

*Udine, 30 giugno 1993*

# **IL GIOVANE HEGEL E LA NECESSITÀ POLITICA DELLA SETTA**

di Giorgio Giacometti

**Indice**

<b>Premessa.....</b>	<b>3</b>
<b>Il sorgere delle sette dallo spirito della religione .....</b>	<b>6</b>
Le esigenze del cuore e la legge morale.....	6
Assunzione della nozione kantiana di moralità.....	6
Il primato del momento pratico del filosofare.....	10
Soggettività della ragione, in quanto pratica, e oggettività dell'intelletto .....	10
Il cuore e la saggezza.....	12
La ripresa della distinzione kantiana tra moralità e legalità.....	13
La moralità come scopo della religione.....	13
Religione soggettiva e religione oggettiva .....	16
Volksreligion e religione privata .....	16
La religione come maieutica .....	17
Il modello classico di religione.....	18
I maestri.....	19
Religione naturale e religione positiva.....	21
Caratterizzazione della nozione di positività a partire dalle nozioni di accidentalità e di autorità.....	22
Spirito e lettera in religione .....	25
Setta filosofica e setta positiva .....	29
Chiesa invisibile e chiesa che si fa Stato.....	37
<b>Lo spirito della religione e lo Stato .....</b>	<b>41</b>
Libera chiesa in libero Stato?.....	41
Assunzione della nozione giusnaturalistica di Stato .....	41
Stato e religione.....	42
Lo Stato promotore della moralità per mezzo della religione .....	46
<b>Il momento politico della nozione di virtù che anima la setta.....</b>	<b>51</b>
Autosufficienza della virtù in senso classico .....	51
Politicità costitutiva della virtus.....	54
Verso la dissoluzione del φαντασμα politico moderno.....	57

## PREMESSA

L'interesse che lo scritto hegeliano sulla *Positività della religione cristiana*, composto a Berna tra il 1795 e il 1796, riveste nel quadro di una più ampia ripresa, in sede di filosofia politica, del tema della setta<sup>1</sup> non si incentra tanto sul ricorso da parte di Hegel alla nozione di setta come momento in cui una religione si fa *positiva*, quanto si affida a ciò che Hegel osserva, nell'omonima sezione del medesimo scritto, circa la *necessità del sorgere delle sette*:

[Nel] proposito delle diverse chiese cristiane di determinare, comandare, produrre la disposizione d'animo, i motivi delle azioni, in parte mediante pubblici statuti e ordinamenti, in parte mediante la forza necessaria per effettuarle, e nell'impossibilità altresì di governare la libertà degli uomini mediante questi mezzi che possono produrre tutt'al più azioni conformi alla legalità, o la chiesa dovette giungere a distruggere irrimediabilmente in una parte del genere umano il carattere della umanità e a fare di questa mancanza un indelebile carattere di una razza, oppure vi dovettero essere di volta in volta uomini che, nella legalità della chiesa, in quei caratteri quali solo può dare l'ascetica, trovarono insoddisfatte le esigenze del loro cuore e si sentirono capaci di darsi una legge morale che scaturisse dalla libertà. Ma se questi non tennero la loro fede solo per sé, divennero i fondatori di una setta che, ove non fu soppressa dalla chiesa, si ampliò conservando, quanto più si allontanava dalle origini, solo le regole e le leggi del suo fondatore, le quali per i suoi seguaci non furono più leggi nate dalla libertà ma ancora una volta statuti di una chiesa; la qual cosa diede luogo a sua volta al sorgere di nuove sette e così via. Ciò accadde dapprima nella chiesa ebraica da cui sorse la chiesa cristiana; ma quando divenne una chiesa, nel suo seno sorsero nuove sette che prosperarono a chiese. Le cose devono andare così finché lo Stato disconosce l'ambito dei propri diritti e permette che nel

---

<sup>1</sup> Hegel non si è più occupato in maniera esplicita e diffusa del tema della sette religiose dopo gli anni di Berna. Non mi sembra rilevante per la definizione della nozione di setta religiosa in senso pregnante l'uso che Hegel fa del termine «setta», in riferimento a movimenti religiosi orientali, in due brevi passi delle *Lezioni di filosofia della religione*, nel primo dei quali il riferimento è alla «setta del Tao» (nella tr. it. tratta dall'edizione Lasson, vol. II, Bari, Laterza 1989, a p. 99), mentre nel secondo si parla delle sette hindu (ivi, p. 140).

suo seno sorga come Stato una chiesa dominante, oppure vi si associa limitando così ancora una volta la sua autorità.<sup>2</sup>

Il sorgere di tutte le sette della chiesa cristiana nel Medio Evo e nei tempi moderni si è fondato sul fatto che i singoli hanno sentito di avere il diritto di dare leggi a se stessi.<sup>3</sup>

Queste due ampie citazioni d'apertura ci offrono, per i motivi che vi ricorrono, il filo condurre per mettere in luce il significato politico che assume, se non esplicitamente *per* Hegel, certamente *in* Hegel, la stretta relazione che vi si istituisce tra origine della setta e autodeterminazione morale.

Nel primo passo Hegel, al termine di una lunga disamina insieme storica e teorica del rapporto tra chiesa e Stato, osserva come le *chiese* cristiane abbiano inteso finora contraddittoriamente imporre come leggi *positive*, valendosi anche della *forza* dello Stato, i propri precetti, che dovrebbero avere un significato esclusivamente *morale*, ossia riferirsi a un ambito per definizione incoercibile di libertà e di autonomia. Ciò non impedisce, per Hegel, che singoli uomini riescano di volta in volta a ritrovare in se medesimi quella peculiare condizione di *libertà* da cui soltanto scaturisce la *legge morale*. Tuttavia, se anche una tale esigenza sorge in qualcuno, come esigenza del suo *cuore*, e se questi, per diffondere il proprio insegnamento secondo lo *spirito*, fonda una *setta*, nulla garantisce che gli insegnamenti del fondatore della setta, sempre che essa sopravviva alla repressione della chiesa dominante, non vengano a loro volta *frintesi*, col passare del tempo, come precetti positivi, ossia presi troppo alla *lettera*, e la setta si trasformi a sua volta in *chiesa*. Si tratta di un destino inevitabile, per Hegel, fin tanto che lo Stato, che, secondo il proprio diritto, dovrebbe esercitare il monopolio del potere, della *Herrschaft*, ammette contraddittoriamente una chiesa dominante, una *herrschende Kirche*, che ne limita il potere.

Nel secondo passo si sottolinea il carattere morale e politico insieme dell'esigenza del *sorgere* delle sette a partire dall'insoddisfazione per la riduzione delle istanze della moralità a quelle della legalità.

Bisogna preliminarmente convenire che la fenomenologia storica sottesa, non solo a questi passi, ma anche agli scritti giovanili di Hegel in generale, e segnatamente a *Volksreligion und Christentum* e alla *Positività della religione cristiana* da cui si è citato e che prenderemo in seguito più da vicino in esame, non deve nascondere il portato teoretico degli stessi, anche se il pensiero filosofico qui non è ancora formulato

---

<sup>2</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 210-211, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 301-302.

<sup>3</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 212-213, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 304.

in forma «scientifica», nel senso che lo Hegel successivo conferirà a questo termine, ma, come già osservava Haym nella sua biografia hegeliana, viene *esposto* ancora in forma *dogmatica*.<sup>4</sup> Si deve tener conto del fatto che non si tratta di testi destinati alla pubblicazione e che Hegel non aveva quindi la necessità di esplicitare l'intelaiatura teoretica che, ne fosse egli consapevole o meno, sembra comunque sottesa a questi scritti.

Se sono evidenti, in questi testi, gli echi degli studi di teologia svolti da Hegel a Tubinga, di motivi della filosofia pratica di Kant, del pensiero politico moderno in generale e della sua concezione dello Stato, la mia ipotesi, tuttavia, è che tali concezioni e suggestioni siano qui sottoposte a una peculiare torsione, di grande interesse anche *per noi*, che resta irriducibile sia a ciò da cui ha preso le mosse, sia allo sviluppo che essa prenderà nel corso dello sviluppo successivo del pensiero politico e teologico di Hegel.

Cercherò, pertanto, nel prosieguo, allargando l'analisi agli scritti di Hegel del tempo che ci possono dare lumi in sede di ricostruzione ermeneutica, di delineare meglio il profilo logico, nei passi citati in apertura, del riferimento alle *esigenze del cuore* e alla *legge morale*, della distinzione tra *moralità* e *legalità*, delle nozioni di *chiesa* e di *setta* e di quelle, implicite in queste, di *religione* e di *positività* di una religione, allo scopo di mettere in luce il significato del rapporto concepito dallo Hegel di questi anni tra «politico» e «religioso» e, in questo contesto, le implicazioni politiche, nel senso classico e nel senso moderno del termine, della nozione di setta come ciò il cui sorgere si fonda sul diritto morale dei singoli di dare leggi a se stessi.

---

<sup>4</sup> Cfr. ROSENKRANZ K., *Hegels Leben*, Berlin 1844, tr. it. *Vita di Hegel*, Firenze 1966, p. 44.

## **IL SORGERE DELLE SETTE DALLO SPIRITO DELLA RELIGIONE**

Abbiamo visto che nel corso del tempo, secondo Hegel,

vi dovettero essere di volta in volta uomini che, nella legalità della chiesa, in quei caratteri quali solo può dare l'ascetica, trovarono insoddisfatte le esigenze del loro cuore e si sentirono capaci di darsi una legge morale che scaturisse dalla libertà. Ma se questi non tennero la loro fede solo per sé, divennero i fondatori di una setta.

### **Le esigenze del cuore e la legge morale**

Ci possiamo chiedere a questo punto il significato del riferimento di Hegel alle leggi del cuore e alla legge morale.

### **Assunzione della nozione kantiana di moralità**

Il riferimento a Kant, per gli anni giovanili, è forte ed esplicito. E' noto quanto Hegel scrive nella famosa lettera a Schelling del 16 aprile 1795, proprio mentre componeva la *Positività della religione cristiana*:

Dal sistema kantiano e dal suo più alto perfezionamento prevedo 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.<sup>5</sup>

Nei passi della *Positività della religione cristiana*, citati in apertura, il riferimento alle nozioni di *legge morale*, di *Selbstgesetzgebung*, ossia di autonomia come facoltà di dar legge a se stessi, di libertà in senso morale etc., non può che richiamare la filosofia pratica di Kant. Si tratta di accordarsi se, come mi pare opportuno supporre, questo

---

<sup>5</sup> Lettera a Schelling, in *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner 1952, p. 23.

richiamo, al di là degli accenti, implichi un'assunzione in senso forte dell'apparato concettuale del filosofo di Koenigsberg o meno.<sup>6</sup>

Il tema della moralità è assunto in senso kantiano, sia pure attraverso Fichte e l'amico Schelling, fin dagli scritti intitolati dal Nohl *Volksreligion und Christentum*. Nel 4° frammento, scritto verosimilmente già a Berna, nel 1794, si trova per esempio l'affermazione di inequivocabile sapore kantiano:

La ragion pratica pone all'uomo come fine supremo di ogni suo sforzo, come compito, la realizzazione del sommo bene nel mondo, moralità e felicità a questa adeguata.<sup>7</sup>

La seguente lettura non intende, quindi, collocarsi all'interno di quelle linee di interpretazione che insistono sulla discontinuità, divenuta quasi un luogo comune, tra uno Hegel che «fin dall'inizio» metterebbe l'accento su una nozione organica di *vita* e un Kant che separerebbe ancora in modo astratto *moralità* e *sensibilità*<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Dico «accordarsi» e non «comprendere» perché mi pare che, data la costitutiva ambiguità del dire, in generale, i testi hegeliani offrano più spunti sia a chi intende rimarcare la distanza concettuale da Kant, sia a chi invece insiste sulle consonanze. A me pare buon criterio ermeneutico *presupporre* la consonanza con un autore che costituisce un sicuro riferimento per Hegel, fin tanto che la palese contraddizione in cui l'interprete si imbatte in questa assunzione non costringe ad ammettere una presa di distanze. Un altro valido criterio, per sgombrare il campo dalla ricerca inesauribile delle infinite fonti documentate e possibili del pensiero hegeliano del tempo, via peraltro già battuta da molti lavori importanti, è quello di tenere presenti solo quegli autori e quelle fonti la cui conoscenza e intellesione è indispensabile ai fini di *comprendere* quanto Hegel ha scritto, ossia per illuminare quanto ci fosse oscuro del suo pensiero. Ora, come è stato osservato, «il y a au moins une philosophe qu'il est indispensable de connaître si l'on veut comprendre la genèse de la pensée hegelienne: la philosophie pratique de Kant» (cfr. PEPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, p. XIV).

<sup>7</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 62, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 94.

<sup>8</sup> Secondo Karl Löwith, per esempio «fin dall'inizio l'intento centrale di Hegel ... fu di trasformare le morte opposizioni dell'intelletto astratto ... nel vivente rapporto della proposizione speculativa ... La "vita" o l'"essere" non può essere un assolutamente diviso o separato etc.». Cfr. LÖWITH K., *Hegels Aufhebung der christlichen religion in Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a c. di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a M. 1962, pp. 156-203, tr. it. *Hegel e il cristianesimo*, Bari, Laterza 1976, p. 25. Su analoga lunghezza d'onda sono, come è noto, le classiche interpretazioni «organicistiche» del giovane Hegel come quella di Haering che insiste, per esempio, sull'«unitarietà del pensiero fondamentale di Hegel» in tutti gli scritti, ivi compresi quelli giovanili, sulla sua concezione di un'«unica natura umana intesa come totalità», della non validità pratica della distinzione tra sensibilità e ragione etc. Cfr. HAERING TH., *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, 1929, pp. 79-80. Lo stesso Rosenzweig, che pure sottolinea la continuità con Kant, considera gli interessi religiosi giovanili di Hegel espressione di «un allontanamento quasi totale dall'orizzonte della filosofia critica». Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 36. Ancora recentemente Cesa, in riferimento a *Volksreligion und Christentum*: «E' comunque certo che, assai per tempo, [Hegel] manifestò la sua perplessità nei confronti di una separazione della "pura

Non bisogna infatti dimenticare, influenzati dagli sviluppi successivi, che Hegel stesso riconosceva, ancora nel periodo di Tubinga (1793), la necessità di separare «in abstracto» e con *rigore*, moralità e sensibilità, *iuxta* Kant (il Kant pratico)<sup>9</sup>. La necessità di considerare realisticamente la dipendenza dell'uomo, in quanto *vivente*, dalla *natura* esterna e interna, ossia appunto dalla sua sensibilità, lungi dal contraddirla, presuppone, a mio avviso, in questo contesto, proprio quella separazione.<sup>10</sup> Del resto lo stesso Hegel sembra molto chiaro in proposito quando, sempre in *Volksreligion und Christentum*, attribuisce alla religione una funzione di *argine della sensibilità* ai fini della moralità.

---

moralità" dalla "sensibilità"». Cfr. in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a c. V. Verra, Napoli, Prisma 1981, C. Cesa, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, p. 153. In Francia mettono l'accento sul carattere religioso, più che politico, del precoce pensiero hegeliano dell'«intero», oltre all'ormai classico ASVELD P., *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et alienation*, Louvain 1953, BRITO E., *La christologie de Hegel*, Paris, Beauchesne 1983. Questa impostazione è sostanzialmente ripresa da RIZZI L., in *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Mursia 1993, pp. 23-47, che si rifà in particolare a ROHRMOSER G., *Théologie et alienation*, Paris, PUF 1964. Invece Dilthey, che in un certo senso ha avviato la lettura in senso panteistico della produzione del giovane Hegel, data, con molti altri, questo passaggio, avvenuto sotto l'influenza di Spinoza e Platone tramite Hölderlin, agli anni di Francoforte, mentre per il periodo precedente osserva che «di Kant colpì [Hegel] principalmente la *posizione sovrana della ragione nei confronti del fenomeno sensibile*» (cfr. DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. Storia della giovinezza di Hegel, Napoli, Guanda 1970, p. 28).

<sup>9</sup> Non sembra convincente parlare a questo riguardo di netta «opposizione a Kant, che separava rigidamente ragione e sensualità, mentre per Hegel tale separazione è valida soltanto entro un "sistema morale"», come ha fatto ROSENZWEIG F., in *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, a p. 36, in quanto anche per Kant la distinzione ha un valore non assoluto (Kant, come è noto, allude talora a una misteriosa fonte comune da cui rampollerebbero le diverse facoltà umane), ma essenzialmente gnoseologico e morale e, d'altra parte, Hegel stesso qui non esce da una disamina della questione sotto il profilo della filosofia pratica.

<sup>10</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 4, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 32. Va inoltre rilevato, con Sichirollo (cfr. SICHIROLLO L., *Sur Hegel et le monde grec* in AA. VV., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF 1974, p. 168), che Hegel, a differenza per esempio dello stesso Hölderlin e di altri, insiste sul tratto di *bisogno* (*Bedürfnis*) che caratterizza la natura umana in quanto sensibile. Cfr. per esempio HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 28, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 58: «Il vincolo ferreo dei bisogni ha incatenato questo genio [del popolo greco] alla madre terra». In ciò Hegel sembra vicino a Kant che attribuisce a una sorta di debolezza della natura umana (se non alla sua corruzione originaria) le inclinazioni sensibili in quanto possono distogliere l'uomo dal perseguire la moralità. La attenta valutazione della *Sinnlichkeit* da parte di Hegel avviene pur sempre all'interno di quello che è stato definito un mero *antropologische Ansatz* alla dottrina morale di Kant, che in se stessa non è affatto messa in discussione. Cfr. PANAJOTIS K., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, p. 81.

La religione dà ... un nuovo e più alto slancio alla moralità e ai suoi moventi, offre un nuovo e più forte argine contro il potere degli impulsi sensibili.<sup>11</sup>

A Berna, nello scritto sulla *Vita di Gesù*, Hegel fa dire a Gesù, assunto come maestro di moralità kantiana:

I bisogni della natura, i desideri delle vostre inclinazioni non possono... essere oggetto della vostra preghiera... Lo spirito della vostra preghiera sia che voi... facciate... fermo proponimento di consacrare tutta la vita alla virtù.<sup>12</sup>

Il movimento, peraltro, che porterà Hegel, ma *solo a Francoforte*, a mettere in discussione esplicitamente la nozione kantiana di libertà come autonomia, ossia come mera interiorizzazione del comando, in forza di una raggiunta nozione non dualistica di natura umana, di vita e di amore mi sembra che possa essere interpretato esso stesso nel senso di una radicalizzazione dell'istanza kantiana, nel senso, cioè, della cancellazione di ogni residuo di eteronomia dall'atto morale.

La nostra interpretazione individua eventualmente un momento di pur relativa, in quanto dialettica<sup>13</sup>, cesura, tra una fase kantiana<sup>14</sup> e una più originale, solo nel passaggio di Hegel a Francoforte<sup>15</sup> e soprattutto a Jena<sup>16</sup>.

---

<sup>11</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 5, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 33.

<sup>12</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 85, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 130.

<sup>13</sup> Da questo punto di vista mi sembra interessante la critica che DERRIDA J., in *Glas*, Paris 1974, muove al metodo inaugurato in Germania da Poeggeler e Henrich che risolve la ricerca su Hegel in una *Entwicklungsgeschichte* che rischia di frantumare l'unità del pensiero dell'autore, meno interessante anche se curioso il tentativo di leggere *tutto* Hegel a partire dalla nozione biografica, psicologica, teoretica di *Familien*. Quella che viene generalmente riconosciuta come fase kantiana di Hegel mi sembra che possa essere interpretata non come un'irriflessa adesione giovanile, presto superata da un preteso *panteismo* (cfr. DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. Storia della giovinezza di Hegel, Napoli, Guanda 1970, pp. 63 ss.; spunti critici di questa nozione in PEPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960), ma come un profondo influsso dalla cui radicalizzazione sorge quell'*esplosione* della filosofia che è, nonostante la riduzione a sistema, l'opera matura di Hegel.

<sup>14</sup> Con lo studio più approfondito di Kant, da parte di Hegel (cfr. DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. Storia della giovinezza di Hegel, Napoli, Guanda 1970, p. 35), questa fase raggiunge per così dire la propria acme nel periodo di Berna. «Nei due principali scritti di Berna» come dice il Rizzi «*La vita di Gesù* e la *Positività della religione cristiana*, Hegel accetta pienamente i presupposti antropologici e metafisici di Kant, non pone ancora in discussione la contrapposizione tra *sensibilità* e *ragione*... Anzi è convinto che la filosofia *critica* rappresenti... il più alto risultato cui la ragione sia potuta pervenire» (RIZZI L., *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Mursia 1993, p. 25). Sul

Non si nega, peraltro, una differenza di accenti e di interessi già tra il giovane Hegel e Kant, ma la si intende, con Mirri<sup>17</sup>, come progressiva radicalizzazione di Kant a partire dalle aporie che questi ha lasciato aperte: in particolare, a mio avviso, a partire dal fatto che Kant lascia indeterminato *come* il *giudizio* possa riconoscere nel concreto (= nel vivo) il momento universale e formale dell'imperativo morale e applicarvelo; tema, questo, che richiederebbe tuttavia una trattazione a parte.

### **Il primato del momento pratico del filosofare**

Se proprio occorre insistere sulla differenza di accenti tra Hegel e Kant si può osservare che nei frammenti di Tubinga e Berna emerge con evidenza l'assunzione del punto di vista pratico di Kant come eminente rispetto a quello teoretico, in un contesto in cui in generale la funzione meramente teoretica dell'intelletto è messa in discussione.

Per metter in luce questo atteggiamento di Hegel si vuol citare la lettera a Schelling del gennaio 1795, nella quale di certe speculazioni svolte a ridosso di Kant, come quella di Reinhold, è detto:

Il fatto è che tutte queste speculazioni non hanno, mi sembra, una reale importanza che per la ragione teoretica e non sono di grande utilità per i concetti più comunemente pratici. Questo è il motivo per cui non conosco più da vicino questi tentativi etc.<sup>18</sup>

### **Soggettività della ragione, in quanto pratica, e oggettività dell'intelletto**

Il primato della ragion pratica si svolge come un'accentuazione dell'interesse del giovane Hegel per il momento della soggettività, in relazione appunto all'agire.

---

kantismo di Hegel a Tubinga, e sulla mediazione, in questo senso, esercitata da Fichte, Reinhold, Jacobi, cfr. LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, spec. pp. 200 ss.

<sup>15</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 79: «[A Francoforte] divenne predominante l'idea dell'unità di tutta la vita. La *lineare volontà morale di libertà* propugnata a Berna dal giovane kantiano, lasciò il posto ad una singolare fede nel destino».

<sup>16</sup> Secondo la classica, benché discussa lettura di un Rudolf Haym. Vedi nota\*

<sup>17</sup> Cfr. il suo commento a HEGEL G. W. F., tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977.

<sup>18</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 486-87.

Nel 1° frammento di *Volksreligion und Christentum* Hegel distingue tra religione *oggettiva* come «fides quae creditur», che esige *intelletto* e *memoria*<sup>19</sup>; e religione *soggettiva*, come religione vivente, attività interiore, operosità rispetto al mondo esterno, che si estrinseca in *sentimenti* e *azioni*.<sup>20</sup>

Questa distinzione si replica e si chiarisce a Berna, nella *Positività della religione cristiana*, proprio a ridosso del lungo passo citato in apertura, come differenza, ispirata da Kant ed esasperata da Fichte, tra regole oggettive dell'intelletto e comandi soggettivi della ragione, evidentemente nel senso di ragion pratica:

Nella religione greca, così come in ogni altra il cui principio sia la pura morale, i comandi della ragione non sono posti e trattati come regole dell'intelletto: i primi sono *soggettivi* e queste *oggettive*.<sup>21</sup>

Il nesso dominante di soggettività e prassi (o moralità) rende conto anche, a mio avviso, del senso talora oscillante che assume in questi scritti di Hegel la nozione di ragione (*Vernunft*) o di «razionale». Quando razionale vale intellettualistico ciò significa che Hegel non sta pensando alla ragion pratica, ma solo all'istanza suprema, di cui è parte lo stesso *Verstand*, che in Kant coordina, per mezzo delle idee regolative, i concetti e i giudizi che si riferiscono al mondo come appare<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> = teologia, Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 10, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 38

<sup>20</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 10, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 38-39.

<sup>21</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 211, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 302-3.

<sup>22</sup> PANAJOTIS K., in *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, p. 238 n., ha osservato che *Vernunft* e *Verstand* sono sinonimi nell'ambito degli scritti giovanili, indipendentemente dalla fase (Tubinga, Berna, Francoforte), quando Hegel insiste sull'autonomia del pensiero (cfr. per esempio HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 66 o p. 189, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 99 o p. 277), mentre *Vernunft* diviene sinonimo di *Herz*, come si vedrà appresso, quando significa ragion pratica (uso attestato dall'epoca di Tubinga fino a quella di Francoforte).

## Il cuore e la saggezza

Le questioni della ragion pratica sono quelle esigenze del *cuore* di cui si fa menzione nella citazione d'apertura. La nozione di *cuore* nel senso di ragion pratica emerge più volte negli scritti giovanili di Hegel<sup>23</sup>, per esempio là dove egli osserva, in *Volksreligion und Christentum*, che la religione è

affare del cuore, suscitante interesse per un bisogno della ragion pratica.<sup>24</sup>

Ancora nel 1800, a Francoforte, Hegel, nell'*Introduzione* scritta per la *Positività della religione cristiana*, identifica esplicitamente cuore umano e ragion pratica.<sup>25</sup>

La critica all'intelletto sembra svolgersi, fin dall'epoca di Tubinga, apparentemente *oltre Kant*, in critica all'*Aufklärung*, o a una certa *Aufklärung*:

Ma l'intelletto non ha mai fatto diventare pratici i principi...  
L'*illuminamento* dell'intelletto rende sì più avveduti, ma non migliori.<sup>26</sup>

Ma non si deve dimenticare che è stato lo stesso Kant a delineare criticamente i limiti dell'intelletto e ad aprire, perciò stesso, il terreno allo sviluppo di una ragione intesa come ragion pratica (e a una filosofia come filosofia pratica)<sup>27</sup>. Coerentemente la critica porta, in Hegel, a una nozione di *saggezza* come cosa diversa dalla *scienza*.<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Cfr. anche quanto dice Kant, nella sua risposta a Garve contenuta nello scritto *Sul detto comune*, quando assegna al *Kopf* del suo critico l'errore (intellettualistico) in filosofia morale da cui lo preserverebbe invece lo *Herz* di cui Kant prende ironicamente le difese. Vedi *Kants Werke*, Berlin, Akademie Ausgabe 1902, vol. VIII, p. 285, tr. it. KANT I., *Stato di diritto e società civile*, a c. di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 1982, p. 150.

<sup>24</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 62, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 38.

<sup>25</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 147, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 227.

<sup>26</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 12, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 41.

<sup>27</sup> Carmelo Lacorte ha ricordato che Kant stesso aveva indicato nei suoi scritti programmatici, come egli intendeva che fossero la *Fondazione della metafisica dei costumi* del 1785 e la stessa *Critica della ragion pratica* del 1788, il compito di una ricerca filosofica da cominciare sul terreno specificamente pratico (Cfr. LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp.192 ss.). A tale appello di Kant sembrano rispondere gli amici dello *Stift* se Schelling ha potuto scrivere a Hegel in una famosa lettera: «La filosofia

## La ripresa della distinzione kantiana tra moralità e legalità

Permane, infine, nel giovane Hegel, come si è pure visto dalla citazione d'apertura, il più delle volte sottintesa, talora esplicitata, la distinzione kantiana tra moralità e legalità. Così, per fare un esempio, già nel passo del 4° frammento, scritto verosimilmente già a Berna nel 1794, di *Volksreligion und Christentum*:

La legislazione civile ha come suo fine immediato non la moralità, ma solo la legalità.<sup>29</sup>

## La moralità come scopo della religione

Veniamo ora al significato della religione per il giovane Hegel. Degli anni 1790-1793 Hegel scriverà:

Per inclinazione rimasi fedele allo studio della teologia grazie al suo legame con le lettere classiche e con la filosofia.<sup>30</sup>

Nella maturità Hegel, come si sa, rifletterà criticamente sul confronto tra religione e filosofia da un lato risolvendo la prima nella seconda, ma in pari tempo mettendo in luce i termini di un conflitto tra una filosofia che, alle sue origini e ancora modernamente, si è drizzata contro la religione e una religione che a sua volta e da sempre avrebbe «proscritto non pochi filosofi».<sup>31</sup>

---

non è giunta al suo termine. Kant ci ha dato i risultati, ma mancano le premesse» (*Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner 1952, p. 14). Sul senso di questa espressione cfr. HORSTMANN R. P., «Kant hat die Resultate gegeben...». *Zur Aneignung der Kritik der Urteilskraft durch Fichte und Schelling*, in AA. VV., *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett Cotta 1990, pp. 45-65.

<sup>28</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 15, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 44.

<sup>29</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 48, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 78.

<sup>30</sup> Nota autobiografica sul periodo 1790-93, cit. in LÖWITH K., *Hegels Aufhebung der christlichen religion in Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a c. di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a M. 1962, pp. 156-203, tr. it. *Hegel e il cristianesimo*, Bari, Laterza 1976, p. 6.

<sup>31</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Werke*, Berlin, 1842, XIII, p. 80, tr. it. *Lezioni di storia della filosofia*, Firenze, 1930, p. 78, cit. in LÖWITH K., *Hegels Aufhebung der christlichen religion in Einsichten. Gerhard*

Secondo la ormai classica interpretazione di Karl Löwith «il rapporto di Hegel con la religione e la filosofia» sarebbe «*fin dall'inizio* essenzialmente ambiguo. Esso è *giustificazione* filosofica della religione mediante la *critica* delle forme di rappresentazione religiosa, ossia consiste in un "superamento" della religione nella filosofia». <sup>32</sup> E negli scritti giovanili «la critica» prevarrebbe «decisamente sulla giustificazione». <sup>33</sup>

Tuttavia la critica della religione può riferirsi, negli scritti giovanili, solo alla religione come religione *positiva*, e inoltre tale critica non sembra essere *fin dall'inizio*, come sarà nella maturità, interpretabile come superamento della *rappresentazione* nel *concetto* (filosofico) della religione, come pare sottintendere il Löwith, ma può dirsi, in questa fase, superamento, se si vuole riferire questa espressione di Hegel a una fase in cui egli non ne faceva ancora uso, sia della *rappresentazione* (positiva) sia del *concetto* (intellettualistico) della religione in una *vita* autenticamente religiosa il cui fine non può che essere la moralità.

Nella *Positività della religione cristiana* è infatti detto, da un lato:

All'elemento religioso non potrebbero affatto applicarsi concetti universali poiché esso stesso non è un concetto. <sup>34</sup>

Per altro verso:

Il fine e l'essenza di ogni vera religione ... è la moralità. <sup>35</sup>

Già a Tubinga la religione era, come si è già visto di passaggio,

affare del cuore, suscitante interesse per un bisogno della ragion pratica... Per sperare che il sommo bene, di cui ci è imposto il dovere di realizzare una componente, divenga completamente

---

*Krüger zum 60. Geburtstag*, a c. di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a M. 1962, pp. 156-203, tr. it. *Hegel e il cristianesimo*, Bari, Laterza 1976, pp. 5-6.

<sup>32</sup> LÖWITH K., *Hegels Aufhebung der christlichen religion in Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a c. di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a M. 1962, pp. 156-203, tr. it. *Hegel e il cristianesimo*, Bari, Laterza 1976, p. 8.

<sup>33</sup> LÖWITH K., *Hegels Aufhebung der christlichen religion in Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a c. di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a M. 1962, pp. 156-203, tr. it. *Hegel e il cristianesimo*, Bari, Laterza 1976, p. 13.

<sup>34</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 147, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 228.

<sup>35</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 153, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 234.

reale, la ragion pratica esige fede nella divinità, nell'immortalità.<sup>36</sup>

Della dottrina cristiana della grazia, di cui Hegel pur mette in luce criticamente il momento di *positività* che ne mette in discussione il carattere di mezzo per conseguire la moralità, egli osserva, sempre in *Volksreligion und Christentum*, che nondimeno

vi è a fondamento, incontrovertibilmente, il principio che l'uomo buono meriti felicità, che può richiederla come suo diritto, che ne è degno; solo che si presuppone l'impossibilità di divenire uomo buono.<sup>37</sup>

Giunto a Berna Hegel (si) spiega ancora più chiaramente (è il 4° frammento di *Volksreligion und Christentum*) in che modo la moralità possa essere lo scopo o, come ora dice, l'effetto (*Wirkung*) - forse perchè preterintenzionale - della religione:

Effetto della religione è il rafforzamento degli impulsi dell'eticità [*Sittlichkeit*, ma ancora indistinta dalla nozione di *Moralität*] mediante l'idea di Dio come legislatore morale e il soddisfacimento dei compiti della nostra ragion pratica in rapporto al fine ultimo che essa ci pone: il sommo bene.<sup>38</sup>

Hegel, come non si è potuto non riconoscere, in questa nozione di religione, è prossimo al Kant della *Critica della ragion pratica* e dei *Religione nei limiti della pura ragione*<sup>39</sup>, oltre che al Fichte del *Tentativo di critica di ogni rivelazione*.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 62, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 38.

<sup>37</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 63, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 95.

<sup>38</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 61, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 93.

<sup>39</sup> PEPERZAK A., in *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, è riuscito a comparare interi lunghi passi dello scritto kantiano, pubblicato nel 1793 e certamente letto da Hegel, con passi corrispondenti della *Positività della religione cristiana*. Vedi per esempio pp. 50 ss.

<sup>40</sup> Cfr. l'Appendice a HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, n. 1, p. 355, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 503, in cui Hegel si riferisce esplicitamente all'Introduzione dell'opera di Fichte a proposito dell'identificazione della religione oggettiva con la teologia, sebbene contro il modo di procedere dogmatico di Fichte scriva una lettera a Schelling, verso al fine del gennaio 1795 (*Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner 1952, vol. I, pp. 16 ss.).

## **Religione soggettiva e religione oggettiva**

La religione il cui scopo è la moralità è evidentemente la *religione soggettiva*, in Hegel quindi la religione *strictu sensu*, dal momento che solo questa, come si è già visto di passaggio, scaturisce dalla ragione (pratica) e genera *sentimenti* ed *azioni*. La religione *oggettiva* coincide in definitiva con la teologia, ossia con il sapere astratto dell'intelletto che ha per oggetto una religione ridotta ai suoi dogmi, ossia ridotta al suo momento positivo.<sup>41</sup>

## ***Volksreligion* e religione privata**

Sempre nell'ambito della religione soggettiva, Hegel distingue ulteriormente, negli anni di Tubinga, la *Volksreligion* dalla religione privata:

La religione popolare si distingue dalla religione privata soprattutto per il fatto che il fine della prima, operando essa potentemente sull'immaginazione e sul cuore, ispira all'anima in generale la forza, l'entusiasmo, lo spirito, che è indispensabile alla grande, sublime virtù. Lo sviluppo del singolo conformemente al suo carattere, l'ammaestramento sui casi di conflitto fra doveri diversi, i mezzi particolari per promuovere virtù... devono essere lasciate alla religione privata.<sup>42</sup>

Nella *Volksreligion* così determinata acquista significato proprio il riferimento al *Volk*, in quanto esso non può affatto essere assimilato al *carattere del singolo* che, per essere educato alla moralità nei casi di conflitti di dovere etc., ha invece bisogno di una sua «religione privata».

D'altra parte, come ha osservato Rosenzweig, il *Geist* di tale *Volk* non è neppure assimilabile a quello che sarà, in opposizione alla nozione di ragione universale e all'idea di progresso ad essa connessa, il *Volksgeist* per la scuola storica di diritto (Haller etc.), inconscio *presupposto* delle istituzioni di una nazione, ma si avvicina semmai all'*esprit général* di Montesquieu che *risulta* dai molteplici fattori di un popolo

---

<sup>41</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, pp. 7 ss., tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 34 ss. Sull'associazione tra *oggettività* e *positività* di una religione vedi più oltre.

<sup>42</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 19, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 49.

(leggi, costumi, religione etc.), arricchito, in Hegel, appunto dal riferimento esplicito alla *ragione universale*.<sup>43</sup>

Tale spirito del popolo non può essere, peraltro, *immediatamente* suscitato alla religione razionale pura, cioè in definitiva alla moralità, per mezzo della sola ragione, come sembra aver creduto Kant, ma richiede la mediazione di un apparato storicamente determinato di immagini e simboli peculiari allo spirito di un popolo. In questo, ossia in sede antropologica, può essere apprezzata una differenza di accenti rispetto a Kant<sup>44</sup> (e a Fichte<sup>45</sup>).

### La religione come maieutica

Si può forse intendere la funzione della *Volksreligion* in rapporto alla moralità, negli scritti giovanili, non tanto come integrazione o superamento di questa (cioè come *Sittlichkeit ante litteram*), ma come *maieutica*<sup>46</sup>. Si parte dalla ineludibile sensibilità umana non per rimuoverne l'incidenza, ma per riconoscerla e rivolgerla, così, nel rispetto dell'autonomia del soggetto, alla cancellazione del suo potere di deformazione delle istanze del dovere. In questo senso, come si è visto,

---

<sup>43</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, pp. 40-41. Cfr. anche BRIE S., *Der Volksgeist bei Hegel und der historische Schule*, Berlin und Leipzig 1909. Per un esame, relativamente più recente, delle varie interpretazioni della nozione di *Volksreligion* in rapporto al *Volksgeist* cfr. LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 305 ss.

<sup>44</sup> Si tratta ancora di accenti, perché lo stesso Kant, constatando che per la debolezza della natura umana non è possibile realizzare una chiesa in base alla sola fede razionale, ammette la possibilità di una fede storica (*Kirchenglauben*) purché intesa come mero «veicolo» della pura religione razionale (Cfr. KANT I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, ora in *Akademie Ausgabe*, vol. VI, pp. 102 ss.). La differenza con Hegel sembra consistere essenzialmente nella trasfigurazione della nozione kantiana di *debolezza* della natura umana che in Hegel tende sempre più a essere intesa come *pluralità* di modificazioni della natura umana stessa, tutte storicamente giustificate e non passibili, come in Kant, di essere sollevate all'astratta perfezione di un modello unitario di razionalità pura, neppure per infinita approssimazione.

<sup>45</sup> Sicuramente di accenti nel caso di Fichte, perché anche Fichte, almeno in una fase del suo pensiero, esclude che possa esserci moralità senza religione. Cfr. FICHTE J. G., *Sämtliche Werke*, Berlin 1845-46 (rist. 1971), vol. V, p. 209 e p. 230.

<sup>46</sup> Questo termine non si trova in Hegel, ma il riferimento a Socrate mi pare ci consenta di impiegarlo. Cfr. l'«*Ideal einer Volkserziehung*» che Hölderlin attribuisce all'amico Hegel in una lettera (cfr. *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner 1952, vol. I, p. 20). Cfr. NEURE C., *Das Ideal der Volksbildung beim jungen Hegel*, in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1990, p. 215-235.

La religione dà ... un nuovo e più alto slancio alla moralità e ai suoi moventi, offre un nuovo e più forte argine contro il potere degli impulsi sensibili.<sup>47</sup>

Tra la *pura religione razionale* e la *fede superstiziosa* (identificabile con la *religione positiva* che «si fonda necessariamente sulla fede nella tradizione da cui ci è tramandata»<sup>48</sup>) sta la *Volksreligion* di cui Hegel nel suo scritto si chiede

come deve essere disposta... perché

a) negativamente, dia il minor numero possibile di occasioni di dipendenza dalla lettera e dalle usanze,

b) positivamente, il popolo sia condotto alla religione razionale e ne acquisti la sensibilità.<sup>49</sup>

In questi contesti Hegel assegna alla religione un compito di *ammaestramento* e di migliorare in qualche modo noi e gli altri.<sup>50</sup>

### **Il modello classico di religione**

Come concordano sostanzialmente gli interpreti e appare evidente dai testi, in questo contesto Hegel considera la *religione greca di fantasia* e non la religione cristiana, tanto meno nello sviluppo da essa assunto ai suoi tempi, l'emblema di una religione popolare (o nazionale) nel senso e con la funzione di introduzione alla religione razionale, ossia in ultima istanza alla moralità.

---

<sup>47</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 5, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 33.

<sup>48</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 14, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 43.

<sup>49</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 17, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 47.

<sup>50</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 22, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 51.

Per Hegel del resto, ancora nella *Positività della religione cristiana*, principio della religione greca è la pura morale.<sup>51</sup>

Hegel assegna alla *religione*, cui collega il *mito*, la funzione di impegnare, per mezzo della *fantasia*, il *cuore* (di cui sappiamo il significato di *simbolo* della ragion pratica):

Ogni religione che voglia essere religione popolare deve necessariamente essere tale da 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 dei miti, per mostrare almeno alla fantasia una via bella, che essa può cospargere di fiori.<sup>52</sup>

E' questo il contesto a cui si congiunge significativamente la tematica, condivisa in questi anni (1796) anche da Hölderlin e Schelling, di una *Mythologie der Vernunft*.<sup>53</sup>

### I maestri

Questa *Volksreligion* è modellata, soprattutto nel 2° frammento, scritto già a Berna, dalla testimonianza di *uomini*, come Socrate e Cristo<sup>54</sup>, di cui Hegel indulge a sottolineare la vocazione di *maestri di virtù*.

---

<sup>51</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 211, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 302.

<sup>52</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 23-24, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 54.

<sup>53</sup> Cfr. *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus* a c. di Ch. Jamme e H. Schneider, Frankfurt a M., 1984, p. 13, tr. it. MASSOLO A., *Il cosiddetto «Erstes Systemprogramm» (Frühsummer 1976): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco* ora in *La storia della filosofia come problema*, Firenze 1967, p. 252: «Prima che le idee vengano da noi trasformate in materia estetica, cioè mitologica, nessun interesse esse suscitano nel popolo e viceversa prima che la mitologia sia razionale il filosofo deve vergognarsene», dove la funzione della *Volksreligion* è assolta dalla *Mythologie* ad uso del popolo mentre la moralità che essa ha per scopo è qui la ragione filosofica, evidentemente intesa in senso pratico, come emerge anche dal riferimento forte all'*etica* che apre il frammento.

<sup>54</sup> In genere si insiste, a ragione, sul modello squisitamente ellenico, a cui l'idea di *Volksreligion* sarebbe improntata. Ma non bisogna dimenticare che lo stesso insegnamento originario di Gesù è assimilato in qualche misura a tale modello, che pure ha in Socrate il suo tipo. Ciò è reso esplicito già nella lettura diltheiana della *Leben Jesu* che avrebbe appunto «lo scopo pratico di realizzare la religione popolare»

Socrate, che viveva in uno Stato repubblicano, dove ogni cittadino parlava liberamente con gli altri, e una fine urbanità nei rapporti era propria finanche alle persone più umili, ammaestrava nella conversazione la gente nel modo più semplice del mondo.<sup>55</sup>

Fra i Romani non è comparso né un Cristo, né un Socrate.<sup>56</sup>

Il carattere maieutico dell'insegnamento esemplare di questi maestri, eventualmente frainteso come dottrina positiva dai discepoli, il suo orientamento a formare in tal modo una virtù tutt'uno con la moralità in senso kantiano (ossia incoercibile e non passibile di essere insegnata), emerge chiaramente laddove Hegel nel tratteggiare la figura socratica afferma:

Egli non lasciò alcun simbolo di muratore, nessun comando da annunciare in suo nome, nessun metodo per raddrizzare le anime e istillare in loro moralità. L' $\alpha\lambda\alpha\theta\omicron\nu$  è innato in noi, è qualcosa che non può essere inculcato con le prediche.<sup>57</sup>

Per quanto riguarda Cristo il suo magistero mi pare implicitamente equiparato a quello di Socrate. Su Cristo ci resta l'intera *Leben Jesu*, scritta verosimilmente intorno al 1795, che attesta l'attenzione di Hegel a Gesù come maestro di moralità razionale. Ancora nella *Positività della religione cristiana* si sostiene la tesi che

Gesù sarebbe stato il maestro di una pura religione morale.<sup>58</sup>

Esplicitamente è detto:

Gesù ... si accinse ad elevare religione e virtù a moralità, a restaurare la libertà di questa, in cui consiste la sua essenza.<sup>59</sup>

---

(cfr. DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. Storia della giovinezza di Hegel, Napoli, Guanda 1970, p. 40).

<sup>55</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 29, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 60.

<sup>56</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 30, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 61.

<sup>57</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 34, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 65.

<sup>58</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 155, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 236.

E' nota la contrapposizione istituita con evidenza da Hegel in questo scritto tra la moralità che Gesù tentò, sia pure invano, di ispirare al suo popolo e la mera legalità a cui quello ciecamente soggiaceva.

Mi sembra, quindi, che Löwith pecchi di generalizzazione quando, riferendosi ai noti passi della *Positività della religione cristiana* che toccano la questione della fissazione a dodici del numero dei discepoli di Cristo<sup>60</sup>, asserisce: «Il confronto che [Hegel] stabilisce tra Gesù e Socrate non lascia dubbi sul fatto che in Socrate, e non in Gesù, egli vede personificarsi la libertà dello spirito».<sup>61</sup>

Hegel sembra limitarsi ad alludere fin dall'inizio al fatto che essendo altre, rispetto a quelle attiche, le condizioni storico-politiche dell'insegnamento di Gesù, altro fu l'atteggiamento dei suoi discepoli rispetto a quello di quelli di Socrate:

Pare che i suoi scolari lo abbiano frainteso.<sup>62</sup>

Il motivo di questo fraintendimento viene esplicitamente connesso, nella *Positività della religione cristiana*, appunto a ragioni culturali e politiche:

[I discepoli di Gesù] non avevano alcun interesse di carattere politico, quali il cittadino di una repubblica ha per la propria patria; ogni loro interesse era circoscritto alla persona di Gesù. Gli amici di Socrate invece...<sup>63</sup>

## **Religione naturale e religione positiva**

Per intendere a questo punto la necessità del sorgere delle sette, come la concepisce Hegel, dall'interno di una religione divenuta istituzione chiesastica occorre chiarire che cosa Hegel intenda nell'omonimo scritto per *Positività della religione cristiana* e in generale per positività di una religione.

---

<sup>59</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 153, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 235.

<sup>60</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 163-64, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 247.

<sup>61</sup> LÖWITH K., *Hegels Aufhebung der christlichen religion in Einsichten. Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, a c. di K. Oehler e R. Schaeffler, Frankfurt a M. 1962, pp. 156-203, tr. it. *Hegel e il cristianesimo*, Bari, Laterza 1976, p. 23.

<sup>62</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 32, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 62-63.

<sup>63</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 163, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 246.

In primo luogo la nozione di *positività* può essere determinata a partire dalla quella, opposta, di *naturalità* (riferibile per esempio alla *Volksreligion* greca), come fa Hegel nel modo più chiaro nell'*Introduzione*, scritta a Francoforte nel 1800, per la *Positività della religione cristiana*:

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.<sup>64</sup>

Nel prosieguo Hegel nota tuttavia che

lo stesso concetto universale della natura umana consente infinite modificazioni.<sup>65</sup>

Pertanto la differenza non sarà tra *una* religione naturale (nel senso per esempio del deismo) e le religioni positive, nel senso delle religioni storicamente date, ma tra il *naturale* e il *positivo* in ciascuna religione storicamente data o in ciascuna fase di essa. Urge quindi una più precisa determinazione della nozione di *positività*.

### **Caratterizzazione della nozione di positività a partire dalle nozioni di accidentalità e di autorità**

Della nozione di *positività*, nell'uso che ne fa Hegel in relazione alla religione, talora data per acquisita in letteratura, mi pare che si possa proficuamente tentare di ricostruire la semantica a partire dalla sua relazione con la nozione di *accidentalità* e dalla sua relazione con la nozione di *autorità*.

In un frammento aggiuntivo del 1796 alla *Positività della religione cristiana* si mette in luce la stretta inerenza della *positività* di una fede con l'autorità con cui viene imposta e con l'esclusione della possibilità di un giudizio in merito:

Una fede positiva è quel sistema di principi religiosi, che per noi deve avere verità, perché ci è imposto da un'autorità ... principi religiosi ... che devono essere considerati tali a prescindere dal

---

<sup>64</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p.139, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 219.

<sup>65</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 140, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 220.

nostro giudizio ... [che sono] verità oggettive .... Una fede storica, oltre ad essere fede in ciò che i genitori, gli educatori, gli amici dicono, è parimenti fede in un'autorità.... La fede nell'autorità delle dottrine positive non ha nulla a che vedere con la nostra libera scelta, e la fiducia in esse deve essere fondata prima di ogni nostra conoscenza e giudizio sul contenuto delle dottrine date.<sup>66</sup>

La nozione di autorità è, a sua volta, chiarita nell'*Introduzione* del 1800 alla *Positività della religione cristiana* in relazione all'accidentalità:

L'accidentalità da cui dovrebbe nascere una necessità ... si chiama, in termini generali, autorità.<sup>67</sup>

Si comprende che la religione *positiva* è, perciò, quella la cui

relazione alle accidentalità è un'accidentalità, ma, come parte della religione, è al contempo sacro comandamento.<sup>68</sup>

Dunque possiamo intendere come *stricto sensu* positivo ciò che pur essendo accidentale appare alla volontà necessario come comando.

Per esempio la preghiera di Gesù durante l'ultima cena, di cui parla Hegel nel testo della *Positività della religione cristiana*,

questa preghiera così umana di un amico che prende commiato dai suoi amici fu trasformata dai cristiani, non appena divennero una setta, in un precetto pari ad un comandamento divino.<sup>69</sup>

Nella religione *positiva*, contraria, quindi, a differenza di una vera religione o *Volksreligion*, alla spontaneità della *natura* umana, i *sentimenti*, come rileva ancora

---

<sup>66</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, pp. 233-34, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 325-26.

<sup>67</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 145, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 225.

<sup>68</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 140, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 220.

<sup>69</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 69, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 254.

Hegel nell'*Introduzione* citata, sono suscitati dalla *violenza* e le *azioni* sono fatte per ubbidienza a comandi, non per proprio interesse.<sup>70</sup>

La positività non si riferisce quindi tanto al contenuto, quanto al modo della fede:

Il problema se una religione è positiva riguarda molto meno il contenuto della sua dottrina e dei suoi comandamenti che la forma sotto cui essa autentica la verità della sua dottrina e richiede l'esecuzione dei suoi comandamenti.<sup>71</sup>

La domanda sulla positività riguarda non tanto il contenuto quanto il modo come la religione deve essere senz'altro un qualcosa di dato, ovvero [= o piuttosto] dato come un qualcosa di libero e liberamente ricevuto.<sup>72</sup>

La *positività* è messa, infine, in relazione anche con l'*oggettività* delle verità a cui è comandato di credere.<sup>73</sup>

Se ne può concludere, ricostruendo il pensiero hegeliano in questa fase giovanile, che mentre la mera accidentalità (e quindi storicità) dei contenuti di una fede, come la sensibilità umana cui una *Volksreligion* deve fare appello, non solo non impedisce che sia suscitato un agire morale, ma anzi, in forme opportune, evita che questo cada in contraddizione con le istanze della vita, l'assunzione dell'accidentale come se fosse necessario (struttura dell'autorità) introduce, invece, la «cattiva» positività in religione e alienandoci il divino (che non riconosciamo più in noi stessi come legge morale) ne fa quindi il possibile oggetto, in sovrappiù, di una religione oggettiva o teologia, costruita per mezzo, soltanto, di intelletto e memoria<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, . 139, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 219.

<sup>71</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 143, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 223.

<sup>72</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 144, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 225.

<sup>73</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 233, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 325.

<sup>74</sup> In questo errore secondo Hegel è incorso lo stesso Fichte. Cfr. Cfr. l'*Appendice* a HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, n. 1, p. 355, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 503, e la lettera a Schelling, della fine del gennaio 1795, in *Briefe von und an Hegel*, Hamburg, Meiner 1952, vol. I, pp. 16 ss..

E' noto che l'incontro e l'alleanza preterintenzionale tra *Aufklärung* e religione positiva sarà appunto l'obiettivo critico di alcuni dei primi scritti pubblicati da Hegel, come *Fede e sapere* e parti della stessa *Fenomenologia*<sup>75</sup>.

Vorrei qui ricordare che Kant stesso ha aperto la strada al riguardo, una strada battuta poi da Hegel in quella che non può definirsi che una vera e propria *Auseinandersetzung* con il filosofo di Königsberg. Kant, infatti, si è dimostrato sempre assolutamente indulgente verso le forme *storiche* che il culto ha di volta in volta assunto (come lo Hegel di *Volksreligion und Christentum* e della *Positività della religione cristiana*), proprio in virtù della sua delineazione dei limiti dell'intelletto, in forza, cioè, della sua acquisizione che di ciò che supera l'esperienza possibile non è possibile un sapere (dunque neppure una riduzione intellettualistica)<sup>76</sup>.

### Spirito e lettera in religione

Se leggiamo il passo della *Positività* citato in apertura interpretandolo nel senso che la setta sorgerebbe dall'esigenza di restituire a una religione divenuta positiva lo *spirito* che essa originariamente aveva e che la chiesa istituzionalizzata appiattisce invece nella

---

<sup>75</sup> In questi testi elaborati a Jena, come è noto, Kant è ormai coinvolto nella critica così dell'intellettualismo, come del fideismo astratti, sia pure attraverso Jacobi, Fichte etc. Cfr. SICHIROLLO L., *Fede e sapere. Giobbe e gli amici*, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a c. V. Verra, Napoli, Prismi 1981, spec. pp. 244 ss. Ma rimane da chiedersi fino a che punto la critica a una *lettura*, dovuta a Hegel stesso, di Kant non possa essere a sua volta letta come radicalizzazione e rigorizzazione di quanto emerso dal lavoro filosofico di Kant stesso, a partire dalle aporie lasciate aperte da quest'ultimo. In particolare si consideri che già Kant, nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, lungi dall'opporci alla religione rivelata, aveva definito la posizione più corretta quella del *razionalista* che tale religione lascia essere, piuttosto non solo di quella del *soprannaturalista* che le si affida totalmente (come a una fede positiva, in termini hegeliani), ma anche della posizione del *naturalista* che, invece, nega la realtà di ogni elemento soprannaturale, senza poter provare in alcun modo la sua confutazione. Cfr. KANT I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, ora in *Akademie Ausgabe*, vol. VI, pp. 153 ss. Di una certa qual omologazione tra razionalismo e naturalismo, per usare la terminologia kantiana, con il conseguente appiattimento dell'elemento *rivelato* o *storico* sul meramente *positivo*, in senso hegeliano, si può semmai parlare, forse, per il Fichte del *Tentativo di una critica ad ogni rivelazione*, che assimila il rivelato al positivo, come frutto di una trasposizione (*Übertragung*) oovero di una alienazione (*Entäusserung*) dell'elemento soggettivo nell'oggettività. Cfr. FICHTE J. G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (1792), ora in *Sämtliche Werke*, Berlin 1845-46 (rist. 1971), vol. V, p.55.

<sup>76</sup> Cfr. KANT I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, ora in *Akademie Ausgabe*, vol. VI, p. 85: «Può darsi che la persona del maestro dell'unica religione... sia un mistero, ... che la storia stessa che deve attestare il raccolto di tutti quei miracoli sia essa stessa un miracolo (una rivelazione soprannaturale): ma allora possiamo fondare tutto sul suo valore, e anzi riverirne anche l'involucro esteriore... ; purché tuttavia nell'uso di queste notizie storiche, noi non le innalziamo a elementi della religione e non pensiamo che il conoscerle, il crederle e il professarle costituisca di per sé qualcosa che possa renderci ben accetti a Dio».

*lettera* dei suoi precetti, è perché questa interpretazione ha precisi riscontri testuali nello Hegel di questi anni.

Nel 4° frammento di *Volksreligion und Christentum* a proposito della figura di Cristo, come *immagine* della virtù, Hegel osserva che vi è stato bisogno di un Uomo-Dio ed aggiunge:

Ciò tuttavia va bene, se il vero divino in lui lo troviamo non nel fatto che egli è la seconda persona delle divinità, che è generato dal padre *ab aeterno*, ecc., ma nel fatto che il suo spirito, la sua disposizione d'animo, concorda con la legge morale, la cui idea alla fine dobbiamo invero trarre da noi stessi, se anche la sua lettera può essere data in segni e parole.<sup>77</sup>

Il divino, l'elemento autenticamente religioso (e morale) della figura di Cristo non è nella *lettera* della sua discendenza da Dio padre etc., ossia in ciò che di lui è detto in *segni e parole*, ma nello *spirito* con cui egli agì e con cui noi possiamo *interpretare* la sua azione, a patto, tuttavia, che siamo illuminati o divinamente ispirati a nostra volta dall'*idea* della legge *morale*.

Della *Volksreligion*, inoltre, Hegel si chiede

come deve essere disposta... perché ... dia il minor numero possibile di occasioni di dipendenza dalla *lettera* e dalle usanze..<sup>78</sup>

Sappiamo poi che

la religione popolare si distingue dalla religione privata soprattutto per il fatto che il fine della prima, operando essa potentemente sull'immaginazione e sul cuore, ispira all'anima in generale la forza, l'entusiasmo, *lo spirito, che è indispensabile alla grande, sublime virtù*.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 67-68, tr. it. corretta *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 100.

<sup>78</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 17, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 47.

<sup>79</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 19, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 49.

La promozione del rispetto della *legge morale* equivale espressamente per Hegel, in un altro passo di *Volksreligion und Christentum* alla disposizione a eseguire le leggi secondo lo *spirito*.<sup>80</sup>

Sempre nello scritto sulla *Volksreligion*, infine, la distinzione tra lo spirito e la lettera di una religione è posta da Hegel a fondamento della critica della sua positività. Dopo aver osservato che la religione *positiva* di per sé ha concluso ben poco Hegel osserva:

Fra i comandi che Cristo diede ai suoi seguaci e scolari, ve ne sono molti che se non vengono eseguiti nello spirito, che è lo spirito della virtù, ma solo secondo la lettera, possono essere inutili, e spesso dannosi.<sup>81</sup>

Il senso dell'osservazione è che quanto di *accidentale* si lega necessariamente alla *lettera* di un'esortazione diviene irrimediabilmente *positivo*, nel senso che Hegel definirà nel 1800, se si dimentica lo *spirito* di un comando religioso che è sempre, per Hegel, quello della promozione della virtù o moralità.

Da questi e da molti altri passi degli scritti giovanili di Hegel trapela una distinzione tra lo spirito e la lettera di un insegnamento, di una dottrina orale o scritta etc., che, maturata in Hegel evidentemente nello studio della teologia e dell'ermeneutica biblica (fin dalle sue radici paoline)<sup>82</sup>, da un lato riprende e ripete in altra forma la distinzione *secolarizzata*, di matrice kantiana e fichtiana, tra momento naturale e momento positivo

---

<sup>80</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 48, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 78.

<sup>81</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 41, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 70.

<sup>82</sup> E' fin troppo nota la polemica, viva ancora negli anni della frequentazione hegeliana dello *Stift* turinghese, tra l'interpretazione soprannaturalistica di Storr, che privilegiava il momento letterale del testo biblico inteso come rivelazione soprannaturale (il momento positivo della religione, si direbbe con terminologia hegeliana), e l'ermeneutica eterodossa di Semler, teologo illuminista, che contestando il principio di autorità e mettendo in luce la stratificazione storica della Scrittura, distingueva tra religione e teologia, nonché, nell'ambito della religione, tra religione pubblica e religione privata. Molta influenza esercitò su Hegel, come si sa, la teologia semleriana, mediatagli da varie fonti tra cui campeggia il *Nathan* lessinghiano. Cfr. su tutto ciò LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, spec. pp. 139 ss. Restano da verificare le accuse a Storr e alla sua strategia ermeneutica, per le quali mi pare la critica tenda a ripetere la condanna, espressa empaticamente da un punto di vista hegeliano, di Dilthey in DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. Storia della giovinezza di Hegel, Napoli, Guanda 1970, pp. 25 ss.

di una religione, tra momento soggettivo e oggettivo etc., dall'altro lato, oltre che spiegare l'importanza, per il compimento del cristianesimo, assegnata da Hegel alla figura dello Spirito Santo sia in questi scritti, sia nello *Spirito* (appunto) *del cristianesimo* e poi nelle *Lezioni di filosofia della religione*<sup>83</sup>, prefigura e insieme illumina un aspetto della matura nozione di *Geist* come ciò che non si riduce ai momenti unilateralmente assunti (= letterali) del suo esporsi.

Ciò che comunque mi sembra rilevante di questa distinzione tra spirito e lettera, per la nostra lettura del tema della setta religiosa, è la sua portata per una teoria filosofica dell'ermeneutica che non voglia rinunciare al riferimento teoretico alla nozione forte di *idea* (in questo caso un'idea etico-politica di autodeterminazione) come ciò che soltanto può guidare qualsivoglia interpretazione. Di tale teoria, utile anche *per noi*, esiste un abbozzo di sviluppo in *Positività della religione cristiana*, sviluppo che ci consente di intendere da un'altra angolazione, quella ermeneutica appunto, da un lato la nozione di positività, dall'altro quella non necessariamente o non soltanto coscienzialistica di libertà di cui si farebbe portatore, come si è visto, il fondatore di una setta.

In polemica con le interpretazioni dogmatiche della Bibbia di parte protestante (parte che incorre quindi nello stesso errore che imputa alla cattolica) Hegel scrive:

Se una dottrina può essere interpretata in due o più sensi e i teologi ne hanno accettato uno, oppure se da un principio essi ne hanno dedotto sia pur col metodo più rigoroso le conseguenze e hanno quindi presentato queste come dottrine della chiesa, in tal caso hanno agito dispoticamente. Infatti per sapere quale delle due interpretazioni possibili sia conforme all'animo della chiesa bisognava prima interpellare questa; e lo stesso deve dirsi delle deduzioni perché è giusto canone critico, se pure molto spesso poco osservato, che, quantunque da un sistema possano scaturire conseguenze comunque esatte, non si può con ciò assumere che colui che accetta questo sistema ne accetti perciò stesso anche le conseguenze.<sup>84</sup>

Da questo passo emerge che per Hegel il *senso* o lo *spirito* di una dottrina non riposa certo su una sola tra le possibili interpretazioni di essa, e neppure sulle conseguenze logiche della sua *lettera*, tutte estrapolazioni che finiscono con l'essere dogmatiche, ossia *positive* nel senso che sappiamo, ma tale spirito eccede qualsiasi deducibilità rimanendo affidato all'*animo della chiesa*. Se tra le righe possiamo qui leggere

---

<sup>83</sup> Cfr. già CROCE B., *L'abate Gioacchino e Hegel*, «La Critica», 1934.

<sup>84</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 195, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 284-285.

prefigurata la nozione di *spirito del popolo*, già peraltro presente, come veduto, allo Hegel di *Volksreligion und Christentum*, più in generale emerge una preziosa nozione di incommensurabilità dello *spirito*, qui inteso come quella sfera di libertà morale, a cui mira, come sappiamo, la religione, incommensurabilità rispetto a qualsiasi riduzione sia alla ragione deduttiva, sia al diritto statuale (o ecclesiastico) in quanto fonte di coercizione.

Ciò che sfugge alla presa del potere, sfugge necessariamente anche alla possibilità di una riduzione ai concetti che interpretano quello stesso potere. Non siamo proiettati, *in ispirito*, nella sfera solo apparentemente impolitica dell'evangelico-nietzschiano «chi ha orecchi intenda»?

### **Setta filosofica e setta positiva**

Siamo ormai in grado di intendere lo *spirito* del riferimento di Hegel, nella *Positività della religione cristiana*, al *sorgere* della setta come reazione alla positività della chiesa, anche se per coglierlo meglio occorre precisare il senso immediato, affatto positivo, della nozione di setta nella *lettera* del suo testo.

Nella *Positività della religione cristiana* Hegel schematizza l'involuzione del cristianesimo da *religione fondata sulla virtù*, a *setta*, a *fede positiva*.<sup>85</sup>

In generale una setta è tale in quanto

presuppone abitualmente opinioni e dottrine diverse da quelle dominanti o più semplicemente diverse da quelle professate da altri.<sup>86</sup>

La differenza tra le sette concerne quindi la *dottrina*, ossia l'interpretazione che ciascuna setta dà di se stessa e del mondo.

---

<sup>85</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 156, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 238.

<sup>86</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 157, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 239.

Hegel distingue la *setta filosofica* dalla *setta positiva*, impropriamente detta, secondo lui, *setta religiosa*.<sup>87</sup>

La *setta filosofica* presuppone una dottrina «su ciò che per essenza è dovere e virtù per gli uomini» e «ritiene i miti della fede popolare indegni di un essere che pensi, ma non punibili». <sup>88</sup>

Delle setta filosofica Hegel osserva che

veramente il nome di setta dovrebbe essere riservato solo alle sette [positive], poiché esso ha in sé qualcosa di spiacevole, ed una corrente filosofica non si presta ad essere accompagnata da un nome che, in un certo qual modo, porta in sé l'idea di condanna e di intolleranza.<sup>89</sup>

Effettivamente Hegel preferisce riservare il termine setta per designare la setta positiva e spesso, dal contesto, si ricava che quando egli parla genericamente di setta si riferisce alla setta positiva. Già nei frammenti tubinghesi del 1793 aveva parlato genericamente di uno *spirito settario*, come si è visto: quello di chi, come Tertulliano, giudicò oggettivamente insensato il dono da parte di Socrate di un gallo ad Asclepio.<sup>90</sup>

Possiamo capire perché la setta filosofica venga tuttavia considerata comunque, almeno in prima battuta, per ciò che ne *appare*, appunto una *setta*, se teniamo presente che per Hegel essa

può avere ad oggetto anche dottrine religiose ma ... non riconosce nessun altro giudice che la ragione.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 157, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 239-40.

<sup>88</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 157, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 239.

<sup>89</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 158, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 240.

<sup>90</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 11, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 39-40.

<sup>91</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 166, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 250.

Se elemento qualificante della setta filosofica non solo in quanto filosofica, ma anche in quanto setta, fosse il riferimento alla ragione (pratica) non vi sarebbero *molte* sette filosofiche, ma solo un'unica comunità, che di fatto coinciderebbe con la chiesa invisibile. Hegel arriva molto vicino ad assimilare la nozione di setta filosofica a quella di chiesa invisibile, in senso kantiano<sup>92</sup>, quando oppone entrambe alla setta positiva:

Anche in questo una setta positiva si distingue da una setta filosofica. Uno diviene seguace di una setta filosofica se ammette ed è convinto dei principi di un sistema filosofico, oppure sul piano pratico diviene cittadino del regno della moralità, della chiesa invisibile, mediante la virtù, senza assumersi con ciò altri doveri se non quello che impone a se stesso, e concedendo alla società di cui fa parte solo quel diritto che egli stesso ammette: il dovere di agire rettamente, il diritto che ciò gli sia richiesto.<sup>93</sup>

Ma poiché questo comune riferimento alla virtù, alla moralità secondo ragione *può* essere mediato da contenuti religiosi determinati (o dottrinali, sistematici nel senso in cui un *sistema* filosofico differisce da un altro), sebbene essi debbano essere giudicati inessenziali, al modo, si potrebbe intendere, di come una *Volksreligion* promuove la virtù per mezzo di contenuti sensibili comprensibili allo spirito del popolo di cui è appunto religione, ecco che - possiamo interpretare - le sette filosofiche, in quanto sette, possono essere o, meglio, apparire molteplici, nel senso in cui le stesse religioni, fondandosi tutte su modificazioni *necessarie* della natura umana, sono molteplici senza essere necessariamente positive in senso forte<sup>94</sup>.

---

<sup>92</sup> Cfr. KANT I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, ora in *Akademie Ausgabe*, vol. VI, p. 101.

<sup>93</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 177, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 263.

<sup>94</sup> L'assimilazione di filosofia e religione, prese entrambe nel senso di attività svincolate da dogmi positivi e volte a favorire l'agire morale per mezzo di dottrine e/o miti adeguati a coloro a cui si rivolgono, non stupisce se pensiamo alla nozione di *mitologia della ragione* sviluppata dagli *Stiftler* in questi anni. Nel testo schellinghiano *Über die Mythen*, del cui contenuto Hegel aveva nozione fin dal 1795, come attesta il suo carteggio con il più giovane amico, si tematizza la funzione, per il *kindischer e sinnlicher Mensch* delle origini (e del popolo), del *mito filosofico* come *Lehre*, *Darstellung einer Wahrheit*, *Versinnlichung einer Idee*, espressioni in cui si riassume e si unifica l'esigenza di una *dottrina* che, in quanto si *espone*, non può che essere rivesitata di forme *sensibili*, simboliche di cui si tratta, di volta in volta, di mettere in luce lo *spirito* (morale). Cfr. SCHELLING F., *Werke*, Stuttgart-Augsburg 1856, vol. 1, pp. 51 ss. e l'analisi dell'influenza di questo lavoro di Schelling su Hegel in LACORTE C.,

Bisogna riconoscere, in ogni caso, che l'uso dell'espressione *setta filosofica*, come quello di *setta positiva*, sembra piuttosto oscillante in questi scritti di Hegel tra un minimo e un massimo di rigore a seconda dei contesti. Nondimeno me ne sembra sufficientemente chiara la nozione.

Le *setta positiva*, a differenza di quella filosofica, non solo «trova le sue credenziali nella fantasia del popolo», ma «considera non inessenziale alla morale, oltre ai principi etici, anche quel che non si basa propriamente sulla ragione».<sup>95</sup>

Ora sappiamo che ciò che non si basa sulla ragione può essere fatto valere per la morale, ossia comandato, solo *positivamente*, ossia rendendo necessario («non inessenziale») ciò che è accidentale.

Hegel si affretta a chiarire:

Tali sette positive non dovrebbero, come abitualmente avviene, essere chiamate religiose, poiché l'essenza della religione consiste in ben altro che nell'elemento positivo.<sup>96</sup>

Sappiamo, infatti, che la religione ha come scopo la moralità, che non si può imporre esternamente, ma, secondo Hegel, semmai suscitare o *promuovere* eccitando la fantasia. Le cose stanno diversamente per quanto riguarda le sette positive.

In colui che è seguace di una setta sorge sempre una specie di sorpresa quando sente che vi sono uomini che non hanno la sua stessa fede.<sup>97</sup>

---

*Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 236 ss. Il senso di un filosofare come *μυθολογεῖν* giustifica anche il carattere *dogmatico, non teoretico* della scrittura giovanile hegeliana, così aperta alle suggestioni di carattere storico e letterario, a forme di *εὐθουσιασμός*. Per quanto riguarda il significato *tout court* filosofico che si può dare alla stessa opera del giovane Hegel, contro le riduzioni politiche di Lukàcs e teologiche di Dilthey cfr. PÖGGELER O., *Hegels philosophische Anfänge*, in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a M., Suhrkamp 1990, p. 68: «Vielleicht ist da "Ideal", das Hegel auf politischen und religiösen Gebiet geltend zu machen sucht, von Anfang an ein philosophisches, mag von Hegel selbst dieses Ideals nicht philosophisch entfallen». Sull'influenza di *Über die Mythen* su Hegel per quanto riguarda la nozione di *fanciullezza dei popoli*, *ivi*, p. 95.

<sup>95</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 157, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 239.

<sup>96</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 158, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 240.

Un'altra peculiarità della setta positiva è lo zelo con cui essa cerca di espandersi, di fare proseliti.<sup>98</sup>

Hegel giunge fino a raffinate analisi della logica inconscia che opera nello spirito settario:

Nello zelo di far proseliti è spesso segretamente operante l'indignazione che altri voglia essere libero dalle catene che noi portiamo e da cui non abbiamo sufficiente forza di liberarci.<sup>99</sup>

La figura del settario si delinea anche per contrasto in rapporto a quella dell'*uomo onesto*:

L'uomo onesto che ha a cuore la diffusione della virtù è perciò stesso profondamente compenetrato dal sentimento del diritto che ognuno ha di avere una propria convinzione ed una propria volontà ed è anche abbastanza disposto a considerare le differenze accidentali di opinione di fede come inessenziali... Allo stesso modo, l'onesto seguace di un sistema filosofico che pone la moralità come fondamento e fine di tutta la vita e del filosofare non dà peso all'incoerenza dell'epicureo ... Così anche il seguace onesto di una qualsiasi setta positiva riconoscerà la moralità come il punto supremo della sua fede e in ogni seguace di un'altra setta, in cui trovi un amico della virtù, abbraccerà un fratello.<sup>100</sup>

Si può notare dalle ultime parole di questa citazione come Hegel sembri oscillare tra una nozione forte di *positività*, ossia come accidentalità assunta per *auctoritas* alla stregua di necessità, quale l'ha definita nell'*Introduzione alla Positività della religione cristiana* del 1800, e una nozione debole, corrente di *positività* come mera accidentalità, onde una setta positiva può, come semplice setta religiosa, concedere che un proprio

---

<sup>97</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 171, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 257.

<sup>98</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 170, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 255.

<sup>99</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 172, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 257.

<sup>100</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 170, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 255.

seguace sia onesto e filosoficamente tollerante. In questo senso una setta positiva è una setta che propone contenuti positivi, ma in modo tale che questi possano essere assunti come inessenziali. Essa si avvicina quindi al modello di una setta filosofica.

Questa oscillazione si ripete o meglio si articola, esplicitando il proprio senso, laddove Hegel immagina una società di amici, del tutto simile a una setta filosofica, «che persegua.. la moralità con incoraggiamenti, moniti e premi», «costituita senza detrimento del singolo e dello Stato».<sup>101</sup>

Una simile società io posso abbandonarla ... se penso ... di avere raggiunto la maggiore età ... o se a mio parere non persegue più il suo scopo, se intendo rinunciare a perseguire il mio fine di progredire moralmente (fine che mi può essere richiesto dalla virtù, ma mai da un uomo)...<sup>102</sup>

Ma Hegel osserva:

Questo patto, che in verità ha luogo in ogni amicizia basata sul reciproco rispetto e sulla comune volontà del bene, può facilmente divenire molesto e di ristrette proporzioni *se si estende oltre la piccola cerchia* e si impiccia di cose che propriamente dovrebbero sempre essere lasciate alla libera scelta del singolo. Proprio così erano i primi cristiani.<sup>103</sup>

Colui che entrava nella società della setta positiva cristiana assumeva il dovere di ubbidire ai suoi statuti non perché egli stesso vi giudicasse alcunché doveroso, buono e utile, ma perché aveva lasciato giudicare su queste cose la società, riconoscendo

---

<sup>101</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 179, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 265.

<sup>102</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 179, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 265.

<sup>103</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, . 179, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 265-266.

qualcosa come dovere solo per altrui comando ed altrui giudizio.<sup>104</sup>

Sembra qui di toccare con mano la degenerazione, in seguito a un fenomeno di *espansione*, della setta da comunità ristretta di amici che condividono lo *spirito* del loro fondatore a *chiesa*, in cui la *lettera* della dottrina è fatta valere con la forza addirittura dello Stato con cui la chiesa finisce per coincidere, attraverso lo stadio intermedio della setta *positiva*.

Qui positività vale *eteronomia morale* in senso kantiano. E' importante sottolineare che per Hegel la *stessa* società, alla quale si può accedere per mezzo di un patto più o meno esplicito, sembra poter essere o divenire *positiva* in senso forte a seconda non tanto dei contenuti dottrinali o religiosi che essa media o in essa vengono mediati, quanto del modo, essenziale o inessenziale, con cui questi sono fatti valere, del carattere obbligatorio o meno per la volontà delle condizioni di partecipazione alla società stessa.

Entrando nella società cristiana il proselita trasmetteva ad essa il diritto di determinare per lui la verità e si assumeva il dovere di accettarla indipendentemente e anche in contraddizione con la sua ragione: egli assumeva il dovere, come nel patto sociale, di sottomettere il suo volere al voto della maggioranza, alla volontà generale.<sup>105</sup>

La contraddizione in cui la setta *in quanto positiva* incorre è dunque del tutto simile a quella di uno Stato, a cui non a caso per Hegel la setta positiva, allargandosi in chiesa universale, tende a coincidere, che voglia imporre per legge la virtù. La sfera religiosa e quella politica si appiattiscono l'una sull'altra, la moralità è fatta coincidere con la legalità, come presso gli ebrei, col risultato che se ne perde l'essenza, la libertà.

Tra le due specie di sette (o meglio tra la scuola o corrente filosofica e la setta positiva, intollerante nella sua idea) Hegel collocherebbe la setta di cui è maestro Gesù

---

<sup>104</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 177, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 263.

<sup>105</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 177, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 263.

che da un lato considera come una cosa sacra e pone a base della fede il principio positivo della fede e della conoscenza della volontà divina e del dovere, ma ritiene essenziale per la fede non le dottrine positive che essa comanda e può contenere, né le pratiche che impone, ma i precetti della virtù.<sup>106</sup>

La positività di una setta di questo tipo è per così dire potenziale: elementi accidentali (propriamente non positivi nel senso tecnico precisato da Hegel, ma tali da prestarsi a un'interpretazione dogmatica, e in questo senso considerati «principio positivo») come la fede in alcunché di determinato, la conoscenza di esso (intellettualismo), la dottrina relativa nella sua letteralità, le pratiche imposte con autorità etc., si prestano a essere scambiati per necessari (e lo saranno effettivamente, per Hegel, nell'involuzione del cristianesimo). L'essenziale è però ancora l'insieme dei precetti di virtù, il cui involucro differisce tanto da quello *fantastico* della religione greca, solo per il contesto culturale e politico in cui Gesù è costretto a operare e per la necessaria mediazione col mondo ebraico.

Gesù fu invero costretto a parlare molto di se stesso etc.<sup>107</sup>

Tra le righe parrebbe di poter intendere che a una setta come quella ispirata da Gesù, di cui si fa menzione proprio nella citazione d'apertura tra le sette il cui fondatore tentò di ridare respiro alla libertà morale di contro al dominio della legalità, possa essere attribuito correttamente il nome di *setta religiosa*. La virtù come scopo della sua attività non è insegnata in modo immediato, come nelle sette filosofiche, ma in modo mediato: attraverso elementi accidentali, che in altri casi possono essere di tipo fantastico, che *rischiano* tuttavia costantemente (e insondabilmente) di tradursi in contenuti positivi.

Tuttavia

non fu Gesù in persona ad elevare la sua dottrina religiosa a setta vera e propria, distinta per le sue pratiche peculiari; ma a ciò si giunse per lo zelo dei suoi discepoli.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 158, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 240..

<sup>107</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 158, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 241.

<sup>108</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 162, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 245.

Fu per opera dei discepoli, che poterono poggiarsi sopra alcune ambiguità della dottrina stessa del maestro, che

la dottrina di Gesù non si limitò a distinguersi dalla fede ufficiale, e a considerarla con indifferenza, a costituire quindi solo una setta filosofica, ma ritenne peccaminose la fede ufficiale e l'osservanza dei suoi precetti e delle sue pratiche... La dottrina di Cristo divenne dunque la fede positiva di una setta.<sup>109</sup>

In questi passi è evidente l'accezione di setta senz'altre determinazioni come setta positiva.

Se la setta filosofica può contenere anche elementi religiosi purché consideri essenziale solo il riferimento alla virtù secondo ragione (e quindi gli elementi religiosi avranno quel carattere propedeutico che Hegel assegnava al momento estetico della *Volksreligion*) e la setta positiva sorge dal fraintendimento di tali elementi accidentali come se fossero essenziali e necessari, sembra che non vi sia effettivamente più spazio logico per quella terza via che sembrava essere rappresentata dalla dottrina di Gesù.

Effettivamente la figura di Cristo, nonostante oscillazioni al riguardo, è assunta, come si è visto, di per se stessa, ossia a prescindere dai discepoli e dalle condizioni storico-politiche dell'ambiente ebraico, come figura, essenzialmente filosofica, di *maestro di virtù*, analogamente a Socrate, fin dai frammenti di *Volksreligion und Christentum*. La setta che ci interessa, di cui Hegel parla come del luogo in cui si esprime e si comunica la reazione anche di un solo uomo alla legalità letteralmente *imperante*, può dunque essere colta nel suo *sorgere* indifferentemente come *setta religiosa* non ancora positiva, quale poté sembrare in un primo tempo la setta cristiana a Hegel stesso, oppure come setta filosofica *particolare*, determinata dai contenuti, tuttavia *inessenziali*, delle sue dottrine.

### **Chiesa invisibile e chiesa che si fa Stato**

Per quanto riguarda infine la nozione di chiesa, come degenerazione di tipo istituzionale delle istanze settarie, nozione presente nel passo citato in apertura, questa va distinta

---

<sup>109</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 166, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 250.

preliminarmente da quella, kantiana, di *chiesa invisibile*, nozione che Hegel evoca, in relazione a ragione e libertà e in opposizione alla teologia dogmatica, in una lettera a Schelling del gennaio 1795, richiamandosi proprio agli anni tubinghesi:

Ragione e libertà rimangono il nostro motto e il nostro punto d'unione la chiesa invisibile.<sup>110</sup>

La nozione di chiesa invisibile viene esplicitamente richiamata, nel senso di *regno della moralità*, anche nella *Positività della religione cristiana*.<sup>111</sup>

A questa nozione si contrappone implicitamente quella, che più qui ci interessa, di una chiesa fin troppo visibile, nella quale la setta cristiana, in quanto positiva, si è trasformata e che, in quanto è divenuta universale, «forma essa stessa uno Stato».<sup>112</sup> Ciò vale tanto per la chiesa protestante, quanto per quella cattolica.<sup>113</sup> La cosa si spiega nel senso che, nonostante l'affermazione in età moderna degli Stati nazionali e di una nozione di sovranità in funzione di essi, l'appartenenza o meno a una chiesa è ancora determinante, al tempo di Hegel, per il possesso di importanti diritti civili. In questo senso le chiese sembrano partecipare della sovranità di uno Stato: l'esclusione da esse è gravida di conseguenze anche sul piano civile.<sup>114</sup>

Proprio questa interferenza, nella sfera della sovranità modernamente definita, provoca il conflitto tra Stato e chiesa, un conflitto che quindi in ultima analisi dipende dalla *positivizzazione* della dogmatica religiosa, ossia dall'assunzione autoritaria dell'accidentale come se fosse necessario per la volontà e dell'imposizione di questa necessità per mezzo della coazione statale.<sup>115</sup>

Non c'è nulla di contingente nell'intolleranza dimostrata dalle chiese. Essa

---

<sup>110</sup> *Briefe von und an Hegel*, Hamburg 1952, vol. I, pp. 16 ss.

<sup>111</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 177, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 263.

<sup>112</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 180, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 267.

<sup>113</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 181, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 268.

<sup>114</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, pp. 181 ss., tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 267 ss.

<sup>115</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, pp. 183 ss., tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 270 ss.

deriva con rigorosa necessità dal diritto che ogni chiesa possiede e che consiste nel diritto di ogni società di escludere dal suo seno chiunque non si sottometta alla sue leggi e ai suoi ordinamenti. Quando dunque una chiesa diviene dominante in uno Stato, questa società ecclesiastica fa valere il suo diritto escludendo dal suo seno, e con ciò dallo Stato, coloro che hanno una fede diversa, e diviene intollerante tanto nei riguardi della fede quanto nei riguardi della proprietà della chiesa non più dominante.<sup>116</sup>

Sembra quindi di poter concludere che ciò che porta all'intolleranza la religione cristiana sia un doppio movimento: dapprima il costituirsi dei primi cristiani in setta *positiva*, ossia nell'assunzione dell'inessenziale come essenziale, quindi del particolare come universale, del facoltativo come necessario etc., poi, dell'espansione della setta stessa a società coincidente con lo Stato. Poiché è proprio di una setta positiva scambiare la forma per la sostanza, la lettera per lo spirito, il momento della legalità per quello della moralità e poiché la legalità, in un determinato tempo e luogo, è stabilita dalla legislazione di uno Stato è chiaro il risultato del doppio movimento di cui sopra: la perdita della libertà, in senso giuridico, *dentro e fuori* la setta positiva divenuta totalità politica.

Con la trasformazione della chiesa da società privata a Stato, quel che prima era un affare privato divenne un affare di Stato, ciò che per sua natura era ed è volontario divenne un dovere.<sup>117</sup>

Da questi passi emerge con chiarezza che il momento politico della nozione di *positività* contro la quale si ergerebbe la setta, senza assumerlo come proprio in tale lotta, coincide in definitiva con l'esercizio del *potere*, della coazione in senso giuridico moderno, anche se esso è riferito non tanto allo Stato e alla sua sfera, ma a quella di una *herrschende Kirche* (o, indifferentemente, a uno Stato clericale)<sup>118</sup>. Ciò avviene perché per lo Hegel di questi anni la contraddizione non è interna alla *Herrschaft* in quanto tale, ma nella

---

<sup>116</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 187, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 274-275.

<sup>117</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 205, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 295.

<sup>118</sup> Su ciò cfr. GÖRLAND I., *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt a M., Klostermann 1966, p. 2., che mette in luce da un lato la coniugazione di positività e potere, dall'altro lato il rifiuto di entrambi sulla base della nozione kantiana di autonomia.

sua pretesa totalitaria su ciò che è incoercibile (e da cui peraltro, come vedremo, scaturisce un agire politicamente rilevante).

Hegel, nella *Positività della religione cristiana*, indulge a mostrare gli effetti possibili e reali della contraddizione in cui si involge una religione che sia divenuta positiva e pretenda all'universalità, come il conflitto tra chiesa e Stato<sup>119</sup>, tra due chiese<sup>120</sup> o quello, di fondo in ogni positivizzazione, tra istanze della moralità e istanze della legalità:

Nella chiesa cristiana si trova anche il principio contraddittorio di comandare sentimenti mentre presso gli ebrei [che facevano coincidere la moralità con la legalità] erano comandate solo azioni... Le conseguenze necessarie del voler comandare sentimenti furono e dovevano essere queste: un'autoillusione etc.<sup>121</sup>

Inversamente viene a delinearsi *e contrario* una nozione di libertà da ogni coazione e da ogni *potere*, quale quella testimoniata dal fondatore di una setta e partecipata nel suo ambito, che rende possibile affermare che «l'argument proprement hégélien» contro la positività «n'est pas» come in Kant «la nécessité e l'universalité des lois rationnelles, mais la liberté qui proteste contre tout asservissement»<sup>122</sup>.

Quello che sembra importante, allora, è comprendere come e se il giovane Hegel riesca a esprimere una tale nozione di libertà, senza farne un semplice opposto del potere, ma coniugando invece fecondamente, ai fini della moralità e della vita, il momento religioso e quello politico senza che ciascuno dei due momenti entri in contraddizione con se stesso e con l'altro.

---

<sup>119</sup> Cfr. il capitolo *Conflitto tra chiesa e Stato*, in HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, pp. 183 ss, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 270 ss.

<sup>120</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 187, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 275: «I diritti di due chiese non possono essere accordati legalmente poiché stanno in un'aperta e insanabile contraddizione».

<sup>121</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 209, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 300.

<sup>122</sup> Cfr. PEPPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, p. 81.

## LO SPIRITO DELLA RELIGIONE E LO STATO

Come si è visto in apertura ciò a cui è votata la religione, cioè di divenire positiva e di suscitare così l'insorgenza dal suo stesso seno di sette che tale positività mettono di volta in volta in discussione, salvo poi ricadere negli stessi errori della chiesa madre, non è affatto, per Hegel, un destino ineludibile:

Le cose devono andare così finché lo Stato disconosce l'ambito dei propri diritti e permette che nel suo seno sorga come Stato una chiesa dominante, oppure vi si associa limitando così ancora una volta la sua autorità.

### Libera chiesa in libero Stato?

#### Assunzione della nozione giusnaturalistica di Stato

Come è noto e come è stato anche recentemente sottolineato sembra che negli anni giovanili Hegel *assuma* passivamente la nozione di Stato elaborata dalla tradizione moderna giusnaturalistica. Un passo della *Positività della religione cristiana* mette in luce con chiarezza questa situazione:

I diritti originari dei principi potrebbero fondarsi sul diritto del conquistatore che lascia la vita ai vinti in cambio della loro obbedienza; su questo *patto originario* fra vincitori e vinti potrebbero essere fondati i diritti dei successori del principe ... ; sullo stesso patto (*teoria che qui non ci interessa sostenere o confutare*) si potrebbe fondare anche la sottomissione del volere del singolo alla volontà del sovrano. Ma in ogni caso *questo è ben fermo*, che è nella natura della società civile, comunque essa e i diritti dei suoi governati e legislatori siano sorti, che in essa *i diritti del singolo sono divenuti diritti dello Stato e che lo Stato*

*si è obbligato a far valere e a difendere i diritti del singolo come propri.*<sup>123</sup>

Come già aveva fatto Kant e per certi aspetti lo stesso Rousseau, Hegel qui si disinteressa, innanzitutto, della *genesì* sul piano storico dello Stato ed assume la nozione di patto sociale come filo conduttore di tipo teorico. Sembra questa la medesima direzione che lo porterà, negli anni della maturità, ad abbandonare la nozione stessa di contratto, troppo legata all'ambito del diritto privato, e a concentrarsi su quella più pura, ma ancora di matrice giusnaturalistica, rousseauiana, di *volontà*<sup>124</sup>.

### **Stato e religione**

Coerentemente con l'assunzione del modello giusnaturalistico la dimensione politica è pensata da Hegel, fin dagli anni di Tubinga, in riferimento al fatto che

si deve assumere anche... da un punto di vista politico, se deve esserci una società umana... che vi sono principi universalmente validi, che non solo illuminano il buon senso comune, ma devono stare anche a fondamento di ogni religione, se essa deve meritare tale nome, per quanto possano essere deformati. Così è certo che di tali principi ve ne sono pochi; e proprio perché per un lato sono così universali ed astratti, e per l'altro, se devono essere esposti puramente come richiede la ragione, contraddicono all'esperienza e all'apparenza sensibile, giacché non sono per queste una regola, ma possono convenire solo con un ordinamento opposto delle cose. Questi principi dunque non si qualificano facilmente per un vivo riconoscimento da parte del popolo; e se anche la memoria li conserva, non fanno ancora parte del sistema spirituale e concupiscibile dell'uomo.<sup>125</sup>

Qui sembra di avere da un lato una giustificazione razionale dello Stato in chiave essenzialmente kantiana («*da un punto di vista politico, se deve esserci una società umana... vi sono principi universalmente validi etc.*»), dall'altro lato la consapevolezza,

---

<sup>123</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 191, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 279-280.

<sup>124</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a c. di F. Messineo, Bari, Laterza 1954, § 258.

<sup>125</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 13, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 42-43.

non ignota allo stesso Kant, delle necessità di mediare i principi formali della sfera giuridico-politica con contenuti mutuati dal mondo dell'esperienza e dell'apparenza sensibile, che quei di principi per se stessi contraddicono, per soddisfare le esigenze degli uomini concreti appartenenti a una determinata epoca e nazione. La distinzione che qui opererebbe è essenzialmente ancora interna alla speculazione di Kant ed è quella tra *principi* universali dell'intelletto e della ragione<sup>126</sup> e *regole* empiriche, di cui ci si vale nel *giudicare*, capaci di riempirli di un contenuto particolare.<sup>127</sup>

Sembra da questi passi che la *Volksreligion* sia appunto ciò che soddisfa le istanze che vengono dall'esperienza concreta dei singoli, mentre l'espressione politica delle esigenze di una tale *Volksreligion*, necessaria come sappiamo per ammaestrare un popolo alla moralità razionale, dovrebbe semplicemente soddisfare, sul piano delle garanzie, all'universalità e necessità di quanto richiede la ragion pratica.

Potrebbe sembrare che, secondo una linea di ispirazione kantiano-illuministica, Hegel, pur distinguendo tra religione popolare e religione privata, finisca poi per ricondurre entrambe nell'alveo di quella sfera concreta, sensibile, soggettiva dell'agire degli uomini rispetto alla quale lo Stato dovrebbe fungere da pubblica garanzia. In questo senso andrebbero interpretati l'eco di motivi della pubblicistica legata alla *rivoluzione francese* e l'accento che cade sul tema della libertà politica, che trascorrono tutti questi scritti.

Un'altra distinzione tra costituzione politica e religione, che sembra presupporre il carattere esteriore e formale della prima e quello interiore e soggettivo della seconda, è anche quella che Hegel tratteggia nel noto confronto che istituisce, in *Positività della religione cristiana*, tra «setta» filosofica socratica e setta positiva cristiana quando osserva:

---

1. <sup>126</sup> Questa per Hegel, come in Kant, non sembra implicare ancora nulla di *concreto* più di quanto non implichi l'intelletto, se non l'orientamento non più solo formale alla prassi, almeno come *esigenza*, nel senso però, ancora, della determinazione della volontà. Che lo stesso Kant non *esigesse* tuttavia dalla *Vernunft*, a prescindere dai risultati conseguiti, una determinazione evidentemente non solo formale della volontà è difficile affermarlo. Il movimento di *Umdeutung* rispetto a Kant non ha ancora portato a una vera ristrutturazione dell'edificio teoretico (di *Umdeutung* parla BORDELI M., *Zwischen radikalem Kritizismus und neue Moralitätskonzept*, in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a M., Suhrkamp 1990, a p. 171).

<sup>127</sup> Cfr. per esempio, per tacere di numerosi luoghi della *Critica del giudizio*, l'introduzione dello scritto di Kant *Sul detto comune*: «ciò può esser giusto in teoria, ma non vale per la prassi», apparso nel 1793 sulla *Berlinische Monatsschrift*, ora in *Kants Werke*, Berlin, Akademie Ausgabe, vol. VIII, p. 273, tr. it. parz. in KANT I., *Stato di diritto e società civile*, a c. di N. Merker, Roma, Editori Riuniti 1982, p. 141: «Al concetto intellettuale che contiene la regola deve aggiungersi un atto del giudizio, mediante il quale l'uomo pratico distingue se il caso cade o no sotto la regola». Il ragionamento prosegue con l'osservazione di grande rilievo che, peraltro, per attingere al particolare concreto non si possono moltiplicare all'infinito le regole, onde l'uomo pratico si distingue dal teorico per una sensibilità cui non è sufficiente il mero riferimento a concetti e regole.

In una costituzione politica è conveniente e necessario fissare e conservare immutato il numero dei rappresentanti del popolo e dei membri dei tribunali; ma una religione basata sulla virtù non può adottare, traendole dalla costituzione politica, forme del genere.<sup>128</sup>

Ancora nella *Positività della religione cristiana*, come si sa, si distinguono con cura gli «ordinamenti e istituti [di una chiesa] i quali in una società ancora circoscritta non attentavano ai diritti di nessuno» dai «doveri dello Stato e del cittadino»<sup>129</sup> con i quali i primi illecitamente si confondono quando la chiesa finisce per coincidere con lo Stato.

In questa prospettiva Hegel può ancora distinguere, come fa Kant nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, chiesa e Stato differenziando società libera (stato etico-civile) e società coercitiva (stato giuridico-civile)<sup>130</sup>, precisando che solo per la seconda ha senso presupporre, con Rousseau, un patto sociale obbligante, mentre la sfera interiore, di cui la prima è depositaria, non può essere obbligata, come argomentava già Mendelssohn in *Jerusalem*<sup>131</sup>, da alcun contratto.

Ciò che è possibile in uno Stato civile, cioè sottomettere la propria volontà alla volontà generale e considerare questa come propria legge, non può assolutamente dar luogo al patto con la chiesa, cioè a un patto sulla fede. Un patto di tal genere è in se stesso impossibile, e se purtuttavia è stato concluso è interamente nullo e privo di valore.<sup>132</sup>

---

<sup>128</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 163-164, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 247.

<sup>129</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 166, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 250-251.

<sup>130</sup> Cfr. KANT I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg 1793, ora in *Akademie Ausgabe*, vol. VI, p. 95 (tr. it. parz. in KANT I. *Stato di diritto e società civile*, Roma, Editori Riuniti 1982, p. 134): «Uno stato giuridico-civile (politico) [*rechtlich-bürgerlicher (politischer) Zustand*] è il rapporto degli uomini fra loro in quanto collettivamente sottostanno al leggi giuridiche pubbliche [*öffentlichen Rechtsgesetzen*] (che sono, tutte, leggi coattive [*Zwangsgesetzen*]). Uno stato etico-civile [*ethisch-bürgerlicher Zustand*] è invece quello in cui sono uniti sotto leggi libere da coazione [*zwangsfreien*], vale a dire sotto pire leggi di virtù [*Tugend*].».

<sup>131</sup> Mi riferisco all'opera *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Berlin 1783. Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 51. Cfr. anche, per l'influenza esercitata da Mendelssohn sul giovane Hegel, LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 289-291.

<sup>132</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 192, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 281.

Per la precisione Hegel distingue tra società morale e religiosa, da un lato, e costituzione civile, dall'altro.

In una costituzione civile sono presi in considerazione solo quei doveri che scaturiscono dal diritto altrui, e solo in quest'ambito lo Stato mi può imporre dei doveri.<sup>133</sup>

La giustizia consiste nel fatto che io rispetto i diritti degli altri. Se poi io la considero un dovere e ne faccio una massima del mio agire non perché così richiede lo Stato, ma perché è un dovere, allora è una virtù; ed in tal caso essa non è una richiesta dello Stato, ma della legge morale.<sup>134</sup>

Lo Stato quindi detiene il monopolio della forza per quanto riguarda l'*imposizione* dei doveri, la coazione ad obbedirvi in quanto obblighi esteriori, non in quanto richieste della legge morale. L'assolvimento di queste può essere lo scopo di una setta filosofica, che non implica nessun patto formale, la cui estensione coincide *idealmente* con quella della chiesa invisibile, e che in nulla può confliggere con gli scopi dello Stato (che sono essenzialmente la creazione e conservazione di una legalità che non può che essere meglio garantita dalla sua interiorizzazione come moralità). Inversamente l'appartenenza ad una setta filosofica muta poco o nulla nei rapporti familiari, civili e di altro genere.<sup>135</sup>

Oltre ai doveri imposti dallo Stato per mezzo della coazione e ai doveri universali e necessari imposti dalla sola legge morale (e assolti nella sfera della chiesa invisibile),

ve ne possono essere anche altri ... che io impongo a me stesso liberamente e non per richiesta della legge morale ... Sono di tal genere quei doveri che mi impongo volontariamente quando entro a far parte di una qualsiasi società, il cui scopo non è in contrasto con quello dello Stato ... Entrando io in una società di tal genere, i membri di questa acquistano verso di me certi diritti

---

<sup>133</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 173, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 258.

<sup>134</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 174, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 259.

<sup>135</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 167, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 251.

che si fondano soltanto sulla mia volontaria partecipazione alla società...<sup>136</sup>

Possiamo quindi intendere che una setta, anche positiva, in quanto società parziale può essere lecita in uno Stato se i suoi scopi non contraddicono a quelli di questo. A questo fine, tuttavia, essa non può estendersi fino a coincidere, di fatto e di diritto, con lo Stato stesso.

Si è potuto giustamente osservare, in uno dei pochi riferimenti alle sette reperibili nella bibliografia critica sul giovane Hegel, che se si cerca «l'identification *politique* du "positiv"» non si deve andare nella direzione del «problème de l'organisation en sectes des premiers chrétiens», ma in quella dell'«affirmation du christianisme comme religion d'État». <sup>137</sup>

## **Lo Stato promotore della moralità per mezzo della religione**

Ma, come è noto, Hegel non si limita a teorizzare la distinzione tra la sfera d'azione della società civile e quella di un società morale, quale sarebbe una setta religiosa. In uno schema di *Volksreligion und Christentum* Hegel precisa che la *Volksreligion*

deve essere tale, che vi siano inclusi tutti i bisogni delle vita, e *le azioni pubbliche della vita statale*.<sup>138</sup>

Da tutto ciò il nesso strettissimo tra *Volksreligion* e politica<sup>139</sup>:

Spirito del popolo, storia, religione, grado della libertà politica popolare non possono essere considerati separatamente, né in rapporto al loro reciproco influsso né in rapporto alla loro natura. Essi sono intrecciati insieme in un solo nodo, come tre colleghi di ufficio, di cui nessuno riceve qualcosa dall'altro. Formare la moralità di singoli uomini è affare della religione

---

<sup>136</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 174, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 260.

<sup>137</sup> Cfr. SICHIROLLO L., *Sur Hegel et le monde grec*, in AA. VV., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF 1974, p. 170.

<sup>138</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 20, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 50.

<sup>139</sup> Come si sa è stato Peperzak ad insistere sulla prevalenza del «politico» nella concezione giovanile hegeliana della religione, fino a proporre la formula di un «ateismo» hegeliano. Cfr. PEPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, p. 101 e p. 111.

privata, dei genitori, dei propri sforzi e delle circostanze, formare lo spirito del popolo è invece per un verso cosa della religione popolare, per un altro dei rapporti politici.<sup>140</sup>

Quest'apparente incongruenza è avvertita come problema dallo stesso Hegel che tenta una risposta nel 4° frammento, bernese, di *Volksreligion und Christentum*.

Da un lato Hegel vi distingue, richiamandosi implicitamente a Kant, tra sfera politico-giuridica il cui fine è la lettera della legge o *legalità* dalla sfera religiosa il cui fine è lo *spirito* della legge, significativamente associato alla legge *morale*:

La legislazione civile ha come suo fine immediato non la moralità, ma solo la legalità.

Mentre:

Per promuovere il rispetto della legge morale e la disposizione a eseguire le leggi secondo lo spirito non vi sono istituzioni particolari che abbiano questo fine, ritenuto proprio ... dalla religione.<sup>141</sup>

Dall'altro lato si chiede se lo Stato non debba almeno mediatamente cooperare con la religione:

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. Ogni religione si è certamente presa cura di tutte e due le cose e ne acquista la

---

<sup>140</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 27, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 58.

<sup>141</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 48, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 78.

disposizione, mentre lo Stato se ne è curato con la costituzione, con lo spirito del governo.<sup>142</sup>

L'allusione che Hegel fa, in riferimento alla promozione della moralità, allo *spirito* del governo, alla possibilità di governi buoni o cattivi<sup>143</sup> e alla molteplicità delle costituzioni e delle legislazioni storicamente date<sup>144</sup> porta a concludere che egli individui in un buon governo e in una buona religione (fantastica, non positiva) due istituzioni differenti, ma convergenti nel senso di una *promozione* della moralità, ossia tali da costituire le condizioni del suo sorgere da un atto incoercibile di libertà.

Ma lo Stato, da questo punto di vista, sembra allora auspicato non tanto come *garanzia* della libertà morale, garanzia che sarebbe contraddittoria in quanto tale libertà è per definizione incoercibile e, dunque, anche ingarantibile, quanto come *occasione* di quella παιδεία religiosa che sola può *promuovere* la libertà morale. La determinazione della sfera del diritto dello Stato, pensato kantianamente come sfera della legittimità della coazione, acquista allora un mero significato negativo, quello appunto espresso nella citazione d'apertura: tale determinazione consente di interrompere il destino perverso che vede la setta farsi chiesa e istituzione, riservando *solo* allo Stato ogni *potere* di coercizione, *se mai debba essercene uno*, e sottraendo del tutto tale potere alla chiesa che, in quanto il suo scopo consiste nella promozione della moralità, non se può far nulla che non sia contraddittorio e controproducente.

Di qui forse la parallela inclinazione di Hegel, se si deve attribuire a Hegel il cosiddetto *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*<sup>145</sup>, dopo la mostrazione dei tratti estrinseci dello Stato-macchina moderno<sup>146</sup>, verso la prospettiva della sua estinzione (in proporzione, verosimilmente, all'espansione del momento estetico-pedagogico della *Volksreligion*, qui nella veste di *Mithologie der Vernunft*) piuttosto che a quella di una sua conservazione come garanzia in senso giusnaturalistico.

---

<sup>142</sup> HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 49, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 79.

<sup>143</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 63, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 95.

<sup>144</sup> Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 36, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 65.

<sup>145</sup> Cfr. *Mythologie der Vernunft. Hegels 'ältestes Systemprogramm' des deutschen Idealismus* a c. di Ch. Jamme e H. Schneider, Frankfurt a M., 1984, tr. it. MASSOLO A., *Il cosiddetto «Erstes Systemprogramm» (Frühssommer 1976): un testo fondamentale per l'idealismo tedesco* ora in *La storia della filosofia come problema*, Firenze 1967

<sup>146</sup> Cui corrisponde un'antropologia dell'uomo macchina o dell'uomo ingranaggio. Cfr. HEGEL G. W. F, *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 12-13, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 41; vedi anche p. 223 tr. it. pp. 314-315.

Di qui anche, nella *Positività della religione cristiana*<sup>147</sup>, la nozione debole di Stato e la nozione privatistica del contratto che esso presuppone e che gli consente di esercitare la sua forza: lo Stato deve poter essere liberamente abbandonato se le sue leggi non sono gradite e, di conseguenza, il contratto può sempre essere reciso:

Un cittadino ... è pienamente libero di abbandonare il paese: la sua subordinazione alle leggi della patria si fonda così su questa libera scelta della sua volontà di vivere sotto di esse.<sup>148</sup>

L'idea della funzione indiretta, negativa dello Stato è ripresa anche nella *Positività della religione cristiana*:

Poiché lo Stato può richiedere moralità dai suoi cittadini non in quanto Stato [ossia non per mezzo di coazione], ma solo come essere morale, ed è inoltre suo dovere non disporre ordinamenti che siano contrari alla morale o che furtivamente la distruggano, poiché esso ha di per sé il massimo interesse, proprio in vista della legalità suo fine peculiare, a che i cittadini siano buoni anche moralmente, se esso creasse istituzioni per realizzare ciò in modo immediato le leggi che lo Stato darebbe, che i cittadini debbano essere moralmente buoni, sarebbero improprie, contraddittorie, ridicole. Lo Stato infatti può indurre i cittadini ad ubbidire a queste istituzioni soltanto mediante la fiducia che deve svegliare per esse. La religione è il mezzo migliore per raggiungere ciò: dipende dall'uso che ne fa lo Stato, se essa è in grado di corrispondere al fine.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> Nel passaggio a questo scritto alcuni hanno voluto vedere una *Rehabilitierung der Privatreligion* e l'abbandono del progetto di una *Volksreligion* che contraddirebbe alla separazione tra sfera dello Stato e sfera della chiesa. Cfr. PANAJOTIS K., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, p. 242. Ma a mio avviso non è affatto necessario, per le argomentazioni addotte, supporre una tale riabilitazione della *Privatreligion*: la religione può ben essere diffusa e pubblica, l'essenziale è che essa non si *positivizzi*, non comandi e costringa a ciò a cui essa può solo *promuovere*, la realizzazione del bene morale.

<sup>148</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 189, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 277. Non si può non avvertire un eco dell'argomento con il quale Socrate cerca di convincere Critone, nell'omonimo dialogo platonico, del suo dovere di obbedire alle leggi di una città di cui, implicitamente, non abbandonandola, ha riconosciuto l'autorità. L'operare in Hegel di queste suggestioni che si riferiscono a un orizzonte filosofico-politico *altro* è significativo di quello che intendo come svuotamento di senso, nel giovane Hegel, della forma politica moderna.

<sup>149</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 175, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 261.

Lo Stato si serve della religione per promuovere la moralità la quale tuttavia, dal punto di vista dello Stato, costituisce solo un mezzo per conseguire la legalità. L'azione dello Stato sembra quindi utile nella misura in cui è preterintenzionale, obliqua (mentre essa sarebbe dannosa o ridicola se lo Stato intendesse *costringere* alla virtù). La sua funzione potrebbe, dunque, esaurirsi col raggiungimento dell'*effetto* etico, che da suo punto di vista non è certo lo scopo, ma lo è per la religione di cui esso si serve.

L'idea che lo Stato, tuttavia, possa anche essere un ente morale evoca una nozione *altra* di Stato con cui quella moderna, però, è tangente, all'altezza del motivo kantiano dell'universalità della legge, non importa a quest'altezza se in senso giuridico o morale, che lo ispira. L'ambiguità del discorso sta forse tutta nel carattere problematico dell'idea di una *promozione*<sup>150</sup> indiretta, eppure efficace della moralità, che presuppone significativamente, forse fecondamente, una nozione di virtù etico-politica e della sua trasmissibilità in cui non sono disgiunte un'idea antica e una moderna di *politicalità*.

---

<sup>150</sup> La difficoltà a intendere concettualmente una *promozione* (*Beförderung*), da parte di uno Stato garante della sola legalità, di una vita virtuosa per mezzo di una religione cui esso non può tuttavia imporre nulla sembra essere sfuggita per esempio a ROSENZWEIG F., che in *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 52, non si sa spiegare questa difficoltà che come una concessione a Montesquieu

## IL MOMENTO POLITICO DELLA NOZIONE DI VIRTÙ CHE ANIMA LA SETTA

Il quadro fin qui delineato è ancora insoddisfacente. Se la libertà la cui esigenza si esprime nel sorgere delle sette fosse qualcosa che si esaurisse nella sfera morale non si comprenderebbe ancora la *necessità*, come si esprime Hegel, del sorgere delle sette stesse. Infatti la libertà morale, come la intende Kant, è un *fatto* della ragione che inerisce alla natura umana che né trae origine nel contesto storico (fenomenico) in cui è data, né produce un dimostrabile effetto su di esso.

Ora, Hegel, come mi sembra di aver mostrato, assume certamente questa nozione kantiana di *libertà morale*, ma ne estende l'*efficacia* o *effettività* dalla sfera di una soggettività kantianamente intesa alla sfera politica da cui pure essa, in quanto incoercibile, in sé medesima non *dipende*.<sup>151</sup>

Lo *strumento* di questa concretizzazione della libertà morale (sorta di traduzione, per usare la posteriore terminologia hegeliana, della relativa *idea* in una *Wirklichkeit*) sembra poter essere proprio la setta *nel suo sorgere*.

La *condizione* per il definitivo assestamento, nella sfera politica, della libertà pare, invece, una tale radicalizzazione del formalismo dello Stato. Tale radicalizzazione, nel togliere tutto ciò che si oppone coattivamente al *diritto del singolo*, inteso ormai in senso lato come soggetto di una libertà efficace, tende all'estinzione dello Stato stesso.

Il *presupposto* di tutto ciò è una nozione di *virtù* che, pur assumendo su di sé le determinazioni della libertà morale in senso kantiano, non teme di essere arricchita dalla capacità di evocare simbolicamente l'idea di una *potenza* traducibile a certe condizioni in agire efficace.

### Autosufficienza della virtù in senso classico

L'identificazione della nozione classica di *virtù* con la nozione kantiana di *moralità* è abbastanza evidente per tutti gli scritti di Hegel dell'epoca in esame. Basti citare passaggi come:

---

<sup>151</sup> Sulla nozione di libertà in questi testi cfr. EPHRAIM F., *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, Berlin 1928. Quanto propongo di intendere per libertà morale *allargata* mi pare vada nella direzione indicata da PEPERZAK A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, a p. XIII, quando cioè, pendendo posizione contro i punti di vista unilaterali da un lato di Lukàcs, dall'altro di Haering e Asveld, intende la libertà di cui è parola in questi scritti di Hegel come libertà a un tempo politica e religiosa, nel senso di una nozione radicale di autodeterminazione.

I Romani e i Greci, come uomini liberi, ubbidivano a delle leggi che si erano date da se stessi.<sup>152</sup>

Oppure si può richiamare l'esplicita assimilazione, già in un frammento bernese, dei νομοι αγραφοι cui obbedisce Antigone alla legge morale.<sup>153</sup>

Nell'attenzione per questi aspetti del mondo classico Hegel non si dimostra particolarmente originale nel contesto culturale filellenico e neoumanistico che gli Herder, i Goethe e soprattutto Schiller<sup>154</sup> avevano alimentato o andavano alimentando. Negli anni di Tubinga<sup>155</sup> fu proprio la «comune religione dell'entusiasmo per il mondo greco» ad avvicinarlo a Hölderlin e a Schelling.<sup>156</sup> A Hölderlin in particolare si attribuisce un'influenza su Hegel in questo senso, soprattutto per quel che riguarda non tanto il momento della *nostalgia* per l'unità spirituale degli antichi (etico-politica per quel che qui interessa), quanto la speranza in una prossima *Erlösung* nel senso di una

---

<sup>152</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 221, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 313.

<sup>153</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 222, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 314.

<sup>154</sup> Cfr. LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 252 ss.

<sup>155</sup> Ma, come si è ben presto osservato, l'interesse per il mondo classico è più antico di quello per il cristianesimo e risale agli anni del *Gymnasium* di Stoccarda. Cfr. HAYM R., *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857, pp. 53-61; DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. *Storia della giovinezza di Hegel*, Napoli, Guanda 1970, pp. 19-22 e a.

<sup>156</sup> Cfr. tra gli altri ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 35. Su Hölderlin e il mondo antico la bibliografia è fin troppo ricca. Cfr. per esempio AA. VV., *Hölderlin et le monde antique*, «Comoedia», Paris, 12-vi-1943, SCHADEWALDT V., *Hellas und Hesperien*, Zürich und Stuttgart 1960. Per il rapporto di Hölderlin con Hegel e in generale con la filosofia l'interesse è antico. Cfr. HOFFMEISTER J., *Hegel und Hölderlin*, in AA. VV., *Hölderlin und die Philosophie*, Tübingen 1931; CASSIRER E., *Idee und Gestalt Hölderlins in der deutschen Idealismus*, Berlin 1921; fa il punto sulla situazione attuale degli studi HARRIS H. S., *Hegel und Hölderlin*, in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1990, pp. 236-266.

palingenesi<sup>157</sup> di cui la stessa filosofia di Kant, per quanto strano a noi possa sembrare, è considerata componente importante.<sup>158</sup>

Quello che mi pare metta conto di rilevare è il fatto che proprio in un frammento dell'epoca della *Positività della religione cristiana* il richiamo alla nozione classica di virtù consente altresì a Hegel di rimarcare per la prima volta le distanze rispetto a Kant, mettendo il luce come un autentico *dar leggi a se stessi* o far scaturire una *legge legiferante dall'intimo*<sup>159</sup> (è chiaro che Hegel si sta muovendo verso il superamento, che si compirà nello *Spirito del cristianesimo* grazie alla nozione di *amore*, della stessa nozione di *legge* in rapporto al libero agire) se deve coincidere con una virtù premio a se stessa (si pensi al costante riferimento, di questi anni, alla figura di Socrate) non implica né come *scopo* (come pure Kant aveva chiarito), ma neppure come semplice effetto, razionalmente *postulato*, un *summum bonum*, divinamente sancito, in cui la felicità si aggiunga, estrinsecamente, al merito morale:

Nel postulato, divenuto famoso specialmente nei tempi recenti ma che si incontra presso tutti i popoli, dell'armonia di felicità e moralità, come giunge la ragione a richiedere qualcosa che da questo punto di vista riconosce da sé indipendente e indeterminabile?<sup>160</sup>

Se qualcuno è morto sul campo dell'onore, morto per la patria o per la virtù, solo ai nostri tempi si è potuto dire che gli sarebbe stato degno di un destino migliore.<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> Come già osservava Dilthey, «la vita greca, così come l'ammirazione dell'epoca la intendeva, diede un *contenuto ideale alle attese per il futuro* di Hegel e dei suoi amici» (DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. Storia della giovinezza di Hegel, Napoli, Guanda 1970, p. 29). Per quanto queste attese dovessero rivelarsi illusorie per l'immediato, nulla ci autorizza ad assumerle e a interpretarle in partenza come svuotate di significato politico, sulla base del presupposto melanconico dell'irredimibilità della scissione moderna tra sfera privata e sfera pubblica, per quanto essa si replichi anche sul soggetto di tale scissione.

<sup>158</sup> Su tutto ciò cfr. LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 244 ss. Accenni già in HAYM R., *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857, pp. 36-39.

<sup>159</sup> Cfr. HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 212, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 303

<sup>160</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 237, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 330.

<sup>161</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 238, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 330.

La nozione kantiana di moralità, rigorizzata a partire da una meditazione sulla concezione classica dell'*autosufficienza* della *virtus*<sup>162</sup>, perde quindi ogni riferimento a un bene trascendente (comprensibile solo in un orizzonte di cristianesimo positivo) e si rivolge totalmente, diremmo come *potenza d'azione*, alla sfera dell'immanenza.

### **Politicità costitutiva della *virtus***

La nozione emersa in questi scritti hegeliani di una virtù radicalmente autonoma, felice per se stessa, parte certamente dalla nozione kantiana di *Moralität*, ma, lungi dal costituire una mera coniugazione con le condizioni concrete del suo esercizio (come è stata intesa a torto o a ragione la posteriore nozione hegeliana di *Sittlichkeit*<sup>163</sup>), essa sembra piuttosto esito di una radicalizzazione<sup>164</sup>, per cui agli effetti trascendenti, di una felicità meramente postulata, della moralità kantiana, sembrano sostituirsi nel giovane Hegel da un lato la nozione di una potenziale estrinsecazione politica della *virtus* come prodotto dell'idea o potenza di libertà che ne è all'origine, dall'altro lato il lamento per la perdita, tutta moderna o meglio postclassica, delle condizioni di tale estrinsecarsi.

Negli scritti giovanili di Hegel la scissione moderna tra religione e politica, che rende conto anche della scissione intervenuta tra libertà interiore e libertà giuridica, pare interpretata, in una prospettiva di filosofia della storia che muove da suggestioni gibboniane<sup>165</sup>, come effetto, segnatamente intervenuto col cristianesimo,

---

<sup>162</sup> Discorso a parte meriterebbe la relazione tra questa nozione di virtù e quella, da cui questa può certo avere tratto molti spunti, propria di Rousseau che, come si sa, nel momento stesso in cui delinea la figura propria della nozione moderna di sovranità evoca, con nostalgia, l'idea classica di libertà. Qualche spunto in LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 263 ss.

<sup>163</sup> Come si sa è ancora vivo il dibattito sulla questione di quanto nella stessa concezione hegeliana della *Sittlichkeit* permanga della nozione kantiana di *Moralität*, permanenza (*Aufhebung* come *Aufbewahren*) su cui ha messa per la prima volta l'accento RITTER J., in *Moralität und Sittlichkeit*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a M., 1963, tr. it. *Moralità ed eticità*, in *Metafisica e politica. Studi su Aristotele ed Hegel*, Casale Monf., Marietti 1983. Cfr. anche CESA C., *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a c. V. Verra, Napoli, Prismi 1981, pp. 147-178.

<sup>164</sup> Di un *militante Kantianismus* e di una *Radikalisierung des Kantianismus* in senso politico parla per esempio, in riferimento al periodo bernese e in particolare alla nozione, elaborata con Schelling, di *positività*, PANAJOTIS K., in *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, a p. 238. Su posizioni non dissimili BORDELI M., *Zwischen radikalem Kritizismus und neuem Moralitätskonzept*, in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a M., Suhrkamp 1990, pp. 171-192.

<sup>165</sup> E' documentata una lettura hegeliana del famoso XV cap. della *Storia del declino dell'impero romano* per gli anni di Berna (cfr. DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. *Storia della giovinezza di Hegel*, Napoli, Guanda 1970, p. 54, di recente PÖGGELER O., *Hegels philosophische Anfänge*, in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a M., Suhrkamp 1990, p. 90). Ciò significa che per gli anni di Tubinga si deve supporre una relativamente autonoma elaborazione hegeliana del tema,

dell'interiorizzazione della *πολις*: onde non si muore più per la patria terrena, ma per sopravvivere a se stessi nella patria celeste:

Catone si volse al Fedone di Platone solo quando fu distrutto ciò che era stato finora per lui il supremo ordine delle cose, il suo mondo, la sua repubblica; solo allora egli si volse ad un ordine ancora più alto.<sup>166</sup>

E' la coscienza di questa trasvalutazione che porta Hegel a reinterpretare in chiave *solo apparentemente* morale e religiosa le istanze dell'amore antico per una libertà politicamente intesa e, in pari tempo, a svuotare come meramente esteriore la forma dello Stato moderno di diritto, Stato per il quale, appunto, per usare le sue stesse parole *non possiamo più prendere alcun interesse*.

Dopo la scomparsa di ogni libertà politica è svanito ogni interesse per lo Stato - perché noi possiamo prendere interesse solo a ciò per cui possiamo agire.<sup>167</sup>

Con la fine dell'antichità classica

scomparve dall'anima del cittadino l'immagine dello Stato come *prodotto* della propria attività.<sup>168</sup>

Giustamente si è rilevato che la *virtù premio a se stessa*, a cui allude Hegel a Berna, non coincide con quella virtù, la cui vacua *unità analitica*, a torto o a ragione, Kant imputava agli stoici, ma è qualcosa di più (sintetico)<sup>169</sup> coniugandosi a una politicità che è a un tempo ciò che essa *produce* e ciò *per cui* essa prende interesse, indistinguibilmente effetto (si sarebbe tentati di dire *Wirklichkeit*) e senso. Ma la

---

sviluppato poi anche da Schiller nelle *Lettere sull'educazione estetica* (pubblicate nel 1795), di una diversa sensibilità, politico-religiosa, degli antichi rispetto ai moderni. Ma non si devono dimenticare le premesse per questa lettura poste da Schiller già con *Gli dei della Grecia*. Sull'influenza di Hemsterhuis nella costruzione, in Hegel e Hölderlin, dell'opposizione antichità/modernità cfr. PANAJOTIS K., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, pp. 143 ss.

<sup>166</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 222, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 313.

<sup>167</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 229, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 321.

<sup>168</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 190, p. 223, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 314.

<sup>169</sup> Cfr. GÖRLAND I., *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt a M., Klostermann 1966, pp. 3 ss.

politicità, in quanto è già implicita nella virtù (come nel modello socratico), non ne rende meno gratuito l'agire, perché non ne fa mai un semplice mezzo ai propri fini.

Se non che in genere si intende questo di più della virtù, come la concepisce qui Hegel, rispetto alla sua (pretesa) riduzione analitica (e impolitica) degli stoici, come effetto della coniugazione di razionalità e sensibilità<sup>170</sup>, riducendo in senso antropologico la meditazione hegeliana e leggendola non tanto come radicalizzazione (in senso politico) della filosofia pratica di Kant (fino al limite del rovesciamento, che sarà operato nello *Spirito del cristianesimo*), ma come indebolimento della stessa in seguito a un compromesso con le esigenze delle inclinazioni sensibili. Se per un verso è innegabile che l'evocazione del mondo greco è l'evocazione di un mondo che non è attraversato dalla scissione tipicamente moderna che distingue nel soggetto pensiero ed estensione, ragione e sensi etc., è pur vero che tale *unità* non è ancora - ed è questo che ciò a me pare sia teoreticamente sia politicamente fecondo - concettualmente determinata, ma solo simbolicamente, letterariamente allusa. Essa costituisce un *ideale della natura umana*, di cui sono figura Cristo e Socrate, che per noi configura un compito. Nella *Introduzione della Positività della religione cristiana* del 1800 Hegel scrive, a proposito di Gesù:

Un ideale della natura umana è qualcosa di interamente diverso dai concetti universali sulla destinazione [*Bestimmung*] dell'uomo... L'ideale ammette benissimo particolarità, determinatezza, richiede anzi peculiari azioni religiose, sentimenti, usi, un sovrappiù, una folla di sovrappiù, il che alla fioca luce dei concetti universali appare come ghiaccio e pietra.<sup>171</sup>

La nostra *differenza* da tale ideale ripete (e riconosce) la scissione<sup>172</sup>, di cui Kant è stato chiara espressione, ma non la ricomponne, mentre la potenza inconcettuale di tale ideale

---

<sup>170</sup> Cfr. sempre GÖRLAND I., *Die Kantkritik des jungen Hegel*, Frankfurt a M., Klostermann 1966, p. 3.

<sup>171</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 142, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 222

<sup>172</sup> Si potrebbe interpretare la scissione moderna a partire da questi testi di Hegel e oltre essi, con un occhio allo *Spirito del cristianesimo* e un altro a Nietzsche e a Lacan, come l'emergere di un senso di colpa cortocircuitato dall'essere esso stesso la vera colpa dell'era postclassica. In questa interpretazione le inclinazioni sensibili sarebbero immorali solo nella misura in cui esse sono vissute come tali: ma tale sembra appunto la condizione moderna. Il fatto che nel groviglio moderno (o nel nastro di Möbius) di sensi e ragione c'è una sola trama (la natura) non scioglie di per sé il groviglio, né lo rende meno aggroviato.

ci spinge ad attuarlo con azioni (che Hegel intende come *religiose*, perché escludono la *Gewalt* di una possibile coazione, ma che noi potremmo dire *persuasive*), senza dirci a priori se esso costituisce un *compito infinito*, la cui infinità sarebbe però cattiva, se oggettivata, come quella che Hegel imputerà a Fichte, o non possa anche essere tutto attuato *ora*.

Questa possibilità, meglio *eventualità* rende conto dell'uso che Hegel fa della nozione di libertà in riferimento alla modernità (cioè al tempo dell'ora, *modo*), per esempio quando Hegel parla della condizione di chi fonda una setta per lottare contro l'imperante positività: in quest'uso sembra presupposto sempre un momento *politico*. La *libertà* è sempre pensata da Hegel, fin da *Volksreligion und Christentum*, sia in riferimento a quell'idea di *repubblica* da cui gli sembra evidentemente animata la *rivoluzione francese*, sia in riferimento alla *πολις* greca, onde può dirsi altrettanto bene che egli legge la libertà greca con lo sguardo alla nuova rivoluzione<sup>173</sup> e che egli legge la libertà sancita dalla rivoluzione con lo sguardo rivolto alle antiche repubbliche.<sup>174</sup>

### Verso la dissoluzione del φαντασμα politico moderno

Ciò che mette conto di rilevare è che l'assenza di una critica diretta da parte del giovane Hegel alla forma dello Stato moderno, che viene invece anzi interamente (e a mio

---

<sup>173</sup> Come intendeva LUKÁCS G., in *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft* (1948), Berlin 1967, tr. it. *Il giovane Hegel e i primordi della società capitalistica*, Torino, Einaudi 1960, p. 82.

<sup>174</sup> L'evocazione della *πολις* richiama la nozione herderiana, espressa nel 1795, di *patria morale*, nel senso che se della *πολις* non ci si deve augurare il ritorno puro e semplice (in quanto «difficilmente con lo scambio otterremmo alcunché di quanto veramente desideriamo»), pure essa rappresenta in qualche misura un simbolo di quanto ci si augura politicamente per l'avvenire. Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, pp. 20-21. Sull'influenza di Herder sul giovane Hegel cfr. LACORTE C., *Il primo Hegel*, Firenze, Sansoni 1959, pp. 276 ss. L'interferenza dell'ideale classico di *πολις* con gli eventi francesi e le idee rivoluzionarie spiega, come ha notato tra gli altri sempre Rosenzweig, «il modo in cui a Tubinga Hegel interpretò tali idee». Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 34. Ancora a Berna, nello scritto sulla *Positività della religione cristiana*, Hegel, come è stato osservato, «guarda con nostalgia all'integra unità di tutta la vita civile e religiosa dell'antico Stato libero, ma - vorremmo dire - con una nostalgia conscia dell'irrecuperabilità del paradiso perduto». Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 61. Cionondimeno l'evocazione della *πολις* rimane fondamentale per comprendere la stessa forma moderna che ha assunto, per Hegel, la questione politico-religiosa.

avviso consapevolmente) assunta<sup>175</sup>, mentre opera semmai una critica della presunzione della chiesa di farsi Stato, non dipende forse da un'ancora insufficiente presa di coscienza teoretica della problematicità di tale nozione di Stato, né tanto meno da confusione tra nozione antica e nozione moderna di Stato, che Hegel dimostra anzi, come si è visto, di saper ben distinguere, ma dall'intuizione, che sarebbe non meno preziosa se fosse inconscia, dell'impossibilità di decostruire la forma giuridica moderna con le sue stesse armi, i concetti: donde la necessità di lasciarla estinguere rarefacendone al massimo gli effetti di senso.

L'assunzione di comparti della tradizione giusnaturalistica da parte di Hegel può allora essere interpretata, fin dagli anni giovanili, nella direzione di una disarticolazione della nozione di Stato che ne deriva (salvo poi a ricostruirne un'altra negli anni della maturità). L'accento cade, infatti, come si è visto, sui *diritti del singolo*:

Questo è ben fermo, che è nella natura della società civile, comunque essa e i diritti dei suoi governati e legislatori siano sorti, che in essa *i diritti del singolo sono divenuti diritti dello Stato e che lo Stato si è obbligato a far valere e a difendere i diritti del singolo come propri*.<sup>176</sup>

In questi diritti, a mio avviso, non è da ravvisarsi, alla luce della giovanile filosofia della storia di Hegel, solo una nozione di libertà in senso strettamente giuridico e, quindi, circolarmente debitrice a una nozione, presupposta, di Stato che tale ambito *privato* sanziona e delimita, ma un'istanza irriducibile e originaria di virtù etico-politica, pur interpretata attraverso il filtro di categorie moderne, che va nella direzione della riscoperta di una nozione non necessariamente moderna di *dignità* dell'uomo.

Mi sembra, infatti, ancora interessante e suggestiva l'osservazione di Rosenzweig<sup>177</sup> relativa alla trascrizione della nozione di *droit de l'homme* in Kant, Fichte, Schiller e Hegel come *Würde des Menschen*, che potrebbe essere letta come un tentativo *sensu lato* romantico di strappare il motivo classico e rinascimentale della *dignitas hominis*

---

<sup>175</sup> Per quanto riguarda la *forma politica tutta moderna* che la rivoluzione intendeva assumere e la sua espressione concettuale nella teoria del contratto sociale è ben documentata per lo Hegel del periodo di Berna la sua «erste systematische Bekanntschaft mit den in der Ideenwelt de französischen Revolution maßgeblichen politischen Begriffen (Vertragstheorie z. B.)» (PANAJOTIS K., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, p. 236).

<sup>176</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 191, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 279-280.

<sup>177</sup> Cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 55.

dalle maglie della concettualizzazione moderna dei diritti del cittadino, involti e compromessi nella teoria moderna dello Stato.<sup>178</sup>

A questa nozione di libertà fa riscontro la delineazione di una nozione assolutamente astratta di società civile, ancora kantianamente identificata con lo Stato, onde libertà sembra ancora significare il diritto del singolo *in quanto* delimitazione coatta della sfera privata in seguito all'alienazione politica della sua forza monopolizzata dallo Stato.

L'ambiguità dell'interferenza di una nozione antica e di una moderna di libertà è per noi tanto più torbida, in quanto siamo ormai educati a distinguere con rigore un *concetto* moderno di libertà politica come diritto dell'individuo garantito dallo Stato e tale, perciò, lungi dal fondarlo, da presupporre lo Stato stesso e la sua *rappresentazione*, e un'*idea* antica di libertà come autonoma *πραξις*, in senso a un tempo etico e politico (non essendo ancora distinte come per noi le due sfere), quale può esserci testimoniata per esempio dall'*Etica nicomachea* di Aristotele, alla quale si è non a caso voluto accostare proprio la filosofia politica del giovane Hegel.<sup>179</sup>

A mio avviso questa difficoltà è risolvibile solo se da un lato riconosciamo il tratto di *apparenza* che caratterizza la concettualizzazione moderna, non a caso aporetica, e se dall'altro lato ritroviamo nella *simbolizzazione* antica, non ciò che essa interpreta e trasfigura, cioè una situazione storica evidentemente inattuale, ma il *compito attuale* di cui essa è metafora.

Non a caso Hegel, investendo così anche la sfera politica della tematica di una *Mythologie der Vernunft*, lamenta non tanto l'assenza nella sua epoca di più o meno

<sup>178</sup> Cfr. anche PEPPERZAK A., in *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Nijhoff 1960, p. 72, che si riferisce all'uso del termine *Würde* in Hegel: «La *Würde* de l'homme devient l'équivalent de "raison", d'"esprit", ou d'"autonomie"»

<sup>179</sup> Cfr. per esempio RITTER J., *Moralität und Sittlichkeit*, in *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a M., 1963, tr. it. *Moralità ed eticità*, in *Metafisica e politica. Studi su Aristotele ed Hegel*, Casale Monf., Marietti 1983; ILTING K. H., *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, «Philosophisches Jahrbuch», 71, 1963, pp. 48 ss.; RIEDEL M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a M., Suhrkamp 1970<sup>2</sup>, tr. it. *Hegel tra tradizione e rivoluzione*, Bari, Laterza 1975. Se non che, se si vuole prendere *alla lettera* il riferimento alla nozione aristotelica di *πραξις*, bisognerebbe retrodatare l'interesse di Hegel per Aristotele rispetto al momento della rottura con Schelling, alla quale in genere lo si fa risalire (cfr. HAYM R., *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857, p. 225). Ma è fin troppo nota la tendenza erudita ad attribuire consonanze tra punti di vista della più varia provenienza, e del tutto spiegabili all'interno dell'atmosfera di un'epoca, a filiazione dirette dovute a precise letture. Mi pare sufficiente a spiegare queste consonanze tra le *Jugendschriften* di Hegel e un *modo antico* di porre la questione etico-politica la ben più documentata lettura di Platone che Hegel fece fin dagli anni di Tubinga.

adeguate teorie politiche, quanto quella di un *mito politico*<sup>180</sup>, come quello che animava gli antichi:

Noi siamo senza miti religiosi che siano sorti nella nostra terra e siano connessi con la nostra storia, siamo affatto privi di qualsiasi mito politico.<sup>181</sup>

Hegel non pensa, peraltro, semplicemente a un *ritorno* al mito antico, ma a ricercare, con sensibilità romantica, qualcosa, nella sua epoca, di cui quello possa essere metafora. Si tratta, anche per noi, di vedere se intorno al *simbolo* di un agire libero e pieno, come tale evidentemente tramontato per sempre con le condizioni storiche della sua possibilità, ammesso che esse si siano mai date<sup>182</sup>, non possa coagularsi una costellazione di discorsi, tra i quali quello del giovane Hegel, che riconoscono nella

---

<sup>180</sup> Questo tema può sembrare esposto alle suggestioni più "reazionarie", ma va interpretato nel senso di una radicalizzazione di quella dialettica dell'*Aufklärung* ovvero di quella *Selbstaufklärung der Vernunft*, come autolimitazione della ragione, di cui Kant è l'iniziatore (e Adorno e Horkheimer sono stati gli interpreti), che porta a una «*Aufklärung durch und mit Hilfe der Mythologie*». Cfr. JAMME CH., «*Jedes Lieblose ist Gewalt*» in AA. VV., *Der Weg zum System*, Frankfurt a M., Suhrkamp 1990, p. 143. In questo quadro la *Entmythologisierung* razionalistica del XVIII sec. «*beurteilt Hegel als eine zwar notwendige, aber nur Vorläufige Stufe*». Una delle forme di *Selbstaufklärung*, ripresa da Hegel, può essere rintracciata nella critica di Rousseau alla modernità e nel suo richiamo, condiviso da Hölderlin, alla natura. «*Hegel... war in seiner Jugend ein erbitterter Gegner all jener Formen der Verstandesaufklärung, die eine Entfremdung des Menschen von der Natur verursachten*», ivi, p. 133. Sulla ricezione idealistica dell'*Aufklärung* cfr. JAMME CH., KURZ G., *Idealismus und Aufklärung*, Stuttgart 1988; BAL K., *Aufklärung und Religion bei Mendelssohn, Kant und dem jungen Hegel*, «*Deutsche Zeitschrift für Philosophie*», 21, 1979, pp. 1248-1257.

<sup>181</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 215, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 306.

<sup>182</sup> Ciò che mi pare essenziale nell'evocazione dell'*antico* in chiave politica non è tanto la correttezza filologica e storiografica della lettura che degli antichi è data, ma il suo significato antifrastico e simbolico, irriducibile a qualsiasi ridefinizione in concetti, rispetto alla concettualizzazione moderna. Come già osservava Haym «*die Antike... ist... beim jungen Hegel ein politisch-utopisches Kontrastbild*» (cfr. HAYM R., *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857, p. 73). Ciò che conta per l'epoca della giovinezza di Hegel è che «*allora era un'illusione molto diffusa il credere, come Hegel, che ciò che si sperava per il futuro si fosse già realizzato una volta in Grecia*» (cfr. DILTHEY W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, tr. it. *Storia della giovinezza di Hegel*, Napoli, Guanda 1970, p. 35). Sul senso e sulla funzione della nozione di *antico* in Hegel e nella cosiddetta *Goethezeit* cfr. WOLF E., *Hegel und die griechische Welt*, «*Antike und Abendland*», I, 1945, pp. 163-181; REHM K., *Griechentum und Goethezeit*, Bern, 1952 (su Hegel pp. 254, pp. 280 ss., p. 2113); BILLETER G., *Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums*, Berlin 1911; SICHIROLLO L., *Sur Hegel et le monde grec*, in AA. VV., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF 1974, pp. 164 ss. Degna di nota l'osservazione di SANNWALD R., contenuta nel libro *Marx und die Antike*, Zürich 1957, p. 27: «*Durch Hegel ist auch der klassenlosen Gesellschaft Marx' mit der Idee der πολις verbunden*».

figura della setta, nel suo momento sorgivo, nella sua origine e *originarietà*, il luogo di una possibile (ri)emergenza, nelle condizioni moderne, di un tale agire e in pari tempo promuovono questo agire stesso, proprio nella misura in cui, lasciando che vi alludano simboli, tali discorsi si dimostrino indisponibili ad irretirlo nelle maglie di una rinnovata concettualizzazione (giudicata, ancora dallo Hegel di Berna, affare privo di interesse per la prassi, in quanto proprio del solo intelletto astrattivo e oggettivante).

Se tale operazione fosse possibile, la *setta* in senso lato (filosofico-politico-religiosa) potrebbe essere intesa, insomma, come il possibile luogo, nelle condizioni moderne bensì, ma non all'interno della concettualizzazione moderna, della *traduzione* secondo lo *spirito*, non certo secondo la *lettera*, di ciò che si era inteso anticamente per libertà, cittadinanza etc. nella misura in cui tutto ciò pur *sopravvive*, sebbene deformato dall'apparato categoriale della moderna rappresentazione del politico, nei *termini* stessi, assunti come idee, non come concetti codificati, in cui comunque esso anche oggi si declina (libertà, democrazia, *giustizia*<sup>183</sup> etc.).

Tale sotterranea, inoggettivabile sopravvivenza dell'antico nel moderno mi sembra peraltro, anche sul piano teoretico, il solo presupposto che renda conto della possibilità di sollevarci al di sopra della stessa modernità e della sua concettualità, di riconoscerla, prendendone le distanze, come un tutto unilaterale, di coglierne le aporie e, insieme, l'apertura all'Altro.

Si è velatamente rimproverato allo Hegel giovane teologo di Tubinga di fantasticare con troppo entusiasmo intorno a un'idea di comunità cui sarebbe mancata la «stabile ossatura dello Stato legislatore e coercitivo» come quello teorizzato negli anni della maturità, e di conoscere ancora imperfettamente il rigore della stessa nozione kantiana di libertà nella doppia specie di libertà morale e di libertà giuridica, difficilmente assimilabile all'idea di una bella libertà *alla greca*.<sup>184</sup> Si tratta di capire se questi *difetti* non siano tali solo alla luce della stessa teorizzazione hegeliana posteriore e di una

---

<sup>183</sup> Meriterebbe forse qualche attenzione l'impiego frequente del termine e della nozione di «giustizia» nella traduzione hegeliana delle *Lettere confidenziali* di Cart sulle condizioni del Vaud e nello scritto sulla situazione del Württemberg, entrambi del 1798, tema su cui ha messo l'accento Rosenzweig (cfr. ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 73). Si tratta insieme di una reminiscenza di motivi letterari classici («*Discite iustitiam moniti*», «*Quousque tandem*») e di un'istanza che ha, ancora una volta, negli eventi della rivoluzione il suo sprone.

<sup>184</sup> Cfr. per esempio ROSENZWEIG F., *Hegel und der Staat* (1920), Aalen, Scientia 1962, tr. it. *Hegel e lo Stato*, a c. di R. Bodei, Bologna, Il Mulino 1976, p. 42.

nozione riduttiva della filosofia di Kant<sup>185</sup>; se, in altre parole, l'idea di una politica come azione comunitaria (o, in principio e *in apparenza*, ancora settaria) a partire da un'idea classica di *virtus oltre* o entro lo Stato, uno Stato di cui è essenzialmente messa in luce la natura di φαντασμα rispetto alle istanze ben altrimenti corpose della *vita*, sia così inattuale e sia veramente destinata a soccombere dialetticamente nelle maglie di una sempre rinascente teorizzazione della necessità di un Dio mortale e della sua coazione. Se così non fosse, il conflitto tra religione (e soggettività) e Stato potrebbe essere composto, perché il vero Stato e la vera chiesa sarebbero ancora tutt'uno, una πολις ma *in interiore homine* (o forse meglio, se fosse possibile dirlo e pensarlo, *ex interiore homine*). In questo senso potrebbe essere intesa la stessa ricca nozione di soggettività che Hegel lega alla figura di Gesù e che delinea a partire da Jena come trasformazione (o appunto interiorizzazione) della «sostanza» antica nel «soggetto» moderno, di cui sottolineerà la dignità, pur al di fuori della sfera politica.<sup>186</sup>

Ma se questa *dignitas hominis* può ben essere ancora intesa, per lo Hegel bernese, come essa stessa tutt'ora intrisa di politicità potenziale, a fronte di un «politico» che è tale solo in apparenza, si può ben dire che in Hegel «la riflessione sull'*eticità* sorge ... - senza cedimenti antimoderni - come negazione del sistema concettuale che la forma politica moderna si è data, [sicché] l'ἦθος greco della πολις diventa per Hegel *origine* e modello dell'esperienza etica su cui costruire una *teologia politica* (*Volksreligion*) o una *politica teologica* (*Volksgeist*)»<sup>187</sup> a patto che per negazione del sistema concettuale della politica moderna si intenda non tanto un corpo a corpo con tale sistema, quanto una sua piena assunzione che lo svuota, tuttavia, di senso; per eticità non si intenda ancora la *Sittlichkeit* della maturità, ma la tensione politica suscitata da un'urgenza morale; e soprattutto si insista più sul carattere di inoggettivabile originarietà della πολις piuttosto che sul senso che essa avrebbe di «modello», se non si vuole appunto dar credito all'impressione di un mero cedimento antimoderno del giovane Hegel.

Il tratto infelice o di anima bella<sup>188</sup> della figura di Gesù, che comincia a delinearsi con il francofortese *Spirito del cristianesimo*, presuppone invece un sempre maggiore

---

<sup>185</sup> Cfr. quanto osserva anche, sia pure di passaggio, Cesa C., *Tra Moralität e Sittlichkeit*, in AA. VV., *Hegel interprete di Kant*, a c. V. Verra, Napoli, Prismi 1981, p. 157: «Kant, per la verità, era molto meno dualista, e dispregiatore del sensibile, di quanto tutta una tradizione abbia voluto far ritenere... La morale di Kant, inoltre, era tanto poco individualistica e "privata" che la regola doveva valere per tutti gli uomini etc.».

<sup>186</sup> Cfr., oltre ai noti passi di *Glauben und Wissen*, gli *Jenaer Systementwürfe III*, a c. di R. P. Horstmann, in HEGEL G. W., *Gesammelte Werke*, Hamburg 1968 ss., vol. 8, tr. it. *Filosofia dello spirito jeneso*, Bari, Laterza 1983, p. 150.

<sup>187</sup> RIZZI L., *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Mursia 1993, p. 24.

<sup>188</sup> Alla nozione di *anima bella* che Hegel riferisce a Gesù può essere direttamente associata, tenendo conto della sua elaborazione in Schiller, quella, di maggiore interesse politico, di *libertà greca*. Cfr. Peperzak A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Le Haje, Nijhoff 1960, pp. 211-216.

riconoscimento, da parte di Hegel, dell'inerzia storica e del peso politico di ciò per cui, in precedenza, non egli *non prendeva alcun interesse*, se non negativo. Questo mutamento può ben essere interpretato, secondo la classica lettura di Haym, nel senso che, soprattutto con la svolta sistematica databile intorno al 1800, nel passaggio a Jena, Hegel stia mutando «l'ideale degli anni giovanili in una forma riflessiva [*Reflexionsform*], in un sistema»<sup>189</sup> e in pari tempo in «un compromesso teoretico con tutto ciò che nel presente preannuncia un migliore avvenire».<sup>190</sup> Come Bodei ha recentemente sottolineato, già «a Francoforte Hegel si è ... trovato dinnanzi a un bivio, ... lo stesso attribuito, con diversa soluzione, a Cristo [nello *Spirito del cristianesimo*]. Ha dovuto decidere se inchinarsi all'esistente e conciliarsi giorno per giorno con esso oppure se arroccarsi in se stesso, così da presentire, in una interiorità libera da compromessi col mondo, l'aroma di una più nobile esistenza»<sup>191</sup>. Se per Bodei già lo Hegel di Francoforte sceglie di aprirsi un varco tra le due vie, anzi una «strettoia», a mio parere lo Hegel di Berna propende ancora decisamente per la seconda soluzione, certo illudendosi di poter presto condividere la «più nobile esistenza», oltre che con i compagni di Tubinga, con un popolo infiammato dalle istanze di una rivoluzione insieme spirituale e politica.

Il fatto che possiamo riconoscere, con lo Hegel successivo, il tratto storicamente illusorio di questa «nobile» aspirazione non ci costringe, a mio parere, anche ad escluderne il più alto significato *politico* per un avvenire forse non prossimo, nel senso in cui lo stesso Hegel francofortese di un'anima bella poteva scrivere senza alcuna ironia:

Gesù morì con la fiducia che il suo piano non sarebbe andato perduto.<sup>192</sup>

---

<sup>189</sup> Come scrive Hegel stesso a Schelling in una lettera del 2 novembre 1800. Cfr. HAYM R., *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857, p. 122-123.

<sup>190</sup> HAYM R., *Hegel und seine Zeit, Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, Gaertner 1857, p. 86. Cfr. a tutt'oggi RIZZI L., che in *Eticità e Stato in Hegel*, Milano, Mursia 1993, a p. 13, distingue un giovanile approccio teologico, «con intento prevalentemente esplorativo ed esegetico», dallo «sviluppo successivo di Jena» che converte «la ricerca in riflessione *filosofica*, impegnata nella costruzione della metafisica e della logica». Non mi pare casuale che a questa svolta corrisponda anche lo spostamento dell'interesse dal mondo antico a quello contemporaneo che, paradossalmente, quanto più è studiato nei suoi nessi, tanto più è anche assunto e giustificato. Cfr. su questo spostamento d'interesse SICHIROLLO L., *Sur Hegel et le monde grec*, in AA. VV., *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF 1974, pp. 171 ss.

<sup>191</sup> BODEI R., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Torino, Einaudi 1987, p. 112.

<sup>192</sup> HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, p. 331, tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, p. 445.

Si potrebbe riprendere, *mutatis mutandis*, la considerazione che fa Platone nella *VII Lettera* quando osserva che Socrate condannato a morte dalla democrazia attica rimane l'unico vero ἀνὴρ πολιτικός di Atene. Ci si potrebbe chiedere se non sia solo l'exasperazione moderna della visibilità della politica a escludere l'efficacia anche corporea, comunitaria - attraverso il mezzo settario - di una *politicità* la cui prima dimora potrebbe ben essere tuttavia nell'invisibilità della vita e del conflitto morale. In questa concezione dagli esiti comunitaristici certo possibili solo a certe condizioni, non scontati, essendo il risultato di un rischio epocale e di una testimonianza caparbia, risulta conseguenza del tutto comprensibile la proclamazione della necessità *ideale* dell'estinzione dello Stato, pur in un quadro che ne assume interamente la forma giuridica.

Si potrebbe imputare di eccessivo, ideologico ottimismo una concezione che sembra preservare l'intimità del soggetto dalla scissione insopprimibile che esso riconosce fuori di sé tra apparenza (giuridica) ed essenza (politica). Ma l'impossibilità di intendere concettualmente altra forma politica che quella moderna, nel momento stesso in cui lo stesso simbolismo che le è proprio evoca e insieme promuove *dell'altro*, attesta da un lato che la condizione di scissione attraversa fecondamente lo stesso soggetto intendente, dall'altro lato che esso, non potendosi appagare di un sé diviso, tende necessariamente, come un arco proteso, a *in-sorgere*, a svolgere il lato buono della propria *sectatio* su quello cattivo, agendo indistinguibilmente all'interno e all'esterno di se stesso, in un dramma insieme ontologico e simbolico che non può essere ridotto per mezzo delle categorie del pubblico e del privato.

Si potrebbe intendere, sviluppando le indicazioni offerte dallo Hegel di questi primi anni, che quanto più *ci si* raccogliesse in una chiesa invisibile, tanto meno necessaria sarebbe la coazione giuridica esercitata dallo Stato anche solo per garantire il diritto stesso a raccogliersi in chiesa invisibile. A ben vedere l'idea di un potere il cui fine è la propria stessa estinzione insieme con ciò (la minaccia della violazione del diritto) che quel potere stesso aveva suscitato è concettualmente presente nella stessa nozione kantiana, in vero tautologica, ma non perciò superflua, di diritto come resistenza a ciò che ostacola (*Verhinderung eines Hindernisses*) la libertà (in definitiva, al diritto)<sup>193</sup>, se non che essa sembra essere sviluppata dai giovani rivoluzionari kantiani di Tubinga nel senso di un'estinzione epocale, almeno come istanza utopica, della necessità stessa del diritto in quanto è fondato sulla coazione (e implica la macchina dello Stato).

Il riferimento costante allo *spirito* del governo, del popolo, della legge, della Scrittura porta a considerare come l'attenzione di Hegel, che pur presuppone in questa fase il formalismo etico, giuridico e politico di Kant, rarefazione estrema della concettualizzazione politica moderna, sia rivolta in questi anni a ciò che riempie di

---

<sup>193</sup> Cfr. KANT I., *Metaphysik der Sitten* (1797-98), § D, ora in *Kants Werke*, Akademie Ausgabe, Berlin 1902 ss., vol. VI, p. 231.

senso quelle forme di cui è indicata la vuotezza a chi pretende intellettualisticamente e contraddittoriamente di farle valere immediatamente come concrete, nel momento stesso in cui se ne riconosce la necessità, in età moderna, come insopprimibile cornice di riferimento, ma *soltanto concettuale*, per contenuti di libertà e di virtù che, nella loro essenza o *natura*, non differiscono tuttavia necessariamente da quelli di cui rimangono emblematici alcuni momenti alti della meditazione dell'età classica<sup>194</sup>.

Si tratta di comprendere, inoltre, se lo Hegel di questi anni, di cui si è detto non a torto che proceda in modo ancora dogmatico e non dialettico, non ponga in tal modo fra le righe a noi la spinosa questione, disattesa da lui stesso nel momento in cui cercherà di imbrigliarla in maglie meramente concettuali, di un che di simbolicamente pregnante nelle nozioni classiche che definiscono la sfera del politico, qualcosa che sfugge a qualsiasi strategia concettuale moderna di riduzione e di neutralizzazione e che domanda essenzialmente non solo interpretazione, ma il gesto del principio di una *Verwirklichung*, il momento di un filosofare che sia effettivamente sensato e «sensante» solo come prassi.

---

<sup>194</sup> A proposito di un frammento contemporaneo alla stesura della *Positività della religione cristiana* si è potuto scrivere, polemizzando implicitamente con quegli interpreti che odorano in ogni riferimento all'antichità da parte del giovane Hegel sempre un momento di misticismo "εν και παν" affatto impolitico: «Die Griechentum wird in diesem Zusammenhang nicht als Vereinigung, sondern in erster Linie als Inbegriff des republikanischen Ideals verstanden; seine Symbole sind Armodios und Aristogeiton» (PANAJOTIS K., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett Cotta 1979, p. 236). Nel frammenti riportato in HEGEL G. W. F., *Theologische Jugendschriften*, a c. di H. Nohl, Tübingen 1907, alle pp 359 ss. (tr. it. *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida 1977, pp. 507 ss.) emerge con evidenza l'unificazione operata da Hegel tra razionalità kantiana e modello politico greco.