

---

# Le dodici tesi di Hegel sulla *Romanitas*

Valerio Rocco Lozano

---

**Abstract:** This paper aims to provide an overview on the conceptual role played by the Roman world in Hegel's philosophy, especially in the *Phenomenology of Spirit* and the Berlin *Lessons on Philosophy of Universal History*. Through the analysis of 12 fundamental thesis, it will be systematically shown that the Roman Empire is depicted by the mature Hegel as the realm of irrationality, violence, injustice, and merely formal relations, and that these categories are not only related to a juridical and political standpoint, but also apply in the fields of aesthetics, religion and history of philosophy. The last thesis explores the possibility of a new comprehension of the notion of recognition and the master-slave dialectic inversion in Chapter 4 of the *Phenomenology*, linked to the role played by Rome in Hegel's philosophy.

**Keywords:** abstraction, violence, law, atomism, recognition, revolution

Il problema del ruolo concettuale giocato dalla *Romanitas* nell'opera hegeliana è stato a lungo trascurato dalla critica filosofica<sup>1</sup>, malgrado la quantità e l'importanza dei riferimenti a quest'epoca della *Weltgeschichte* da parte dell'autore della *Fenomenologia*, fin dalla sua gioventù. Infatti, addirittura il primissimo scritto che si conserva di questo filosofo, la cosiddetta *Unterredung zwischen Dreien*<sup>2</sup>, propone un dialogo tra Ottaviano, Lepido e Marco Antonio, ispirato dalle letture del *Giulio Cesare* shakespeariano e del *Fiesco* schilleriano. In queste poche pagine, il giovane Hegel, pieno di entusiasmo repubblicano e di odio contro il dispotismo, presenta i tre triumviri, e in particolare il futuro imperatore Augusto, come uomini malvagi, orgogliosi e ipocriti, interessati solamente al proprio potere e non al bene di Roma, mentre esalta indistintamente Bruto e Cassio.

Fin da questo primo scritto dell'epoca di Stoccarda (seguito immediatamente da altre tre opere ginnasiali dedicate all'antichità greco-romana, e cioè: *Ueber die Religion der Griechen und Römer*, *Ueber einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* e *Ueber einige Vortheile, welche uns die Lektüre der alten klassischen griechischen und römischen Schriftsteller gewährt*<sup>3</sup>), fino alle grandi opere e lezioni berlinesi, Hegel non cessò mai di elaborare un'immagine concettuale complessa e articolata del mondo romano. Per questo motivo, il tema della presenza della *Romanitas* nella filosofia hegeliana presenta numerosi risvolti che è necessario affrontare nel modo più

completo –e sistematico– possibile, ma che in questa sede non può essere presentato se non schematicamente.

In particolare, non va trascurata l'evoluzione della visione del filosofo svevo sul mondo romano, dall'iniziale ammirazione giovanile nei confronti degli ideali repubblicani, di cui abbiamo già parlato, fino al complesso giudizio (fondamentalmente negativo, sia in senso assiologico che in senso dialettico) che si mostra nella *Fenomenologia dello spirito* e nelle opere posteriori, particolarmente nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* e le *Lezioni sulla Filosofia della storia universale*. In alcuni lavori pubblicati negli ultimi anni<sup>4</sup> ho tentato di rintracciare le ragioni esplicative di questa evoluzione nei principali eventi storici vissuti da Hegel, e si è potuto individuare soprattutto nell'esperienza rivoluzionaria e nel suo proseguimento napoleonico il fattore determinante per spiegare i cambiamenti nella funzione concettuale che la *Romanitas* svolge nella filosofia di Hegel.

Il punto centrale di questa evoluzione si trova nella fase di Jena, dal 1801 al 1806, e che culmina con la pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*: in questo periodo colpisce particolarmente il ruolo centrale svolto dal diritto, e particolarmente dal diritto romano, come punto nodale e mediatore di diverse contrapposizioni alle quali Hegel (per la prima volta in modo sistematico) tenta di dare risposta. Questa connessione di Roma con la figura concettuale del diritto trova la massima espressione nella *Fenomenologia*, nella quale è possibile rintracciare la presenza (più o meno esplicita) del mondo romano in diverse figure del cammino esperienziale della coscienza, fino a ricostruire una costellazione<sup>5</sup> concettuale *Romanitas*, nella quale si esprime la più completa e sistematica visione hegeliana su Roma, e che ha come punto centrale la condizione giuridica, il *Rechtszustand*<sup>6</sup>.

¿In che cosa consiste il tentativo di ricostruire questa costellazione concettuale? Così come la determinazione di una costellazione attribuisce un nuovo significato alla distribuzione di stelle che la compongono, oltre ad influire sui rapporti con altri insiemi ordinati della carta astrale, allo stesso modo le connessioni tra diversi capitoli –i vincoli trasversali tra figure differenti della *Fenomenologia* attraverso la chiave di lettura del ruolo giocato da Roma– consentono di rileggere in un altro modo l'intera opera, la quale, filtrata attraverso questo prisma, brilla con una nuova luce. Questa preminenza (ma non esclusività, se si tiene conto della rilevanza, in questa costellazione, degli elementi filosofici, letterari, religiosi, artistici) del diritto nella concezione di Roma da parte di Hegel ha a sua volta due conseguenze: 1) da una parte, questa forte connes-

ne concettuale tra sfera giuridica e romanità nella *Fenomenologia*, data la centralità del diritto in tutta l'epoca di Jena, determina una presenza e una funzione di Roma che, lungi dall'essere marginale o meramente sussidiaria del mondo ellenico, come spesso hanno inteso gli interpreti, deve ritenersi fondamentale nella filosofia hegeliana. 2) Inoltre, stabilisce una grande rilevanza del diritto romano in Hegel, e questo almeno in due sensi, che possiamo denominare rispettivamente fondativo e polemico: 2.1) in primo luogo, come base privilegiata a partire dalla quale pensare ed esporre la storia occidentale<sup>7</sup>, e non solo quella romana (dato che sono numerose le connessioni tra elementi giuridici romani e l'evoluzione del Cristianesimo). 2.2) In secondo luogo, come posizione epistemica contro cui pensare il passato, da una parte, e comportarsi politicamente nel presente, dall'altra.

Come abbiamo già accennato, l'importanza di una determinazione precisa della costellazione *Romanitas* nella *Fenomenologia* è fondamentale, poiché è possibile mostrare che la visione hegeliana su Roma resta (nelle sue principali determinazioni concettuali) sostanzialmente immutata a partire da quest'opera. Infatti, le considerazioni che si trovano in elaborazioni successive, soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, non sarebbero che semplici declinazioni e articolazioni in nuove forme sistematiche degli stessi contenuti già presenti nella *Fenomenologia*.

¿In cosa consiste il forte vincolo tra romanità e diritto nel corso dell'iter fenomenologico? Soprattutto –ma non solo– nel capitolo VI, nella sezione dedicata allo “stato di diritto”, Hegel si riferisce all'Impero romano come ad “un'epoca di servitù e di timore universali”<sup>8</sup>, e cioè una generalizzazione della dialettica servo/signore dell'Autocoscienza (in cui si era già fatto riferimento implicito a Marco Aurelio e Epitteto). In quest'epoca di “stoicismo consumato”, l'imperatore, l'unico “Signore del mondo”, genera una relazione verticale, astratta e violenta con ogni suddito, ridotto ad un atomo formale, svuotato dei contenuti che, attraverso la partecipazione politica nell'epoca repubblicana, facevano di lui un cittadino nel vero senso della parola. Trasformato adesso in suddito ed esposto alla violenza della dominazione astratta dell'“Herr der Welt”, ogni *civis* è un semplice punto che intrattiene con gli altri cittadini relazioni semplicemente formali, di diritto privato. Questa concezione, che più avanti suscitò le aspre critiche di storici del diritto romano come Hugo o Savigny, è fondamentale nella comprensione hegeliana della *Romanitas*, poiché spiega attraverso lo svuotamento della nozione di cittadinanza repubblicana (dato che scompare il livello della mediazione, ovvero della partecipazione politica, e restano solo i due poli di universalità –Imperatore– e singolarità –suddito–, infinitamente separati) la necessità *logica* della proliferazione di sette filosofiche (lo stoicismo, innanzitutto) e religiose (tra cui il Cristianesimo).

Secondo Hegel, il cittadino romano, che con l'avvento del Principato non può più trovare nello spazio pubblico del Foro la realizzazione di una libertà esterna, politica, si rifugia nel mondo interno della coscienza come unico ambito dove è ancora possibile una sfera di autonomia personale. È proprio in virtù di questo doloroso ripiegamento che Hegel dirà, nelle lezioni berlinesi, che “Roma ha spezzato il cuore del mondo”, un'espressione su cui ha

insistito un interprete d'eccezione come Franco Chiareghin<sup>9</sup>. Curiosamente, lo stesso schema logico di astrazione e di atomismo che Hegel attribuisce a Roma ritornerà nella presentazione fenomenologica di una esplicitamente neo-romana Rivoluzione francese<sup>10</sup>, dove l'unica differenza è che il luogo di universalità astratta che domina violentemente i cittadini-atomi è occupato adesso da un'idea (la volontà generale) e non più da un uomo: ma questo solo fino alla restaurazione dell'Impero da parte di Napoleone, che riprodurrebbe esattamente, secondo Hegel, il medesimo schema logico-politico della cittadinanza nell'epoca del *Principatus* romano.

Dopo questa breve esposizione del tema centrale della presenza di Roma e del diritto romano nella *Fenomenologia* hegeliana, e data la necessità di analizzare la costellazione *Romanitas* nel modo più globale possibile, si tenterà di tracciare una serie di linee portanti della visione hegeliana del mondo romano attraverso una connessione tra la *Fenomenologia* e le opere più mature (fondamentalmente, le *Vorlesungen* berlinesi), e cioè un confronto che dimostri la sopravvivenza delle medesime tematiche e degli stessi toni, per quanto riguarda il mondo romano. Questo ripasso verrà svolto adesso in una forma al contempo classica e originale. Così come Hegel dovette elaborare e difendere dodici Tesi di abilitazione<sup>11</sup>, molte di esse certamente molto forti dal punto di vista concettuale, anche per la loro concisione, anche qui si esporranno dodici proposizioni che condensano i nuclei principali della *costellazione Romanitas* e della sua evoluzione lungo la traiettoria di Hegel. Queste Tesi si espongono con fini euristici ma anche polemici, cioè quelli di facilitare e permettere il dibattito scientifico su questi punti.

1) *Nella visione hegeliana della Romanitas, Roma è sempre meno repubblicana, e sempre più imperiale.*

Se si ripassa l'evoluzione della visione hegeliana su Roma, prima di entrare in qualsiasi tipo di analisi assiologica, colpisce che l'attenzione del filosofo si sposti da una marcata preponderanza degli aspetti repubblicani (il coraggio, la virtù, l'autonomia) durante i primi anni della produzione, fino all'identificazione, nella *Fenomenologia*, tra Roma e quel regime dispotico che, soggiogando gli individui e impedendo loro ogni attività politica, li obbliga a rifugiarsi in una libertà puramente interna, pensata, quella dello stoicismo. Questa completa riduzione di Roma all'Impero, ignorando o addirittura disprezzando il periodo repubblicano, si mantiene e si rafforza nelle *Vorlesungen* berlinesi: ad esempio, nella *Partizione* generale della Storia Universale non vi è alcun accenno alla fase repubblicana, mentre il tono che domina è quello del “dolore per il dispotismo”<sup>12</sup>, inoltre, più avanti si presenta l'inizio dell'Impero come una necessità storica<sup>13</sup> e come una conseguenza che era insita nello stesso principio del popolo romano: “solo un singolo poteva dirigere lo Stato romano e i romani furono costretti a credervi”<sup>14</sup>.

2) *Simbolicamente, la Francia è Roma e Roma è la Francia.*

Come abbiamo già anticipato, durante il periodo giovanile e di formazione Hegel fu profondamente condizionato da una connessione simbolica istituita dai rivoluzio-

nari francesi, dagli anti-rivoluzionari tedeschi e dallo stesso Napoleone, tra la Francia moderna e l'antica Roma. Attraverso un attento ripasso delle opere dall'epoca di Stoccarda fino a quella di Jena, è possibile mostrare diversi luoghi in cui Hegel parla di Roma ma sta pensando in realtà alla Francia del suo tempo, e viceversa. Questa identificazione spiega inoltre l'evoluzione tematica (vista nella prima Tesi) e assiologica (il giudizio su Roma diventa sempre più negativo) sul mondo romano, dato che Hegel passa da un'iniziale entusiasmo verso la Rivoluzione (ovvero, verso la Roma repubblicana) ad una consapevolezza dei suoi limiti (il che si traduce in critiche alla Repubblica romana) e a una dura condanna dell'Impero napoleonico (e anche dell'Impero romano). Gli esempi di accostamento tra Roma e la Francia nelle *Lezioni* berlinesi sono numerosi, sia in sede di esposizione del mondo romano<sup>15</sup>, sia mentre si parla degli esiti rivoluzionari<sup>16</sup>.

3) *Roma ha spezzato il cuore del mondo, e per questo è un elemento necessario dalla prospettiva della storia universale.*

In molti momenti della sua produzione Hegel presenta la necessità del dolore provocato da Roma con il doppio fine di distruggere la –ancora naturale– eticità greca e di porre le basi per l'avvento della libertà soggettiva, grande contributo del Cristianesimo alla storia universale. Orbene, questa visione di positiva preparazione –pur in un contesto di dolore– dell'avvento del Cristianesimo è rappresentata nella sezione della *offenbare Religion* nel capitolo VII della *Fenomenologia*, laddove l'incarnazione del concetto (espressa con il dolore fisico di un parto, quello della nascita dell'individuo universale Gesucristo) avviene al cospetto delle figure fenomenologiche riconducibili a Roma<sup>17</sup>. Nelle *Vorlesungen* berlinesi, questa dolorosa<sup>18</sup> ma necessaria missione di “allevamento del mondo”<sup>19</sup> compiuta dalla *Romanitas* diviene ancora più esplicita<sup>20</sup>, in un contesto di eterogonia dei fini<sup>21</sup>.

4) *Roma è il regno dell'universalità astratta, che sottomette duramente gli individui.*

Come si è già anticipato, il *Rechtszustand* fenomenologico, terza sezione della prima parte del capitolo VI dell'opera, corrisponde, dal punto di vista logico, alla coppia *uno-molti*, ovvero all'opposizione tra il polo formato da una moltitudine di individui atomisticamente separati e la sfera dell'universalità astratta, rappresentata da un individuo, il Signore del mondo, incarnazione della legge. Questo rapporto *verticale*, nel quale viene a mancare ogni tipo di mediazione, di particolarità tra i due estremi, si manifesta necessariamente come dura sottomissione dell'individuo (suddito) all'universalità (signore), e come arbitraria e violenta imposizione della legge. D'altra parte, l'elemento dell'arbitrio e della violenza procede anche nel senso inverso, dall'individuo all'universalità, dato che a partire da un certo momento della storia romana *qualunque* individuo può aspirare al ruolo di *Herr der Welt*, grazie alle legioni e alle cospirazioni<sup>22</sup>. Questo arbitrio e questa violenza –segnati logicamente dalla mancanza di mediazione tra individualità e universalità astratta<sup>23</sup>– che tra l'altro denotano una forte prossimità concettuale con la presentazione fenomenologica del Terrore rivoluziona-

rio, si ritrovano senza grandi variazioni nelle *Lezioni* berlinesi: “lo Stato incomincia a elevarsi in maniera astratta e a formarsi in vista di uno scopo, al quale gli individui prendono sì parte, ma non una parte diretta e concreta. In altre parole, gli individui sono sacrificati alla durezza del fine al quale devono votarsi, stando al servizio dell'universalità astratta”<sup>24</sup>.

5) *Gli individui sottomessi esternamente aprono il mondo infinito della libertà interna.*

Orbene, nella *Fenomenologia* –ma anche in opere giovanili, soprattutto a partire da Berna– questa mancanza di libertà politica, *ad extra*, provoca secondo Hegel un *ripiegamento* all'interno degli individui, in due piani diversi: dal punto di vista filosofico, si forma la concezione *stoica* di una libertà interiore, solo pensata, con un atteggiamento di rifiuto del mondo esterno che viene radicalizzata dallo scetticismo. Dal punto di vista legale, non essendoci più le condizioni per la partecipazione nelle istituzioni repubblicane, di diritto pubblico, il sistema giuridico viene ridotto a relazioni di diritto privato, con la creazione di una nozione di *persona*<sup>25</sup>. Sia l'esperienza stoica sia il concetto di *personalità* giuridica sono fondamentali, secondo Hegel, perché pongono le condizioni di possibilità per l'avvento della libertà del soggetto attraverso il Cristianesimo. Entrambe le vie, quella giuridica<sup>26</sup> e quella stoica<sup>27</sup>, verso la libertà cristiana<sup>28</sup>, sono pienamente presenti nelle *Vorlesungen* dell'epoca matura.

6) *Roma è il momento della negatività dialettica e rappresenta l'uscita dalla natura.*

A partire dal mutamento sostanziale della visione hegeliana su Roma (e sulla Francia del suo tempo), è possibile riscontrare una carica logica negativa, dialettica, in tutti i tratti del mondo romano. In generale, questa negatività ha il compito di distruggere la naturalità nella quale è ancora immerso il mondo politico greco, in cui gli individui sono *immediatamente* collegati alla loro *polis*. Se per Hegel la morte della natura è la vita dello spirito, la dura separazione tra universalità statale e atomi individuali operata dalla *Romanitas* si presenta come condizione necessaria perché lo spirito possa transitare verso un piano superiore (rappresentato nella *Fenomenologia* da una *Bildung* che non è che il proseguimento dei principi del *Rechtszustand*<sup>29</sup>), la cui negatività contiene il dono della libertà soggettiva e la promessa della riconciliazione tra il soggetto e quel duro mondo oggettivo che si trova davanti. Anche nelle *Lezioni* berlinesi con Roma “è ormai *finita* per la naturalità dello spirito”<sup>30</sup>, per quella condizione greca in cui “lo spirito non si era ancora ritirato nell'astrazione, era ancora affetto dall'elemento naturale, dalla particolarità degli individui, così che le virtù degli individui stessi divenivano opere d'arte morali”<sup>31</sup>.

7) *La conoscenza hegeliana di Roma ha fonti fondamentalmente filosofiche, storiche e letterarie, non giuridiche.*

Sia a partire dall'analisi generale delle fonti di Hegel, sia dalle considerazioni puntuali riguardo una determinata opera o un passo preciso, è possibile mostrare che le in-

fluenze principali per la formazione della concezione hegeliana di Roma sono principalmente filosofiche (Cicerone, Seneca, Montesquieu, Rousseau, Herder, Fichte), storiche (gli storici classici, Gibbon, ma anche, *sub contrario*, Niebuhr) e letterarie (Orazio, Terenzio, Shakespeare, Diderot, Schiller)<sup>32</sup>. Infatti, una ricerca attenta delle fonti di Hegel dimostra come la sua conoscenza del *diritto* romano non provenisse tanto da fonti giuridiche (con qualche eccezione, non certo classica, come il manuale di Heineccius), bensì da quelle *stesse* fonti filosofiche, storiche o letterarie che avevano formato la sua concezione degli altri aspetti della storia romana. Questo fatto, che ha provocato non poche critiche da parte dei giuristi, all'epoca di Hegel così come adesso, si riscontra anche nelle *Lezioni* berlinesi, dove si citano come fonti, riguardo a questioni giuridiche, Orazio, Tacito e Cicerone, si elogia gli approcci puramente storiografici al mondo romano, e soprattutto si scaglia una dura critica contro il procedimento *filologico* (rappresentato da Niebuhr), e il procedimento *giuridico* (di Savigny e von Hugo) di comprensione della *Romanitas*<sup>33</sup>. In queste critiche si colgono non solo le accuse di tipo scientifico che Hegel muove a questi autori, ma anche importanti conflitti politico-ideologici che in un momento molto convulso per la politica e l'università tedesca soggiacciono a queste diverse comprensioni di Roma e della storia.

8) *Il diritto costituisce l'essenza del mondo romano, ed è principalmente diritto privato.*

Nella *Fenomenologia* (e più in generale in tutta la fase di Jena), Hegel identifica fondamentalmente Roma con il suo diritto, che come abbiamo detto a partire dalla figura del *Rechtszustand* tinge di giuridicità tutti gli altri componenti della “costellazione concettuale *Romanitas*”, dato che ne costituisce il centro. Lo stoicismo (insieme alla sua radicalizzazione scettica) non sarebbe che il “lato interno” di questa condizione giuridica, così come la commedia costituirebbe l'espressione del mondo della *persona* giuridicamente intesa<sup>34</sup>; addirittura, come vedremo più avanti, anche la figura del servo-signore può assumere un significato legato alla *Romanitas* se viene letta a partire dalle connessioni con il *Rechtszustand*, del quale può dirsi che costituisce un *exemplum*, un *campione* individuale di una situazione *universale*. Questa *centralità* del diritto, inteso come sistema di diritto privato tra persone giuridiche, appare con chiarezza, con toni particolarmente duri, nelle *Vorlesungen* sulla filosofia della storia: “abbiamo visto i romani muovere dal principio dell'interiorità astratta, che ora si realizza come personalità nel diritto privato. Il diritto privato implica che la persona valga come tale nella realtà che essa si dà – nella proprietà. Il corpo statale vivente e la disposizione d'animo romana, che viveva in quello come la sua anima, sono riportati ora all'isolamento individuale del morto diritto privato. Come nell'imputridire del corpo fisico ciascun punto guadagna per sé una vita indipendente, che è però solo la misera vita dei vermi, così qui l'organismo statale si è dissolto negli atomi delle persone private”<sup>35</sup>.

9) *La religione romana è segnata dall'utilità, l'astrazione e la superstizione.*

Particolarmente negli scritti giovanili –soprattutto in alcune opere di Stoccarda e di Francoforte– la religione romana viene chiaramente distinta da quella greca e contrassegnata dagli elementi della superstizione, della falsità legata all'opportunismo politico, della scarsa originalità nell'imitazione delle divinità elleniche. Inoltre, nella *Fenomenologia*, si fa rientrare nel generale movimento di creazione di una astratta uguaglianza tra individui e popoli sotto la violenta dominazione romana anche la formazione di un Panteon astratto, in cui ogni dio straniero ha il suo posto, perché nessuno di essi conta nulla dal punto di vista spirituale<sup>36</sup>. La particolarità religiosa dei popoli viene annullata, così come succede alle peculiarità degli individui. Questi due tratti della religione romana (la superstizione e l'omogeneizzazione astratta) presenti nelle opere giovanili<sup>37</sup> e jenesi<sup>38</sup>, da parte di Hegel, si mantengono nelle *Lezioni* berlinesi, nelle quali il culto riveste una grande importanza nella descrizione generale dei tratti della *Romanitas*.

10) *La forma artistica caratteristica di Roma è la commedia, intesa in contrapposizione alla tragedia.*

Dai primissimi scritti collegiali di Stoccarda, citati all'inizio di questo articolo, fino alla compiuta formulazione della figura della *coscienza comica* nella *Kunstreligion* fenomenologica, la forma artistica romana per eccellenza è la commedia, intesa dapprima come degenerazione, e successivamente come inversione della tragedia, associata al mondo ellenico. La commedia, rozza formalmente e prosaica dal punto di vista del contenuto, pone sulla scena la *persona* giuridica con le sue diatribe economiche e quotidiane, creando una situazione nella quale l'attore, il personaggio e lo spettatore vanno a coincidere (in un'ulteriore forma di astratta uguaglianza)<sup>39</sup>. Con parole sorprendentemente simili a quelle del testo giovanile, scritto da Hegel quando aveva solo 16 anni, *Über einige charakteristische Unterschiede*<sup>40</sup>, anche nelle *Lezioni* berlinesi si vede come la coscienza comica, prosaica, rozza, domini lo spirito artistico romano, contrapposto a una tragedia nata in contesti simili ma sviluppatasi, presso i Greci, fino a diventare una forma artistica vera e propria<sup>41</sup>.

11) *La filosofia romana è stoica e scettica, e propugna una libertà interna e negativa.*

Per Hegel, fin dall'epoca giovanile, la mentalità romana è fortemente identificata con la corrente *stoica*, con importanti mutamenti di opinione rispetto al suo valore e al suo contenuto. Nel capitolo IV della *Fenomenologia* lo stoicismo (ma anche lo scetticismo, in quanto radicalizzazione della negazione ancora astratta operata dalla coscienza stoica), deve essere pensato come profondamente inserito in quella “costellazione concettuale *Romanitas*” dominata dallo stato di diritto. «Quali informazioni ci fanno sospettare che nella *Fenomenologia* stoicismo e scetticismo siano legati a Roma?»

In primo luogo, nel capitolo IV l'epoca dello stoicismo viene definita “quell'epoca di timore (*Furcht*) e servitù (*Knechtschaft*) universali”<sup>42</sup>; inoltre, Hegel sostiene che l'azione della coscienza stoica, che si comporta negativamente sia rispetto alla figura del signore sia rispetto a

quella del servo, “consiste nell’essere libero sia sul trono sia in catene”<sup>43</sup>, espressione che quasi tutti gli interpreti intendono come un riferimento allo stoicismo di Marco Aurelio (Imperatore) e Epitteto (schiavo)<sup>44</sup>. Più avanti, nel capitolo VI, parlando del *Rechtszustand*, ovvero il centro dei riferimenti hegeliani alla *Romanitas*, si dirà che questo rappresenta “l’essenza della coscienza stoica; per questa valeva solo la *forma del pensiero* in quanto tale [...] mentre per il *Rechtszustand* vale invece, anche se oltre la realtà, come essenza reale”<sup>45</sup>. Quindi, lo stato di diritto, che coincide chiaramente con quella figura di un mondo che nasce dalla dissoluzione della tragedia greca, e che non può non identificarsi con Roma, ha una stretta connessione concettuale con lo stoicismo, per cui non è azzardato interpretare che si tratti di due manifestazioni dell’esperienza della coscienza (una privata-gnoseologica, l’altra pubblica-politica) della stessa epoca storica. Questi esempi<sup>46</sup> possono bastare per mostrare la presenza nella *Fenomenologia* di riferimenti alla collocazione dello stoicismo in un’epoca storica concreta, quella romana.

Inoltre, come ulteriore dimostrazione di questa tesi, va detto che, nelle *Vorlesungen* berlinesi, lo stoicismo e lo scetticismo (insieme a una terza corrente filosofica, l’epicureismo) sono esplicitamente identificati con Roma e la sua mentalità specifica: “i sistemi di quel tempo, lo stoicismo, l’epicureismo e lo scetticismo, sebbene contrastanti, miravano allo stesso risultato, ossia a rendere lo spirito internamente indifferente a tutto quanto offre la realtà. Perciò quelle filosofie erano molto diffuse fra le persone colte; esse producevano l’imperturbabilità interiore dell’uomo e vi riuscivano mediante il pensiero, mediante l’attività di produrre qualcosa di universale. Senonché questa conciliazione interiore mediante la filosofia era a sua volta astratta, interna al puro principio della personalità”<sup>47</sup>.

12) *Il fondo della storia è giuridico, per questo è romano.*

Quest’ultima proposizione, legata alla nostra interpretazione del capitolo IV della *Fenomenologia*, rappresenta probabilmente la tesi più forte e più discutibile del presente contributo. Essa poggia infatti su una concezione *giuridica* del secondo riconoscimento dell’Autocoscienza (dopo quello ancora animale, naturale, tra le due coscienze contrapposte<sup>48</sup>), quello con cui si inaugura l’intersoggettività, la storia e l’umanità propriamente detta.

Solo dopo la lotta per il riconoscimento, ovvero con l’instaurazione del dominio del padrone sul servo, che costituisce il primo vero e proprio riconoscimento, si raggiungerebbe uno stadio pienamente umano, e quindi pienamente sociale e inoltre, adesso sì, decisamente storico. Ma allora, quale sarebbe il principio che provoca l’irruzione dell’umanità, della società e della storia? Di fronte a questa domanda, le interpretazioni marxiste, e non solo, hanno riconosciuto nel *lavoro* l’elemento umanizzatore e propriamente inauguratore della storia. Questa lettura è coerente, potente e indubbiamente è stata ampiamente seguita dagli *Hegel-Kenner*. Tuttavia, esiste un’altra possibile lettura<sup>49</sup>. Già nel *Systementwurf* del 1805-1806 Hegel dice chiaramente che il riconoscimento da luogo al diritto, *genera il diritto*: “nell’atto di ricono-

scere il *Selbst* smette di essere questa singolarità; nel riconoscimento il *Selbst* raggiunge una dimensione giuridica”<sup>50</sup>. In questa occasione risulta evidente che la lotta per il riconoscimento provoca l’instaurazione di un sistema di diritti, che regolano il comune appetire delle autocoscienze di possedere lo stesso oggetto. In questo senso, se non si perde di vista la costante critica di Hegel al giusnaturalismo, non si può non riscontrare in tutte le *Vorlesungen* dell’epoca jenese il ruolo inaugurale e centrale del diritto come vero e proprio *constituens*<sup>51</sup> della seconda natura, quella sociale, con la sua determinazione essenziale, la *personalità* giuridicamente intesa<sup>52</sup>, al di sopra dell’*Anerkennung* precedente, ancora di tipo naturale-animale: “il diritto presuppone così una modalità di riconoscimento normativo che sopravviene sul riconoscimento naturale: una forma di attribuzione reciproca di status attraverso cui i sé naturali dotati di poteri riconoscitivi si costituiscono come persone”<sup>53</sup>. Il lavoro sociale, a sua volta, non sarebbe che una *conseguenza* di questa strutturazione giuridica del mondo: “Dopo aver ricostruito la genesi del diritto a partire dalla lotta per la vita e la morte, Hegel ora considera il diritto nel nesso con le interazioni sociali del lavoro e dello scambio”<sup>54</sup>. Non stupisce perciò che, nelle *Lezioni* del 1805-1806, sia la sfera giuridica, e non quella del lavoro, il vero aggregante sociale e il vincolo più profondo delle comunità umane<sup>55</sup>.

Data la pratica contemporaneità di queste *Lezioni* rispetto alla stesura della *Fenomenologia*, è difficile non ammettere l’importanza del diritto come elemento propriamente configurante dell’umanità e della società, e per questo instauratore della storia. Questa caratteristica giuridica spiegherebbe perché *tutte* le figure del capitolo IV, dalla lotta tra il servo e il signore fino alla coscienza infelice, pur essendo costruzioni concettuali valide in ogni tempo e per l’esperienza di ogni coscienza, siano pensate prevalentemente *a partire* da una concezione coerente e sistematica del mondo romano. Secondo questa visione, la prima figura (intra)storica e intersoggettiva della *Fenomenologia*, la contrapposizione tra servo e signore che scaturisce dalla lotta per il riconoscimento, dovrebbe contenere in sé degli elementi di romanità, che effettivamente è possibile stabilire attraverso parallelismi strutturali e terminologici con quella “condizione di servitù universale” in cui domina il “Signore del mondo”, ovvero il *Rechtszustand* del capitolo VI.

Già nelle fasi immediatamente successive al riconoscimento, ovvero nella dialettica servo-signore, che segna la prima figura propriamente umana, sociale e storica, è possibile riscontrare una presenza, anche implicita, di questa giuridicità che poi si configurerà esplicitamente come la personalità del diritto romano. Gli stessi termini di “Herr” e “Knecht” fanno riferimento all’instaurazione di un rapporto giuridico tra le due coscienze, come ha sostenuto Remo Bodei<sup>56</sup>. Se il servo reprime dolorosamente il suo appetire non consumando la cosa non è perché su di lui incombe costantemente la paura della morte, che lui ha sentito infatti *una volta*. Questa paura è adesso cristallizzata in un rapporto di sottomissione che può comprenderci solo giuridicamente<sup>57</sup>, dato che egli sa che la cosa non gli appartiene perché è *proprietà* di un altro. Come ha interpretato giustamente Kojève, il passaggio dall’appetire (*Begierde*) al possesso che sottosta all’istituto della proprietà (*Besitz*) segna l’inizio dei rapporti propriamente

umani, sociali<sup>58</sup>. Quindi, il punto di discriminazione tra il pre-storico (e pre-umano) e il propriamente storico-umano sarebbe in Hegel l'instaurazione di *rapporti giuridici tra le coscienze*.

A sua volta, va ricordato il carattere fondamentalmente romano degli elementi giuridici presenti nella *Fenomenologia*. Nello stoicismo, anch'esso riconducibile alla *Romanitas*, Hegel dice, come abbiamo visto, che lo "Herr" sul trono e il "Knecht" in catene sono entrambi liberi, data l'indipendenza puramente pensata che accomuna sia Marco Aurelio sia Epitteto; inoltre, lo stesso timore, la stessa *Furcht* che sente il servo verso il signore assoluto, la morte, si estende nel *Rechtszustand* romano, "epoca di servitù (*Knechtschaft*) e di timore (*Furcht*) universali". Nel capitolo dell'Autocoscienza "Herr" e "Knecht" sono il padrone e lo schiavo come figure giuridiche del mondo romano<sup>59</sup>, così come quell'"Herr der Welt", quel signore del mondo del capitolo VI, è evidentemente e secondo la maggioranza degli interpreti l'imperatore romano, che rende schiavi tutti i sudditi.

Per tutti questi motivi, non c'è ragione per non pensare che anche quegli stessi "Herr" e "Knecht" della famosa dialettica del capitolo IV siano lo "schiavo" e il "padrone" intesi in senso giuridico. Per tanto, data la comprensione del diritto nella *Fenomenologia* in termini essenzialmente vincolati alla *Romanitas*, e considerata anche l'intrinseca giuridicità della dialettica servo-signore, può considerarsi che anche questa figura del capitolo IV può includersi nella costellazione concettuale 'Roma'<sup>60</sup>.

Varie di queste connessioni possono riscontrarsi anche nelle *Lezioni* berlinesi: la visione del mondo romano come una schiavitù universale (dove la differenza tra liberi e schiavi non fa differenza, dato che tutti sono schiavi)<sup>61</sup>; l'inversione dialettica, dal punto di vista del potere, tra l'imperatore e i suoi sudditi (particolarmente i soldati<sup>62</sup> e i liberti<sup>63</sup>, che possono salire al trono con le cospirazioni), e più in generale l'inversione dei ruoli tra liberi e schiavi durante le feste delle *Saturnalia*, che Hegel conosceva attraverso Orazio. Questi elementi possono sembrare una debole giustificazione di questa tesi, alla quale vanno sommate però tutte le argomentazioni concrete che abbiamo anticipato nella nostra rapida analisi del capitolo IV. Tuttavia, la prova più lampante, più evidente, del fatto che dietro al pensiero della figura servo-signore si celi la "costellazione concettuale *Romanitas*", si trova proprio nelle *Lezioni* berlinesi, in una citazione che è stata stranamente ignorata dagli interpreti di Hegel: "nella sua completa sfrenatezza la soggettività particolare [dell'Imperatore] non possiede un'interiorità, un futuro e un passato, non conosce pentimento, né speranza, né paura, né pensiero – infatti tutto ciò comporta determinazioni e scopi stabili, mentre qui ogni determinazione è pienamente casuale. La soggettività è il desiderio, il piacere, la passione, l'invenzione del momento, in breve l'arbitrio in tutta la sua illimitatezza. Essa trova così poco un limite nella volontà altrui, che il rapporto di una volontà con l'altra è semmai *quello di signoria* (*Herrschaft*) e *servitù* (*Knechtschaft*) *illimitate*. Per quanto è noto agli uomini, non si trova sulla terra conosciuta altra volontà fuorché quella dell'Imperatore"<sup>64</sup>.

Si conferma in questo modo la nostra ipotesi, secondo la quale il *Rechtszustand* non sarebbe che un'estensione universale della dialettica servo-signore, per cui anche

questa figura deve entrare a pieno titolo nell'insieme di figure fenomenologiche pensate a partire dalla *Romanitas*. È per questo motivo che i primi riferimenti (intra)storici di Hegel nella *Fenomenologia* si rifanno a Roma: il fondo della storia e della società (costituito nella nostra interpretazione dalla figura servo-signore) è romano, perché questo fondo è costitutivamente ed essenzialmente giuridico.

## Note

<sup>1</sup> Le uniche eccezioni rilevanti sono: Illetterati, L., Moretto, A., (a cura di), *Hegel, Heidegger e la questione della Romanitas*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004 e Bonacina, G., *Hegel, il mondo romano e la storiografia. Rapporti agrari, cristianesimo e tardo antico*, La Nuova Italia, Firenze, 1991.

<sup>2</sup> Hegel, G. W. F. *Frühe Schriften I*, in *Gesammelte Werke*, Band 1, hrsg. von Friedrich Nicolin und Gisela Schüller, Felix Meiner, Hamburg, 1989, pp. 37-39.

<sup>3</sup> Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., pp. 42-53. Per un'analisi di questi scritti giovanili cfr. Rocco Lozano, V. *La vieja Roma en el joven Hegel*, Maia, Madrid, 2011, pp. 19-56.

<sup>4</sup> Rocco Lozano, V. *La vieja Roma en el joven Hegel*, op. cit.; Rocco Lozano, V., "Filosofia e diritto romano all'alba di un nuovo mondo", in Id., Sgarbi, M., (a cura di), *Diritto e storia in Kant e Hegel*, Verifiche, Trento, 2011; Rocco Lozano, V., "Greece and the French Revolution in the young Hegel", in Hanke, Th., Schmidt, Th. H., *Der frankfurter Hegel in seinem Kontext*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2015.

<sup>5</sup> Cfr. Bonito Oliva, R., *Labirinti e costellazioni, costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2008, pp. 11-12: "Non si tratta perciò di un lavoro monografico, né di un confronto puntuale con una 'attualità' o 'inattualità' di Hegel. È piuttosto una sorta di mosaico, in cui ogni tessera contribuisce a restituire un paesaggio e una densità, senza la pretesa di compiutezza. Il tentativo è quello di disegnare una spirale le cui linee restituiscono profondità, in cui ogni passaggio permette di allargare lo sguardo dilatando la prospettiva senza perdere la ricchezza di dettagli. In questo orizzonte e in una riflessione che vuole saggiare alcuni snodi dell'itinerario hegeliano, si è scelto di individuare una serie di passaggi in cui questo itinerario nasconde labirinti sotterranei, sia nel senso di quanto non giunge a un'oggettivazione se non in modo trasversale, che nel senso di quanto permane nel sistema quasi come una segnatura, un'incrinatura lasciata alle spalle dal movimento inesorabile del pensiero. In questo percorso poco ortodosso è possibile rintracciare una flebile linea di costellazioni, là dove residui di non pensato o non risolto aiutano a svelare l'astuzia hegeliana".

<sup>6</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Band 9, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980 (= *Phänomenologie*), pp. 260-264.

<sup>7</sup> Cfr. Bonacina, G., "Introduzione. La storia narrata da Hegel, oggi", Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2010<sup>7</sup>, a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, p. XXIV: "Il contributo più originale di Roma a questo passaggio è costituito dal suo sistema giuridico, da quel complesso di nozioni, norme e sentenze che sotto il nome di *Corpus Iuris Civilis* arriverà fino all'Europa moderna".

<sup>8</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 109: "als allgemeine Form des Weltgeistes nur in die Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschaft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hat".

<sup>9</sup> Chiareghin, F., "La condanna di Roma in Hegel e Heidegger", in Illetterati, L., Moretto, A., (a cura di), op. cit., p. XVII.

<sup>10</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 320: "Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden und nun für sich besteht, ist dies ihr einziger Gegenstand; -ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt, Besitz, Dasein und äusserliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur dies Wissen von sich als absolut reinem und freiem einzeltem Selbst. An was er erfasst werden kann, ist allein sein *abstraktes* Dasein überhaupt". [...] "Das Verhältnis also dieser beiden, da sie unteilbar absolut für sich sind, und also keinen Teil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpfen, ist die ganz *unvermittelte* reine Negation, und zwar die Negation des Einzelnen als *Seienden* in dem Allgemeinen" [...] "Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbst; er ist also der kälteste

platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers”.

<sup>11</sup> Hegel, G. W. F., *Texte zur Habilitation*, in *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, *Gesammelte Werke*, Band 5, p. 227.

<sup>12</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, Laterza, Roma-Bari, 2010, a cura di G. Bonacina e L. Sichirolo, p. 94.

<sup>13</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 259: “il dominio mondiale romano toccò così in sorte a uno solo. Questo importante mutamento non è da vedersi come qualcosa di casuale, bensì era *necessario* e condizionato dalle circostanze”.

<sup>14</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 261.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibidem*: “[a proposito della sconfitta di Cesare] vero è infatti che, in generale, un rivolgimento dello Stato si sanziona nella convinzione degli uomini proprio allorché si ripete. Così Napoleone è stato sconfitto per due volte e per due volte si sono scacciati i Borboni”.

<sup>16</sup> Dal punto di vista sistematico, Hegel presenta l’ultima parte del mondo germanico, quella corrispondente ai più recenti sviluppi storici, legata con il mondo romano, soprattutto in virtù della preponderanza dell’elemento giuridico: “i popoli vogliono il diritto in sé e per sé” (Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 287), in chiaro riferimento alle codificazioni napoleoniche. Inoltre, si dice che durante la rivoluzione “dominano i principi astratti della libertà e della virtù” (p. 365). Quest’ultima, insieme al Terrore, è intesa come “virtù soggettiva, che governa solo sulla base della disposizione d’animo, porta con sé la tirannia più terribile” (*ibidem*). La *virtus*, infatti, anche nel trattamento del mondo romano, era stata dipinta in toni molto foschi, come “valore militare [...] che può intrecciarsi a qualsiasi forma di violenza” (p. 238).

<sup>17</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 403: “welche erwartend und drängend um die Geburtsstätte des als Selbstbewußtseyn werdenden Geistes umherstehen”.

<sup>18</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 265: “l’intera sua condizione [del mondo romano] assomiglia perciò al luogo di una nascita e il suo dolore alle doglie del parto di un altro spirito superiore, che si è rivelato con la *religione cristiana*”.

<sup>19</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 266: “la condizione giuridica è completa mancanza di diritti [...]. La miseria di tale contraddizione è però la *disciplina del mondo*, nella quale il mondo viene *allevato*”.

<sup>20</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 233: “il mondo è precipitato nel suo cordoglio, il suo cuore è spezzato”.

<sup>21</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., pp. 239-240: “I Romani hanno attuato questa grande scissione [...] e ne sono rimasti vittime, ne hanno vissuto; tuttavia hanno guadagnato così per gli altri la libertà dello spirito, vale a dire la libertà interiore, la quale si è sbarazzata della regione della finitezza e dell’esteriorità”.

<sup>22</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 400: “Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der *Substanz* in die des *Subjects* getreten, denn sie *bringt* seine Gestalt *hervor*, und setzt also in ihr *Thun* oder *Selbstbewußtseyn*, das in der fürchtbaren *Substanz* nur verschwindet, und im Vertrauen sich nicht selbst erfährt [...] In dem Geiste, der in der Einzelheit des Bewußtseyns seiner vollkommen gewiß ist, alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichsinn ausspricht, lautet so: *das Selbst ist das absolute Wesen*; das Wesen, das *Substanz* und an dem das *Selbst* die *Accidentalität* war, ist zum *Prädicate* heruntergesunken, und der Geist hat in *diesem Selbstbewußtseyn*, dem nichts in der Form des Wesens gegenübergetritt, sein *Bewußtseyn* verloren”.

<sup>23</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 264: “l’imperatore regnava soltanto, senza governare; mancava infatti il termine medio giuridico e morale fra il regnante e i sudditi”.

<sup>24</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 93.

<sup>25</sup> Su questo punto cfr. Rocco Lozano, V., “Filosofia e diritto romano all’alba di un nuovo mondo”, op. cit., pp. 170-176.

<sup>26</sup> Cfr. *ibidem*: “il fine universale soggioga gli individui, che sottostandovi, devono rinunciare a se stessi, ma in cambio ricevono l’universalità loro propria, vale a dire la personalità: divengono persone giuridiche in quanto individui privati”.

<sup>27</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 264: “La filosofia ha saputo solo la negatività di ogni contenuto ed è stata il consiglio della disperazione per un mondo che non aveva più nulla di solido”.

<sup>28</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 94: “lo spirito, respinto nelle sue profondità più segrete, abbandona il mondo senza dèi, cerca la conciliazione dentro di sé e inizia la propria vita interiore, la vita di un’interiorità ricolma, concreta, dotata, nel medesimo tempo,

di una sostanzialità che ha le sue radici non soltanto nell’esistenza esterna. Allora la conciliazione *spirituale* si genera nel profondo del cuore –proprio perché la personalità individuale si purifica e si trasfigura a universalità, a soggettività in sé e per sé, a personalità divina”.

<sup>29</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., pág. 264: “Diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; diß ihr Daseyn ist das *Werk* des Selbstbewußtseyns; aber ebenso eine unmittelbar vorhandne ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äußerliche Wesen, und der freye Inhalt des Rechts; aber diese äußerliche Realität, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaßt, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandne elementarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, –vielmehr seine negative”.

<sup>30</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 234.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> Cfr. sulle fonti di Hegel a proposito della *Romanitas* il mio “El derecho romano en la *Rechtsphilosophie* a través de sus polémicas”, in Fleck, A., Ramos, D., *A racionalidade do real. Estudos sobre a filosofia hegeliana do direito*, Nefipoline, Florianópolis, 2011.

<sup>33</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., pp. 234-235: “l’erudizione ha considerato la storia romana sotto le prospettive più disparate e ha sostenuto opinioni molto diverse e contrastanti. Ciò vale soprattutto per la storia romana più antica, che è stata elaborata da tre diverse classi di studiosi, dagli storici, dai filologi e dai giuristi. Gli storici si attengono alle grandi linee e prendono in esame la storia come tale; presso di loro ci orientiamo ancora al meglio, poiché fanno valere atteggiamenti ben definiti. Altrimenti va con i filologi. Per loro le tradizioni generali hanno minore importanza e puntano piuttosto su singoli aspetti, passibili delle combinazioni più svariate. Queste combinazioni valgono dapprima come ipotesi storiche e subito dopo come fatti stabiliti. In grado non minore dei filologi anche i giuristi hanno indagato i dettagli più minuti a proposito del diritto romano e vi hanno mescolato ipotesi. Il risultato è che la storia romana più antica è stata dichiarata senz’altro una favola e che in tal modo questa materia è ricaduta per intero nella sfera dell’erudizione, la quale sempre si diffonde al massimo là dove c’è meno da ricavare. La poesia e i miti dei Greci devono contenere verità storiche profonde, che i filologi traducono in storia. Ai Romani accade il contrario: i filologi li costringono ad avere miti, intuizioni poetiche e alla base di quanto abbiamo finora accolto in forma storica e prosaica devono trovarsi epopee”. Su queste interessanti polemiche cfr. Bertani, C., *Eduard Gans e la cultura del suo tempo*, Guida, Napoli, 2004.

<sup>34</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 397: “Der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst”.

<sup>35</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 263.

<sup>36</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 401: “In dieser ist die *Realität* des sittlichen Geists verloren, die inhaltsleeren Geister der Völkerindividuen sind in Ein Pantheon versammelt, nicht in ein Pantheon der Vorstellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läßt, sondern in das Pantheon der abstracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt, und dem geistlosen Selbst, der einzelnen Person das an und fürsichseyn entheilt”.

<sup>37</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 244: “la religione dei romani è perciò la religione affatto *prosaica* della ristrettezza, della finalit  e dell’utilit . Le sue divinit  specifiche sono affatto *prosaiche*; sono situazioni, sensazioni, arti utili, che l’arida fantasia dei romani ha innalzato a potenze indipendenti, opponendole a se stessa; in parte sono entit  astratte, che potevano divenire soltanto fredde allegorie, in parte sono situazioni che apparivano proficue o nocive e che si rimettevano senz’altro alla venerazione in tutta la sua grettezza”. Cfr. etiam p. 245: “nei poeti romani, in Virgilio in particolare, l’introduzione degli d i   stata il prodotto di un freddo intelletto e dell’imitazione. Gli d i vi divengono, per cos  dire, macchinari, adoperati in maniera affatto esteriore [...]”.

<sup>38</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 257: “Il rapporto con le altre nazioni fu il puro rapporto della violenza. L’individualit  nazionale dei popoli non esortava ancora i Romani al rispetto, com’  il caso oggi. [...] Essi non rispettano i *sacra* degli altri popoli (cos  poco come i plebei rispettano i *sacra* dei patrizi); al contrario, conquistatori in senso vero e proprio, i Romani saccheggiano il palladio delle varie nazioni”.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, nota 34.

<sup>40</sup> Cfr. Hegel, G. W. F., *Frühe Schriften I*, op. cit., p. 48

<sup>41</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., pp. 244-245: “da questo lato [dell’arte] ci si rivela qualcosa d’ingenuo e di si-

gnificativo nella tradizione; tuttavia questa sfera ha nel suo complesso un aspetto assai meschino e prosaico; non emergono intuizioni più profonde circa le grandi potenze naturali e i loro processi universali. Dappertutto si badava all'utilità esteriore, volgare, mentre l'allegria sfociava in una buffoneria non proprio ricca di spirito. Da inizi analoghi si è sviluppata presso i Greci l'arte della tragedia; al contrario, presso i Romani, è degno di nota che quelle danze e canzoni scurrili delle feste campestri si sono conservate fin nei tempi posteriori, senza che questa forma ingenua, ma rozza, si sia progredita a un vero genere artistico".

<sup>42</sup> Cfr. *supra* nota 6.

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 117: "wie auf dem Throne so in den Fesseln".

<sup>44</sup> Cfr. Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Blackwell, Oxford-Malden, 1999, p. 262: "In the Phenomenology of Spirit he is impressed by the fact that one stoic, Epictetus, was a (liberated) slave, while another, Marcus Aurelius, was an Emperor (a master)".

<sup>45</sup> Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 287: "es ist wesentlich von dem *Ansich* zu unterscheiden, welches das Wesen des *stoischen* Bewußtseyns ist; diesem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommen Inhalt hat; jenem Bewußtseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende [...] jenem Bewußtseyn gilt es, ob zwar jenseits der Wirklichkeit doch wirkliches Wesen zu seyn".

<sup>46</sup> Esiste un ulteriore riferimento dello stoicismo a un'epoca concreta. Parlando delle difficoltà epistemologiche di questa corrente filosofica, Hegel dice: "Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde" (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie...*, op. cit., p. 118). Come si vede, lo stoicismo ha luogo precisamente in *quell'epoca* in cui si usava *quella* parola, '*Kriterium*', un termine di *origine greca*, derivato da *krinein*. Il fatto che sia un termine greco e non latino quello usato qui da Hegel non contraddice l'ipotesi che lo stoicismo sia connesso all'epoca storica romana. Questo per vari motivi: in primo luogo, come sostiene Inwood (op. cit., p. 262), Hegel aveva studiato fondamentalmente gli autori della Stoa media (Posidonio e Panezio) e tarda (Marco Aurelio, Seneca ed Epitteto), che operano tutti nel contesto culturale romano malgrado alcuni provenissero da origini greche e usassero la lingua ellenica. Proprio per questo motivo, e in generale per l'origine greca della scuola, la parola greca "kritērion" probabilmente era usata in questa lingua, non essendo pienamente traducibile, nel suo significato gnoseologico, dal latino "iudicium". In ogni caso, il termine latino "criterium" è registrato da due dizionari latini prestigiosi, il Souter e il Blaise Patristic, entrambi con la medesima definizione: "critērion (κρίτηριον), judgement", per cui si potrebbe argomentare anche che il termine Kriterium-criterium-κρίτηριον non necessariamente rimanda al contesto greco.

<sup>47</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 264.

<sup>48</sup> Su queste due fasi (naturale e sociale) del riconoscimento nel capitolo IV cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano-Udine, 2010

<sup>49</sup> Cfr. Chieroghin, F., *La "Fenomenologia dello Spirito". Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma, 2006, p. 92: "Anche se fosse vero che in questa figura fenomenologica 'Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna' [come sostengono Marx e Engels] e quindi sostiene l'aspetto 'apologetico' del lavoro che essa professa, la *Fenomenologia* conterrebbe già implicitamente in sé la critica di tale punto di vista, perché il suo modo di comprensione del lavoro risulterebbe limitato a ciò che nel lavoro è fenomenico e incapace di cogliere ciò che in esso è essenziale. Nella *Fenomenologia* Hegel è ben lontano dal presentare 'l'essenza del lavoro' o dal concepire 'l'uomo oggettivo', ma l'uno e l'altro sono in gioco sempre e soltanto come appaiono alla coscienza e non come sono in se stessi".

<sup>50</sup> Hegel, G. W. F., *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke. Band 8*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, p. 215: "In dem Anerkennen hört das Selbst auf diß einzelne zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen".

<sup>51</sup> Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 384: "attraverso la lotta per il riconoscimento Hegel ricostruisce sia la costituzione del diritto sia il primo livello della costituzione dell'autocoscienza libera e razionale mediante il suo rapporto con le altre autocoscienze".

<sup>52</sup> Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., pp. 22-23: "Dal punto di vista degli individui, ciò comporta l'emergere, attraverso il conflitto, di una capacità assiologica forte di riconoscere sé e gli altri non più solo come esseri particolari sensibili, ma anche nel valore di essere universali, *per sé*, di persone in grado di riconoscere norme e di vincolarsi autonomamente ad esse. Se il sé naturale è comunque una componente imprescindibile dell'individuo, si deve però anche poter dar conto di come gli uomini apprendano ad indentificare e ad apprezzare se stessi e gli altri con predicati nomativi e di come ciò sia costitutivo dell'essere persona. [...] Questa teoria

serve anche come ricostruzione ontologico-sociale della genesi dell'istituzione del diritto, in quanto essa esplicita il tipo di capacità cognitive e pratiche che sono richieste per poter costituire, utilizzare e attribuire il concetto giuridico di persona".

<sup>53</sup> Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 380.

<sup>54</sup> Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 23.

<sup>55</sup> Cfr. Testa, I., *La natura del riconoscimento*, op. cit., p. 24: "Il successivo percorso delle lezioni di Hegel mostra quindi come l'universale riconoscitivo della legge sia in ultima analisi il *medium* oggettivo della vita e del sapere di un popolo vivente, di una comunità intersoggettiva che esprime modi di agire comuni organizzati politicamente".

<sup>56</sup> Cfr. Bodei, R., "An der Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft", in Vieweg, K., Welsch, W., (Hrsg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2008, p. 244. Si noti che in questo punto Bodei commette un errore storico, dato che presuppone che Hegel aveva riflettuto sulla famosa etimologia, presente nelle *Institutiones* di Gaio (I, tit. III., *De iure personarum*, par. 2-3), che fa derivare *servus* da *servare*, e non da *servire*. Hegel non poteva in questo momento conoscere quest'opera, dato che il testo di Gaio fu scoperto da Niebuhr a Verona molti anni dopo.

<sup>57</sup> Cfr. Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1979, p. 54: "le Maître a un droit à la Maîtrise".

<sup>58</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>59</sup> Infatti in spagnolo si parla comunemente della "dialéctica del amo y del esclavo".

<sup>60</sup> Per difendere quest'inclusione vi sono anche almeno altri due motivi: in primo luogo, dal punto di vista storico, va riscontrato che proprio le Saturnali romane costituiscono il primo (e forse unico) esempio concreto di un'inversione di ruoli tra padroni e schiavi. Quest'inversione, effimera per la sua durata, ha avuto però importanti riscontri nella letteratura e nella filosofia romane. Ad esempio, Orazio nella *Satira 7* del Libro II, presenta questa situazione nelle parole dello schiavo Davo in un modo destinato ad arrivare, attraverso una notevole *translatio studiorum*, addirittura allo stesso Hegel. Infatti – e questo costituisce il secondo motivo della difesa della romanità della dialettica servo-signore – un verso della satira oraziana – che fa riferimento alla mutevolezza di opinione e di carattere – è stato messo da Diderot come *exergo* del suo "Il nipote di Rameau", opera essa stessa esempio di *translatio studiorum* per le sue vicende di pubblicazione e che, come si sa, è stata commentata da Hegel nel capitolo VI per parlare del linguaggio dell'adulazione. Questa connessione è stata vista, anche se da punti di vista parziali, da J. M. Cuesta Abad nel suo *La transparencia informale*, Abada, Madrid, 2010, e prima di lui da J. Schmidt, "The Fool's Truth: Diderot, Goethe, and Hegel", *Journal of the History of Ideas*, v. 57, n. 4, 1996. L'atteggiamento di vuoto elogio al potente per mascherare i propri desideri di ricchezza, non è solo una caratteristica della Francia assolutistica e pre-rivoluzionaria, ma anche della dissoluzione morale dell'Impero romano (e costituisce, tra l'altro, solo una delle moltissime connessioni concettuali che, in *tutta* la sua opera, Hegel stabilisce tra la situazione francese del suo tempo e la Roma antica). L'atteggiamento del nipote di Rameau, caratterizzato soprattutto dalle note dell'astrazione e dell'autocontraddizione, è infatti molto simile a quello del filosofo *scettico* che (nell'ambito fondamentalmente romano del capitolo IV) Hegel rappresenta non senza un certo scherzo.

<sup>61</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 263: "gli individui erano affatti uguali (la schiavitù faceva poca differenza) e privi di ogni diritto politico".

<sup>62</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 262: "la potenza dell'imperatore poggiava sull'esercito e sulle guardie del corpo pretoriane, che lo circondavano. Ma non ci volle molto perché le legioni e in particolare i pretoriani prendessero coscienza della loro importanza e si arrogassero il diritto di assegnare il trono".

<sup>63</sup> *Ibidem*: "i liberti che circondavano l'imperatore erano spesso gli uomini più potenti del regno; infatti l'arbitrio sopprime le differenze".

<sup>64</sup> Hegel, G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia universale*, op. cit., p. 262-263. Corsivo mio.