

$\frac{\text{AII}}{\text{6OI}}$

Marcello Mustè

Tra filosofia e storiografia

Hegel, Croce e altri studi



Copyright © MMXI
ARACNE editrice S.r.l.

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

via Raffaele Garofalo, 133/A-B
00173 Roma
(06) 93781065

ISBN 978-88-548-3876-5

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: febbraio 2011

Indice

- 7 *Prefazione*
- 15 *Avvertenza*
- 17 *Capitolo I*
Astuzia della ragione
- 75 *Capitolo II*
Vita e pensiero nella filosofia di Hegel
- 139 *Capitolo III*
Logica e storia in Benedetto Croce
- 187 *Capitolo IV*
Eventi e strutture
- 225 *Capitolo V*
Per una teoria delle fonti storiche
- 263 *Bibliografia*

Prefazione

Se il lettore seguirà i cinque capitoli di questo libro, sopportando la fatica di analisi a volte minute o sottili, potrà forse avvertire la proposta di un percorso filosofico, o almeno un'ipotesi di lavoro, che tenta di sorreggerli. L'intenzione dell'autore, infatti, era quella di sbizzare un itinerario che — attraverso i molti, diversi e grandi nomi che qui vengono evocati, da Hegel a Droysen, da Croce a Marc Bloch, da Heidegger a Ricoeur — consentisse di guardare, in una prospettiva almeno peculiare, la questione vessata dei rapporti, o dei non rapporti, tra il sapere concettuale della filosofia e quello, necessariamente ancorato a un presupposto empirico, della storiografia.

Filosofia e storia, dunque: questo il problema intorno a cui, da visuali differenti, con sondaggi parziali o — come si dice nel gergo ingegneristico — con appropriati carotaggi, si vuole tornare a discutere. Non sorprenderà, dunque, che i primi capitoli del libro siano dedicati a Hegel, cioè al pensatore che, in modo esplicito e programmatico, ha elaborato il disegno di una "storia filosofica", ossia di una "filosofia della storia". Le due ricerche sulla storia e sulla vitalità procedono, per ciò, parallele, perché il nucleo essenziale della *Weltgeschichte* appare iscritto nella distinzione, quanto mai ardua e instabile, tra spirito e natura, fondata sulla nozione di *coscienza*: così, al "doppio volto" della storia (che è, al tempo stesso, razionalità

logica e accidentalità spazio-temporale) corrisponde la “polisemia” dell’idea di vita, che segna il passaggio dalla dialettica della determinazione (dove la vita indica il contraddirsi originario dell’ente) alla considerazione naturale della malattia e della morte degli esseri finiti. Spirito e natura rischiano continuamente (e pericolosamente), nella riflessione hegeliana, di confondersi e riunificarsi; la differenza rimane, dall’inizio alla fine, incerta, giocata sul sottile crinale di una verifica che, passo dopo passo, deve essere sempre riguadagnata: eppure, se quella differenza, anche solo per un attimo, cedesse e si frantumasse, non soltanto il progetto di una “filosofia della storia”, come Hegel lo concepì, sarebbe destinato al naufragio, ma nei suoi frammenti crollerebbe un’intera immagine del divenire, — quella immagine che trova nell’idea di *progresso* il proprio senso. La storia concepita come *Befreiung*, come *liberazione* di un’essenza razionale nell’accadere spazio-temporale, indica infatti la condizione attraverso cui l’idea di progresso può essere salvata: la *List der Vernunft*, l’«astuzia della ragione», ne costituisce il segno e il simbolo, la notazione sintetica e riassuntiva. L’attualità di Hegel, la sua importanza per la teoria della storia, consiste proprio in tale consapevolezza: la consapevolezza che l’idea di progresso implica la presenza, nell’accadere storico, di «etwas Weiteres», di «qualcosa di ulteriore», di un *Grund* nascosto ma operante, che il “soggetto” deve porsi in grado di *ergreifen*, di afferrare. Implica, cioè, un fondamento metafisico, un “al di là” della storia, che proviene dalla ragione e non dall’esperienza; e implica, soprattutto, il compito impervio di pensare la *relazione* che, nella storia stessa (come, d’altronde, nella natura), quel fondamento metafisico intratterrebbe con gli eventi.

Ciò che importa, quando si legge Hegel, è misurarsi con tale radicalità, e non ritenere (come troppo spesso si è fatto e si continua a fare) che la critica della “filosofia della storia” lasci inalterate le nostre categorie comprendenti; che basti, cioè, separare (“rovesciare”, si è variamente detto) la metafisica dall’esperienza, le idee dai fatti, l’astratto dal concreto, e che, per il resto, si possa continuare a parlare di progresso, di rivoluzione, di libertà, di innovazione, di individui storici e di soggetti. La critica a Hegel implica, piuttosto, il dovere di ripensare l’intera struttura teorica che sostiene il nostro sapere storico: perché quelle “parole” appartengono a quel “sistema”, e non possono esserne tratte fuori senza un lungo e paziente lavoro filosofico. S’intende, però, che una tale concezione della storia riguarda altresì il modo in cui Hegel, all’altezza del proprio tempo, concepì il significato e la portata della *filosofia* in generale. Il grande tentativo che Hegel operò (e che altri, dopo di lui, proseguirono) fu, in effetti, quello di *estendere* la *forma* della sua filosofia a *contenuti* derivati dall’indagine empirica: di costruire, a partire dalla forma *dialettica* che la teoria logica gli aveva rivelata, una filosofia, parimenti *dialettica*, della storia, dell’arte, del diritto, della natura. La storia, come gli capitò di scrivere, è soltanto la «riprova» delle categorie logiche. Sulla legittimità di tale estensione si potrebbe a lungo discutere, come, del resto, la critica contemporanea ha fatto. Ciò che conta, però, è osservare come, estesa e applicata a contenuti empirici, anche quella forma — la *dialettica* — andasse incontro a un processo di profonda alterazione: se, infatti, nel discorso logico (lungo la linea che unisce la logica dell’essere a quella dell’essenza) la dialettica indicava la struttura fondamentale della determinazione — il cui essere include la negazione e,

dunque, si manifesta come un divenire, come l'atto di un trascendersi —, accadeva che, nell'estensione che Hegel ne operò, quella medesima dialettica era chiamata a definire il rapporto *tra* determinazioni positive, empiriche, e dunque a segnare il ritmo progrediente della realtà. Da un lato, dunque, la dialettica esprimeva la proposizione fondamentale dell'idealismo, per cui “il finito è ideale”, dischiudendo l'immagine del *Dasein*, dell'esserci; d'altro lato, invece, si traduceva in un concetto di relazione tra figure empiriche, tra *diversi* esserci, presupponendo (a volte con rocamboleschi esercizi deduttivi) la molteplicità, e quindi l'accidentalità spazio-temporale.

Bisogna anche aggiungere che l'estensione («abusiva», come Croce la definì) della dialettica alle figure empiriche implicava, *ex parte ante*, il modo peculiare in cui Hegel aveva concepito il rapporto tra fenomenologia e logica. La *Fenomenologia dello spirito*, come si sa, non è affatto una “filosofia della storia” (pur conservando con gli eventi storici un rapporto non marginale), ma indica il percorso che la coscienza compie per oltrepassare il proprio limite (la differenza di pensiero ed essere) e per conseguire il livello della “scienza”, cioè il sapere assoluto (l'identità dialettica di pensiero ed essere). Ciò che è in gioco nel percorso fenomenologico, dunque, è essenzialmente l'idea di *verità* che caratterizza la coscienza, intesa come distinta dalla *certezza*, e dunque rivolta al fine, logicamente *impossibile*, di una *adaequatio* del pensiero alla cosa, dell'*intellectus* alla *res*. Osservata nella sua dinamica più interna, la fenomenologia si presenta soprattutto come una critica dell'idea di verità che (in figure e forme molteplici) caratterizza il sapere empirico: quell'idea di verità che presuppone la differenza e dunque ricerca la corrispondenza (l'identità) tra i diversi, del pensiero al-

l'essere. Il percorso conduce alla "scienza", cioè alla considerazione diretta della cosa, della determinazione, conduce cioè alla *filosofia*, dove la differenza non è più presupposta e dunque il problema stesso dell'adeguazione è dissolto.

Tra la dissoluzione fenomenologica del fondamento del sapere empirico e l'estensione della dialettica oltre i limiti della scienza logica si stabilisce, evidentemente, una relazione oscura e complessa. È lecito supporre, per altro, che in questo nodo riposi un impulso non secondario della filosofia hegeliana. In effetti, Hegel oscillò sul significato da attribuire a quell'*oltrepassamento* del sapere empirico, che la *Fenomenologia* gli assicurava, e in ultimo, nella costruzione del "sistema" arrivò a concepirlo come un vero e proprio superamento, come la possibilità aperta di una nuova determinazione del sapere empirico (a cominciare dalla storia), come l'immagine di una diversa figura della verità. Ciò che, nella fenomenologia e nella successiva trattazione logica, tendeva a configurarsi come un circolo inesauribile — per cui, dalle figure della coscienza emergeva il senso della logica, e questa, la logica, conservava in sé, risolta e rappacificata, la differenza che quelle figure le porgevano —, e per cui, non a caso, la *Fenomenologia* era stata dichiarata prima «parte» della scienza stessa, cominciò a piegarsi nella diversa immagine di un sapere empirico che fosse proiettato oltre i confini della coscienza stessa, che la congedasse in una ricostruzione coerente dell'intero (il vero, spiegava, «è l'intero»), capace di abbracciare l'osservazione storica come le classificazioni della botanica. Insomma, Hegel sembrò trascurare il fatto che, se la filosofia continuamente dimostra l'*impossibilità* del sapere empirico, e dell'idea di verità come *adaequatio* sopra cui esso si fonda (e in questa dimo-

strazione esercita il proprio ufficio più peculiare), nondimeno quello, il sapere empirico, continua a prodursi secondo la propria regola, e ad assicurare, per tale via, non solo il dominio tecnico del mondo ma anche la sua esatta *conoscenza*.

Osservazioni di questo genere mi hanno condotto a indagare, qui e altrove, se e in quale misura la filosofia di Benedetto Croce fosse in grado di superare i limiti della visione hegeliana. In fondo era stato Croce a distinguere, in Hegel, una parte “viva” e una “morta”, a denunciare l’“abuso” della dialettica rispetto alle determinazioni empiriche e a rifiutarne la “filosofia della storia”. Il terzo capitolo di questo libro si sofferma sul lento e faticoso processo di costituzione della posizione crociana, che portò il filosofo dall’iniziale tesi del carattere “estetico” della storia a quella, ulteriore e più matura, relativa alla sua natura “logica”, centrata sulla figura (che Croce riprese da Brentano, ma trasformò profondamente) del giudizio individuale. La persuasione che anima questa ricerca, infatti, è che nella teoria del giudizio individuale, come si apprende nella *Logica*, si trovi lo snodo della riflessione di Croce, l’esito quasi definitivo della sua meditazione, che rimarrà alla base delle posizioni successive e più celebri, da quella della “contemporaneità” di ogni storia fino allo storicismo assoluto. L’importanza assegnata al tema del giudizio implica, da un lato, che Croce conseguisse i tratti caratteristici della sua concezione — in modo particolare la critica della “filosofia della storia” — ancora prima di prendere contatto, in maniera diretta e ravvicinata, con i testi di Hegel, e che, d’altro lato, la sua teoria della storia si unifichi e si confonda con la struttura di una filosofia (la filosofia dello spirito), e vi concrezca insieme. Comunque sia della genesi di questa posizione

(che il saggio ricostruisce in modo dettagliato), rimane il fatto che, nella riflessione di Croce, il problema della storia torna a evocare il nodo logico dell'esistenzialità in generale, richiamando, per ciò, l'origine pratica della realtà (dove, sorgendo l'errore, l'esistenza può infine distinguersi dall'inesistente): e appunto per ciò rende impensabile una "filosofia della storia", cioè un'estensione della sfera categoriale alle determinazioni empiriche, tagliando quelle radici che, nello hegelismo, ne alimentavano il fiorente tronco. Attraverso un itinerario accidentato, non privo di incertezze e ambiguità (le quali costituiscono, se si vuole, la gran parte della sua opera, che perciò merita di essere criticata), Croce ha avuto il merito di "liberare" il discorso sulla storia dall'ingombrante eredità del passato — rimettendo in discussione, per esempio, la forma tradizionale della distinzione di spirito e natura —, senza però rinunciare alla consapevolezza, che proveniva dall'idealismo, del compito essenziale della filosofia, in quanto indagine razionale della realtà determinata. Certo, i grandi nodi del pensiero hegeliano — il rapporto tra filosofia e storia, quello tra fenomenologia e logica — non erano per ciò risolti, e in certo modo residuavano dalla complessa costruzione del suo sistema: rifiutata la "filosofia della storia", il problema della *relazione* tra ragione e storia, tra forme categoriali e realtà empirica, tra verità e opinione, continuò a travagliarlo sino alla fine.

Gli ultimi due capitoli del libro — dedicati al destino dell'evento nella "nuova storia" francese e alla teoria delle fonti — delineano ipotesi di ricerca che, a partire dal primo storicismo tedesco (in particolare Droysen), pervengono ad autori quali Martin Heidegger e Paul Ricoeur. Nel capitolo sull'evento, cerco di mostrare come la nozione di "struttura", portata nella storiografia, non

riesca davvero a distinguersi dalla sfera degli *événements*: perché la critica rigorosa dell'avvenimento, cioè la sua critica *filosofica*, non ha la forza di correggere il procedimento effettivo del discorso storico, che continua a centrarsi, volere o no, sulla nozione di evento. Ancora una volta, insomma, ci troviamo di fronte al problema hegeliano, alla questione cruciale del rapporto tra fenomenologia e logica, al significato da attribuire a quell'*oltrepassamento* della sfera di coscienza (il conoscere, la verità) che la ragione opera, senza, per questo, riuscire a ordinare lo svolgimento effettivo dell'indagine empirica. Perciò, nel capitolo successivo, ho cercato di ripercorrere le tappe fondamentali della teoria delle fonti, ossia lo sforzo che, a partire dalla scuola erudita del Seicento, a cui si deve la fondazione della diplomatica e del metodo critico, ha tentato di individuare la natura del materiale storico. Attraverso l'esame della concezione più classica delle fonti, ancora fondata sulla distinzione tra spirito e natura (e dunque sull'elemento della *coscienza*), il cui obiettivo era quello di stabilire i caratteri essenziali del materiale storico — scrittura, intenzione e prossimità del testimone —, per *dedurne* una pratica metodica di lavoro, ho tentato di risalire la china di una considerazione più radicale, che fosse al di qua dell'intento *classificatorio* e metodologico: i concetti di *traccia* (Levinas, Ricoeur) e di *interesse* (Croce) stabiliscono il provvisorio punto di approdo di questo itinerario.