata l'idea di una sua scienza, e che quindi andavano cercando di stabilire un concetto della

---

<sup>425</sup> Ivi, p. 28.

<sup>426</sup> La lettera è del 7 Agosto del 1798: «Finchè, del resto, non vi saranno nuovi ordinamenti nell'ambito legislativo, tante diete regionali non riusciranno a combinare molto di più di una sola di esse che viene tenuta ogni 27 anni. Esse sono piuttosto un nuovo aggravio per il popolo ingannato. Anche il licenziamento degli stati regionali che Ella ha prospettato in ogni dove, è quantomeno arbitrario. Invero carissimo amico, la nostra considerazione è assai scaduta. I rappresentanti della Grande Nazione hanno abbandonato al disprezzo e allo scherno dei nostri nemici, i più sacri diritti dell'umanità. Non conosco vendetta che sia adeguata al loro reato. In queste circostanze, la pubblicazione del Suo saggio per noi sarebbe più un male che un beneficio», G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit. p. 154. La circostanza è riportata anche da Rosenkranz in Id., *Vita di Hegel*, cit., p. 111.

<sup>427</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, cit., pp. 32-226.

<sup>428</sup> L'informazione sulla stesura dello scritto ci è data da Cesa nella sua introduzione agli scritti politici di Hegel; cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, a cura di Claudio Cesa, Torino, Giulio Einaudi editore, 1972, p. XXI.

costituzione tedesca, non poterono accordarsi su questo concetto finchè i moderni rinunziarono a cercarlo. Perciò essi trattano il diritto statale non più come una scienza, ma come una descrizione di ciò che esiste in modo empirico, senza seguire un'idea razionale<sup>429</sup>

Non ci soffermeremo in questa sede su un'analisi particolareggiata di questo scritto, che appartiene ad un periodo successivo, anche se affonda le radici già nelle riflessioni di Francoforte. Ciò che si vuole rilevare è che qui la scissione non solo si è estesa, ma è anche penetrata a livello più profondo poiché va a colpire addirittura la base su cui poggia lo stato tedesco, la sua costituzione. La situazione di scissione politica si presenta quindi in tutta la sua urgenza. Il filosofo ha il compito di ripensare e riorganizzare la realtà, tentando, nella fattispecie, di ritrovare l'unità ad un livello teorico e pratico. E' quello che Hegel si sforzerà di fare nelle sue riflessioni di questo periodo, che lo condurranno a elaborare una nuova visione della realtà, preludio alle sue prossime formulazioni strettamente filosofiche. E' quello che affronteremo nel prossimo paragrafo a proposito dello scritto *Lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino*<sup>430</sup>.

### ***3.3 Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino***

Preso atto della difficile situazione politica della Germania e della necessità di comprendere e risolvere la situazione di scissione in cui versava il mondo moderno, Hegel intraprende un nuovo percorso di riflessione, che prende forma soprattutto nel suo scritto *Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino*. Fu composto probabilmente tra l'inverno del 1798 e l'estate del 1799, e viene preceduto da una serie di abbozzi, o per meglio definirli studi preparatori, che presentano una grossa familiarità tematica. Jaeschke, infatti, nella biografia su Hegel, introduce il capitolo su quest'opera

---

<sup>429</sup> Ivi, p. 33.

<sup>430</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. di N. Vaccaro e E. Mirri, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida Editori, 1972, pp. 353-457.

intitolandolo *Der Geist des Christentums und Verwandtes*<sup>431</sup>, Lo Spirito del Cristianesimo e Parenti: è chiaro che l'autore vuole sottolineare l'assonanza concettuale fra una serie di scritti che fanno capo al cristianesimo e di cui lo Spirito del Cristianesimo e il suo destino sarebbe il risultato più completo ed esaustivo.

Condurremo la nostra analisi improntandola soprattutto sul testo principale, e faremo riferimento di volta in volta ai testi preparatori quando se ne presenterà l'occorrenza. Ai fini di una migliore esposizione, presenteremo il testo dividendolo nei suoi due nuclei tematici principali: il primo riguardante le riflessioni sullo spirito del popolo ebraico e la conseguente critica al kantismo, e il secondo relativo alla tematica del cristianesimo in relazione ai concetti di "vita", "amore" e "destino" che preludono alla nascita della dialettica hegeliana

### **3.3.1 Lo spirito ebraico e la polemica contro il kantismo**

Sin dalle prime battute di questo scritto Hegel presenta in successione, come gli attori in palcoscenico nel momento dei ringraziamenti, la maggior parte dei temi che saranno da lui trattati. La storia del popolo ebraico si presenta sin da subito come originata da un episodio di scissione, il diluvio universale, che esercita sugli uomini un'impressione di «profonda lacerazione (*ein tiefes Zerreißen*)»<sup>432</sup> e genera «la sfiducia più smisurata nella natura»<sup>433</sup>. Il risultato di tutto ciò risiede nel sorgere del pensiero che la natura doveva essere controllata e dominata. Il passo seguente è uno dei più significativi di questo testo, di conseguenza merita un'attenta analisi:

poiché il tutto si può dividere solo in idea e realtà, così l'unità suprema della dominazione è o in un pensato o in un reale. Fu nel primo che Noè ricostituì il mondo dilacerato (*zerissene Welt*). Egli fece esistente il suo ideale pensato (*gedachtes Ideal*) e vi contrappose ogni cosa come pensata cioè come dominata; questo esistente gli promise di mantenere gli

---

<sup>431</sup> W. Jaeschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, cit., p.85.

<sup>432</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 353 (l'inserto in parentesi tonda è mio).

<sup>433</sup> *Ibid.*.

elementi che erano al suo servizio nei loro limiti, così che nessun diluvio potesse più distruggere gli uomini<sup>434</sup>

Il passo è di una densità teorica decisiva e prefigura l'andamento tematico dell'intero scritto. Hegel parla di "idea", e anche di divisione tra "idea" e "realtà" e soprattutto dice che pensare le cose significa dominarle. Si fa quindi strada nelle riflessioni del giovane filosofo, (adesso comincia a divertarlo), il pensiero che la realtà possa essere dominata o, per meglio dire in questo caso, ricostituita dalla sua dilacerazione tramite l'unità dell'idea, ossia ciò che negli anni successivi diventerà l'unità del concetto. Tuttavia il pensato che qui si impone alla realtà è quello di Noè che riunifica la lacerazione tramite un ordine basato sul fatto che alcuni elementi stavano al servizio di altri, ossia un'organizzazione di servi e padrone: gli uomini a servizio di Dio.

Ben lontana è questo tipo di riconciliazione (*Versöhnung*) rispetto a quella proposta da Deucalione e Pirra che «dopo il diluvio del loro tempo invitarono gli uomini ad una nuova amicizia con il mondo»<sup>435</sup> e «conclusero una pace di amore»<sup>436</sup>, diventando «i progenitori di una nazione bella»<sup>437</sup>. Si presenta qui così anche un altro tema fondamentale, quello del confronto con l'antichità classica e la sua perduta armonia<sup>438</sup>.

---

<sup>434</sup> Ivi, p. 353-354

<sup>435</sup> Ivi, p. 355

<sup>436</sup> *Ibid.*.

<sup>437</sup> *Ibid.*.

<sup>438</sup> A proposito della differenza tra il modo di intendere la natura dell'uomo greco-romano e di quello di tradizione giudaico cristiana ci fornisce un'ottima analisi Alexandre Kojève nella sua opera *Introduzione alla lettura di Hegel*. Il passo è di una certa consistenza, ma anche di grande interesse, per questo verrà riportato per intero: « Il presunto uomo della tradizione antica è in realtà un essere puramente naturale (=identico), che non ha né libertà (=Negatività), né storia, né individualità propriamente detta. Al pari dell'animale, egli si limita a "rappresentare", nella e con la sua esistenza reale e attiva, un' "idea" o "essenza" eterna, data una volta per tutte e sempre identica a se stessa. Al pari della vita dell'animale, la sua esistenza empirica è assolutamente determinata dal "luogo naturale" (topos) che esso da sempre occupa in seno all'immutabile Cosmo dato [...] e, se differisce dall'animale, è unicamente per il suo pensiero o discorso coerente (Logos), la cui apparizione nel Cosmo non si è del resto mai potuta spiegare. Ma questo Discorso non nega e non crea niente: si limita a rivelare il reale dato ( infatti, l'errore resta in realtà inesplicabile). Il Discorso cioè l'uomo fa dunque tutt'uno con l'essere-dato. E ciò che in ultima analisi esiste è quest'Essere uno e unico, pensante eternamente se stesso nella sua totalità data. O, come in seguito dirà Spinoza, ciò che in ultima analisi esiste è Dio, che è sostanza.[...] Secondo questa tradizione giudaico-cristiana l'Uomo differisce essenzialmente dalla Natura, e ne differisce non nel solo pensiero, ma per la sua stessa attività.

Inizia la storia di Abramo, la quale si presenta anch' essa sin da subito come una storia di separazione: aveva abbandonato la patria insieme a suo padre e «nelle pianure della Mesopotamia andava completamente libero dalla sua famiglia per essere autonomo e indipendente»<sup>439</sup>. E già qui Hegel fa implicitamente riferimento all'autonomia dell'uomo moderno che vive per sé stesso come atomo singolo, non integrato in una società. La vicenda di Abramo secondo Hegel è già prefigurata nel suo atto iniziale:

Il primo atto con il quale Abramo diventa capostipite di una nazione è una separazione che rompe i legami della convivenza e dell'amore, la totalità delle relazioni in cui egli ha vissuto finora con gli uomini e con la natura. Egli scaccia da sé queste belle relazioni della sua gioventù.<sup>440</sup>

E, secondo Hegel, egli mantenne anche successivamente questo spirito di «rigorosa opposizione verso tutto»<sup>441</sup> predisponendo il campo per l'unica relazione possibile in uno stato di cose siffatto, ossia quella di dominio<sup>442</sup>. Fu questa la forma che contraddistinse sempre la religione ebraica: la dialettica di dominio e sottomissione. E a tal riguardo, parlando ancora di Abramo, Hegel dice:

Abramo, l'altro termine di opposizione con il mondo che non avrebbe potuto essere nulla di più che l'opposto, era tenuto in essere da Dio; solo per mezzo di Dio entrava in relazione immediata con il mondo, unico genere di legame a lui possibile. Il suo ideale gli assoggettava il mondo e

---

Nell'uomo, e per l'uomo, la Natura è "peccato": egli può e deve *opporsi* ad essa e *negarla* in se stesso. Pur vivendo nella Natura, non ne subisce le leggi (miracoli!); nella misura in cui le si oppone e la nega egli ne è indipendente; è autonomo o *libero*. E vivendo nel Mondo naturale "da straniero", opponendosi a esso e alle sue leggi, vi crea un mondo nuovo a lui proprio; un mondo "storico", in cui l'uomo può "convertirsi" e diventare radicalmente *altro* da quello che è come essere naturale dato (*Anderssein*). In questo Mondo *storico* e grazie a questa "conversione" *libera*, l'uomo non è un rappresentante qualsiasi di una "specie" eterna o immutabile data: è creato, e si crea, come un *individuo* unico nel suo genere», A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di F. Frigo, Milano, Adelphi Edizioni S.p.A., 1996, pp. 664-665. L'autore sembra chiaramente propendere per la tipologia di uomo della tradizione giudaico-cristiana, perché in quanto uomo d'azione è capace di creare un mondo storico e vivere una vita propria non assegnata di necessità dal fato. Non è irrilevante il fatto che Kojève interpreta Hegel a partire dalle matrici esistenzialistiche della cultura filosofica in cui è immerso e che condizionano non poco il suo angolo visuale. A prescindere dalla propensione personale dell'autore la sua analisi risulta comunque molto interessante per una comprensione più esaustiva dei due universi culturali dell'uomo greco e di quello giudaico che tramite il cristianesimo si è tramandato sino alla modernità. La filosofia di Hegel, infatti, secondo Kojève scaturisce dalla fusione di questi due mondi.

<sup>439</sup> Ivi, p. 355.

<sup>440</sup> *Ibid.*.

<sup>441</sup> Ivi, p. 356.

<sup>442</sup> *Ibid.*.

gli offriva di esso tanto quanto gli abbisognava, ponendolo verso il resto in uno stato di sicurezza. Solo che non poteva amare nulla.<sup>443</sup>

Ed entra qui in scena, anche se non viene immediatamente sviluppato, un altro fondamentale tema dello scritto, quello dell'amore. Il fatto che Abramo non potesse amare era una mancanza, tanto più manifesta quando egli dimostrava a se stesso che il rispetto di quel legame padrone-servo si rivelava per lui più forte dell'amore per il figlio<sup>444</sup>. L'unico rapporto che il capostipite poteva avere con il mondo era veicolato da quel legame<sup>445</sup>, si estendeva, come l'unico possibile per tutta la realtà: solo gli ebrei avevano Dio, gli altri popoli no<sup>446</sup>. Questi ultimi, invece, pur potendo presentare in materia di religione coordinate simili a quelle del popolo ebraico, tuttavia, non pretendevano l'assolutizzazione<sup>447</sup>. E anche qui Hegel rintraccia un ulteriore segno di scissione in cui viveva il popolo ebraico: religione giusta (ebraismo) - religione sbagliata (tutte le altre). La vita del popolo giudaico procedeva per scissioni continue in tutti i campi. E anche quando Mosè li liberò dallo stato di schiavitù, secondo Hegel, non fu la lotta contro la sottomissione che mosse il popolo ebraico, bensì gli artifici che Mosè si era fatto preparare dagli egiziani<sup>448</sup>. Conferma di ciò è il fatto che il popolo ebraico «nel momento della liberazione si comportò nel modo più servile, in ognuna delle difficoltà che intervennero o nel pericolo, rimpiangendo di aver lasciato l'Egitto o sperando di ritornarvi, mostrando nella sua liberazione di essere stato senz'anima e senza un bisogno di libertà»<sup>449</sup>. La stessa fuga dall'Egitto fu un'ulteriore conferma della situazione: «il liberatore del suo popolo fu anche il suo legislatore»<sup>450</sup>, quindi la dialettica dominio-sottomissione era riconfermata. E vige in ogni ambito, soprattutto nel rapporto con la natura, dove questa era serva dell'uomo e di Dio: tutto quello che gli veniva offerto veniva annientato<sup>451</sup>.

---

<sup>443</sup> Ivi, p. 357

<sup>444</sup> *Ibid.*

<sup>445</sup> *Ibid.*

<sup>446</sup> *Ibid.*

<sup>447</sup> *Ibid.*

<sup>448</sup> Ivi, p. 359.

<sup>449</sup> *Ibid.*

<sup>450</sup> Ivi, p. 360.

<sup>451</sup> Ivi, p. 361.

Dopo la morte di Mosè ci fu un lungo periodo in cui si alternarono indipendenza e sottomissione nei confronti di altri stati, ma, come sottolinea Hegel, *il destino (das Schicksal)*<sup>452</sup> del popolo ebraico risiedeva in quella dinamica di dominio-sottomissione ed essa si riproponeva in tutte le circostanze, anche, in altre forme, nei momenti di indipendenza. Il destino è il termine centrale dello scritto e della riflessione ivi condotta. In questo frangente viene ad assumere il significato di necessità, o di essenza, (l'essenza è anche la necessità di un soggetto), ma con un'applicazione diversa rispetto a quella che aveva avuto a Tubinga. L'uomo greco si rimetteva con gioia, con rassegnazione serena a quella "necessità", perché era in armonia con essa. L'ebreo, invece, che a partire da Abramo aveva separato dalla sua vita le «belle relazioni di gioventù»<sup>453</sup>, distruggendo, quindi, un'unità originaria e naturale, viveva il destino come qualcosa di estraneo e da combattere e la natura come oggetto di opposizione. Hegel dice:

La grande tragedia del popolo ebraico non è una tragedia greca; non può suscitare né terrore né compassione, poiché questi sentimenti nascono solo dal necessario destino del venir meno di una bella essenza. Essa può invece suscitare soltanto orrore. Il destino del popolo ebraico è il destino di Mcbeth, che si staccò dalla natura stessa, si legò ad essenze estranee, e per servirle dovette uccidere e disperdere ogni cosa sacra della natura umana, dovette alla fine essere abbandonato dai suoi propri dei (giacché questi erano oggetti, ed egli il loro servo) ed essere nella sua fede stritolato<sup>454</sup>

La tragedia ebraica è quella che lo stesso Hegel vive nei primi anni di Francoforte. I deficitari rapporti umani di Berna erano un problema definitivamente superato e non costituivano più l'oggetto delle sue preoccupazioni, il mondo culturale che adesso lo circondava gli era totalmente favorevole, tuttavia quella sofferenza gli aveva lasciato in eredità la frattura tra lui e l'ambiente circostante e soprattutto la scissione interiore tra sensibilità e ragione, tra Natura e Libertà. Sembra interessante a tal proposito la riflessione condotta da Peperzak. Egli sostiene che a

---

<sup>452</sup> Per la formazione e lo sviluppo del concetto di destino in Hegel si v. E. Staiger, *Der Geist der Liebe und das Schicksal : Schelling, Hegel und Hölderlin*, Frauenfeld, Huber, 1935; si v. anche, Ch. Jamme, hrsg von, *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde : d. Schicksal e. Generation d. Goethezeit*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983.

<sup>453</sup> Cfr. *supra*, nota 440.

<sup>454</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 372.

Berna la rottura tra questi due domini dell'esistenza sembra acquisita al punto che si profila l'esistenza di due dei, un dio natura maestro degli impulsi della nostra vita (*Tribe des lebens*) che tutto il mondo riconosce sotto il nome di fato, natura o provvidenza e poi un altro, inteso come risultato e fine della nostra attività libera morale e politica. Il punto di partenza di pressochè tutte le meditazioni di Hegel a Francoforte è precisamente, secondo Peperzak, la scissione estrema della natura e della libertà. A Berna Hegel aveva eliminato il dio oggetto a vantaggio della libertà; adesso gli si presentava il problema di come riconciliare la dività con la natura.<sup>455</sup>

Hegel avverte la scissione in tutta la realtà, sociale, politica, interiore e rifugge l'ambiente circostante nella «nostalgia di coloro che hanno elaborato in sé la natura in idea»<sup>456</sup>. Egli dice che l'uomo consapevole di questa scissione «vuole il suo soffrire»<sup>457</sup>, perché « il sentimento della contraddizione della natura con la sussistente vita è il bisogno che la contraddizione venga tolta»<sup>458</sup>. Hegel vuole questa sofferenza perché desidera vivere la scissione per superarla. La riflessione sul concetto di destino diventa per lui cruciale in questi anni. Egli vuole dare contezza a se stesso e al mondo dello stato di scissione del presente e, da storico pensante, comincia a indagarne le cause. Se l'armonia e la *schöne Seele* degli antichi è stata soppressa dall'avvento del cristianesimo che ha sostituito il suo Dio agli dei Walhalla, e se il cristianesimo è ancora la religione dominante, bisogna cominciare a riflettere sulle sue origini per comprendere cosa è accaduto. Da questa constatazione si diparte l'analisi storica del popolo ebraico di cui abbiamo detto sopra, che conduce a questo risultato: non il cristianesimo *tout court*, bensì solo lo *spirito ebraico*, è stato la causa della scissione tra natura e libertà, o, il che è lo stesso, tra Natura e Storia, perdurata nel mondo moderno. E da qui si diparte uno dei momenti cruciali dello sviluppo del pensiero di Hegel, la critica al kantismo. L'imperativo morale che sottomette alla legge della ragione la sensibilità, di fatto si presenta come l'erede diretto del fariseismo, che

---

<sup>455</sup> A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, p. 235

<sup>456</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti politici*, cit., p. 9.

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> *Ivi*, p. 10.

dominava la natura attraverso la legge sacra e il comandamento morale. Hegel usa parole abbastanza dure contro il signore della ragione di Königsberg:

poiché gli imperativi morali presuppongono una separazione e nel dover-essere si annuncia la signoria del concetto, quel che si innalza al di sopra di una separazione è un essere, una modificazione del vivere che si presenta come esclusiva e quindi limitata solo se considerata in rapporto all'oggetto,[...] l'imperativo morale è per sua essenza, in quanto universale, un concetto. E se in tal modo il vivente appare nella forma di un qualcosa di riflesso, di frase rivolta a uomini, ha molto torto Kant quando questo genere di espressione non appropriato al vivente, «ama Dio soprattutto e il prossimo tuo come te stesso» , lo considera come un comando che richiede rispetto per una legge che ordina amore. E su questo scambio dell'imperativo morale, che consiste nell'opposizione tra concetto e realtà, col modo essenzialmente esteriore di esprimere il vivente che si fonda la sua acuta riduzione di ciò che egli chiama un comando («ama Dio soprattutto e il prossimo tuo come te stesso» ) al suo imperativo morale. E la sua osservazione che l'amore o, per richiamarci al significato che egli crede di dover dare a questo amore, «il compiere volentieri tutti i doveri» non può essere comandato, cade da se stessa poiché nell'amore viene meno ogni pensiero di dovere<sup>459</sup>.

La critica all'imperativo morale kantiano si fonda su due aspetti conseguenti: la differenza tra essere e dover-essere che la filosofia kantiana impone e il parallelo con la legge cristiana dell'amore che risolve il problema della scissione integrandolo in una relazione tra viventi. «Ama Dio soprattutto e il prossimo tuo come te stesso»<sup>460</sup> non è un imperativo morale che deve essere rispettato, bensì è un modo di essere, poiché l'uomo che ama l'altro come se stesso, non vede nell'altro un oggetto di opposizione, ma vi scorge un se stesso in relazione dinamica.

Analizzeremo in questa sede la prima parte di questa critica, mentre svolgeremo nell'altro paragrafo, relativo più specificatamente all'essenza dei concetti di amore e vita, la seconda.

L'imperativo morale, per natura universale, per esistere necessita di un corrispettivo reale su cui esercitare il suo potere concettuale e definitorio; il singolo, di conseguenza, non esiste in pienezza, ma come qualcosa di riflesso rispetto ad una definizione, come un essere in virtù di un comando. La realizzazione della libertà dell'individuo, infatti, era il culmine del suo essere uomo, ma essa avveniva solo nel

---

<sup>459</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., pp. 378-379.

<sup>460</sup> *Ibid.*.

rispetto di un comando che, pur non essendo un entità trascendente, come il Dio cristiano, era comunque un'istanza divisoria che fondava l'esistenza libera su un "dover essere" che ne comprendeva solo una parte.

Hegel aveva già prefigurato una soluzione per questo problema in uno scritto precedente alla stesura de *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, un frammento intitolato *Glauben und Sein*<sup>461</sup>. Qui il nostro svolge una critica alla filosofia kantiana e alla separazione tra essere e "dover essere", partendo dal problema kantiano delle antinomie<sup>462</sup>.

Ma prima di far riferimento a questo saggio bisogna rievocare cosa siano le antinomie in Kant. Esse si caratterizzano, secondo il filosofo della *Critica*, per il fatto che l'infinito, che secondo Hegel sta alla base dei momenti contrastanti, non è raggiungibile dalla cognizione, la cosa in sé non è conoscibile. Si pone quindi già un divario tra l'essere e il credere: Io sono qualcosa di cui non conosco la vera essenza, per cui sono portato a realizzarmi recuperando ciò che non posso conoscere attraverso la realizzazione pratica di un "x" sconosciuta che prende il sopravvento su di me come essenza reale. Di conseguenza il mio "credere" non può coincidere con un "essere", che non posso conoscere, ma con un "dover essere" a cui posso aspirare. Il paradosso e l'antinomia del legame pratico-teoretico della ragione pura e della ragione pratica kantiana risiedono nel fatto che l'uomo, per giungere all'infinito cerca di avvicinarsi al suo riflesso pratico, sdoppiandosi tra un "essere" di cui non conosce il fondamento e un "dover essere" che gli è estraneo, nel senso di qualcosa che non è in armonia con lui, ma a cui deve sottostare come riflesso di un concetto universale. Bisogna quindi partire dalla comprensione teoretica dei fondamenti dell'antinomia come tale. Martin Bondeli, a tal proposito, conduce uno studio molto interessante<sup>463</sup>. Per identificare l'antinomia come tale è necessaria l'idea di una struttura di differenza

---

<sup>461</sup> G.W.F. Hegel, *Werke 1, Frühe Schriften*, cit., pp. 250-254.

<sup>462</sup> Il problema delle antinomie kantiane e della loro soluzione era uno dei temi che egli trattava con il suo amico Hölderlin.

<sup>463</sup> M. Bondeli, *Von Kantianismus zur Kant Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurter Zeit*, in M. Bondeli - H. Linneweber-Lammerskitten, hrsg. von, *Hegels Denkwicklung in Berner un Frankfurter Zeit*, München, Fink, 1999, pp. 31-52. Il discorso sulle antinomie è svolto nella parte su Francoforte, ivi, pp. 42-51.

e sintonia, come si rappresenta nel rapporto d'essere finito e del voler essere infinito del finito. Secondo l'autore, Hegel mira alla soluzione dell'antinomia tramite lo scioglimento dell'opposizione tra soggetto e oggetto, il pilastro del kantismo stesso. Nonostante Hegel intenda l'antinomia e la sua comprensione come rapporto necessario e contraddittorio di finito e d'infinito, non vede in essa, come Kant, un oggetto di tesi contraddittorie sul mondo come totalità, bensì un oggetto logico di termini di un certo tipo. Questa contraddizione si dissolve in *Glauben und Sein*, attraverso la necessaria relazione tra *credere* ed *essere*<sup>464</sup>. L'antinomia si risolve attraverso la comprensione che la relazione e l'essere hanno lo stesso significato, poiché tutto ciò che viene messo in relazione è legato dal verbo essere<sup>465</sup>. E dal momento che «credere presuppone un essere»<sup>466</sup>, credere significa, di conseguenza, essere in relazione, bensì non all'interno di un rapporto di riflessione. Hegel introduce così uno dei concetti cardine della sua speculazione futura: la critica alle filosofie della riflessione, che presuppongono la separazione di un soggetto e un oggetto e di cui Kant rappresenta il massimo esponente. Le antinomie kantiane saranno riassorbite in un contesto più ampio dello Spirito e si trasformeranno in un prodotto della riflessione interna dell'Assoluto stesso, ma bisogna ancora aspettare la formulazione della *Scienza della Logica* per assistere alla piena formulazione di questo concetto.

Il periodo di Francoforte, tuttavia, costituisce il passaggio fondamentale verso questo nuovo ordine di strutturazione del pensiero e del reale. Hegel, tramite la riflessione sullo *spirito giudaico* giunge al rifiuto del kantismo morale e della sua distinzione tra essere e dover-essere, ossia l'interiorizzazione della relazione di dominio su cui si fondava la religione di Abramo. Tramite il concetto di relazione e quindi la scomparsa della distinzione tra soggetto e oggetto, pone anche le basi per il distacco e il superamento del kantismo teoretico.

Al momento questo superamento avviene tramite il concetto dell'amore cristiano che non è un precetto morale, ma la realizzazione di una vita in relazione e in unità. Vediamo in che senso.

---

<sup>464</sup> G.W.F. Hegel, *Werke 1, Frühe Schriften*, cit., p. 250.

<sup>465</sup> *Ivi*, p. 251.

<sup>466</sup> *Ibid.*

### 3.3.2. “Amore”, “vita” e “destino”: la nascita *ateoretica* della dialettica.

In quella che si può definire la seconda parte di *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino* Hegel esordisce così:

Gesù non combattè soltanto una parte del destino ebraico, perché non era impegnato in un'altra parte di esso, ma si contrappose al tutto. Si era innalzato al di sopra di questo e al di sopra cercò di innalzare il suo popolo<sup>467</sup>

Gesù non tenta di cambiare le sorti del giudaismo combattendo contro di esso o contro una sua parte, ma elevandolo al di sopra delle sue contrapposizioni. Per quanto il destino del cristianesimo, come abbiamo visto nella *Positività della religione cristiana*, soggiaccia ad un destino di positività, Hegel tuttavia in quest'opera ne salva lo spirito filosofico. L'amore di Gesù elimina la scissione sia dal punto di vista esterno, in quanto nella sua doppia natura, divina e umana, elimina la contrapposizione tra finito e infinito, sia da quello interno perché eleva l'uomo alla sua interezza:

ai precetti che richiedevano semplicemente di servire il signore, una servitù immediata, un'ubbidienza senza gioia, letizia ed amore, cioè ai precetti del culto, Gesù contrappose il loro opposto, un impulso o addirittura un bisogno dell'uomo. Le pratiche religiose sono la cosa più spirituale, più bella, sono lo sforzo di unificare le separazioni che si sono necessariamente sviluppate, di presentare l'unificazione nell'ideale come pienamente esistente, non più in contrapposizione alla realtà; sono quindi il tentativo di esprimere questa unificazione e di confermarla in un agire. Ma esse sono al contempo la cosa più vuota se quello spirito di bellezza manca: sono la servitù più insensata che richiede una coscienza del proprio annientamento<sup>468</sup>

Lo scopo delle pratiche non è più, quindi, il legalismo, ma lo sforzo gioioso di «presentare l'ideale realmente esistente»<sup>469</sup>. Ritroviamo qui l'unificazione tra sensibilità e legge morale che Hegel aveva già prospettato nel *Frammento di Tubinga*.

---

<sup>467</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 373.

<sup>468</sup> Ivi, p. 374.

<sup>469</sup> *Ibid.*.

Gesù ha eliminato la distanza tra il finito e l'infinito, ha abolito il legame di dominio che caratterizzava il destino del popolo ebraico, ha ripristinato l'unità dell'uomo. Le pratiche devono essere il riflesso di questa unità e devono agire con spirito di bellezza. Il tema della *schöne Seele* e della sensibilità greca trova qui nuovamente il suo spazio. Gesù ripristina l'armonia perduta tra uomo e divinità e collega l'interno con l'esterno: le pratiche devono riflettere l'unità tra il divino e l'umano, devono corrispondere a un bisogno dell'uomo, allo stesso modo in cui dovevano agire le cerimonie della *Volksreligion*.

Il legalismo ebraico (e quindi l'imperativo categorico che di questo era l'interiorizzazione) viene sconfitto attraverso il suo *Aufhebung*: lo spirito di Gesù «si innalza oltre la moralità»<sup>470</sup>, predica qualcosa che è «superiore all'ubbidienza alle leggi e le rende superflue»<sup>471</sup>, la legge dell'amore:

Così il precetto «non uccidere» è una massima che viene riconosciuta valida per la volontà di ogni essere razionale, e può valere come principio di una legislazione universale. Ad un tale precetto Gesù contrappone il genio superiore della riconciliazione (una modificazione dell'amore), il quale non solo non agisce contro quella legge, ma la rende del tutto superflua, e tanto più ricca e viva ne è la pienezza che per esso nulla è così povero quanto una legge. Nella riconciliazione la legge perde la sua forma e il concetto è soppiantato dalla vita; in essa l'universalità che nel concetto abbraccia in sé ogni particolare vien meno, ma questa è soltanto una perdita apparente, in realtà si tratta di un vero infinito guadagno a causa della ricchezza di vive relazioni con gli individui, forse pochi, con cui essa entra in rapporto. Essa non esclude un reale bensì un pensato, della possibilità<sup>472</sup>.

Emerge qui in maniera chiara la critica al kantismo attraverso il ribaltamento dei rapporti tra la vita e il concetto riflessivo<sup>473</sup>, di cui la prima diventa parametro. Se ciò inizialmente può far pensare ad una perdita di universalità, di fatto significa l'acquisizione di una grande ricchezza, poiché l'antinomia entra in relazione e non esclude «il reale» bensì «il pensato», ossia l'astrattezza. Il riferimento al concetto

---

<sup>470</sup> Ivi, p. 378.

<sup>471</sup> *Ibid.*

<sup>472</sup> Ivi, p. 381.

<sup>473</sup> Non si tratta qui infatti del concetto del Sapere Assoluto che Hegel proporrà nella *Fenomenologia dello Spirito*. Il Geist nella figura del Sapere assoluto non è un concetto meramente riflessivo, poiché è sostanziato dialetticamente dalla memoria della *begriffene geschichte*, grazie alla quale il concetto non è una pura astrazione, ma è riempito dalla vita. Essa è l'insieme della storia e della scienza del apere apparente; G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit, vol 2, p. 305.

kantiano è abbastanza evidente. La categoria della vita prevede la perfetta coincidenza tra “credere” ed “essere”, poiché non si fonda su un dover essere esterno che l’individuo deve raggiungere come riflesso concettuale, ma si fonda sulla relazionalità esistente. Tutto ciò che da essa proviene come precetto è reale e prevede l’unità tra “Glauben” und “Sein”.

L’uomo, quindi, mediante l’amore e la vita si riconcilia col suo destino di armonia con sé stesso e con il mondo. Si assiste di conseguenza alla trasformazione del legalismo giudaico. Che ne è della legge?

La legge poiché era opposta all’amore non per il suo contenuto, ma per la forma, poteva essere accolta nell’amore, ma perdeva con ciò la sua figura. Per il contenuto, al contrario, la legge è opposta alla colpa; è quindi da questa esclusa e tuttavia permane. Infatti la colpa è una distruzione della natura; e poiché la natura è una, essa è distrutta tanto in colui che distrugge quanto in ciò che è distrutto<sup>474</sup>

Ciò che resta della legge giudaica in questo passo è solo il senso della colpa, che non è riferito al fatto di infrangere la legge, ma a quello di aver nuociuto alla vita. L’uomo prima di commettere un reato è in armonia e in unità con la vita. Il reato genera un’opposizione e un’inimicizia. La vita si scinde a partire da una sua originaria unità. Il sentimento della colpa però agisce sul reo che «avverte la distruzione della sua propria vita ( patisce la punizione) o si riconosce ( nella cattiva coscienza) come distrutto»<sup>475</sup>, Da questo momento incomincia l’effetto del suo destino perché egli avverte il sentimento della distruzione della vita come «nostalgia per quel che è stato perduto»<sup>476</sup>. E ciò di cui il colpevole sente la mancanza «lo riconosce come parte di sé, come ciò che doveva essere in lui e non lo è»<sup>477</sup>. Bisogna rilevare qui che è proprio quel destino che per il popolo ebraico si compiva in un sentimento di opposizione, in un rapporto di dominio, a generare nell’uomo la nostalgia per l’armonia perduta e la consapevolezza che ciò che egli ha perduto gli appartiene. Hegel dice infatti:

---

<sup>474</sup> Ivi, p. 389.

<sup>475</sup> Ivi, p. 394.

<sup>476</sup> *Ibid.*.

<sup>477</sup> *Ibid.*.

La possibilità della riconciliazione col destino poggia sul fatto che anche l'elemento ostile è sentito come vita; questa riconciliazione non è dunque né la distruzione o la sottomissione di un elemento estraneo, né una contraddizione fra la coscienza che si ha di sé e la diversa rappresentazione di sé che si spera di trovare in un altro né una contraddizione tra il merito di fronte la legge e il compimento di essa, fra l'uomo come concetto e l'uomo come reale. Questo sentimento della vita che ritrova se stessa è l'amore ed in esso si riconcilia il destino. Considerato in questo modo, l'atto del colpevole non è un frammento; l'azione che proviene dalla vita, dal tutto, ci presenta anche il tutto. La colpa che è trasgressione della legge è solo un frammento, [...] la colpa invece che proviene dalla vita presenta questo tutto, se pur diviso, e le parti ostili possono di nuovo ricongiungersi del tutto. La giustizia è soddisfatta poiché il colpevole ha sentito in sé offesa la stessa vita che egli ha offeso<sup>478</sup>.

Anche se il movimento dialettico di tesi, antitesi e sintesi, non è qui organizzato a livello teoretico, di fatto è già presente nella sua totalità. Il percorso del reo è già riconducibile per analogia al movimento dialettico compiuto dal *Geist* nella *Fenomenologia*: qui lo spirito nella forma empirica della coscienza, compie un percorso per arrivare a riconoscersi in sé e per sé in quanto Sapere assoluto<sup>479</sup>. E questo movimento si può già schematizzare in maniera grossolana per riportarne il senso: l'individuo che si trova in unità con la vita (tesi) esce fuori da questa unità, (il che vale a dire esce fuori di sé), tramite il reato e si pone in opposizione ad essa (antitesi). Il senso della colpa che egli prova e la nostalgia per ciò che è stato perduto generata dal destino, lo fa andare oltre (*über gehen*) la colpa stessa, prospettandogli il desiderio di riconciliarsi con il tutto, dal quale il suo stesso gesto proviene. Nel riconoscimento che anche il suo gesto è la vita, il reo nega la sua opposizione con essa (nega la sua negazione), si riconcilia con essa (sintesi) realizzando l'*Aufhebung*, ossia il superamento della sua condizione di opposizione, conservando in se stesso la consapevolezza che quanto gli è accaduto è la vita stessa. Nella *Fenomenologia* che agisce sicuramente ad un livello teoretico più manifesto, la nostalgia del destino e la riconciliazione con il tutto è sostituita dal ruolo dell'*Erinnerung*, memoria, che

---

<sup>478</sup> Ivi, p. 396.

<sup>479</sup> Non c'è un luogo preciso della *Fenomenologia* in cui viene spiegato dettagliatamente il procedere dialettico, ma esso è il medesimo compiuto da tutte le figurazioni, per cui ciò che viene detto qui su di esso viene dedotto da un'analisi generale del testo. L'autoriconoscimento del Sapere assoluto, invece, costituisce l'ultimo stadio del percorso dello Spirito, G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, vol 2, pp. 287-305.

conserva il ricordo dei vari momenti dialettici e permette il ritorno dello Spirito estraniato alla sua origine. E così come il reo che si sente distrutto perché ha distrutto la vita, così la coscienza fenomenologica *dispera* della sua condizione, ma poiché solo la vita «che sopporta la morte e in essa si mantiene è la vita dello Spirito»<sup>480</sup>, la coscienza si ritrova dalla sua disperazione e procede nel movimento dialettico. Allo stesso modo il reo che si sente perduto, si mantiene in questa disperazione, riconoscendo che essa stessa è il tutto poiché proviene dalla vita.

Non si vuole qui affermare che nell'opera di Francoforte Hegel abbia già chiarito a se stesso a livello teoretico il movimento dialettico che contraddistinguerà la sua filosofia negli anni futuri, ma si vuole semplicemente rilevare che le riflessioni francofortesi e soprattutto l'andatura di questo scritto ne costituiscono la genesi. Tuttavia bisognerà prima assistere alla trasformazione del concetto di destino in quello di Sapere Assoluto e prima ancora alla trasposizione delle riflessioni di Hegel da un piano storico-politico-religioso a quello più strettamente teoretico.

La chiosa dello scritto che stiamo adesso analizzando e ancor di più il *Frammento di Sistema* che sarà oggetto del prossimo paragrafo ci raccontano questo passaggio.

Si è detto sopra, quindi, che la possibilità della riunificazione con il destino ad opera dell'amore permette di vedere nella vita un'intero da cui tutto proviene. Le opposizioni in questo senso costituiscono la verifica di questa unità, sono vita verificata, così come, il cammino della coscienza e la sua disperazione costituiscono nella *Fenomenologia*, la storia dell'esperienza della coscienza.

L'amore tuttavia ha anche un'altra funzione :

Non solo riconcilia il colpevole con il destino, esso riconcilia anche l'uomo con la virtù; cioè, se l'amore non fosse l'unico principio della virtù, ogni virtù sarebbe nello stesso tempo un vizio. Al completo asservimento alla legge di un signore estraneo, Gesù contrappone non una parziale soggezione ad una legge propria, l'autocoercizione della virtù kantiana, ma virtù senza dominio e senza sottomissione, modificazioni dell'amore. E se queste non dovessero essere considerate come modificazioni di un unico spirito vivente, se ogni virtù fosse una virtù assoluta, dalla pluralità degli assoluti sorgerebbero conflitti insolubili. Senza quella unificazione in un unico spirito, ogni virtù ha qualcosa di

---

<sup>480</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit, vol. 1, p. 26.

manchevole, poiché ciascuna è già per il suo stesso nome una virtù singola, e quindi una virtù delimitata.<sup>481</sup>

L'amore è dunque la possibilità che ha l'uomo di vivere in armonia con se stesso e con il tutto, con le sue diversità che costituiscono soltanto le «modificazioni»<sup>482</sup> di un tutto, la cui coesione è garantita dalla riconciliazione messa in opera dal destino. E' quindi definitivamente scongiurata qualsiasi forma di opposizione ciò che è esterno all'uomo, ossia la natura o il rispetto della legge, e ciò che gli è interno, ossia le sue inclinazioni. La vita, quindi, è un tutto vivente, il cui scopo principale è la riunificazione.

Sorge adesso il problema di come debba essere pensato questo tutto, ossia questo infinito, per non cadere nuovamente in un'astrazione e in una scissione tra pensiero e realtà. E' questo il principale nocciolo teoretico a cui fa capo lo *Spirito nel Cristianesimo e il suo destino*.

Concepire una vita pura è il compito del fare astrazione da ogni atto, da tutto ciò che l'uomo era o sarà. Il carattere astrae solo dall'attività, esprimendo l'universale di azioni determinate. La coscienza di una vita pura, sarebbe coscienza di ciò che l'uomo è, ed in essa non vi è alcuna distinzione, nessuna molteplicità, sviluppata, reale. Questa semplicità non è una semplicità negativa [*ein negatives Einfaches*], un'unità dell'astrazione[...] è la sorgente di tutte le vite singole, degli impulsi di tutti gli atti<sup>483</sup>.

Questa vita pura tuttavia non è l'intero della vita stessa, è ancora un'unità astrattiva, ma tuttavia la sorgente del suo movimento. Come dice giustamente Lugarini, si preannuncia qui la questione del cominciamento<sup>484</sup>, uno dei problemi metafisici per eccellenza. Questo pensare la vita pura non è ancora l'atto tramite cui il soggetto e l'oggetto, (o, il che è lo stesso se diciamo il concetto e il reale), coincidono. Hegel non ha ancora risolto a questo livello e in maniera teoreticamente fondativa, il problema della corrispondenza tra infinito e finito. Né il problema può venir meno tramite la riflessione circa la questione del Logos nel Vangelo giovanneo, nel quale, secondo Hegel, permane comunque « il principio ebraico dell'opposizione

---

<sup>481</sup> G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 406.

<sup>482</sup> *Ibid.*

<sup>483</sup> Ivi, pp. 415-416.

<sup>484</sup> L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., p. 70.

del pensiero alla realtà, del razionale al sensibile, la lacerazione della vita, una morta connessione tra Dio e il mondo»<sup>485</sup>. L'unico modo in cui si risolve la questione del cominciamento, ossia della corrispondenza fra finito e infinito, è proprio quello di considerare la vita come relazione fra viventi, la cui massima espressione è il rapporto padre-figlio che sussiste, ad esempio, tra Gesù e il padre.

La denominazione di questo rapporto è una delle poche espressioni naturali rimaste casualmente nella lingua ebraica del tempo, e appartiene perciò alle sue espressioni felici. Il rapporto di un figlio col padre non è un'unità concettuale, [...] bensì è una relazione vivente di esseri viventi, vita uguale. Padre e figlio sono solo le modificazioni della stessa vita, non essenze opposte, non una pluralità di sostanze assolute<sup>486</sup>.

La relazione tra Gesù e Dio, tra Figlio e Padre, dovrebbe risolvere il problema del cominciamento: Dio, l'infinito, genera il finito, rappresentato in questo caso da Gesù, non in quanto concetto astratto di esso, ma in quanto avente con esso una relazione che fa capo alla generazione della vita.

Tuttavia, questo potrebbe essere considerato un caso singolo, limitato alla coscienza religiosa. Hegel riporta quindi un altro esempio, e cioè l'uso arabo di designare un singolo membro di una tribù, con l'appellativo «figlio della tribù di Koresh»<sup>487</sup>, come per designare il fatto che egli rappresenta, in quanto figlio, «l'intero che la tribù è»<sup>488</sup>.

Ci sembra che le parole di Lugarini descrivano in maniera perfetta il concetto della vita, qui elaborato da Hegel :

In virtù del suo intrinseco movimento, la vita secondo questa prospettiva hegeliana si determina come un intero di viventi, ciascuno relazionato a essa con forme a tale meta-riflessivo rapporto di unità fra parte e tutto. La vita pura («la sorgente di tutte le singole vite») è qui la fonte, o l'archè, immutata in ogni mutamento, dell'intero dei viventi così strutturato. Si tratta peraltro di una sua struttura virtuale, la cui attuazione è reperibile «presso ogni popolo veramente libero», allorchè le possibilità di riunificazione inerenti alle opposizioni siano divenute forza coesiva<sup>489</sup>.

E qui Hegel, richiamandosi alla situazione politica del suo tempo, dalla quale scaturiscono tutte le sue riflessioni in merito alla scissione, sostiene che nell'Europa

---

<sup>485</sup> G.W.F.Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 419.

<sup>486</sup> Ivi, p. 420.

<sup>487</sup> *Ibid.*

<sup>488</sup> *Ibid.*

<sup>489</sup> L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, cit., p. 71.

moderna «ogni singolo non porta in sé il tutto dello Stato, ma il legame è solo un pensato»<sup>490</sup>.

L'unità tra il singolo e lo Stato è tipica, secondo Hegel, di un popolo realmente libero, il che significa ribadire lo stato di scissione che regna in Europa. Essa deve mirare all'unità. Sarà questo uno dei motivi per cui Hegel si sforzerà sempre di creare un sistema che sia il più possibile attinente alla realtà che descrive. Le riflessioni francofortesi circa la vita come unità di viventi, presentano una rilevanza non tanto per i loro assunti fondamentali (come vedremo nel *Frammento di sistema* Hegel mostrerà l'aporeticità delle sue conclusioni nello scritto *Lo Spirito del cristianesimo e il suo destino*), bensì per il fatto che hanno come scopo principale l'elaborazione di un pensiero che risolva le contraddizioni della realtà, e che ne costituisca, non una morta astrazione, ma il fondamento logico e ontologico.

### **3.4 Il problema del *Frammento di Sistema* e il passaggio alla filosofia**

Il problema storiografico cui mette capo il *Frammento di sistema* riguarda la questione della nascita del Sistema hegeliano. La maggior parte dei biografi ottocenteschi, da Rosenkranz a Haym fino alla coppia Dilthey-Nohl, nei primi del Novecento propende verso l'ipotesi che il sistema sia nato già negli anni di Francoforte, come necessario correlato della ormai compiuta formulazione della dialettica, struttura intrinseca e fondativa del pensiero hegeliano. Testimonianza esplicita di queste posizioni è l'asserzione di Rosenkranz secondo la quale « nella città che fu la culla della poesia di Goethe festeggiò la sua nascita anche il sistema filosofico hegeliano»<sup>491</sup>. E sulla stessa linea d'onda si muove Haym. Egli afferma

---

<sup>490</sup>G.W.F.Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p.420..

<sup>491</sup> K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, cit., p. 100. Egli presenta poi qualche pagina più avanti quello che secondo lui era l'intero sistema di Hegel; ivi, pp. 120-159. Nella chiosa di questa presentazione l'autore ribadisce: «questo era il primo sistema di Hegel», ivi, p. 159. In realtà l'ipotesi di Rosenkranz

che, se come Hegel sostiene nel *Frammento di Sistema*, il compito della filosofia consiste nell'indicare la finitezza di tutti gli esseri finiti e attraverso la ragione promuovere la comprensione (*Vervollständigung*) della stessa (*desselben*), ci troviamo già di fronte alla costruzione del sistema<sup>492</sup>.

E allo stesso modo anche Dilthey afferma che nel periodo di Francoforte Hegel abbia messo mano alla sua visione del mondo:

Il problema che si pone trattando quest'epoca del pensiero hegeliano è la comprensione dello sviluppo interiore che lo ha condotto dal criticismo di Kant a un nuovo sistema metafisico, e dai suoi lavori teologici a concezioni storiche complessive: un processo in cui entrambi i versanti del suo lavoro scientifico, quello sistematico e quello storico, si influenzarono l'un l'altro costantemente<sup>493</sup>

Di diverso avviso invece sono la maggior parte dei biografi e dei critici del Novecento, in primis Haering, il quale sostiene che, anche se si è creduto che questo fosse il primo sistema, di fatto non si può ancora parlare in questo periodo del pensiero hegeliano di sistema completo per una serie di motivi, tra cui ad esempio il fatto che manca totalmente la trattazione del problema del rapporto con la natura esterna e la strutturazione unitaria e formale della dialettica<sup>494</sup>.

A complicare ulteriormente le cose interviene un passo di una famosa lettera che il 2 Novembre del 1800 Hegel scrive all'amico Schelling:

Nella mia formazione scientifica che è partita dai bisogni più subordinati degli uomini, dovevo essere sospinto verso la scienza e nello stesso tempo l'ideale degli anni giovanili doveva mutarsi in forma riflessiva in un sistema; mi chiedo ora mentre sono occupato con questo sistema, quale punto di riferimento è da trovare per incidere sulla vita degli uomini.<sup>495</sup>

Hegel qui parla chiaro: si stava occupando della formulazione di un sistema che traducesse l'ideale giovanile. E poiché alla fine del manoscritto del *Frammento di*

---

è errata poiché la critica è concorde nel dire che il sistema da lui presentato di fatto è quello che Hegel struttura nei primi anni di Jena.

<sup>492</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit., p. 86.

<sup>493</sup> W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, cit., p. 75.

<sup>494</sup> Th. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, cit., p. 536-537.

<sup>495</sup> G.W.F. Hegel, *Epistolario*, cit., p. 156.

*sistema* si trovava la data, 14 Settembre 1800<sup>496</sup>, si è ritenuto plausibile pensare che il Nostro si riferisse proprio a questo scritto.

Al di là di ogni ipotesi in merito, ciò che è importante rilevare è che l'opera ci offre una chiara testimonianza del passaggio che, in seguito alle conclusioni aporetiche di questo scritto, Hegel compie dal mondo storico a quello filosofico in senso stretto.

Di questo lavoro ci rimangono solo due fogli.

Il primo si apre con la riproposizione del tema della vita e della relazione tra i viventi:

...vale assoluta opposizione. Un genere di opposizioni è la totalità dei viventi. I viventi debbono essere considerati come organismi (*Organisationen*). La pluralità della vita viene opposta: una parte di questa pluralità ( e questa parte è essa stessa pluralità infinita, perché è viva) viene considerata solo nella relazione, avente cioè il suo essere solo come unificazione, l'altra parte ( anch'essa pluralità infinita) è considerata solo nell'opposizione, avente cioè il proprio essere solo mediante la separazione dalla prima sì che anche la prima viene determinata come avente il proprio essere solo mediante la separazione dalla seconda. La prima parte si chiama organismo, individuo<sup>497</sup>.

E' sufficientemente chiaro da questo passaggio che anche il pensare alla totalità dei viventi che costituiscono l'insieme della vita genera tecnicamente il sorgere della riflessione. E questo avviene in entrambi i casi proposti da Hegel, sia che si presupponga la vita indivisa e si ritengano i viventi sue espressioni o manifestazioni, sia se si indaga la vita a partire da un vivente, dal quel vivente che la indaga. Seguendo la prima via i viventi vengono fissati come punti fermi, quindi non in relazione con il tutto, seguendo la seconda, la vita viene trasformata in vita posta, si trasforma in natura e non costituisce più un organismo vivente, bensì un teatro d'azione per l'uomo. Ogni volta la riflessione porta nella vita i suoi concetti « di relazione, di separazione, di singolo, di sussistente per sé e di universale, di connesso»<sup>498</sup> e non riesce a presentare i viventi come tali.

---

<sup>496</sup> G.W.F.Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 479. In generale per la controversia storiografica circa la posizione dell'opera all'interno dello sviluppo sistematico del Nostro si rimanda proprio all'introduzione al *Frammento di sistema* presente in quest'opera, ivi, pp.461-464.

<sup>497</sup> Ivi, p. 473.

<sup>498</sup> Ivi, p. 474.

La questione si risolve in un primo momento in questo modo: il compito di innalzare gli uomini «da vita finita a vita infinita»<sup>499</sup> può essere affidato solo alla religione. La filosofia deve lasciare il posto alla religione, poiché solo quest'ultima riesce a considerare l'intero della vita. La filosofia «è un pensare, e possiede sia l'opposizione con ciò che non è pensiero, sia l'opposizione fra pensante e pensato»<sup>500</sup>. Essa deve solo sottendere al suo compito preciso, «in ogni finito ha da mostrare la finitezza»<sup>501</sup>, e deve «riconoscere le illusioni che dipendono dall'infinito a lei proprio, e porre così il vero infinito fuori del suo ambito»<sup>502</sup>. Sembra quasi che la filosofia debba ritornare kantianamente a occuparsi del limite della conoscenza. Solo la religione, infatti, riesce ad elevare il finito a infinito, senza «porre l'essere dell'infinito come un essere ad opera della riflessione»<sup>503</sup>. La religione riesce a porre il molteplice in relazione con «lo spirito vivente, come vivificato, come organo»<sup>504</sup>. In tal modo essa recupera anche l'opposizione che fa parte di lei, poiché la vita è «unione di unione e di non-unione (*Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*)»<sup>505</sup>.

Tuttavia questo primato della religione viene rinnegato nel frammento successivo del testo. La religione, come si è visto a Berna, è inevitabilmente legata ad un destino di positività. Questo destino è qui rappresentato dal suo oggettivare:

trattando della vita religiosa, il suo rapporto con gli oggetti, il suo agire, è sempre stato indicato come un conservar vivi o come un vivificare gli oggetti: ma fu pure ricordato il suo destino, in forza del quale essa deve lasciar sussistere l'oggettivo come oggettivo, o addirittura fare di ciò che è vivo degli oggetti.<sup>506</sup>

Nemmeno la religione, quindi, anche se porta gli uomini ad un alto grado di unificazione, riesce a unificarli in senso assoluto. La sua essenza risiede soltanto nel

---

<sup>499</sup> *Ibid.*

<sup>500</sup> Ivi, p. 476.

<sup>501</sup> *Ibid.*

<sup>502</sup> *Ibid.*

<sup>503</sup> *Ibid.*

<sup>504</sup> Ivi, p. 475.

<sup>505</sup> *Ibid.*

<sup>506</sup> Ivi, p. 477.

«togliere la considerazione oggettiva e pensante del Dio oggettivo, o meglio di fonderla in gioia con la soggettività dei viventi»<sup>507</sup>.

Nuovamente si può scorgere qui l'eco della *Volksreligion* tubingese, anche se adesso, in seguito alla presa di coscienza della situazione politica del suo paese, il Nostro si mostra meno entusiasta: l' «unificazione più completa della religione [...] è possibile presso popoli la cui vita è lacerata e divisa il meno possibile»<sup>508</sup>. I popoli infelici invece devono innanzitutto occuparsi «nella separazione»<sup>509</sup> di «non perdere l'indipendenza»<sup>510</sup>. Il riferimento alla situazione politica e sociale, alla scissione della realtà del suo tempo è sempre la prima preoccupazione del Nostro, la causa delle sue riflessioni.

Il *Frammento di sistema* si conclude quindi con un'aporia: né la filosofia, né la religione riescono ad elevare l'uomo da vita finita a vita infinita.

Il passaggio verso la filosofia si trova nell'ultimo testo del periodo di Francoforte, una rielaborazione non portata a termine del testo sulla *Positività della religione cristiana*<sup>511</sup>. Hegel si chiede qui se le contraddizioni possano essere risolte unicamente attraverso la passività della fede o se ciò possa essere di competenza dell'uomo:

questo bisogno universale di una religione racchiude in sé moltissimi bisogni singoli, in che misura il loro soddisfacimento appartenga alla natura; in che misura possa da sé la natura risolvere le contraddizioni con essa in cui cade; se la religione cristiana ne contenga l'unica soluzione possibile; se questa giaccia completamente fuori della natura<sup>512</sup>

La considerazione di Hegel si avvia dalla disamina della differenza tra la religione positiva e quella naturale:

Il concetto della positività di una religione è sorto e divenuto importante solo in tempi recenti; una religione positiva si oppone a quella naturale e con ciò si presuppone che vi sia solo una religione naturale, poiché la natura umana è solo una, ma che di religioni positive ve ne possano essere molte [...] da questo chiarimento generale si vede che, per poter dichiarare positiva una religione o una parte di essa, si deve prima

---

<sup>507</sup> Ivi, p. 478.

<sup>508</sup> *Ibid.*

<sup>509</sup> *Ibid.*

<sup>510</sup> *Ibid.*

<sup>511</sup> Ivi, pp. 219-232.

<sup>512</sup> Ivi, p. 227.

determinare il concetto di natura umana e quindi anche il suo rapporto alla divinità<sup>513</sup>

L'importanza del passo non risiede nelle considerazioni specifiche, ma nella posizione iniziale: Hegel analizza la natura umana, rimette al centro l'uomo e la sua dignità, che non deve necessariamente essere qualificata attraverso il rapporto con la fede, ma tramite la considerazione della sua stessa natura. Il fatto che la filosofia e la religione non sono state in grado di innalzare gli uomini a vita infinita deriva probabilmente dalle seguenti motivazioni: la filosofia è stata sempre relegata a stabilire il limite della conoscenza in vista di una più ampia affermazione della teologia oppure è stata ridotta a mera riflessione di oggetti; la religione, invece, ha sempre fatto capo a «conoscenze trascendenti il nostro intelletto e la nostra ragione, sentimenti e azioni che non sorgerebbero dall'uomo naturale»<sup>514</sup>.

E' proprio questo uomo naturale il principio a cui bisogna tornare. Egli possiede probabilmente in sé la capacità di elevare gli uomini a vita infinita; ma il primo prodotto dell'uomo in quest'ambito è tuttavia la filosofia, il concetto, quindi potrebbe sembrare che la situazione si risolva in un'altra aporia. Invece Hegel sostiene che si possano condurre delle ricerche sulle modalità possibili in cui l'uomo può produrre filosofia. Bisogna creare una filosofia fondata sui poteri della ragione affinché venga a cadere l'affermazione secondo la quale «la natura vivente è eternamente altro che il suo concetto»<sup>515</sup>. Il concetto deve occuparsi di questo eternamente altro e recuperarlo.

Hegel è entrato nel mondo della *Sua* filosofia<sup>516</sup>. Lì costruirà il sistema.

---

<sup>513</sup> Ivi, p. 219.

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> Ivi, p. 220.

<sup>516</sup> A proposito del passaggio di Hegel dal mondo storico a quello filosofico, Haym dirà che quello che succede all'Hegel umano è quanto segue: vista l'impossibilità di cambiare il mondo e la società a lui circostante, ovvero di trasferire il proprio ideale nel mondo reale, pone il mondo reale in quello del suo ideale. In questo modo cerca di rendere conto dello iato tra mondo ideale e mondo reale in cui vive il filosofo, ma la verità è che non supera questo iato, semplicemente lo salta, R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, cit, p. 81.

## Conclusioni

Il presente lavoro ha ripercorso le tappe della formazione del giovane Hegel dagli anni di Stoccarda a quelli di Francoforte, le quali scandiscono il passaggio dal mondo storico a quello filosofico.

L'analisi storica ha rilevato che la formazione del Nostro si sviluppa a stretto contatto con la cultura del suo tempo, in maniera conforme ai saperi tradizionali e stabiliti, ma con spirito critico e capacità di rielaborazione.

Il *leitmotiv* intellettuale ed esistenziale di questi anni è costituito dall'amore e lo studio per l'antichità classica, a cui si accompagna, a Stoccarda, l'approfondimento per i filosofi popolari dell'illuminismo e da Tubinga in poi il costante confronto critico con la filosofia kantiana. Questo dialogo immaginario determinerà per molti aspetti l'andamento delle sue riflessioni.

Influenzato dal clima del suo tempo, egli mostra un approccio illuministico allo studio dell'antichità classica. Il binario antica Grecia-illuminismo che si gioca sul denominatore comune del rispetto per la dignità dell'uomo, è una costante da Stoccarda a Francoforte, ma si basa su aspetti diversi: gli antichi innalzavano l'uomo alla sua dignità morale inserendolo all'interno dell'armonia cittadino-polis, in uno stile di vita che ne rispettava la sensibilità e i bisogni; l'illuminismo, invece, proclamava il rifiuto del dogmatismo e l'esercizio della ragione rischiarante. Le due istanze proseguiranno per vie parallele fino agli anni di Francoforte: lì Hegel stabilirà che il recupero della dignità dell'uomo può avvenire solo attraverso il ritrovamento dell'armonia perduta di matrice greca.

Sin dagli anni di Stoccarda si affaccia alla mente del giovane pensatore il problema dell'illuminamento dell'uomo comune, tema che proviene dalle sue letture dei filosofi popolari dell'illuminismo, Garve, Nicolai, Lessing, Dusch, Sulzer, Garve. Tale illuminamento, che non può avvenire tramite le scienze perché non è per uomini dotti, può essere perseguibile solo attraverso la religione che deve, nel rispetto della sensibilità dell'individuo e delle sue esigenze, fornire all'uomo una strada per essere

educato in modo naturale alla moralità. L'eco della religione greca è fortissimo. Hegel non rintraccia la perfezione degli antichi nelle loro specifiche cerimonie, comprende, infatti, che molte di esse si basano sulla superstizione e sull'ingenuità del popolo, tuttavia rileva la superiorità della religione greca nel fatto che essa non separa l'uomo dalla sua vita; ciò si traduce *in primis*, con il fatto che l'uomo può vivere il culto come qualcosa che lo mette in relazione con tutte le sue manifestazioni: la spiritualità, la sensibilità, l'intelletto, la statalità.

La *Volksreligion* di cui Hegel auspica la realizzazione, si scontra presto con la religione cristiana e inizia un dialogo articolato con il kantismo. Ciò avviene a partire dagli anni dello *Stift* di Tubinga.

Qui la vecchia scuola di Storr è la compagine culturale dominante, che ristabilisce il dogmatismo contro ogni forma di critica interna ed esterna, utilizzando in maniera totalmente arbitraria la filosofia kantiana. Altre eco, tuttavia, riusciranno in quegli anni a penetrare per vie traverse all'interno dello *Stift*: le idee della Francia rivoluzionaria. La riflessione del Nostro riceve, quindi, nuovi stimoli, acquisisce realmente la dimensione storica all'interno della riflessione teorica. La Rivoluzione francese costituisce la concreta realizzazione degli ideali illuministici, la vittoria della ragione. Tuttavia, anche se Hegel mostrerà sin da subito una viva partecipazione per l'avvenimento e rimarrà per molto tempo legato a questi ideali, si può affermare che il portato della rivoluzione sulla speculazione del Nostro, sarà evidente solo più avanti, negli anni della maturità, quando egli elaborerà in maniera definitiva il concetto di libertà come Negatività, perfetto correlato del movimento della Rivoluzione.

Si può affermare, pertanto, che fino al periodo di Tubinga e in parte anche a Berna, la sua riflessione si muove su tre binari: il recupero del kantismo integrale, scevro dalle manipolazioni dei teologi di Tubinga, il rapporto tra la religione popolare e il cristianesimo, la relazione tra la religione popolare e la filosofia di Kant. E' il tema della *Volksreligion* e la sua articolazione, la cifra distintiva del suo rapporto con la filosofia di Kant, ciò che determina il movimento di avvicinamento e allontanamento dalla filosofia critica. E' l'elemento greco della sensibilità il punto di

rottura con il kantismo morale (e quindi per il momento con il kantismo totale in quanto Hegel in questi anni non mostra apparentemente interesse per la dimensione teoretica del criticismo). Il problema della sensibilità deve essere in qualche modo aggirato se si vuole rimanere nel contesto della morale kantiana, potenziato se invece si vuole fare l'opposto. Da Tubinga a Francoforte il modo di affrontare questo problema da parte di Hegel si muoverà proprio all'interno di questa dialettica dell'aggiramento o del potenziamento della sensibilità. Il dialogo con la filosofia kantiana è tuttavia costante e quando il rapporto si risolve in una conciliazione, e, allo stesso modo, quando matura un distacco. All'interno dell'orbita del kantismo Hegel aggirerà a Tubinga il tema della sensibilità affermandone l'importanza, ma rimanendo tuttavia ancorato ad una dimensione kantiana: la Volksreligion che doveva agire nel rispetto della sensibilità e delle esigenze dell'individuo, doveva tuttavia basarsi sulla religione razionale. A Berna, in concomitanza con l'assidua frequentazione della filosofia kantiana, la sensibilità cederà il posto alla signoria della ragione. A Francoforte, invece, la situazione sarà completamente ribaltata: il trionfo della *Sinnlichkeit* non avverrà secondo la dinamica del dualismo moralità-sensibilità e del dominio dell'una sull'altra, bensì tramite la necessità (destino) di un'armonia realizzata prima dall'amore professato dalla dottrina di Cristo, poi dal concetto della vita come relazione di tutti i viventi e infine prospettata come scopo da raggiungere tramite la ragione dell'uomo e la corrispondenza del concetto e della realtà. Hegel così effettua il passaggio al mondo filosofico che corrisponde geograficamente con il suo trasferimento a Jena.

Altri temi tuttavia si intersecano in questa trama principale già negli anni del periodo svizzero. La delusione per la situazione politica della città di Berna, la sua condizione di isolamento rispetto alla Germania, gli studi sul cristianesimo ai fini di una comprensione dei motivi della sua interna corruzione, determinano le sue peculiari riflessioni storiche e il suo metodo: Hegel diventa il *denkender Geschichtsforscher*, lo storico pensante. Egli inizia così a interrogare la storia ponendole domande filosofiche.

Tramite le sue ricerche storiche giunge ad affermare che la corruzione della società è strettamente connessa con il legame tra stato e Chiesa e il loro dispotismo politico. La Chiesa con il suo potere temporale ha aiutato lo stato a mantenere l'uomo in una situazione di sottomissione, promettendo soluzioni per la salvezza dell'anima, i quali, invece, sono palliativi che mantengono l'uomo in uno stato di servitù e di inconsapevolezza e lo distolgono dalla sua causa più nobile, l'esercizio della ragione.

La necessaria positività della religione cristiana, di cui Hegel ha indagato le cause storiche, la quale genera il gioco politico, la sottomissione dell'uomo e la sua corruzione morale, possono essere interrotte solo tramite l'esercizio della razionalità e della moralità pura che costituisce la vera libertà dell'uomo. Si rende necessario quindi l'affermarsi definitivo della religione razionale che avendo come fine l'uomo e il compimento della sua razionalità, lo emancipa dal giogo politico.

In continuità con queste riflessioni avviene il passaggio di Hegel a Francoforte. Lo testimonia la traduzione delle *Lettere* di Cart che egli compie nei primi anni del nuovo soggiorno, ma che raccontano situazioni politiche di Berna. Nella città di Hörderlin si acuisce la delusione per lo stato di scissione del presente; tuttavia le soluzioni proposte sono differenti rispetto a quelle di Berna. L'influenza dell'amico che determina il potenziamento del suo amore per l'antichità classica, presenta a Hegel nuove soluzioni. Lo scopo adesso diventa il recupero dell'armonia degli antichi ai fini di una risoluzione definitiva dello stato di scissione del presente. Egli accantona gradualmente la riflessione sul cristianesimo politico, accogliendone invece la dimensione filosofica. La sua analisi storica lo conduce a far risalire lo stato di scissione moderno a un'interiorizzazione kantiana dello spirito giudaico, costruito sulla relazione di dominio tra un signore (Dio) e un servo (l'uomo). Matura quindi il progressivo distacco dal kantismo, divenuto ormai, solo la filosofia della divisione *pour excellence* e quindi incapace di proporre soluzioni adeguate alla dimensione del presente.

L'armonia perduta viene ricercata attraverso il recupero della filosofia dell'amore cristiano che non si contrappone alla legge morale, ma la eleva al di sopra di se stessa, ricomprendendola nella dimensione dell'amore e della vita. Questa come

relazione di viventi, costituisce un'istanza superiore al concetto astratto poiché recupera al suo interno le opposizioni che fanno parte di essa. L'opposizione è una parte della vita stessa e in questa parte ne mostra il tutto. Attraverso la dinamica della colpa e della punizione e della funzione del destino come nostalgia dell'unità perduta, Hegel elabora per la prima volta il movimento dialettico che è generato *ateoreticamente*, ossia a partire da un concetto non teoretico in senso stretto, la vita. La dialettica, quindi, ossia il cuore del pensiero filosofico hegeliano, nasce in un contesto non filosofico. Era ciò che il presente studio voleva dimostrare.

Nel *Frammento di Sistema*, infine, la penultima opera francofortese, Hegel mostrerà la difficoltà di pensare la vita e l'incapacità di adempiere a questo compito, sia da parte della religione che della filosofia del suo tempo.

Nel rifacimento della prima parte dello scritto sulla *Positività della religione cristiana*, l'ultimo scritto di Francoforte, il Nostro mostrerà tuttavia delle possibilità di apertura. La nuova via della filosofia è quella di garantire la corrispondenza tra il concetto e la realtà e questo può avvenire solo ad opera della ragione. Hegel entra qui nel mondo filosofico vero e proprio.

Si auspica che il presente lavoro sia riuscito a delineare con esaustività i passaggi che determinano la nascita non filosofica della filosofia di Hegel. Si ritiene inoltre che lo studio storico ivi condotto sulla formazione del pensiero del filosofo suddetto, possa essere proficuamente condotto anche nello specifico sull'intero sistema nella sua parte logica, in modo da gettare luce su coni d'ombra e rilevare le corpose derivazioni storiche della più rigida impalcatura teoretica. Tale studio non vuole essere una riduzione storica del sistema hegeliano, come illustri predecessori hanno tentato di fare ( Haym su tutti), ma piuttosto, al contrario, una verifica storico-filologica dello stesso ai fini del raggiungimento di una maggiore scientificità.

## Bibliografia

### Letteratura primaria

- G.W.F. Hegel, *Gessammelte Werke*, in Verbindung mit der Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968-2012, 25 voll.
- G.W.F. Hegel, *Werke*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neue edierte Ausgabe Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, *Werke I, Frühe Schriften*, 1971.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio*, (1817), riedita con ampliamenti nel 1827 e nel 1830, a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000.
- G.W.F. Hegel, *Epistolario*, vol. I (1785-1808), vol. II (1808-1818), a cura di P. Manganaro, Napoli, Guida Editori, voll. I-II 1983, 1988.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di E. De Negri, Firenze, La Nuova casa editrice, 1973.
- G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, (1807), a cura di V. Cicero, Milano, Bompiani, 2000.
- G.W.F. Hegel, *Jenaer Relphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, F. Meiner, 1967.
- G.W.F. Hegel, *Lineamenti di Filosofia del Diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, a cura di G. Marini, Bari, Editori Laterza, 2000.
- G.W.F. Hegel, “*Filosofia dello Spirito Jenese*”, a cura di G. Cantillo, Bari, Editori Laterza, 1971.
- G.W.F. Hegel, “*Primi scritti critici*”, (1801-1802), a cura di R. Bodei, U. Mursia & C. Editori, 1971.
- G.W.F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze, Sansoni, 1951.

- G.W.F. Hegel, *Scienza della Logica*, II voll. (1812-1816), introduzione di L. Lugarini, traduzione di A. Moni, revisione della traduzione e nota introduttiva di C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- G.W.F. Hegel, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida Editori, 1993.
- G.W.F. Hegel, *Scritti politici* (1798-1806), a cura di A. Plebe, Bari, Editori Laterza, 1971.
- G.W.F. Hegel, *Scritti politici* (1798-1831), a cura di C. Cesa, Torino, G. Einaudi Editore, 1972.
- G.W.F. Hegel, *Scritti Teologici Giovanili* (1793-1800), introdotti da N. Vaccaio, E. Mirri, a cura di E. Mirri, Napoli, Guida Editori, 1972.

## **Letteratura secondaria**

- F. Adorno, *Introduzione a Socrate*, Roma-Bari, Laterza, 1993.
- L. Amoroso, *Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, Pisa, Ets, 2007.
- K. Aner, *Gottfried Ploucquets Leben und Lehren*, Halle, Niemeyer, 1909.
- Aristotele, *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2000.
- R. Baasner, *Abraham Gotthelf Kästner, Aufklärer : 1719–1800*, Tübingen, Niemeyer, 1991.
- C. Becker, *Abraham Gotthelf Kaestners literarische Epigramme auf seine Freunde : Chronologie und Kommentar*, Halle, Niemeyer, 1910.
- C. Becker, *A. G. Kaestners Epigramme : Chronologie und Kommentar*, Halle, Niemeyer, 1911.
- G. Biedermann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Köln, Pahl Rugenstein Verlag, 1981.
- B. Böhm, *Sokrates im achtzehnten Jahrhundert: Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1929.

- M. Bondeli - H. Linneweber-Lammerskitten, hrsg. von, *Hegels Denkentwicklung in Berner un Franfurter Zeit*, München, Fink, 1999.
- ▣ M. Brecht e J. Sanberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift*, in «Hegel-Studien», Bd 5, 1969, pp. 47-82.
- H. Buchner, *Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel*, in «Hegelstudien», Beiheft 4, 1969, pp. 49-56.
- F.M. Cacciatore, *Protestantismo e filosofia in Hegel*, Soveria Mannelli (Catanzaro), Rubbettino, 2003.
- C. Cesa, a cura di, *Il Pensiero Politico di Hegel*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1979.
- F. Chiereghin, *Assolutezza e temporalità nella concezione hegeliana della storia*, in «Verifiche», ANNO XXVII- N. 3-4, Trento, 1998, pp.211-277.
- F. Chiereghin, *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994.
- F. Chiereghin, *Tempo e Storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Padova, Il Poligrafo, 2000.
- F. Chiereghin, *Una possibile eredità di Hegel*, in «Verifiche», ANNO XXIX- N.1-2, Trento, 2000, pp. 3-27.
- P. Coda, *Il negativo e la trinità: ipotesi su Hegel : indagine storico-sistematica sulla "Denkform" hegeliana alla luce dell'ermeneutica del cristianesimo ; un contrib. al dibattito contemporaneo sul cristo crocifisso come rivelazione del Dio trinitario nella storia*, Roma, Città nuova ed., 1987.
- B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907.
- B. Croce, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1958.
- H. Decker-Hauff, G. Fichtner, K. Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der Universität Tübingen 1477-1977*, Tübingen, ATTEMPTO Verlag GmbH, 1977.
- E. De Negri, *Interpretazione di Hegel*, Firenze, G.C. Sansoni, 1943.
- E. De Negri, *I principi di Hegel*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1949.

- J. Dierken, *Selbstbewußtsein individueller Freiheit : religionstheoretische Erkundungen in protestantischer Perspektive*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.
- W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel*, a cura di Giovanna Cavallo Guzzo, Napoli, Guida Editori, 1986.
- B. Dinkel, *Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.
- J. P. Eckermann, *Colloqui con Goethe*, Firenze, Sansoni, 1947.
- J.G. Fichte, *Discorsi alla Nazione tedesca*, a cura di B. Allason, Torino, Utet, 1953
- J.G. Fichte, *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*, a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2003.
- J.G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Königsberg, Mikrofiche-Ausg, 1792
- J.G. Fichte, *Sulla Rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, a cura di V. E. Alfieri, Bari, Laterza, 1966.
- M. Franz, *Tübinger platonismus. Die gemeinsamen philosophischen Anfangsgründe von Hölderlin, Schelling und Hegel*, Tübingen, Narr Franke Attempto Verlag GmbH & Co. KG, 2012.
- Hans Friedrich Fulda, hrsg. von, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.
- S. Fuselli, *La struttura logica della pena in Hegel*, in «Verifiche», ANNO XXVIII-N.1-2, Trento, 1999, pp. 25-106.
- J. Gebhardt, hrsg. von, *Die Revolution des Geistes: politisches Denken in Deutschland 1770 - 1830 : Goethe, Kant, Fichte, Hegel, Humboldt*, München, List, 1968.
- H. Glinka, *Zur Genese autonomer Moral. Eine Problemgeschichte des Verhältnisses von Naturrecht und Religion in der Frischen Neuzeit und in der Aufklärung*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2012.
- I. Görland, *Die Kantkritik des Jungen Hegel*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1966.

- Th. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Leipzig und Berlin, B.G. Teubner Verlag, 1929.
- F.P. Hansen, *Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptiongeschichte und Interpretation*, Berlin, New York, de Gruyter, 1989.
- H. S. Harris, *Hegel's Development. Toward the sunlight 1770-1801*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Rudolf Gaertner Verlag, 1857.
- M. Heidegger, *Il concetto di tempo* (1916), a cura di F. Volpi con postilla di H. Tietjen, Milano, Adelphi, 1998.
- M. Heidegger, *Dell'essenza del fondamento* (1928), traduzione di P. Chiodi, Milano, Bocca, 1952.
- M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica* (1929), introduzione di V. Verra, traduzione di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Bari, Laterza, 2000.
- M. Heidegger, *La "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, (1931), a cura di E. Mozzarella, Napoli, Guida Editori, 1988.
- H. Heimsoeth, *I grandi temi della Metafisica occidentale*, biblioteca di filosofia diretta da L. Pareyson, Milano, U. Mursia & C., 1973.
- W. Hertel, *Sokrates in der deutschen Dichtung der Aufklärung : Ein Beitrage zur Geistesgeschichte der 18. Jahrhundert*, München, Universität Diss, 1921.
- E. Hinrichs, *Alle origini dell'età moderna*, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza, 1994.
- J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Feliz Meiner Verlag, 1952, ( 4 voll).
- J. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stüttgart-bad Cannstadt, Friedrich Fromman Verlag-Günther Holzboog KG, 1974.
- E. Hölzle, *Das alte Recht und die Revolution : eine politische Geschichte Württembergs in der Revolutionszeit 1789 - 1805*, München, Oldenbourg, 1931.
- F. Hörderlin, *Iperione, o, l'eremita in Grecia*, a cura di M. Bertamini e F. Ferrari, con un saggio di J. Taminiaux, Milano, Guanda, 1981.

- V. Hösle, *Il sistema di Hegel*, a cura di G. Stelli, Napoli, La scuola di Pitagora editrice, 2012.
- J. Hyppolite, *Saggi su Marx e Hegel*, a cura di S.T.Regazzola, Milano, Bompiani, 1963.
- J. Hyppolite, *Genesi e struttura della "Fenomenologia dello Spirito" di Hegel*, presentazione di M. del Pra, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1972.
- J. Hyppolite- A. Kojève-A. Koirè-J. Wahl, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La nuova Italia, 1980.
- L. Illetterati, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, in «Verifiche» ANNO XXXIV- N.3-4, Trento, 2005, pp. 239-272.
- W. Jäschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart- Bad Connstatt, Frommann- Holzboog, 1986.
- W. Jaeschke, *Die List der Vernunft*, in «Hegel-studien», Bd. 43, 2008, pp. 87-102.
- W. Jäschke, *Hegel Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B. Metzler, 2010.
- W.-I. Jens, *Eine Deutsche Universität. 500 Jahre Tübinger Gelehrtenrepublik*, Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2004 .
- I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*(1786), a cura di F. Volpi, traduzione di P. Dal Santo, Milano, Adelphi, 1996.
- I. Kant, *Critica del Giudizio*(1790), traduzione di A. Gargiulo, introduzione di P. D'angelo, Bari, Laterza, 1997.
- I. Kant, *Critica della Ragion Pratica* (1788), traduzione di F. Capra, introduzione di S. Landucci, Bari, Laterza, 2003.
- I. Kant, *Critica della Ragion Pura*, edizione sinottica(1781-1787), a cura di G. Colli, Milano, Adelphi, 1976.
- I. Kant, *I Progressi della Metafisica* (1804), inedito, a cura di P. Manganaro, Napoli, Bibliopolis, 1977.
- I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica* (1766), introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, traduzione di M. Venturini, Milano, BUR, 2001.

- I. Kant, *La dissertation de 1770* (1770), traduzione e introduzione di P. May, Parigi, J. Vrin, 1961.
- I. Kant, *La Religione Entro i Limiti Della Sola Ragione*, introduzione di M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1995.
- I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del Bello e del Sublime* (1764), introduzione di G. Morpurgo-Tagliabue, Traduzione di L. Novati, Milano, BUR, 2001.
- I. Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783), a cura di R. Assunto, Bari, Laterza, 1979.
- J. Klaiber, *Hörderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Frankfurt am Mein, Minerva, 1981
- K. Klüpfel, *Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen*, Tübingen, Fues, 1849.
- K. Klüpfel, *Universität Tübingen in ihrer Vergangenheit und Gegenwart*, Leipzig, Fues's Verlag (R. Reisland), 1877.
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. F. Frigo, Milano, Adelphi, 1996.
- H. König, *Geist und Revolution: Studien zu Kant, Hegel und Marx*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- G. Lang, *Geschichte der Stuttgarter Gelehrtschulen von ihrem ersten Anfängen bis zum Jahren, Kohlhammer, 1806*, Stuttgart 1928.
- M. Leube, *Das Tübinger Stift 1770-1950*, Stuttgart, J. F. Steinkopf Verlag, 1954.
- D. Losurdo, *Hegel e la Germania. Filosofia e questione nazione tra rivoluzione e reazione*, Napoli, Guerini e Associati Spa, 1997.
- D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992.
- D. Losurdo, *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Milano, Guerini e associati, 1987.
- D. Losurdo, *Hegel e la libertà dei moderni*, Roma, Editori riuniti, 1992.
- K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi editore, 1949.

- K. Löwith, *Hegel e il cristianesimo*, a cura di E. Tota, Bari, Laterza, 1976.
- L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati SpA, 2000.
- G. Lukács, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalista*, a cura di Renato Solmi, Giulio Einaudi editore S. p. A., 1960.
- H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione: Hegel e il sorgere della teoria sociale*, a cura di A. Izzo, Bologna, Il Mulino, 1997.
- L. Marino, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Torino, Einaudi, 1975.
- E. Marquardt, *Geschichte Württembergs*, Stuttgart, Metzler, 1961.
- A. Massolo, *Entäußerung, Entfremdung nella Fenomenologia dello Spirito*, in «Hegel-studien», Bd 4, 1969, pp.81-92.
- G. Mendola, *L'impossibile immediatezza. Sull'originarietà del pensiero e del ruolo della mediazione in Hegel*, in «Verifiche», ANNO XXXV- N. 1-2, Trento, 2006, pp.21-50.
- G. Mendola, *Lo statuto "logico" del finito in Hegel*, in «Verifiche», ANNO XXXII- N. 3-4, Trento, 2003, pp. 211-254.
- M. Montuori, *De Socrate iuste damnato : la nascita del problema socratico nel XVIII secolo*, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1981.
- M. Montuori, *Socrate : fisiologia di un mito*, Firenze, G.C. Sansoni ,1974.
- A. Moretto, *Negazione e libertà nella teoria hegeliana del meccanismo*, in «Verifiche», ANNO XXVIII- N. 1-2, Trento, 1999, pp. 25-106.
- F. Nicolin, *Der junge Hegel in Stuttgart, Aufsätze und Tagebuchaufzeichnungen, 1785-1788*, Stuttgart, Typographie prof. Carl Keidel, Satz und Druck Chr. Scheufele, 1970.
- G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Felix Meiner, 1970.
- F. Nicolin, *Hegel 1770-1970. Leben- Werk- Wirkung. Register*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1970.
- E. Nohl, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr ( Paul Siebeck), 1907.

- M.-S. Ott, *Höderlin und revolutionäre Bestrebungen in Württemberg unter dem Einfluß der französischen Revolution*, Köln, Pahl-Rugenstein, 1979.
- P. Pallavidini, *Hegel critico dell'autoritarismo: il confronto critico con la Rivoluzione francese alle origini dei modelli teorici hegeliani*, Firenze, Arnaud, 1992.
- A. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.
- G. F. Poli, *Gesù per Hegel*, Milano, Ancora Editrice, 2000.
- R. Pozzo, *Hegel: "Introductio in philosophiam". Dagli studi ginnasiali alla prima logica. (1782-1801)*, Firenze, la nuova Italia editrice, 1989.
- O. Pöggeler, *Hegel der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in «Hegel-studien», Beiheft 4, 1969, pp. 17-32
- O. Pöggeler, *Höderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, in «Hegel-studien», Beiheft 9, 1973, pp. 211-260
- R. Racinaro, a cura di, *Hegel e l' Illuminismo*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati SpA, 2001.
- R. Racinaro, *Rivoluzione come Riforma: filosofia classica tedesca e Rivoluzione francese*, Milano, Guerini, 1995.
- R. Racinaro, *Rivoluzione e società civile in Hegel*, Napoli, Guida, 1972.
- M.A. Raschini, *Interpretazioni Socratiche*, Milano, Marzorati, 1970.
- F. Raunecker, *Beiträge zur Geschichte des Gelehrten Schulwesens in Württemberg im 17. und 18. Jahrhundert*, Ludwigsburg 1906-1907, 2 voll.
- K. L. Reinhold, *Concetto e fondamento della filosofia*, a cura di F. Fabbianelli, Roma : Edizioni di storia e letteratura, 2002
- K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963
- A. L. Reyscher, *Vollständige historisch-kritisch bearbeitete Sammlung der Württembergischen Gesetze*, Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1838-1850, 29 voll.
- J. Ritter, *Hegel e la Rivoluzione Francese*, a cura di A. Carcagni, Napoli, Guida. 1970.

- K. Rosenkranz, G.W.F. *Hegels Leben* (1844), ristampa fotostatica, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, Oscar Studio Mondadori, 1974.
- F. Rosenzweig, *Hegel e lo Stato*, traduzione di Anna Lucia Künkler Giavotto e Rosa Curino Cerrato, a cura di R. Bodei, Bologna, Società editrice il Mulino, 1976.
- M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana: Hegel e lo stato*, Roma, Editori riuniti, 1960.
- R. Salvadori, a cura di, *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980.
- H.J. Sandkühler, hrsg. von, *Handbuch Deutscher Idealismus*, Stuttgart, Metzler, 2005.
- S. Semplici, *Socrate e Gesù. Hegel dall'ideale della grecità al problema dell'Uomo-Dio*, Padova, Cedam, 1987.
- F. W. J. Schelling, *Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. de Ferri, Bari, G. Laterza & figli, 1923
- F. W. J. Schelling, G.W.F.Hegel, *Kritisches Journal der Philosophie*, 1./2. Bd., Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1967, 2 voll.
- F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su Dommatismo e criticismo*, Firenze, Sansoni, 1958
- F.W.J. Schelling, *Criticismo e idealismo : rassegna generale della letteratura filosofica più recente*, a cura di C. Tatascione, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- F.W.J. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Bari, Laterza, 1965
- F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo. Callia o della bellezza*, a cura di A. Negri, Roma, A. Armando, 1971.
- M. Schneider, *Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena*, in «Hegel-studien», Bd, 10, 1975, pp. 133-172.
- W. Schimpf, *Kästners Literaturkritik*, Göttingen, Wallstein-Verlag, 1990.
- J. M. Schröckh, *Christliche Kirchengeschichte. Erster Theil, zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe*, Leipzig, Schwickert, 1772

- G. Schuler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in «Hegel-studien», Bd 2, 1963, pp. 111-160.
- Spinoza, *Etica*, Torino, Bollati Boringhieri editore, 1992.
- G. C. Storr, *D. Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre : Aus dem Lateinischen : Nebst einigen Bemerkungen des Uebersetzers über den aus Principien der praktischen Vernunft hergeleiteten Ueberzeugungsgrund von der Möglichkeit und Wirklichkeit einer Offenbarung in Beziehung auf Fichte's Versuch einer Critik aller Offenbarung*, Tübingen, Cotta, 1794.
- G. C. Storr, *Neue Apologie der Offenbarung Johannis*, Tübingen, Heerbrandt, 1783.
- A. Tassi, *G.W.F. Hegel e gli anni di Stuttgart e Tübingen*, Milano, Edizioni Angelo Guerrini e Associati SpA, 1996.
- A. Tassi, *Hegel a Berna. Le premesse di un sistema*, Soveria Mannelli ( Catanzaro), Rubbettino editore, Srl, 2003.
- F. Tessitore, a cura di, *Incidenza di Hegel*, studi in onore del secondo centenario dalla nascita del filosofo, Morano Editore, 1970.
- I. Testa, *Hegel critico e scettico. Illuminismo, repubblicanesimo e antinomia alle origini della dialettica*, Padova, Il Poligrafo, 2002.
- J. Heinrich Trede, *Phänomenologie und Logik zu den Grundlage einer Diskussion*, in «Hegel-studien», Bd 10, 1975, pp.173-211.
- R. Trousson, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau: la conscience en face du mythe*, Paris, Lettres, modernes, Minard, 1967.
- V. Verra, *Introduzione a Hegel*, Bari, Laterza, 1998.
- V. Verra, *La filosofia di Hegel*, Torino, Loescher, 1981.
- J. Wahl, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano, Ili, 1972
- K. Weller, *Württembergische Geschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.
- E. Werner, *Der Kampf um das Christentum : Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum in Deutschland und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel*, München, Beck, 1921.

- B. Wunder, *Kleine Geschichte des Herzogtums Württemberg*, Leinfelden-Echterdingen, DRW-Verl. Weinbrenner, 2009.
- M. Wundt, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr, 1945.
- X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, in «Hegel-studien», Beiheft 4, 1969, pp. 35-52