

GEORGI PLEKHANOV

**PER IL SESSANTESIMO ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI HEGEL  
1891**

Plekhanov scrisse quest'articolo in Germania per il giornale *Die Neue Zeit*. Venne pubblicato nei numeri 7, 8, e 9 del novembre 1891 con il titolo «*Zu Hegel's Sechziesten Todestag*». Immediatamente dopo la pubblicazione, Engels ne diede un'alta valutazione. In una lettera a Kautsky del 3 dicembre 1891 scriveva: «Gli articoli di Plekhanov sono eccellenti». Venuto a conoscenza dell'apprezzamento, Plekhanov scrisse a Engels: «Mi è stato detto che avete scritto a Kautsky alcune parole benevole nei miei confronti, sull'articolo riguardante Hegel. Se ciò è vero, non voglio alcun'altra lode. Vorrei soltanto essere vostro allievo, non del tutto indegno di insegnanti come Marx e voi» (Plekhanov a Engels, 25 marzo 1893. Cf., *Corrispondenza di Marx ed Engels con i personaggi politici russi*, ed. Russ. 1951, p. 325).

Nel 1892 l'articolo venne tradotto in bulgaro e pubblicato nel secondo numero del simposio *Socialdemocratico* bulgaro. Anche questa volta Engels commentò la pubblicazione. «Mi ha fatto molto piacere - scriveva ai redattori del simposio il 9 giugno 1893 - vedere i lavori di Plekhanov tradotti in bulgaro» (M/E, *Corrispondenza Scelta*, Mosca 1965, p. 458).

Nel 1894 ci fu la pubblicazione nel giornale francese *L'Ere nouvelle*, nei numeri 10 e 11. Venne pubblicato in russo solo nel 1906, quando apparve nella raccolta di Plekhanov *Critica dei nostri critici*, San Pietroburgo 1906, pp. 203-28.

Sessant'anni fa, il 14 novembre 1831, moriva un uomo a cui spetterà sempre, in modo incontestabile, uno dei primi posti nella storia del pensiero. Tutte quelle scienze che i francesi chiamano «*morali e politiche*» hanno fortemente subito la feconda influenza del genio hegeliano. Dialettica, logica, storia, diritto, estetica, storia della filosofia e storia delle religioni, tutte hanno cambiato volto grazie all'impulso che vi ha impresso Hegel.

La filosofia hegeliana ha formato e nutrito il pensiero di uomini quali David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Fischer, Hans, Lassalle e, per finire Marx ed Engels. Da vivo Hegel godeva di una fama immensa, universale; dopo la sua morte, e fino al 1840, l'entusiasmo quasi generale per la sua filosofia ha assunto proporzioni ancora più straordinarie; ma presto si è prodotta una reazione: ci si è messi a trattare Hegel nel modo in cui, al tempo di Lessing, l'onesto Mendelssohn aveva trattato Spinoza, cioè, secondo le parole di Marx, «come un cane morto». Negli ambienti «colti» ogni interesse per la sua filosofia sparì, nel mondo scientifico s'indebolì a tal punto che fino a oggi nessuno specialista di storia della filosofia si arrischierebbe a determinare o ad affermare «il valore persistente» della filosofia hegeliana nelle molteplici branche della conoscenza che ha toccato. Come si spiega questo abbandono di Hegel lo vedremo, in parte, fra poco. Limitiamoci, per il momento, a far notare che siamo in diritto di attenderci, in un prossimo futuro, un riaccendersi dell'interesse per la sua filosofia e in particolare per la sua filosofia della storia. Costringendo le classi cosiddette illuminate a interessarsi alla teoria che raccoglie il movimento operaio sotto le sue bandiere, l'immenso successo di questo movimento obbligherà le classi in parola a occuparsi anche delle origini storiche di tale teoria. Allora esse non tarderanno a ritornare a Hegel, che, da «filosofo della restaurazione» quale appariva loro, diventerà il padre delle idee più avanzate della nostra epoca.

Già fin d'ora si può dunque prevedere che se l'interesse per Hegel si risveglierà un giorno nelle classi colte, esse non testimonieranno più la simpatia profonda che nutrirono per lui sessant'anni fa nei

paesi di cultura tedesca. Al contrario, gli studiosi borghesi si abbandoneranno febbrilmente all'«esame critico» della sua filosofia, e non saranno poche le tesi di dottorato conseguite combattendo gli «eccessi» e la «logica arbitraria» del defunto professore. In questo «esame critico» l'unica acquisizione della scienza sarà che gli avvocati difensori del capitalismo renderanno sempre più evidente la loro carenza teorica già così manifesta nel campo politico. Resta pur sempre vantaggioso, come si dice, scavare intorno alle radici della verità: il riaccendersi dell'interesse per la filosofia hegeliana fornirà agli spiriti imparziali l'occasione di studiare direttamente le sue opere; e tale attività, certamente ardua, si rivelerà tanto più feconda, poiché chi ha veramente sete di sapere ha molto da imparare da Hegel.

Qui vogliamo tentare di formulare un giudizio sulle idee di quest'illustre pensatore tedesco in materia di filosofia della storia. Tale lavoro è già stato fatto, per l'essenziale e magistralmente, nei magnifici articoli di Engels su *Ludwig Feuerbach e il punto d'arrivo della filosofia classica tedesca*, pubblicati dapprima nella «*Neue Zeit*» e apparsi in seguito in opuscolo. Ma le idee di Hegel su questo punto ci sembra meritino un esame più dettagliato.

L'importanza di Hegel nella scienza della società nasce innanzitutto dal fatto che egli ha considerato i fenomeni di questa disciplina dal punto di vista *des Werdens* [del divenire], cioè dal punto di vista del loro apparire e della loro scomparsa. Forse molti ne troveranno scarso il merito, dato che tali problemi, a quanto pare, non si possano considerare diversamente. Ma, e lo vedremo fra poco, molti di coloro che si considerano «*evoluzionisti*», sono assai lontani dal comprendere questo punto di vista; e, dal tempo di Hegel, coloro che si occupano di scienze sociali se ne sono allontanati ancor di più. Ricordiamoci dei socialisti e degli economisti di allora. I socialisti consideravano il regime borghese come l'effetto nefasto, ma assolutamente *fortuito*, degli *errori* umani. Gli economisti ne erano entusiasti, senza più termini per lodarlo, nondimeno lo consideravano il frutto della *fortuita scoperta* della verità. Gli uni e gli altri non si sollevavano al di sopra di questa *astratta antitesi di «verità-errore»* malgrado vi fossero già nelle dottrine socialiste i *germi* di una più esatta visione delle cose.

Per Hegel simili antitesi rientrano nella categoria delle assurdità in cui cade tanto spesso il pensiero «razionale». Jean Baptiste Say trovava inutile che si studiasse la storia dell'economia politica, dato che tutti gli economisti fino ad Adam Smith avevano professato teorie errate. Per Hegel, al contrario, la filosofia era solo l'espressione intellettuale del suo tempo. Ogni filosofia «superata» la vedeva come *vera nella propria epoca*, e ciò basta a impedirgli di gettare a mare, quale inutile ferraglia, i sistemi filosofici precedenti. Secondo lui «la filosofia che sorge per ultima in ordine di tempo, è il risultato di tutte le filosofie precedenti, e deve quindi essere inclusiva di tutti i loro principi» [*Enciclopedia*, § 13]. Tale concezione della storia della filosofia riposa certamente su una premessa rigorosamente idealistica: «A guidare questo lavoro dello spirito [il lavoro del pensiero filosofico], è uno spirito vivente, la cui natura razionale consiste nel prendere coscienza di sé e, una volta che vi sia pervenuto, di innalzarsi al di sopra del grado attinto per procedere oltre» [*ibid.*]. Ma il più risoluto materialista non si rifiuterà di riconoscere che un sistema filosofico è solo l'espressione intellettuale del suo tempo<sup>1</sup>. E se, ritornando alla storia dell'economia politica, ci domandiamo sotto quale angolo visuale vada oggi affrontata, vediamo subito fino a che punto siamo più vicini a Hegel che a Jean Baptiste Say.

Dal punto di vista di Say, cioè dal punto di vista dell'astratta antitesi di verità ed errore, il sistema

---

1 Può essere certamente – ed è sempre – l'espressione di un *determinato aspetto* di tale epoca. Ma questo non cambia nulla al fondo della questione.

mercantilista, per esempio, o quello dei fisiocratici, sono semplici assurdità capitate per caso nel cervello degli uomini. Oggi noi invece sappiamo a che punto ciascuno di quei sistemi sia stato necessario per la sua epoca.

«Se il sistema monetario o quello mercantilistico elogiano il commercio mondiale e i rami del lavoro nazionale sboccanti direttamente nel commercio mondiale come le uniche vere fonti di ricchezza o di denaro, bisognerà considerare che in quell'epoca la massima parte della produzione nazionale si muoveva ancora in forme feudali e serviva come fonte diretta di sussistenza ai produttori stessi. I prodotti, in gran parte, non si trasformavano in merci e quindi in denaro, in generale non entravano nel complessivo ricambio organico sociale, non apparivano quindi come oggettivazione del lavoro astratto generale e di fatto non costituivano ricchezza borghese ... In conformità al livello preliminare della produzione borghese, quei profeti sconosciuti tenevano fermo alla forma palpabile e risplendente del valore di scambio, alla sua forma di merce generale in contrapposizione a tutte le merci particolari»<sup>2</sup>.

Marx spiega la disputa fra i fisiocratici e i loro avversari come una discussione intorno a quale sia il tipo di lavoro che produce plusvalore<sup>3</sup>. Non si trattava forse di un problema assai «attuale» per un borghese che si apprestava a diventare «tutto»? La filosofia non è la sola a essere considerata da Hegel il prodotto naturale e necessario del suo tempo; il giudizio è lo stesso per quanto attiene la religione e il diritto. E conviene qui rilevare come la filosofia, allo stesso modo che il diritto, la religione, l'arte e perfino la tecnica [*„technische Geschicklichkeit“*] si trovino, secondo Hegel, nella più stretta relazione:

«E' solo in presenza di una data religione che può esistere una data struttura politica; ed è solamente in presenza di una struttura politica data che può sussistere una filosofia data e una data arte»<sup>4</sup>.

Anche questo può sembrare un fatto noto: nessuno ignora che tutti gli aspetti della vita di un paese sono legati strettamente gli uni agli altri; non vi è studente che non lo sappia. Ma Hegel non concepiva questo legame dei diversi aspetti e delle diverse manifestazioni della vita di un paese nel modo in cui lo concepiscono ancor oggi gli studenti e molte delle persone «colte», che se lo rappresentano nella forma di una semplice interazione tra tali aspetti e manifestazioni, mentre l'interazione stessa resta fenomeno rigorosamente non spiegato. Ancor più grave è che si dimentica che deve pur esserci una fonte comune da cui traggono origine tutti questi aspetti e queste manifestazioni che interagiscono reciprocamente. La teoria dell'interazione si rivela così essere fondata sul nulla: il diritto agisce sulla religione, la religione sul diritto, ciascuno dei due ed entrambi sulla filosofia e sull'arte che, a loro volta, agiscono anche sul diritto, ecc. ... Si tratta in effetti del punto di vista del senso comune. Ma anche supponendo di poterci accontentare di questo quadro per una data epoca, rimane un problema: cosa condiziona il divenire storico della religione, della filosofia, dell'arte, del diritto, ecc., fino all'epoca in esame?

Come risposta s'invoca di solito l'*interazione* stessa, che però non spiega alcunché; oppure si invocano delle cause fortuite che avrebbero esercitato la propria azione su questo o quell'aspetto della vita del paese, senza avere fra di loro niente in comune; o infine si riconduce tutto alla logica soggettiva e ci si dice, per esempio, che la filosofia di Fichte è discesa logicamente dalla filosofia di Kant, la filosofia di Hegel da quella di Schelling; e si spiega nello stesso modo «logico» il succedersi

2 N.r. K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma 1969, pp. 137-8.

3 *Ibid.*

4 *Filosofia della Storia*, terza edizione, Berlino 1848, Introduzione, p. 66.

delle scuole artistiche. Vi è in questo, incontestabilmente, una parte di verità. E' tuttavia deplorabile che essa non spieghi rigorosamente nulla: il passaggio da un sistema filosofico a un altro, o di una scuola artistica a un'altra si compie talvolta assai rapidamente, in alcuni anni, mentre in altri momenti esige dei secoli; dove ha origine la differenza? La filiazione logica delle idee non lo spiega affatto. Altrettanto infecondo risulta lo scolastico senso comune verso l'interazione e le cause fortuite. Ma le persone «colte» non ne sono affatto imbarazzate. Avendo formulato dei giudizi profondi sull'interazione dei diversi aspetti della vita di un paese, si accontentano di questa «testimonianza» di profondità e smettono di pensare, *fino al momento in cui scenderà in campo il pensiero autenticamente scientifico*. Hegel era a mille miglia da questo genere di profondità.

«Limitarsi – egli dice – a considerare un dato contenuto dal punto di vista dell'interazione, ... costituisce un metodo d'estrema povertà conoscitiva; ci si attiene al campo del puro fatto, e l'esigenza di mediazione, che si manifesta non appena si tratta di svelare la causa del legame, resta insoddisfatta. Il difetto del metodo, che consiste nel considerare i fenomeni dal punto di vista dell'interazione, è che il rapporto di interazione, invece di sostituirsi al concetto, dev'essere esso stesso compreso; e non vi si giunge che allorché i due aspetti, agendo l'uno sull'altro, vengono a identificarsi come effetto di un terzo elemento che li trascende, invece di essere presi come dati immediati»<sup>5</sup>.

In altri termini, quando si trattano, per esempio, i diversi aspetti della vita di un paese, non ci si deve accontentare di mostrare la loro interazione, ma cercarne la spiegazione in qualcosa di nuovo, di «trascendente», cioè in ciò che condiziona tanto la loro esistenza quanto la possibilità della loro interazione. Dove trovare questo qualcosa di nuovo, questo «trascendente»? Nello spirito nazionale, risponde Hegel. Dal suo punto di vista la risposta è perfettamente logica. Per Hegel, l'intera storia è solo «lo sviluppo e il compimento dello Spirito universale»; e lo sviluppo di questo spirito universale avviene *per gradi*.

«In quanto si distingue dagli altri, ogni grado possiede il proprio principio esattamente definito. E' questo principio che rappresenta la storia ... lo spirito particolare di una nazione. Le caratteristiche di questo spirito nazionale esprimono concretamente tutti gli aspetti della coscienza nazionale e della volontà nazionale, la volontà di questo spirito nella sua interezza; esse segnano della loro impronta la religione, il regime politico, la morale, il diritto, i costumi e anche la scienza, l'arte e la tecnica. Tutti questi caratteri particolari si spiegano con le proprietà generali dello spirito nazionale, allo stesso modo che, inversamente, questi caratteri comuni possono essere dedotti dagli elementi oggettivi dell'Essere nazionale, quali si studiano nella storia»<sup>6</sup>.

Ora, nulla di più facile di una brillante scoperta: questa concezione della storia universale è compenetrata *del più puro idealismo*. Non c'è bisogno, come diceva Gogol, di uscire dal seminario perché ciò salti agli occhi. Ed è ugualmente alla portata di tutti limitarsi, nella critica della filosofia hegeliana della storia, a una sprezzantealzata di spalle dinanzi a un idealismo così estremo. Lo vediamo fare spesso da persone incapaci di pensiero logico, che rimproverano ai materialisti il loro materialismo, agli idealisti il loro idealismo, e sono pazzamente soddisfatte di sé col pretesto che la loro personale filosofia del mondo evita ogni estremo, mentre in realtà non è che una misera e indigesta minestra d'eclettismo. La filosofia di Hegel possiede almeno il merito incontestabile di non contenere neppure un'oncia d'*eclettismo*, e se il fondamento idealistico di cui pecca si fa sentire

5 *Enciclopedia*, § 156.

6 *Filosofia della Storia*, Introduzione, p. 79.

troppo spesso, se impone dei confini al corso del pensiero di questo genio, non resta meno vero che, proprio per questa ragione, dobbiamo accordare alla filosofia di Hegel la più seria attenzione, poiché è proprio ciò che la rende massimamente istruttiva. Per il suo carattere idealistico, la filosofia di Hegel costituisce la prova migliore e la più irrefutabile della debolezza dell'idealismo, mentre, al contempo, ci insegna a legare logicamente i nostri pensieri. Chiunque passi per questa rude scuola con diligenza e passione, ne trarrà per sempre un salutare orrore per i minestroni eclettici ...

Se oggi sappiamo che la storia universale non è «lo sviluppo e il compimento dello Spirito universale», non ne consegue affatto che possiamo accontentarci delle variazioni correnti sul tema del regime politico che agisce sui costumi, dei costumi che agiscono sulla costituzione, e così via. Bisogna pur convenire con Hegel che costumi e struttura politica nascono da una fonte comune. Qual è questa fonte? E' ciò che ci indica la moderna spiegazione materialistica della storia, e per ora ci limitiamo a dire che i signori eclettici stentano a capirla e a penetrarne i segreti, tutto al contrario dell'idealismo hegeliano. Ogni qualvolta Hegel vuole formulare un giudizio su uno dei grandi popoli della storia, dà prova di una conoscenza approfondita e di una penetrazione stupefacente; formula un giudizio insieme brillante e sommamente fecondo, intessuto delle più preziose osservazioni che toccano i diversi aspetti della storia di questo popolo. Egli ci seduce al punto da farci quasi dimenticare che si tratta di un idealista, pronti a confessare che, per davvero Hegel «*die Geschichte nimmt, wiesie ist*» (*prende la storia per quello che è*, ndt), e si attiene rigorosamente al proprio principio: «mantenersi sul terreno della storia, dell'empiria». Perché ha dunque bisogno di questo terreno della storia, di questa empiria? Per definire i *caratteri dello spirito* del popolo oggetto di studio. Lo spirito di un popolo, come abbiamo appena visto, è solo un grado nello sviluppo dello Spirito universale, i cui caratteri non si deducono dallo studio della storia universale; è il concetto di questo spirito che, in quanto nozione data una volta per tutte e completa sotto ogni rispetto, *si inserisce nello studio della storia*. Ne consegue che finché la storia non entra in conflitto con l'idea di Spirito universale e con le «leggi» di sviluppo di questo spirito, Hegel la prende «per quello che essa» è; si mantiene «sul terreno della storia, dell'empiria». Ma appena la storia, senza neanche contraddire le «leggi» dello sviluppo dello Spirito universale, esce dal solco di questo ipotetico divenire, appena si rivela essere qualcosa di non previsto della *logica* hegeliana, non riceve più attenzione. A prima vista, un tale atteggiamento avrebbe dovuto impedire a Hegel d'entrare in contraddizione con se stesso, ma non è così; Hegel è assai lontano dall'evitare le contraddizioni; eccone un esempio abbastanza lampante. Egli presenta le idee religiose dell'India in questi termini:

«L'amore, il cielo, in breve lo spirituale, nell'indiano passa attraverso i canali dell'immaginazione, ma, dall'altro lato, ciò che pensa è altrettanto presente nei suoi sensi e s'immerge ... nel naturale. Così gli oggetti del culto religioso, sono o artificiali immagini mostruose create dall'arte, o elementi della natura. Ogni uccello, ogni scimmia, è una divinità del presente, un essere rigorosamente universale. L'indiano è incapace di considerare l'oggetto dal punto di vista delle determinazioni razionali, poiché gli sarebbe necessaria la riflessione»<sup>7</sup>.

Partendo da questa spiegazione, Hegel considera l'adorazione degli animali come la naturale conseguenza del fatto che lo *spirito nazionale dell'India* rappresenta uno dei *gradi* più bassi nello sviluppo dello *Spirito universale*. I Persiani, che hanno deificato la luce, così come «il sole, la luna e cinque altri corpi celesti», che definiscono «venerabili immagini di Ormuz», sono da lui posti più in alto degli Indiani. E vediamo ora quanto dice riguardo al culto degli animali presso gli Egiziani:

---

7 *Filosofia della Storia*, pp. 192-3.

«Questo culto consiste essenzialmente nell'adorazione degli animali ... a noi l'adorazione degli animali ripugna. Possiamo abituarci alla deificazione del cielo, ma il culto dell'animale ci rimane estraneo. E' tuttavia incontestabile che i popoli che adorano il sole e gli astri non sono superiori a quelli che hanno deificato gli animali; al contrario, dato che gli Egiziani nel mondo animale contemplavano l'intrinseco, l'inaccessibile»<sup>8</sup>.

L'adorazione degli animali riveste dunque per Hegel un senso assolutamente diverso secondo che si tratti degli Indiani o degli Egiziani. Perché? Gli Indiani avevano forse un modo diverso degli Egiziani di deificare gli animali? No, ma lo «spirito» nazionale egiziano, segnando il momento di «*transizione*» verso lo spirito greco, occupa un posto relativamente elevato nella classificazione hegeliana; l'autore non può così scoprirvi le debolezze che egli denuncia nello spirito indiano situato più in basso nella gerarchia. Ugualmente Hegel tratterà in modo del tutto opposto *le caste*, secondo che si tratti dell'India o dell'Egitto. Quelle dell'India «provengono dalle differenze di natura»; la persona umana è qui ancor meno importante, secondo il suo giudizio, che in Cina, dove regna la poco invidiabile eguaglianza di tutti di fronte al dispotismo. Quanto alle caste egiziane, veniamo a sapere che, lungi dall'essere «pietificate, si trovano in uno stato di lotta e di reciproca interferenza: spesso accade loro di dissolversi per poi rinascere». Ora quello che lo stesso Hegel ci dice delle *caste* dell'India mostra chiaramente che non ignorava che vi esistessero lotte e interferenze reciproche. Qui, come per il culto degli animali, Hegel si trova condotto, nell'interesse di un edificio logico abbastanza arbitrario, a conferire senso differente a fenomeni sociali rigorosamente analoghi.

Il punto debole si palesa ancor meglio là dove Hegel vuole spiegare come il centro di gravità del divenire storico passi da un popolo all'altro, o come si modifichi il contenuto *interno* di un popolo. Qui, in effetti si pone del tutto naturalmente il problema delle cause del trasferimento e del mutamento prospettati, e Hegel, da buon idealista, cerca la risposta nei caratteri di quello *Spirito* di cui la storia è, a suo avviso, il compimento. Chiedendosi per esempio, perché la Persia sia entrata in decadenza mentre la Cina e l'India continuavano a esistere, fa precedere la risposta da questa notazione preliminare:

«Bisogna innanzitutto mettere da parte il pregiudizio secondo cui la durata costituirebbe un segno di superiorità: le indistruttibili montagne non sono affatto superiori alle rose che languono così in fretta».

Non si potrebbe davvero considerare quest'osservazione come la meno valida delle risposte. Ed ecco le considerazioni che seguono:

«E' in Persia che ha inizio il principio dello spirito libero nella sua opposizione alla natura; così, quest'esistenza naturale languisce e decade; nel regno di Persia vediamo operare un principio di distinzione dalla natura; per questo tale regno si pone al di sopra dei mondi sottoposti alla natura<sup>9</sup>. E' l'effetto della necessità naturale del progresso: lo spirito si è scoperto e vuole realizzarsi. Il cinese ha importanza solo quando è morto; l'indiano si trasforma in morto già da vivo; si assorbe in Brahma, si inabissa completamente vivo in uno stato di assoluta non coscienza, a meno che diventi un dio in virtù della sua nascita<sup>10</sup>. Non avviene qui alcun cambiamento, alcun progresso, perché il progresso non è possibile che quando lo spirito perviene all'autonomia. E' con la luce dei persiani che ha inizio la contemplazione spirituale in cui lo spirito si dissocia dalla natura; ecco perché [sic!] troviamo qui per la prima volta ... che

8 *Ibid.* p. 258.

9 N.r. Cioè «il mondo» cinese e quello dell'India.

10 N.r. Se è un bramino.

l'oggettività resta libera, nel senso che i diversi popoli<sup>11</sup> non sono oppressi, ma conservano le loro ricchezze, le loro istituzioni, la loro religione. E questo fu il lato debole della Persia in rapporto alla Grecia»<sup>12</sup>.

In questo lungo ragionamento, solo le ultimissime righe, quelle che fanno riferimento all'organizzazione interna del regno di Persia, in quanto causa della debolezza che rivelerà nel suo conflitto con la Grecia, solo queste ultime righe, ripeto, possono passare come un tentativo di spiegazione del fatto storico del crollo della Persia. Ma questo tentativo ha uno scarso rapporto con la spiegazione idealistica della storia che è propria di Hegel: vi è un rapporto più che dubbio tra «la luce» dei Persiani e la debolezza dell'organizzazione interna della Persia. Allorquando Hegel rimane fedele all'*idealismo*, nel migliore dei casi non fa che rivestire di un mantello idealistico il fatto che si tratta di spiegare. Il suo idealismo conduce sempre a questo genere di naufragi. Prendiamo a esempio il problema della decomposizione della Grecia. Il mondo greco, per Hegel, è un universo di bellezza e di «moralità fondata su una morale di bellezza»<sup>13</sup>. I Greci furono degli esseri superiori, profondamente devoti alla loro patria, e capaci dei più grandi slanci di abnegazione. Ma compivano le loro grandi imprese «senza riflessione». Per i Greci la patria era una necessità e non avrebbero potuto vivere senza di essa. Più tardi, sotto l'azione dei sofisti, affiorarono alcuni elementi di decomposizione: la riflessione soggettiva, la coscienza morale individuale, la teoria per cui ciascuno deve agire secondo le proprie convinzioni. Comincia allora a decomporsi la «moralità fondata su una morale di bellezza»; «l'auto-liberazione dell'universo interiore» fa entrare la Grecia in decadenza. Uno degli aspetti di questo universo interiore fu *il pensiero*. Eccoci dunque di fronte a un interessante fenomeno storico: il pensiero, tra le altre azioni possibili, può operare come «principio di depravazione».

L'idea merita che ci si soffermi, non fosse altro per il fatto che si spinge molto più avanti della rigida concezione del diciottesimo secolo, quando si riteneva che in ogni popolo lo sviluppo del pensiero conducesse direttamente e immancabilmente al «progresso». La filosofia idealistica di Hegel risponde che «lo Spirito non poteva fermarsi a lungo al punto di vista della moralità fondata su una morale di bellezza». E qui fallisce, nel senso che non si tratta di una risposta ma di una mera traduzione del problema nel vocabolario filosofico dell'idealismo hegeliano. Hegel stesso sembrava sentirlo; così si affrettava ad aggiungere:

«Il principio di decomposizione *si è rivelato* in primo luogo nello sviluppo della politica estera, tanto nelle guerre tra gli Stati greci che nella lotta di fazione all'interno delle città»<sup>14</sup>.

Eccoci ora su un terreno storico *concreto*. Secondo Hegel la lotta di fazione all'interno delle città fu l'effetto dello sviluppo *economico* della Grecia, in altri termini, la lotta dei partiti politici non faceva che tradurre le *contraddizioni economiche* che erano comparse nelle città greche. Se ci ricordiamo che la guerra del Peloponneso fu solo, come appare in Tucidide, l'estensione della lotta di classe alla Grecia intera, concluderemo senza fatica che è nella storia *economica della Grecia* che bisogna cercare la causa della decomposizione<sup>15</sup>. Hegel ci suggerisce una concezione materialistica della storia, mentre sostiene che, a suo avviso, la lotta di classe in Grecia è solo una manifestazione del «principio di decomposizione». Per riprendere i termini a lui propri, si può dire che *il materialismo si rivela la verità dell'idealismo*. Ecco il genere di sorpresa che ci riserva a ogni passo la filosofia hegeliana della storia.

11 N.r. Che componevano il regno di Persia.

12 *Filosofia della Storia*, pp. 270-1.

13 N.r. Hegel, come noto, distingue la *morale* dalla *moralità*.

14 *Filosofia della Storia*, p. 323.

15 La causa principale della decadenza dei lacedemoni fu la disuguaglianza dei beni, dichiarava Hegel.

Si direbbe che il più grande degli *idealisti* si sia assegnato per compito di sgombrare la via al *materialismo*. Quando parla delle città medioevali, una volta pagato il tributo all'idealismo, prospetta la loro storia per un verso come la lotta dei borghesi contro il clero e la nobiltà, dall'altro, come la lotta di diverse categorie di cittadini, «i ricchi borghesi e il semplice popolo»<sup>16</sup>. Parla della Riforma, e, di nuovo, dopo averci rivelato gli arcani dello «Spirito universale», esaminando la diffusione del protestantesimo fa questa notazione così sorprendente nella penna di un idealista:

«La Riforma aveva riportato seri successi in Austria, in Baviera e in Boemia. Ma ancorché si assicuri che non è possibile strappare la verità dal cuore degli uomini una volta che vi sia penetrata, la Riforma fu vinta in questi paesi con la forza delle armi, con l'astuzia o con la persuasione. *I popoli slavi erano dei popoli agricoli* [corsivo di Hegel], e l'agricoltura porta alla comparsa di padroni e servi. Nell'agricoltura il ruolo essenziale appartiene alla natura; l'abilità dell'uomo e l'azione soggettiva hanno, per essere esatti, poco spazio in questo lavoro. Così gli slavi giungono più lentamente e con maggiore fatica alla coscienza soggettiva di sé, alla coscienza dell'universale; e non hanno potuto partecipare al processo d'emancipazione che cominciava»<sup>17</sup>.

In questo brano Hegel dichiara senza mezzi termini che la spiegazione delle idee religiose e di tutti i movimenti d'emancipazione che si producono in un popolo sono da ricercare nell'attività economica del popolo. Ancor più, lo Stato, che, nella spiegazione idealistica di Hegel, è «il realizzarsi dell'idea morale e dello spirito della moralità che si rivela in sé, come la volontà sostanziale, la più chiara, una volontà che pensa se stessa, che si conosce e che realizza ciò che pensa e ciò che conosce»<sup>18</sup>, lo Stato stesso si rivela, per Hegel, un mero *prodotto dell'evoluzione economica*.

«Lo Stato autentico – egli dice – e l'autentico governo nascono solamente là dove esistono già delle gerarchie, quando la ricchezza e la povertà divengono assai grandi, e quando si stabilisce una situazione tale che la maggioranza non è più in grado di soddisfare i suoi bisogni nella maniera abituale»<sup>19</sup>.

Allo stesso modo Hegel fa dipendere strettamente l'istituzione del *matrimonio* dalla storia *economica* dell'umanità.

«Si è avuto pienamente ragione nel rapportare il vero sorgere degli Stati e la loro prima fondazione, così come l'istituzione del *matrimonio*, all'apparire dell'*agricoltura*, poiché l'agricoltura comporta ... la proprietà privata, e la vita instabile del selvaggio, che cerca un appoggio nell'instabile, perviene così alla tranquillità del diritto privato e alla soddisfazione assicurata dei propri bisogni contemporaneamente al fatto che la limitazione attraverso il matrimonio dell'istinto sessuale trasforma i rapporti sessuali in un'unione *duratura*; il soddisfacimento dei bisogni diviene *cura della famiglia*, e il possesso diviene *proprietà familiare*»<sup>20</sup>.

---

16 «Quando si considera – egli dice – la vita sempre mutevole e mai in quiete di queste città, la lotta costante delle fazioni, si vede con stupore che, d'altro canto, l'industria vi prosperò grandemente, allo stesso modo che il commercio per terra e per mare. Lo stesso principio di vitalità che si era nutrito di questa piena animazione ha suscitato tale prosperità».

17 *Filosofia della Storia*, p. 506.

18 *Filosofia del Diritto*, p. 257.

19 *Filosofia della Storia*, Introduzione, p. 106.

20 *Filosofia del Diritto*, p. 203, Annotazione. Allo stato delle scienze dell'epoca, le idee di Hegel sulle origini della storia della famiglia e della proprietà privata non potevano presentare molta chiarezza. Quello che conta è che egli comprende già in quale direzione vada ricercata la spiegazione.

Potremmo citare ancora parecchi esempi di questo genere. Per mancanza di spazio ci accontentiamo di segnalare la portata che Hegel attribuisce al «fondamento geografico della storia universale». Si è scritto molto, *prima* e *dopo* di lui, sull'importanza del fattore geografico nel divenire storico dell'umanità. Ma, tanto prima che dopo, gli storici hanno spesso commesso lo sbaglio di considerare esclusivamente l'influenza *psicologica*, o magari *fisiologica*, dell'ambiente naturale sull'uomo, dimenticandone completamente l'influenza sullo stato delle *forze sociali di produzione*, e *per loro tramite*, sull'insieme dei rapporti sociali e delle loro sovrastrutture ideologiche<sup>21</sup>. Hegel ha completamente evitato quest'enorme errore, se non nei dettagli, almeno nel *modo di porre il problema in generale*. Per lui esistono tre ambienti geografici caratteristici: 1) gli altipiani sprovvisti d'acqua dalle distese e dalle steppe immense; 2) le basse vallate tagliate dai grandi fiumi; 3) le terre del litorale a immediato contatto con il mare. L'allevamento domina nel primo tipo, l'*agricoltura* nel secondo, il commercio e l'artigianato nel terzo. Le strutture sociali delle popolazioni che vi abitano corrispondono a tali differenze fondamentali. Gli originari degli altipiani, i Mongoli per esempio, conducono una vita patriarcale e nomade; non posseggono affatto una storia nel senso proprio del termine; di tanto in tanto, radunatisi in grandi masse, passano, come la tempesta, sui paesi civili, lasciandosi dietro solo rovina e desolazione<sup>22</sup>. La civiltà ha inizio nelle vallate, che devono la loro fecondità ai fiumi.

«La Cina, l'India, Babilonia e l'Egitto, furono vallate di questo tipo. E' in questi paesi che nascono grandi imperi e si formano i grandi Stati. Ciò avviene perché l'agricoltura, che ivi domina come principio fondamentale dell'esistenza degli individui, esige un rigoroso adattamento dei lavori alla successione rigorosa delle stagioni; è lì che appare la proprietà fondiaria con i rapporti giuridici che vi sono connessi».

Ma i popoli agricoli che abitano le vallate si distinguono per la loro inerzia, il loro immobilismo, il loro carattere chiuso; non sanno approfittare, nei rapporti umani, dei mezzi che la natura mette a loro disposizione. I popoli del litorale ignorano questo difetto. Lungi dal separarli, il mare li unisce. Per questo motivo la civiltà, e con essa il progresso della coscienza umana, raggiungono qui il loro più alto grado di sviluppo. Inutile andare a cercare gli esempi troppo lontano: ricordiamo semplicemente l'antica Grecia<sup>23</sup>. Il lettore forse conosce il libro di Lev Mečnikov, *La civiltà e i grandi fiumi della storia*, pubblicato nel 1889. Benché l'autore si abbandoni talvolta alla tentazione dell'idealismo, il suo punto di vista, nell'insieme, resta quello di un materialista. Ora cosa constatiamo? La concezione che questo *materialista* si fa del ruolo storico dell'ambiente geografico, coincide quasi interamente con quella dell'*idealista* Hegel, e Mečnikov, senza dubbio, sarebbe il primo a stupirsi se gli fosse segnalata questa somiglianza.

E' in parte con l'influenza dell'ambiente geografico che Hegel spiega anche il comparire dell'ineguaglianza nelle società più o meno primitive. Egli rileva così che, nell'Attica nel periodo *antecedente a Solone*, le differenze tra le classi [con questo intende gli strati più o meno agiati della popolazione: abitanti delle pianure, popolazioni delle colline e indigeni del litorale] si fondavano sulle differenze dell'ambiente naturale. E' incontestabile che queste differenze e le differenze dei lavori che ne sono funzione, hanno dovuto esercitare un'importante influenza sull'evoluzione *economica* delle società primitive. Gli storici, sfortunatamente, le prendono in considerazione solo di rado. Hegel non si

21 Montesquieu, per esempio, si lascia spesso andare, nello *Spirito delle leggi*, a considerazioni riguardanti l'influenza della natura sulla fisiologia umana, e si sforza di spiegare con essa molti fenomeni storici.

22 «Gli altipiani – dice Hegel – portano a strette vallate di montagne, abitate da tranquilli popoli di montanari, da pastori che si occupano un po' di agricoltura. E' il caso della Svizzera. In Asia si trovano popoli di questo genere, ma non giocano, in definitiva, nessun ruolo».

23 *Filosofia della Storia*, Introduzione.

è affatto occupato di economia *politica*. Ma qui, come in tanti altri campi, il suo genio gli ha permesso di cogliere l'aspetto maggiormente caratterizzante, più essenziale dei fenomeni. Più chiaramente di tutti gli economisti del suo tempo, ivi compreso Ricardo, ha visto che, in una società fondata sulla proprietà privata, l'accrescimento delle ricchezze a un polo si accompagna inevitabilmente a un accrescersi della miseria dall'altro. Lo sostiene nel modo più categorico nella *Filosofia della Storia* e soprattutto nella *Filosofia del Diritto*. Secondo lui, la *dialettica* che comporta, per la maggioranza della popolazione, un basso livello di vita, in conseguenza del quale le persone non possono più far fronte ai loro bisogni, e che concentra le ricchezze in un numero relativamente ristretto di mani, questa dialettica, dice, porta necessariamente a una situazione in cui la società civile, malgrado un'abbondanza di ricchezze, non è più abbastanza ricca, cioè non ha più i mezzi per eliminare l'eccesso di miseria della plebe [*des Pöbels*]<sup>24</sup>.

La società civile<sup>25</sup> si vede costretta, di conseguenza, a uscire dai propri limiti, a ricercare nuovi mercati, a volgersi verso il commercio estero e la colonizzazione. Di tutti i contemporanei di Hegel, solo Fourier aveva visto così chiaro e compreso così bene la *dialettica* dell'economia borghese. Il lettore ha senza dubbio rilevato che il proletariato non è per Hegel che un «*Pöbels*» incapace di godere dei «vantaggi spirituali» della società civile. Hegel non aveva la minima idea della prodigiosa differenza che intercorre tra il proletariato odierno e il proletariato dell'antichità, quello di Roma, per esempio; non sapeva che nella società contemporanea l'oppressione che il proletariato subisce conduce necessariamente questa classe a reagire e che essa lascerà la borghesia assai dietro di sé sotto il rispetto intellettuale. Ma nemmeno i socialisti utopisti lo sapevano, per i quali il proletariato non era altro che un «*Pöbels*» davvero degno di compassione e di simpatia, ma incapace di alcuna iniziativa. Solo il socialismo scientifico ha saputo comprendere il formidabile significato storico del proletariato moderno.

Ricapitoliamo. Idealista, Hegel non poteva prospettarsi la storia che da un punto di vista idealistico. Ha impiegato tutta la potenza del suo genio e le risorse gigantesche della sua dialettica per conferire un carattere in qualche modo scientifico alla concezione idealistica della storia. Il tentativo si è concluso in un fallimento. Talvolta si direbbe che i risultati a cui è pervenuto non lo soddisfacessero affatto, e che si è visto costretto a discendere dalle brumose vette dell'idealismo sul terreno concreto della condizione economica. *Ogni volta che vi ha fatto ricorso, l'economia lo sottrae dagli scogli in cui il suo idealismo lo aveva fatto arenare. L'evoluzione economica si rivela così la pregiudiziale che condiziona l'intero corso della storia.* Proprio questo ha determinato il successivo orientamento della scienza. Il passaggio al materialismo che si è prodotto dopo la morte di Hegel non poteva più essere un semplice ritorno all'ingenuo materialismo metafisico del XVIII secolo. Nel campo che qui ci interessa, quello della spiegazione della storia, è all'economia che il materialismo doveva soprattutto ricorrere. *Ogni altro modo di procedere sarebbe stato non un progresso ma un arretramento, in rapporto alla filosofia hegeliana della storia.*

Avere una concezione materialistica della natura non significa necessariamente possedere una concezione materialistica della storia. I materialisti del secolo scorso la consideravano con gli occhi da idealisti, e da idealisti davvero ingenui. Quando trattavano della storia delle società umane, la spiegavano con la *storia del pensiero*. Per loro, il celebre aforisma di Anassagora, «la Ragione [*Nous*] governa il mondo», si riduceva all'idea che il *ragionamento* umano governa la storia. E le pagine oscure della storia le mettevano in conto a errori di ragionamento. Se la popolazione di un paese

24 *Filosofia della Storia*, p. 285 e *Filosofia del Diritto*, § 243.

25 Hegel ha di mira soprattutto l'Inghilterra.

sopporta pazientemente il giogo del dispotismo, è perché non ha ancora compreso i vantaggi della libertà. Se è superstiziosa è solo perché si lascia ingannare dai preti, che nel loro interesse hanno inventato la religione. Se l'umanità soffre per la guerra è perché non ha saputo comprendere che la guerra è rovinosa. E così via ... «*Il corso delle idee è determinato dal corso delle cose*» aveva detto un grande pensatore dell'inizio del secolo scorso, Giambattista Vico. I materialisti pensavano esattamente il contrario: il corso delle cose nella società è determinato dal corso delle idee, e quest'ultimo non si sa da cosa, diciamo dalle regole della logica formale, o dall'accumulazione della conoscenza. L'idealismo assoluto di Hegel era davvero lontano dall'idealismo ingenuo dei filosofi. Se egli ripete, con Anassagora, che la Ragione governa il mondo, ciò non vuole assolutamente dire, in bocca a lui, che il mondo è governato dal pensiero. Dal fatto che la natura è un sistema razionale, non ne discende che sia dotata di coscienza.

«Il movimento del sistema solare si compie secondo delle leggi immutabili, e tali leggi costituiscono la ragione di questo sistema; ma né il sole, né i pianeti che gli girano intorno, conformemente a queste leggi, ne hanno coscienza»<sup>26</sup>.

Dotato di coscienza, l'uomo assegna dei fini precisi alla sua azione; ma la storia non procede come vorrebbero gli uomini. Ogni azione umana comporta una parte d'imprevisto, ed è questa parte che spesso, o piuttosto quasi sempre, costituisce l'acquisizione più essenziale della storia; è essa che conduce alla realizzazione dello Spirito universale.

«Nella Storia universale, dalle azioni umane risulta qualche cosa di ancora diverso da ciò a cui esse tendevano».

Gli uomini agiscono come esige il loro interesse, ma la conseguenza dell'atto è qualcosa di nuovo, qualcosa che si trova certamente contenuto in quest'atto ma che non era affatto nella coscienza, né nell'intenzione<sup>27</sup>. Lo Stato, i popoli, gli individui perseguono fini privati, personali. Sotto questa angolazione sono incontestabilmente degli attori *coscienti e pensanti*. Ma perseguendo coscientemente i propri fini [che di solito testimoniano anche di certe aspirazioni comuni verso il Bene e il Giusto], essi realizzano inconsciamente i fini dello Spirito universale. Cesare, a Roma, voleva la monarchia; era il suo scopo personale; ma la monarchia era in quel periodo una necessità storica; così, cercando di realizzare i suoi fini personali, Cesare serviva lo Spirito universale. In questo senso si può dire che i personaggi storici e i popoli sono gli *strumenti ciechi dello Spirito* che li fa lavorare a suo vantaggio, porgendo loro l'ascesa di un fine personale e spronandoli con la *passione*, senza di cui nulla di grande si compie nella storia. Nei confronti degli uomini non vi è alcuna mistica dell'«inconsapevole». L'azione si riflette sempre nel pensiero, ma non è questo riflesso che determina il divenire storico. Il *corso delle cose* non è determinato dal *corso delle idee* ma da un elemento esterno e indipendente dalla volontà e dissimulato alla coscienza.

La *contingenza* del libero arbitrio umano e del giudizio umano cede il posto a *leggi*, cioè alla *necessità*. In questo risiede l'incontestabile superiorità dell'«idealismo assoluto» sull'idealismo ingenuo dei filosofi illuministi francesi. Il primo rappresenta in rapporto al secondo quello che il monoteismo rappresenta in rapporto al feticismo o alla magia. La magia non lascia alcuno spazio alle leggi della natura: suppone che in ogni istante il corso delle cose possa essere deviato dall'azione dello stregone. Il monoteismo attribuisce a dio l'istituzione delle leggi della natura, ma, per lo meno, nella sua forma più elevata, quando cessa di ammettere il miracolo, professa che, con l'atto della

<sup>26</sup> *Filosofia della Storia*, pp. 15-6.

<sup>27</sup> *Filosofia della Storia*, p. 35.

creazione, il corso delle cose si trova, una volta per tutte, sottoposto a leggi; e riserva così un vasto campo d'azione alla scienza. Allo stesso modo, cercando la spiegazione del divenire storico in qualche cosa che non dipende affatto dal libero arbitrio dell'uomo, l'idealismo assoluto assegna alla scienza il compito di spiegare i fenomeni storici secondo leggi, e la soluzione del problema rende inutile l'*ipotesi dello Spirito*, che si rivela assolutamente inadatta a questo compito. Se la concezione che i materialisti francesi si facevano nel Settecento del divenire storico conduce ad affermare che la ragione umana governa la storia, quello che attendevano dall'avvenire può essere formulato così: ormai tutto sarà rimesso in ordine e organizzato da una ragione illuminata, dalla *filosofia*. E' significativo che l'idealismo assoluto di Hegel assegnasse alla filosofia un ruolo molto modesto.

«Per quanto riguarda la *dottrina* concernente che cosa debba essere il mondo – leggiamo nella prefazione alla *Filosofia del Diritto* – la filosofia arriva sempre troppo tardi. *Pensiero* universale, essa sorge solo allorché la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e riveste un aspetto già compiuto ... Quando la filosofia comincia a tracciare i suoi grigi arabeschi sul fondo grisaglia della realtà, non può più rendergli la sua giovinezza ma può solamente comprenderla; la civetta di Minerva vola solo di notte»<sup>28</sup>.

Concedendogli pure che «la filosofia» non possa rianimare un sistema sociale caduco e che ha fatto il suo tempo, possiamo domandargli cosa impedisce alla filosofia d'indicarci, naturalmente a grandi linee, il carattere del novo sistema sociale che sostituirà l'antico. «La filosofia» considera i fenomeni nel loro divenire, e il divenire comporta due aspetti: il sorgere e la distruzione. Si possono mantenere questi due aspetti come distinti nel tempo. Ma, nella natura, e soprattutto nella storia, il divenire è, a ogni istante, *un processo duplice*: ciò che è invecchiato si distrugge, *nello stesso tempo* qualcosa di nuovo sorge dalle sue rovine. Questo processo di formazione del nuovo rimarrà per sempre chiuso alla «filosofia»? «La filosofia» conosce quello che è, in nessun modo quello che dovrebbe essere secondo l'opinione di qualcuno. Ma in ogni istante cosa è una cosa? Qualche cosa di *ormai vecchio che perisce*, e qualcosa di nuovo che sta sorgendo. Se la filosofia conosce solamente ciò che perisce, ha una conoscenza soltanto *unilaterale*, e non può compiere la sua missione che consiste nel conoscere ciò che è. Questo contraddice la certezza di Hegel sull'onnipotenza conoscitiva della ragione.

Il materialismo moderno ignora questi estremi; sulla base di ciò che è e *che perisce*, è capace di fornire un giudizio su *ciò che diviene*. Non bisogna dimenticare tuttavia che la nostra nozione di *ciò che diviene* differisce della nozione di *dover-essere* [*sein sollenden*] cui mira la frase di Hegel sulla civetta di Minerva. Per noi, *ciò che diviene* è la conseguenza necessaria di *ciò che perisce*. Se sappiamo che ciò che diviene è *questa cosa* e non *quest'altra*, lo dobbiamo al processo oggettivo dell'evoluzione sociale, che ci prepara a conoscere *ciò che è in via di divenire*. Non opponiamo il nostro *pensiero* all'Essere esterno. Coloro contro cui Hegel conduceva la battaglia non consideravano la cosa in questo modo, ma s'immaginavano che il pensiero potesse modificare a proprio piacimento il corso naturale dell'evoluzione dell'Essere. Per questo non giudicavano affatto necessario studiare tale corso né tenerne alcun conto. La loro rappresentazione del *dover-essere* non poggiava sullo studio della realtà esterna, ma sui giudizi che formulavano in un dato momento sul sistema sociale che appariva ai loro occhi l'unico normale ed equo.

Tali giudizi, tuttavia, erano loro semplicemente suggeriti da questa realtà ambientale, e soprattutto dal suo aspetto *negativo*. Fare affidamento su un tale modo di ragionare equivaleva, in fondo, a seguire le indicazioni di quella stessa realtà accettate senza la minima critica, senza il minimo tentativo di

<sup>28</sup> *Filosofia del Diritto*, pp. XXIII-XXIV.

verificarne il fondamento con lo studio della realtà che le aveva suggerite. Era come se si fosse voluto conoscere un oggetto senza esaminarlo direttamente, ma osservando la sua immagine in uno specchio convesso. Errori e delusioni erano inevitabili. E quanto più gli uomini dimenticavano che la loro nozione del «dover-essere» proveniva dalla realtà esterna, tanto più credevano che quella nozione avrebbe permesso di agire sul reale secondo i propri desideri, mentre si apriva un fossato sempre più profondo tra ciò che volevano e ciò a cui giungevano. Quanto è lontana l'odierna società borghese da quel regno della ragione di cui sognavano i filosofi illuministi francesi! Ignorare la realtà non li liberava dall'influsso delle sue leggi: si privavano semplicemente di ogni possibilità di prevederne l'azione e di metterla al servizio dei propri fini. Per questo i fini in questione si rivelarono inaccessibili.

Attenendosi al punto di vista dei filosofi, non si superava l'antitesi astratta tra *libertà* e *necessità*. A prima vista sembra che, se la necessità domina la storia, non ci possa essere posto, in essa, per un'attività libera dell'uomo. E' l'idealismo tedesco che ha corretto quest'errore colossale. Schelling aveva già mostrato che a guardare bene, *la libertà si rivela necessità, e la necessità libertà*<sup>29</sup>. Hegel ha definitivamente risolto l'antinomia libertà-necessità. Egli ha mostrato che siamo liberi solo nella misura in cui conosciamo le leggi della natura, dell'evoluzione sociale e del divenire storico, e nella misura in cui, *sottomettendoci ad esse*, ne traiamo supporto. E' stata questa la più grande scoperta tanto nel campo della filosofia che in quello delle scienze sociali, scoperta di cui tuttavia ha pienamente approfittato solo il materialismo contemporaneo, il materialismo dialettico. La spiegazione materialistica della storia suppone il metodo dialettico di pensiero. La dialettica era nota già prima di Hegel, ma egli ha saputo utilizzarla come nessuno dei suoi predecessori aveva fatto. Nelle mani di questo idealista geniale è divenuta un meraviglioso strumento di conoscenza di tutta la realtà.

«La dialettica – egli dice – è ... l'anima della ricerca scientifica, e costituisce l'unico principio con il cui ausilio il contenuto della scienza acquisisce *un legame e una necessità immanenti*... Allontanarsi dalle determinazioni razionali astratte sembra alla coscienza comune un suggerimento del semplice buon senso, secondo la massima "vivi e lascia vivere", mentre tutto è rappresentato come ugualmente buono. Ma l'essenza della cosa è che ciò che è finito non è solo limitato dal di fuori, ma deve essere distrutto e trapassare nel suo contrario in virtù della sua propria natura interna»<sup>30</sup>.

Fintanto che rimane fedele al metodo dialettico, Hegel si rivela un pensatore eminentemente progressista.

«Noi diciamo che ogni cosa (cioè ogni cosa finita in quanto finita) dev'essere deferita al tribunale della dialettica, e per questo fatto la definiamo come la irresistibile forza universale chiamata a far

---

29 Schelling rivela che non è concepibile la libertà senza la necessità: «Se nessun sacrificio è possibile senza la convinzione che la specie cui si appartiene non si arresterà mai nel suo movimento, come sarebbe possibile una tale convinzione fondata solamente sulla libertà? Deve qui esistere qualcosa di più elevato della libertà umana sulla quale poter fare affidamento nella nostra condotta e nella nostra azione. Senza di ciò nessuno si arrischierebbe mai a intraprendere un'azione gravida di conseguenze poiché anche tenendole nella massima considerazione, esse possono essere a tal punto modificate dall'interferenza della libertà altrui che il risultato dell'azione può essere tutt'altra cosa da ciò che ci si è proposti. Il dovere stesso non può ordinarci di restare indifferente di fronte alle conseguenze dei miei atti dal momento in cui ho preso la mia decisione; poiché se la mia azione dipende da me, cioè dalla mia libertà, le conseguenze dei miei atti, o quello che a partire da essi si svilupperà per tutta la mia specie, lungi dal dipendere dalla mia volontà, si riferiscono a qualche cosa di completamente diverso e di più elevato» [Sistema dell'idealismo trascendentale, Opere di Schelling, vol. III, Stoccarda ed Amburgo 1858, p. 595].

30 *Enciclopedia*, p. 81.

crollare ogni cosa, per durevole che possa sembrare».

Hegel ha quindi perfettamente ragione di dire che è della più grande importanza comprendere bene e assimilare seriamente la dialettica, poiché si tratta dello strumento scientifico essenziale che il materialismo contemporaneo ha ricevuto in eredità dall'idealismo tedesco. Il materialismo non poteva tuttavia utilizzare la dialettica nella sua forma idealistica. Bisognava innanzitutto liberarla del guscio mistico. Il più grande dei materialisti, un uomo che non è inferiore in nulla a Hegel quanto a genio, e ne è l'autentico continuatore, *Karl Marx*, ha sostenuto a giusto titolo che il suo metodo rappresenta l'antitesi completa di quello di Hegel.

«Per Hegel il processo vitale del cervello umano, cioè il processo di pensiero, che con il nome di "Idea" egli trasforma in un soggetto indipendente, è il demiurgo del mondo reale, e il mondo reale è solo la forma fenomenica, esterna dell'"Idea". Per me, al contrario, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale riflesso nella mente umana e tradotto nelle forme di pensiero»<sup>31</sup>.

Grazie a Marx, la filosofia materialistica si innalza fino a un'armonica e logica concezione del mondo che forma un tutto unico. Sappiamo già che i materialisti del secolo scorso erano rimasti degli idealisti assai ingenui nel campo della storia. Marx ha snidato l'idealismo da quest'ultimo rifugio. Come Hegel, ha considerato tutti i fenomeni nel processo del loro nascere e del loro tramontare; come Hegel, non si è affatto accontentato di una sterile spiegazione metafisica dei fenomeni storici; come Hegel, infine, si è sforzato di ricondurre a un'unica *fonte* comune tutti i fattori che operano nella vita sociale e che agiscono gli uni sugli altri. Egli non ha rinvenuto questa fonte nello Spirito assoluto, ma nell'evoluzione economica alla quale, come abbiamo visto, Hegel aveva dovuto far ricorso quando l'idealismo si era rivelato un'arma inutile e vana, perfino nelle sue mani abili e forti. Tuttavia ciò che in Hegel restava un'intuizione fortuita più o meno geniale, è divenuta in Marx rigorosa induzione scientifica. Il materialismo dialettico contemporaneo si è reso conto molto meglio dell'idealismo di questa verità: gli uomini fanno la loro storia senza averne coscienza. Dal suo punto di vista il corso della storia è determinato, in ultima analisi, non dalla volontà degli uomini, ma dallo sviluppo delle forze materiali di produzione. Anche il materialismo sa in *quale momento* «la civetta di Minerva vola»; ma nell'alzarsi di questo uccello, come in tanti altri casi, non vende nulla di misterioso. Esso sa applicare alla storia il rapporto che l'idealismo aveva istituito tra la libertà e la necessità. Gli uomini hanno fatto e dovranno fare la loro storia *inconsciamente*, fintanto che le forze motrici della storia agiranno a loro insaputa, nell'ombra. Ma una volta scoperte queste forze, una volta conosciute le leggi della loro azione, gli uomini diventeranno capaci di servirsene, di sottometerle alla loro ragione.

Il merito di Marx consiste nell'aver scoperto queste forze e sottoposto la loro azione allo studio più accurato. Il materialismo dialettico, che nell'opinione dei filistei doveva trasformare l'uomo in automa, apre, per la prima volta nella storia, le porte al regno della libertà e dell'azione cosciente. Ma in questo regno si può penetrare solo a condizione di modificare interamente l'attività sociale così come è oggi. I filistei ne hanno coscienza, o, per lo meno il presentimento, perciò la spiegazione materialistica della storia li rattrista profondamente; è per questo che non vi è un solo filisteo che possa o che desideri comprendere o assimilare il marxismo nella sua pienezza. Hegel considerava il proletariato come una *folla*. Per Marx e i marxisti, il proletariato è una forza immensa, il portatore dell'avvenire. Solo il proletariato è capace d'assimilare la dottrina di Marx [non parliamo delle eccezioni]; e nella realtà lo vediamo appropriarsi sempre più pienamente del suo contenuto.

I filistei di tutti i paesi pretendono rumorosamente che la letteratura marxista non conti alcuna opera

---

31 K. Marx, *Il Capitale*, vol. I, Poscritto alla seconda edizione.

importante eccetto il *Capitale*. Innanzi tutto ciò è falso; inoltre, anche se fosse vero, ciò non sarebbe ancora un argomento. Si può forse parlare di stasi di una teoria che conquista ogni giorno masse di discepoli e apre a un'intera classe sociale immense prospettive nuove? Hegel parla con entusiasmo del popolo ateniese, di fronte al quale si rappresentavano le tragedie di Eschilo e di Sofocle, per il quale parlava Pericle e da cui sono usciti «uomini rimasti per secoli esempi classici». L'entusiasmo di Hegel è comprensibile. Bisogna osservare che il popolo di Atene era *un popolo di proprietari di schiavi*, che Pericle non si rivolgeva agli schiavi e che le opere d'arte non erano indirizzate a loro. La scienza, oggi, si indirizza ai lavoratori, e noi siamo pienamente in diritto di guardare con ammirazione la classe operaia contemporanea cui si volgono i più grandi pensatori, e per la quale parlano i più grandi oratori. Solo ora si è finalmente raggiunta l'unione, intima e indissolubile, tra la scienza e gli operai, un'unione che pone le basi per un'epoca feconda e sublime della storia universale.

Si dice talvolta che il punto di vista della dialettica si identifica con quello dell'evoluzione. E' indubbio che i due metodi hanno dei punti di contatto. Esiste tuttavia un'importante differenza, una differenza assai profonda che non va, bisogna riconoscerlo, a vantaggio della teoria dell'evoluzione. Gli odierni evoluzionisti aggiungono alla loro dottrina una notevole dose di spirito conservatore. Essi vorrebbero dimostrare che nella natura non avvengono salti, come pure nella storia. Ora la dialettica sa assai bene che nella natura come nel pensiero umano, i salti sono *inevitabili*. Ma essa non perde di vista un altro fattore indiscutibile: che attraverso tutti gli stadi del cambiamento si svolge sempre un solo e medesimo *processo continuo*. Essa intende semplicemente rendersi conto delle condizioni in cui la continua evoluzione conduce necessariamente a un salto<sup>32</sup>. Per Hegel, le *utopie* hanno un'importanza sintomatica nella storia: testimoniano le contraddizioni di un'epoca. E' esattamente il punto di vista del materialismo dialettico. Il movimento operaio, che attualmente non cessa d'accrescersi, non ha affatto come base i piani utopistici dei diversi riformatori, ma le leggi della produzione e dello scambio. Ecco perché, contrariamente al passato, oggi gli utopisti non sono i riformatori, ma quegli uomini politici che cercano di fermare la ruota della storia. Il tratto caratteristico della nostra epoca è che non i riformatori ma i loro avversari ricorrono alle utopie, gli utopistici avvocati della realtà odierna che vorrebbero convincersi e convincere che questa realtà possiede ogni perfezione e che basta eliminare gli abusi che ci si sono accumulati. Al che non possiamo non ricordare il giudizio di Hegel sulla Riforma.

«La Riforma – diceva – fu la conseguenza della *corruzione della Chiesa*. Ma la corruzione della Chiesa non era affatto casuale, né semplicemente *abuso* d'autorità e di potere. Generalmente si considera l'abuso come la *causa* della corruzione, sottolineando che la base è buona e l'oggetto

---

32 Hegel ha mostrato con notevole chiarezza l'assurdità contenuta nel tentativo di spiegare i fenomeni dal punto di vista di un mutamento ininterrotto. Ecco quanto dice in proposito: «Allorquando si vuol comprendere l'apparire o lo scomparire di qualche cosa, ci si immagina generalmente che si darà una spiegazione del fenomeno rappresentandosi questa apparizione e questa scomparsa nella forma della *continuità*. Ora, i mutamenti dell'essere non si compiono solamente attraverso il passaggio da una quantità a un'altra, ma attraverso il passaggio dalla differenza qualitativa alla differenza quantitativa e *viceversa*, passaggio che *spezza la continuità*, sostituendo un fenomeno con un altro qualitativamente diverso. La teoria della continuità trae la sua origine dall'idea che ciò che appare esiste già nella realtà e non lo si nota solamente a causa del suo carattere embrionale. Allo stesso modo, quando si parla di progressiva distruzione, ci si immagina che il non-essere di un dato fenomeno, o il fenomeno nuovo che deve sostituirsi a esso, esista già, benché ancora non ce se ne accorga ... ma, in questo modo, si elimina ogni concetto di comparsa e di scomparsa ... Spiegare l'apparire e lo scomparire con la continuità del mutamento significa ricondurre tutto il problema a una fastidiosa tautologia e rappresentarsi ciò che appare o ciò che scompare come già dato, cioè *già apparso o già distrutto*» [*Scienza della Logica*, primo volume, pp 313-4].\*

\* N.R. secondo la libera versione che ne dà Plekhanov nel testo *Un nuovo campione dell'autocrazia, o la pena del signor Tikhomirov*.

in sé perfetto, ma che le passioni, gli interessi soggettivi e in generale la volontà fortuita degli uomini si servono di quel bene come di un mezzo per soddisfare aspirazioni personali, e di conseguenza non resterebbe che eliminare gli elementi fortuiti ...

«Questo punto di vista salva l'oggetto e fa del male qualche cosa di esterno. Ma l'oggetto di cui si abusa per caso, può essere solo un dettaglio; le cose stanno del tutto diversamente quando è questione di un male grande e universale in una cosa così grande e universale come la Chiesa»<sup>33</sup>.

Non bisogna stupirsi che Hegel non sia affatto amato da parte di coloro che sono inclini a fare appello alle carenze «fortuite» mentre il problema è quello di una modificazione di fondo della «cosa» stessa. Essi temono quello che vi è di ardito, di radicale nello spirito di cui è penetrata la filosofia di Hegel. Vi fu un periodo in cui Hegel ebbe contro più o meno tutti coloro che appartenevano al campo degli innovatori. Quello che li allontanava dal filosofo era il suo atteggiamento di piccolo-borghese di fronte alla realtà prussiana dell'epoca. Gli avversari di Hegel si sbagliavano di grosso: il *guscio* reazionario nascondeva loro il *nocciolo* innovatore del sistema. La loro antipatia per il grande pensatore si fondava tuttavia sui motivi generali che costringono al rispetto. Ai giorni nostri, coloro che condannano Hegel sono gli uomini di scienza della borghesia; e lo condannano perché comprendono, o almeno, perché sentono istintivamente lo spirito innovatore della sua filosofia. Questo motivo spiega perché oggi si preferisca passare sotto silenzio i meriti di Hegel, perché gli si opponga volentieri Kant e perché non esista pressoché nessun giovane assistente che non si senta invitato a portare alle stelle il «pensatore di Königsberg».

Noi rendiamo omaggio a Kant e non mettiamo in dubbio i suoi meriti; ma ci sembra davvero sospetto che il gusto dei filosofi borghesi per la critica kantiana riguardi quasi esclusivamente i suoi punti deboli. In effetti, è il *dualismo* proprio di questo sistema che attira soprattutto gli ideologi. Ora il dualismo è un tratto assai comodo nel campo «dei costumi». Esso permette di costruirsi gli ideali più seducenti, d'intraprendere le più ardite spedizioni nel «migliore dei mondi», senza la minima preoccupazione di far passare quegli «ideali» nella *realtà*. Niente di più pratico. Idealmente, per esempio, possiamo annientare le classi e sopprimere lo sfruttamento di una classe sull'altra, ma nella realtà difendere lo Stato di classe, ecc. Hegel considera che non esiste insulto peggiore alla ragione umana dell'opinione corrente secondo cui l'ideale non si può realizzare. «Tutto ciò che è reale è razionale». La formula, è noto, ha fornito occasione a numerosi malintesi, tanto in Germania che all'estero, e particolarmente in Russia. La causa va ricercata in ciò: che non si è affatto chiaramente capito il senso conferito da Hegel alle parole «razionale» e «reale». Si sarebbe potuto credere, al contrario, che anche a prenderle nell'accezione abituale e volgare, doveva risultare fuor di dubbio ciò che di rivoluzionario è contenuto nella prima parte della formula: «Tutto ciò che è razionale è reale». Applicate alla storia, queste parole non possono che significare l'incrollabile convinzione che tutto ciò che è razionale lungi dal rimanere qualcosa «di là», deve *diventare* realtà. Senza questa promettente convinzione il pensiero innovativo perderebbe ogni significato pratico. Per Hegel la storia rappresenta la manifestazione e il compimento dello Spirito universale [cioè della ragione].

Come spiegare, da questo punto di vista, il continuo mutare delle forme sociali? Possiamo farlo solo a condizione di ricordarci che, nel divenire storico, «la follia diviene ragione e il male un bene». Quando la ragione si è trasformata nel suo opposto, quando è divenuta follia, non bisogna affatto, agli occhi di Hegel, andar cauti. Cesare viola la costituzione romana impadronendosi del potere. Questa infrazione sembra un crimine, e gli avversari di Cesare sembravano avere ogni ragione di atteggiarsi a difensori

---

33 *Filosofia della Storia*, pp. 497-8.

del diritto, dato che si attenevano al terreno delle leggi. Ma il diritto comune di cui abbracciavano la causa «era un diritto formale ormai privo di vita e abbandonato dagli dei». Infrangere quel diritto costituiva dunque un crimine solo sotto un rispetto formale; in realtà, non vi è nulla di più facile che assolvere Giulio Cesare per aver violato la costituzione. E riguardo a Socrate, condannato per aver attentato alla morale dominante, ecco cosa dice Hegel:

«Socrate fu un eroe poiché intese coscientemente il principio supremo e lo proclamò. Il principio supremo possiede un diritto assoluto. Tale è in generale la condizione degli eroi nella storia universale: è per mezzo loro che si realizza il dischiudersi di un mondo nuovo. Per il fatto che contraddice il principio stabilito, il principio nuovo sembra un principio distruttore. Per la stessa ragione, sembra pure che gli eroi facciano violenza alle leggi; e, individualmente, essi sono destinati a perire; ma il loro principio prosegue la sua azione, ancorché sotto altra forma, e abbatte ciò che è stabilito»<sup>34</sup>.

Il brano è di per sé assai chiaro. Diviene ancora più chiaro se si ricorda che, per Hegel, non sono solo gli eroi, gli individui, a occupare la scena, ma i popoli, non appena divengono portatori di un principio nuovo nella storia universale. E quando ciò accade, il diritto dei popoli si esercita su di un campo immenso:

«Di fronte a questo diritto assoluto d'essere portatore dello Spirito universale in una determinata tappa del suo divenire, lo spirito degli altri popoli perde i propri diritti. Quei popoli hanno fatto il loro tempo; essi non appartengono più alla storia universale»<sup>35</sup>.

Sappiamo che nell'ora attuale il portatore del nuovo principio della storia universale non è più un popolo, ma una classe. Rimaniamo fedeli allo spirito della filosofia hegeliana se diciamo che le altre classi della società non troveranno il loro posto nella storia universale che nella misura in cui sapranno portare il loro appoggio a questa classe.

*La lezione che ci lascia in eredità il grande idealista tedesco, è che l'aspirazione verso un obiettivo storico notevole dev'essere irresistibile, inarrestabile.*

---

<sup>34</sup> *Storia della Filosofia*, vol. III, p. 120.

<sup>35</sup> *Filosofia del Diritto*, p. 347.

## INDICE DEI NOMI

Nome	Pagina
Anassagora	10,11
Bauer B.	1
Cesare	11,16,17
Eclettismo	4
Egiziani	5,6
Engels	1,2
Eschilo	15
Fattore geografico	9
Feuerbach	1,2
Fischer	1
Fourier	10
Gogol	4
Greci	7
Hans	1
Hegel	1,2,3,4,5,6,7,8,9,10,11,12,13,14,15,16,17
Indiani	5,6
Kant	3,16
Kautsky	1
Lassalle	1
L'Ere nouvelle	1
Lessing	1
Marx	1,3,14
Mečnikov L.	9
Mendelssohn	1
Minerva	12,14
Mongoli	9
Montesquieu	9n
Morale	4,7,17
Neue Zei	1,2
Pericle	15
Plekhanov	1,15n
Ricardo	10
Say J.B.	2
Schelling	3,13
Socrate	17
Sofocle	15
Solone	9

*Per il sessantesimo anniversario della morte di Hegel*

<b>Nome</b>	<b>Pagina</b>
Spirito	2,4,5,6,7,8,9n,11,12,14,15,16,17
Strauss	1
Tikhomirov	15n
Tucidide	7
Vico G.	11