

BILDUNG E CITTADINANZA

La Propedeutica filosofica hegeliana come programma politico

Nane Cantatore

Un testo come la *Propedeutica filosofica* offre molte ragioni di interesse all'interno del corpus hegeliano: al di là della sua collocazione all'interno dello sviluppo concettuale del pensiero di Hegel, che rappresenta senz'altro uno snodo imprescindibile nella filogenesi del sistema, e oltre alla sua utilità come testo d'approccio, introduzione assai stringata alle grandi opere della maturità, la *Propedeutica* rappresenta il primo lavoro filosofico che Hegel abbia intrapreso con una finalità compiutamente istituzionale e dichiaratamente politica. Questo testo si offre, pertanto, a una lettura lungo tre direttrici, in continua intersezione. La prima è quella propriamente e classicamente filosofica: si tratta del laboratorio della *Scienza della Logica* e dell'*Enciclopedia*, i cui nodi principali trovano (quasi) tutti qui la loro prima espressione; poi c'è il piano della *Bildung*, il fatto che questo materiale sia stato elaborato in vista dell'insegnamento e che, pertanto, da un lato esso sia il prodotto delle esigenze contrastanti di una riflessione estremamente serrata e innovativa e della divulgazione scolastica e, dall'altro, uno specifico programma di attività con lo scopo di formare i giovani in una precisa direzione morale, civile, culturale e spirituale. Qui ci si allaccia al terzo filone, quello più propriamente politico: a queste condizioni, infatti, la *Bildung* è una funzione primaria della cosa pubblica, un fattore determinante nell'edificazione della società e una fondamentale tecnologia di governo e di cittadinanza.

Per queste ragioni, la lettura della *Propedeutica* permette di osservare il punto di leva su cui il pensiero hegeliano si innesta nella prassi politica: si tratta dell'elaborazione razionale di un modello di cittadinanza nello Stato, che trova attuazione in una cultura condivisa e nella sua diffusione attraverso un processo di acculturazione continua e diffusa, rispetto al quale le istituzioni scolastiche e universitarie hanno un ruolo essenziale. È in questi termini, allora, che dovrebbe essere intesa l'esperienza di Hegel come insegnante di ginnasio e come docente universi-

tario: quella di un funzionario, bavarese prima e prussiano poi, che vedeva nella condizione di *Beamte* la funzione sociale universale, come agente di una razionalità filosofica intimamente vocata alla prassi¹.

1. Il programma e il sistema

La *Propedeutica filosofica* segna, dunque, uno spartiacque nell'elaborazione della filosofia hegeliana: non solo i suoi testi, presi nel loro complesso, formano la prima elaborazione compiuta di un sistema che, nelle edizioni successive, verrà sostanzialmente riproposto nelle sue linee fondamentali, con molte aggiunte e qualche rimaneggiamento, ma essa è anche il terreno su cui si è compiuta una scelta decisiva per l'architettura e il senso di questo stesso sistema. Questo testo, insomma, è il risultato sia di una necessità esterna, legata all'insegnamento al *Gymnasium* di Norimberga (1808-1815: i testi raccolti nella *Propedeutica*² datano tra il 1810 e il 1813), sia dell'elaborazione teoretica autonoma di

¹ Proprio a questa condizione sembra riferirsi il paragrafo 205 della *Filosofia del diritto*, a proposito dell'*allgemeine Stand*, ossia lo strato sociale che «ha per sua occupazione gli interessi universali della situazione sociale» e che «deve perciò essere sollevato dal lavoro diretto per i bisogni o grazie a patrimonio privato o grazie al fatto che viene indennizzato dallo stato, che pretende la sua attività, così che l'interesse privato trova il suo appagamento nel lavoro per l'universale» (*Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 167).

² L'edizione canonica della *Propedeutica*, per quanto riguarda la scelta dei testi, è quella della *Studienausgabe*, curata da Löwith (Fischer, Frankfurt am Main, 1968, vol. 3, pp. 45-199 link: <https://tinyurl.com/kwtmveb>); questa edizione, a sua volta, segue la classica lezione di Rosenkrantz. Lo scopo era quello di seguire l'architettura finale del corso, tralasciando materiali preparatori e versioni iniziali dei testi. L'edizione Suhrkamp raccoglie invece tutti questi testi, secondo l'ordine cronologico della loro redazione, nel volume dedicato ai *Nürnberger und Heidelberger Schriften (Werke, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, vol. 4, pp. 3-279, reperibile qui: <https://tinyurl.com/k59912t>)*. Oltre a quelli della *Studienausgabe*, sono pertanto presenti alcuni testi per la classe media (una psicologia razionale, di stampo tradizionale, e una logica altrettanto tradizionale, per lo meno nella sua organizzazione, che segue il modello abbozzato a Jena); al di là della diversa scelta dei testi, vi sono al loro interno numerose integrazioni, soprattutto nella sezione dedicata alla *Wissenschaft der Logik*, dovute al lavoro di Hoffmeister.

Per la prima edizione italiana (*Propedeutica filosofica*, Sansoni, 1951), il curatore Giorgio Radetti si è basato sulla *Studienausgabe*, integrandolo in parte con le correzioni di Hoffmeister che cominciavano allora a circolare. Qui mi permetto di rifarmi, invece, alla più recente edizione curata da Gabriele Guerra e dal Sottoscritto (Antonio Tombolini editore, 2017). Noi ci siamo attenuti allo stesso impianto, basandoci però sul testo originale successivamente stabilito, che differisce notevolmente, in particolare nella *Scienza della Logica*, decisamente più ricca dell'edizione disponibile all'epoca dell'edizione löwithiana. Inoltre, alle due lettere (a

Hegel, che di lì a poco avrebbe prodotto la prima edizione della *Scienza della logica* (1812-1816) e, negli anni immediatamente successivi, l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (la prima edizione è del 1817).

A sua volta, l'insegnamento ginnasiale non rappresentava per il filosofo semplicemente un'occupazione fissa, che gli desse tranquillità economica e regolarità di impiego, ma il coinvolgimento in un progetto ambizioso e innovativo, nel quadro del grande sconvolgimento politico, culturale e sociale della Germania napoleonica. Si trattava di disegnare una nuova società e nuove istituzioni, che stessero al passo con una realtà storica che non era ovviamente più quella dell'*ancien régime*, ma in cui non ci si limitava all'accettazione del dominio francese e della relativa ideologia *repubblicana* (o, per meglio dire, della sua versione napoleonica), e si cercava, anzi, di elaborare, criticamente e politicamente, un progetto di nazione che realizzasse un nuovo tipo di libertà.

In questo progetto, la *Bildung* svolge un ruolo chiave: con questo termine, che mette insieme cultura, istruzione, formazione, visione condivisa da tutta una comunità e maturità spirituale, si esprime tanto il terreno culturale su cui costruire la nuova identità nazionale, quanto l'urgenza pratica di dare attuazione a questo programma attraverso l'istruzione, come acquisizione di una cultura condivisa e preparazione all'uso critico dell'intelligenza, a sua volta condizione fondamentale della libertà. Attorno al concetto di *Bildung* si raccolgono l'eredità illuministica (in particolare di matrice kantiana), le reminiscenze leibniziane e wolffiane di una fondazione del mondo e del sapere che si auspica interamente razionale e analitica, i nuovi fermenti del romanticismo, l'impulso delle scienze naturali e gli ideali del classicismo: questa eterogeneità di componenti, a sua volta, doveva esprimersi in una forma unitaria, che non fosse semplicemente l'eclettismo erudito, ma fosse al tempo stesso universale e specificamente riconoscibile.

Tutto questo si ritrova nel progetto di riforma dell'istruzione presentato da Friedrich Immanuel Niethammer, amico e mentore di Hegel, e adottato dal regno di Baviera con l'editto regio del 3 novembre 1808 (*Allgemeine Normativ für die Einrichtung der öffentlichen Unterrichtsanstalten*). Venivano così istituiti due tipi di corsi per la scuola secondaria superiore, uno a indirizzo scientifico (*Realinstitut*) e uno classico (*Gymnasialinstitut*), il primo tendente allo studio scientifico degli oggetti e al sapere *contemplativo*, l'altro dedicato agli studi storici, letterari e filologici

Niethammer e a von Raumer) presenti in appendice nell'edizione di Radetti, abbiamo aggiunto un *Parere* di Hegel sull'insegnamento della filosofia nei ginnasi, rivolto al Ministero prussiano per l'Educazione e redatto a Berlino il 16 aprile 1822, tratto dal vol. 11 (*Berliner Schriften*) dell'edizione Shrkamp, pp. 30-41.

e, con ciò, allo sviluppo del sapere *speculativo*³. La vocazione del ginnasio, pertanto, era di formare (e non semplicemente di *informare*, attività propria del *Realinstitut*) spiriti capaci di cogliere, con l'esercizio critico della ragione, il vero e il necessario delle cose e delle situazioni, di pensare e agire liberamente, in linea con il modello humboldtiano, che avrebbe successivamente guidato lo sviluppo dell'università e di tutta l'istruzione tedesca, e di cui Hegel stesso sarebbe stato uno dei principali fautori⁴.

Dunque, quando Hegel assume il ruolo di *Rektor* del ginnasio di Norimberga e la sua cattedra di filosofia, è chiamato con ciò a svolgere un ruolo di primo piano in un campo decisivo, a dare attuazione a una riforma estremamente ambiziosa e a definire i contenuti di un insegnamento di importanza fondamentale nella politica culturale dell'epoca. Il programma ministeriale prevedeva per il primo anno *nozioni di religione, diritto e doveri* e un insegnamento di logica; nel secondo e terzo, esercizi di logica e una cosmologia, insieme alla teologia naturale e alle critiche kantiane delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, nonché una psicologia filosofica. Infine, l'ultimo anno sarebbe stato dedicato allo studio di una *enciclopedia filosofica*, che desse sistematicità agli insegnamenti precedenti.

Questa organizzazione ricalcava quasi integralmente quella dei testi di scuola wolffiana, tra cui avevano un ruolo di primo piano i manuali di psicologia di Campe e di Carus, nei confronti dei quali Hegel non nascose mai le sue riserve⁵. Un simile impianto era troppo conservatore

³ Secondo la formulazione dello stesso Niethammer (*Der Streit des Philantropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*, Jena, 1808, pp. 188-193).

⁴ Per dirla con le parole dello stesso Wilhelm von Humboldt, «Il vero scopo degli uomini, che non gli viene prescritto dalle mutevoli inclinazioni, ma dall'eterna e immutabile Ragione, è la più elevata e proporzionata formazione [Bildung] delle sue facoltà in un intero. La prima e indispensabile condizione per questa formazione è la libertà. Oltre alla libertà, la formazione delle facoltà umane ha bisogno solo di un'altra cosa, peraltro strettamente legata alla libertà, la molteplicità delle situazioni. Anche l'uomo più libero e indipendente, messo in una condizione di monotonia, si forma di meno. Questa molteplicità è da un lato certamente una conseguenza della libertà; dall'altro, c'è una forma di oppressione che, invece di costringere gli uomini entro dei limiti, gli presenta le cose in una forma indifferente, tanto che queste, per così dire, sono sempre la stessa cosa» (*Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen* [1792], in *Werke*, Berlin, 1903 [ristampa 1968], pag. 22 – nostra traduzione).

⁵ «La psicologia tuttavia è troppo facile, se viene volgarmente considerata del tutto empirica, come avviene ad es. nella psicologia per i fanciulli di Campe. – Quel che poi conosco dello stile di [Carl Gustav] Carus, è talmente noioso, inutile all'edificazione, senza carne e senza spirito, che non vale la pena trattarne: così Hegel nella sua lettera a Niethammer del 23 ottobre 1812, dedicata all'insegnamento della filosofia nei ginnasi (nella nostra edizione della *Propedeutica*, p. 253).

quanto ai contenuti filosofici e troppo arido dal punto di vista formativo per raggiungere gli importanti obiettivi della *Bildung* filosofica. L'impostazione del corso proposta da Hegel, in base alla quale organizzò da subito le sue lezioni e preparò il materiale raccolto nelle varie edizioni della *Propedeutica filosofica*, si caratterizzava quindi per diversi importanti cambiamenti:

- Per il primo anno, una scelta di argomenti dal taglio ancora più preparatorio e, per l'appunto, *propedeutico*, con un'introduzione generale e una serie di lezioni sull'etica, il diritto e la religione che si mantengono ben al di qua della frontiera con il vero e proprio pensiero speculativo. Qui l'obiettivo sembra quello di avvicinare gli studenti attraverso il ripensamento di nozioni già apprese e riscontrate nell'esperienza quotidiana, ancor più, quello di dare una formazione *morale* (sarebbe forse più corretto dire *sittlich*), indispensabile al faticoso esercizio del pensiero e della libertà;
- Nel secondo anno avviene il passaggio al pensiero speculativo: la psicologia viene sostituita dal *Bildungsroman* della fenomenologia dello Spirito, vista come la progressiva elevazione dalla sensibilità immediata al pensiero puro. Una volta compiuto questo viaggio, gli allievi sono pronti alla logica che, in quanto studio del concetto, è con ciò stesso studio dell'ontologia e di tutte le classiche branche della metafisica: qui l'elaborazione decisiva del sistema hegeliano è già compiuta, la sua esposizione didattica presuppone come acquisita la dialettica di pensiero, azione e realtà, anzi la attua nella realtà effettiva dell'insegnamento e dell'apprendimento;
- Infine, nei due anni della *Oberklasse*, si realizza il pieno dispiegamento del sistema: l'enciclopedia filosofica proposta da Hegel è tutt'altra cosa che il compendio generale inteso dal programma ministeriale, come una rassegna del sapere filosofico svolta secondo il filo conduttore della razionalità illuministica. L'enciclopedia, come sistema del sapere, è un'elaborazione necessariamente unitaria, non un insieme di nozioni e descrizioni ma un palinsesto concettuale fortemente strutturato, una matrice prescrittiva che organizza le scienze e le orienta alla coincidenza di libertà e necessità razionale.

Da questo impianto didattico emerge quindi la struttura delle due opere maggiori che Hegel pubblicherà in seguito: la *Scienza della logica* che, per quanto ampliata e riformulata in molte sue parti, resta nella sua struttura il risultato delle continue rielaborazioni attestata nella *Propedeutica*, e l'*Enciclopedia*, per la quale può essere fatto un discorso sostanzialmente simile. La differenza strutturale più rilevante, vale a dire lo

spostamento della fenomenologia dello Spirito all'interno dell'opera (prima sezione della filosofia dello Spirito, seconda parte), può ben essere ricondotta alle diverse finalità espositive: qui, nella *Propedeutica*, si riferisce al passaggio verso il sapere speculativo *che avviene nella soggettività del discente*, per così dire *an sich*; nell'*Enciclopedia*, come momento dello *Spirito in generale in quanto formazione del soggetto della conoscenza*, dunque *an und für sich*.

2. Logica, metafisica e didattica

Tra le parti del sistema, la logica è senz'altro quella che, nella *Propedeutica*, riceve le maggiori attenzioni. Ancora una volta, ciò sembra il prodotto di diversi fattori, eterogenei ma convergenti. In primo luogo, le necessità della didattica: la logica è sempre stata una parte fondamentale dell'insegnamento filosofico e lo stesso programma ufficiale la destinava ai primi due anni di corso; Hegel decide di rimandarla al secondo, ma solo per estenderla e rinnovarla. Il secondo motivo ha a che fare con questa estensione: proprio qui si compie la grande sussunzione hegeliana della logica alla metafisica, che va ben oltre il tentativo precedente⁶, e appare del tutto comprensibile che si sia sentito il bisogno di diffondersi un po' più nel dettaglio su questo passaggio. Proprio in questo senso, le pagine dedicate alla logica possono essere lette come il lavoro preparatorio della grande opera pubblicata di lì a poco, oltre che il terreno su cui confrontarsi con i capisaldi della tradizione di cui Hegel si afferma come prosecutore: Spinoza (la sostanza), Leibniz (il principio di ragione) e Kant (la dialettica trascendentale, ossia le antinomie); del resto, proprio la decisione di affrontare le grandi questioni metafisiche all'interno della logica permette di definire quest'ultima come

⁶ Il riferimento è, chiaramente, agli scritti jenesi, raccolti nel volume *Logica e metafisica di Jena (1804-1805)*, curato da Franco Chierighin (Verifiche, Trento, 1982) e con una notevole appendice critica. Qui logica e metafisica sono unite ma distinte; la logica, che occupa la prima parte, si divide in rapporto semplice, relazione e proporzione, mentre la seconda, dedicata alla metafisica vera e propria, si apre con un'esposizione dei principi della conoscenza (identità o contraddizione, terzo escluso, principio di ragione), per proseguire con una metafisica oggettiva (i classici ambiti della psicologia razionale, cosmologia e teologia filosofica) e una soggettiva, in cui sembra prodursi un passaggio dai temi kantiani (Io teoretico e Io pratico) alla concezione hegeliana di Spirito assoluto.

Siamo, insomma, ben al di qua della decisione di far rientrare nella logica l'intero impianto della metafisica, riformulando tutta la struttura dell'essere come formazione del concetto; anzi, sembra che qui si tratti più di una reciproca contaminazione, più che di una vera e propria sussunzione.

l'unico orizzonte in cui tal questioni possono essere risolte, completando così il processo di sussunzione⁷. Infine, se la logica deve essere, all'interno del sistema, la parte in cui si completa la strutturazione del concetto e la sua elevazione all'idea, essa deve contenere e sviluppare tutte le determinazioni decisive, lasciando agli sviluppi successivi soltanto la loro esposizione. Il passaggio decisivo, in questo senso, si compie nello stringatissimo enunciato del paragrafo 6, ancora nell'introduzione:

I pensieri sono di tre tipi: 1) le *categorie*; 2) le *determinazioni della riflessione*; 3) i *concetti*. La dottrina dei primi due rende la *logica oggettiva* metafisica; la dottrina dei concetti è la logica vera e propria, o *soggettiva*⁸.

Per esaurire la metafisica, dunque, servono due passaggi: la riduzione dei suoi oggetti a determinazioni e la riconduzione di queste determinazioni a rapporti del pensiero, a strutture formali del concetto. Il punto cruciale, qui, è che il secondo movimento si compie nella logica soggettiva, che infatti altro non è, se non lo svolgimento puntuale dei movimenti e delle articolazioni del concetto. Il primo, quello decisivo, avviene con altri due movimenti, uno interno, che ha luogo nella preparazione del soggetto cosciente al pensiero speculativo⁹, vale a dire il processo descritto (e attuato) nella *Fenomenologia dello Spirito*; l'altro, quello per così dire esterno, si svolge nella prima parte della stessa *Logica*, e coincide con lo sviluppo delle determinazioni del pensiero che inverano quelle della metafisica.

Qui appare decisivo il tema della filosofia speculativa come compimento e inveramento della critica kantiana: già il porre le categorie come determinazioni della logica oggettiva, cioè della metafisica, indica quanto la concezione hegeliana della logica sia debitrice alla loro ridefinizione operata da Kant, da determinazioni dell'essere a determinazioni della coscienza. L'appendice dedicata alle antinomie¹⁰ rivela qui

⁷ Già nella citata lettera a Niethammer, Hegel mostra con chiarezza come questa sussunzione della metafisica debba far parte già del programma scolastico: «Essendo la *logica* l'altra scienza di questa classe centrale, sembra che in tal modo la *metafisica* perda di importanza. Essa è senz'altro una scienza con la quale oggi-giorno sembra esserci dell'imbarazzo. Nella parte normativa viene indicata la rappresentazione kantiana della *cosmologia* antinomica dell'altrettanto *dialettica teologia naturale*. In effetti, con ciò non è prescritta né la stessa metafisica né la sua dialettica, con cui questa parte ricade nella logica in quanto dialettica» (pp. 253-254).

⁸ P. 128.

⁹ «La scienza presuppone che sia già stata superata la separazione tra essa e la verità, o che lo Spirito non appartenga più all'apparenza, come è stata considerata nella dottrina della coscienza»: *Logica*, introduzione, § 4, p. 128.

¹⁰ §§ 77-90, pp. 146-154.

tutta la sua importanza anche rispetto a questa eredità: risolvendo ciò che nella trattazione critica appariva come insolubile, la logica speculativa mostra la sua superiorità e si dichiara capace di superare (nel pieno senso dell'*Aufhebung*), una volta per tutte, la separazione tra soggettivo e oggettivo con l'elaborazione di un nuovo modello di Idea.

Si chiariscono anche i motivi di fondo per cui questa appendice si trova alla fine della seconda parte, dedicata all'essenza: come l'eredità kantiana costituisce il punto di partenza per elaborare il nuovo sapere e il suo lascito problematico forma la difficoltà principale da risolvere per poter procedere oltre, così il passaggio dalla metafisica alla logica vera e propria può compiersi soltanto dopo aver pagato questo debito e sciolto questo nodo. Tutt'altra, invece, la valenza che il rapporto con Kant assume nella *Scienza della logica*: qui la critica kantiana alla prova ontologica viene affrontata direttamente in una nota alla prima figura della qualità¹¹ e le antinomie sono trattate in diversi passaggi della quantità, sempre all'interno di note.

La differenza tra le due versioni sembra dovuta a diverse circostanze: in primo luogo, lo Hegel che dà alle stampe il primo volume della grande logica si rivolge a un pubblico colto, che gli chiederà senz'altro conto delle sue cesure con la tradizione critica, per cui sa di doverle affrontare il prima possibile. Poi, la *Scienza della logica* è aperta dalla celebre riflessione sul cominciamento della scienza, in cui la questione dell'essere, come categoria logica e non contenuto primo e irriducibile della metafisica, viene esplicitamente affrontata e ampiamente motivata. Infine, e rilevarlo è quasi banale ma forse non meno importante, proprio l'aver messo a punto la struttura della logica negli anni precedenti e l'averla esposta più volte agli studenti, avrà senz'altro permesso allo stesso Hegel di rielaborarne l'esposizione e disporne i nodi problematici in modo più efficace.

Ma forse questa non è, qui, la questione più rilevante: a essere significativo è il progressivo affermarsi della triade universale – particolare – singolare, che attraversa tutte le figure della logica per dispiegarsi appieno nella trattazione conclusiva del sillogismo. In essa si opera una radicale ricomposizione della logica stessa, che corrisponde alla sussunzione della metafisica e, anzi, la rende possibile: la centralità del termine medio del sillogismo, come istanza particolare che media tra premessa e conclusione, ne afferma il valore strategico di campo privilegiato di operazione del pensiero.

Il particolare è, qui, ciò che riunisce e inverte l'immediatezza del singolare e l'astrazione dell'universale, e ne è mediazione concreta, prassi

¹¹ Nella *Propedeutica*, invece, la questione della prova ontologica viene toccata nei paragrafi 61-67 (pp. 142-143), dedicati alla sostanza e dagli accenti prettamente spinoziani, senza alcuna menzione alla sua critica kantiana.

del pensiero, punto di leva sul reale: radicare questa funzione nella struttura del sillogismo è forse il capolavoro della logica hegeliana, che vi arriva attraverso un continuo lavoro di dissoluzione di tutte le forme astratte, tanto della logica quanto della metafisica. Per fare un esempio, l'articolazione della dottrina dell'essere nei tre momenti di qualità, quantità e misura non fa altro che svolgere il rapporto tra oggetto e determinazione, portandolo da coincidenza a opposizione indifferente a rapporto reciproco; implicitamente, si passa dall'immediata presenza a sé (individualità) alla mediazione dell'opposizione astratta (universalità), al gioco dinamico dell'interazione (particolarità)¹².

Il processo di costruzione della verità, insomma, passa per questa continua riproposizione dell'istanza di concretezza, in cui tutte le figure precedenti trovano una ragione unitaria della loro molteplicità ma, al tempo stesso, restano, nel compimento della loro *Aufhebung*, presenti a sé. Si capisce, allora, il senso della ripetizione della dottrina del concetto tra la *Logica* vera e propria e l'*Enciclopedia*: al di là delle ovvie, e senz'altro cogenti, ragioni di ricapitolazione didattica, potrebbe essere stato decisivo proprio il bisogno di affermare, con maggior precisione, il legame tra il concetto in quanto tale, in tutti i suoi momenti logico-formali, e la sua realizzazione. I momenti della finalità e quelli fondamentali della natura (meccanismo, chimismo e rapporto organico) vengono così rias-

¹² In questa centralità del termine medio, che non è solo il punto di articolazione ma, proprio in quanto momento del particolare, l'unità stessa del sillogismo (cfr. *Logica*, §§ 122-125, pp. 162-163 e *Dottrina del concetto*, §§ 39-41, p. 176), si ritrova la corrispondenza con un luogo centrale del pensiero hegeliano. Si tratta del celebre paragrafo 60 della prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, dedicato alla proposizione speculativa e alla sua differenza radicale con il procedere ordinario: «il pensare per rappresentazioni procede, per sua natura, per accidenti e predicati, oltrepassandoli a buon diritto, perché non si tratta che di predicati e accidenti; esso però viene ostacolato nel suo procedere, in quanto nella proposizione è la sostanza stessa ad avere la forma di un predicato. Questo modo di pensare subisce, insomma, se vogliamo rappresentarcelo così, un contraccolpo. Incomincia dal soggetto, come se questo permanesse a fondamento: ma poiché il predicato è piuttosto la sostanza, esso trova poi che il soggetto è passato a predicato, e perciò è levato; e poiché quanto aveva l'apparenza di predicato è divenuto in tal modo una massa intera e autonoma, il pensare non può vagare liberamente, ma è trattenuto da questa pesantezza» (*Fenomenologia dello Spirito*, trad. E. Garelli, Einaudi, Torino, 2008, p. 45).

Questa struttura, in cui si ritrovano tutti i movimenti che qui si raccolgono nei paragrafi dedicati al giudizio, ha al suo centro il movimento del "contraccolpo" [*Gegenstoss*], che interrompe il flusso lineare del pensare rappresentativo e lo raccoglie in un punto intermedio tra predicato e soggetto, che ne forma l'unità problematica: questo punto di raccolta è il termine medio, il momento della particolarità.

sorbiti all'interno dell'articolazione concettuale e il concetto viene radicalmente legato alla prassi: tutta la successiva articolazione sistematica trova così la sua progettazione anticipatrice.

3. Il sistema e la storia

Se nella *Propedeutica* si arriva effettivamente a elaborare le linee generali del sistema, va ribadito che, a questo livello di sviluppo, siamo ancora al palinsesto, alla forma astratta: si potrebbe dire che la seconda e terza parte della *Dottrina del concetto* siano il compimento di questa fase della riflessione hegeliana, con la parte dell'*Enciclopedia* a costituirne poco più che un progetto di ampliamento e una puntualizzazione. Per meglio dire, i contenuti più importanti dell'*Enciclopedia* sono le note a diversi paragrafi della terza sezione: qui, infatti, sembrano contenersi *in nuce* i temi che Hegel affronterà nei successivi anni di insegnamento universitario, a Heidelberg e a Berlino. In altre parole, quello che qui manca, a parte un cenno ai paragrafi 201 e 202, è la storia, intesa come luogo della prassi in cui prendono sostanza quelle istanze che toccherà al pensiero concettivo mettere in forma: qui la storia è il semplice accadere di ciò che è già dato in sé nel concetto, le vicende dei popoli, in apparenza, null'altro se non una manifestazione esterna, analoga all'esteriorità della natura.

Analoga impressione suscitano le note dedicate ad altri temi che, nelle lezioni berlinesi, saranno oggetto di una trattazione eminentemente storica: l'arte e la religione, liquidate in pochi, stringati paragrafi in cui le diverse forme dell'una e dell'altra sono semplicemente accostate¹³. Se è vero che tutta l'*Enciclopedia* di Norimberga è estremamente schematica e corsiva e che questo schematismo era senz'altro destinato a essere vivificato nell'esposizione orale del corso; se, inoltre, è assai probabile che, in questa fase iniziale¹⁴, Hegel avesse inteso semplicemente fissare degli appunti di base da sviluppare in seguito, nel corso di ulteriori indagini; se, infine, non c'è l'impegno parallelo a lavorare su un'opera di contenuto analogo, come nel caso delle parti dedicate alla

¹³ Si confronti, ad esempio, il modo in cui qui lo stile classico e quello moderno vengono semplicemente accostati, con una manifesta preferenza per il primo (§ 204, pp. 243-244) con la trattazione nell'*Enciclopedia* del 1827 (§§ 559-562) in cui si passa dall'"arte bella" (quella classica) alla simbolica o astratta e da qui a quella romantica seguendo, nello schematismo triadico, una dialettica di forma sensibile e contenuto ideale che procede inseparabile dal divenire storico.

¹⁴ Il testo della *philosophische Enzyklopädie* raccolto nella *Propedeutica* è del 1808, mentre gli altri sono stati stesi tra il 1809 e il 1813. Con ogni probabilità, Hegel ha sentito l'esigenza di preparare un testo iniziale di riferimento che fosse il più ampio possibile, quasi a fare da palinsesto per l'altro materiale e per lo svolgimento della didattica.

logica; se tutto questo può essere ammesso, resta comunque il fatto che la distinzione operata all'inizio tra scienze di tipo "storico" e "scientifico" non viene mai messa in discussione. Questa differenza stabilisce una gerarchia molto chiara:

Quando a fondamento di questa connessione si trova una materia empirica, da cui si forma un'universalità di natura soltanto riassuntiva, la scienza è di tipo prevalentemente *storico*. Quando, invece, l'universale procede nella forma delle determinazioni fondamentali e dei concetti e il particolare ne deve essere derivato, allora la scienza è di tipo più propriamente *scientifico*¹⁵.

La storia è relegata a un ambito puramente empirico, da cui le è impossibile attingere la necessità dei rapporti tra universale e particolare: al massimo, alla storia *filosofica*, è consentito trattare "soprattutto dello *Spirito universale* del mondo, per come esso ha svolto in un'intima connessione i diversi gradi della sua formazione attraverso la storia delle nazioni apparse separatamente e i loro destini"¹⁶. Si tratta dell'illustrazione di un movimento di realizzazione di un piano già definito, in cui la formazione dello Spirito si compie in stretta analogia con il piano provvidenziale. Ben diversa appare la situazione nell'*Enciclopedia* del 1827, in cui il «lavorio dello Spirito» è un farsi attivo, che produce, *attraverso* le vicissitudini storiche, il processo con cui esso afferma se stesso e si determina: la dimensione dell'effettività storica non è, qui, il semplice svolgersi, quasi esornativo, di una sequenza di eventi esteriori, ma il terreno sul quale lo Spirito si elabora concretamente, e insieme quello in cui esso, manifestandosi come oggetto della conoscenza, trova la sua esistenza¹⁷.

Ma proprio questa puntualizzazione può metterci sulle tracce di una possibile *incompiutezza*, se non proprio inconseguenza, della riflessione hegeliana su questo punto (e a questo punto: ricordiamoci sempre che si tratta di appunti presi all'inizio dell'esperienza di insegnamento, che non escludono affatto sostanziali integrazioni di cui non sia rimasta traccia): se, come abbiamo visto, nella centralità del particolare si gioca la riformulazione hegeliana della logica, che può così superare il suo tradizionale formalismo, qui sembra di tornare alla classica sussun-

¹⁵ § 3, p. 189.

¹⁶ § 202, pp. 242-243.

¹⁷ «Questa liberazione, nella quale lo spirito procede sino a pervenire a se stesso e a realizzare la sua verità, e il lavoro di essa, è il *diritto* sommo e assoluto. L'autocoscienza di un popolo particolare è portatrice del grado di svolgimento, che ha luogo per quel periodo, dello spirito universale nella sua esistenza, ed è la realtà oggettiva, nella quale esso pone la sua volontà» (*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 1983, § 550, p. 524).

zione, a priori e senza residuo né tantomeno contraccolpi, del particolare all'universale. Ci si trova, per usare il linguaggio hegeliano, in un'opposizione astratta e unilaterale dei due modi di intendere la scienza, che viene assunta in modo del tutto aproblematico, difficilmente compatibile con le posizioni assunte da Hegel nelle edizioni, pubblicate successivamente, dell'*Enciclopedia*¹⁸ o con quanto enunciato nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*¹⁹ (non ci si può riferire, ovviamente, ai corsi precedenti nell'ordine della *Propedeutica*, i cui testi furono scritti, in realtà, soltanto in seguito).

Si possono fare molte congetture sulle ragioni per cui Hegel sia ricaduto in questo formalismo scolastico; una di esse può essere stata proprio il suo difficile rapporto con le prescrizioni del programma ministeriale, che lo aveva spinto a una presentazione così convenzionale, per lo meno nella sua esposizione introduttiva. A questo proposito, può essere significativo sottolineare un altro aspetto in cui sembra che lo Hegel professore di ginnasio fosse, per così dire, in linea con l'istituzione di cui faceva parte: il rapporto con il classicismo.

¹⁸ Cfr., per esempio, la nota al paragrafo 12 dell'*Introduzione*: «se la mediazione è presentata come una condizionalità si può dire – ma non si dice gran cosa – che la filosofia deve la sua *prima origine* all'esperienza (all'*aposteriori*). In realtà, il pensiero è essenzialmente la negazione di un esistente immediato. Allo stesso modo, il mangiare si deve ai mezzi di nutrizione, perché senza di questi non si potrebbe mangiare: il mangiare viene in verità, sotto questo aspetto, rappresentato come un ingrato, che distrugge ciò a cui deve se stesso. E il pensiero, in questo senso, non è meno un ingrato. Ma la propria *immediatezza* del pensiero – in sé *riflessa* e perciò mediata (*l'apriori*), – è l'*universalità*, il suo starsene in se stesso: nell'*universalità* è soddisfatto di sé, e perciò gli è insita l'indifferenza verso il *particolarizzamento*, e quindi verso il suo proprio svolgimento. [...] Quando il pensiero se ne resta nell'*universalità* delle idee – come accade di necessità ai primi filosofi [...] – a ragione gli si fa rimprovero di *formalismo*: anche in una filosofia sviluppata può accadere che si prendano le sole proposizioni o determinazioni astratte [...] e, passando poi al particolare, non si faccia altro che ripeterle» (*id.*, p.20).

¹⁹ Ancora una volta a titolo di esempio, il passaggio sul formalismo (capoverso 58): «alla scienza è consentito organizzarsi soltanto attraverso la vita propria del concetto; nella scienza, quella determinatezza che sulla base dello schema è applicata all'esistenza in modo esteriore è l'anima del contenuto che, nella sua pienezza, si muove da sé. [...] L'intelletto che procede per classificazioni conserva per sé la necessità e il concetto del contenuto, il che costituisce l'aspetto concreto, la realtà effettiva e il movimento vivente della cosa, di cui dispone il posto nelle sue tabelle; o meglio, il punto non è che esso tenga tutto ciò per sé, ma piuttosto che non lo conosca: infatti se avesse la capacità di vedere la cosa in profondità, ne farebbe ben mostra» (*Fenomenologia*, cit., p. 39).

4. Classicismo e popolo

Il regno di Baviera, nel cui territorio Hegel viveva, prima come direttore di giornale a Bamberg (1807-1808) e poi nel suo insegnamento a Norimberga (fino al 1816), era, nella prima parte di quel periodo, alleato dell'Impero napoleonico e impegnato, al suo fianco, nella guerra della quinta coalizione contro Austria e Inghilterra. Come si è visto all'inizio di questa prefazione, l'istituzione del *Gymnasium* era parte integrante della politica culturale e della modernizzazione del regno, del quale Niethammer era un alto funzionario.

In questo contesto, lo *Streit* tra classicismo e romanticismo aveva una forte connotazione politica, con i romantici che, almeno in Baviera, si opponevano tanto a Napoleone quanto al filosofare scientifico. In una lettera a Niethammer del 7 maggio 1809, dunque poco prima di occupare la sua cattedra, Hegel si felicita per la liberazione di Regensburg, da dove le truppe napoleoniche avevano cacciato gli austriaci:

Per contro, l'opposta liberazione proclamata da Friedrich Schlegel, la cattolicizzazione di noi tutti, è andata a finire proprio male, ed egli dovrà considerarsi fortunato se riuscirà a scampare al patibolo²⁰.

La scarsa simpatia di Hegel per i fratelli Schlegel²¹ durerà ben oltre le fortune di Napoleone, ma in questa fase è certo che le motivazioni propriamente filosofiche concordavano con la convenienza politica. Il *Gymnasium*, comunque, era per definizione un tempio in cui celebrare i riti del classicismo, con una formazione incentrata sui classici che

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lettere*, trad. P. Manganaro e V. Spada, Laterza, Roma-Bari, 1972, p. 99.

²¹ Un esempio della portata di questa polemica, e dei suoi toni non certo fraterni, può venire dall'*Estetica*: «in concomitanza con il risveglio dell'idea filosofica, August Wilhelm e Friedrich von Schlegel [...], desiderosi del nuovo e cercando di distinguersi e di sorprendere, si appropriarono dell'idea filosofica nella misura in cui poté farlo la loro natura, non certo filosofica, ma essenzialmente critica. Infatti, nessuno dei due può pretendere di essere considerato pensatore speculativo. Ma con il loro talento critico riuscirono ad avvicinarsi allo stadio dell'idea e si volsero, con molta facondia e arditezza nel rinnovare, sebbene con modesti ingredienti filosofici, ad una brillante polemica contro i modi di vedere correnti, introducendo senza dubbio in diversi rami dell'arte un nuovo criterio di giudizio e nuovi punti di vista, superiori a quelli combattuti. Ma poiché la loro critica non fu accompagnata dalla fondata conoscenza filosofica del loro criterio, questo rimase qualcosa di indeterminato e di esitante, cosicché essi alle volte fecero troppo, alle volte troppo poco» (*Estetica*, trad. N. Merker, Einaudi, Torino, 1997, p. 75).

Probabilmente lo Hegel di Norimberga non avrebbe fatto nemmeno la concessione al loro gusto.

avrebbe dovuto preparare le future élite secondo uno spirito cosmopolita, erede della tradizione illuministica tedesca, soprattutto kantiana; in questa prospettiva, lo studio dei classici e, più in generale, la formazione umanistica costituivano le basi su cui si sarebbe realizzato la struttura culturale e morale attorno a cui costruire l'edificio della nuova società. Hegel lo esprime con la massima chiarezza, nel suo discorso per la conclusione dell'anno scolastico ginnasiale del 1809:

la completa padronanza di questi capolavori deve essere il lavacro spirituale, il battesimo profano, che dà all'anima la prima intonazione e la prima coloritura del gusto e della scienza. E per questa iniziazione, non è sufficiente una conoscenza generica, esteriore, ma dobbiamo dar loro pane e tetto, per assorbire la loro aria, le loro rappresentazioni, i loro costumi; persino, se si vuole, i loro errori e pregiudizi e sentirci a casa in questo mondo – il più bello che ci sia mai stato²².

L'identificazione con il mondo classico, che pure viene almeno parzialmente smentita al paragrafo 203 dell'Enciclopedia («noi studiamo le opere greche, ma non per questo siamo greci») ²³, ha qui un valore cruciale, ed eminentemente *politico*. La sfera politica, introdotta esplicitamente, e in accordo con il programma ufficiale, nell'insegnamento fin dal primo corso per la classe inferiore²⁴, si caratterizza peraltro, in questa fase della riflessione hegeliana, per una certa semplicità, se non ingenuità: dalla famiglia come società naturale immediata si passa a un altro aggregato dato immediatamente, che nelle lezioni sul diritto per la classe inferiore si chiama “nazione” [*Nation*²⁵] e nell'Enciclopedia “popolo” [*Volk*²⁶], e da questo allo Stato, che ne definisce le istituzioni e ne regola la vita comune. È cruciale, allora, il modo in cui viene identificato questo aggregato popolo-nazione, dato che da esso deriva l'intera sfera del diritto positivo, sotto la forma dello Stato e delle sue leggi. La nota al paragrafo 24 delle *Lezioni sul diritto* risponde con chiarezza a questo interrogativo: «Un popolo è unito dalla lingua, dai costumi, dalla consuetudine e dall'educazione, ma questa unità non forma ancora uno Stato»²⁷.

Il popolo, dunque, è un'entità storica, definito da grandezze propriamente *spirituali* e, come tali, pienamente disponibili al pensare concettivo. Se la lingua è, tra queste, un dato immediato (la cui rilevanza

²² *Rede zum Gymnasial-schuljahres-Abschluss am 29.IX.1809*, in *Nürnberger Schriften, Werke*, IV, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1986, p. 308 (nostra traduzione).

²³ *Propedeutica*, p. 243.

²⁴ Cfr. la *Dottrina del diritto*, con cui si apre la *Propedeutica* (pp. 66-86).

²⁵ §§ 23-24, pp. 80-81.

²⁶ §§ 194-195, pp. 240-241.

²⁷ P. 81.

per il pensiero hegeliano è ben nota²⁸), i costumi (*Sitten*) e l'educazione (*Bildung*) rientrano, almeno in parte, tra gli oggetti su cui si può esercitare l'azione dello Stato, attraverso le leggi e le istituzioni della pubblica istruzione: si conferma, quindi, il ruolo centrale dell'istituzione scolastica, e in particolare di quella ginnasiale, per la comunità politica nel suo complesso. In questa prospettiva, allora, le forme e i contenuti della *Bildung* concorrono, in modo essenziale, a determinare le caratteristiche dell'aggregato sociale che dà origine allo Stato: il carattere ultimo della *Bildung* è politico e, a sua volta, l'azione dello Stato si esercita (anche) attraverso la *Bildung*. L'opzione classicista, pertanto, serve a indicare che l'identità culturale non è un dato assoluto ma il risultato di una scelta, di un percorso formativo che richiede il continuo esercizio della ragione critica e della sintesi concettuale: diventare come i greci, in questo caso, serve a dare ai tedeschi un modello di cosmopolitismo, razionalità e libertà.

5. Formare il popolo

Proprio la sezione dedicata allo Stato, vale a dire la terza parte dello Spirito pratico (nella *Propedeutica*), o oggettivo (nell'*Enciclopedia* del 1817 e 1827), è quella in cui si producono i maggiori cambiamenti di contenuto tra gli appunti di Norimberga e le edizioni successive. Se la collocazione della dottrina dello Stato resta allo stesso punto nel sistema, nelle versioni successive essa si evolve nella struttura dell'eticità [*Sittlichkeit*] e, soprattutto, non radica più lo Stato nell'esistenza del popolo come analogo alla società naturale della famiglia, ma introduce la decisiva mediazione della società civile, vale a dire dell'insieme di relazioni sociali, rapporti economici e istanze reali, a partire da cui si struttura quella infrastruttura relazionale che nello Stato trova forma e organizzazione.

Questa maggiore concretezza (per usare un termine di indubbia valenza hegeliana) delle riflessioni successive è senz'altro il portato di un notevole approfondimento della riflessione, parallelo a quello che si è visto per la storia. Di fatto, si assiste all'abbandono quasi totale del termine *Volk* nella sezione dedicata alla società civile²⁹ e al suo ritorno

²⁸ L'attenzione di Hegel per il linguaggio proseguirà per il resto dei suoi studi, come mostra il paragrafo 459 della grande *Enciclopedia* e la lunga nota che lo accompagna, in cui si cita un importante testo di Wilhelm von Humboldt allora ancora inedito (il saggio *Über den Dualis*, uscito nel 1828, ossia l'anno dopo la seconda edizione dell'opera hegeliana).

²⁹ Nei dodici paragrafi che l'*Enciclopedia* dedica alla società civile (§§ 523-534), il termine compare soltanto due volte, in senso generico e senza che ad esso sia attribuito alcuna valenza particolare: nel § 529, a proposito della riformulazione

quando si parla di Stato, ma nel senso della totalità dei cittadini, in modo affine al concetto classico di *populus*, dunque in relazione alle forme costituzionali: «la *garanzia* di una costituzione, cioè la necessità che le leggi siano razionali e la loro realizzazione venga assicurata, è riposta nello spirito di tutto il popolo, cioè nella determinatezza, secondo cui esso ha l'autocoscienza della sua ragione». ³⁰ Poco più avanti, Hegel chiarisce in modo ancora più netto che il popolo non è una semplice unità data, un'immediatezza naturale a cui appartenere senza riserve, ma un corpo politico, storicamente determinato, regolato da leggi e formato culturalmente:

L'aggregato dei privati suole spesso essere chiamato il *popolo*, ma, preso siffatto aggregato come tale, si ha “*vulgus*”, non “*populus*”; e, per questo rispetto, l'unico scopo dello Stato è che un popolo non venga alla esistenza, al potere e all'azione, *in quanto è aggregato*. Siffatta condizione di un popolo è la condizione dell'ingiustizia, dell'immoralità, dell'irrazionalità in genere: il popolo sarebbe in esso soltanto come un potere informe, selvaggio, cieco, quale è quello del mare eccitato ed elementare, il quale tuttavia non distrugge se stesso, come il popolo – il quale è elemento spirituale – farebbe. Perché il discutere la questione della partecipazione dei privati alle faccende generali abbia un senso, si deve presupporre non l'irrazionale, ma già un popolo organizzato, cioè tale che in esso sia un potere di governo ³¹.

Con ciò, lo Stato, il popolo e la stessa dimensione della *Sittlichkeit* sono restituiti appieno alla storia, come luogo della prassi in cui lo Spirito stesso si forma; una prassi che, proprio in quanto prassi dei membri di un popolo, ossia dei cittadini di uno Stato, ha un lato necessariamente politico, nel quale il singolare si rivolge all'universale mediandosi nella sua particolarità, vale a dire nella sua necessaria determinazione storica. Se, con questo movimento, si conferma la coerenza di questa parte della filosofia politica con il resto del sistema hegeliano, questa coerenza si esprime anche lungo il corso del suo sviluppo: l'introduzione dell'importantissima sezione sulla società civile, l'essenziale supplemento di concretezza che essa apporta e la fecondità delle riflessioni che vi sono contenute, non fa che confermare, nei suoi esiti, la radicalità dell'opposizione, politica oltre che filosofica, all'irrazionalità, al sentimentalismo e, in ultima analisi, alle pulsioni identitarie (per utilizzare

dei codici legali nel senso di una maggiore semplificazione secondo principi universali, si dice che «è lavoro degno dell'intelletto e della cultura di un popolo» (*ed. it. cit.*, p. 499) e, nel § 533, si fa riferimento alla «connessione di un popolo con un altro» (*id.*, p. 502).

³⁰ *Id.*, § 540, p. 508.

³¹ *Id.*, § 544, p. 514.

un linguaggio più attuale) che si era già manifestata nella *Propedeutica*. Tutto questo troverà piena espressione nella dottrina dello Stato come piena razionalità oggettiva: forse non è un caso, allora, che proprio nella *Filosofia del diritto*, in cui questa dottrina viene svolta in maggiore dettaglio, la sua introduzione riprenda, chiudendo il cerchio con il classicismo del periodo di Norimberga, un riferimento al mondo classico: «*Penati* sono gli déi interni, *inferi*, lo *spirito del popolo* (Atena) il divino che *sa e vuole sé*; la *pietà* è il sentimento e l'eticità moventesi nel sentimento – la *virtù politica* la volizione del fine pensato, del fine essente in sé e per sé»³².

In questo senso, si può cogliere una continuità con la prospettiva kantiana: la celebre uscita dallo stato di minorità, che per Kant era condizione indispensabile per esercitare la libertà, in Hegel diventa il processo di formazione dello Spirito. Emerge allora con chiarezza il motivo profondo per cui il corso di studi per gli studenti ginnasiali inizia proprio dagli insegnamenti etici e politici, vale a dire dal diritto e dalla dottrina dei doveri, o morale: perché la consapevolezza della propria libertà è condizione fondamentale per l'esercizio di questa libertà e dei doveri che essa comporta, il primo dei quali, verso se stessi, è il dovere della *Bildung*³³; questa stessa libertà, in quanto essa è essenzialmente attività pensante, ha come risultato ultimo il pieno dispiegamento della sua ragione interna, della sua necessità, e con ciò la fondazione di quella stessa dimensione etica e politica che ne aveva sostanziato l'imperativo iniziale.

6. La parola più del sangue

Il progetto hegeliano per la *Bildung*, dagli anni di Norimberga fino a quelli del pieno compimento della carriera accademica di Hegel a Berlino, resta dunque costante, pur attraverso numerosi aggiustamenti e perfezionamenti. L'idea è quella di uno Stato affidato a funzionari ben formati, con una visione d'insieme condivisa e l'esercizio coscienzioso della più scrupolosa *Gründlichkeit* prussiana, capaci pertanto di governare la cosa pubblica con la massima razionalità. Si tratta di una concezione del tutto compatibile con l'ordinamento prussiano di quegli anni,

³² *Filosofia del diritto*, cit., § 257, p. 195. La più efficace sintesi della dottrina hegeliana dello Stato è forse quella proposta al paragrafo immediatamente successivo (*ibid.*): «Lo stato inteso come la realtà della *volontà* sostanziale, realtà ch'esso ha nell'*autocoscienza* particolare innalzata nella sua universalità, è il *razionale* in sé e per sé. Questa unità sostanziale è assoluto immobile fine in se stesso, nel quale la libertà perviene al suo supremo diritto, così come questo fine ultimo ha il supremo diritto di fronte agli individui, il cui *supremo dovere* è d'esser membri dello stato».

³³ Cfr. *Dottrina dei doveri*, § 41, pp. 94-95.

che non era certo quello dell'aristocrazia dell'*ancien régime* e del diritto divino, ma altrettanto certamente nemmeno quella della piena sovranità popolare, se con essa si intende la completa partecipazione e la totale uguaglianza dei cittadini: quello hegeliano è un progetto fortemente dirigistico e gerarchico, che mette al centro l'efficienza della cosa pubblica rispetto al protagonismo politico dei cittadini.

Se oggi può far sorridere l'idea di una sorta di tecnocrazia umanista, affidata a solerti funzionari dalle buone letture classiche, specie alla presenza di una tecnocrazia di matrice ben diversa, è comunque possibile ravvisare, nell'idea hegeliana (e humboldtiana) di *Bildung*, diversi elementi di interesse, tanto nella rilettura dei successivi sviluppi storici quanto, forse, per la stessa attualità. Per il primo aspetto, l'impostazione classicista è sempre stata vista, innanzitutto dai suoi sostenitori, come funzionale a una vocazione cosmopolita, in cui il rapporto con le radici greche e latine della civiltà occidentale dovesse formare un terreno comune a tutti gli europei, mentre la lettura critica di questo retaggio, resa possibile anche ai livelli formativi più elementari dalla visione prospettica creata dalla distanza storica, avrebbe fatto da laboratorio per la formazione di una coscienza critica che si sarebbe potuta successivamente esercitare in ogni campo. L'efficacia di un simile assetto sembra ben dimostrata, se non altro, dalla straordinaria fioritura culturale e scientifica della Prussia prima e della Germania bismarckiana poi. Soprattutto, il nesso di cosmopolitismo e classicismo è attestato, *a contrario*, con la massima autorità (è proprio il caso di dirlo) dalle celebri parole del Kaiser Guglielmo II nel suo discorso inaugurale alla *Schulkonferenz* del 1890, in cui si affermò un importante progetto di riforma e modernizzazione dell'istruzione, che si allontanava drasticamente dal modello humboldtiano e dal suo classicismo cosmopolita: «Chi è stato, a sua volta, al ginnasio e ha guardato dietro le quinte, sa bene quello che manca. E quello che manca è prima di tutto una base nazionale. Dobbiamo porre il tedesco come fondamento del ginnasio; dobbiamo crescere giovani tedeschi, e non giovani greci o romani»³⁴.

È senz'altro significativo che si giochi proprio sul terreno della *Bildung* una delle fasi cruciali del passaggio dal classico modello prussiano, fortemente statalista ma non certo nazionalista nel senso stretto del termine, e anzi suscettibile, per lo meno in linea di principio, di un'interpretazione cosmopolita, a quello di una Germania sempre più *völkisch* e nazionalista, in cui l'identità nazionale è, per definizione, contrapposta a quella degli altri europei. Del resto, proprio la centralità

³⁴ In G. Giese (a cura di), *Quellen zur deutschen Schulgeschichte seit 1800*, Muster-schmidt, Göttingen, 1961, p. 196 (nostra traduzione).

della *Bildung* come chiave di accesso alla partecipazione sociale e all'affermazione individuale in un contesto culturale condiviso, insieme all'esercizio sostanzialmente libero del pensiero critico derivante da questa formazione comune, ebbe una funzione di primo piano nella cultura ebraico-tedesca dell'Otto e Novecento³⁵, fino a quando un modello radicalmente diverso non si affermò in tutta la sua brutalità.

Tra le moltissime ragioni per cui non è possibile trovare in Hegel alcuna continuità con il *Totalstaat* nazista, forse una delle più importanti è il suo rifiuto di qualsiasi concezione *völkisch*, intesa come appartenenza quasi animalesca a un'identità data, riflesso tribale che afferma se stesso nella semplice negazione dell'altro: tutta la dialettica hegeliana è, in questo senso, una radicale confutazione del nazismo. Ciò è particolarmente vero, come si è visto, nel caso della *Bildung*: per dirlo, forse nel modo più appropriato, con le parole di Franz Rosenzweig, anche per Hegel *Sprache ist mehr als Blut*³⁶.

7. Per una cultura dello spazio pubblico

La lezione hegeliana, ma si può dire dell'idealismo tedesco in generale, è senz'altro attuale di fronte alle risorgenze identitarie che si manifestano, con proporzioni rilevanti quando non prevalenti, un po' in tutto il mondo occidentale, con la considerevole e significativa eccezione della Germania. Si può tracciare un facile parallelo tra queste insorgenze e la scarsa consistenza culturale, soprattutto in termini di capacità critica di valutare i diversi argomenti e proporre di nuovi, nel discorso pubblico: sembra che si inneschi un circolo vizioso (hegelianamente, un cattivo infinito) tra la scarsa profondità critica, il riflesso identitario e l'affermazione del valore di ogni opinione in uno spazio pubblico agibile in modo indifferenziato da chiunque faccia parte della comunità nazionale. Dall'identitarismo totalitario, tipico dei fascismi storici, si può dire che si stia passando a un identitarismo demagogico, nel quale i diversi individui affermano se stessi e l'irriducibilità delle loro opinioni soltanto attraverso la dichiarazione di appartenenza a un

³⁵ Si veda, in questo senso, la raccolta di scritti *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, a cura di Anna Kaiser (Bompiani, 1999), in cui, tra l'altro, è significativamente presente (pp. 285-302) la prefazione di Karl Löwith all'edizione da lui curata della *Propedeutica filosofica*.

³⁶ Questa frase è riportata in esergo a *LTI – la lingua del terzo Reich* di Victor Klemperer (Giuntina, 1998). Questo importantissimo e sofferto testo, in cui le parole del nazismo sono passate in rassegna con il rigore del filologo e la partecipazione dell'intellettuale ebreo rimasto in Germania negli anni del nazismo, è una delle più efficaci e approfondite riflessioni sulla contiguità e, insieme, la lacerazione rappresentata dal terzo Reich rispetto allo "spirito tedesco".

gruppo, ovviamente legittimato in ogni sua azione dall'ostilità degli altri gruppi.

Scardinare questo impianto è, oggi, forse il più importante dovere morale, politico e storico della filosofia: orientare il discorso pubblico su forme di razionalità critica all'interno di una comunità formata culturalmente e non per appartenenza è il compito che la grande lezione dell'idealismo tedesco assegna alla dimensione pubblica e, nel senso più ampio possibile, politica a chi ha ricevuto questa formazione. La ricerca filosofica, in questo senso, non è separabile dalla partecipazione alla cittadinanza, come dimensione fondamentale dell'agire umano: se è difficile, oggi, immaginare un ruolo privilegiato per il filosofo come funzionario di uno Stato razionale, è senz'altro possibile, se non doveroso, che esso si assuma il compito di combattere gli irrazionalismi, le mistificazioni, le narrazioni identitarie e ogni forma di demagogia.

Abstract

I testi raccolti nella *Propedeutica filosofica* rappresentano un punto essenziale nello sviluppo del pensiero hegeliano. Qui si trova la prima espressione completa del sistema della maturità e, in particolare, della sua architettura portante, che negli stessi anni trova espressione nella *Scienza della Logica*, rispetto a cui quest'opera ha un essenziale valore preparatorio, sia da quello della collocazione culturale e politica del lavoro di Hegel e, più in generale, del compito della filosofia. Proprio qui, infatti, la riflessione filosofica viene vista come il luogo di elaborazione di una cultura ampia e diffusa, che possa tanto informare e indirizzare il lavoro della politica, quanto dare forma alla società, intesa come insieme di relazioni e individui collegati essenzialmente da pratiche culturalmente riconoscibili. In quest'idea della *Bildung* come istanza formatrice della comunità politica, al di là di ogni appartenenza nazionale o identitaria, si esprime così il tema centrale del pensiero politico hegeliano.

Parole chiave: idealismo, classicismo, *Bildung*, filosofia politica, sistema hegeliano

The texts collated in the Philosophical Propaedeutic are of essential importance in the development of Hegelian thinking. Here, the general outline of the system finds its first complete expression and its main foundations are laid, with a work that, in the same years, led to the first edition of the Science of Logic. Perhaps even more important, these texts allow a full appreciation of Hegel's political and cultural aims and, more generally, of his understanding of the duties of philosophy. In the Propaedeutic, philosophical reflection is seen as the centre of a widespread and far-reaching cultural production, able to inform and address the political work, as well as to shape the society. This stems from and undelying, and fully expressed and justified, conception of society as a whole of relations and individuals essentially bounded by culturally recognisable practices. It is in this conception of Bildung, as the issue that forms any political community beyond and nationalist or identitarian belonging, that the central theme of Hegelian political thinking find its core expression.

Keywords: Idealism, Classicism, *Bildung*, Political philosophy, Hegelian system