



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

PERCORSO DI LAUREA A DOPPIO TITOLO

IDEALISMO TEDESCO E FILOSOFIA EUROPEA MODERNA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA / FRIEDRICH SCHILLER UNIVERSITÄT

Lo statuto politico dell'idea assoluta hegeliana. Una proposta interpretativa

Relatore

Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Con la collaborazione del

Ch.mo Prof. A. Schmidt

Laureando

Giovanni Mezzavilla

Matricola n. 2057956

ANNO ACCADEMICO 2023 - 2024

*«Un'idea un concetto un'idea,
finché resta un'idea
è soltanto un'astrazione.
Se potessi mangiare un'idea
avrei fatto la mia rivoluzione»*

G. Gaber, Un'idea

SOMMARIO

INTRODUZIONE	9
I L'IDEA ASSOLUTA, OVVERO SAPERSI DECIDERE.....	15
1 - LO SVILUPPO LOGICO-GENETICO DELL'IDEA ASSOLUTA	17
2 - LA STRUTTURA LOGICA DELL'IDEA ASSOLUTA: PERSONALITÀ, METODO E LIBERTÀ	33
<i>a. Personalità</i>	<i>33</i>
<i>b. Metodo</i>	<i>42</i>
<i>c. Libertà</i>	<i>76</i>
3 - LA DECISIONE DI AFFRANCARSI DA SÉ.....	85
II IL REGNO DELLA LIBERTÀ REALIZZATA.....	99
4 - REALIZZARE LA LIBERTÀ: ALCUNI CONCETTI FONDAMENTALI	101
<i>a. Personalità</i>	<i>108</i>
<i>b. Decisione.....</i>	<i>116</i>
<i>c. Traduzione della soggettività nell'oggettività</i>	<i>124</i>
5 - LO STATUTO POLITICO DELL'IDEA ASSOLUTA	135
<i>a. La traduzione dell'idea assoluta nella natura. Entlassen come Übersetzen</i>	<i>137</i>
<i>b. Alcune precisazioni su un possibile significato di "politico" in Hegel.</i>	<i>143</i>
<i>c. L'idea assoluta come antecedente logico dell'agire politico.....</i>	<i>158</i>
CONCLUSIONI	167
DER POLITISCHE STATUS DER ABSOLUTEN IDEE BEI HEGEL. EIN AUSLEGUNGSVORSCHLAG - DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG	173
BIBLIOGRAFIA	183

ABBREVIAZIONI DELLE PRINCIPALI OPERE DI HEGEL CITATE

Ogni opera di G. W. F. Hegel sarà citata nel seguente modo: abbreviazione, numero di pagina dell'edizione tedesca di riferimento e numero di pagina della traduzione italiana posto tra parentesi tonde. Di seguito si fornisce l'elenco delle principali opere utilizzate in ordine alfabetico:

- Enz. A* G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, a cura di der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (edizione citata d'ora in avanti come GW), vol. 13, a cura di W. Bonsiepen und K. Grotzsch, con la collaborazione di H. C. Lucas e U. Rameil, Meiner, Hamburg 1989; trad. it. e commento a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817)*, Verifiche, Trento 1987. Si provvederà a fornire il numero del paragrafo di riferimento prima del numero di pagina di entrambe le edizioni, separato da un punto e virgola.
- Enz. B* G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, in GW, vol. 20, a cura di W. Bonsiepen e H. C. Lucas, Meiner, Hamburg 1989; trad. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1983. Quest'ultima, pur basandosi sull'edizione del 1830, riporta in nota le varianti rispetto all'edizione del 1827. Si provvederà a fornire il numero del paragrafo di riferimento prima del numero di pagina di entrambe le edizioni, separato da un punto e virgola.
- Enz. C* G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in GW, vol. 29, a cura di W. Bonsiepen e H. C. Lucas, con la collaborazione di U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992; trad. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1983. Si provvederà a fornire il numero del paragrafo di riferimento prima del numero di pagina di entrambe le edizioni, separato da un punto e virgola.
- Enz. D* G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1830) Mit den mündlichen Zusätzen*, in G. W. F. Hegel, *Werke [in 20 Bänden] auf der Grundlage der Werke von 1832 - 1845 neu edierte Ausgabe*, vol. 8 - 9 - 10, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970 (Edizione citata d'ora in avanti come *Werke*); trad. it. a cura di V. Verra rispettivamente: *La scienza della logica*, Orthotes, Napoli - Salerno 2023; *La filosofia della natura*, UTET, Torino 2002; *La filosofia dello spirito*, UTET, Torino 2021. La sigla *Enz. D* verrà utilizzata per indicare le aggiunte (*Zusätze*) ai paragrafi presi in considerazione. Verranno indicati con *Z.*, numero di paragrafo di riferimento, e numero di pagine

corrispondenti.

- GPhR* G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *GW*, vol. 14,1, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser-Lohmann, Meiner, Hamburg 2009; trad. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Bari - Roma 1999. Per quanto riguarda le aggiunte di E. Gans si è fatto riferimento a G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in *Werke*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Si provvederà, inoltre, a fornire il numero del paragrafo di riferimento prima del numero di pagina di entrambe le edizioni separato da un punto e virgola. Si indicherà con *An. e Z.* - seguito dal segno e dal numero del paragrafo il riferimento – rispettivamente le note ai paragrafi e le aggiunte di Gans.
- VPhRel* G. W. F. Hegel, *Die Vollendete Religion nach dem Manuskript*, in G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 5 *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Parte 3, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984; trad. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, *Lezioni di filosofia della religione III*, Guida, Napoli 2011.
- WdL I* G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812 - 1813)*, in *GW*, vol. 11, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978; trad. it. par. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, vol. 2, *La dottrina dell'essenza*, Laterza, Roma - Bari 1981, pp. 433 - 645. Per quanto riguarda la prima parte, ossia *La dottrina dell'essere*, trad. it. a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Quaderni di Verifiche, Trento 2009.
- WdL II* G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *GW*, vol. 12, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg; trad. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, vol. 2, *La logica soggettiva ossia dottrina del concetto*, Laterza, Roma - Bari 1981, pp. 647 - 957.
- WdL III* G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, in *GW*, vol. 21, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981; trad. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, vol. 1, *La logica oggettiva*, Laterza, Roma - Bari 1981.

Per quanto riguarda le citazioni delle opere degli altri autori o delle altre autrici si farà riferimento all'edizione critica, indicando solo alla prima occorrenza la traduzione italiana presa a riferimento per esteso.

In questo spazio desidero ringraziare tutte le persone che in qualche modo hanno reso possibile la realizzazione di questa tesi insieme a me. Anzitutto un ringraziamento sentito va al mio relatore, il professor Luca Illetterati, per aver creduto in me anche questa volta, per avermi fatto da guida lungo questo percorso, ma, soprattutto, per avermi mostrato a suo tempo che è sulle crepe, sulle rotture e su ciò che non torna che vale la pena pensare. Spero di essere andato nella direzione da lei indicata con questo lavoro. Poi un ringraziamento speciale va al dott. Armando Manchisi, per la gentilezza e la pazienza con cui ha seguito la lenta e laboriosa fase di articolazione e di scrittura della presente ricerca. Credo di aver imparato molto da te, non solo sul piano accademico. Infine, voglio ringraziare anche la dott.ssa. Eleonora Cugini per i confronti puntuali avuti durante la fase di gestazione di questo lavoro, ma, soprattutto, per averlo in qualche modo ispirato grazie al suo testo: La libertà che si realizza. Critica immanente e seconda natura a partire da Hegel. Fedele compagno durante le lunghe e gelide serate jenesi.

Intrecciata alla genesi concettuale fin qui tratteggiata di questo lavoro c'è la genesi umana, fatta di passioni, fatiche e rimandi, ma anche di qualche gioia. Per questo ringrazio tutte gli amici e le amiche che hanno saputo e voluto essere presenti lungo questo percorso e, di conseguenza, nella mia vita. Inevitabilmente c'è chi lo fa da sempre e chi solo da pochi mesi o anni, c'è chi è stato ritrovato e chi si è perso, c'è chi lo fa nel quotidiano e chi lo fa quando si creano le occasioni. Ma è giusto così. Fa tutto parte della realtà dello spirito, cioè di me, cioè di noi. Non è possibile e forse non avrebbe neppure senso elencarvi tutti e tutte. Sapete già a chi mi riferisco. Se dovessi però fare un solo nome, questo sarebbe senza ombra di dubbio quello di Maddalena. Il tempo passato al pianoforte, soprattutto a lezione, è stato il contrappunto perfetto a quello passato sui libri. Grazie di cuore.

INTRODUZIONE

La presente ricerca intende ricostruire e interpretare uno degli snodi concettuali più problematici e, forse proprio per questo, più interessanti dell'intero sistema filosofico hegeliano, vale a dire l'idea assoluta. Essa, in primo luogo, costituisce il punto culminante dell'intera *Scienza della logica*, nella quale Hegel espone lo sviluppo logico del pensiero in quanto struttura della realtà oggettiva. In secondo luogo, l'idea assoluta rappresenta ciò che rende possibile un'ulteriore e più concreta articolazione di tale sviluppo su un piano ulteriore rispetto a quello semplicemente logico, ossia su quello della natura e dello spirito. In questo senso, dunque, l'idea assoluta costituisce un punto di svolta essenziale all'interno della proposta filosofica hegeliana, non privo, tuttavia, di alcune problematiche.

Com'è noto, infatti, Hegel espone l'idea assoluta non solo al termine della *Scienza della logica* (1812 - 1816), ma anche nella sezione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1817¹, 1827², 1830³) dedicata alla logica e, in entrambi i casi, tale esposizione si conclude con un riferimento a ciò che è altro rispetto allo sviluppo semplicemente logico del pensiero, ovvero la natura.

Più nello specifico, allora, l'idea assoluta costituisce un punto sia di giuntura sia di distacco attraverso cui Hegel tiene insieme e distingue le prime due modalità in cui si articola il pensiero, ovvero la logica e la natura, nella misura in cui esso - differenziandosi dunque dall'accezione comune di "pensiero" quale semplice contenuto mentale - è inteso da Hegel come «pensiero oggettivo»¹, capace dunque di esprimere la struttura della realtà oggettiva. A tali modalità succederà, come è già stato accennato, lo spirito, anche se il successivo passaggio dalla natura allo spirito esula dai fini della presente ricerca.

In questo senso, allora, si potrebbe dire che nell'idea assoluta è possibile trovare quel passaggio che permette di cogliere tanto la continuità quanto la discontinuità che innervano il rapporto tra logica e natura. Se, almeno a grandi linee, una comprensione di tale rapporto nella forma di un *passaggio* dall'idea assoluta, e dunque dalla logica, alla natura sembra essere a prima vista plausibile e convincente, emerge fin da subito un problema che non si

¹ «In modo conforme a queste spiegazioni, i pensieri possono essere chiamati pensieri *oggettivi*; tra i quali bisogna annoverare anche le forme che sono considerate specialmente dalla logica ordinaria e prese soltanto come forme del pensiero *conscio*. La Logica coincide perciò con la *Metafisica*, con la scienza delle *cose* poste in *pensieri*, i quali pensieri perciò appunto si tennero atti ad esprimere le *essenze delle cose*» (Enz. C § 24; 67, (38)).

può ignorare e di cui bisogna tener conto: Hegel stesso nella *Scienza della logica* scrive esplicitamente che al termine dell'idea assoluta *non* si dà alcun passaggio alla natura. Il significato che Hegel attribuisce a tale precisazione sarà approfondito al termine della prima sezione di questo lavoro. Tuttavia, questa indicazione può essere utile a introdurre la proposta interpretativa che qui si intende sostenere, ovvero *attribuire uno statuto politico all'idea assoluta*.

Prima di anticipare brevemente la struttura della presente ricerca, è opportuno fornire qualche indicazione geografica, per così dire, circa la posizione che l'idea assoluta occupa all'interno del sistema hegeliano, in modo da fornire un orientamento, seppur parziale, anche a quel lettore o a quella lettrice che avesse meno familiarità con esso.

A grandi linee, si può dire che l'intero sistema hegeliano si divide in tre parti: *Scienza della logica*, *Filosofia della natura* e *Filosofia dello spirito*. L'idea assoluta, com'è già stato detto, si trova al termine della prima parte, ossia la logica. Quest'ultima si divide a sua volta in tre parti: *La Dottrina dell'essere*, *La Dottrina dell'essenza* e *La Dottrina del concetto*. Lasciando da parte le prime due, poiché esse non riguardano la presente ricerca, si può dire anzitutto che la *Dottrina del concetto*, espone il concetto (*Begriff*) - quale prima modalità in cui il pensiero è in grado di svilupparsi da se stesso - anzitutto sul piano soggettivo, vale a dire, semplificando molto, solo sulla base della capacità che il concetto ha di riferirsi unicamente a se stesso - ed è in questo modo *Soggettività*.

In secondo luogo, il concetto si articola sul piano dell'oggettività, dunque riferendosi a ciò che è altro rispetto al puro autoriferimento del concetto (che non equivale a ciò che è altro dal puro pensiero!) - ed è così *Oggettività*. Infine, l'*Idea* costituisce l'ultima declinazione del concetto, capace di articolare e di tenere insieme la dimensione soggettiva e quella oggettiva, ossia il riferimento a sé a ciò che è altro da sé del concetto. In questo senso, è evidente che il significato tecnico che Hegel attribuisce a "idea" (così come a "concetto", "soggettività" e "oggettività") si scosta radicalmente dal suo significato ordinario. Infine, la sezione dedicata all'idea si articola nell'idea in quanto *Vita*, nell'*Idea del conoscere* e nell'*Idea assoluta*, ma una trattazione più specifica di queste determinazioni sarà fornita nel primo capitolo della presente ricerca.

Dunque, per tornare al problema dal quale si sono prese le mosse, si potrebbe dire che il rapporto tra logica e natura non si lascia ricondurre semplicemente ad un passaggio in generale e, più nello specifico, ad un passaggio (*Übergang*) in senso tecnico, com'è invece il caso della dinamica che articola la *Dottrina dell'essere*. Dunque è opportuno provare a comprendere cosa accade, ma, soprattutto, cosa è in gioco nell'idea assoluta, a partire dal testo hegeliano stesso. Da questo punto di vista, allora, nella prima sezione di questo lavoro,

intitolata *L'idea assoluta, ovvero sapersi decidere*, si ricostruirà l'esposizione che Hegel dedica all'idea assoluta nella *Scienza della logica* mettendo al centro il tema della libertà, al fine di rilevare in esso un possibile filo conduttore capace di tenere insieme i diversi momenti dello sviluppo logico dell'idea assoluta stessa.

In quest'ottica, allora, si cercherà a comprendere alcuni concetti che emergono nella trattazione dell'idea assoluta - "personalità" (*Persönlichkeit*), "decisione" (*Entschluß*) e "libero affrancarsi" (*sich selbst frei Entlassen*) - e che tuttavia sembrano essere estranei al puro sviluppo logico delle determinazioni del pensiero. L'utilizzo di tali espressioni, infatti, non è casuale, né tantomeno può assumere un significato semplicemente metaforico. In questo senso, allora, comprendere il significato di tali espressioni a partire dal concetto di libertà, può essere una strategia funzionale per rendere ragione della loro presenza all'interno della trattazione dell'idea assoluta fornita da Hegel.

Prendendo le mosse dai risultati emersi da questa analisi, si proverà dunque a comprendere il problematico *passaggio* dalla logica alla natura come un'attività che l'idea assoluta compie sotto il segno della libertà, volta cioè a realizzare la propria libertà anche in ciò che è altro da sé, ossia nella natura. Tale interpretazione prenderà avvio dall'espressione che Hegel utilizza per descrivere tale attività, ovvero dalla decisione che l'idea assoluta compie al fine di licenziarsi liberamente da sé. Ciò permetterà, infine, di mettere a fuoco tanto la continuità quanto la radicale discontinuità che tale atto comporta rispetto allo sviluppo semplicemente logico dell'idea assoluta.

Ciò nonostante, porre al centro la libertà dell'idea assoluta costituisce solamente il primo passo in direzione della tesi qui proposta, che consiste nel tentativo di attribuire all'idea assoluta uno statuto politico. Nella seconda sezione di questa ricerca - *Il regno della libertà realizzata* - si procederà, infatti, a fornire ulteriori elementi e, soprattutto, alcune dovute precisazioni che permetteranno, da un lato, di chiarire e di giustificare il senso complessivo di tale interpretazione e, dall'altro, di prevenire alcune possibili obiezioni.

Da questo punto di vista, allora, è senza dubbio lo spirito oggettivo, ossia il secondo momento in cui si articola la *Filosofia dello spirito*, il luogo sistematico a cui è opportuno rivolgersi, se si intende mettere a tema la dimensione politica del pensiero hegeliano. Hegel stesso, com'è noto, fornisce una duplice esposizione dello spirito oggettivo: la prima, più articolata e dettagliata, nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820), la seconda, più breve e concisa, all'interno dell'*Enciclopedia*.

Proprio a partire dalla presenza dei concetti di personalità, decisione e libero affrancamento nell'idea assoluta, si è scelto di ricostruire tali concetti anche a livello dello spirito oggettivo, lasciando, però, sullo sfondo i pochi casi in cui Hegel fa esplicito

riferimento all'“affrancarsi da sé” all'interno dei *Lineamenti*. Si è optato, invece, per ricostruire il concetto di “traduzione” (*Übersetzung*), ampiamente presente nei *Lineamenti* e che, almeno in una certa misura, sembra essere sovrapponibile con la funzione che l'affrancamento assume nell'idea assoluta, come si mostrerà all'inizio del quinto capitolo, che ha lo scopo di fornire alcune precisazioni a partire dai risultati emersi dall'analisi dei testi hegeliani.

A questo punto, dunque, sembra formarsi un'interessante costellazione concettuale tra i concetti di “decisione”, “traduzione” e “personalità” che Hegel introduce all'inizio dei *Lineamenti*. Tali concetti, infatti, sono accomunati dal fatto di costituire alcune delle modalità attraverso cui la volontà libera, quale principio cardine dal quale prende avvio l'articolazione dello spirito oggettivo, è attiva per realizzare la propria libertà in ciò che è altro rispetto a sé, vale a dire all'interno di quella dimensione oggettiva propria del diritto in senso ampio. Com'è noto, tale espressione in Hegel non indica solamente la sfera dei rapporti giuridici, bensì anche quell'insieme di relazioni, pratiche ed istituzioni che articolano il vivere in comune degli esseri umani.

Dalla ricostruzione di questi tre concetti, infine, sembrano emergere alcuni aspetti comuni - sebbene declinati sotto prospettive in parte diverse - che permettono di attribuire un significato di “politico” in senso ampio a quest'ultimi. Esplicitando brevemente ciò che verrà ulteriormente approfondito in seguito, si tratta di mostrare come quella attività che la volontà libera compie per realizzare la propria libertà in ciò che è altro da sé possa essere detta, a ragione, un'attività politica. Tale significato di politico, sebbene non immediatamente riconducibile a ciò Hegel intende con tale concetto in senso stretto, sembra essere quantomeno con esso compatibile, come si mostrerà sempre nel quinto capitolo.

A partire da tale significato di politico in senso ampio è dunque possibile mostrare come anche il compimento dello sviluppo logico dell'idea assoluta, cioè proprio quel *passaggio* - che non è un passaggio - dalla logica alla natura, assuma un significato politico, poiché in esso l'idea assoluta è attiva per realizzare la propria libertà anche in ciò che è altro da sé. Da questo punto di vista, allora, l'idea assoluta e, nello specifico, l'atto che essa compie al termine del suo sviluppo, può essere considerato come l'antecedente logico e politico di quell'attività, a sua volta politica, che la volontà attua per realizzare la propria libertà all'interno del diritto.

Nelle conclusioni della presente ricerca, si cercherà poi di dimostrare come tale statuto politico possa essere attribuito a ragione anche all'intera idea assoluta, dal momento che, com'è già stato accennato, la realizzazione della libertà nella natura è comprensibile solo in relazione all'intero sviluppo logico dell'idea assoluta e, dunque, della sua libertà.

Infine, si accennerà brevemente al fatto che la realizzazione della libertà compiuta tanto dall'idea assoluta, quanto dalla volontà libera sia solamente un momento all'interno di uno sviluppo più ampio e complessivo. Ciò si giustifica a partire dal fatto che tale realizzazione è, in entrambi i casi, inevitabilmente segnata dalla finitezza e, dunque, dalla parzialità e dalla contingenza. Proprio tale finitezza, dovrà, infatti, essere a sua volta superata e saputa, - senza per questo pretendere di poterla eliminare - rispettivamente dallo spirito in quanto tale e, più nello specifico, dallo spirito assoluto che conclude il suo sviluppo.

Dopo aver anticipato brevemente lo sviluppo argomentativo attraverso cui si articola la tesi qui proposta, può essere utile esporre in modo più preciso la divisione di questo sviluppo all'interno dei diversi capitoli di tale ricerca. Questa si divide in due sezioni, intitolate rispettivamente: *L'idea assoluta, ovvero sapersi decidere* e *Il regno della libertà realizzata*.

La prima sezione si concentra esclusivamente sull'idea assoluta, fornisce un'analisi del capitolo ad essa dedicato al termine della *Scienza della logica* e contiene al suo interno i primi tre capitoli della presente ricerca. Nel primo, *Lo sviluppo logico-genetico dell'idea assoluta*, si cercherà di ricostruire la genesi dell'idea assoluta a partire dai riferimenti che Hegel stesso fornisce nelle prime pagine ad essa dedicate. Si tratterà, dunque, di mettere a tema principalmente il rapporto che l'idea assoluta instaura con i momenti che la precedono, vale a dire l'idea della vita e l'idea del conoscere, tanto nella forma dell'idea del vero, quanto, soprattutto, nella forma dell'idea del bene.

Successivamente, il secondo capitolo - *La struttura dell'idea assoluta: Personalità, metodo e libertà* - riguarda i tre concetti principali in cui si articola lo sviluppo propriamente logico dell'idea assoluta e che Hegel sviluppa nella parte centrale del capitolo ad essa dedicato. Si prenderanno dunque in considerazione i concetti di personalità, metodo e libertà in rapporto all'idea assoluta, quale compimento dell'intera *Scienza della logica*.

Nel terzo capitolo, dal titolo: *La decisione di affrancarsi da sé*, si prenderà in esame più da vicino la conclusione dello sviluppo dell'idea assoluta, motivo per cui verranno messi a tema il significato dei concetti di decisione e affrancamento, nonché l'attività, posta sotto il segno della libertà, che l'idea assoluta compie al termine di tale sviluppo. In questo modo si chiude dunque la prima sezione di tale lavoro e si apre la seconda, volta a mettere in luce l'attività attraverso cui è possibile realizzare la libertà, inizialmente all'interno dello spirito oggettivo per poi considerare nuovamente l'idea assoluta.

Dopo alcune precisazioni metodologiche, utili a delineare la prospettiva che si intende proporre sullo spirito oggettivo, prende avvio il quarto capitolo - *Realizzare la libertà: alcuni concetti fondamentali*. Da questo punto di vista, esso ha infatti l'obiettivo di mettere a fuoco il modo in cui i concetti di personalità, decisione e traduzione della soggettività

concorrono alla realizzazione della libertà nel mondo oggettivo, in quanto declinazioni o particolari aspetti della volontà libera.

Il quinto e ultimo capitolo, *Lo statuto politico dell'idea assoluta*, espone anzitutto due premesse fondamentali. La prima riguarda la possibilità di istituire un confronto tra la dinamica dell'affrancarsi da sé (*sich frei Entlassen*) dell'idea assoluta e quella emersa dalla traduzione (*Übersetzen*) della soggettività nell'oggettività, al fine di poter leggere la conclusione della *Scienza della logica* come una *traduzione* dell'idea assoluta e, dunque, della logica nella natura.

La seconda premessa, invece, riguarda il significato che l'aggettivo "politico" assume in Hegel. A partire dal fatto che non è presente una trattazione esaustiva di ciò che Hegel intende con tale determinazione, si è scelto di prendere in esame due fra le maggiori occorrenze di tale termine all'interno dei *Lineamenti*: la disposizione d'animo *politica* e la costituzione *politica*, entrambe introdotte da Hegel nei primi paragrafi dedicate allo stato. Dopo tale ricognizione si procederà dunque alla giustificazione di un ulteriore significato di "politico" che può essere rintracciato a partire del testo hegeliano per indicare l'attività attraverso cui la volontà realizza la libertà all'interno del diritto, come si è già accennato.

Infine, l'ultimo paragrafo di tale quinto capitolo è dedicato nuovamente all'idea assoluta ed è incentrato sulla possibilità, a partire dai risultati emersi nelle sezioni precedenti, di riconoscere, proprio nell'atto compiuto dall'idea assoluta al termine del suo sviluppo logico, un antecedente logico e politico di quell'attività altrettanto politica che la volontà libera compie nello spirito oggettivo.

SEZIONE I

-

L'IDEA ASSOLUTA, OVVERO SAPERSI DECIDERE

*«E se la trovi povera, Itaca non ti ha illuso.
Sei diventato così esperto e saggio,
e avrai capito che vuol dire Itaca»*

K. Kavàfis, Itaca

LO SVILUPPO LOGICO-GENETICO DELL'IDEA ASSOLUTA

Una comprensione esaustiva dell'idea assoluta sembra richiedere allo stesso tempo e in via preliminare una comprensione dello sviluppo logico che ad essa conduce, ossia una comprensione del processo volto a riconoscere e a superare i limiti propri delle determinazioni logiche ad essa precedenti e, di conseguenza, l'emergere di una nuova struttura logica, capace di rendere ragione proprio di ciò che eccedeva le precedenti determinazioni.

Questa esigenza, del resto, potrebbe valere per ognuna delle singole determinazioni che costituiscono l'articolazione dalla scienza della logica e del sistema hegeliano in generale. Tuttavia, dal punto di vista dell'idea assoluta, questa prospettiva sembra assumere una rilevanza particolare e peculiare perché una delle cifre caratteristiche dell'idea assoluta, come si vedrà in seguito, consiste proprio nel sapere di sé, il quale implica, da un certo punto di vista, il sapere della propria genesi. Detto in altri termini, sembra che una comprensione dell'idea assoluta non possa prescindere dalla comprensione della genesi logica dell'idea assoluta stessa.

A tal fine sarebbe necessario riferirsi e riprendere l'intero sviluppo logico-speculativo delle determinazioni del pensiero che si incontrano nella scienza della logica: a partire dunque, com'è noto, dalla *Dottrina dell'essere*, passando poi alla *Dottrina dell'essenza*, per giungere infine alla *Dottrina del concetto*. Allo stesso tempo, però, non è possibile riportare e discutere qui l'intera struttura e le singole determinazioni dell'opera hegeliana¹ che tuttavia

¹ A tal fine può essere utile ricorrere ai diversi commentari alla *Scienza della logica*. Senza la pretesa di fornirne un elenco completo si segnalano: E. Fleischmann, *La logica di Hegel*, trad. it. a cura di A. Solmi, Einaudi, Torino 1975; P. O. Johnson, *The Critique of Thought. A re-examination of Hegel's Science of Logic*, Avebury, Aldershot etc. 1988 e A. F. Koch und F. Schick, (a cura di), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, Berlin 2002. Tra i più recenti, invece: M. Quante, N. Mooren (a cura di.), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 67, Meiner, Hamburg 2018 e P. Stekeler, *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, vol. 1 - 3, Meiner, Hamburg, 2020 - 22 e la recente traduzione l'ormai classico commentario di McTaggart del 1910: J. E. McTaggart, *Commentario alla «Logica» di Hegel*, a cura di M. Cascio, Mimesis, Milano, 2022.

resta imprescindibile per un'esaustiva comprensione dell'idea assoluta².

Consapevoli di ciò, si è dunque scelto di seguire lo svolgimento dell'ultimo capitolo della *Scienza della logica* dedicato all'idea assoluta³ e, a partire dal testo hegeliano, si proverà a fornire alcune indicazioni retrospettive unicamente sulle determinazioni logiche esplicitamente richiamate in queste pagine.

È Hegel stesso, infatti, a proporre fin da subito una prima - ne seguirà infatti almeno un'altra - definizione logico-genetica⁴ dell'idea assoluta, ossia una definizione volta ad esprimere, da un punto di visto logico, il processo di superamento delle determinazioni manchevoli da cui l'idea assoluta proviene e che è chiamata a superare:

«L'idea assoluta, così com'è risultata [*wie sie sich ergeben hat*], è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, come un al di là che si cerca [*ein gesuchtes Jenseits*] ed una meta non raggiunta - ciascuna quindi è una sintesi del tendere [*Synthese des Strebens*], ha e in pari tempo non ha in sé l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione»⁵.

Da questo punto di vista, dunque, l'idea assoluta è anzitutto il risultato del processo volto a superare la contraddizione che sussiste lì dove i momenti in cui si articola l'idea del conoscere, ossia l'idea teoretica (o idea del vero) e l'idea pratica (o idea del bene)⁶, sono presi

² Oltre ai commentari generali alla *Scienza della logica* si segnala un puntuale commentario dedicato esclusivamente all'idea assoluta: L. De Vos, *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1983.

³ In questa sede si prenderà in considerazione solo la sezione dedicata all'idea assoluta nella *Scienza della logica* del 1816, richiamando all'occorrenza alcune porzioni del testo enciclopedico del 1830 lì dove emergesse il bisogno di una formulazione più concisa. Si lascerà, invece, sullo sfondo la questione dello sviluppo filosofico del concetto di idea e, più in generale, della *Scienza della logica*, all'interno del pensiero hegeliano, per il quale si rimanda a P. Giuspoli, *Verso la «Scienza della logica». Le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000, in modo particolare al cap. VII *L'idea come razionalità assoluta* e a F. Chiereghin, *La genesi della logica hegeliana*, in *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma - Bari, 1992, pp. 27 - 63. Per una ricognizione generale della struttura e del ruolo dell'idea all'interno del sistema hegeliano, oltre che per le ricche indicazioni bibliografiche, si segnala V. Verra, «Idee» nel sistema hegeliano, in V. Verra, *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007, pp. 143 - 164.

⁴ Cfr. A. Nuzzo, *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in *Hegel's Theory of Subject*, a cura di D. G. Carlson di Palgrave Macmillan, London, 2005, p. 190.

⁵ *WdL* II, 236, (935).

⁶ Hegel chiama questa coppia di determinazioni logiche almeno in tre modi diversi che, tuttavia, indicano la medesima struttura concettuale, sia in senso assoluto, ossia a prescindere dal rapporto dell'una con l'altra, sia in senso relativo, ossia l'una in rapporto all'altra. Queste sono: *idea teoretica* e *idea pratica* cfr. *WdL* II, 236, (929), *idea del vero* e *idea del bene* cfr. *WdL* II, 177, (863) e *il conoscere come tale* (*Erkennen als solche*) e *il volere* cfr. *Enz.* C § 225; 222, (205 - 206). Quest'ultima modalità comporta la difficoltà di dover distinguere tra *il conoscere*, in quanto secondo capitolo dello sviluppo della sezione dedicata all'Idea - rispetto a *La vita* e *L'idea assoluta* - e il primo momento [α] *Il conoscere*] di questo stesso secondo capitolo - rispetto a β) *Il volere*. Infine, la struttura logica dell'idea teoretica nella *Scienza della logica* sembra venir indicata anche dall'espressione *conoscere investigativo* (*das suchende Erkennen*) cfr. *WdL* II, 235, (934). In questa sede si è scelta la denominazione *idea*

unicamente per sé e, dunque, considerati soltanto in maniera astratta e unilaterale.

Sarà infatti compito dell'idea assoluta non solo farsi carico dell'istanza sollevata tanto dall'idea teoretica quanto dall'idea del bene, la cui risposta si mostra in entrambi i casi ugualmente unilaterale, seppur opposta l'una rispetto all'altra, ma anche rispondere alla necessità di superare questa opposizione stessa, in direzione di una riformulazione del rapporto tra concetto e realtà alternativo rispetto all'idea del conoscere, come in seguito si mostrerà.

Inoltre, da un punto di vista logico-genetico, è utile anticipare che l'idea assoluta instaura un rapporto particolare non solo con l'idea del conoscere, ma anche con l'idea della vita, come Hegel stesso afferma nelle righe immediatamente successive a quelle appena citate. Dopo aver considerato l'idea del conoscere, dunque, si procederà ad una breve trattazione anche dell'idea della vita, sempre a partire da e in relazione all'idea assoluta.

A questo punto è utile soffermarsi brevemente sulle parti che costituiscono l'idea del conoscere, ossia, come è già stato ricordato, l'idea teoretica e l'idea pratica, allo scopo di ricostruire, a partire da esse, lo sviluppo dell'idea assoluta. In altri termini, non potendo fornire qui una trattazione esaustiva dell'idea del conoscere⁷, si cercherà di evidenziare retrospettivamente alcuni tratti strutturali dell'idea teoretica e dell'idea pratica a partire da quanto affermato all'inizio del capitolo sull'idea assoluta, ossia che entrambe, come si è visto⁸, sono accumulate dall'essere unicamente una tensione in direzione dell'idea, per cui allo stesso tempo sono e non sono l'idea.

Così, dunque, Hegel introduce l'idea del conoscere:

«L'idea è dunque primieramente uno degli estremi di un sillogismo in quanto è il concetto che come scopo ha anzitutto se stesso per realtà soggettiva [*subjective Realität*]. L'altro estremo è il termine [*Schrank*] del soggettivo, il mondo oggettivo. I due estremi sono identici nell'esser idea. L'unità loro è in primo luogo quella del concetto, che nell'uno di essi è soltanto per sé, nell'altro soltanto in sé; in secondo luogo la realtà è astratta nell'uno, mentre nell'altro è nella

teoretica e idea pratica, qualora il riferimento diretto al testo hegeliano non richiedesse una denominazione diversa. Con *idea del conoscere*, invece, ci si riferisce sempre al contenuto del secondo capitolo della terza sezione della *Scienza della logica*, ossia l'*Idea*.

⁷ Per una trattazione specifica dei momenti dell'idea del conoscere, oltre ai commentari già citati all'intera *Scienza della logica*, si rimanda alla seconda parte di A. Di Riccio, *I modi del conoscere: intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, ETS, Pisa 2018 per l'idea teoretica e, in modo particolare, per i concetti di metodo analitico e metodo sintetico sia da un punto di vista storico-filosofico sia per una loro possibile rilevanza anche nel dibattito extra hegeliano. Per quanto riguarda invece l'idea pratica si rimanda A. Manchisi, *L'idea del bene in Hegel: una teoria della normatività pratica*, Verifiche, Padova 2019. Quest'ultimo contributo, oltre a fornire una puntuale analisi dell'idea del bene, fornisce anche degli utili chiarimenti tanto sull'idea del vero quanto sull'idea assoluta non solo da un punto di vista prettamente hegeliano, ma anche in dialogo con il dibattito metaetico contemporaneo.

⁸ Cfr. passo citato alla nota n. 5 di questo capitolo.

sua exteriorità concreta. - Questa unità viene ora posta per mezzo del conoscere [*durch das Erkennen*]]⁹.

Da questo passaggio, posto al termine della sezione introduttiva all'idea del conoscere, è forse possibile ricavare la struttura generale dell'idea del conoscere, prima ancora della sua specificazione in idea teoretica e in idea del bene.

L'idea del conoscere sembra infatti aver a che fare inizialmente con uno sdoppiamento dell'idea all'interno di se stessa. Si tratta cioè di distinguere all'interno di essa tra due diversi poli: da un lato «l'idea», come lato soggettivo¹⁰, e, dall'altro, «un mondo oggettivo» che sta di contro al primo, come suo termine oggettivo di riferimento, tenendo fermo, allo stesso tempo, il fatto che si tratta di una distinzione tutta interna all'idea stessa volta alla riappropriazione di sé dell'idea e della propria unità in modo concreto e mediato¹¹. In altre parole, si potrebbe dire che il momento logico dell'idea del conoscere ha come punto di partenza la distinzione tra un lato soggettivo e un lato oggettivo dell'idea, che, però, proprio perché la distinzione di questi termini è la distinzione dell'idea, trovano già in essa la loro identità.

L'idea del conoscere, infatti, non si riduce esclusivamente alla produzione e al mantenimento di questa scissione di sé entro se stessa. Al contrario, essa consiste precisamente nel superamento di questa opposizione tra idea e mondo, ossia tra il lato soggettivo e quello oggettivo dell'idea stessa, tramite un duplice processo volto a ricondurre reciprocamente uno dei due termini all'altro, al fine di ristabilire la loro unità.

«Il conoscente [*das Erkennende*] si riferisce bensì, per la determinatezza del suo concetto, che è l'astratto esser per sé, ad un mondo esterno [*Aussenwelt*], ma vi si riferisce nell'assoluta certezza di se stesso, affin di elevare la realtà [*Realität*] sua in se stesso, questa verità formale a

⁹ *WdL* II, 199, (888).

¹⁰ Tuttavia, Hegel stesso sembra mettere sotto sforzo proprio la distinzione tra soggettivo e oggettivo, lì dove afferma che il conoscente, ossia la dimensione che a prima vista sembrerebbe essere soggettiva, «ha nel suo concetto tutta l'essenzialità del mondo oggettivo» (Ivi, 199, (889)). Dunque, si potrebbe dire che proprio in virtù del suo concetto, e dunque della sua soggettività, l'idea si fa garante della dimensione oggettiva del mondo, il quale si riduce, giocoforza, ad essere un mondo esterno, apparentemente privo di valore e interesse, un che di semplicemente trovato. Sembra andare in questa direzione anche la formulazione fornita nell'*Enciclopedia*: «La distinzione [*Unterscheidung*] dell'idea in sé stessa è soltanto il *primo* giudizio; è il *presupporre* che non è ancora un *porre*: perciò, in luogo dell'idea soggettiva, è l'oggettiva, il mondo trovato *bello e fatto*, immediato. [*für die subjective Idee daher die objective die vorgefundene unimittelbare Welt (...) ist*]» (*Enz. C* § 224; 222, (205)). Com'è evidente, il traduttore si assume una certa libertà nella scelta di restituire il tedesco *vorgefundene Welt* con l'espressione d'uso forse più comune che scientifico di *mondo trovato bello e fatto*. Allo stesso tempo, però, sembra restituire bene il senso con cui Hegel intende sottolineare la semplice presenza di un mondo trovato lì fuori. Per una traduzione più letterale si tenga presente quella a cura di V. Verra «e perciò per l'idea soggettiva quella oggettiva è il mondo immediato *trovato*» (*Enz. D* § 224; 222, (431)).

¹¹ «È necessario, per l'idea, scindersi in polo soggettivo e oggettivo, per mostrare la capacità di ricongiungersi *mediatamente* con sé» (A. Di Riccio, *op. cit.*, p. 76).

verità reale. Esso ha nel suo concetto tutta l'essenzialità del mondo oggettivo. Il suo processo è di porre il contenuto concreto di questo mondo per sé come identico col concetto, e viceversa di porre il concetto come identico con l'oggettività»¹².

Ciò che costituisce l'idea del conoscere non è solamente la separazione tra concetto e realtà, tra lato soggettivo e lato oggettivo, ma anche e soprattutto il rapporto tra questi due lati, che si determina come il tentativo di togliere questa opposizione che l'idea produce in se stessa. Ciò avviene per mezzo di un medesimo processo che contiene in sé due momenti: da un lato l'attività di rendere il mondo oggettivo identico al concetto e, al contrario, l'attività di rendere oggettivo il concetto nel mondo.

Così facendo, Hegel stesso anticipa quelli che saranno i tratti fondamentali sia dell'idea teoretica sia dell'idea pratica che articolano, appunto, quel processo di superamento della distinzione inaugurata dall'idea del conoscere in una duplice e reciproca direzione: a partire dal mondo in direzione del concetto, per quanto riguarda l'idea del vero, e a partire dal concetto in direzione del mondo, per quanto riguarda l'idea pratica. Questo duplice processo, tra l'altro, assume una particolare rilevanza dal punto di vista della comprensione dello sviluppo genetico dell'idea assoluta, perché, come si è già ricordato, proprio quest'ultima permetterà di realizzare ciò che solo parzialmente l'idea teoretica e l'idea pratica tentano di risolvere, in quanto considerate in modo solamente unilaterale.

Allo stesso tempo, tuttavia, ed è utile ribadirlo ancora una volta, è importante affrontare la distinzione tra lato soggettivo e oggettivo dell'idea del conoscere con la consapevolezza che non si tratta di un'opposizione o di una riflessione, com'era invece il caso dei momenti precedenti all'idea, bensì di una distinzione interna all'idea stessa e derivata dall'idea della vita¹³, la quale, in quanto idea, esprime già di per sé l'unità di soggettività ed oggettività, come si vedrà in seguito.

Una volta raggiunto lo stadio logico dell'idea, dove l'opposizione tra pensiero e realtà è tolta, infatti, non è più possibile tornare indietro: ora il compito sembra piuttosto quello di comprendere come ciò si realizzi, ovvero come nuove e più concrete determinazioni concettuali risultino capaci di riarticolare, e dunque superare, quella opposizione stessa.

¹² *WdL* II, 199, (889).

¹³ «All'interno della sezione [idea del conoscere], l'idea si scinde in se stessa per contrapporsi - in quanto *soggettività finita* - all'insieme dei contenuti oggettivi [...]. Il movimento che apre la dialettica del conoscere, il giudizio dell'idea, intende dar ragione del carattere *derivato* del rapporto intenzionale io - mondo. Per ricostruire il significato del conoscere è sempre necessario fare un passo indietro - porsi, cioè, alle spalle della distinzione di polo soggettivo e oggettivo - e guardare all'unità da cui la scissione si origina: la categoria della vita» (A. Di Riccio, *op. cit.*, p. 48).

«Il concetto è bensì l'assoluta certezza di se stesso; ma al suo esser per sé si contrappone la presupposizione sua di un mondo essente in sé, il cui indifferente esser altro [*gleichgültiges Andersseyn*] ha però per la certezza di se stesso soltanto il valore di un inessenziale; esso è perciò l'istinto [*Trieb*] di toglier via questo esser altro e di contemplare nell'oggetto l'identità con se stesso. [...] - una identità, che è con ciò determinata come indifferente di fronte alla forma nella sua distinzione, ed è contenuto. Questo istinto è quindi l'istinto della verità»¹⁴.

Leggendo questo passo, alla luce di quanto si è detto fin qui, è possibile ricostruire la modalità attraverso cui l'idea teoretica si fa carico del compito di superare l'opposizione che si genera nell'idea del conoscere. Vi è dunque il concetto, o l'idea soggettiva, che presuppone un mondo esterno di fronte a sé e che, però, è considerato del tutto inessenziale rispetto al concetto. In altri termini, il rapporto che l'idea teoretica istituisce tra la dimensione soggettiva e la dimensione oggettiva dell'idea è sbilanciato dal lato concetto, dunque sulla dimensione soggettiva, rispetto al mondo. Tuttavia, è proprio da questo sbilanciamento che emerge la necessità, o «l'istinto»¹⁵ come lo definisce Hegel, di rimuovere questa separazione attraverso l'attività di rendere il mondo oggettivo identico al concetto, al fine di superarne l'alterità¹⁶. Infatti, proprio in questo processo di riconduzione a sé dell'alterità del mondo consiste il conoscere la verità, che, in quanto tale, sussiste solo nel pensiero e per il pensiero.¹⁷

Senza addentrarsi né nella specifica articolazione dell'idea teoretica, suddivisa in *Definizione*, *Classificazione* e *Teorema*, né nell'articolato significato logico che queste determinazioni assumono per il conoscere non solo a livello logico, ma nella sua più concreta esposizione sul piano dello spirito finito in rapporto anche alle diverse scienze particolari¹⁸, è comunque possibile già da qui scorgere il risultato a cui perviene l'idea teoretica. A partire dal fatto che il conoscere soggettivo si attua all'interno del pensiero, ciò

¹⁴ *WdL* II, 200, (889 - 890).

¹⁵ «Nella logica l'impulso esprime un movimento fra i due poli dell'idea (concetto soggettivo e la realtà oggettiva), che è al contempo il tentativo di metterli in *contatto*» (A. Manchisi, *op. cit.*, 2019, p. 150). Inoltre, per una ricostruzione storico-filosofica del concetto di istinto (*Trieb*) in queste pagine della *Scienza della logica* cfr. Ivi., pp. 149 - 150.

¹⁶ «Il conoscere della logica presenta una dinamica affine [rispetto all'attività del soggetto di revocare la contingenza dei contenuti che si trova di fronte]: l'idea soggettiva, contrapposta al mondo esterno, riconduce a sé i "fatti" multififormi della natura esterna o della coscienza" [...] e tenta di determinarli, specificarli e avanzare definizioni, di conferire cioè, anche in questo caso, una collocazione stabile alle determinazioni oggettive, ponendo in essere un tutto organizzato del sapere» (A. Di Riccio, *op. cit.*, p. 58).

¹⁷ «Se la verità oggettiva è l'idea stessa come realtà corrispondente al concetto, e se un oggetto [*Gegenstand*] può pertanto avere o non avere in lui verità, il senso però più determinato della verità è che essa è tale per il concetto o nel concetto soggettivo, cioè nel sapere [*Wissen*]» (*WdL* II, 200, (890)).

¹⁸ Com'è noto, la tematica del conoscere è esposta da Hegel nella sezione della *Psicologia* dedicata allo spirito teoretico. Cfr. *Enz. C* §§ 445 - 468. Non potendo trattare qui del rapporto tra l'idea del conoscere e lo spirito teoretico, si rimanda al testo già citato di A. Di Riccio che si occupa, tra le altre cose, anche di questa questione nello specifico.

ha una ricaduta inevitabile sul presupposto da cui il conoscere stesso emergeva: il mondo, infatti, non è più un che di immediatamente trovato e presupposto com'era all'inizio, bensì ora la sua verità è il risultato dell'attività del conoscere che riconduce a sé la supposta immediatezza del mondo esterno.

Nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* Hegel fornisce una formulazione particolarmente chiara di questo punto:

«La *necessità*, che il conoscere finito produce nella *prova*, è, in primo luogo, necessità esterna, determinata solo per l'intelligenza soggettiva. Ma, nella necessità come tale, quel conoscere ha anche abbandonato il suo presupposto e il suo punto di partenza: cioè il carattere, che ha il suo contenuto, di essere qualcosa di *trovato* e *dato*. La necessità, come tale, è in sé il concetto, che si riferisce a sé stesso. L'idea soggettiva ha così in sé raggiunto qualcosa di determinato in sé e per sé, di *non dato*, e perciò *d'immanente* nello stesso come in un *soggetto*; e trapassa *nell'idea del volere*»¹⁹.

Dunque, a questo punto, l'idea teoretica si rivela essere insufficiente al fine di rispondere adeguatamente a quell'istanza dalla quale era emersa e che era chiamata a risolvere. Detto in altri termini, proprio in virtù della struttura della idea teoretica, ossia a causa dell'astratto ed unilaterale riferimento a sé della determinatezza del mondo oggettivo, l'idea teoretica perde la possibilità di superare proprio quella opposizione tra sé e il mondo che era invece chiamata a superare e che invece pare, seppur in una propria e peculiare modalità, semplicemente riproporre.

Questo risultato, allo stesso tempo, costituisce la base per lo sviluppo del secondo momento dell'idea del conoscere, ossia l'idea pratica. Qui, com'è noto, se il problema resta il medesimo, ossia il superamento dell'opposizione generata nell'idea del conoscere, la soluzione proposta sembra, almeno apparentemente, essere opposta: se l'idea teoretica era il tentativo di unificare il mondo al concetto, ora è il concetto che, realizzandosi, tenta di unificarsi al mondo. Con le parole di Hegel:

«In quanto il concetto, che è oggetto [*Gegenstand*] di se stesso, è determinato in sé e per sé, il soggetto è determinato come individuo [*Einzelnes*]. Esso ha daccapo come soggetto la presupposizione di un esser altro essente in sé; è l'impulso a realizzarsi, lo scopo che di per se stesso [*durch sich selbst*] vuol darsi una oggettività [*Objectivität*] e prodursi nel mondo

¹⁹ *Enz. C* § 232; 227, (210). Si è scelto di citare il paragrafo dell'*Enciclopedia* perché sembra esporre in maniera chiara e allo stesso tempo concisa il risultato al cui l'idea teoretica perviene. Nella *Scienza della logica* è tuttavia possibile rintracciare la stessa dinamica, seppur con accenti diversi: «Nel conoscere sintetico l'idea giunge dunque al suo scopo soltanto fino a questo punto, che il concetto diviene per il concetto [...]. Ma questo suo oggetto [*Gegenstand*] non gli è adeguato; perché il concetto non diviene come unità di sé con se stesso nel suo oggetto ossia nella sua realtà [*Realität*] [...]. L'idea, in quanto il concetto è ora per sé il concetto in sé e per sé determinato, è 'idea pratica, il fare [*das Handeln*]'» *WdL* II, 230, (928).

oggettivo [*objectiven Welt*]]²⁰.

Il concetto, in altri termini, in virtù e nonostante il risultato a cui giunge l'idea teoretica si determina nuovamente come impulso²¹, questa volta, però, come impulso a realizzare se stesso nel mondo oggettivo che gli sta di fronte, a provare a tradurre se stesso e i propri scopi nell'oggettività del mondo e nel fare ciò solleva un'istanza di tipo pratico, seppur ancora ad un livello logico²².

Riguardo a ciò è possibile sottolineare, e del resto anche Hegel stesso lo fa²³, come l'idea pratica condivida il punto di partenza dell'idea teoretica, ma inverta, per così dire, i termini del rapporto: se nella prima si trattava di ricondurre per mezzo di un impulso teoretico il mondo oggettivo alla razionalità del concetto, in quest'ultima, per mezzo di un impulso pratico, si tratta di ricondurre la razionalità del concetto all'oggettività del mondo, ossia di realizzare il bene.

Da questo punto di vista, allora, da un lato il bene sembra essere autosufficiente alla propria realizzazione nel mondo, in quanto concetto che sa se stesso come oggettivo, dall'altro riconosce come l'accidentalità e la caducità del mondo esterno ne possano limitare, se non addirittura impedire, la piena attuazione oggettiva. Se questa opposizione viene radicalizzata e lasciata sussistere come tale, allora, la realizzazione del bene diventa semplicemente un progressivo e costante «dover essere» del bene²⁴ che non giunge mai ad

²⁰ Ivi, 231, (929).

²¹ Cfr. nota n. 15 di questo capitolo.

²² «Possiamo allora dire che l'idea del bene affronta la volontà e l'azione "da un punto di vista speculativo", considerando cioè non le loro configurazioni reali - come fa la Filosofia del diritto -, ma la struttura logica (nel senso hegeliano di questo termine) che vi soggiace» (A. Manchisi, *op. cit.*, 2019, p. 81). Se la "corrispondenza" tra piano logico e piano spirituale per quanto riguarda l'idea del bene sembra rispecchiare, almeno da un certo punto di vista, quella con l'idea teoretica, nel senso che sempre all'interno della sezione *Psicologica* dell'*Enciclopedia* alla sezione sullo spirito teoretico segue una sezione dedicata allo spirito pratico (cfr. *Enz. C* §§ 469 - 480), la questione si complica a partire dal fatto che anche nello spirito oggettivo ne va dell'agire dell'essere umano, seppur da un punto diverso sia rispetto allo spirito pratico sia rispetto al piano logico. Da ciò consegue che un eventuale rapporto tra il piano logico e il piano spirituale dell'agire umano deve tener conto anche della sua dimensione oggettiva e non solamente soggettiva. Su questo tema e sulle sue implicazioni cfr. A. Manchisi, *op. cit.*, 2019.

²³ «L'idea soggettiva - come ciò che è in sé e per sé determinato ed è un *contenuto* eguale a sé stesso e semplice, - è il *bene*. La sua spinta a realizzarsi ha la relazione inversa di quella dell'idea del *vero* e si rivolge anzi a determinare secondo il suo *scopo* il mondo, che le è dato» (*Enz. C* § 233; 227, (210 - 211)).

²⁴ In queste pagine, com'è noto, si pongono le basi logiche, che verranno poi riprese e sviluppate nella sezione dello spirito oggettivo dedicata alla moralità, per la critica della filosofia pratica kantiana e fichtiana, poiché quest'ultime, secondo Hegel, si arrestano ad una determinazione della realtà del bene semplicemente come astratto dover essere. Questo punto è esplicitato nella aggiunta al § 234 dell'*Enciclopedia*: «Mentre l'intelligenza si preoccupa di prendere il mondo com'è, il volere mira invece a fare del mondo quello che *deve* essere. [...] Compagno qui le contraddizioni nelle quali si involge il punto di vista della moralità che, in generale, in campo pratico è il punto di vista della filosofia di *Kant* e *Fichte*. Il bene deve esser realizzato, si deve lavorare per attuarlo, e il volere è soltanto il bene che si afferma» (*Enz. D, Z.* § 234; 386 - 387, (439)).

una completa realizzazione di quest'ultimo.

«Il bene realizzato è buono a cagion di quello ch'esso è già nello scopo soggettivo, nella sua idea. La realizzazione già dà un esistere esteriore; ma siccome questo esistere è determinato soltanto come esteriorità in sé e per sé nulla, così il bene non ha raggiunto che un essere accidentale, distruttibile, non già una realizzazione corrispondente alla sua idea. [...] Il bene rimane così un dover essere; è in sé e per sé, ma l'essere come ultima, astratta immediatezza resta di fronte a lui determinato come anche come un non essere»²⁵.

Dunque, fintanto che l'opposizione tra lo scopo soggettivo, che pure si pretende come oggettivo e autosufficiente, e la realtà esterna viene mantenuta, la realizzazione del bene non risulterà mai pienamente attualizzata, ma rimarrà sempre un aldilà a cui solo si potrà tendere, un semplice dovere essere, per l'appunto.

Questa, tuttavia, non è l'ultima parola dell'idea del bene. Essa, infatti, proprio all'interno della contraddizione che inevitabilmente il dover essere implica, riscopre e riattiva la struttura logica dell'idea teoretica che costituisce ciò che propriamente manca all'idea pratica²⁶. In questo senso, la reintroduzione della struttura logica dell'idea teoretica all'interno e insieme all'idea pratica permette di riconfigurare il concetto stesso di realtà non più come qualcosa di indifferente, e dunque di opposto all'attività pratica del concetto soggettivo. Al contrario, la realtà esteriore, proprio per mezzo dell'attività teoretica che ne riconduce il contenuto alla forma del concetto, viene riconosciuta come identica alla stessa struttura concettuale che supporta l'attività pratica volta a realizzare il concetto nell'oggettività.

Il superamento dell'unilateralità dell'idea del bene, tuttavia, non garantisce a priori e una volta per tutte la realizzazione del bene nel mondo; anzi, si tratta piuttosto del suo continuo processo di realizzazione²⁷. Allo stesso tempo, però, questa dinamica permette di togliere l'opposizione tra lo scopo soggettivo e il mondo oggettivo che relegava la realizzazione del bene nel mondo a un semplice dover essere. A questo livello, invece, il bene è reale proprio perché non vi è più nulla che si opponga al processo di realizzazione

²⁵ «Die Ausführung gibt ihm ein äusserliches Daseyn; aber da diß Daseyn nur bestimmt ist, als die an und für sich nichtige Aeusserlichkeit, so hat das Gute in ihr nur ein zufälliges, zerstörbares Daseyn, nicht eine seiner Idee entsprechende Ausführung erreicht. [...] Das Gute bleibt so ein Sollen; es ist an und für sich, aber das Seyn als die letzte, abstracte Unmittelbarkeit, bleibt gegen dasselbe auch als ein Nichtseyn bestimmt» (WdL II, 232 - 233, (931)).

²⁶ «La volontà si frappone quindi essa stessa al raggiungimento della sua mira [*seines Ziels*] solo perché si separa dal conoscere e la realtà esteriore [*äusserliche Wirklichkeit*] non acquista per lei la forma del vero essere [*Wahrhaft - Seyende*]. Perciò l'idea del bene non può trovare il suo completamento che nell'idea del vero» (WdL II, 232 - 233, (932)).

²⁷ «Quest'accordo [*Übereinstimmung*] di essere e dover essere tuttavia non è qualcosa di rigido e immoto; giacché il bene, lo scopo finale del mondo [*Endzweck der Welt*], è soltanto in quanto continuamente si produce [*indem es sich stets hervorbringt*]» (Enz. D, Z. § 234; 386 - 387, (439)).

del bene in quanto tale e che ne rimandi la sua realizzazione ad un indeterminato futuro. In altre parole, il bene sembra ora coincidere, in virtù della sua struttura concettuale, con il concreto processo di realizzazione del bene stesso e non più con una semplice costruzione soggettiva che ha la pretesa di realizzarsi immediatamente e indipendentemente dal mondo oggettivo.

Solo a questo punto, allora, tenendo presente l'articolazione sia dell'idea teoretica che dell'idea pratica, è possibile tornare all'idea assoluta per ricostruirne lo sviluppo logico-genetico. Se si considera attentamente il processo che permette di ristabilire la logica propria dell'idea teoretica all'interno dell'idea pratica e, più in generale, il passaggio dall'idea del conoscere all'idea assoluta, in funzione dello sviluppo logico-genetico di quest'ultima, sembrano emergere almeno tre prospettive:

1. Ad un primo livello quest'ultimo processo, il cui risultato, almeno in parte, coincide con l'idea assoluta, è ciò che permette il superamento dell'opposizione tra idea teoretica e idea pratica. Entrambe, infatti, proprio perché pensate astrattamente l'una come opposta all'altra, cadevano nell'*impasse* di non riuscire a realizzare il proprio scopo, ossia l'unità di concetto soggettivo e mondo oggettivo, rivelandosi, semplicemente, la prima come la fonte soggettiva della necessità di un mondo esterno considerato inessenziale, la seconda come l'inevitabile dover essere dell'oggettività del concetto soggettivo, mai del tutto realizzato, e, dunque, tantomeno realizzabile.

«In questo risultato è ristabilito pertanto il conoscere, ed unito coll'idea pratica; la realtà [*Wirklichkeit*] in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato [*Ausgeführte*] scopo assoluto, ma non, come nel conoscere investigativo [*suchenden Erkennen*], semplicemente qual mondo oggettivo [*objective Welt*] senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'intera ragion d'essere [*innerer Grund*] e l'effettiva sussistenza [*wirkliches Bestehen*] sono costituiti dal concetto. Questo è l'idea assoluta»²⁸.

Ora, solo a partire dal riconoscimento della reciproca implicazione di idea teoretica e idea pratica è possibile superare il limite comune di entrambe, proprio perché quel limite e le conseguenze che da esso derivano sorgono dalla considerazione unilaterale tanto dell'idea teoretica tanto dell'idea pratica e, di conseguenza, della loro reciproca opposizione.

²⁸ *WdL* II, 235, (934). Similmente nell'*Enciclopedia*. «La verità del bene è con ciò *posta*, come l'unità dell'idea teoretica e della pratica: che cioè il bene in sé e per sé vien raggiunto; che il mondo oggettivo [*objective Welt*] è così in sé e per sé l'idea, allo stesso modo che questa si pone eternamente quale *scopo* e, mediante l'attività, produce la sua realtà [*Wirklichkeit*]. - Questa vita, ritornata a sé dalla differenza e finità del conoscere, e divenuta identica con sé mediante l'attività del concetto, è l'*idea speculativa* o *idea assoluta*» (*Enz.* C § 235; 228, (211 - 212)).

Al contrario, è solo l'idea assoluta ciò che permette da un lato di pensare la ricomposizione della frattura tra idea teoretica e idea pratica nella loro identità²⁹ e, dall'altro, ciò che permette di riconoscere la parzialità e l'unilateralità di entrambe, ossia ciò che dal rispettivo punto di vista, proprio perché parziale e unilaterale, non poteva che restar loro inaccessibile. È solo a partire dalla posizione guadagnata nell'idea assoluta, infatti, che è possibile riconoscere retrospettivamente l'unilateralità tanto dell'idea teoretica tanto dell'idea pratica per via della quale entrambe si mostrano ora come un semplice tendere verso l'idea propriamente intesa, senza mai riuscire a realizzarla, restando dunque inevitabilmente nella contraddizione di essere e non essere l'idea allo stesso tempo, in quanto meta di un tendere indefinito³⁰.

2. Inoltre, da quanto detto fin qui, emerge chiaramente che l'idea assoluta, proprio in quanto identità di idea teoretica e idea pratica, costituisce allo stesso tempo anche il superamento dell'idea del conoscere³¹, ossia dell'opposizione prodotta dall'idea all'interno dell'idea stessa tra una dimensione soggettiva, certa di sé in virtù della propria struttura concettuale, e una dimensione oggettiva, il mondo esterno, apparentemente indipendente dal concetto.

Come si è detto, l'idea del conoscere costituisce tanto il momento della differenza tra un versante soggettivo e uno oggettivo all'interno dell'idea del conoscere, quanto la condizione indispensabile per il superamento di questa differenza a partire dal riconoscimento dell'insufficienza tanto dell'idea teoretica tanto dell'idea pratica, lì dove

²⁹ Così Manchisi sintetizza efficacemente questo passaggio: «L'idea del vero “pone l'accento” sul valore oggettivo della realtà e intende il concetto come passivo; l'idea del bene, invece, identifica il concetto soggettivo con la volontà, riducendo la realtà a semplice fattore di resistenza. Questi due momenti delineano così differenti “direzioni di adattamento”: in quanto conoscere l'idea è il tentativo di adattare la soggettività all'oggettività; come volere essa è invece il tentativo di adattare l'oggettività alla soggettività. La ricomposizione di questa differenza segna il passaggio all'idea assoluta cioè alla perfetta unità di razionale e reale» (A. Manchisi, *op. cit.*, 2019, p. 32).

³⁰ Cfr. il passo citato in apertura: «L'idea assoluta, così com'è risultata [*wie sie sich ergeben hat*], è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, come un al di là che si cerca [*gesuchtes Jenseits*] ed una meta non raggiunta - ciascuna quindi è una sintesi del tendere [*Synthese des Strebens*], ha e in pari tempo non ha in sé l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione» (WdL II, 236, (935)). Inoltre, sul rapporto tra idea teoretica e idea assoluta, si tenga presente: H. F. Fulda, *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*, in C. Halbig, M. Quante, L. Siep (a cura di.) *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 78 - 137 e, nello specifico, la sezione dedicata all'idea assoluta alle pp. 102 - 108.

³¹ Consapevoli che si tratta di un'aggiunta non scritta da Hegel, il *Zusatz* al § 236 sembra tuttavia esprimere questo punto in modo abbastanza chiaro e concorde con lo sviluppo argomentativo della sezione qui presa in considerazione. «Nel conoscere avevamo l'idea nella figura della differenza, e il processo del conoscere ci è risultato essere il superamento [*Überwindung*] di questa differenza e il ristabilimento [*Wiederherstellung*] di quell'unità che, come tale, e nella sua immediatezza è anzitutto l'idea della vita» (Enz. D, Z. § 236; 388, (440)).

entrambe vengano astrattamente comprese unicamente nella loro opposizione.

Dunque, da questo punto di vista, il passaggio all'idea assoluta costituisce il superamento della differenza che struttura l'idea del conoscere, permettendo di riaffermare quell'unità di concetto e realtà che già caratterizzava l'idea della vita, seppur in modo immediato, ossia ancora priva del momento costitutivo della differenza inaugurata dall'idea del conoscere e che, allo stesso tempo, rende possibile il processo del suo superamento.

3. Infine, e si tratta propriamente dell'ultima definizione logico-genetica, l'idea assoluta si pone come il ristabilimento dell'unità propria della vita, ossia come il risultato del processo di togliimento di quella differenza che l'idea del conoscere aveva introdotto nell'idea e, in un certo senso, all'interno della stessa idea della vita. La peculiare modalità attraverso cui l'idea assoluta riarticola l'unità della vita permette, inoltre, di superarne il carattere immediato, riproponendo dunque l'unità di concetto e realtà, questa volta però in modo concreto e mediato, a partire cioè dal superamento dell'apparente distinzione tra concetto e realtà propria invece dell'idea del conoscere. Così, infatti, Hegel sintetizza il rapporto logico-genetico che l'idea assoluta instaura con l'idea della vita:

«L'idea assoluta, essendo il concetto razionale che nella realtà [*Realität*] sua si fonde solo con se stesso [*nur mit sich selbst zusammengeht*], è a cagione di questa immediatezza della sua identità oggettiva da un lato il ritorno alla vita; ma ha insieme tolta [*ebenso sehr aufgehoben*] questa forma della sua immediatezza ed ha in sé la suprema opposizione [*höchsten Gegensatz*]»³².

Questa precisazione permette dunque di allargare ulteriormente la prospettiva logico-genetica sull'idea assoluta alla trattazione dell'idea nel suo complesso, quale conclusione dell'intera scienza della logica. Hegel, infatti, sottolinea come la struttura logica della vita venga qui riproposta, ma, allo stesso tempo, superata attraverso la struttura logica propria dell'idea assoluta.

Detto in altri termini, così come riferirsi all'idea del conoscere permetteva di cogliere in parte "negativamente", per così dire, l'idea assoluta, nel senso che quest'ultima realizza ciò a cui l'idea del conoscere solamente ambiva senza riuscire ad attuare, così, ora, il riferimento alla vita permette di cogliere "positivamente" l'idea assoluta, nel senso che quest'ultima ripropone l'unità che era propria dell'idea della vita, ma, allo stesso tempo, è in grado di superarne il carattere immediato, attraverso un processo di riarticolazione

³² *WdL* II, 235, (935). Nel corpo dei paragrafi dell'*Enciclopedia* dedicati all'idea assoluta è assente il riferimento alla vita, mentre è presente solo nel *Zusatz* citato alla nota precedente.

dell'opposizione all'interno quella stessa unità che è chiamata a ristabilire. A complicare ulteriormente questa dinamica, infine, sembra che sia proprio il carattere immediato della vita ciò che allo stesso tempo debba essere riaffermato e superato dall'idea assoluta.

Per capire, dunque, tanto la riproposizione quanto il superamento dell'immediatezza propria dell'idea della vita nell'idea assoluta, è utile rivolgersi brevemente ad essa, al solo scopo di farne emergere il carattere immediato, non potendo in questa sede procedere ad una trattazione più esaustiva dell'idea della vita³³.

«Da principio però l'idea è ancora daccapo soltanto immediata ossia soltanto nel suo concetto. La realtà oggettiva [*objective Realität*] è bensì adeguata al concetto, ma non ancora liberata fino ad essere il concetto, e questo non esiste per sé come il concetto. In questo modo il concetto è bensì anima, ma l'anima è nella guisa di un immediato, vale a dire la sua determinatezza non è come lei stessa, essa non si è afferrata come anima, non ha afferrato in lei stessa la sua realtà oggettiva; il concetto è come una anima che non sia ancora animata. Così l'idea è primieramente la vita»³⁴.

Com'è noto, l'idea della vita costituisce la prima articolazione dei lati che costituiscono l'idea in quanto tale³⁵, ossia il concetto e la realtà, la dimensione soggettiva e quella oggettiva dell'idea. Qui, però, al contrario di quanto accadeva con l'idea del conoscere, la realtà oggettiva è adeguata al concetto e, dunque, la vita preserva e mantiene l'identità, seppur immediata, tra i lati dell'idea.

Tuttavia, le diverse modalità attraverso cui l'identità di concetto e oggettività si configurano all'interno dello sviluppo logico dell'idea della vita risultano inadeguate ad esprimere effettivamente ciò che è proprio della vita in quanto idea, ossia, come si è visto, l'effettiva e compiuta unità tra il lato soggettivo e il lato oggettivo che le sono propri. In altre parole, ogni qual volta la vita prova ad articolare una configurazione dell'unità di concetto

³³ Per una trattazione più accurata dell'idea della vita si rimanda, oltre ai commentari all'intera *Scienza della logica* già citati, a K. Düsing, *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in *Hegels Philosophie der Natur*, in *Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, a cura di R. P. Horstmann und M. J. Petry, Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 276-289; A. Sell, *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Alber, Freiburg 2014; L. Illetterati, *Die Logik des Lebens. Hegel und die Grammatik des Lebendigen*, «Hegel Studien», Beiheft 68, 2019, pp. 93 - 120; K. Ng, *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, freedom, logic*, Oxford University Press, New York 2020 ed E. Ebeturk, *The Idea of Life as the First Form of Truth and Freedom*, «Studia Hegeliana», VII, 2021, pp. 7 - 19. Per una prospettiva più ampia sulla vita nell'intero sistema hegeliano, anche a partire dal confronto con il pensiero di Kant, si rimanda a F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», XIX (1 - 2), 1990, pp. 127 - 230 e L. Illetterati, *Natura e Ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.

³⁴ *WdL* II, 177, (862).

³⁵ «L'idea è il vero *in sé e per sé*, l'unità assoluta del concetto e dell'oggettività. Il suo contenuto ideale non è altro che il concetto nelle sue determinazioni: il suo contenuto reale è solo l'esposizione, che il concetto si dà nella forma di esistenza esterna; e questa forma, inclusa nella idealità di esso, nel suo potere, per tal modo si mantiene nell'idea» (*Enz.* C § 213; 198, (215)).

e realtà sembra emergere costantemente uno scarto, una differenza tra i lati propri dell'idea che la vita era chiamata ad unificare³⁶.

Allo stesso tempo, però, l'incapacità dell'idea della vita di realizzare e di mantenere l'identità di concetto e realtà oggettiva non è dovuta ad un fattore accidentale o arbitrario, quanto piuttosto alla modalità propria attraverso cui la vita stessa realizza l'identità di concetto e realtà. In altre parole, proprio perché l'identità che l'idea della vita effettua è un'identità immediata³⁷, ossia incapace di mediare e dunque di mantenere in unità ed entro di sé l'opposizione tra ciò che viene identificato, non le è possibile realizzare effettivamente e compiutamente quell'unità di concetto e realtà oggettiva che, in quanto idea, le appartiene costitutivamente³⁸.

La distinzione che Hegel a questo punto introduce tra anima e corpo, al fine di specificare ulteriormente un momento dell'idea della vita non solo permette di svilupparne il rapporto immediato tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva, ma è anche utile nell'ottica di una ricostruzione logico genetica dell'idea assoluta, poiché proprio il concetto di anima riemergerà, per contrasto, all'inizio dell'idea assoluta, come si mostrerà in seguito. Così, dunque, Hegel introduce la struttura logica della vita nell'*Enciclopedia*:

«L'idea *immediata* è la vita. Il concetto è, come anima, realizzato [*realisiert*] in un corpo [*Leibe*], della cui exteriorità l'anima è l'*universalità* immediata riferentesi a sé stessa; ed egualmente è la sua *particolarizzazione*, cosicché il corpo non esprime alcun'altra differenza che le

³⁶ Questa dinamica si presenta in modo chiaro nel rapporto tra l'individuo e il genere all'interno del terzo momento dell'idea della vita, lì dove, nonostante il genere si realizzi in ogni singolo individuo, quest'ultimo trova inevitabilmente nell'altro individuo, che pure a sua volta costituisce la realtà del genere, nient'altro che un *altro individuo* vivente e non il genere in quanto tale. Così Hegel espone questo punto: «Il genere [*Gattung*] è ora bensì il compimento dell'idea della vita, ma anzitutto esso è ancora dentro la sfera dell'immediatezza. Questa universalità è quindi reale [*wirklich*] in una figura individuale [*einzelner Gestalt*], - il concetto, la cui realtà [*Realität*] ha la forma di oggettività immediata. L'individuo [*Individuum*] è quindi bensì in sé genere, ma non è per sé genere. Quel ch'è per l'individuo è soltanto, dapprima, un altro individuo. Il concetto distinto da sé ha per oggetto [*Gegenstande*], con cui è identico, non già sé come concetto, sibbene un concetto che come vivente ha in pari tempo per lui una oggettività esteriore [*äußerliche Objectivität*], forma che è quindi immediatamente reciproca [*unmittelbar gegenseitig*]» (*WdL* II, 190, (877)). Inoltre, nella contraddizione del vivente di essere in sé genere e, allo stesso tempo, di esistere immediatamente come individuo Hegel riconosce una delle cifre logiche della sua finitezza, e dunque della sua mortalità. Cfr. *Enz. D, Z.* § 221; 388, (376 - 377). Su questi punti, in rapporto all'idea del conoscere cfr. A. Di Riccio, *op. cit.*, p. 55. Infine, per una trattazione più approfondita della sezione dedicata al genere nell'idea della vita cfr. E. Eberturk, *op. cit.*, pp. 16 - 18.

³⁷ Karen Ng, nel suo libro dedicato al concetto hegeliano di vita, fornisce un'interpretazione originale dell'idea in generale e, nello specifico, dell'idea della vita, che presenta, a fianco di alcuni aspetti interessanti, anche qualche aspetto potenzialmente problematico, che però non è possibile esporre e discutere in questa sede. A titolo esemplificativo: «In providing the schema of reality in which Concept and objectivity are immediately manifest in their unity and division, the Idea of life replace Kant's theory of intuitions and offers an alternative account of the "two stems" of knowledge that avoids the problem of heterogeneity, while nonetheless providing content and constraint for thought» (K. Ng, *op. cit.*, p. 254).

³⁸ Cfr. nota n. 35 di questo capitolo.

determinazioni del concetto. Infine, è l'*individualità* [*Einzelheit*], come negatività infinita. [...] In questa sfera la finità ha la determinazione, che, a cagione dell'immediatezza dell'idea, anima e corpo sono separabili: ciò costituisce la mortalità del vivente»³⁹.

Hegel stesso, dunque, riconosce come il concetto, ossia la dimensione soggettiva dell'idea, all'interno dell'idea della vita costituisca l'anima dell'individuo vivente. Tuttavia, essa non è solamente determinata in sé, in quanto concetto, bensì realizza se stessa immediatamente⁴⁰ in un corpo vivente a lei esterno che, conseguentemente, ne costituisce la dimensione oggettiva e reale, ma che rimane inevitabilmente qualcosa di esteriore rispetto alla anima *di cui* è corpo.

Questa modalità di articolare il rapporto tra concetto e realtà, ossia tra anima e corpo, propria dell'idea della vita, costituisce da un certo punto di vista la causa tanto dell'adeguatezza quanto dell'inadeguatezza della vita in quanto idea. Infatti, se per mezzo di essa emerge la prima modalità di esprimere l'unità del concetto e della realtà, il carattere immediato⁴¹ con il quale quest'ultima si realizza costituisce allo stesso tempo l'inizio della sua dissoluzione, ossia della mortalità dell'essere vivente⁴². Ciò significa che tra anima e corpo persiste necessariamente una differenza incolmabile perché il corpo resta comunque un qualcosa d'altro rispetto alla dimensione concettuale propria invece dell'anima, motivo per cui quest'ultima non riconosce la propria struttura concettuale in quel corpo che tuttavia le appartiene e nel quale si determina oggettivamente⁴³.

L'esito a cui il riconoscimento del concetto in quanto anima giunge all'interno dell'idea della vita muterà radicalmente, invece, all'interno dell'idea assoluta, grazie al risultato ottenuto dall'attraversamento critico delle determinazioni dell'idea del conoscere

³⁹ *Enz. C* § 216; 219, (202). Per quanto riguarda la *Scienza della logica* cfr. la sezione dedicata all'individuo vivente: *WdL II*, 182 - 186, (868 - 873).

⁴⁰ «Zunächst sei die Idee jedoch als unmittelbar aufzufassen. Diese Unmittelbarkeit zeige sich im Leben und der im Leben zum Ausdruck kommenden Einheit von Begriff und Objektivität. Im Leben sind Begriff und Objektivität unmittelbar, ohne eine äußerliche Vermittlung, vereinigt. Aus diesem Grund kann Hegel das Leben als die unmittelbare Idee anführen» (M. Gerhard, *Zur logische Funktion des Lebens*, «Hegel-Jahrbuch» 2006 (1), 2006, p. 160).

⁴¹ «Hegel dice che la Vita è l'Idea sotto forma di immediatezza [...]. Da quanto dirà più tardi con riferimento al processo di traslazione di questa categoria risulta che egli collega l'immediatezza della vita con la possibilità di una manifestazione inadeguata. Una particolare disposizione delle parti, che di fatto esiste, può o non può manifestare adeguatamente la Seele» (J.E. McTaggart, *op. cit.*, p. 294).

⁴² «The unity of life is thus, at least at first, not mediated by something other. It is a process in which its constituting objectivity is perpetually unified as an individual subject. Life cannot fail to be this unification and remain what it is. In other words, when life fails to be the unification of its objectivity, it is no longer life, but death» (M. Ebeturk, *op. cit.*, p. 11).

⁴³ Cfr. la citazione alla nota n. 34 di questo capitolo.

e dei suoi momenti costitutivi⁴⁴, per mezzo del quale l'idea assoluta potrà riarticolare in modo mediato e concreto quell'unità tra concetto e realtà, tra dimensione soggettiva e oggettiva, che già era propria della vita, seppur in maniera del tutto immediata e inconsapevole.

Ciò sembra ricevere ulteriore conferma dal fatto che ora Hegel riconosca come il concetto di personalità e non più, o non solo, quello di anima, sia il concetto adeguato a descrivere tanto la struttura logica dell'idea assoluta, quanto il superamento dei limiti propri dell'idea della vita e dell'idea del conoscere - due aspetti che, almeno in una certa misura, sembrano coincidere tra loro, permettendo di evidenziare come il concetto di personalità costituisca, almeno a prima vista, il precipitato logico dello sviluppo genetico dell'idea assoluta.

Dal momento che l'idea della vita, infatti, si presenta come l'ultima categoria logica di cui Hegel si serve per ricostruirne la genesi logica dell'idea assoluta è possibile riprendere anche quanto detto circa l'idea del conoscere e riassumere i risultati ottenuti nel modo seguente: L'idea assoluta è 1) il superamento della distinzione tra idea teoretica e idea pratica; 2) il superamento dell'idea del conoscere in quanto tale; 3) il ritorno all'unità propria dell'idea della vita. In conclusione, dunque, si può affermare che l'idea assoluta, proprio in virtù del processo logico da cui deriva, assume su di sé il compito di articolare e di riconoscere un rapporto tra concetto e realtà, capace, in ultima istanza, di preservarne sia l'immediata identità sia la «suprema opposizione (*das höchste Gegensatz*)», per usare le parole di Hegel.⁴⁵

A questo punto il percorso volto a ricostruire il processo logico-genetico che conduce all'idea assoluta può dirsi finalmente concluso ed è dunque possibile procedere alla trattazione dell'idea assoluta in quanto tale, lasciando invece sullo sfondo il rapporto che essa instaura con le determinazioni precedenti.

⁴⁴ «In questa categoria [cfr. nell'idea assoluta] si sintetizzano non solo l'idea del Vero e l'idea del Bene, ma anche la Vita e il Conoscere. Il Conoscere, per natura così vicino alla fine della dialettica, è un avanzare diretto della Vita, ma non troviamo caratteristiche della Vita nell'Idea Assoluta che non siano anche nella Cognizione» (McTaggart, *op. cit.*, p. 320).

⁴⁵ Cfr. citazione alla nota n. 32 di questo capitolo.

LA STRUTTURA LOGICA DELL'IDEA ASSOLUTA: PERSONALITÀ, METODO E LIBERTÀ

a. Personalità

Al fine di indicare il carattere determinato proprio dell'idea assoluta Hegel introduce il concetto di personalità (*Persönlichkeit*), inizialmente guadagnato per contrasto rispetto al concetto di anima proprio invece, come si è visto, dell'idea della vita. Il concetto di personalità, tuttavia, sembra essere un concetto così concreto e così reale rispetto alle pure categorie del pensiero, per riprendere le parole che Hegel scrive all'inizio della trattazione sull'idea della vita¹, che desta non poco stupore il fatto che venga introdotto a questo punto dello sviluppo non solo logico, quanto piuttosto sistematico, dell'intero progetto filosofico hegeliano.

In altri termini, il fatto che Hegel attribuisca all'idea assoluta il carattere di personalità solleva non poche difficoltà interpretative: *in primis* quella di comprendere a livello logico un concetto che, almeno a prima vista, sembra essere estraneo al puro sviluppo logico del pensiero, ma che sembra trovare, invece, nella cosiddetta "filosofia reale" il suo luogo di trattazione peculiare, come già era accaduto per alcune determinazioni logiche precedenti².

In via preliminare, inoltre, anche al fine di evitare possibili fraintendimenti di natura linguistica³, è opportuno sottolineare che il significato tecnico attribuito da Hegel al concetto

¹ *WdL* II, 179, (863).

² «What then *is* universal personhood, universal singularity? It is not the task of the logic to answer this question, but rather to create the logical - conceptual space in the system in which can be conceived and discussed. The question concerning universal personhood or universal singularity is taken up in the *Realphilosophie*, including the Philosophy of Spirit, Philosophy of Right, and Philosophy of Religion». R. R. Williams, *Hegel on the proofs and the personhood of God. Studies in Hegel's logic and philosophy of religion*, Oxford University Press, New York 2017, p. 227.

³ «There is not even any consensus concerning how to translate Hegel's term *Persönlichkeit*. Recent translations render it as "personality", but this is misleading, given the dominance of modern social sciences, where personality is a quasi - empirical, atomistic concept distant from Hegel's *Logic*, psychology, and philosophy of spirit. I have chosen to render *Persönlichkeit* as personhood, because the latter term preserves the apparent abstract character of the former, and because, as Michelet and Hegel expound it, it is both an individual and a relational, social - communal term» (Ivi, p. 157).

di personalità non è assimilabile al concetto di “carattere” in senso psicologico, come somma dei tratti psichici e comportamentali di un essere umano, quanto piuttosto indica l’esser persona o lo *status* di persona in senso proprio, ossia ciò che rende persona una persona, almeno da un punto di vista logico.

Da questo punto di vista, inoltre, stupisce la brevità con cui Hegel descrive e giustifica il concetto di personalità rispetto all’idea assoluta, quasi si trattasse di un concetto già in qualche modo noto, anche se così non sembra essere⁴. Ciò è ulteriormente complicato dal fatto che i concetti di personalità e persona compaiono più di una volta all’interno di questa sezione⁵ e, dunque, non è possibile trascurarne l’importanza al fine di una comprensione esaustiva dell’idea assoluta.

Nonostante le difficoltà interpretative che il concetto di personalità sembra sollevare, è importante allo stesso tempo non sottovalutare o ridurre a semplici metafore queste indicazioni hegeliane perché proprio dal concetto di personalità sembra dipendere, almeno in una certa misura, il carattere determinato dell’idea assoluta.

A tal fine si prenderanno in considerazione inizialmente le diverse occorrenze di persona o personalità all’interno del capitolo dedicato all’idea assoluta, con l’intento di far emergere dal testo hegeliano alcuni elementi che verranno poi ripresi e sviluppati nel corso del presente lavoro. In secondo luogo, si accennerà brevemente ad una linea interpretativa alternativa rispetto a quella che verrà proposta e sviluppata in seguito, ovvero si esporrà sinteticamente la possibilità di comprendere l’idea assoluta e il concetto di personalità che la designa da un punto di vista teologico-speculativo.

Non sarà possibile, tuttavia, affrontare e discutere esaustivamente questa linea interpretativa, sostenuta almeno in parte anche da autorevoli interpreti, perché esula dagli obiettivi interpretativi qui proposti. Allo stesso tempo, però, anche darne semplicemente notizia permette di indicare ancora una volta e da un’altra prospettiva la centralità del concetto di personalità per la comprensione dell’idea assoluta, a prescindere dalle diverse interpretazioni possibili.

⁴ In realtà nella *Scienza della logica* un breve riferimento al concetto di personalità è accennato nella nota conclusiva al capitolo dedicato all’assoluto nella dottrina dell’essenza, dunque ben prima rispetto all’idea assoluta. Qui, tuttavia, oltre che a trovarsi in nota e non nel corpo principale del testo, il concetto di personalità svolge una funzione solamente *ex negativo*, per così dire, ovvero serve ad indicare il limite che Hegel intravede nella modalità con cui Spinoza concepisce l’assoluto in quanto sostanza. «Da una parte manca per questa cagione alla sostanza il principio della personalità [*Princip der Persönlichkeit*] (difetto che principalmente mosse a sdegno contro il sistema spinozistico)» (*WdL I*, 376, (604)).

⁵ Tuttavia, è utile segnalare che in nessuna delle tre diverse edizioni dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* compare il termine personalità in riferimento all’idea assoluta, né nel corpo dei paragrafi, né nelle note o nelle aggiunte.

Hegel, infatti, introduce il concetto di personalità in riferimento all'idea assoluta fin dalle prime righe della sezione, perché, come si è già accennato, questo concetto sembra adatto a configurare la modalità concreta e mediata di determinazione dell'idea assoluta che allo stesso tempo rende possibile il ritorno e il superamento del carattere immediato proprio della vita in generale e, più in particolare, del rapporto dell'anima al corpo. Con le parole di Hegel:

«Il concetto [che, in quanto idea assoluta, si fonde nella sua realtà solo con sé] non è soltanto anima, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi personalità [*Persönlichkeit*], - il concetto oggettivo pratico, in sé e per sé determinato, che come persona [*als Person*] è soggettività impenetrabile, come di un atomo - ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva [*ausschliessende Einzelheit*], anzi è per sé universalità e conoscenza [*Erkennen*] e nel suo altro ha per oggetto la sua propria oggettività»⁶.

Il concetto di personalità, allora, sembra in primo luogo volto ad indicare adeguatamente e, in un certo senso, "in positivo" il risultato a cui perviene l'idea del bene una volta integrata con l'idea del conoscere: si tratta infatti di ripensare il carattere determinato dell'idea assoluta al di là dell'opposizione astrattamente intesa tra teoria e prassi, al fine di riconoscerne la reciproca implicazione⁷. In questo senso, allora, e anche alla luce di quanto detto precedentemente, la personalità dell'idea assoluta sembra designare l'oggettività pratica del concetto soggettivo, capace dunque di esprimere allo stesso tempo, seppur in modo a prima vista paradossale, la realtà del concetto e il carattere concettuale della realtà⁸.

Detto in altri termini, la personalità dell'idea sembra indicare quel processo di realizzazione del concetto che sa e attua se stesso nella realtà anche attraverso un'attività di tipo pratico, ma che è allo stesso tempo logicamente inseparabile da un portato di tipo teoretico, pena il rimare incagliati in una logica del semplice dover essere, per dirla con le

⁶ *WdL* II, 236, (935).

⁷ Così Moni sintetizza efficacemente questo punto in una delle rare note poste a commento della sua traduzione del testo hegeliano: «L'uno [il conoscere investigativo] e l'altro [il fare finito] tendono verso questo scopo comune, un sapere che è un fare, non un fare che semplicemente includa in sé il sapere, ma un fare che non consiste che in un sapere, in questo sapere stesso ch'è un fare. L'idea assoluta, che è questo scopo comune, è così l'assoluto compenetrarsi dei due rapporti, teoretico e pratico, e come fare che è sapere è libertà assoluta» (G.W.F. Hegel, *La scienza della logica*, vol. 2, Laterza, Roma - Bari 1981, p. 935).

⁸ «Questo circolo teoretico - pratico, chiamandolo al modo di Benedetto Croce, che fa da contenuto all'idea assoluta è a ben vedere anche il motivo per cui Hegel afferma che l'idea assoluta è vita e personalità. Vita e personalità sono infatti in Hegel, la prima in forma immediata e la seconda in forma mediata, autoriferimento, *Selbstbezüglichkeit*. *Selbstbezüglichkeit* che si può attingere perché, grazie all'unità conseguita fra conoscenza e prassi, la libertà del concetto si riconosce come omogenea al suo essere assolutamente altro, all'oggetto che nella pura attività conoscitiva veniva assunto come dato» (G. Cesarale, *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, «Consecutio temporum», risorsa online (<http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/11/G-Cesarale-Totalità-e-libertà-in-un-mondo-trasformato-dalla-prassi.pdf>), 2014, p. 4).

parole dell'idea del bene.

Ciò permette, inoltre, di articolare un rinnovato e peculiare rapporto tra soggettività e oggettività: in quanto personalità, infatti, il concetto soggettivo ha o forse, più correttamente, è oggettività pratica nel senso più concreto e realizzato sia di soggettività sia di oggettività. Non si tratta infatti di un indebolimento o di un annacquamento di questi due lati o momenti dell'idea il cui rapporto reciproco articola lo sviluppo dell'intera sezione ad essa dedicata. Al contrario, proprio il tentativo di pensare compiutamente e radicalmente la soggettività dell'idea implica la sua dimensione oggettiva e reale e, viceversa, non è possibile articolare la completa oggettività dell'idea senza riconoscerle ed attribuirle una dimensione soggettiva e concettuale, in grado, cioè, di sapere se stessa e di autodeterminarsi⁹.

In questo senso, allora, è possibile addirittura affermare rispetto all'esser persona dell'idea assoluta che quest'ultima è «soggettività impenetrabile», ossia indivisibile¹⁰ e impossibilitata a prescindere dalla dimensione concettuale che le è propria e che realizza in modo compiuto. Ciononostante, la dimensione soggettiva dell'idea assoluta non si risolve in un'individualità autosufficiente volta ad escludere da sé la dimensione oggettiva come un altro da sé, ma, al contrario, essa integra in sé la dimensione oggettiva che le è propria, sapendola e riconoscendola come *la sua* oggettività.

Da questo punto di vista, allora, si può dire che l'idea assoluta in quanto soggettività assoluta, ossia in virtù della concreta e mediata integrazione della dimensione soggettiva e oggettiva che costitutivamente le appartiene, realizza e coglie se stessa come universalità determinata¹¹, cifra, allo stesso tempo, della sua verità e della sua libertà, come si vedrà meglio in seguito. Sono infatti note e inequivocabili le parole con cui Hegel evidenzia il portato veritativo dell'idea assoluta, subito dopo aver introdotto il concetto di personalità:

«Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa [*unvergänglichliches Leben*], verità di sé conscia [*sich*

⁹ «L'idea è il *giudizio infinito*, ciascun lato del quale è la totalità indipendente, e, proprio in quanto ciascuno si compie come totalità, è pure passato nell'altro» (*Enz. D, Z. § 214; 372, (426)*).

¹⁰ In questo senso, dunque solo etimologicamente, sembra valere la metafora dell'atomo volta a designare la «soggettività impenetrabile» dell'idea assoluta, non certo da un punto di vista logico-speculativo. Come è noto, infatti, Hegel nella *Scienza della logica* si riferisce all'atomo e più in generale all'atomismo antico in nota alla categoria dell'uno e del molto al termine della sezione dedicata alla qualità nella *Dottrina dell'essere* - Cfr. *WdL III, 153, (179)* - dunque ad un livello ben più iniziale rispetto a quello qui raggiunto. Su questo punto cfr. R. R. Williams, *op. cit.*, p. 253.

¹¹ «L'idea assoluta sopporta la contraddizione dell'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, sopporta cioè la contraddizione di una soggettività universale in quanto ha nel suo altro la propria oggettività» (E. Cugini, *La libertà che si realizza*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022, p. 165).

wissende Wahrheit], ed è tutta la verità»¹².

Sono inoltre presenti anche altre occorrenze del termine *personalità* all'interno della sezione dedicata all'idea assoluta che tuttavia non sembrano aggiungere molto rispetto a quanto emerso fin qui. Vale comunque la pena segnalarle perché sottolineano ulteriormente un aspetto non irrilevante, ovvero il rapporto tra *personalità* e *libertà*, che era già comunque presente nel passo appena citato:

«Il secondo negativo, il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel togliere [*Aufheben*] della contraddizione; ma neppure esso, non meglio che la contraddizione, è l'opera di una riflessione esteriore [*Thun einer äusserlichen Reflexion*], essendo anzi l'intimo [*innerste*], più oggettivo momento della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un soggetto, una persona [*Person*], un libero»¹³.

A prescindere, per ora, dal significato che questo passo assume all'interno dell'economia del discorso hegeliano, è utile notare come anche in queste righe siano in gioco alcuni degli stessi termini e delle stesse determinazioni già emerse in precedenza. Si tratta, infatti, come già era accaduto dal punto di vista dello sviluppo logico-genetico dell'idea assoluta, di superare l'opposizione astratta tra due determinazioni finte del pensiero, al fine di far emergere il loro reciproco rapporto dialettico. Inoltre, il concetto di *persona* sembra essere ancora una volta indissolubilmente legato alla *libertà*, quasi ad indicare una reciproca implicazione tra il concetto di *libertà* e il concetto di *personalità*¹⁴.

A questo punto del presente lavoro è sufficiente segnalare la presenza del concetto di *personalità* e lo stretto rapporto che esso stabilisce con la *libertà*, di cui Hegel si serve per determinare adeguatamente la struttura logica dell'idea assoluta. Più avanti, infatti, questi elementi verranno ripresi, maggiormente giustificati ed integrati, al fine di riconoscere in essi alcuni degli elementi volti a supportare l'attribuzione di un possibile statuto politico all'idea assoluta.

Prima di procedere con la trattazione dell'idea assoluta, però, è utile segnalare

¹² *WdL* II, 236, (935). Il portato logico di questa affermazione verrà preso in considerazione in seguito in relazione alla questione del metodo. Su questo punto in particolare cfr. A Nuzzo, *op. cit.*, 2005.

¹³ *WdL* II, 246, (948).

¹⁴ Lo stretto legame che intercorre tra il concetto di *personalità* e quello di *libertà* emerge anche in un'ulteriore passaggio presente nella sezione dedicata all'idea assoluta, dove Hegel addirittura afferma che la pura *personalità* fa di se stessa il liberissimo: «Il culmine più alto è appunto la pura *personalità* [*reine Persönlichkeit*] che sola per mezzo della dialettica assoluta, che è la sua natura, abbraccia in pari tempo e contiene in sé ogni cosa [*Alles in sich befaßt und hält*], giacché fa di sé il liberissimo [*weil sich zum Freisten macht*], - la semplicità, che è la prima immediatezza e universalità» (Ivi, 251, (935)). Per una trattazione più esaustiva delle diverse occorrenze di *Person* e *Persönlichkeit* nel capitolo dedicato all'idea assoluta cfr. M. Quante, N. Mooren (a cura di), *op. cit.*, pp. 754 - 758.

brevemente un'ulteriore interpretazione possibile dell'idea assoluta stessa rispetto a quella proposta in questo lavoro, ossia un'interpretazione che ne sottolinei e ne metta in risalto alcune espressioni riconducibili alla tradizione teologica cristiana, al fine di fornire una lettura generale dell'idea assoluta dal punto di vista teologico-speculativo¹⁵.

È Hegel stesso, del resto, a fare riferimento all'interno della *Scienza della logica* ad alcuni elementi esplicitamente riconducibili ad un orizzonte concettuale di tipo religioso e, nello specifico, cristiano¹⁶. Un esempio evidente è presente anche nella sezione dedicata all'idea assoluta, in esplicito riferimento all'inizio del prologo del *Vangelo* di Giovanni:

«La logica espone [*darstellt*] quindi l'automovimento [*Selbstbewegung*] della idea assoluta solo come Parola originaria [*ursprüngliche Wort*], la quale è un esternarsi, ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparso, in quanto è»¹⁷.

In modo complementare, almeno da un certo punto di vista, anche nel manoscritto preparatorio alle lezioni di filosofia della religione del 1821 Hegel sembra ancor più esplicitamente riaffermare una certa affinità, se non addirittura un'identità, tra l'idea assoluta e Dio:

¹⁵ Pur con accenti e risultati diversi tra loro, se non addirittura manifestando alcune incertezze a riguardo, alcuni autori hanno discusso una possibile interpretazione dell'idea assoluta o di alcuni dei suoi aspetti, tra qui proprio quello della personalità, in chiave teologica. Senza pretesa di esaustività e, soprattutto, senza la pretesa di riscontrare in essi le medesime posizioni, si segnala: W. Jaeschke, *Absolute idee: Absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», XXXV (3 - 4), 1981, pp. 385 - 416, C. Tolley, *The subject in Hegel's Absolute Idea*, «Hegel Bulletin», XL (1), 2018, pp. 143 - 173, la sezione 6.2 *Persönlichkeit und freier Entschluss - wie göttliche ist die absolute Idee?* (GW 12, 236; 246; 251; 253) scritta da L. Siep in M. Quante, N. Mooren (a cura di), *op. cit.*, pp. 753 - 766 e R. R. Williams, *op. cit.* Sul concetto di personalità, oltre a quest'ultimo contributo, cfr. F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Mohn, Gütersloh 1971 in relazione anche agli scritti hegeliani giovanili e alla *Fenomenologia dello spirito* e L. Kallio, *Hegel's Conception of Personality and the Tension between Logic and Realphilosophy*, in *Hegel, Logic and speculation*, a cura di P.D. Bubbio, A. De Cesaris, M. Pagano, H. Weslati, Bloomsbury Academic, New York 2019, utile, quest'ultimo, non solo dal punto di vista della filosofia reale, ma anche da quello logico.

¹⁶ Forse il più noto e problematico riferimento teologico all'interno della logica hegeliana, si trova all'interno dell'introduzione all'intera *Scienza della logica* ed è volto ad indicare, com'è noto, l'intero sviluppo logico come l'esposizione di Dio prima della creazione: «La logica è perciò da intendere come il sistema della ragione pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, com'essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio [*Darstellung Gottes*], com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito» (WdL III, 34, (31)).

¹⁷ WdL II, 237, (936). A tal fine è utile sottolineare come il termine scelto da Hegel, ossia *das Wort*, corrisponda perfettamente al termine tedesco usato nella traduzione di Lutero come *incipit* del *Vangelo* di Giovanni: «*Im Anfang war das Wort*» (Joh 1,1). Cfr. *Die Bibel. Nach Martin Luthers Übersetzung*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2016, p. 108. Inoltre è scelto di rendere il tedesco *Selbstbewegung* che Moni traduce con "il muoversi" con l'espressione "automovimento", più fedele all'originale tedesco.

«Determinazione di Dio [*Bestimmung Gottes*], che egli è l'idea ASSOLUTA, assoluta, cioè che egli è lo spirito.

Ma lo spirito, l'idea assoluta è questo

α) essere solo come unità del concetto e della realtà [*Realität*], e quindi, il concetto è in lui stesso come la totalità, e parimenti è la realtà; β) questa realtà, però, come abbiamo precedentemente mostrato è la rivelazione [*Offenbarung*], la manifestazione [*Manifestation*] che è per sé. [...]

γ) Ma la verità non si lascia esprimere in un'unica proposizione; le due cose sono anche diverse, il concetto assoluto e l'idea, in quanto unità assoluta, che è diversa dalla sua realtà; lo spirito è perciò il PROCESSO VIVENTE, per cui l'unità in sé essente della natura divina e umana è per sé, viene prodotta [*hervorgebracht werde*]¹⁸.

Ora, sebbene in queste righe un reciproco rapporto tra il concetto di Dio e l'idea assoluta appaia evidente, è tuttavia opportuno tenere distinti il piano logico del discorso proprio dell'idea assoluta dal piano, per così dire, rappresentativo di alcune espressioni provenienti dalla tradizione teologica cristiana. Infatti, l'eventuale apporto che la struttura logica dell'idea assoluta, e dell'idea più in generale, potrebbe fornire in ambito teologico, sembra consistere nella possibilità di riconoscere e servirsi di tale struttura per comprendere efficacemente alcune espressioni proprie della filosofia della religione, piuttosto che il contrario, ossia nella possibilità di utilizzare alcune espressioni proprie della tradizione cristiana per comprendere e giustificare la struttura logica dell'idea assoluta.

Detto in altri termini, all'interno dell'impostazione hegeliana sembra più produttivo partire dall'idea assoluta per comprendere, dal punto di vista della filosofia della religione, alcuni aspetti ed espressione della tradizione teologica cristiana, piuttosto che, viceversa, partire dalle espressioni della teologia cristiana per chiarire e cogliere alcuni aspetti propri dell'idea assoluta.

Resta comunque innegabile come alcune espressioni proprie della teologia cristiana siano presenti in alcuni punti chiave della logica hegeliana e in modo particolare nella sezione dedicata all'idea assoluta¹⁹, ma, in ultima istanza, non sembrano aggiungere o

¹⁸ *VPhRel*, 5 - 6, (31). Nell'edizione critica più recente delle opere di Hegel è possibile ritrovare questo passo, senza sostanziali differenze, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte I (1816 - 1831)*, a cura di W. Jaeschke, in *GW*, vol. 17, Meiner, Hamburg, 1987, pp. 210 - 211. È tuttavia opportuno segnalare che, almeno per quanto è stato possibile consultare in questa ricerca e dunque senza alcuna pretesa di esaustività, un'identificazione così esplicita tra Dio e l'idea assoluta sembra venir meno nelle fonti successive dei corsi dedicati alle lezioni di filosofia della religione hegeliane. Cfr. ad esempio il corso di filosofia della religione del 1826 *VPhRel* 108 - 109, (126 - 127), che nell'edizione critica di riferimento corrisponde a G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, a cura di von W. Jaeschke und M. Köppe, in *GW*, vol. 29, 1, Meiner, Hamburg 2017, pp. 394 - 395.

¹⁹ «Eine andere Situation aber ergibt sich, wenn [...] die absolute Idee selbst als die logische Gestalt dessen begriffen wird, was man gemeinhin als Persönlichkeit Gottes bezeichnet. Gegen diese Fassung des

modificare significativamente l'impostazione e la giustificazione logica dell'idea assoluta in quanto tale, quanto piuttosto sembrano indicare su un piano rappresentativo e teologico alcuni aspetti propri dell'idea assoluta.

Un discorso analogo sembra inoltre valere per il concetto di persona. È noto, infatti, il portato che questo concetto ha avuto nella tradizione del pensiero cristiano, in special modo per quanto riguarda il dibattito attorno alla Trinità e alla duplice natura di Cristo²⁰. Hegel stesso, d'altronde, tratta di questo tema nelle sue lezioni di filosofia della religione del 1824, facendo emergere un concetto di personalità che, almeno in una certa misura, sembra richiamare quello presente nell'idea assoluta²¹.

«La determinazione superiore [*die höhere Bestimmung*] dei momenti distinti, insiti nell'idea assoluta, è la PERSONALITÀ [*Persönlichkeit*]. Essi sono stati definiti persone [*Personen*] nella divinità, e se all'intelletto astratto già la determinazione dell'uno sembra insuperabile, ancora di più lo è quella della personalità. Determinazione formale è qui la forma INFINITA; ogni momento è inteso come soggetto, PERSONALITÀ, momento assoluto, anche se astratto - per indicare che l'opposizione va presa in senso assoluto. [...] Tuttavia, come abbiamo visto prima, proprio l'idea divina non è solo questa contraddizione, bensì è la risoluzione [*Auflösung*] di questa contraddizione - risoluzione, non nel senso che essa non sia, ma nel senso che essa viene risolta. Personalità, libertà, essa è vera proprio nel suo infinito essere-per-sé; quindi, il suo concetto stesso è la determinazione dell'IDENTITÀ CON SÉ,

theologischen Charakters der Logik ist nicht einfach zu argumentieren, daß das Kapitel über die absolute Idee alles andere als eine spekulative Theologie, nämlich eine Methodenlehre, enthalte. Die Bestimmungen, die Hegel der Idee und insbesondere der absoluten Idee gibt, sind solche einer spekulativen Theologie» (W. Jaeschke, *op. cit.*, p. 404).

²⁰ A titolo puramente esemplificativo è possibile citare brevemente due degli anatematismi redatti nel corso del Concilio di Costantinopoli del 553 a testimonianza dell'utilizzo del concetto di Persona, che traduce, com'è noto, il greco *πρόσωπον*, riguardanti rispettivamente la questione trinitaria e la natura di Cristo: «Se uno non professa una sola natura o sostanza e una sola potenza e autorità del Padre, Figlio e Spirito santo, una Trinità consustanziale, una sola divinità adorata in tre ipostasi o persone [*πρόσωποις*], un tale sia anatema» e «Se uno intende l'unica ipostasi del signore nostro Gesù Cristo in modo tale da farle comprendere il significato di più ipostasi, e così cerca di introdurre nel mistero di Cristo due ipostasi o due *prosopa* [*προσώπα*], e di questi due *prosopa* introdotti predichi un solo *prosopon* [*πρόσωπον*] e non professa che il Logos di Dio si è unito alla carne secondo l'ipostasi e per questo una sola è la sua ipostasi e uno solo il suo *prosopon* [...] un tale sia anatema» (M. Simonetti (a cura di), *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, vol. 2, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1986, pp. rispettivamente 507 e 509). Su questo tema si tenga presente: V. Melchiorre (a cura di), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano 1996 e in modo particolare il saggio lì presente: F. Chiereghin, *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, pp. 65 - 86.

²¹ «Hegel's claim that his logic makes the truthful understanding of the Christian Trinity possible highlights the importance of logical personality for the philosophy of religion [...]. The truth of Christianity is as such eternal, but the deepest understanding of it became possible first with Hegel's logic. Trinity is central for Hegel's conception of Christianity: the absolute religion is the religion of Trinity» (L. Kallio, *op. cit.*, p. 142). Inoltre: «Zunächst soll aber ein Blick auf die Religionsphilosophie gerichtet werden. In dieser ist sowohl von der Persönlichkeit Gottes und seinem rein geistigen (»innertrinitarischen«) Personsein die Rede wie von seiner Manifestation in sinnlich identifizierbaren Personen, vor allem Christus, aber auch den Mitgliedern der christlichen Gemeinde» (M. Quante, N. Mooren (a cura di.), *op. cit.*, p. 758).

dell'universalità»²².

Da queste righe sembra emergere come il concetto di personalità all'interno della trattazione che Hegel fa della Trinità²³, almeno da un certo punto di vista, sembra riferirsi ad alcuni aspetti propri dell'idea assoluta, come Hegel stesso indica.²⁴ Si tratta, infatti, di comprendere come le tre persone che compongono la Trinità non vadano intese in reciproca opposizione tra loro, con il rischio di ridurle a tre dèi tra loro separati e indipendenti, quanto piuttosto, da un lato, di riconoscere l'unilateralità di questa posizione e, dall'altro, di pensare le tre persone in unità mediata tra loro²⁵. Ciò sembrerebbe trovare riscontro nel concetto di personalità proprio dell'idea assoluta, lì dove l'unità e l'universalità che la caratterizza e che viene espressa, almeno in una certa misura, dal concetto di personalità, è ottenuta mediante e attraverso il superamento dell'opposizione delle diverse determinazioni che le sono proprie, quale condizione del proprio sapere di sé e della propria realizzazione.

In questo senso, allora, è possibile evidenziare come la personalità e l'idea assoluta emergano anche all'interno della filosofia della religione hegeliana, ma che, da un punto di vista logico, esse siano indipendenti e, in un certo senso, originarie rispetto alle espressioni con cui la tradizione cristiana esprime in maniera rappresentativa questi concetti, anche nel caso in cui queste espressioni vengano utilizzate in alcuni luoghi della *Scienza della logica*.

In conclusione, dunque, leggere e interpretare l'idea assoluta unicamente dal punto di vista teologico-speculativo a partire da alcune espressioni potenzialmente riconducibili alla tradizione cristiana presenti nell'idea assoluta sembra esporre ad un duplice rischio: in primo luogo porterebbe a fraintendere il ruolo sistematico della logica rispetto alla filosofia

²² *VPhRel*, 20 - 21, (45). Nell'edizione critica di riferimento è possibile ritrovare questo passo, senza sostanziali differenze, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte I (1816 - 1831)*, a cura di von W. Jaeschke, in *GW*, vol. 17, Meiner, Hamburg 1987, pp. 2010 - 211.

²³ «The absolute idea is the ultimate category and expression of Hegel's philosophical trinitarianism, and the absolute spirit is the ultimate category of Hegel's theological trinitarianism, which effects a synthesis of the living God of the absolute idea with Hegel's profound analyses of tragic evil, reconciling love, incarnation, mutual recognition, and spirit» (R. R. Williams, *op. cit.*, p. 241).

²⁴ Tuttavia, anche in questo caso, è da notare come il riferimento esplicito all'idea assoluta sembra venir meno nelle fonti successive al 1821 delle lezioni di filosofia della religione riguardanti questo passaggio. Cfr. ad esempio *VPhRel*, 127, (142 - 143) che nell'edizione critica di riferimento corrisponde a: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, a cura di W. Jaeschke e M. Köppe, in *GW*, vol. 29, 1, Meiner, Hamburg 2017, pp. 408 - 409.

²⁵ «Further, Hegel indicates the problems inherent in the abstract concept of unity are if anything magnified by the claim that God not only is triune (*dreieinige*) but subsists in *three persons*. At issue is the very concept of person and personhood itself because in it being-for-self (*Fürsichsein*) appears intractable to mediation and sublation» (R. R. Williams, *op. cit.*, p. 251). Tuttavia, ciò riguarda solamente il concetto astratto di personalità, che, come Williams stesso nota, verrà attraversato criticamente fino ad indicare «not simply abstract being-for-self, but also being-for-other» (Ivi, p. 253).

della religione, introducendo alcuni elementi propri della tradizione teologica cristiana nella comprensione dello sviluppo e della struttura logica dell'idea assoluta. In secondo luogo, ma il punto in realtà segue dal primo, una lettura di questo tipo sembrerebbe compromettere la distinzione che sussiste tra piano logico-concettuale, proprio della logica in quanto comprensione dell'idea assoluta nella forma della logicità (*das Logische*) e piano rappresentativo delle espressioni della tradizione teologica cristiana volte, comunque, a esprimere l'idea assoluta, ma in maniera rappresentativa.

Hegel stesso, del resto, sembra avvertire l'esigenza di tutelarsi da questi possibili fraintendimenti già nelle pagine dedicate all'idea assoluta:

«Essa [l'idea assoluta] è l'unico oggetto [*Gegenstand*] e contenuto della filosofia. Contenendo in sé ogni determinatezza [*Bestimmtheit*], ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il proprio determinarsi [*Selbstbestimmung*] o particolarizzarsi [*Besonderung*], essa ha diverse configurazioni [*Gestaltungen*], e il compito della filosofia è di conoscerla in queste. [...] La filosofia ha con l'arte e colla religione il medesimo contenuto e il medesimo scopo; ma è la guisa suprema di afferrar [*erfassen*] l'idea assoluta, perché la guisa sua è la suprema guisa, il concetto [...] Anche la logicità [*das Logische*] dell'idea assoluta si può chiamare una sua guisa; ma mentre la guisa indica una specie particolare, una determinatezza della forma, la logicità è al contrario la guisa universale in cui tutte le guise particolari sono tolte e involuppate»²⁶.

Invece, come si mostrerà più dettagliatamente in seguito, un'interpretazione politica dell'idea assoluta sembra poter evitare queste critiche, perché non si tratterà semplicemente di utilizzare alcune categorie della filosofia del diritto hegeliana per leggere l'idea assoluta, quanto piuttosto di riconoscere all'idea assoluta e nell'idea assoluta la dinamica propria dell'agire politico, il quale poi, com'è noto, trova il suo luogo di analisi e di attuazione più proprio nello spirito oggettivo.

b. Metodo

Al termine di questo breve *excursus* che si proponeva semplicemente di rilevare la presenza di alcuni tentativi di lettura dell'idea assoluta anche in senso teologico, senza alcuna pretesa di esaustività, è ora possibile tornare al testo hegeliano e procedere con la trattazione

²⁶ *WdL* II, 236 - 237, (935 - 936).

dell'idea assoluta da un punto di vista propriamente logico. Com'è noto, quest'ultimo, a differenza del punto di vista assunto dalla filosofia della natura o dalla filosofia dello spirito, è caratterizzato da una comprensione delle determinazioni logiche del pensiero, e in questo caso dell'idea assoluta, per mezzo del pensiero stesso²⁷. Tale comprensione permette inoltre di giustificare l'esposizione e l'articolazione del metodo all'interno dell'idea assoluta, come a breve emergerà più chiaramente.

Da questo punto di vista, allora, non si tratta di una scelta arbitraria o scontata, quasi tautologica, quella di esaminare l'idea assoluta da un punto di vista logico, poiché, sebbene quest'ultimo sembri fornire una comprensione più adeguata della struttura logica e speculativa dell'idea, esso non costituisce l'unico modo possibile entro cui l'idea si presenta e attraverso cui è possibile coglierla all'interno del sistema hegeliano.

È noto, infatti, come la trattazione dell'idea e dunque, almeno in una certa misura, dell'idea assoluta, non si esaurisca unicamente nella logica, poiché l'intero sistema filosofico hegeliano deve essere letto a ragione come l'articolazione e la conseguente trattazione dell'idea nelle sue diverse declinazioni sistematiche, *in primis* come natura e spirito. Del resto, poi, la compiuta esposizione (*Darstellung*) dell'idea costituisce propriamente il contenuto dell'intera scienza filosofica²⁸.

Analogamente, ma a parti inverse per così dire, il punto di vista logico, che in quanto comprensione dell'idea nella forma del concetto sembra coincidere con quello filosofico, non esaurisce tutte le modalità attraverso cui è possibile cogliere l'idea. Anche l'arte e la religione, infatti, costituiscono ulteriori modalità dell'idea di «cogliersi e darsi un'esistenza a lei adeguata»²⁹. Allo stesso tempo, però, la prospettiva filosofica e logica costituisce la modalità più elevata per cogliere compiutamente l'idea e l'idea assoluta in quanto logicità (*Logische*) in virtù della struttura concettuale che le è propria, come lo stesso Hegel ricorda nelle pagine qui prese in considerazione³⁰.

Detto altrimenti, Hegel in queste righe sembra riconoscere e contemporaneamente

²⁷ Cfr. *Enz. C* § 19; 61, (31).

²⁸ «Come di una filosofia non può darsi una rappresentazione [*Vorstellung*] generale preliminare, perché solo il *tutto* della scienza è la rappresentazione [*Darstellung*] dell'Idea, così anche la sua *partizione* non può esser compresa se non mediante l'idea. Ora l'idea si dimostra essere il pensiero identico senz'altro con sé stesso, e questo, insieme, come l'attività che si pone di fronte a sé a fin di esser per sé, ed in quest'altro da sé giungere soltanto a sé. Onde la scienza si divide in tre parti:

I. La logica, la scienza dell'idea in sé e per sé;

II. La Filosofia della Natura, come la scienza dell'Idea nel suo alienarsi da sé [*in ihrem Andersseyn*];

III. La Filosofia dello Spirito, come la scienza dell'Idea, che dal suo alienamento ritorna in sé [*aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt*]» (*Enz. C* § 18; 59 - 60, (26 - 27)).

²⁹ *WdL II*, 237, (936).

³⁰ Cfr. citazione alla nota n. 26 di questo capitolo.

sottolineare il portato teoretico specifico fornito dalla comprensione logica dell'idea assoluta, ossia da quella comprensione dell'idea per come essa è a prescindere dalle sue diverse declinazioni in quanto natura e spirito, e, dunque, come idea logica colta nel e attraverso il pensiero stesso³¹. Ciononostante, è altrettanto importante tener presente sia che l'idea costituisce l'oggetto proprio non solo della logica, ma, pur nelle sue differenti articolazioni, dell'intero sistema hegeliano, sia che la comprensione logico-filosofica di essa non costituisce l'unica modalità attraverso cui l'idea coglie ed esprime se stessa e il suo portato speculativo.

Il portato teoretico fornito dalla comprensione logica dell'idea assoluta, del resto, sembra ricevere conferma anche dalla struttura stessa dell'idea assoluta che, in quanto oggetto a se stessa³², comprende se stessa, la propria struttura logica e il proprio sviluppo logico-genetico in maniera adeguata a sé, come ora si cercherà di mettere in luce.

«La logica espone quindi l'automovimento [*Selbstbewegung*] dell'idea assoluta solo come la Parola originaria, la quale è un esternarsi [*Aeusserung*], ma però tale che come esterno è immediatamente daccapo scomparso, in quanto è. L'idea è dunque solo [*nur*] in questa sua auto-determinazione [*Selbstbestimmung*], d'intendersi [*sich zu vernehmen*]; è nel pensiero puro, dove la differenza non è ancora un esser altro [*Andersseyn*], ma è e rimane

³¹ «L'idea logica è l'idea stessa nella sua pura essenza, com'è racchiusa [*eingeschlossen*] in semplice identità nel suo concetto, senza essere ancora entrata nell'apparire [*Scheinen*] in una determinatezza di forma [*Formbestimmtheit*]» (*WdL II*, 237, (936)).

³² «Finora noi abbiamo avuto come oggetto l'idea nello sviluppo attraverso i suoi diversi gradi; ora però l'idea si è oggettivata a se stessa. Questa è la *νόησις νοήσεως* che già Aristotele ha chiamato la suprema forma dell'idea» (*Enz. D, Z.* § 236; 388, (440)). Non è possibile in questa sede indagare la presenza e il riferimento alla *Metafisica* aristotelica, e in modo particolare alla definizione di Dio come pensiero di pensiero, all'interno dell'idea assoluta hegeliana. In via del tutto generale si tenga presente la citazione aristotelica con cui Hegel conclude l'intera *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Cfr. *Enz. C -*, 572, (567) e a cui lo stesso Verra rinvia in nota al passaggio qui citato nell'edizione da lui curata della *Scienza della logica* enciclopedica e che originariamente si trova in Aristotele, *Metafisica*, XII, 7, 1072b, 12 - 30. Si tenga presente, inoltre, il passo delle *Lezioni sulla storia della filosofia* tenute da Hegel a Berlino nel semestre invernale 1825 - 1826 dedicato a questo punto della *Metafisica* di Aristotele in cui, tra l'altro, è presente un riferimento esplicito all'idea assoluta: «Nella metafisica aristotelica il momento principale è che il pensare e ciò che è pensato sono uno: che ciò che è oggettivo ed il pensare, l'energia e quel che viene mosso, sono un'unica e medesima cosa. [...] Il *νοῦς* in quanto passivo è ciò che è in sé [*das Ansich*], l'idea assoluta considerata in sé, il padre; ma esso viene posto come qualcosa d'attivo [*Tätiges*]. Questo primo, non mosso, in quanto separato dall'attività, in quanto passivo, è tuttavia nello stesso tempo, in quanto assoluto, l'attività stessa. Il *νοῦς* è attivo e non solo capace di patire [*leidend*]. Dunque, il *νοῦς* in sé è tutto, ma è realtà [*Wirklichkeit*] solo mediante l'attività» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 8, a cura P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1996, pp. 72 - 73; trad. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma - Bari 2009, p. 296). Nell'edizione critica più recente delle opere di Hegel è possibile ritrovare questo passo, senza sostanziali differenze, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Nachschriften zum Kolleg 1825/26*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, vol. 30,3, Meiner, Hamburg 2023, p. 1099. Inoltre, cfr. A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 105 - 128.

perfettamente [*vollkommen*] trasparente a sé»³³.

In queste righe, particolarmente complesse e stratificate, Hegel inizia a delineare più nel dettaglio non soltanto la struttura logica dell'idea assoluta, ma anche l'orizzonte logico globale da essa dischiuso ed entro il quale essa può essere compresa. Solo a questo punto, infatti, può emergere come lo sviluppo delle determinazioni del pensiero presente nella logica non esponga in realtà nient'altro che l'idea assoluta nel proprio sviluppo, nel proprio automovimento (*Selbstbewegung*). In questo modo, l'idea assoluta riconosce l'intero corso delle determinazioni logiche del pensiero esposte nella logica, pur nella loro parziale inadeguatezza³⁴, come il proprio sviluppo³⁵, come il proprio "passato logico" si potrebbe dire, a patto di tralasciare la dimensione temporale a cui questa espressione allude.

Da questa prospettiva si può dunque cogliere in che senso, come già accennato in precedenza, solo l'idea assoluta costituisca «tutta la verità», la verità nel suo completo sviluppo. Tutto il resto, ossia ogni singola determinazione logica precedentemente esposta, al contrario, nonostante e proprio perché costituisce solo un passo o un momento parziale

³³ *WdL* II, 237, (936). Come già segnalato nella precedente citazione di questo passo la traduzione è stata modificata.

³⁴ «Zwischen der Methode als der unendlichen Form bzw. Absoluten Idee und den Bestimmungen besteht zwar keine Trennung, wohl aber eine Differenz der Inadäquatheit in dem Sinn, daß im Selbstbestimmungsprozeß der absoluten Form oder Idee die jeweilige Bestimmtheit (also Differenz!) in aller Wahrheit die Bestimmtheit *der Idee* (als Identität), d. h. die Totalität der Idee ist» (L. B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, «Hegel Studien», Beiheft 10, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1973, p. 225). Inoltre, Nuzzo sottolinea lo iato che separa l'idea assoluta dalle precedenti determinazioni logiche e che funge da condizione di possibilità per una loro ricomprensione retrospettiva e veritativa da parte dell'idea assoluta: «The idea is separated or disconnected from the preceding movement (from the movement from which it results) in order to recuperate it in a new comprehensive perspective. This is the condition for the further advancement that determines the absolute idea to method and that proves it omni-pervasive by extending it retrospectively to the circle that reaches the empty beginning» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 205, p. 192). Infine, Fernando Guerrero riconosce la natura paradossale di questa dinamica che però, al tempo stesso, costituisce l'elemento proprio dell'idea assoluta: «La paradoja es evidente: aquello que justamente conduce a la verdad absoluta se convierte *ipso facto*, una vez constituida la Idea absoluta, que es la verdad y *toda* la verdad, en algo no-verdadero. Pero, a la vez, y puesto que la Idea es absoluta, esto no-verdadero no puede estar *más allá* de lo absoluto (habría dos cosas: absoluto y más-alla no-verdadero), a *menos que esté en la Idea absoluta misma como lo otro de sí misma*. No se trata de que la Idea absoluta niegue su resto, lo otro de sí, sino que ella misma *es* o consiste en dicha negación» (F. Guerrero, *La política de la idea en Hegel*, «Reflexión. Revista de filosofía», Segunda Época (1), 1996, p. 21).

³⁵ Marcuse evidenzia giustamente come l'idea assoluta non contenga nessuna nuova determinazione al suo interno e che dunque non aggiunga niente di nuovo rispetto a quanto già era presente fin dall'inizio. L'idea assoluta, piuttosto, ha il compito di esporre quel medesimo contenuto nella sua verità: «L'idea assoluta non è niente di nuovo, non è la rivelazione finalmente compiuta di un ente assoluto: essa non è nient'altro che la verità manifesta di ciò che era già come oggetto già fin dall'inizio della *Logica*, cioè dell'essere» (H. Marcuse, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. a cura di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 210). Allo stesso tempo, però, una lettura di questo tipo rischia di non sottolineare a sufficienza il radicale cambio di prospettiva che l'idea assoluta introduce rispetto alla serie delle determinazioni logiche precedenti.

dello sviluppo logico dell'idea assoluta, se isolata dall'intero sviluppo logico di cui fa parte, si rivela nella sua parzialità e insufficienza, ossia, con le parole di Hegel, si rivela essere nient'altro che «errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità»³⁶.

A questo punto è utile evidenziare il fatto che la logica possa essere considerata come l'esposizione del movimento proprio dell'idea assoluta in virtù del fatto che, almeno all'interno del campo logico, in essa anche l'ultima forma di distinzione interna all'idea, ossia la distinzione tra idea del vero e idea del bene, è stata tolta e ricompresa all'interno dell'idea assoluta. In questo modo, allora, l'idea assoluta costituisce il compimento e la conclusione dell'intera scienza della logica, quale condizione necessaria per poter riconsiderare retrospettivamente lo sviluppo delle determinazioni logiche precedenti come il proprio sviluppo. Solo così, infatti, ogni apparente exteriorità viene a perdere il suo carattere esteriore e viene ricompresa quale momento di un intero più ricco e concreto, capace di preservarne unità e distinzione³⁷.

Da questo punto di vista, allora, si potrebbe dire che proprio perché l'idea assoluta conclude lo sviluppo logico delle determinazioni del pensiero, si trova nella condizione di poter riconsiderare retrospettivamente l'intero sviluppo logico ad essa precedente, riconoscendo se stessa e il suo movimento in questo sviluppo. Allo stesso tempo, però, vale anche il contrario: - ed entrambe queste dimensioni sono presenti ed è utile tenerle insieme - proprio perché l'idea assoluta è in grado di riconsiderare lo sviluppo delle determinazioni precedenti, riconoscendo sé e il proprio movimento in questo sviluppo, essa rappresenta il momento conclusivo di questo processo.

A questo punto Hegel sembra accennare al risultato a cui l'idea assoluta perviene attraverso la riconsiderazione retrospettiva dell'intera logica come l'esposizione del proprio sviluppo. Anzitutto e in via preliminare è importante notare che si tratta in realtà di un processo, di una dinamica, più che di un contenuto o semplicemente di un risultato dato

³⁶ Cfr. Passo citato alla nota n. 12 di questo capitolo. In questa direzione sembra andare efficacemente l'articolo di Nuzzo già precedentemente citato: «The task is to show that only by re-reading and systematizing the logic in this way are the dangers of arbitrariness, error, *Streben*, etc., eliminated and speculative knowledge of the logic finally achieved. The method that institutes the logic as speculative foundation of science can finally become a method of the system of philosophy» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2005m p. 196).

³⁷ Nel considerare la struttura logica dell'idea assoluta Guerrero distingue opportunamente tra il *suo* esser-altro rispetto all'idea e che è proprio delle determinazioni logiche che ne costituiscono lo sviluppo e il *radicalmente* esser-altro rispetto all'idea. Una distinzione che è bene accennare qui, ma che sarà poi ripresa e sviluppata al termine della trattazione dell'idea assoluta: «En efecto, dentro de la Ciencia, es decir, en el espacio de lo lógico, las determinaciones son para la-Idea *su* otro, pero no un *ser-otro* radicalmente separado de ella. Se trata, como señala Hegel, de una alteridad exteriorizada de manera incompleta, de una exteriorización - que ha desaparecido inmediatamente como exterior» (F. Guerrero, *op. cit.*, p. 21).

indipendentemente dal processo che lo ha generato³⁸, come, del resto, è proprio della struttura logica dell'idea, già a partire dalla vita³⁹. In questo caso si tratta del movimento dialettico di esteriorizzazione e riappropriazione di sé che qui Hegel si limita ad abbozzare in poche parole e che troverà, com'è noto, un'ampia ed articolata trattazione nelle pagine seguenti dedicata al metodo.

Il punto centrale di questo passaggio, però, non sembra tanto quello volto ad anticipare la struttura del metodo, che verrà invece sviluppata in seguito, quanto piuttosto quello di comprendere in che modo l'idea assoluta si determini logicamente, ossia perché l'idea assoluta si scopra come forma infinita e come metodo, solo per anticipare alcuni concetti che verranno introdotti a breve. Tentare di rispondere a questa domanda permette, da un lato, di riassumere i risultati fin qui esposti e, dall'altro, di porre le basi su cui Hegel intende compiere una vera e propria rideterminazione del concetto di metodo, rispetto all'ampio significato storico-filosofico che lo caratterizza.

Procedendo con ordine, allora, si potrebbe dire che l'idea assoluta si caratterizza anzitutto dall'aver riconosciuto come propria ogni determinazione logica precedente, in modo tale che la differenza di ognuna di esse rispetto all'idea assoluta, pur permanendo, risulti a quest'ultima «perfettamente trasparente» (*vollkommen durchsichtig*) e dunque non più come un'astratta opposizione all'interno di sé e del proprio movimento⁴⁰. Ciò permette all'idea assoluta, come si è visto, di espandere il proprio orizzonte all'intera logica e di riconoscere se stessa - nonché la verità parziale delle determinazioni lì esposte - quale protagonista, per così dire, dello sviluppo logico dal quale essa proviene e del quale, in virtù di quanto appena detto, costituisce il compimento⁴¹.

In questo senso, allora, il movimento retrospettivo dell'idea assoluta costituisce tanto

³⁸ «Quando si parla dell'idea assoluta si può credere che soltanto qui si arrivi al punto giusto [*das Rechte*], e che qui si abbia il risultato totale [*hier müsse sich alles ergeben*]. Certamente si può declamare in lungo e in largo in modo inconsistente sull'idea assoluta; ma il vero contenuto tuttavia non è altro che l'interno sistema di cui abbiamo considerato sinora lo sviluppo» (*Enz. D, Z. § 237; 389, (440 - 441)*).

³⁹ «L'idea è essenzialmente *processo* [*Proceß*], perché la sua identità solo in tanto [*in sofern*] è quella assoluta e libera del concetto, in quanto [*in sofern*] essa è l'assoluta negatività e, perciò è dialettica [*dialektisch*]» (*Enz. C § 215; 218, (201)*).

⁴⁰ «Wenn nun die absolute Idee als die Methode das Allgemeine der Form des Inhalts genannt wird, so heißt dies, daß sie die alle Bestimmtheiten und Inhalte durchdringende und durchziehende innere Bewegtheit ist. Sie ist also in jeder Bestimmtheit gegenwärtig, indem sie mit jeder Bestimmtheit zusammenfällt und gleichzeitig jede Bestimmtheit übersteigt» (*L. B. Puntel, op. cit., p. 226*).

⁴¹ Così Johnson sintetizza efficacemente questo punto: «Hegel is saying that the true content of philosophy is not the pure concepts as such, each of which has been shown to be finite, so that the whole range of them is only the show or manifestation of the Absolute Idea, but the form of this development itself, philosophical method, which is the power behind the concepts, that both gives birth to them, and overcomes them» (*P. O. Johnson, op. cit., p. 251*).

il proprio cogliersi (*sich zu vernehmen*)⁴², il sapere di sé e del suo “passato logico” da parte dell’idea assoluta, quanto la sua autodeterminazione (*Selbstbestimmung*), la modalità logica attraverso cui essa è ciò che è: due attività che nell’idea assoluta verrebbero dunque a coincidere.

Detto in altri termini, nell’idea assoluta il proprio sapere di sé coincide con il proprio determinarsi e viceversa, ossia il proprio determinarsi coincide con il proprio sapere di sé, in virtù della riconsiderazione retrospettiva che l’idea assoluta compie dello sviluppo logico-genetico esposto nella logica e che essa riconosce come il *proprio* sviluppo, e, dunque, come la propria determinatezza, come il motivo per cui essa è ciò che è. Inoltre, ma sia detto soltanto per inciso, ciò potrebbe essere letto e compreso, almeno in una certa misura, anche come il recupero e la riattivazione di quella dinamica già emersa al termine dell’idea del bene per cui solo il riferimento reciproco tra l’idea del vero e l’idea del bene - dunque tra dimensione teoretica e dimensione pratica - permetteva di superarne le rispettive *impasses*.

In conclusione, dunque, si potrebbe dire che la struttura logica dell’idea assoluta sia costituita dalla coincidenza della propria autodeterminazione e del suo sapere di sé, una coincidenza guadagnata da e attraverso una rilettura dell’intero sviluppo logico, volto a riconoscere che l’intera logica non espone nient’altro che il movimento dell’idea assoluta stessa. Questo movimento di riconoscimento ed autodeterminazione dell’idea assoluta all’interno della logica viene ora ulteriormente riarticolato e riletto da Hegel alla luce della relazione tra forma e contenuto dell’idea assoluta.

Come si vedrà in seguito, ma forse è utile già anticiparlo qui, questa scelta non pare per nulla arbitraria, quanto piuttosto è un ulteriore elemento dell’argomentazione hegeliana volta ad introdurre e rideterminare il concetto di metodo quale elemento centrale dell’idea assoluta. Inoltre, come ulteriore premessa che verrà subito ripresa e sviluppata, anche le categorie di forma e contenuto non vengono assunte da Hegel in modo acritico nel loro significato più comune, quanto piuttosto indicano, in maniera strategica, l’insufficienza della rigida opposizione tra forma e contenuto in riferimento all’idea assoluta, come, almeno

⁴² È utile sottolineare non solo il particolare utilizzo del verbo *vernehmen* nella forma riflessiva di *sich vernehmen*, ma anche il nesso etimologico con il sostantivo *Vernunft*, ossia ragione. Moni traduce efficacemente, come si è visto, questa espressione con l’italiano “intendersi” volto a restituire tanto la dimensione riflessiva quanto quella attiva e razionale che questa espressione designa a proposito alla modalità attraverso cui l’idea assoluta coglie se stessa nelle le determinazioni concettuali attraverso cui si è sviluppata da un punto di vista soltanto [*nur*] logico, ossia propriamente logico. Così si esprime De Vos su questo punto, sostenendo una prospettiva in parte differente: «Der Terminus ‚Vernehmen‘ kommt im Text der *Wissenschaft der Logik* nicht vor. Also deutet diese Tatsache entweder auf eine Reflexions-, bzw. Vorstellungsebene, oder sie bedeutet, daß Hegels Konzeption selbst hier in Schwierigkeiten gerät. Konsequenterweise kann man nur so deuten: Die Idee gibt sich selbst der Dimension der Idee kund. Sie ist und bleibt im Begriff, und dies wird vorerst nur in der Sprache der Vorstellung ausgesagt» (L. De Vos, *op. cit.*, pp. 47 - 48).

in parte, era già avvenuto all'altezza della dottrina dell'essenza⁴³:

«L'idea logica ha così per contenuto se stessa come forma infinita, - la forma, la quale in tanto costituisce il contrapposto al contenuto, in quanto questo è la determinazione formale andata in sé e tolta nell'identità, cosicché questa concreta identità sta di contro a quella sviluppata come forma. Il contenuto ha la figura di un altro e di un dato rispetto alla forma, che come tale sta assolutamente in relazione, e la cui determinatezza è insieme posta come parvenza»⁴⁴.

Nonostante alcuni punti di questo passo non appaiono del tutto chiari, anche da un punto di vista linguistico, è comunque possibile rintracciare con sufficiente sicurezza, alcuni elementi utili allo scopo di giustificare l'introduzione del concetto di metodo in rapporto all'idea assoluta quale «forma infinita». Anzitutto, come già anticipato, sembra emergere abbastanza chiaramente il fatto che una comprensione dell'idea assoluta attraverso le categorie di forma e contenuto sia possibile solo a patto di mettere in discussione queste stesse categorie, al fine di mostrare e superare i limiti che la loro rigida opposizione comporterebbe, qualora non ne venisse colto il reciproco rapporto.

In questo senso, allora, si può dire che il contenuto dell'idea assoluta non è altro che l'idea assoluta stessa in quanto «forma infinita», vale a dire quale forma non più in opposizione ad un contenuto dato e apparentemente considerato come il motivo determinante rispetto alla sua forma⁴⁵. Da questo punto di vista, allora, la forma infinita

⁴³ «Il contenuto è in pari tempo la negativa riflessione delle determinazioni formali [*Formbestimmungen*] in sé. La sua unità, che in sulle prime non è che l'unità indifferente di fronte alla forma, è quindi anche l'unità formale o la relazione fondamentale [*Grundbeziehung*] come tale. Il contenuto ha quindi questa per sua forma essenziale, e il fondamento viceversa ha un contenuto» (*WdL II*, 301, (509)).

⁴⁴ *WdL II*, 237, (936). Data la complessità linguistica del passo si è scelto di riportare per intero l'originale tedesco: «Die logische Idee hat somit sich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte; - die Form, welche insofern den Gegensatz zum Inhalt ausmacht, als dieser die in sich gegangene und in der Identität aufgehobene Formbestimmung so ist, daß diese concrete Identität gegenüber der als Form entwickelten steht; er hat die Gestalt eines Andern und Gegebenen gegen die Form, die al solche schlechthin in Beziehung steht, und deren Bestimmtheit zugleich als Schein gesetz ist».

⁴⁵ Questo aspetto costituisce un punto centrale nell'interpretazione di Nuzzo già più volte ricordata: «The demonstrative aim of the last chapter of the logic is to prove that the logical process can achieve its necessary end only in a retrospective reconstruction of the whole logical process that is able to rescue it from the external form that reflection could still impose on it by declaring each moment a possible - yet entirely arbitrary - conclusion. The thesis is: absolute method is absolute form» (A. Nuzzo, op. cit., 2005, p. 194). Dello stesso avviso è anche Keren Koch che sottolinea come la forma infinita esprima la modalità filosoficamente adeguata di esprimere le determinazioni del pensiero esposte dalla logica: «Die absolute Idee soll also zwar absolute Form sein, insofern sie alle in der Logik vorgebrachten Denkbestimmungen [...] in sich enthält und diese in philosophisch angemessener Weise ausdrücken soll» (K. Koch, *Was verrät uns die absolute Idee über den Systemcharakter der Logik?*, «Hegel-Jahrbuch» 2019 (1), 2019, pp. 266 - 273. Infine Andreas Arndt riconosce un'affinità tra il movimento del sapere assoluto all'interno della *Fenomenologia dello spirito* e l'idea assoluta quale forma infinita presente nella logica: «Wie das absolute Wissen im Sich-Erinnern des Werdens zu sich die

sembrerebbe volta ad indicare quell'identità concreta tra forma e contenuto - capace, dunque, di preservarne ed indicarne il rapporto reciproco - che si distingue, invece, da quella presunta identità di forma e contenuto per cui il contenuto costituisce l'unica fonte della determinatezza e che inevitabilmente finisce per ridurre la forma ad essere irrilevante e accessoria rispetto al portato determinante del contenuto.

In questo modo emerge con chiarezza la problematicità di questa modalità di pensare il rapporto tra forma e contenuto, poiché in essa viene tralasciato il portato determinate della forma riaspetto al contenuto. Ovvero, in altri termini, si potrebbe dire che Hegel, introducendo l'espressione «forma infinita», avverta la necessità di caratterizzare il contenuto dell'idea assoluta quale forma che sia allo stesso tempo anche contenutisticamente rilevante e determinate e non, per l'appunto, qualcosa di meramente "formale" rispetto al contenuto di cui è forma, senza però che il contenuto stesso venga dismesso, bensì compreso in rapporto reciproco rispetto alla propria forma⁴⁶.

Se quanto detto fin qui circa l'identità concreta tra forma e contenuto è corretto, è possibile allora comprendere più da vicino in che senso l'idea assoluta sia contenuto a se stessa come forma infinita. Si è detto infatti che l'idea assoluta riconosce se stessa e il proprio sviluppo nelle diverse determinazioni concettuali esposte dalla logica e, allo stesso tempo, riconosce l'insufficienza di ognuna di queste nel valere stabilmente come la modalità attraverso cui si articola la determinatezza in quanto tale. In altre parole, e forse in maniera un po' meno astratta, nessuna delle singole categorie logiche che costituiscono lo sviluppo dell'idea assoluta - dalle più semplici e astratte della *Dottrina dell'essere*, alle più complesse e concrete della *Dottrina del concetto* - si è mostrata fin qui adeguata ad esprimere in modo adeguato e duraturo il carattere determinato del pensiero in quanto tale, ossia la sua determinatezza (*Bestimmtheit*), rimandando costantemente a qualcosa d'altro rispetto a loro stesse.

Questo risultato, a prima vista apparentemente negativo che l'idea assoluta riconosce a partire dall'analisi retrospettiva del proprio sviluppo logico, costituisce in realtà la

Gestalten des Bewusstseins aufbewahrt und seine Unendlichkeit hat, so die absolute Idee in der Methode, in welcher der Gang des reinen Denkens hinsichtlich der diesen Gang von Anfang an strukturierenden Prinzipien zusammengefasst ist. Die absolute Idee hat, Hegel zufolge, nicht die Bestimmtheit eines Inhalts, sondern einer allgemeinen Form, sie ist Formbestimmtheit. (A. Arndt, *Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», IX (16), 2012, p. 26).

⁴⁶«Sie [die absolute Idee] erfaßt sich als die absolute oder unendlichen Form in dem Sinne, daß sie vom Inhalt nicht nur nicht absieht, sondern alle Bestimmtheit oder allen Inhalt in sich einschließt, insofern sie sich als die Form (die Methode) jeder Bestimmtheit bzw. jedes Inhalts erweist. Indem die Idee oder Form sich zu sich selbst befreit, entfernt sie sich nicht von der Konkretheit der Bestimmtheit, sondern senkt sich noch tiefer in diese Konkretheit ein» (Puntel, *op. cit.*, p. 226).

condizione di possibilità per operare un cambio di prospettiva sulla determinatezza, ossia sulla modalità attraverso cui qualcosa viene ad essere determinato rispetto a quanto emerso fin qui. Se fino a questo momento, infatti, si era alla ricerca di un certo contenuto, una certa categoria logica, capace di esprimere compiutamente il carattere determinato del pensiero, la considerazione retrospettiva che l'idea assoluta compie sul proprio sviluppo logico, permette di riconoscere che non è più possibile ricondurre la determinatezza dell'idea, quale oggetto dell'intera scienza logica, ad un determinato contenuto, quanto piuttosto alla forma che l'intero processo logico ha assunto e che nell'idea assoluta trova il suo compimento.

«L'idea assoluta stessa ha più precisamente per suo contenuto soltanto questo, che la determinazione formale [*Formbestimmung*] è la sua propria compiuta totalità [*vollendete Totalität*], il proprio concetto puro. La determinatezza [*Bestimmtheit*] dell'idea e tutto quanto il corso di questa determinatezza ha ora costituito l'oggetto [*Gegenstand*] della scienza logica, dal qual corso è sorta per sé l'assoluta idea stessa; per sé però essa si è mostrata come questo, che la determinatezza non ha la figura [*Gestalt*] di un contenuto, ma è essenzialmente come forma e che per conseguenza l'idea è come assolutamente universale»⁴⁷.

In questo senso, allora, l'idea assoluta ha come contenuto se stessa come forma, tuttavia non come una forma esteriore e indipendente rispetto al contenuto che è chiamata semplicemente a rivestire, quanto piuttosto, per l'appunto, come forma *infinita*, riferendosi al concetto introdotto poco fa.

Ciò significa che, in quanto forma, essa è in stretto legame e in rapporto reciproco - ossia in identità concreta, per usare le parole di Hegel - con il contenuto di cui è forma, almeno in duplice senso: anzitutto genetico poiché la forma infinita è risultata dalla riconsiderazione retrospettiva della totalità delle determinazioni del pensiero esposte dalla scienza logica. In secondo luogo, da un punto di vista propriamente logico, poiché tale forma si rivela essere l'unica modalità valida attraverso cui è possibile cogliere il carattere determinato del pensiero in quanto tale e che, allo stesso tempo, coincide con il proprio essere determinato, in virtù dell'identità di sapere di sé e determinazione di sé, già emersa precedentemente⁴⁸.

Ciò che resta da prendere in considerazione è la trattazione più specifica della forma infinita dell'idea assoluta, quale compiuto sviluppo dell'idea, capace di cogliere la totalità delle determinazioni logiche nella loro verità, ovvero come momenti interni del proprio

⁴⁷ *WdL* II, 237, (936 - 937).

⁴⁸ «The absolute idea is no content but a mere form, purely self-referential expression with nothing to express except its own formality. This form, indeed an absolute one, is the first side of the method; the method as formal mode (*Art und Weise*), as modality or mode of being and knowledge at the same time». (Nuzzo, *op. cit.*, 2005, p. 195).

sviluppo e non più solo nella loro astratta parzialità. Ciò permette all'idea assoluta di valere come assolutamente universale⁴⁹, in quanto nulla le è più esterno, come si è visto, poiché essa è oggetto a se stessa quale forma infinita, giustificando dunque l'esposizione di un metodo, quale «universale della forma del contenuto»⁵⁰, come Hegel stesso afferma e come si vedrà a breve.

In conclusione, e per riassumere brevemente i risultati finora raggiunti prima di procedere con una breve trattazione del metodo e dei suoi momenti, può essere utile fare riferimento al testo del § 237 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* che in poche righe particolarmente chiare esprime nuovamente questi concetti:

«L'idea assoluta, - poiché nessun trapasso [*Uebergehen*] né presupposto e, in genere, nessuna determinatezza è in lei che non sia fluida e trasparente, - è per sé la *pura forma* del concetto, che intuisce [*anschaut*] il suo *contenuto* come sé stessa. Essa è *contenuto* a sé [...]. Questo contenuto è il sistema della *logicità* [*des Logischen*]. Come *forma*, qui all'idea non resta altro che il *metodo* di questo contenuto: - cioè sapere in modo determinato il valore [*Währung*] dei suoi momenti»⁵¹.

A questo punto è possibile procedere ad una trattazione più puntuale del metodo⁵², a partire dallo sviluppo articolato da Hegel stesso nella sezione dedicata all'idea assoluta⁵³. In via

⁴⁹ Nello *Zusatz* al § 237 questo punto è ribadito in maniera particolarmente chiara: «Si può anche dire che l'idea assoluta è l'universale, ma non l'universale semplicemente come forma astratta, di fronte al quale universale il contenuto particolare sta come altro, bensì come la forma assoluta in cui tutte le determinazioni, l'intera ricchezza del contenuto posto mediante esse, è ritornato [*die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts zurückgegangen ist*]» (*Enz. D, Z. § 237; 389, (441)*).

⁵⁰ *WdL II, 237, (937)*.

⁵¹ *Enz. C § 237; 222, (212)*.

⁵² Per quanto riguarda la questione del metodo nel pensiero hegeliano e, in particolare, all'interno della *Scienza della logica* è utile segnalare, oltre ai commentari già indicati in precedenza: L. Bruno Puntel, *op. cit.*; A. Nuzzo, *The Idea of 'Method' in Hegel's Science of Logic - a Method for Finite Thinking and Absolute Reason*, «Hegel-Bullettin», XX (1 - 2), 1999, pp. 1 - 17; M. Forster, *Hegel's dialectical method in The Cambridge Companion to Hegel*, a cura di F. C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge etc 1993, pp. 130 - 170; V. Verra, *La circolarità del metodo assoluto in Hegel*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» XCI (1), 1999, pp. 3 - 17; A. Nuzzo, *op. cit.*, 2005; A. Nuzzo, *Approaching Hegel's logic, obliquely: Melville, Molière, Beckett*, State University of New York Press, Albany 2018, pp. 35 - 72 e A. Arndt, *Hegel und die absolute Idee: Zum Konzept der Dialektik bei Hegel*, in *Dialektische Positionen: kritisches Philosophieren von Hegel bis heute: eine Vorlesungsreihe*, a cura di M. Küpper, M. Gasser, I. Schuhmacher, H. Petsche, Trafo, Berlin 2015, pp. 63 - 82. Inoltre per una trattazione più generale del concetto di metodo in rapporto all'intero sviluppo delle determinazioni logiche cfr. L. Heckenroth, *Konkretion der Methode. Die Dialektik und ihre teleologische Entwicklung in Hegels Logik*, «Hegel Studien», Beiheft 71, Meiner, Hamburg 2021.

⁵³ Com'è noto, seppur ad un livello ancora introduttivo e in funzione anticipatoria, la questione del metodo emerge anche in altri luoghi del sistema hegeliano. Oltre al capitolo della *Scienza della logica* dedicato all'idea assoluta e ai corrispettivi paragrafi dell'*Enciclopedia*, che rimangono comunque i luoghi privilegiati per la trattazione del metodo da un punto di vista logico, è possibile tenere in considerazione anche l'*Introduzione* alla *Scienza della logica* e la *Prefazione* alla sua seconda edizione, i paragrafi introduttivi all'*Enciclopedia* e, seppur con le dovute precauzioni, anche la *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, al fine di ottenere una panoramica

preliminare, però, è utile esplicitare fin da subito il fine che in qualche modo rende ragione dell'attraversamento di un tema così ampio ed articolato, com'è quello del metodo, all'interno della presente indagine. Ciò permetterà, inoltre, di giustificare il particolare punto di vista che si è scelto di adottare sull'argomento, focalizzato più su alcune questioni che su altre, ugualmente importanti e presenti, ma, in un certo senso, secondarie rispetto alla linea interpretativa su cui si intende insistere e che dunque potranno essere unicamente accennate.

Il motivo per cui può essere utile affrontare la questione del metodo in funzione di un'ipotesi interpretativa volta a rilevare uno statuto politico all'idea assoluta consiste nella possibilità di comprendere e approfondire ulteriormente la libertà dell'idea assoluta, come si vedrà in seguito. Questo tema, del resto, era già in qualche modo emerso in riferimento alla questione della personalità dell'idea assoluta, ma ora si tratta di comprendere più da vicino in che senso l'idea assoluta possa dirsi libera, come ciò si giustifichi e come si articoli.

In altri termini, al fine di comprendere più da vicino in che senso e quali conseguenze comporti il fatto che l'idea assoluta sia libera, è necessario soffermarsi sul concetto di metodo, così come si è fatto per quello di personalità, perché è soprattutto attraverso il proprio articolarsi e sapersi come metodo da parte dell'idea assoluta che essa può essere libera e realizzare la propria libertà, come emergerà più chiaramente in seguito.

All'interno di questo orizzonte, dunque, è possibile giustificare tanto la scelta di affrontare la trattazione del metodo quanto quella di concentrarsi principalmente su alcuni aspetti e questioni di portata più generale circa la funzione e il significato che il metodo assume in relazione all'idea assoluta e allo sviluppo logico nel suo insieme, a cui poi seguirà un'esposizione generale dei momenti in cui esso si articola⁵⁴.

In conclusione, come ultima premessa, è importante tener presente che anche una ricostruzione storico-filosofica del concetto hegeliano di metodo sarebbe non solo possibile, ma anche utile. Quest'ultima permetterebbe, infatti, di guadagnare la posizione hegeliana sul metodo *ex negativo*, per così dire, a partire dalla distanza che essa instaura in primo luogo

più ampia sullo statuto e sulla funzione del metodo in Hegel. In questa sede si è scelto di prendere in considerazione unicamente la trattazione del metodo svolta al termine della *Scienza della logica* e i paragrafi corrispondenti nell'*Enciclopedia*, perché questi luoghi permettono di far emergere in maniera esaustiva il rapporto tra idea assoluta e metodo.

⁵⁴ Ciò comporta inevitabilmente il fatto che non sarà possibile fornire un'analisi approfondita ed esaustiva dell'articolazione del metodo nei suoi momenti e delle questioni che da esso derivano, non perché, ancora una volta, non valga la pena svolgere un'analisi di questo tipo, quanto piuttosto perché questo tipo di indagine non sembra fornire ulteriori elementi utili alla linea interpretativa qui proposta.

rispetto ad altre riflessioni sul metodo presenti in autori contemporanei ad Hegel⁵⁵. Allo stesso tempo, tuttavia, anche un confronto su questo tema con autori cronologicamente più lontani rispetto ad Hegel, sia precedenti che successivi, potrebbe essere quantomeno interessante, poiché, com'è noto, la riflessione sul concetto di metodo sembra accompagnare l'intera storia della filosofia come un basso continuo che risuona fin dalle sue origini e che sembra riemergere con maggior intensità in alcuni particolari momenti⁵⁶.

Non è possibile in questa sede, però, sviluppare ulteriormente questo approccio alla questione del metodo, perché ciò esula evidentemente dagli obiettivi di questo lavoro, ma resta comunque di grande interesse e, per quel che è stato possibile consultare, ancora in parte inesplorato.

Dopo queste premesse, volte semplicemente a delineare il punto di vista entro cui verterà la trattazione hegeliana del metodo in questo lavoro, è ora possibile tornare alle pagine dell'idea assoluta dedicate ad introdurre ed esporre più propriamente il concetto di metodo. Anzitutto è importante rilevare come Hegel stesso avverta l'esigenza di esplicitare, anche con una certa insistenza, il modo corretto con cui è da intendere il concetto di metodo, il quale può essere guadagnato solo nell'idea assoluta, ossia solo al termine dell'intero sviluppo logico. Esso, infatti, sembra discostarsi, almeno in parte, sia dal significato che comunemente gli viene attribuito, sia dalla modalità attraverso cui esso è stato inteso nel corso della filosofia moderna e che trova nella formulazione di Descartes un esempio, non l'unico evidentemente, in qualche modo paradigmatico⁵⁷.

In altri termini, ciò che Hegel compie nell'introdurre il concetto di metodo sembra

⁵⁵ Per un possibile rapporto tra le posizioni di Kant ed Hegel sul problema del metodo cfr. A. Ferrarin, *Method in Kant and Hegel*, «British Journal for the History of Philosophy», XXVII (2), 2019, pp. 255 - 270 e G. Gorla, *La filosofia e l'immagine del metodo*, In Schibboleth, Roma 2021. Quest'ultimo testo, tra l'altro, oltre a ricostruire e a confrontare la prospettiva critica kantiana e quella dialettica hegeliana, apre il confronto anche alla prospettiva fenomenologica-ermeneutica heideggeriana. Inoltre, per un contributo storico-filosofico volto a ricostruire la genesi del concetto di metodo a partire da Fichte, ma anche in relazione anche a Kant e Hegel cfr. A. Nuzzo, *Transcendental Philosophy, Method, and System in Kant, Fichte, and Hegel*, in *Fichte and transcendental philosophy*, a cura di T. Rockmore e D. Breazeale, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014, pp. 58 - 68.

⁵⁶ Per una panoramica generale del concetto di metodo nella filosofia moderna e contemporanea, da Descartes a Edgar Morin, cfr. G. Giordano, *Metodo*, in *Le parole e i numeri della filosofia: concetti, pratiche, prospettive*, a cura di S. Achella e C. Clementina, Carocci, Roma 2020, pp. 150 - 157.

⁵⁷ Senza la pretesa di ridurre alla posizione cartesiana sul metodo l'intero contributo fornito dalla filosofia moderna su questo tema, può essere utile ricordare, a titolo semplicemente esemplificativo, la definizione di metodo presente nelle *Regulæ ad directionem ingenii* cartesiane: «Per metodo poi intendo delle regole certe e facili, osservando le quali esattamente nessuno darà mai per vero ciò che sia falso, e senza consumare inutilmente alcuno sforzo della mente, ma gradatamente aumentando sempre il sapere, perverrà alla vera cognizione di tutte quelle cose di cui sarà capace» (R. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, in *Ouores de Descartes*, vol. 10, a cura di C. Adam e P. Tannery, Parigi 1908, pp. 371 - 372; trad. it. a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garini, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma - Bari 1994, pp. 25 - 26). Su questo tema, anche in dialogo con la posizione hegeliana, si tenga presente A. Di Riccio, *op. cit.*, pp. 69 - 81.

potersi identificare con una rideterminazione del concetto stesso di metodo, vale a dire una riformulazione di che cosa sia metodo, al fine di indicare ciò che propriamente è da intendere con questo concetto alla luce, quantomeno, di una duplice prospettiva: da un lato ciò che abitualmente viene inteso con questo termine, sia nel senso comune sia nella tradizione filosofica precedente, dall'altro in riferimento alla struttura logica propria dell'idea assoluta quale forma infinita in rapporto al proprio sviluppo logico, come già è emerso nel corso di questa trattazione.

I due piani, del resto, sembrano legarsi saldamente tra loro perché proprio attraverso le nuove risorse concettuali che l'idea assoluta è in grado di fornire - il concetto di forma infinita *in primis*, ma anche il superamento della struttura logica dell'idea del conoscere nella sua declinazione teoretica - è possibile procedere ad una compiuta rideterminazione del concetto di metodo e, allo stesso tempo, mostrare lo scarto rispetto ad altri possibili significati che quest'ultimo assume nel senso comune e nella tradizione filosofica moderna⁵⁸. In questo modo, dunque, la questione del metodo è introdotta da Hegel all'interno dell'idea assoluta:

«Il metodo può sembrar sulle prime la semplice maniera del conoscere, ed ha infatti la natura di una tal maniera. Come metodo però la maniera non è soltanto una in sé e per sé determinata modalità dell'essere, ma qual modalità del conoscere è posta come determinata dal concetto [*gesetzt als durch den Begriff bestimmt*] e come forma, in quanto questa è l'anima di ogni oggettività e in quanto ogni contenuto d'altronde determinato ha verità sua soltanto nella forma»⁵⁹.

In queste righe Hegel sembra fornire, almeno in un primo momento, una definizione abbastanza ordinaria e tradizionale di metodo che potrebbe accordarsi senza alcuna difficoltà con quella condivisa da buona parte della tradizione filosofica a lui precedente, per la quale il concetto di metodo indica semplicemente la modalità attraverso cui è possibile conoscere qualcosa. Si tratta, in realtà, solo di un primo passo introduttivo in direzione della rideterminazione del concetto stesso di metodo a cui si è accennato e che ora è da prendere in considerazione più da vicino.

Del resto, poi, una definizione di questo tipo non è nuova neppure rispetto allo

⁵⁸ Così Houlgate sembra rimarcare questo punto: «Hegel's *Logic* does proceed in accordance with dialectical method after all, but such method is not a "method" in its traditional philosophical sense [...], because it is not a manner of thinking that is *applied* by Hegel to a given subject matter, such as thought, and that could be applied by someone else (for example, Engels) to nature or human history. It is, rather, the manner in which concepts themselves develop and demand to be thought» (S. Houlgate, *The opening of Hegel's Logic: from Being to infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006, pp. 34 - 35).

⁵⁹ *WdL* II, 237, (937).

sviluppo logico hegeliano, visto che una simile nozione di metodo sembrava già in qualche modo emergere all'interno dell'idea del conoscere e, più precisamente, sembrava articolare la struttura logica dell'idea del vero. In essa, come si è visto, a partire dalla presupposta distinzione tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva dell'idea, veniva presa in considerazione e sviluppata la modalità attraverso cui il lato soggettivo dell'idea tentava di ricondurre a sé quello oggettivo attraverso l'attività conoscitiva. La questione, nello specifico, riguardava infatti l'articolazione di un metodo⁶⁰ valido per conoscere la realtà oggettiva presupposta come esteriore, al fine dunque di superare, almeno apparentemente, la distinzione tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva dell'idea stessa.

È proprio alla luce di questo assunto, in realtà, ossia sulla presupposizione di un'oggettività esteriore rispetto al soggetto conoscente e al metodo utilizzato, e non tanto a partire dal nesso tra metodo e conoscere, che emerge sia l'insufficienza della struttura dell'idea del vero, ridotta ad un mero tendere in direzione della conoscenza, sia la rideterminazione hegeliana del concetto di metodo.

A partire da queste premesse si tratta ora di riconsiderare la nozione di metodo a partire dall'avvenuta ricomposizione nell'idea assoluta di quella separazione che giustificava tanto la distinzione quanto l'impulso alla riunificazione tra una dimensione soggettiva e una dimensione oggettiva dell'idea e che costituiva la struttura logica dell'idea del conoscere in senso proprio. In questo senso, allora, è possibile considerare la prospettiva dischiusa dall'idea assoluta non solo come il compimento dell'idea del vero, ma anche, e contemporaneamente, come la rideterminazione del concetto stesso di metodo.

«Il metodo è questo sapere [*Wissen*] stesso, per il quale il concetto non è soltanto come oggetto [*Gegenstand*], ma è come il suo proprio, soggettivo operare, come lo strumento [*Instrument*] e il mezzo [*Mittel*] dell'attività conoscitiva [*erkennende Thätigkeit*], distinto da lei, ma come la sua propria essenzialità. Nel conoscere investigativo [*suchenden Erkennen*] il metodo è riguardato egualmente come strumento [*Werkzeug*], come un mezzo che sta dalla parte soggettiva, per cui essa si riferisce all'oggetto [*Object*]. In questo sillogismo il soggetto è l'un estremo e l'oggetto è l'altro, e quello per mezzo del suo metodo si conclude [*sich zusammenschließt*] con questo, ma non vi si conclude per sé con se stesso. Gli estremi rimangono diversi, perché soggetto, metodo e oggetto non sono posti come l'unico identico concetto»⁶¹.

⁶⁰ Cfr. *Enz. C* §§ 227 - 228; 223 - 224, (206 - 207) della sezione dell'*Enciclopedia* hegeliana dedicata al conoscere e che introducono rispettivamente il *metodo* analitico e il *metodo* sintetico a partire dal riconoscimento che il conoscere finito ha come presupposto la distinzione tra sé e qualcosa che viene trovato e che, dunque, l'attività del conoscere consiste nel togliere questa stessa distinzione.

⁶¹ *WdL* II, 238, (938 - 939). Si è scelto di anticipare questo paragrafo, che nel testo hegeliano si trova al termine dell'introduzione del metodo, perché, grazie al confronto con la struttura logica dell'idea del vero, esso funge da introduzione e conferma della rideterminazione che Hegel qui compie del concetto di metodo.

Che in queste righe sia in gioco una rideterminazione del concetto di metodo, inoltre, sembra essere segnalato dallo stesso Hegel anche da un punto di vista linguistico, lì dove il concetto di metodo proprio del conoscere investigativo (*das suchende Erkennen*), e dunque articolato secondo la struttura logica dell'idea del vero, è indicato dal termine strumento (*Werkzeug*), inteso come attrezzo del tutto esteriore da un duplice punto di vista: tanto rispetto all'attività conoscitiva del soggetto, quanto all'oggetto conosciuto. Al contrario, il risultato a cui perviene la rideterminazione hegeliana del concetto di metodo è indicato dal termine strumento (*Instrument*)⁶², inteso come organo, quasi alle stregua - pur con gli evidenti limiti e le dovute precauzioni di una metafora - di uno strumento musicale attraverso il quale musicista e musica in qualche modo interagiscono e si fondono nel momento dell'esecuzione. Uno strumento, quello del metodo, che - per tornare alla logica hegeliana - in virtù della struttura concettuale che gli è propria, si identifica e permette di identificare, infatti, tanto l'attività conoscitiva del soggetto tanto l'oggetto conosciuto, nucleo dell'innovativa modalità con cui Hegel intende il concetto di metodo.

In ultima analisi, allora, la riconcettualizzazione hegeliana del concetto di metodo sembra volta in prima istanza a rimuovere il carattere esteriore ed eterogeneo del metodo rispetto all'attività conoscitiva del soggetto e al contenuto oggettivo da conoscere,⁶³ al quale si pretende di applicare il metodo dall'esterno, per così dire⁶⁴. Nella struttura logica

⁶² Traducendo con "strumento" sia *Werkzeug* sia *Instrument*, non è possibile cogliere la sfumatura di significato che distingue i due termini tedeschi scelti da Hegel per evidenziare le diverse modalità attraverso cui il metodo viene considerato nel conoscere investigativo e nell'idea assoluta. *Werkzeug* indica, anche etimologicamente, l'attrezzo o l'utensile per mezzo del quale è possibile produrre qualcosa di radicalmente altro rispetto allo strumento stesso e al suo autore. Questo aspetto, infatti, emerge in tutta la sua concretezza anche dal primo significato che i fratelli Grimm rilevano del termine *Werkzeug*: „Im konkreten sinne gerät als mittel zur unterstützung oder ersetzung der menschlichen hand bei der bearbeitung von gegenständen oder stoffen" (Voce di dizionario, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, vol. 29, a cura della Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin, Deutscher Taschen buch Verlag, München 1991, p. 420). *Instrument*, al contrario, sembra indicare una sfumatura più espressiva di strumento e, infatti, in tedesco si usa questo termine per designare uno strumento musicale. Sempre i fratelli Grimm sottolineano come *Instrument* significhi „seit dem 16. Jahr, auch häufig tonwerkzeug" e come „neuer ist instrument für werkzeug, sofern es künstlicher bereitet und mehr den künsten und wissenschaften, als dem handwerk dient" (Voce di dizionario, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, vol. 10, a cura di M. Heyne, Deutscher Taschen buch Verlag, München 1991, pp. 2146 - 2147. Da questo punto di vista, allora, usando un linguaggio aristotelico si potrebbe dire - con le dovute precisazioni - che *Werkzeug* potrebbe indicare la sfumatura "poietica" del termine strumento, mentre invece *Instrument* sembra sottolinearne la dimensione "pratica" per mezzo del quale cui il fine dell'attività coincide con l'attività stessa che lo genera.

⁶³ «Se il contenuto è preso a sua volta come dato al metodo e come avente una sua propria particolar natura, allora il metodo, come la logicità [*das Logische*] in generale, è in cotesta determinazione una forma semplicemente esteriore [*bloss äusserliche Form*]"» (*WdL II*, 237, (937)).

⁶⁴ Houlgate riconduce a ragione questo punto alla genuina assenza di presupposti della filosofia hegeliana «In my view, however, if Hegel's philosophy is to be genuinely presuppositionless, as he proclaims it to be, then it cannot presuppose at the outset any general conception of dialectical (or any other kind of) method that is to be "applied" in particular cases» (S. Houlgate, *op. cit.*, 2006, p. 34).

dischiusa dall'idea assoluta, invece, Hegel individua le risorse concettuali per pensare il metodo non più come un insieme di regole in qualche modo anteriori, e dunque estranee, tanto all'attività stessa del conoscere quanto all'oggetto conosciuto, allo scopo di fungere semplicemente da guida per il procedere della conoscenza. Al contrario, il tentativo hegeliano sembra volto alla costruzione di un metodo che sia, per così dire, "immanente" - anche se Hegel non utilizza questa espressione - tanto all'attività del conoscere quanto alla realtà da conoscere e che, proprio nel suo essere immanente, trovi la sua giustificazione e validità.

La nuova concezione che Hegel propone del metodo, infatti, non riguarda solamente la modalità attraverso cui quest'ultimo deve essere inteso, quanto piuttosto il rapporto che esso instaura con l'attività conoscitiva stessa e con la struttura logica dell'oggettività. Tutte e tre queste dimensioni - attività conoscitiva, oggetto conosciuto e metodo - al termine e attraverso lo sviluppo logico delle determinazioni concettuali svolto dalla scienza della logica, si scoprono infatti accomunate dalla medesima struttura logica del concetto, come ora si tenterà di mostrare. È proprio a partire da questo risultato, inoltre, che è possibile comprendere e giustificare il superamento della concezione del metodo inteso come semplice strumento (*Werkzeug*) esteriore per conoscere la realtà.

Se questa sembra essere, almeno a grandi linee, la prospettiva entro cui la determinazione hegeliana del metodo si compie, essa trova la sua giustificazione più propria nell'idea assoluta e nello sviluppo logico-genetico che ad essa conduce. Quest'ultimo, infatti, ha già di per sé dimostrato che nessun oggetto dato può essere assunto quale fonte della determinatezza tanto della realtà quanto del pensiero, bensì solo la struttura logica e dinamica del concetto, quale forma infinita dell'idea assoluta, può e deve essere riconosciuta come l'unica modalità attraverso cui si articola la determinatezza in quanto tale, sia sul piano oggettivo sia su quello soggettivo, come si è visto. Con le parole di Hegel:

«Non solo ci si può [...] richiamare al concetto fondamentale della logicità [*Grundbegriff vom Logischen*] ché anzi l'intero corso di questa, dove si son presentate tutte le configurazioni [*Gestalten*] di un contenuto dato e degli oggetti [*Objecte*], ha mostrato il loro trapasso [*Uebergang*] e la loro non verità. Lungi da ciò che un oggetto dato [*ein gegebenes Object*] possa esser la base cui la forma assoluta si riferisca solo come determinazione esteriore e accidentale, questa forma stessa si è anzi data a conoscere come la base assoluta e l'ultima verità. È sorto con ciò il metodo come il concetto che conosce se stesso [*als der sich selbst wissende*], che ha per oggetto [*Gegenstand*] sé come l'assoluto, tanto soggettivo quanto oggettivo [*Objective*], epperò come pura corrispondenza del concetto e della sua realtà [*Realität*], come

una esistenza che è il concetto stesso»⁶⁵.

Detto in altri termini: attraverso lo sviluppo logico delle determinazioni del pensiero è stato possibile riconoscere come la modalità attraverso cui si articola la determinatezza tanto del pensiero quanto della realtà, non dipenda da uno specifico contenuto o da una certa determinazione univocamente data, visto che il corso della logica stesso ha mostrato il suo inevitabile trapasso nella determinazione opposta.

Da ciò, non senza correre il rischio di un'eccessiva semplificazione, è stato possibile riconoscere che la determinatezza in quanto tale dipende piuttosto dalla struttura stessa del concetto, in virtù della capacità che gli è propria di articolare e determinarsi in questo stesso movimento di trapasso e di reciproco rapporto tra le opposte determinazioni. Solo alla conclusione di questo processo, e dunque nell'idea assoluta quale forma infinita capace di ricondurre a sé ogni opposizione⁶⁶, la struttura del concetto può essere riarticolata nella forma di un metodo, vale a dire in quanto concetto che conosce se stesso e si sa come la modalità attraverso cui si articola la determinatezza del pensiero e della realtà, a partire dallo sviluppo stesso che l'ha generato⁶⁷.

Da ciò consegue che la struttura stessa del concetto costituisce tanto la nuova articolazione proposta da Hegel del metodo, tanto l'elemento che accumuna strutturalmente e logicamente il pensiero e la realtà. A questo punto, allora, il metodo non articola unicamente l'adeguata attività conoscitiva del soggetto, ma costituisce, allo stesso tempo, l'articolazione stessa della realtà oggettiva. Per meglio dire, proprio perché il metodo, in quanto concetto, costituisce la struttura della realtà, allora esso può indicare l'adeguata modalità attraverso cui si articola l'attività conoscitiva nella sua validità

⁶⁵ *WdL* II, 238, (937).

⁶⁶ «Il metodo dev'essere quindi riconosciuto come la maniera universale senza limitazione [*ohne Einschränkung allgemeine (...) Weise*], interna ed esterna, e come la forza assolutamente infinita cui nessun oggetto [*Object*], in quanto si presenti come esteriore, lontano dalla ragione e da lei indipendente, potrebbe oppor resistenza [*Widerstand leisten*], esser rispetto ad essa di una natura particolare e rifiutarsi ad esser da lei penetrato. È perciò l'anima e la sostanza, e qualcosa è compreso [*begreifen*] e conosciuto nella sua verità [*in seiner Wahrheit gewußt*] solo in quanto è completamente assoggettato al metodo [*als es der Methode vollkommen unterworfen ist*]» (Ivi, p. 238, (937 - 938)).

⁶⁷ A partire da questo autoriferimento a sé del concetto Arndt giunge a interpretare l'idea assoluta, in quanto metodo, come la forma universale dei rapporti teoretici e pratici dello spirito: «Die reine Selbstbezüglichkeit des Begriffs in der absoluten Methode ist demnach das Ergebnis einer Abstraktion von den *bestimmten* Verhältnissen, in die der menschliche Geist im Verhältnis zur Natur und zu seinen eigenen geistigen Daseinsweisen steht. Die Idee als absolute Methode ist daher die *allgemeine Form* des theoretischen und praktischen Verhaltens des menschlichen Geistes zur „Welt“» (A. Arndt, *op. cit.*, 2012, p. 31). Su questa interpretazione, inoltre, cfr. A. Arndt, *op. cit.*, 2015, p. 81.

universale⁶⁸ e viceversa. Ciò, inoltre, è del tutto coerente con la rideterminazione hegeliana del concetto di metodo e con la critica volta alla sua considerazione di semplice “strumento” esteriore del conoscere.

In questo senso è ora possibile comprendere la nuova definizione di metodo fornita da Hegel, come «il concetto che conosce se stesso, che ha per oggetto sé», volta a sottolineare la distanza critica dalla definizione di metodo precedentemente introdotta, ossia come «semplice maniera del conoscere»⁶⁹. Ancora una volta, la distanza tra le due modalità di concepire il metodo non si misura sul portato teoretico a cui entrambe ambiscono, quanto piuttosto sulla modalità attraverso cui riescono ad attuare, e dunque, in una certa misura, a giustificare, quello stesso portato teoretico.

Che nel metodo, infatti, il concetto conosca se stesso in quanto concetto, ossia nella propria attività⁷⁰, avendo dunque unicamente se stesso quale oggetto del proprio sapere, costituisce la garanzia della validità della rideterminazione hegeliana del concetto di metodo, in quanto compimento dello sviluppo delle determinazioni logiche tanto sul piano soggettivo che su quello oggettivo. In questo senso, dunque, il metodo risponde compiutamente a quell'esigenza teoretica semplicemente sollevata dall'idea del conoscere - dalla quale poi discende una concezione del metodo come «semplice maniera del conoscere» - ma mai compiutamente attuata, a differenza di quanto accade ora nel vero conoscere.

«Nel vero conoscere [*wahrhaften Erkennen*] al contrario il metodo non è soltanto un certo numero di determinazioni, ma è l'essere in sé e per sé determinato del concetto [*das An-undfürsich bestimmtseyen des Begriffs*], che è il termine medio solo per ciò ch'esso ha anche insieme il significato dell'oggettivo [*Objectiven*], il quale oggettivo quindi nella conclusione [*im Schlußsatze*] non raggiunge soltanto, per mezzo del metodo, una determinatezza esterna [*äussere Bestimmtheit*], ma è posto nell'identità sua col concetto soggettivo»⁷¹.

⁶⁸ Così Gorja sintetizza il portato universale del metodo hegeliano: «Al metodo appartiene una specifica *duplice* universalità. Dal lato che concerne la modalità del conoscere, esso è universale in quanto è universalmente valido: forma assoluta poiché è metodo per ogni cosa (*Allgemeingültigkeit*) Oltre a ciò, però, trattandosi ormai dell'universalità dell'idea (e non più della riflessione) il metodo è anche la maniera oggettiva, vale a dire esprime la “sostanzialità delle cose”. Cosa che altro non sono che i concetti, e cioè essere che si sa come sapere» (G. Gorja, *op. cit.*, p. 75).

⁶⁹ Cfr. citazione alla nota n. 59 di questo capitolo.

⁷⁰ «Die Methode fällt demnach nicht einfach mit dem Begriff als solchem zusammen. Sie ist vielmehr das Wissen des Begriffes von sich in seiner Tätigkeit als Begriff, genauer gesagt: in seiner Tätigkeit als Begriff selbst zu erfassen» (Arndt, *op. cit.*, 2015, p. 71).

⁷¹ *WdL* II, 239, (939). Per quanto riguarda il rapporto tra metodo, sillogismo e sistema - un tema che nella presente trattazione si lascerà sullo sfondo - Arndt fornisce una sintesi efficace: «Für Hegel ist die Methode als Mitte eines Schlusses identisch mit den Extremen, die sie vermittelt, so dass sich die Vermittlung (der Schluss)

Porre l'attenzione sulla rideterminazione che Hegel compie del concetto di metodo, permette, infine, di cominciare a comprendere la modalità attraverso cui il metodo stesso si articola e si giustifica nei suoi diversi momenti, ricavati necessariamente dalla prospettiva dischiusa dall'idea assoluta e dalle nuove risorse concettuali che da essa emergono. Da ciò consegue che il contenuto e l'articolazione del metodo stesso, in quanto «concetto che conosce se stesso», dovranno essere ricercati dall'idea assoluta unicamente all'interno del proprio sviluppo logico esposto dalla scienza della logica, pena il rischio di ricadere in una concezione del tutto esteriore ed estranea del metodo, come semplice applicazione ad un contenuto dato.

A questo punto è utile mettere in evidenza come Hegel stesso sia consapevole che la struttura logica del concetto era già ampiamente emersa nello sviluppo logico delle precedenti determinazioni logiche, e, più precisamente, all'inizio della *Dottrina del concetto*⁷², ma quello che è ora in gioco sembra essere un radicale cambio di prospettiva rispetto a quella dischiusa all'inizio della logica soggettiva.

Il metodo, infatti, ha ora il compito di comprendere il concetto nella sua attività e dinamicità quale movimento che è in grado di realizzare e determinare se stesso, poiché esso si è riconosciuto come la struttura logica di ogni contenuto reale e di ogni determinazione. Nessuna determinazione, infatti, né del pensiero né della realtà si è mostrata in grado di opporsi ad esso e, contemporaneamente, di valere in modo stabile, come è stato dimostrato dall'idea assoluta e dallo sviluppo che ad essa conduce. È stato piuttosto il concetto stesso, come si è visto, che è stato in grado di cogliere e articolare il carattere determinato del pensiero e della realtà. Da questa prospettiva, dunque, il concetto può ora articolarsi e riconoscersi come metodo, ossia quale movimento di determinazione e realizzazione di se stesso.

aufhebt; diese Form der Selbstbezüglichkeit, ist das, was Hegel als vermittelte Unmittelbarkeit bezeichnet. Als vermittelte ist sie aber mehr als nur eine leere Identität, und dies ist die Bedingung dafür, dass sich die „Methode selbst“, wie Hegel sagt, „zu einem System“ erweitert» (A. Arndt, *op. cit.*, 2012, p. 27).

⁷² «Siccome l'esser in sé e per sé è immediatamente esser posto [*Gesetzseyn*], il concetto nella sua semplice relazione a se stesso, è assoluta determinatezza [*Bestimmtheit*], determinatezza però che come riferentesi soltanto a sé, è anche immediatamente semplice identità. Ma questa relazione della determinatezza a se stessa, essendo il fondersi con sé [*das Zusammengehen derselben mit sich*], è in pari tempo la negazione della determinatezza, e il concetto è, come questa eguaglianza con sé, l'universale. Ma questa identità ha insieme la determinazione della negatività; è la negazione o determinazione che si riferisce a sé, e così il concetto è un singolo [*Einzelnes*]. [...] Quello che qui sopra si è esposto è da riguardare come il concetto del concetto». *WdL* II, 16, (657). Com'è noto, la trattazione del concetto nella *Scienza della logica* non si riduce unicamente a questo passo, qui assunto unicamente a titolo esemplificativo. Si tenga infatti presente che la struttura del concetto è ampiamente svolta nel primo capitolo, intitolato, appunto, *Il concetto*, che apre la sezione *Soggettività* all'inizio della *Dottrina del concetto*. Infine, si considerino i §§ 163 - 165 nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* che corrispondono a questa sezione.

«Quello che pertanto è da considerarsi qui come metodo è soltanto il movimento del concetto stesso, la cui natura si è già conosciuta, ma primieramente ormai col significato che il concetto è tutto e che il suo movimento è l'attività assoluta universale, il movimento che determina e realizza se stesso [*die sich selbst bestimmende und selbst realisierende Bewegung ist*]»⁷³.

A questo punto, dopo che l'idea assoluta ha riconosciuto il corso delle determinazioni del pensiero esposto dalla logica come il proprio sviluppo logico-genetico e dopo aver rintracciato in esso la struttura logica del concetto, all'idea assoluta, allora, non resta altro che rileggere questo stesso sviluppo logico, se non addirittura di ripeterne la *performance*⁷⁴, al fine di far emergere e poter riarticolare quella stessa struttura concettuale attiva, seppur sottotraccia, fin dall'inizio dello sviluppo logico.

In altre parole, si potrebbe dire che l'articolazione dei momenti del metodo, in pieno accordo con la rideterminazione che Hegel stesso compie di questo concetto, può essere guadagnata dall'idea assoluta solo attraverso una riconsiderazione retrospettiva e ricostruttiva⁷⁵ dello sviluppo logico-genetico dell'idea assoluta, a ulteriore giustificazione, come si è visto, del carattere assoluto che la contraddistingue.⁷⁶

⁷³ *WdL* II, 238, (937).

⁷⁴ Questa espressione si riferisce esplicitamente alla peculiare interpretazione che Nuzzo dà del concetto di metodo nel suo testo *Approaching Hegel's logic, obliquely*. In questo testo, com'è noto, l'autrice rileva a ragione una certa dimensione attiva e pratica nell'intero sviluppo logico hegeliano in generale e, in particolare, nel concetto stesso di metodo. Quest'ultimo, infatti, viene inteso come l'atto volto a istituire retrospettivamente quella storia - nel senso di trama, di sceneggiatura, di *mythos* - che era già stata precedentemente messa in scena, per così dire, dall'avvicendamento logico delle diverse determinazioni del pensiero, con lo scopo di dare senso e unitarietà a quello sviluppo che viene dunque ora riconosciuto come un processo trasformativo. Scrive infatti l'autrice: «My claim is that the method should be seen, at the same time, as the overall "action" or the "plot"—the mythos or story—that constitute the logic into a logic of transformative processes, and as the way in which all "true" action and all "true" plot should be constituted» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 36). Su questo tema e, più in generale, sull'intera interpretazione che Nuzzo fornisce della *Scienza della logica* in questo testo si tenga presente, oltre agli altri articoli dell'autrice dedicati al metodo e precedentemente citati, anche il Book Symposium: G. Luciano (a cura di), *On Angelica Nuzzo's Approaching Hegel's logic, obliquely*: Melville, Molière, Beckett, «Verifiche», LI (1 - 2), 2022, pp. 359 - 386.

⁷⁵ «Hegel's absolute method is not only the immanent way in which the logical process is step-by-step generated and the way in which this immanent production is successively presented - method is not only *Entwicklungsweise* and *Darstellungsweise*. In the logic, the method constituting the end of the process is also the way in which the entire logic is finally reflected upon and retrospectively re-constructed in order to be used in cognition and action by speculative thinking» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2005, p. 190).

⁷⁶ Su questo tema è importante citare il fondamentale contributo fornito da Franco Chiereghin nel suo testo dedicato alla *Scienza della Logica*. Cfr. F. Chiereghin, *Rileggere la scienza della logica. Ricorsività, retroazione, ologrammi*, Carocci, Roma 2011. Inoltre si tenga ancora presente la posizione di Nuzzo: «The idea is proved really absolute and absolutely necessary if, and only if, without it (or set merely in opposition to it) all preceding forms, and even the logic as a whole, can be reduced to the sheer negativity of that rest (which means precisely that up to this point no real absoluteness has been gained)» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2005, p. 192). Inoltre, particolarmente interessante è il contributo di Arndt volto a sottolineare proprio il carattere assoluto

Questa ricomprensione - sulla scia dell'interpretazione fornita da Nuzzo - non è una semplice rilettura passiva e inerte del progressivo avvicendamento delle categorie che dall'essere conducono al concetto, quanto piuttosto sembra trattarsi di una rilettura attiva, per così dire, di quello stesso sviluppo, volta a coglierne ed articolarne i momenti strutturali che lo hanno reso possibile quale attività del concetto che determina se stesso. Tali momenti, del resto, non differiscono dai momenti che articolano la struttura logica del concetto, se non per il fatto che ora essi costituiscono le determinazioni proprie del metodo, permettendo di cogliere la specifica modalità con cui il concetto, quale forma infinita dell'idea assoluta, determina e conosce se stesso.

È Hegel stesso, del resto, a sottolineare tanto l'identità tra le determinazioni del concetto e i momenti del metodo, quanto la particolare rilevanza che essi assumono in quanto determinazioni proprie del metodo.

«Quello che pertanto costituisce il metodo son le determinazioni del concetto stesso e le relazioni loro, le quali debbon ora esse considerate nel lor significato di determinazioni del metodo»⁷⁷.

A partire da queste premesse è ora possibile procedere con l'esposizione dei momenti che articolano il concetto di metodo per come essi vengono presentati all'interno dell'idea assoluta. Com'è già stato anticipato, però, essi non potranno essere trattati con il medesimo grado di approfondimento fin qui mantenuto, per cui si dovrà tralasciare alcune questioni e problematiche che verranno unicamente accennate. Ai fini della presente trattazione, del resto, è sufficiente comprendere il motivo per cui l'idea assoluta si sviluppa nella forma del metodo e il ruolo che esso gioca in rapporto alla libertà dell'idea assoluta, come si vedrà meglio in seguito.

Dopo aver chiarito ulteriormente queste premesse metodologiche, è ora possibile prendere brevemente in considerazione l'esposizione che Hegel compie dei momenti che articolano la struttura concettuale del metodo, quale «concetto che conosce se stesso». Come si è visto, ciò è possibile e si giustifica logicamente solo tenendo presente quanto detto fin qui circa la genesi del concetto hegeliano di metodo, ossia a partire dal fatto che esso viene guadagnato attraverso una considerazione retrospettiva dello sviluppo logico dell'idea assoluta nella sua interezza, cioè a partire dal suo inizio più immediato, come ora si vedrà

del concetto di metodo: «Das Absolute ist also nichts weiter, als dass sich im reinen Denken der Begriff auf den Begriff selbst bezieht. Und die Art und Weise dieses Beziehens im Gang der Wissenschaft der Logik selbst ist die Methode. Das Absolute ist in genau diesem Sinne Methode - und weiter Nichts» (A. Arndt, *op. cit.*, 2015, p. 70).

⁷⁷ *WdL* II, 238, (937).

più dettagliatamente.

La trattazione del metodo, dunque, non può che cominciare prendendo in esame l'atto stesso del cominciare⁷⁸, tematizzando ancora una volta, per così dire, il problema del cominciamento che era già stato in parte discusso nelle pagine introduttive alla *Dottrina dell'essere* in riferimento al cominciamento della scienza in quanto tale.⁷⁹ Questa volta, però, la trattazione del cominciamento è compiuta a partire dalla consapevolezza acquisita dalla riconsiderazione retrospettiva dello sviluppo logico del pensiero e, dunque, in modo più articolato e giustificato rispetto a quanto lì semplicemente esposto in veste introduttiva.

Si tratta ora di affrontare il cominciamento o *inizio* (*Anfang*) in quanto inizio o atto di iniziare, cioè a prescindere dalle diverse declinazioni e configurazioni che esso assume all'interno della scienza della logica. In altre parole, quel che sembra essere in gioco nella questione del cominciamento, riguardata dal punto di vista del metodo, sembra essere il tentativo di far emergere ciò che, in primo luogo, consente all'inizio di valere logicamente come inizio e che, in secondo luogo, accomuna ogni inizio dello sviluppo logico presente nella scienza della logica.

In questo senso, dunque, non è possibile ricondurre il cominciamento trattato all'interno del metodo a nessun specifico inizio tra i vari che sono emersi nel corso della logica, anche se è possibile rintracciare in ognuno di essi, seppur in configurazioni diverse, la struttura propria del cominciamento, la quale funge, per così dire, da giustificazione logica del loro essere inizio.

«Essendo il cominciamento [*Weil er der Anfang ist*], il contenuto suo è un immediato, tale però che ha il senso e la forma di universalità astratta. O che sia un contenuto dell'essere o dell'essenza o del concetto, il cominciamento, in quanto è un immediato, è un che di assunto [*aufgenommenes*], di trovato [*vorgefundenes*], di assertorio [*assertoriscues*]»⁸⁰.

Già da queste poche righe Hegel comincia a delineare più da vicino il cominciamento in

⁷⁸ «*To begin* (as intransitive or absolute action) is the action characterized by being an “immediate (*Unmittelbares*)” that has the form of “abstract universality”» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 61).

⁷⁹ Si tenga presente, pur con le dovute precauzioni, la sezione intitolata *Con che si deve incominciare la scienza?* che apre la *Dottrina dell'essere*. Cfr. *WdL II*, 53 - 67 (51 - 66). Inoltre, sul rapporto tra il cominciamento e l'essere, dal punto di vista del concetto e dunque, almeno in parte, del metodo, Puntel scrive: «*Der Anfang als das Sein ist ein Unmittelbares, ein Vorgefundenes, Behauptetes, Vorausgesetztes; aber weil das Unmittelbare das Unmittelbare des Begriffs ist, so ist das Sein als das Vorausgesetzte ebenso sehr das Sein als das vom Begriff Gesetzte: auf dieser ersten, anfänglichen Ebene setzt sich der Begriff in der Weise des Sichvoraussetzens, der Begriff ist er selbst in der Weise der Negation seiner selbst, kurz: der Begriff ist hier erst Begriff an sich*» (Puntel, *op. cit.*, p. 232). Infine, sul problema del cominciamento in senso più generale cfr. F. Chiereghin, *Principio e inizio in Hegel*, in *Hegel contemporaneo*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 523 - 543.

⁸⁰ *WdL II*, 239, (939).

quanto tale, ossia, come è già stato detto, a partire funzione logica di essere inizio e di dare inizio che gli è propria, già presente e operativa nello sviluppo logico del pensiero in diverse declinazioni, ma che ora, grazie alla prospettiva dischiusa dall'idea assoluta, è possibile tematizzare nel suo senso più proprio.

In altri termini, si potrebbe dire che il cominciamento, in quanto momento del metodo, vale necessariamente come un che di trovato, di immediato e di universalmente astratto e ciò, ancora una volta, non dipende dai singoli momenti in cui esso si declina nella *Dottrina dell'essere, dell'essenza o del concetto*, quanto piuttosto dal suo essere cominciamento, come si vedrà meglio in seguito. È questo, del resto, il piano in cui si sviluppa ed emerge l'articolazione del metodo nei suoi momenti costitutivi e che è reso possibile, come si è visto, dal nesso tra idea assoluta, concetto e articolazione retrospettiva dello sviluppo logico.

Da questo punto di vista, allora, ciò che contraddistingue il cominciamento in quanto tale è il fatto di essere assolutamente semplice, immediato e universale, ma in modo del tutto astratto, ossia privo di determinatezza, poiché qualunque determinazione andrebbe irrimediabilmente a comprometterne il carattere di semplicità, immediatezza e universalità che gli appartiene costitutivamente. Paradossalmente, allora, è proprio l'indeterminatezza del cominciamento a costituire la sua determinatezza⁸¹, per così dire, ma essa si rivela essere, allo stesso tempo, del tutto manchevole e insufficiente proprio a causa di quella semplicità e astrattezza che sono, da un lato, costitutive del suo esser cominciamento, ma, dall'altro, esigono il massimo grado di astrazione da qualunque possibile contenuto determinato.

«Il cominciamento [*Anfang*] non ha pertanto per il metodo nessun'altra determinatezza che quella di essere il semplice e l'universale; questa appunto è la determinatezza [*Bestimmtheit*] per cui esso è manchevole [*mangelhaft*] [...]. Siccome il metodo è la forma oggettiva [*objective Form*] immanente, l'immediato del cominciamento dev'essere in lui stesso il manchevole [*das Mangelhaft*], ed essere fornito dell'impulso [*Trieb*] a portarsi avanti [*sich weiter zu führen*]]»⁸².

La manchevolezza del cominciamento, constatata appunto a partire dalla sua semplicità e indeterminatezza, tuttavia, si rivela essere ugualmente una manchevolezza in un certo senso produttiva all'interno dell'orizzonte più generale del metodo, in quanto da essa

⁸¹ «Per porsi come indeterminato, l'universale deve astrarre da ogni altra determinatezza, ma in questa astrazione, esso non può non determinare se stesso come altro dal determinato. Pertanto, il puro riferimento a sé si mostra in realtà come il riferimento a sé di un *negativo*. Ragion per cui l'universale è necessariamente portato a determinarsi ulteriormente (non solo per il metodo che ora lo considera, ma anche in se stesso): questa ulteriore determinazione è il divenire per sé di ciò che esso, come cominciamento, è solo in sé» (A. Longo, *Trasparenza ed esteriorità: l'Entäußerung dell'idea assoluta come natura*, «Verifiche», XLVII (1 - 2), 2018, p. 126).

⁸² *WdL* II, 240, (940 - 941).

deriva quell'impulso (*Trieb*)⁸³ che spinge il cominciamento ad andare oltre se stesso, a svilupparsi e a determinarsi ulteriormente⁸⁴. Questo impulso, inoltre, proprio perché è stato originato dalla manchevolezza del cominciamento stesso, gli appartiene in senso proprio e, dunque, funge da giustificazione logica del secondo momento del metodo, ossia il momento dialettico del *procedere* (*Fortgang*)⁸⁵, all'interno dello sviluppo del metodo stesso⁸⁶.

In altre parole, il passaggio tra il primo e il secondo momento del metodo sembra avvenire, in un certo senso, all'interno del cominciamento stesso, grazie a quell'impulso che esso trova in sé e che è volto a superare l'indeterminatezza che gli appartiene. Da ciò consegue, inoltre, che il passaggio al secondo momento del metodo avviene all'interno del metodo stesso, e non, al contrario, a partire da una scelta arbitraria o contingente. Una modalità di procedere, quest'ultima, che andrebbe infatti a compromettere inevitabilmente quell'esigenza sollevata dallo stesso Hegel di rideterminazione immanente del concetto di metodo, per come essa è stata precedentemente sviluppata.

Da questo punto di vista, allora, il cominciamento, in quanto momento iniziale del metodo, contiene già in se stesso il motivo del suo sviluppo - del cominciamento e dunque del metodo - e quest'ultimo si rivela essere l'impulso proprio del cominciamento a superare la propria manchevolezza, ossia a superare quell'universalità astratta e quella semplicità che, tuttavia, gli appartengono necessariamente in quanto cominciamento⁸⁷. Ciò permette,

⁸³ È interessante sottolineare come la nozione di impulso (*Trieb*), già emersa nell'idea del conoscere, tanto nella sua articolazione teoretica, quanto in quella pratica, ritorni in queste pagine dedicate al metodo e, in particolare, al passaggio dal primo al secondo momento. Cfr. nota n. 15 del primo capitolo.

⁸⁴ «The method, which is the “consciousness of the concept”, understands the simplicity and abstractness of the beginning as its mere formality, namely, as the objective, immanent form that is in itself defective (*mangelhaft*) and endowed with the drive (*Trieb*) to realize the concept» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2005, p. 197).

⁸⁵ Il termine *Fortgang*, che anche solo letteralmente indica l'atto di andare avanti, è utilizzato da Hegel per indicare il secondo momento del metodo sia nella *Scienza della logica*, sia nell'*Enciclopedia*. Esso presenta diverse possibili traduzioni, più o meno aderenti al termine tedesco. Moni, nella sua traduzione della *Scienza della logica*, sceglie infatti di tradurre *Fortgang* con “andare oltre”, mentre Croce e Verra, nelle loro rispettive traduzioni dell'*Enciclopedia*, optano per “il prosieguo” e “il procedere”. Cfr. rispettivamente *WdL* II, 241, (942); *Enz. C* § 239; 229, (213) ed *Enz. D* § 239; 391, (442). Inoltre, è utile indicare che George di Giovanni, nella sua traduzione inglese della *Scienza della logica*, utilizza l'espressione *the advance* per tradurre il tedesco *Fortgang*, che permetterebbe di ampliare l'arco delle possibilità traduttive italiane al campo semantico dell'avanzare. Cfr. G. F. W. Hegel, *The Science of Logic*, trad. e curatela di G. di Giovanni, Cambridge University Press, Cambridge et. al. 2010, p. 740. Consapevoli che non si tratta dell'unica traduzione possibile, in questa sede si è scelto di utilizzare “il procedere”.

⁸⁶ « To consider the beginning as moment of the method, then, is to gain the consciousness of the fundamental incompleteness of all beginning action as such, of its need to be followed by an advancement that completes it, but, most properly, it is to gain consciousness of the fact that the beginning itself is immanently endowed with the “impulse” (*Trieb*) to further develop and determine itself» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 63).

⁸⁷ Così Hegel riassume il primo momento del metodo e il suo trapasso a quello successivo nel paragrafo dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* corrispondente a queste pagine: «I momenti del metodo

inoltre, di anticipare il carattere già in qualche modo contraddittorio e dialettico che questo secondo momento del metodo porta con sé, come si vedrà meglio a breve.

Se da quanto detto fin qui è stato possibile giustificare la genesi logica, per così dire, del secondo momento del metodo all'interno del metodo stesso, è ora possibile porre l'attenzione sulla funzione logica che esso assume all'interno dell'economia generale del metodo hegeliano.

Anzitutto, il secondo momento del metodo - il procedere - sembra indicare la dinamica da cui esso è emerso e che ne esprime in un certo senso la struttura logica. Esso costituisce, infatti, l'atto di avanzare, di andare oltre rispetto al cominciamento stesso, ossia, appunto, il procedere, inteso come lo sviluppo volto a determinare l'indeterminatezza del cominciamento. Con le parole di Hegel:

«La totalità concreta che costituisce il cominciamento ha come tale in lei stessa il cominciamento dell'andar oltre [*Anfang des Fortgehens*] e dello sviluppo [*Entwicklung*]. Come concreto, è distinta in sé, ma a cagione della sua prima immediatezza i primi distinti sono anzitutto dei diversi [*Verschiedene*]. L'immediato però, come universalità riferentesi a sé, come soggetto, è anche l'unità di questi diversi - Questa riflessione è il primo grado dell'andar oltre [*des Weitergehens*], - il sorgere della differenza, il giudizio, il determinare in generale»⁸⁸.

Da queste righe introduttive emerge già la modalità attraverso cui il procedere, in quanto secondo momento del metodo, sviluppa e determina in senso proprio il cominciamento⁸⁹, a partire, come si è visto, proprio da quell'impulso alla determinazione sorto dalla manchevolezza del cominciamento stesso.

Se è vero, però, che ogni determinazione si attua necessariamente attraverso una

speculativo sono α) il cominciamento [*Anfang*], che è l'essere [*das Seyn*] o l'immediato; il quale è per sé, per la semplice ragione che è il cominciamento. Ma, guardando dal punto di vista dell'idea speculativa, esso è il determinarsi da sé di questa, il quale, come l'assoluta negatività o movimento del concetto, giudica [*urtheilt*] e si pone come il negativo di sé stesso. Questo essere dunque, in quanto è il concetto ancora indeterminato, - cioè determinato solo in sé o immediatamente, - è altresì l'universale [*das Allgemeine*]» (*Enz. C* § 238; 229, (212 - 213)).

⁸⁸ *WdL II*, 241, (942).

⁸⁹ A questo punto dell'esposizione del metodo sarebbe opportuno, come del resto Hegel stesso fa, affrontare la questione della natura propria del metodo, ossia se esso sia analitico oppure sintetico. Non è possibile in questa sede procedere ad una trattazione esaustiva di questo tema, perché ciò esula dallo sviluppo argomentativo qui proposto. Tuttavia, vale la pena segnalare e riportare il *Zusatz* al § 238 che, pur trattandosi di un'aggiunta non scritta da Hegel, sintetizza bene questo punto: «Il metodo della filosofia è tanto analitico, quanto sintetico, ma non nel senso di una semplice composizione o di una semplice alternanza di questi due metodi del conoscere finito, bensì piuttosto nel senso che li contiene in sé come superati [*aufgehoben*], e, quindi, in ciascuno dei suoi movimenti è, al tempo stesso, analitico e sintetico. Il pensiero filosofico procede analiticamente in quanto soltanto recepisce il suo oggetto [*Gegenstand*], l'idea, la lascia agire, e, per così dire, soltanto assiste al movimento e allo sviluppo dell'idea. In tal misura il filosofare è interamente passivo. Ma il pensiero filosofico è poi anche sintetico, e si mostra come attività [*Tätigkeit*] del concetto stesso» (*Enz. D Z.* § 238; 390, (442)).

negazione - e questo è non solo uno dei pilastri su cui si basa l'intera *Scienza della logica*, ma anche uno dei risultati a cui essa giunge e che è in grado di dimostrare. Un risultato, del resto, già icasticamente espresso dal celebre motto spinoziano *determinatio negatio est*⁹⁰ - allora ciò deve valere ugualmente anche per il *procedere*, quale secondo momento del metodo, volto a determinare il cominciamento.

In altri termini, se l'indeterminatezza del cominciamento, in quanto manchevole, richiede di essere superata attraverso la sua determinazione, questa dinamica sembra implicare necessariamente la negazione del cominciamento stesso. Da ciò, dunque, non può che emergere uno iato, una differenza, tra il cominciamento e la determinazione del cominciamento, per così dire, al punto tale che essi valgono come due diversi (*Verschiedene*) che tuttavia sono in rapporto tra loro, poiché essi si riferiscono esplicitamente al medesimo oggetto, seppur da prospettive radicalmente opposte tra loro⁹¹.

In questo senso, allora, è possibile comprendere come il procedere venga indicato da Hegel come il momento dialettico⁹² poiché esso, procedendo alla determinazione del cominciamento, genera inevitabile una contraddizione⁹³ tra l'inizio - nella sua completa indeterminatezza - e la determinazione dell'inizio, ottenuta per mezzo della negazione di quella indeterminatezza che è propria del cominciamento⁹⁴.

⁹⁰ B. Spinoza, *Epistola L*, in *Spinoza Opera*, a carico della Heidelberge Akademie der Wissenschaften, a cura di C. Gebhardt, vol. 4, Heidelberg 1924, p. 240; trad. it. a cura di A. Droetto, B. Spinoza, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1951, p. 226. Sulle riprese di questo motivo spinoziano all'interno della *Scienza della logica* si tenga presente la nota hegeliana all'*Essere determinato come qualità*. Cfr. *WdL* III, 101 - 102, (108 - 109).

⁹¹ Il nesso logico che lega necessariamente i primi due momenti del metodo è esposto in modo particolarmente chiaro nel paragrafo dell'*Enciclopedia* dedicato al *procedere*: «β) Il *prosieguo* [*Fortgang*] è il porsi del giudizio dell'idea [*das gesetzte Utheil der Idee*]. L'universale immediato, essendo il concetto in sé, è la dialettica dell'abbassare [*herabzusetzen*] in esso stesso la sua immediatezza e universalità a semplice momento. È, per conseguenza il *negativo* del cominciamento, o il primo, posto nella sua *determinatezza*: esso sta per uno [*für eines*], è la relazione dei distinti, - che è il *momento della riflessione*» (*Enz.* C § 239; 229, (213)).

⁹² Cfr. *WdL* II, 242, (943), dove Hegel riconosce esplicitamente che il momento in cui l'universale vale come l'altro da sé è da chiamarsi momento dialettico. Per un'analoga formulazione, seppur in un contesto almeno in parte differente, si tenga presente anche la trattazione che Hegel compie di questo momento all'interno della sezione preliminare dell'*Enciclopedia* denominata *Concetto più particolare e divisione della logica*. cfr. *Enz.* C § 81; 119, (96).

⁹³ «The consideration of the logical form *in and for itself* - a consideration that has no further aim or need - indicates the otherness that necessarily resides within that very same form; it points to the fact that each determination is as such a contradiction, and consequently entails a necessary *Übergehen*. *Fortgang* is a transition accomplished without aiming at anything else but at what one already has, because what one has is a contradiction» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2005, p. 198).

⁹⁴ Come era emerso per l'inizio, in quanto primo momento del metodo, anche il procedere tematizza una struttura logica operativa nel corso di tutto lo sviluppo della scienza della logica, ma articolata di volta in volta in maniera differente e mai riducibile a ciascuna di queste. Nel § 240 dell'*Enciclopedia*, infatti, Hegel individua le diverse articolazioni che il momento del *procedere* assume nelle tre diverse sezioni della logica: «La forma astratta del *prosieguo* [*Fortgangs*], nell'essere, è un *altro* [*Anders*] e un *trapassare* [*Uebergehen*] in altro,

A maggior ragione la contraddizione appare inevitabile se si tiene presente, inoltre, che il secondo momento del metodo non si oppone dall'esterno, per così dire, al cominciamento stesso, quanto piuttosto rende esplicito per mezzo di una negazione ciò che era già presente, ma in un certo senso ancora inespresso, all'interno del cominciamento stesso⁹⁵. Con le parole di Hegel:

«La seconda determinazione, la determinazione negativa o mediata, è inoltre in pari tempo quella che media [*Vermittelnde*]. Sulle prime può esser presa come determinazione semplice, ma secondo la sua verità è una relazione ossia un rapporto; poiché è il negativo, ma del positivo, e racchiude in sé questo. È dunque l'altro non già quasi di uno di fronte a cui fosse indifferente (così non sarebbe un altro, né una relazione o rapporto), ma l'altro in se stesso [*das Andere an sich selbst*], l'altro di un altro. Perciò racchiude in sé il suo proprio altro ed è pertanto, qual contraddizione, la posta dialettica di se stessa»⁹⁶.

Il carattere contraddittorio del momento dialettico, apparentemente insolubile e destinato a riprodurre incessantemente il reciproco avvicendamento dei suoi elementi, costituisce, allo stesso tempo, il punto di svolta (*Wendungspunkt*) nel movimento del concetto, ossia dello sviluppo logico del metodo, come Hegel stesso segnala. Solo a partire da qui, infatti, sarà possibile non solo superare l'apparente *impasse* entro la quale il metodo sembra essersi arenato, ma anche approdare al terzo ed ultimo momento del metodo che nell'*Enciclopedia* Hegel chiama la *fine*, (*Ende*)⁹⁷.

nell'essenza, l'apparire [*Scheinen*] nell'opposto [*Entgegengesetzten*]; nel concetto, la distinzione [*Unterschiedenheit*] del singolo dall'universalità, la quale come tale continua in ciò che è distinto da lei, ed è, col distinto, in relazione d'identità» (*Enz.* C § 240; 223, (214)).

⁹⁵ «Die Setzung dieser Bestimmung ist nur das Explizieren dessen, was im unmittelbaren Allgemeinen schon enthalten ist; denn unmittelbare Allgemeinheit besagt schon den Ansatz oder Anstoß zu einer weiteren Bestimmung; diese ist also in der unmittelbaren Allgemeinheit in der Weise schon enthalten, daß sie sich zugleich von dieser unterscheidet» (B. Puntel, *op. cit.*, p. 233). Anche Nuzzo sembra radicalizzare ulteriormente questo punto, individuando proprio nel momento dialettico del *procedere* il nucleo della capacità trasformativa della logica: «*Fortgang* is a transition accomplished without aiming at anything else but at what one already has because what one has is a contradiction. In this sense, contradiction is the soul of all movement. *Fortgehen* is the dialectical, transformative moment of action. It is the way in which determinate negation, already discussed in the introduction to the Science of Logic as the central point of the logical method» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 65).

⁹⁶ *WdL* II, 245, (947).

⁹⁷ Questa denominazione è esplicita nel § 242 dell'*Enciclopedia* dove si legge: «La seconda sfera svolge [*entwickelt*] la relazione dei distinti [*der Unterschiednen*] facendone ciò che esse è dapprima, *contraddizione* in sé stessa, - nel *progresso infinito*; il quale γ si risolve nella *fine* [*der sich c. in das Ende auflöst*], dove il differente [*das Differente*] è posto come ciò che è nel concetto» (*Enz.* C § 242; 230, (214)). Nella *Scienza della logica*, invece, questo terzo, o quarto, momento dello sviluppo logico non viene indicato con un nome specifico. Consapevoli di ciò, si è comunque scelto di utilizzare la denominazione la *fine* per indicare quest'ultimo momento del metodo. Per di più, se i primi due momenti del metodo erano segnalati graficamente anche da una numerazione araba puntata in ordine ascendente, cfr. rispettivamente *WdL* II, 239, (939) e 241, (942), questo espediente grafico si interrompe per quanto riguarda il terzo e/o il quarto momento del metodo stesso.

Facendo un passo indietro, al fine di riassumere lo sviluppo del metodo fin qui preso in considerazione, si può dire che i primi due momenti del metodo, ovvero l'inizio e il procedere, producono in loro e tra loro stessi una contraddizione connaturata, per così dire, alla loro struttura e funzione logica stessa: l'inizio, in quanto inizio, non può che essere indeterminato, mentre il procedere, non può che determinare il cominciamento stesso. Allo stesso tempo, però, determinare il cominciamento significa negarlo in quanto cominciamento e, viceversa, preservare l'indeterminatezza del cominciamento vuol dire astrarre - e dunque negare - qualunque forma di determinazione da esso.

Anche se a prima vista non sembrano esserci, almeno apparentemente, vie d'uscita possibili per superare la contraddizione in cui il metodo sembra inevitabilmente arenarsi, la soluzione hegeliana è resa possibile da un radicale cambio di prospettiva su questo problema⁹⁸. Com'è noto, infatti, è del tutto insufficiente e unilaterale pensare l'inizio e il procedere unicamente nella loro opposizione - come invece accade in ciò che qui Hegel chiama il pensiero formale - quanto piuttosto entrambi richiedono di essere pensati, allo stesso tempo, anche nella loro unità, poiché l'elemento a cui entrambi si riferiscono è il medesimo e, dunque, tra loro comune.

Detto in altri termini, non senza il rischio di procedere ad un'eccessiva semplificazione, pensare unicamente la contraddizione tra il primo e il secondo momento del metodo si rivela essere una modalità del tutto parziale e riduttiva per pensare il rapporto che tra loro intercorre e che li accomuna, poiché, così facendo, si astrae inevitabilmente dal fatto che entrambi si appartengono costitutivamente, per così dire, ovvero che si riferiscono entrambi necessariamente al medesimo elemento e non sono, invece, tra loro unicamente opposti, bensì in rapporto reciproco tra loro.

In questo senso è possibile pensare e articolare l'unità tra i primi due momenti del metodo, un'unità che, tuttavia, non si riduce ad una semplice e astratta identità dei termini in gioco, ma che, al contrario, in quanto unità concreta, si mostra in grado di esprimere il loro rapporto reciproco, permettendo di superare la loro astratta opposizione.⁹⁹

⁹⁸ « The end is the unique solution with which Hegel's dialectic - speculative logic defeats the open - ended bad infinity of the logic of the understanding, thereby overcoming the arbitrariness of the stories woven by external reflection and conferring to its story the necessity and uniqueness of truth. The action of ending is by contrast the methodological construction of the logic to the "system of totality" - to the "circle of circles"» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 69).

⁹⁹ Il § 241 dell'*Enciclopedia* sintetizza efficacemente questa dinamica: «Nella seconda sfera, il concetto, che dapprima è *in sé* [*an sich seyende*], è pervenuto all'apparizione [*Scheinen*]; e, così, è già *in sé* l'*idea*. - Lo svolgimento di questa sfera è ritorno alla prima, come quello della prima è un passaggio [*Uebergang*] alla seconda; solo mediante questo doppio movimento la distinzione [*Unterschied*] ottiene il suo diritto, perché ciascuno dei due

Da questo punto di vista, allora, si tratta di pensare insieme tanto l'inizio quanto il procedere, come l'inizio determinato o come la determinazione - e dunque la negazione - dell'inizio, dove il genitivo ha valore sia soggettivo che oggettivo, poiché entrambi sono due momenti necessari che articolano la medesima attività¹⁰⁰, la medesima via - come suggerisce l'etimologia stessa del termine metodo - attraverso cui la determinazione del pensiero e della realtà giungono a compimento.

Ciò significa, ritornando al testo hegeliano, che il negativo, quale secondo momento del metodo non si riferisce ad altro se non a sé, esso è il negativo di se stesso oltre ad essere il negativo dell'inizio ed è il negativo di sé proprio perché è il negativo dell'inizio. In questo senso, dunque, è possibile togliere e superare quella apparente contraddizione prodotta dall'inizio e dalla sua determinazione, rimuovendo non già la distinzione dei due elementi, la quale permane - pena la perdita della determinatezza - quanto piuttosto rimuovendo la loro reciproca ed unilaterale opposizione. Con le parole di Hegel:

«La negatività qui considerata costituisce ora il punto in cui si ha la svolta del movimento del concetto [*Wendungspunkt der Bewegung des Begriffs*]. Essa è il semplice punto del riferimento negativo a sé, [*negativen Beziehung auf sich*] [...]. Il secondo negativo [*Negative*], il negativo del negativo, al quale siamo giunti, è quel togliere [*aufheben*] della contraddizione; ma neppure esso, non meglio che la contraddizione, è l'opera di una riflessione esteriore, essendo anzi l'intimo, più oggettivo momento [*innerste, objectivste Moment*] della vita e dello spirito, per cui viene ad essere un soggetto, una persona [*Person*], un libero [*Freyes*]»¹⁰¹.

In altri termini, ciò che il metodo espone a questo punto del suo sviluppo è l'autoriferimento¹⁰² a sé del negativo, ossia il riconoscimento che il momento negativo non è un altro rispetto all'inizio, quanto piuttosto è ciò che gli appartiene costitutivamente pur essendo da lui distinto, come si è visto. In rapporto allo sviluppo del metodo hegeliano, allora, si verifica un'ulteriore negazione rispetto a quella precedentemente introdotta in risposta all'impulso alla determinazione dell'inizio, quale primo momento indeterminato e

distinti, considerato in sé medesimo, si compie nella totalità [*zur Totalität vollendet*], ed ivi attua la sua unità con l'altro [*und darin sich zur Einheit mit dem andern bethätigt*]. Solo il sopprimersi [*das Sich-aufheben*] dell'unilateralità di entrambi in loro stessi, fa sì, che l'unità non diventi unilaterale». *Enz. C* § 241; 230, (214).

¹⁰⁰ Hegel stesso indica la natura del metodo, e in particolare del terzo movimento, come movimento e attività: «Queste forme del giudizio: il terzo è immediatezza e mediazione, oppure: è la loro unità, non son buone ad afferrarlo, perché non è un terzo quieto [*ruhendes Drittes*], ma appunto come quest'unità è il movimento e l'attività che si mediano con se stessi [*diese Einheit, die sich mit sich selbst vermittelnde Bewegung und Thätigkeit ist*]» (*WdL II*, 239, (950)).

¹⁰¹ *WdL II*, 246, (949).

¹⁰² Sulla funzione logica che l'autoriferimento assume nell'intero corso della logica hegeliana si tenga presente il celebre contributo già citato di F. Chiereghin. *Rileggere la scienza della logica. Ricorsività, retroazione, ologrammi*. Cfr. F. Chiereghin, *op. cit.*, 2011.

manchevole del metodo.

Più nello specifico, dunque, ciò che è in gioco a questo punto del metodo è la negazione di quella prima negazione precedentemente introdotta e nella quale si attuava l'impulso alla determinazione del cominciamento, ossia si tratta di una seconda negazione, o di un secondo negativo (*das zweyte Negative*) come Hegel stesso indica.

In questo modo, dunque, ossia per mezzo della negazione della negazione, la contraddizione del momento dialettico viene tolta - *aufgehoben*, in senso tecnico. Ciò comporta superare la reciproca esclusione di quegli stessi elementi che l'hanno originata, i quali, pur permanendo la loro distinzione, possono essere compresi quali parti o momenti di un'unica totalità organica e più concreta rispetto al carattere astratto che, a questo punto, tanto i momenti precedenti quanto la loro opposizione manifestano¹⁰³. Prima di concludere questa ricostruzione del metodo, però, è utile mettere in risalto alcuni elementi, in parte già accennati, che saranno utili al fine dell'interpretazione dell'idea assoluta qui proposta.

Anzitutto, viene chiaramente espresso da Hegel - ancora una volta, così com'era già accaduto nel passaggio dal primo al secondo momento del metodo - che anche la seconda negazione non è imposta o applicata al metodo arbitrariamente, a partire da una prospettiva del tutto esteriore rispetto al suo stesso sviluppo logico. Essa non è, infatti, «l'opera di una riflessione esteriore» (*ein Thun einer äusserlichen Reflexion*), quanto piuttosto essa segue e consegue necessariamente dallo sviluppo stesso del metodo, per mezzo dell'autoriferimento della negazione.

In questo senso, allora, anche la fine, quale terzo momento del metodo, che, come si vedrà a breve, costituisce il risultato della negazione della negazione, trova piena giustificazione logica all'interno dello sviluppo del metodo, in pieno accordo con quanto esposto precedentemente circa la rideterminazione concettuale che Hegel compie di tale concetto.

Inoltre, è utile porre l'attenzione su un'altra questione, che già in precedenza era stata accennata¹⁰⁴, ma che ora è possibile affrontare con maggior consapevolezza. Si tratta, infatti, del rapporto tra personalità e libertà che qui Hegel ribadisce ulteriormente rispetto a quanto già detto nelle pagine iniziali di questa ultima sezione dedicata all'idea assoluta.

Come è già stato ampiamente esposto, infatti, la personalità e la libertà caratterizzano

¹⁰³ «Diese betrachte Negativität ist der Wendepunkt der Begriffsbewegung. Als negative Beziehung auf sich selbst ist die dialektische Seele, die das Wahre zum Wahren macht. Sie hebt die Gegensätze zwischen Begriff und Realität in die Einheit der Wahrheit auf. Die Negative des Negativen ist das einige Aufheben des Widerspruchs, wodurch ein Freies wird» (L. De Vos, *op. cit.*, p. 117).

¹⁰⁴ Cfr. passo citato alla nota n. 13 di questo capitolo.

l'idea assoluta in virtù dello sviluppo logico-genetico e della struttura logica di essa, in quanto compimento dell'intera scienza logica. Ora questo nesso sembra essere ulteriormente declinato da Hegel a partire dalla prospettiva metodologica che l'idea assoluta è in grado di sollevare, vale a dire a partire dalla riconsiderazione retrospettiva di quello stesso sviluppo logico che le è proprio.

In altri termini, se prima il nesso tra personalità e libertà era guadagnato e riconosciuto dall'idea assoluta e all'idea assoluta a partire unicamente dalla propria genesi e struttura logica, ossia come ritorno all'unità della vita a partire dalla distinzione inaugurata dall'idea del conoscere, qui quello stesso nesso sembra essere ulteriormente riconfermato a partire dalla prospettiva metodologica che l'idea assoluta, in quanto tale, dischiude sul suo sviluppo logico. Ciò permette di mostrare l'articolazione più propria di questo nesso attraverso il superamento del momento dialettico compiuto della negazione della negazione rispetto all'astrattezza dei momenti apparentemente contraddittori che lo precedono.

Tuttavia, com'è già stato anticipato¹⁰⁵, questa non è l'ultima parola sul nesso tra personalità e libertà: esso, infatti, verrà ribadito un'altra volta nelle ultime pagine dedicate al metodo, dove verrà riconosciuta l'identità tra la dialettica del metodo e l'idea, che, per mezzo della pura personalità, fa di sé il liberissimo (*Freisten*). Ciò permetterà, infine, di saldare insieme la prospettiva logico genetica e quella metodologica inaugurate dalla stessa idea assoluta per giustificare, ancora una volta, il nesso tra libertà e personalità.

A questo punto, però, è utile tornare al metodo ed esplicitare il risultato a cui questo terzo ed ultimo momento conduce¹⁰⁶, ossia la fine.

«Più precisamente ora il terzo è l'immediato, ma per mezzo del togliere [*durch Aufhebung*] della mediazione, il semplice per mezzo del togliere della differenza, il positivo per mezzo del negativo, il concetto che si realizza attraverso l'esser altro [*sich durch das Andersseyn realisiert*] e che col togliere questa realtà [*Realität*] si è fuso con sé [*mit sich zusammengegangen*] ed ha ristabilita la sua realtà, il suo semplice riferimento a sé. Questo risultato [*Resultat*] è quindi la verità. Esso è tanto immediatezza quanto mediazione»¹⁰⁷.

A prima vista, dunque, il risultato a cui giunge la seconda negazione sembra essere

¹⁰⁵ Cfr. nota n. 14 di questo capitolo.

¹⁰⁶ La *vexata quaestio* circa quanti e quali siano i momenti in cui si articola il metodo esula dalla linea interpretativa qui esposta. Si tenga presente quanto lo stesso Hegel afferma: «Questo secondo immediato [la fine] è nell'intero corso (se in generale si voglia contare) il terzo rispetto al primo immediato e al mediato. È però anche il terzo rispetto al negativo primo o formale, e alla negatività assoluta ossia al secondo negativo. In quanto ora quel primo negativo è già il secondo termine, quello contato come terzo può esser contato anche come quarto, e così invece di prender la forma astratta come una triplicità, si può prenderla come una quadruplicità» (*WdL II*, 247, (950)).

¹⁰⁷ *WdL II*, 248, (950).

solamente il ristabilimento dell'immediatezza e della semplice universalità che caratterizzavano il cominciamento¹⁰⁸. Tuttavia, non si tratta unicamente di un ritorno o di una ripetizione del cominciamento iniziale¹⁰⁹, poiché ora il terzo momento - la fine - è arricchito dalla determinazione compiuta dalla negazione, senza che ciò ne comprometta, tuttavia, l'universalità e l'identità con sé attraverso il riferimento a sé della negazione.

Detto diversamente, il momento della fine è in grado di ristabilire l'universalità e l'immediatezza propria del cominciamento, pur superandone l'indeterminatezza che inizialmente gli apparteneva attraverso quel processo dialettico di negazione e di negazione della negazione, da cui il terzo momento necessariamente risulta.

Così facendo, allora, la fine riconosce in tale processo il proprio sviluppo ed è finalmente in grado di considerare i momenti che articolano tale sviluppo *in quanto* momenti¹¹⁰, ossia come parti o gradi di una totalità organica più ampia e più concreta¹¹¹, rispetto alla loro unilaterale e astratta opposizione. Ciò permette, inoltre, di superare compiutamente quella contraddizione tra l'indeterminatezza del cominciamento e la determinatezza del procedere nella quale il metodo si era imbattuto e che può essere superata, come si è visto, solo attraverso l'autoriferimento a sé della negazione.

In modo analogo, del resto, questo processo era già emerso nell'ultima parte dello sviluppo logico dell'idea assoluta, qui precedentemente trattata. Da questo punto di vista, infatti, il ritorno all'immediatezza della vita da parte dell'idea assoluta, attraverso la distinzione posta dall'idea del conoscere, sembra valere come un esempio in qualche modo paradigmatico di questo ultimo momento del metodo. Allo stesso tempo, però, questo esempio non esaurisce di certo l'intera prospettiva inaugurata dal metodo e che è in grado di riconoscere questo movimento, seppur articolato in modalità diverse, lungo tutto lo

¹⁰⁸ «Come contraddizione che si toglie [*sich aufhebende Widerspruch*], questa negatività è il ristabilimento [*Herstellung*] della prima immediatezza, della semplice universalità; perché immediatamente l'altro dell'altro, il negativo del negativo, è il positivo, l'identico, l'universale» (*WdL* II, 248, (948 - 949)).

¹⁰⁹ «Wichtig ist ihm dagegen, dass die Phasen dieser Entwicklung nicht gleichwertig sind, sondern das Resultat ihr Telos und erst „die Wahrheit“ [...] ist. Das gilt für alle Phasen etwa der Entwicklung der *Logik*, vor allem aber für ihr Ende. Dieses kann nicht wieder wie eine beliebige „Vermittlung“ sich selber unterscheiden, so dass ein endloser dialektischer Prozess entstünde» (M. Quante e N. Mooren (a cura di), *op. cit.*, pp. 743 - 744).

¹¹⁰ «La fine è il negativo del primo e, come identità con questo, è negatività di sé stessa; e così è l'unità, nella quale questi due primi stanno come ideali [*ideelle*] e momenti [*Momente*], negati [*aufgehobene*] cioè e insieme conservati [*aufbewahrte*]» (*Enz. C* § 242; 230, (214)). Per quanto riguarda il significato tecnico che l'essere ideale [*ideelle*] assume in Hegel, si tenga presente l'ultima nota che chiude il secondo capitolo dedicato a *L'esser determinato* nella *Scienza della logica*. *WdL* III, 142 - 142, (159 - 161).

¹¹¹ «Das Ende ist das immanente Resultat des Anfang, zu welchem dieser sich selbst dialektisch bestimmt und entwickelt hat, als auch voneinander differenziert, da das Resultat, welches am Ende der Entwicklung steht, rücksichtlich seines Bedeutungsgehalt gegenüber dem Anfang wesentlicher komplexer, „reicher und konkreter“, dialektisch erweitert und „bereichert“» (L. Heckenroth, *op. cit.*, p. 143).

sviluppo della scienza della logica e non solo nella sua conclusione, ossia nell'idea assoluta.

Da questo punto di vista, allora, la fine è il "vero", in quanto è il risultato di quello sviluppo logico e dialettico necessario che ha permesso di superare l'indeterminatezza del cominciamento e, allo stesso tempo, di ristabilirne l'universalità. Un'universalità, come si è visto, non più astratta e formale, bensì determinata e concreta, perché capace di contenere in sé la propria negazione senza che ciò comporti il proprio totale annullamento. Essa, piuttosto, è così in grado di preservare la propria determinazione quale momento necessario del proprio sviluppo logico.

In conclusione, dunque, si può dire che il metodo guadagnato dall'idea assoluta attraverso la considerazione retrospettiva del proprio sviluppo logico trova il suo culmine e la sua conclusione nel terzo momento, che, in quanto universale determinato o ritorno all'immediatezza per mezzo della mediazione, permette di riconoscere e superare l'astrattezza tanto dell'inizio indeterminato e del procedere determinante, quanto della loro reciproca e contraddizione, per mezzo, come si è visto, del riferimento a sé della negazione.

In questo modo Hegel sintetizza il risultato dell'intero sviluppo compiuto dal metodo, prima dell'«allargamento» del metodo a sistema. Un punto, quest'ultimo, che, nonostante la sua importanza nell'economia sistematica del progetto hegeliano, in questa sede può essere unicamente accennato al solo scopo di far emerge, ancora una volta, come il metodo funga da premessa imprescindibile per la libertà dell'idea assoluta e per il suo decidersi a licenziarsi da sé in quanto natura, come si vedrà a breve.

«Questo risultato [*Resultat*], essendo il tutto [*Ganze*] che è andato in sé ed è con sé identico, si è daccapo data la forma dell'immediatezza. Perciò è ora esso stesso tale, quale si era determinato l'iniziale [*wie das Anfangende sich bestimmt hatte*]. Come semplice riferimento a sé [*einfache Beziehung auf sich*] esso è un universale, e la negatività che ne costituiva la dialettica e la mediazione si è parimenti, in questa universalità, fusa nella determinatezza semplice [*einfache Bestimmtheit*] la quale può a sua volta essere un cominciamento [*Anfang*]»¹¹².

Con questo terzo ed ultimo momento - la fine - lo sviluppo del metodo può dirsi concluso e si rivela essere del tutto coerente con quella rideterminazione compiuta da Hegel stesso di tale concetto. A partire dalla riconsiderazione retrospettiva compiuta dall'idea assoluta, infatti, è stato possibile mettere a fuoco e ricostruire l'intero processo con cui il pensiero è in grado di determinare se stesso. Un processo che, in ultima istanza, trova nel metodo l'articolazione della sua struttura logica più propria.

¹¹² *WdL* II, 248, (950).

In altri termini, proprio in virtù della circolarità che caratterizza il metodo¹¹³, ossia poiché il suo terzo ed ultimo momento si configura come un ritorno al momento iniziale, il metodo può dirsi concluso, dal momento che esso - in conformità con la struttura logica dell'idea assoluta - è in grado di accogliere in sé ogni possibile determinazione logica, sottraendosi, di fatto, al rischio che qualcuna di queste possa essere esclusa dalla struttura logica del metodo stesso.

Ciononostante, la fine non ripropone semplicemente l'inizio tale e quale, quanto piuttosto, come si è visto, mostra e permette di pensarne il carattere determinato, superandone tanto l'immediatezza, quanto la contraddizione generata da una sua determinazione semplicemente astratta, come è quella messa in luce dal secondo momento del metodo, il procedere. In questo senso, dunque, il metodo può dirsi non solo concluso, ma anche compiuto, nel senso che esso permette di articolare la modalità propria attraverso cui il pensiero determinato si sviluppa. Un'esigenza, quest'ultima, che Hegel stesso fa emergere non solo nella rideterminazione del concetto stesso di metodo, ma, almeno in parte, anche nel suo intero progetto logico.

c. Libertà

Allo stesso tempo il metodo o, più precisamente, il metodo nella forma fin qui considerata, non costituisce ancora il compimento, per così dire, dell'idea assoluta e della *Scienza della logica* nel suo insieme. Come è noto, infatti, il concetto di metodo subisce un ulteriore sviluppo logico che riguarda il proprio contenuto e che sembra assumere, almeno in parte, una funzione preliminare rispetto al cosiddetto *passaggio* - che si vedrà non essere un *passaggio* in senso proprio - dalla logica alla natura¹¹⁴. Ciò che dunque resta ancora da

¹¹³ Su questo tema si tenga presente il seguente passo tratto sempre dalla sezione dedicata all'idea assoluta, che, pur riguardando un punto di poco successivo rispetto a quello qui preso in considerazione, sembra poter valere anche a questa altezza: «In virtù dell'accennata natura del metodo la scienza si presenta come un circolo attorto in sé [*in sich geschlungenen Kreis*], nel cui cominciamento, il fondamento semplice [*den einfachen Grund*], la mediazione ritorce la fine. Con ciò questo circolo è un circolo di circoli [*Kreis von Kreisen*]; poiché ogni singolo membro, essendo animato dal metodo, è il ripiegamento in sé [*die Reflexion in-sich*] che, in quanto ritorna nel cominciamento, è insieme il cominciamento di un nuovo membro» (WdL II, 252, (955)). Sul tema della circolarità in tutto pensiero hegeliano, già a partire dalla *Differenzschrift* cfr. V. Verra, *op. cit.*, 2009.

¹¹⁴ Così A. Longo sintetizza efficacemente il nesso tra riflessione formale del metodo, riflessione del contenuto

prendere brevemente in considerazione, com'è già stato anticipato, è l'allargarsi (*sich erweitert*) del metodo al sistema. Con le parole di Hegel:

«Questo soltanto è il punto dove il contenuto del conoscere [*Inhalt des Erkennens*] entra come tale nell'ambito della considerazione, perché come dedotto [*als abgeleiteter*] appartiene ora al metodo. Il metodo stesso si allarga [*erweitert sich*] per questo momento a sistema. [...] Attraverso al movimento indicato l'oggetto ha conseguita per se stesso una determinatezza [*Durch die augezeigte Bewegung hat der Gegenstand eine Bestimmtheit für sich selbst erhalten*] che è un contenuto, perché la negatività rientrata e fusa nella semplicità è la forma tolta [*aufgehobene Form*]»¹¹⁵.

A questo punto sembra emergere un elemento di novità rispetto all'articolazione del metodo precedentemente esposta e che solo ora, cioè al termine e in virtù di quella stessa articolazione, può emergere compiutamente, ossia la considerazione del contenuto del metodo e non più, semplicemente, della sua forma¹¹⁶. Non senza il rischio di procedere ad un'eccessiva semplificazione di questo passaggio, a cui Hegel stesso, tuttavia, dedica poco spazio nella *Scienza della logica* e, ancor meno, nell'*Enciclopedia*¹¹⁷, si potrebbe dire che la determinatezza ottenuta attraverso lo sviluppo del metodo sembra ora riguardare anche il contenuto del conoscere e non semplicemente la sua forma.

Detto in altri termini, il risultato a cui perviene l'ultimo momento del metodo, ossia ciò per cui esso vale e unicamente può valere come un qualcosa di determinato, - la sua determinatezza - si configura ora come uno specifico *contenuto* determinato. Ciò che permette di giustificare questa determinatezza contenutistica del metodo, qualunque essa

e fuoriuscita del logico da sé: «Quella compiuta finora è la riflessione formale del metodo. In essa le determinatezze di forma erano i tre momenti del concetto soggettivo, ossia l'universale, il particolare e l'individuo; mentre l'immediato, la mediazione e la loro negativa unità erano le determinatezze di contenuto. Nel terzo e ultimo momento, tuttavia, l'immediato è divenuto insieme all'individuo, determinatezza di forma. Questa forma raddoppiata ha a sua volta un nuovo contenuto, l'esteriorità, il quale consiste esattamente nel nuovo cominciamento che sorge dal fondersi della mediazione. Inizia così una seconda riflessione del metodo, distinta dalla prima, in quanto riflessione del contenuto; in essa comincia il movimento che porterà il logico a uscire da se stesso. Nelle parole di Hegel, "il metodo stesso si allarga per questo momento a sistema"» (A. Longo, *op. cit.*, p. 134)).

¹¹⁵ *WdL* II, 249, (951).

¹¹⁶ Così si esprime Nuzzo a questo riguardo: «While heretofore the consideration of the method has remained on the formal level (beginning and advancement concerned the *form* of the action), at this point the *content* enters the scene. The method is articulated according to its own content and this leads to the "extension" of the method "to a system". At stake is now directly the issue of the conclusion of the logic—"the end" (*das Ende*) or the act of ending. Method is not just immanent production but also reflective cognition—the only true speculative cognition — of the result of the "syllogism" of the method. The formal syllogism is derivation and deduction (*Ableitung*) of the content» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 68).

¹¹⁷ «Poiché questa determinatezza, o il contenuto, si riconduce con la forma all'idea [*Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt*], questa si presenta come totalità *sistematica*, la quale è solo una idea [*nur Eine Idee*], i cui particolari momenti altrettanto sono *in sé* gli stessi, quanto, per mezzo della dialettica del concetto, producono il semplice *esser per sé* dell'idea» (*Enz.* C § 243; 231, (215)).

sia, non è tanto, però, il tipo di contenuto proposto, quanto piuttosto il fatto che quest'ultimo viene riconosciuto come il risultato di un processo, ossia come il risultato dell'autoriferimento a sé della negazione quale centro del metodo. Solo in questo senso, allora, esso vale come un contenuto dedotto (*abgeleitet*) e provato (*erwiesen*) dallo sviluppo e dall'articolazione del metodo stesso e non, al contrario, come qualcosa di inconsapevolmente assunto e presupposto¹¹⁸.

Non è semplice ricostruire l'argomentazione hegeliana a questo punto dello sviluppo del metodo, tuttavia ciò che è importante tenere presente al fine della presente ricerca non riguarda, in primo luogo, la questione del rapporto tra metodo, contenuto e sistema, che comunque resta di centrale importanza per un'esaustiva comprensione di queste pagine¹¹⁹, quanto piuttosto il fatto che questa nuova articolazione del metodo, come si vedrà a breve, permette di approfondire ulteriormente il rapporto tra libertà e personalità dell'idea assoluta.

Procedendo con la trattazione del testo, appare forse più chiaro cosa si intende qui per allargamento del metodo a sistema, ma, soprattutto, ciò che è importante sottolineare è che tale sistema costituisce il «sistema della totalità». Con le parole di Hegel:

«Da una parte quella determinatezza, ch'esso [il metodo] si genera nel suo risultato [*welche sich im ihrem Resultate erzeugt*], è il momento per cui esso è la mediazione con sé e per cui fa del cominciamento immediato un cominciamento mediato. Ma viceversa è la determinatezza, attraverso a cui scorre questa mediazione [*durch welche sich diese ihre Vermittlung verläuft*]; il metodo ritorna attraverso un contenuto [*durch einen Inhalt*], come attraverso un apparente altro di lui stesso al suo cominciamento, in modo che non solo lo ristabilisce, però come determinato, ma che il risultato è insieme la determinatezza tolta [*die aufgehobene Bestimmtheit*] e quindi anche il ristabilimento della prima indeterminatezza in cui aveva cominciato. Questo presta il metodo come sistema della totalità [*Diß leistet sie also*

¹¹⁸ Per completezza può essere utile riportare il passo della *Scienza della logica* immediatamente precedente a quello citato in precedenza e che introduce per la prima volta la questione del contenuto all'interno del metodo: «Il metodo resta sulla nuova base, costituita dal risultato come dall'oggetto presente, quel medesimo che era per l'oggetto di prima. [*Die Methode bleibt an der neuen Grundlage, die das Resultat als der nunmehrige Gegenstand ausmacht, dieselbe, als bey dem vorhergehenden*] La differenza riguarda soltanto il rapporto della base come tale. Questa è bensì ancora una base, ma l'immediatezza sua è soltanto forma, perché in pari tempo essa fu un risultato; quindi la sua determinatezza come contenuto non è più un semplice assunto [*ein bloss aufgenommenes*], ma è un che di derivato [*abgeleitetes*] e di provato [*erwiesenes*]» (WdL II, 249, (951)). De Vos indica in modo chiaro il guadagno che il contenuto del metodo assume passando da presupposto a saputo: «Die absolute Idee hat sich so vorerst als Form jedes Inhalts, als Methode gezeigt. Jetzt zeigt sie, daß dieser Inhalt ihr als absoluter Idee ebenso gehört, weil der Inhalt kein als gültig vorausgesetzter, sondern ein durch die Methode erwiesener Inhalt ist. Dieser Inhalt ist der Inhalt des wahrhaften Erkennens. Er ist der reine Inhalt als solcher» (De Vos, *op. cit.*, p. 135). Infine, cfr. M. Quante, N. Mooren (a cura di), *op. cit.*, p. 744 che ritrova nel contenuto proprio del metodo, in quanto saputo e non più presupposto, l'elemento proprio di un «sich selbst begründenden Systems».

¹¹⁹ Per uno studio più ampio sul rapporto tra metodo e contenuto nell'intera filosofia hegeliana cfr. L. Heckenroth, *op. cit.*

in System der Totalität]»¹²⁰.

Che la determinatezza ottenuta attraverso il metodo si risolva in un contenuto determinato sembra dunque fungere da giustificazione logica per l'espansione del metodo a sistema. Tale contenuto determinato, infatti, si fa carico della condizione particolarmente instabile di essere tanto un che di mediato, in quanto risultato dello sviluppo del metodo, quanto un che di immediato, poiché esso, come si è visto, ristabilisce e ripropone l'immediatezza propria di quel cominciamento dal quale aveva preso le mosse, questa volta, però, per mezzo del togliimento della determinatezza stessa, ossia per mezzo dell'autoriferimento della negazione (*die aufgehobene Bestimmtheit*).

Per questo motivo, allora, la determinatezza stessa sembra essere contrassegnata dalla paradossale situazione di essere, allo stesso tempo, mediata e immediata, di essere una determinatezza formale e un contenuto determinato e, infine, di essere risultato e ristabilimento dell'inizio allo stesso tempo. La paradossalità di questa situazione, però, non ha un effetto, per così dire, paralizzante sullo sviluppo logico del metodo, al contrario, essa si scopre quale condizione in qualche modo produttiva che richiede al pensiero - e dunque al metodo stesso, in senso ampio - di rendere ragione di questa apparente paradossalità a cui di fatto il metodo sembra essere giunto.

Da questo punto di vista, allora, la risposta che Hegel fornisce a tale apparente paradossalità sembra configurarsi come l'allargamento (*Erweiterung*) del metodo a «sistema della totalità», un sistema, cioè, capace di esporre lo sviluppo dell'intero contenuto determinato a partire dalle determinatezze più semplici fino a quelle più ricche e concrete. In questo modo sembra riproporsi lo stesso sviluppo emerso da metodo - inizio, procedere, fine - con la differenza che, questa volta, il contenuto non è più qualcosa di semplicemente assunto e dato per presupposto, quanto piuttosto esso può e deve essere provato e giustificato dal metodo stesso, permettendo di articolare la scienza logica come un tutto sistematico¹²¹.

In questo senso, dunque, ossia per mezzo dell'ampliamento del metodo a sistema, sembra possibile rendere ragione di quella apparente paradossalità che è stata

¹²⁰ *WdL* II, 250, (952 - 953). Si tenga presente, al fine di evitare possibili fraintendimenti, che nell'ultimo periodo "metodo" è soggetto e "Questo" funge da complemento oggetto del verbo *leisten* che Moni traduce con "prestare" nel senso di fare, di compiere una prestazione, realizzare.

¹²¹ «It is only the reconfiguration of the logic according to the syllogism of the method that eventually grounds the necessity of the whole logical science as a system. A methodological, synoptic reading of the logic out of sequence must be performed in order for it to reach its conclusion in the figure of a circular system» (A Nuzzo, *op. cit.*, 2005, p. 199).

precedentemente rinvenuta: è vero, dunque, che il contenuto determinato costituisce tanto un risultato quanto un nuovo cominciamento, esso però, proprio perché determinato - o maggiormente determinato - rispetto all'inizio da cui logicamente proviene, permette di istituire una differenza, per così dire, sistematica tra il primo e il secondo cominciamento e, in tal modo, inaugura e rende possibile l'articolazione del metodo nella forma di un sistema, per mezzo di un progressivo arricchimento¹²² del proprio contenuto determinato.

«Quella determinatezza che era un risultato è, come si è mostrato, a cagione della forma della semplicità in cui si è ristretta e fusa, essa stessa un nuovo cominciamento. In quanto questo cominciamento è distinto, appunto per questa determinatezza, dal suo cominciamento precedente [*indem er von seinem vorhergehden, durch eben diese Bestimmtheit unterschieden ist*], il conoscere si va svolgendo da contenuto a contenuto [*so wälzt sich das Erkennen von Inhalt zu Inhalt for*]. Prima di tutto questo avanzare [*Fortgehen*] si determina per ciò che comincia da determinatezze semplici, e le susseguenti diventano sempre più ricche e concrete. Infatti il risultato contiene il suo cominciamento e questo si è nel suo corso arricchito di una nuova determinatezza»¹²³.

A questo punto, una volta fornite le linee generali del rapporto tra metodo e sistema, è possibile mettere in luce e comprendere un altro aspetto che sembra emergere da queste pagine e che risulta particolarmente rilevante per la linea argomentativa qui sostenuta: si tratta dell'ultimo momento¹²⁴, del punto più alto del sistema, come Hegel lo definisce. Tale momento, infatti, almeno in una certa misura, sembra corrispondere all'idea assoluta stessa, riguardata dal punto di vista dell'allargamento del metodo a sistema, a conferma ulteriore, come si vedrà a breve, di quella struttura logica propria dell'idea assoluta precedentemente giustificata solo da un punto di vista genetico. Inoltre, tale ricomprensione dell'idea assoluta sembra ribadire ed esplicitare, come già anticipato, alcuni elementi che entreranno in gioco nel *passaggio* dalla logica alla natura. Così Hegel descrive tale momento:

«Il [grado] più ricco [*das Reichste*] e quindi il più concreto [*das Concreteste*] e il più soggettivo [*Subjectivste*], e quello che si ritira nella più semplice profondità è il più potente [*Mächtigste*] e invadente [*Uebergreifendste*]. Il culmine più alto e appuntito [*Die höchste zugeschärfte Spitze*] è la pura personalità [*reine Persönlichkeit*] che sola per mezzo della dialettica assoluta, che è la sua natura, abbraccia in pari tempo e contiene in sé ogni cosa giacché fa di sé il

¹²² «Am Ende der *Wissenschaft der Logik* zeigt Hegel, daß die Erweiterung der Methode als eine *Bereicherung* zu fassen ist; denn jeder neue, weitere Anfang enthält „die ganze Masse“ [...] des vorhergehenden Inhalts, so daß durch das dialektische Fortgehen nicht nur nichts verloren geht, sondern eine wachsende Bereicherung (Bestimmung) des Begriffs erreicht wird» (B. Puntel, *op. cit.*, p. 243).

¹²³ *WdL* II, 250, (953).

¹²⁴ Si è scelto consapevolmente di mettere in evidenza solo l'ultimo momento di questa articolazione sistematica perché, da un lato, una trattazione dettagliata di quest'ultima esula dall'ipotesi interpretativa qui proposta e, dall'altro, le linee guida qui fornite sembrano sufficienti per un'adeguata, seppur non esaustiva, comprensione di questo ultimo momento. Il riferimento è comunque a *WdL* II, 251, (954).

liberissimo [zu *Freisten macht*], - la semplicità, che è la prima immediatezza e universalità»¹²⁵.

Anche in questa articolazione sistematica del metodo ritornano alcuni elementi e alcune espressioni già emersi in precedenza - addirittura enfatizzati da un punto di vista linguistico - sia in riferimento allo sviluppo logico-genetico dell'idea assoluta, sia in riferimento all'articolazione formale del metodo. L'elemento che, tra i vari, in questo contesto assume particolare rilevanza è non solo il riferimento alla «pura personalità» che è definita libera, come era già emerso in altri punti di questa sezione¹²⁶, quanto piuttosto il fatto che essa, ovvero l'idea assoluta in quanto personalità, faccia di sé addirittura il liberissimo (*zu Freisten macht*).

Anzitutto è importante sottolineare come Hegel stesso ribadisca, ancora una volta, il nesso tra personalità e libertà, per cui sembra chiaro che non può darsi libertà senza personalità e viceversa, ossia non può darsi personalità in senso proprio che non si possa dire allo stesso tempo libera. A maggior ragione, in questa nuova formulazione del rapporto tra personalità e libertà c'è un elemento di novità ulteriore che è utile tenere in considerazione anche per la linea argomentativa qui sostenuta: il punto più alto dell'articolazione sistematica del metodo - che, in virtù della natura dialettica che gli appartiene può esser ricondotto all'idea assoluta stessa - *fa* (*macht*) di se stesso il liberissimo.

In altre parole, a questo punto, e forse si potrebbe dire *proprio* a questo punto, comincia ad emergere in modo più chiaro anche una certa declinazione pratica della libertà propria dell'idea assoluta¹²⁷. Quest'ultima, infatti, non solo si *sa* libera, come si è visto, nella forma del metodo, ma allo stesso tempo, in quanto personalità, si *fa* libera, cioè rende reale ed effettiva la propria libertà in una modalità che può essere produttivo provare a ricondurre ad un'attività politica. Tale lettura, però, pur trovando nel passaggio qui in

¹²⁵ *WdL* II, 251, (953 - 954).

¹²⁶ Cfr. *WdL* II, 236, (935) e 246, (949), rispettivamente alla nota n. 6 e n. 101 di questo capitolo.

¹²⁷ Com'è già stato notato, l'interpretazione che Nuzzo fornisce del metodo e, più in generale, dell'intera *Scienza della logica*, sembra andare proprio in questa direzione: «Staging the activity of pure thinking in its immanent processuality, Hegel's logic is theory to the extent that it presents thinking as a pure form of activity or praxis—and this praxis, in turn, is meaningful and has truth (and is properly “all truth,” that is, ultimately, is theoretically validated [...]) only to the extent that it conclusively and retrospectively leads to the complex unity of sense of the plot of action staged by the entire development of the logic» (A Nuzzo, *op. cit.*, 2018, pp. 50 - 51). Anche Illetterati va in questa direzione, a partire da un'ulteriore prospettiva, ossia a partire dall'assolutezza e compiutezza dell'idea assoluta: «L'assolutezza e la compiutezza non sono infatti semplicemente proprietà che l'idea *possiede*; assolutezza e compiutezza sono per l'idea modi d'essere che essa *attua* nel suo conoscersi. In quanto cioè l'assolutezza dell'idea risiede essenzialmente nel suo essere autocoscienza, il modo che essa ha per essere effettivamente questa conoscenza di sé, è proprio questo suo farsi altro per conoscere la verità di stessa nei rapporti interni alla realtà» (L. Illetterati, *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, «Verifiche», XXXIV (3 - 4), 2005, p. 271).

esame un buon punto di partenza, a questa altezza può essere unicamente anticipata, mentre invece troverà una sua giustificazione più precisa solo al termine del presente lavoro.

In conclusione, dunque, è possibile rendere maggiormente espliciti due punti unicamente accennati a più riprese nel corso di questa sezione: anzitutto il rapporto che lega metodo e libertà all'interno dell'idea assoluta e che ha reso dunque opportuno l'attraversamento del metodo hegeliano, seppur per sommi capi, all'interno della presente trattazione e, in secondo luogo, la funzione propedeutica che questo rapporto svolge in vista della conclusione dell'intera *Scienza della logica*, ossia della decisione dell'idea assoluta di affrancarsi come natura.

Procedendo con ordine: in riferimento alla prima delle questioni qui esposte è possibile dire che l'articolazione dell'idea assoluta nella forma del metodo, come si è visto, non è accidentale o accessoria rispetto alla struttura logica che l'idea assoluta assume al termine del suo sviluppo logico-genetico e, tanto meno, è irrilevante per la comprensione della libertà dell'idea assoluta. Al contrario, sembra proprio che il metodo confermi e in qualche misura porti a compimento, quella struttura logica e la sua libertà.

Riarticolare, infatti, lo sviluppo logico delle determinazioni del pensiero nella forma di un metodo e - in ultima istanza - di un sistema, permette all'idea assoluta, da un lato, di togliere e ricondurre a sé ogni forma di opposizione e di esteriore alterità¹²⁸ e, dall'altro, di riconoscere nel metodo la modalità attraverso cui l'idea assoluta ha determinato se stessa lungo tutto il suo sviluppo logico e, dunque, la modalità della propria autodeterminazione¹²⁹. Da questo punto di vista, allora, può essere utile tenere in considerazione questi due risultati del metodo - togliimento dell'alterità e autodeterminazione dell'idea assoluta - per provare a chiarire in che senso l'idea assoluta possa dirsi e farsi libera.

Detto in altri termini, come si è visto, Hegel insiste particolarmente sulla libertà dell'idea assoluta lungo tutto il corso dell'esposizione del metodo, a partire dalla ricostruzione del suo sviluppo logico genetico, all'esposizione del metodo in quanto tale, fino alle ultime pagine, dove verrà preso in esame il *passaggio* dalla logica alla natura.

¹²⁸ Gori mette bene in luce questo aspetto, pur divergendo nell'interpretazione dello *Entschluss* rispetto a quella qui sostenuta: «L'idea del sapere assoluto, che conclude la *Scienza della Logica* è infatti, da un lato, l'espressione del pensiero speculativo come forma dell'intera verità e, per l'altro, attività che sancisce (*Entschluss*) la finale e compiuta liberazione di quel pensiero da ogni forma di esteriore alterità. La definizione che Hegel dà del metodo è l'esito definitivo di tutto questo: l'idea assoluta come corrispondenza di concetto e realtà è il *metodo* in quanto forma della conoscenza e insieme dell'essere» (G. Gori, *op. cit.*, p. 74).

¹²⁹ A. Di Riccio esplicita il nesso tra metodo e autodeterminazione in modo molto chiaro: «Per Hegel il metodo non è l'apparato strumentale con cui il soggetto si rivolge alle cose, ma, piuttosto, la forma oggettiva, immanente, dell'autodeterminazione dell'idea» (A. Di Riccio, *op. cit.*, p. 12).

Tuttavia, Hegel stesso non sembra essere altrettanto esplicito nell'indicare in cosa consista e come si configuri, per così dire, tale libertà che costituisce allo stesso tempo un elemento cardinale dell'idea assoluta stessa. In questo senso, nonché anche in relazione all'ipotesi interpretativa più generale qui sostenuta, sembra essere produttivo rivolgersi al metodo, e in modo particolare ai due risultati precedentemente indicati, per comprendere in che modo si articoli la libertà dell'idea assoluta.

Da questo punto di vista, allora, si potrebbe comprendere quest'ultima a partire dal togliimento di ogni alterità a lei esterna, quale condizione necessaria per la propria libera autodeterminazione, portando a sostegno di questa tesi proprio il concetto di personalità. Tale concetto, infatti, non solo compare ogniqualvolta Hegel pone l'accento sulla libertà dell'idea assoluta¹³⁰, ma sembra esser anche un concetto capace in qualche modo di esprimere la libertà effettiva dell'idea assoluta, cioè la sua capacità di tradurre e riconoscere la propria libertà nell'esteriorità di un mondo oggettivo e, almeno a prima vista, apparentemente altro da sé, come emergerà più chiaramente nel corso dei capitoli successivi.

In conclusione, dunque, se si accetta questa ipotesi, si potrebbe dire che l'idea assoluta si sa e si fa libera attraverso il metodo stesso¹³¹ il quale, come si è visto, è risultato della riconsiderazione retrospettiva che l'idea assoluta compie del proprio sviluppo logico e trova il suo compimento nell'allargamento del metodo a sistema della totalità. Al termine di tale sviluppo, dunque, l'idea assoluta si coglie come libera, poiché non vi è più nulla che le si opponga come un'alterità estranea ad essa e allo stesso tempo si fa libera poiché - almeno a questa altezza - riconosce in quello sviluppo logico la modalità della propria autodeterminazione.

Da questo punto di vista, allora, è possibile comprendere l'importanza dell'attraversamento del metodo qui compiuto, poiché da esso è stato possibile cogliere alcuni elementi utili per mettere a fuoco il concetto hegeliano di libertà in rapporto all'idea assoluta, il quale, come si vedrà a breve, svolge un ruolo cruciale nel cosiddetto *passaggio* dalla logica alla natura. In altri termini, dal momento che quest'ultimo si compie per mezzo

¹³⁰ Come si è visto, infatti: «The absolute idea is not only "soul"—the living and acting principle that pervades all manifestations of life and action. It is, Hegel declares, "free subjective concept," and even more emphatically, it is "*Persönlichkeit*." In its universality, "personality" is the subject of free practical activity and true cognition» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 54).

¹³¹ Almeno in una certa misura, anche Arndt sembra andare in questa direzione: «In der absoluten Methode hat der Geist sich als Freiheit erfasst, und dieser Begriff der Freiheit ist der Maßstab, den wir mit der Idee geltend machen. Von dieser Normativität der Vernunft zehrt dann auch etwa die Hegelsche Rechtsphilosophie, wenn sie das Wirkliche als vernünftige behauptet, denn wirklich ist nur die mit dem Begriff übereinstimmende Realität und damit die Daseinsweise der Freiheit» (A. Arndt, *op. cit.*, 2015, p. 81).

di una decisione dell'idea assoluta in virtù della sua libertà, non è irrilevante indagare l'articolazione del concetto di libertà esposto nell'idea assoluta, tanto in rapporto al suo sviluppo logico genetico, quanto in rapporto al metodo e sistema.

Al contrario, infatti, questa indagine sembra fornire diversi elementi propedeutici e preparatori non solo al fine dell'ipotesi interpretativa qui sostenuta, ma anche, più in generale, per una lettura delle ultime pagine della *Scienza della logica* hegeliana sotto il segno del concetto di libertà, com'è quella che ora ci si appresta a compiere.

LA DECISIONE DI AFFRANCARSI DA SÉ

Vale la pena citare per intero il passo in cui Hegel ricapitola i risultati fin qui ottenuti e che, come si vedrà a breve, permetteranno di far emergere il radicale cambio di paradigma che sembra essere in gioco nelle ultime battute della *Scienza della logica*, ovvero nel cosiddetto *passaggio* dalla logica alla natura¹. Così, dunque, Hegel riassume i risultati conseguiti dall'idea assoluta, nello specifico, e dall'intero sviluppo della logica, più in generale:

«Di questa idea [assoluta] resta ancora da accennar per conclusione soltanto questo, che in lei, per la prima volta, la scienza logica ha afferrato [*erfaßt hat*] il suo proprio concetto. Nell'essere, ossia nel cominciamento del suo contenuto, il concetto di questa scienza appare quale un sapere nella riflessione soggettiva, esterno a quello [*demselben äusserliches Wissen in subjectiver Reflexion*]. Nell'idea del conoscere assoluto [*des absoluten Erkennens*], invece, cotesto medesimo concetto è diventato il proprio contenuto dell'idea. Questa è appunto il puro concetto che ha per oggetto [*Gegenstand*] se stesso e che, in quanto percorre quale oggetto la totalità delle sue determinazioni, si sviluppa a totalità della sua realtà [*Realität*], a sistema della scienza, e così conclude coll'afferrar questo suo proprio concepirsi [*Breiffen*] e col toglier pertanto la posizione sua di contenuto ed oggetto, e conoscere il concetto della scienza»².

Solo in virtù dell'allargamento del metodo a sistema della totalità, infatti, ossia a partire dall'articolazione dello sviluppo logico nella forma di un sistema, l'idea assoluta è in grado di afferrare (*erfassen*) il proprio concetto logico, poiché solo a questo punto essa si trova nella condizione di poter fare del proprio concetto il proprio contenuto.

In altri termini, nell'articolazione sistematica del proprio sviluppo l'idea assoluta non solo riconosce se stessa, ma, allo stesso tempo, sembra essere in grado di conoscere e

¹ In questa sezione ci si concentrerà unicamente sul *passaggio* dalla logica alla natura dal punto di vista della *Scienza della logica*, lasciando invece sullo sfondo le ricadute sistematiche, per così dire, che tale snodo implica e il rapporto più generale tra logica e natura. Su quest'ultimo punto si tengano anzitutto presenti i paragrafi che Hegel dedica al concetto della natura nell'*Enciclopedia Cfr. Enz.* C § 247 - 252; 237 - 241, (221 - 227). Inoltre, senza la pretesa di esaurire il dibattito presente negli studi hegeliani sul tema, si tenga presente: Illetterati, *op. cit.*, 1995; S. Houlgate, *Logic and Nature in Hegel's Philosophy: A Response to John W. Burbidge*, «The Owl of Minerva», XXXIV (1), 2002, pp. 107 - 125; H. Schneider (a cura di), *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, «Hegeliana», XVII, 2004; W. Neuser e V. Höhle (a cura di), *Logik, Mathematik und Naturphilosophie im objektiven Idealismus. Festschrift für Dieter Wandschneider*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

² *WdL* II, 252 - 253, (956).

giustificare quello stesso concetto di scienza logica che fin dall'inizio era operativo nello sviluppo logico del pensiero, ma solo nella forma di un sapere esterno e semplicemente soggettivo rispetto allo sviluppo del contenuto di cui trattava. Ora, invece, dal punto di vista dell'idea assoluta, la scienza logica può cogliere se stessa nel proprio contenuto e viceversa, solo dallo sviluppo di tale contenuto, come si è visto, essa è in grado di cogliere il concetto adeguato di scienza logica.

In conclusione, dunque, si potrebbe dire che qui Hegel indichi il risultato a cui giunge l'intero sviluppo logico del pensiero, ossia l'idea assoluta che si coglie come idea propriamente logica, vale a dire come metodo e sistema della totalità. Allo stesso tempo, però, lo statuto logico dell'idea, pur essendo un indiscutibile e imprescindibile guadagno speculativo, costituisce, ugualmente il *limite* proprio dell'idea logica, dal momento che essa è e resta ancora logica (*noch logische*), ossia, si potrebbe dire, poiché essa è *solamente* logica.

In altri termini, si può dire che la realizzazione e l'articolazione sistematica dell'idea logica è qui senza dubbio compiuta e conclusa, come si è visto, eppure l'idea assoluta stessa, in quanto idea logica, avverte il bisogno di superare anche questo nuovo limite sistematico, per così dire, ossia quello di essere semplicemente idea logica³. Con le parole di Hegel:

«In secondo luogo questa idea è ancora logica [*noch logisch*], è racchiusa nel pensiero puro [*in den reinen Gedanken eingeschlossen*] ed è soltanto la scienza del concetto divino. L'elaborazione sistematica è bensì essa stessa una realizzazione [*Realisation*], ma contenuta dentro la medesima sfera. La pura idea del conoscere [*die reine Idee des Erkennens*], essendo perciò compresa nella soggettività, è l'impulso [*Trieb*] a toglier questa [*aufzuheben*], e la pura verità diventa come ultimo risultato anche il cominciamento di una altra sfera e scienza. Qui occorre soltanto accennare ancora a questo passaggio [*Uebergang*]]⁴.

Con queste righe Hegel introduce il cosiddetto *passaggio* dall'idea assoluta alla natura, un *passaggio* che solo superficialmente può essere assimilato a quelli precedentemente incontrati lungo tutto lo sviluppo della *Scienza della logica*, ma che, a ben vedere, presenta una specificità tale da inaugurare un paradigma nuovo, più ampio, articolato e complesso, rispetto a quello emerso fin qui.

Ciò che qui sembra essere in gioco, infatti, è il *passaggio* della logica in quanto tale, o dell'idea logica, alla natura e che sembra distinguersi molto rispetto ai precedenti passaggi

³ «In questo senso l'idea assoluta è assoluta proprio in quanto sa anche cogliere il limite della forma logica all'interno della quale essa si è determinata (così si può forse intendere il senso di quel *noch logisch* con cui Hegel connota l'idea assoluta nella sua forma logica), sa vedere la delimitazione della sua configurazione puramente logica (così si può forse intendere il senso di quel *in den reinen Denken eingeschlossen* che caratterizza ancora l'idea assoluta in quanto idea logica) e pone perciò in tale consapevolezza la condizione per il passaggio a un'altra sfera e scienza che non è - si badi - quella del *non* logico o del *non* concettuale, ma quella del *non puramente* logico, ovvero quella in cui il logico viene ora a combinarsi con le strutture concrete della realtà e a riconoscersi in esse nella forma dell'idea in quanto spirito». L. Illetterati, *op. cit.*, 2005, p. 268.

⁴ *WdL* II, 253, (956).

rispetto a quelli interni alla logica. Tale *passaggio*, infatti, pur dipendendo dall'intero sviluppo logico che lo precede, non si lascia però ricondurre ad esso e alla struttura logica lì esposta, ma, piuttosto, necessita di una peculiare comprensione e giustificazione. Questa ambiguità sembra rafforzarsi dall'uso che Hegel fa di alcune espressioni - impulso (*Trieb*), togliere (*aufheben*), passaggio (*Uebergang*) - già familiari al lettore o alla lettrice della *Scienza della logica*, ma che rischiano di mettere in ombra il radicale cambio di paradigma che sembra emergere in queste pagine.

A questo punto, terminate queste anticipazioni in qualche modo introduttive, è possibile affrontare più da vicino il *passaggio* dalla logica alla natura, forse uno tra i punti più densi e problematici della filosofia hegeliana. Anche per questo, infatti, esso non solo funge da baricentro di molte delle critiche più famose e radicali rivolte al sistema hegeliano - da Marx a Feuerbach, passando per Schelling e Trendelenburg - solo per citare i nomi più noti⁵, ma rappresenta un tema molto dibattuto nell'ambito degli studi hegeliani più recenti⁶. Hegel stesso, del resto, non sembra dedicare molto spazio ad una questione così importante e dalle molteplici implicazioni sistematiche, tanto nella *Scienza della logica*⁷, quanto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*⁸ e ciò contribuisce a rendere tale punto

⁵ Per quanto riguarda la ricostruzione della primissima ricezione critica della *Scienza della logica* e, in particolare, del *passaggio* tra logica e natura cfr. B. Burkhardt, *Hegels „Wissenschaft der Logik“ im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels „Wissenschaft der Logik“ bis 1831*, in *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, vol. 18, G. Olms Verlag, Hildesheim etc., 1993 e H. Braun, *Zur Interpretation der Hegelschen Wendung frei entlassen*, in *Hegel. L'esprit objectif l'unité de l'histoire. Actes du III^{me} congrès international de l'association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel* (Lille, 8 - 10 avril 1968), Association des publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Lille, Lille 1970, pp. 51 - 64. Per quanto riguarda una ricostruzione più ampia delle principali critiche mosse al *passaggio* dalla logica alla natura cfr. L. Illetterati, *op. cit.*, 2005, pp. 244 - 257. Infine, per una specifica trattazione della critica schellinghiana a questo punto della *Scienza della logica*, oltre ai testi già indicati, cfr. R. P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Klostermann Seminar, Frankfurt am Main 1991, pp. 189 - 210; A. Longo, *op. cit.*, e E. Plevrakis, *Übergang der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit‘?*, «Hegel Studien», LII, 2018, pp. 103 - 138 che fa della critica mossa da Schelling il punto di partenza per pensare in modo alternativo il *passaggio* dalla logica alla natura.

⁶ Su questo tema, senza alcuna pretesa di esaustività, oltre alle opere citate nella nota precedente si segnalano i seguenti contributi che verranno poi ripresi nel corso della trattazione più puntuale del testo hegeliano: K. H. Volkman-Schluck, *Die Entäußerung der Idee zur Natur*, in «Hegel-Studien», Beiheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1964, pp. 37 - 44; D. Wandschneider e V. Höhle, *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, «Hegel Studien», XVIII, 1983, pp. 173 - 199; D. Wandschneider, *Zur Dialektik des Übergangs von der absoluten Idee zur Natur: Eine Skizze*, in *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, a cura di H. Schneider «Hegeliana», XVII, 2004, pp. 107 - 124; B. Jovičević e J. Simoniti, *Hegel's concept of Entlassen as an ontological method*, «Hegel-Jahrbuch» 2019 (1), 2019, pp.154 - 160; G. Oswald, *Das freie Sich-entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, «Hegel-Studien», Beiheft 70, Meiner, Hamburg, 2020; B. Jovičević, *Thinking Free Release in Hegel's System*, in *Ideas and Idealism in Philosophy*, a cura di J. Simoniti e G. Kroupa De Gruyter, Berlin etc. 2023, pp. 111 - 126.

⁷ Si tenga presente come Hegel stesso nel passo precedentemente citato segnali che questo punto - il *passaggio* dalla logica alla natura - debba essere qui soltanto accennato. Cfr. *WdL* II, 253, (956).

⁸ Anche nell'*Enciclopedia* Hegel dedica a questo tema solo un paragrafo - a cui è stato fatto seguire un sintetico *Zusatz* - a chiusura della sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alla scienza della logica e che qui verrà

del sistema hegeliano particolarmente complesso da comprendere e da giustificare.

La prima formulazione che Hegel fornisce del *passaggio* da logica a natura, infatti, sembra seguire senza soluzione di continuità dal risultato a cui l'idea assoluta giunge in quanto idea logica. In questo modo sembrerebbe infatti possibile identificare *tout court* la seconda immediatezza, per così dire, raggiunta e giustificata dall'articolazione sistematica del metodo, con la natura.

In altri termini, il *passaggio* dalla logica alla natura sembra essere giustificato da Hegel, almeno inizialmente, a partire dall'articolazione sistematica e ancora logica compiuta nell'idea assoluta. Tale articolazione, come si è visto, giustifica e ripropone quell'immediatezza propria dell'essere e che, in quanto tale, sembra potersi immediatamente identificare con la natura.

«In quanto cioè l'idea si pone come assoluta unità del concetto puro e della sua realtà [Realität], e si raccoglie [zusammennimmt] così nell'immediatezza dell'essere, essa è come la totalità in questa forma - Natura. - Questa determinazione non è però un esser divenuto [Gewordensey] e un passaggio [Uebergang], a qual modo che, come si è visto, il concetto soggettivo nella totalità sua diventa oggettività [Objectivität] e così anche lo scopo soggettivo diventa vita»⁹.

Allo stesso tempo, però, è importante sottolineare e tener fermo il fatto che, come è già stato anticipato, qui non si ha a che fare con un passaggio (*Übergang*) interno e riconducibile in qualche modo ai precedenti passaggi logici fin qui emersi nel corso dello sviluppo logico. Non si tratta, dunque, né di passaggio in senso stretto, ossia di un passare in un esser altro rispetto al proprio esser determinato, com'è proprio della struttura logica della *Dottrina dell'essere*¹⁰, né, come lo stesso Hegel indica, di un passare in senso più ampio, visto il riferimento a due degli snodi cruciali della *Dottrina del concetto*, ovvero il passaggio dalla

successivamente preso in considerazione; nelle due diverse traduzioni di questo paragrafo cfr. rispettivamente *Enz. C* § 244; 231, (215) e *Enz. D*, § 244; 393, (444). Inoltre, questo paragrafo non sembra subire significative variazioni nel corso delle diverse edizioni dell'*Enciclopedia*: l'edizione del 1830 riprende, infatti, quasi alla lettera la formulazione del 1827, mentre le differenze appaiono più evidenti rispetto all'edizione del 1817, ma non tali, tuttavia, da modificarne significativamente l'impianto concettuale di partenza. Per l'edizione del 1817, cfr. *Enz. A* § 192; 110, (117), mentre per l'edizione del 1827 cfr. *Enz. B* § 244; 180 (215). Infine, neppure nei corsi di lezioni tenuti da Hegel sulla scienza della logica - lì dove i manoscritti a noi pervenuti comprendono anche la trattazione dell'idea assoluta, ossia quelli relativi ai semestri estivi del 1817, del 1825, del 1829 e 1831 - non sembrano esserci ulteriori informazioni rispetto a quanto indicato fin qui. Cfr. rispettivamente: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, in GW, vol. 23,1, *Naschschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, a cura di von A. Sell, Meiner, Hamburg 2013, pp. 153 - 154 e p. 410; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, in GW, vol. 23,2, *Naschschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, a cura di A. Sell, Meiner, Hamburg 2015, p. 648 e p. 808.

⁹ *WdL* II, 253, (956). Si noti come Hegel, almeno a questa altezza, sembri sottolineare l'immediatezza di questo *passaggio* tramite l'espedito grafico di un trattino alto, così come aveva fatto all'inizio della *Scienza della logica* riferendosi al puro essere: «Essere, puro essere, - senza nessun'altra determinazione» (*WdL* III, 68, (70)).

¹⁰ Cfr. *Enz. C* § 240; 230, (214), già ricordato alla nota n. 94 del capitolo precedente.

soggettività all'oggettività e quello dall'oggettività all'idea.

In linea generale, dunque, si potrebbe dire che il *passaggio* dalla logica alla natura non si configura come un passaggio *logico*¹¹, ossia che esso non è riconducibile a nessuna struttura logica fin qui esposta dalla scienza logica. Tale riconoscimento, tuttavia, non significa disconoscere e abbandonare, per così dire, tale sviluppo logico, quanto piuttosto riconoscere che, proprio in virtù di quello sviluppo e a riprova della sua conclusione e compiutezza, è necessario introdurre un'ulteriore dimensione che non è possibile ricondurre immediatamente all'idea logica in sé conclusa¹², proprio perché essa è ancora (*noch*) - solamente - logica.

Per riassumere lo scenario che sembra emergere in queste ultime pagine della *Scienza della logica*, si potrebbe anzitutto dire che essa sembra aver a che fare con due piani tra loro distinti: da un lato il piano dello sviluppo logico, del tutto concluso e completo, e, dall'altro, un piano ulteriore, ovvero la natura, che in un certo senso sembra derivato dal primo, ma che, allo stesso tempo, non si lascia ricondurre interamente ad esso e in qualche modo lo eccede¹³. Nonostante tale distinzione ed eccedenza, entrambi i piani richiedono tanto di essere pensati insieme, quanto di salvaguardare la loro distinzione, in un modo - e

¹¹ Consapevoli del fatto che Hegel non utilizza in maniera esplicita tale espressione, vale tuttavia la pena chiedersi se sia legittimo instaurare un'analogia tra l'esposizione del *passaggio* dalla logica alla natura e il passo presente nello *Zusatz* al § 381 dell'*Enciclopedia* - che, com'è noto, tratta invece del *passaggio* dalla natura allo spirito - in cui si legge: «Con questo passaggio [Übergang] non è affatto superata [aufgehoben] la differenza tra la natura e lo spirito, perché lo spirito non scaturisce [hervorgeht] dalla natura in modo naturale [auf natürliche Weise]» (*Enz. D Z.* § 381; 25, (93)) Se l'analogia regge, allora, si potrebbe dire che, parafrasando il passo dello *Zusatz* appena citato, il *passaggio* dalla logica alla natura non è un passaggio *logico*, nel senso che non è possibile ricondurlo immediatamente ed esclusivamente al modo in cui le determinazioni pure del pensiero sono trapassate l'una nell'altra, come, del resto, Hegel sembra sottolineare a più riprese.

¹² Oswald ricostruisce in maniera accurata l'esigenza di tale differenziazione, la quale è alla base, in un certo senso, di tutta la sua interpretazione del *passaggio* dalla logica alla natura: «Er [der Gedanke der logischen Idee] muss vielmehr ein Gedanke sein, der ein notwendiges Resultat der logischen Entwicklung ist und der ebenso zeigen kann, dass die Logik einerseits in sich geschlossen und andererseits in der Lage ist, einen Bereich zu markieren, der durch logische Termini allein inhaltlich nicht besetzt werden kann» (G. Oswald, *op. cit.*, p. 146).

¹³ A ragione Wandschneider e Höhle parlano di un apparente paradosso a questa altezza: «So ergibt sich das scheinbare Paradox, daß die Idee, eben weil und insofern sie in sich vollendet ist, aus sich herausführen, in eine „andere Sphäre“ eintreten muß, wie Hegel sagt. Das Sichschließen der Idee ist eo ipso Setzen eines Äußeren, Entschluß. Ihr „Entschluß“, die Natur „aus sich zu entlassen“ [...], kann somit dahingehend gedeutet werden, daß die Idee die sich in sich schließende Geschlossenheit des Begriffs ihrer eigenen, dialektischen Natur zufolge aufheben, sich *ent-schließen*, entäußern, sich als Äußerlichkeit, als *Natur* setzen muß» (D. Wandschneider e V. Höhle, *op. cit.*, p. 176). Una valutazione produttiva di tale contraddittorietà è data dall'interpretazione di A. Longo: «Il fatto che l'*Entäußerung* come natura sia una realizzazione contraddittoria dell'idea non significa che l'idea fallisca nel realizzarsi come natura, ossia nel darsi un'esistenza inadeguata. Al contrario, in tal modo essa realizza compiutamente la contraddittorietà che ha in se stessa, nel suo secondo momento, e di cui essa, come metodo, è giunta a conoscenza. Produrre una realtà adeguata al secondo momento del metodo comporta produrre una realtà inadeguata al proprio concetto, ma solo producendo una realtà adeguata a tutti i suoi momenti l'idea può darsi un'esistenza. Per questa ragione, essa deve rendere oggettivo anche il momento dialettico necessario al proprio sviluppo» (A. Longo, *op. cit.*, p. 144).

sembra essere proprio questa la sfida intrapresa da Hegel al termine della *Scienza della logica* - che se non è completamente nuovo, lo è in gran parte, rispetto alle modalità *ancora* logiche di comprendere e articolare le diverse forme di passaggio presenti nello sviluppo logico del pensiero precedentemente esposto da Hegel.

Tuttavia a questa altezza sembra emergere in modo chiaro un ulteriore elemento da tenere in considerazione rispetto a quelli fin qui emersi, ma che allo stesso tempo era già stato oggetto di peculiare attenzione a più riprese nel corso di quest'ultimo capitolo della *Scienza della logica*: ossia la libertà dell'idea assoluta. Da questo punto di vista, allora, il fatto che l'idea assoluta sia e si sappia libera, come Hegel stesso indica, sembra fungere da garanzia e da giustificazione, per così dire, sia del *passaggio*, sia, allo stesso tempo, della distinzione fra i due piani precedentemente indicati. Con le parole di Hegel:

«La pura idea, in cui la determinatezza o realtà [*Realität*] del concetto è essa stessa elevata a concetto, è anzi assoluta liberazione [*Befreyung*], per la quale non v'è più alcuna determinazione immediata che non sia in pari tempo una determinazione posta [*gesetzt*] e il concetto; in questa libertà non ha quindi luogo alcun passaggio [*in dieser Freyheit finder daher kein Uebergang Statt*]. [...] Il passare [*Das Uebergehen*] è dunque anzi da intendere qui in questo modo, che l'idea si affranca da se stessa assolutamente sicura di sé e riposando in sé [*Die Idee sich selbst frey entläßen, ihrer absolut sicher und in sich ruhend*]. A cagione di questa libertà la forma della sua determinatezza è anch'essa assolutamente libera - l'esteriorità dello spazio e del tempo che è assolutamente per se stessa senza soggettività»¹⁴.

Hegel stesso, del resto, riprende a più riprese il concetto libertà in queste ultime pagine, già emerso nel corso dell'intera esposizione dell'idea assoluta, sia dal punto di vista logico-genetico, sia da quello logico-strutturale. Ora proprio perché l'idea assoluta è libera e, di conseguenza, il *passaggio* dalla logica alla natura è posto sotto il segno della libertà¹⁵, esso

¹⁴ *WdL* II, 253, (956).

¹⁵ Che il *passaggio* dalla logica alla natura debba essere letto e compreso alla luce della libertà dell'idea assoluta è un punto condiviso, seppur declinato sotto aspetti diversi, da molti degli studi dedicati all'ultima parte della *Scienza della logica*. Ad esempio, K.H. Volkmann-Schluk, evidenzia il nesso tra verità e libertà dell'idea assoluta: «Die absolute Wahrheit ihrer selbst, die Gewißheit des unbedingten Sic-wissens, die sie ist, ist der einzige Grund für ihren Entschluß. Worin konnte auch der Entschluß des Freiesten sich anders gründen als in der Wahrheit des eigensten Wesens? Denn das ist Freiheit: die Möglichkeit seiner selbst verwirklichen aus der Übernahme des eigenen Wesens als des bestimmenden Grundes» (K.H. Volkmann-Schluk, *op. cit.*, p. 42). Wandschneider e Höhle, sottolineano inoltre come la libertà permetta di tenere insieme compiutezza logica e dimensione naturale, cioè esattamente i due piani precedentemente emersi in questa trattazione: «Hier wird einmal mehr deutlich, daß die Entäußerung der Idee zur Natur wesentlich im Vollendungscharakter der absoluten Idee gründet. [...] Die Wendung „frei entlassen“ enthält so den doppelten Sinn, daß das Freilassen der Natur aus dem logischen Vermittlungszusammenhang von der Idee her gesehen zugleich Ausdruck ihrer Freiheit ist» (D. Wandschneider e V. Höhle, *op. cit.*, p. 179). Nuzzo, in accordo con l'interpretazione generale che fornisce della *Scienza della logica*, individua nella libertà e nel farsi altro dell'idea assoluta l'ultimo atto, per così dire, dell'intera trama logica: «Expression—*Äußerung*—is the conclusive action, is the action of the logic's absolute ending, its final *Ent-Schluß*. Such action is *Ent-Äußerung*. Significantly, Hegel insists that the modality of movement expressed by the absolute action of ending with which the logic actually concludes its itinerary

non si lascia ricondurre interamente a nessuna forma del passare (*Uebergehen*), sia in senso specifico sia in senso più ampio, nello sviluppo della scienza logica. Da ciò consegue che per cogliere a pieno tale *passaggio*, risulta necessario introdurre una nuova forma del *passare* che possa rendere ragione della libertà dell'idea assoluta.

Più precisamente, dunque, poiché l'idea assoluta sembra coincidere con il proprio processo di liberazione (*Befreyung*)¹⁶, nel senso che in essa, attraverso l'intero sviluppo logico, la realtà ha esibito la propria struttura concettuale e, viceversa, il concetto ha dimostrato di poter essere tale solo attraverso la sua realizzazione, allora ogni possibile determinazione dell'idea deve necessariamente valere come una determinazione posta dall'idea assoluta stessa. Ciò significa, come si è visto, che ogni determinazione dell'idea si scopre articolata secondo la struttura logica del concetto e che dunque può e deve essere ricompresa all'interno del metodo e del sistema della totalità.

In questo senso, cioè proprio in funzione della libertà e della liberazione proprie dell'idea assoluta, in essa non può più aver luogo alcun nuovo passaggio (*Uebergang*)¹⁷, pena la reintroduzione nell'idea assoluta di una determinazione immediata, non ancora posta dall'idea assoluta, ossia pena la perdita non solo della sua completezza, ma anche della sua libertà e, in definitiva, del suo essere assoluta¹⁸.

is neither the recollective modality of "having-been" (*Gewordensein*) nor that of the "transition" (*Übergang*). It is instead "absolute liberation" - *Befreiung* [...]. Properly, in the "freedom" of such an action "no transition takes place" [...]. This is the true end of the logical story. The movement of freedom is the movement of *entlassen* - the letting go and letting be proper of freedom» (A. Nuzzo, *op. cit.*, 2018, p. 71). Infine, *Fleischmann* in maniera provocatoria, se non addirittura problematica, indica nella esser *troppo* libera dell'idea assoluta la causa della sua determinazione come natura: «Essa [la logica] è spinta, non già da una causa esterna, ma dalla perfezione della sua natura troppo libera e intellettuale a determinarsi come natura per cercare di vincere la contingenza esterna» (E. Fleischmann, *op. cit.*, p. 309).

¹⁶ «Al superamento della forma del passaggio consegue perciò una nuova fase, marcata da ciò che Hegel chiama l'assoluta *liberazione* dell'idea. Espandendosi nel mondo grazie alla prassi, il concetto infatti non incontra più seri limiti all'affermazione di sé; solo se fosse ancora limitato, il concetto avrebbe bisogno di passare in altro. Come accade anche altrove in Hegel, "liberazione", *Befreiung*, significa qui alleggerimento da una limitante oppressione, che coincide con la conquista di uno stato di libertà reale» (G. Cesarale, *op. cit.*, p. 5).

¹⁷ Illetterati ribadisce in modo molto chiaro che proprio perché l'idea assoluta è assoluta non può darsi alcun tipo di passaggio verso qualcosa d'altro rispetto ad essa: «Una volta che si è infatti raggiunto il livello dell'idea assoluta, e quindi la struttura che ha tolto nel suo compiersi qualsiasi exteriorità, non può prodursi alcun passaggio se questo viene inteso come ulteriore svolgimento verso un piano di maggiore verità e libertà rispetto al precedente. Se l'idea è assoluta, essa è infatti l'assoluta verità e libertà, e a questa altezza non si dà alcuna ulteriorità nella quale passare» (Illetterati, *op. cit.*, 2005, p. 240).

¹⁸ E. Plevrakis fornisce un'indicazione utile circa il significato che Hegel attribuisce al termine "assoluto": «Kurz und bündig: ‚Das Absolute‘ steht in der Wesenslogik für keinen Gott, der etwas willentlich verursacht, sondern für die logische Versicherung einer einzigen, allumfassenden und einfachen Identität von Sein und Wesen, die, damit sie begriffen wird, noch ausgelegt werden muss. ‚Absolut‘ (im attributiven Gebrauch) drückt dann aus, dass etwas (das entsprechende Substantiv) all seine (Seins - und Wesens -) Bestimmungen in sich vollständig enthält, aber zugleich undifferenziert, in gewisser Hinsicht noch abstrakt ist» (E. Plevrakis, *op. cit.*, pp. 114 - 115).

A questo punto, dunque, l'esigenza hegeliana sembra essere quella di riuscire a declinare la libertà dell'idea assoluta - ormai ampiamente assodata e dimostrata - in una nuova modalità di determinazione, che renda possibile l'autodeterminazione¹⁹ dell'idea assoluta in accordo con la libertà che le è propria. La risposta hegeliana, com'è noto, è indicata dall'espressione tanto problematica quanto interessante di «*sich selbst frey entlassen*», ovvero di un affrancarsi da sé, di un licenziarsi da sé liberamente, ossia nel *libero* uscire e andare oltre se stessa da parte dell'idea assoluta²⁰.

Non è del tutto chiaro, però, cosa precisamente Hegel intenda qui con questa espressione²¹, anche a causa del poco spazio dedicato a spiegare questo punto sia nella

¹⁹ «In quanto l'idea assoluta è infatti l'idea che pensa se stessa, che è dunque completamente sciolta da qualsiasi laccio con l'esteriorità, in quanto è essa stessa l'altro di se stessa, che è autodeterminata e autodeterminantesi, in quanto non dipende da nient'altro se non da se stessa, ogni passaggio in cui essa sia coinvolta, non può avvenire se non nella forma della assoluta libertà» (Illetterati, *op. cit.*, 2005, pp. 269 - 270).

²⁰ L'espressione «*sich selbst frey entlassen*» sembra portare con sé alcune ambiguità che inevitabilmente si ripercuotono nelle scelte traduttive adottate. Come si è visto, Moni decide di tradurre con «si affranca», includendo, per così dire, la dimensione della libertà all'interno del verbo stesso, ma con il rischio di non mettere in evidenza il trapasso in qualcosa di altro ed ulteriore rispetto a sé. Di Giovanni, inoltre, nella sua traduzione inglese della *Scienza della logica* sceglie «*freely discharges*» per tradurre l'espressione qui in oggetto. Cfr. Di Giovanni (a cura di), *op. cit.*, p. 753. Come si vedrà in seguito, Croce e Verra, invece, nelle rispettive traduzioni del § 244 l'*Enciclopedia*, dove compare invece l'espressione «*frei aus sich zu entlassen*», traducono rispettivamente: «*lasciar uscire liberamente da sé*» e «*licenziare da sé liberamente*». Cfr. *Enz. C* § 244; 231, (215) e *Enz. D*, § 244; 393 (462). Infine, è utile solamente segnalare almeno altre due occorrenze del termine *entlassen* che compaiono nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. La prima, nel § 181, designa la dissoluzione della famiglia in vista del passaggio (*Übergang*) alla società civile e presenta, inoltre, un riferimento, tanto interessante quanto problematico, alla personalità e alla persona: «La famiglia si disintegra [*auseinandertritt*] in modo naturale ed essenzialmente grazie al principio della personalità [*Prinzip der Persönlichkeit*] in una pluralità di famiglie, le quali si comportano in genere come persone [*Personen*] concrete autonome e pertanto esteriormente l'una rispetto all'altra. Ovvero i momenti legati nell'unità della famiglia intesa come l'idea etica [*sittliche Idee*], come tale che è ancora nel suo concetto, devono venir da esso rilasciati [*entlassen werden*] a realtà autonoma [*selbständigen Realität*]» (*GPhR* § 181; 158 - 159, (154)). La seconda occorrenza è nell'*Anmerkung* al § 273 in cui Hegel, anticipando il contenuto la storia universale del mondo, utilizza il termine *entlassen* per indicare il rapporto tra lo sviluppo storico dell'idea - che, tra l'altro, nella monarchia costituzionale acquista la sua *forma infinita* - e i suoi diversi momenti: «Il perfezionamento dello stato [*Ausbildung des Staats*] a monarchia costituzionale è l'opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale [*substantielle Idee*] ha acquistato la forma infinita [*unendliche Form*]. La storia di questo approfondimento dello spirito del mondo entro di sé, ovvero, ciò che è lo stesso, questo libero perfezionamento, nel quale l'idea rilascia via da sé [*aus sich entläßt*] come più totalità i suoi momenti - ed essi sono soltanto suoi momenti - , e appunto ciò li trattiene nell'unità ideale del concetto, come ciò in cui consiste la razionalità reale [*reelle Vernünftigkeit*], - la storia di questa verace configurazione della vita etica è l'argomento della storia universale del mondo [*allgemeinen Weltgeschichte*]» (*GPhR An.*, § 273; 236, (218)).

²¹Al concetto di *Entlassen* in rapporto all'intera filosofia hegeliana ha dedicato particolare attenzione B. Jovičević, indicandone l'apertura del concetto alla dimensione della contingenza della natura e alla finitezza: «*Entlassen* is firstly, the opening up of the self-sufficient concept to the contingency of nature, and, secondly, the laying out of a space within the concept for particular, finite things, which are entirely irrelevant to ontology. It thus establishes a precise equilibrium between the necessary ontological incompleteness of the concept and the irreducible externality of particular natural objects» (B. Jovičević e J. Simoniti, *op. cit.*, p. 158). In tale operazione logica Jovičević riconosce la condizione preliminare che permette all'idea assoluta di verificare la propria autodeterminazione nell'esteriorità della natura e, allo stesso tempo, di riconoscersi quale

Scienza della logica che nell'*Enciclopedia*. Tuttavia, prendendo sul serio quanto Hegel dice in queste righe in modo estremamente conciso, ed evitando, dunque, di ricondurre tali espressioni a semplici metafore o a rappresentazioni, è comunque possibile provare a fissare alcuni punti, non solo a partire dalle espressioni scelte da Hegel, ma anche tenendo presente lo sviluppo argomentativo fin qui presentato.

Anzitutto, è possibile notare come a questa altezza ciò che l'idea assoluta sembra anzitutto caratterizzata da una struttura riflessiva e autoriferita²² nel senso che tale operazione²³, quella, appunto, di affrancarsi da sé, è rivolta, in primo luogo, a se stessa e parte da se stessa. L'idea assoluta, infatti, non è costretta da altro - anche perché un "altro" propriamente detto a quest'altezza non c'è - ad affrancarsi o a licenziarsi da sé. Ancora una volta, dunque, qui l'idea assoluta è soggetto e oggetto allo stesso tempo della propria libertà, la quale si configura come una libertà sia negativa che positiva, per cui l'idea assoluta non è solo libera da ogni determinazione esteriore, ma essa è libera anche di determinare se stessa.

Più precisamente, dunque, se in tale operazione compiuta dall'idea assoluta è in gioco la sua propria determinatezza - e Hegel sembra essere abbastanza esplicito a questo riguardo - è dunque possibile comprendere tale operazione come l'autodeterminazione dell'idea assoluta, compiuta per mezzo del proprio affrancarsi da sé.

In secondo luogo, tale operazione, oltre a riferirsi all'idea assoluta in quanto tale, per così dire, si rivolge necessariamente, come si è visto, verso l'esterno e verso qualcosa d'altro e di non immediatamente riconducibile ad un'alterità logica rispetto all'idea assoluta stessa. In altri termini, l'affrancamento o il libero licenziamento da sé dell'idea assoluta nella natura sembra potersi compiere solo attraverso l'apertura di una dimensione ulteriore rispetto a quella logica nella quale essa, com'è noto, è in grado di riconoscersi, ma che a questa altezza

idea solamente logica: «"Free release" signifies a logical operation by which the idea, in order to externally verify its self-determining activity, liberates nature under the domain of its own jurisdiction. Only by renouncing the omnipotence and infallibility of its own principle, by recognizing that not everything can be subsumed under the order of reason and therefore transparent to it, the idea positively validates its own truth» (B. Jovičević, *op. cit.*, p. 124).

²² Chiereghin mette in luce in modo puntuale come anche la libertà dell'idea assoluta obbedisca alla struttura logica della totalizzazione autoriflessiva, per cui anch'essa deve poter essere in grado di esercitare la propria libertà anche su se stessa nell'atto di licenziarsi ed affrancarsi da sé: «La libertà non è una delle tante caratteristiche di cui gode l'idea: l'idea è la libertà assoluta. Ma obbedendo anche qui alla logica della totalizzazione autoriflessiva, la libertà non può essere assoluta se esercita il suo potere di liberazione su tutto, tralasciando di esercitarlo anche su se stessa. La libertà esprime il massimo di sicurezza di sé solo se mostra di non lasciarsi trattenere da nulla, nemmeno da se stessa; altrettanto essa riposa compiutamente in se stessa solo nell'atto in cui licenzia sé da sé e si affranca da se stessa» (F. Chiereghin, *op. cit.*, 2011, p. 50).

²³ Si è scelto consapevolmente di adottare il termine il più possibile neutro di "operazione" per designare l'affrancarsi da sé dell'idea nella natura. Come si vedrà in seguito, tuttavia, tale operazione può essere ricondotta ad un'attività, seppur con le dovute precauzione, o più precisamente, alla struttura logica dell'agire politico.

si configura come qualcosa d'altro e di *radicalmente* altro, per così dire, rispetto alla dimensione solamente logica del pensiero puro.

Se così non fosse, infatti, se cioè l'esito di tale operazione non fosse in questo senso *radicalmente* altro rispetto all'intero sviluppo logico del pensiero, si andrebbe incontro ad un duplice rischio:

a) Da un lato la riduzione, per così dire, della natura ad un "esser altro" semplicemente logico già in qualche modo affrontato e superato nella *Dottrina dell'essere*, perdendo dunque di vista la specificità di tale operazione.

b) Dall'altro lato, una sottovalutazione dell'alterità nella quale l'idea assoluta si affranca o si licenzia sembrerebbe, almeno in parte, essere d'ostacolo alla libertà e all'autodeterminazione che sono proprie dell'idea, riconducendo tale affrancamento ad un passaggio in qualche modo omogeneo rispetto a quelli fin qui esposti dalla *Scienza della logica*. Ciò significherebbe ridurre tale operazione ad un passare in senso proprio, senza dunque poterne coglierne, ancora una volta, la specificità che gli appartiene. Com'è noto, infatti, e come Hegel stesso del resto scrive, ciò che è altro rispetto alla forma puramente logica dell'idea non è altro che la natura, - quale «idea nella sua alterità»²⁴ - e che in primo luogo si articola nell'esteriorità dello spazio e del tempo²⁵.

Infine, pur trattandosi di un elemento già precedentemente emerso, è importante ribadire ancora una volta che l'operazione svolta dall'idea assoluta è non solo giustificata e resa possibile, ma, in un certo senso, sembra addirittura coincidere con la libertà dell'idea assoluta in quanto tale. Tale libertà, infatti, non è per nulla un fattore trascurabile in questi ultimi paragrafi del testo hegeliano, al contrario, essa sembra fungere da *Leitmotiv* dell'intero capitolo dedicato idea assoluta - oltre che all'intera *Dottrina del concetto* - e può dunque, a ragione, essere considerato uno di quei punti fermi, insieme all'autoriferimento e alla apertura di una dimensione ulteriore al puro pensiero, per provare a intendere il senso di quell'espressione tanto problematica quanto interessante che Hegel sceglie per indicare

²⁴ Enz. C § 18; 60, (26).

²⁵ Non è possibile, come è già stato indicato, approfondire ulteriormente la relazione che lega la scienza logica alla filosofia natura dal punto di vista della filosofia della natura, per così dire, al fine di mettere in luce le conseguenze sistematiche che tale *passaggio* comporta per l'articolazione del concetto hegeliano di natura, poiché, ciò esula dai confini della presente ricerca. A questo riguardo, però, può essere utile semplicemente riportare la conclusione del paragrafo della *Scienza della logica* precedentemente citato: «In quanto questa esteriorità è e vien colta dalla coscienza solo secondo l'astratta immediatezza dell'essere, è come semplice oggettività e vista esteriore; ma nell'idea essa rimane in sé e per sé la totalità del concetto e la scienza, nel rapporto del conoscere divino verso la natura» (*WdL* II, 253, (957)).

la modalità attraverso cui si compie il *passaggio* dalla logica alla natura: «*die Idee sich selbst frey entläßt*».

Nelle ultime righe del testo, lì dove Hegel sembra anticipare l'articolazione del sistema e riassumere il risultato ottenuto dalla logica, emerge un elemento ulteriore poco approfondito e solamente accennato, ma che è utile per comprendere più da vicino il *passaggio* dalla logica alla natura: è solo per mezzo di una *decisione* (*Entschluß*)²⁶ o risoluzione, infatti, che l'idea assoluta decide di determinarsi e, dunque, di affrancarsi liberamente da sé nell'esteriorità della natura, fornendo così un ulteriore elemento di particolare interesse per comprendere l'articolazione del *passaggio* dalla logica alla natura.

Con le parole di Hegel:

«Questa prima decisione [*Dieser nächste Entschluß*] della pura idea, di determinarsi quale idea esteriore [*sich al äußerliche Idee zu bestimmen*], pone a sé [*setzt sich*] però, con ciò, soltanto la mediazione dalla quale il concetto si innalza come libera esistenza andata in sé dall'esteriorità, compie nella scienza dello spirito la sua liberazione di per sé [*seine Befreyung durch sich vollendet*] e trova il supremo concetto di sé nella scienza logica come puro concetto che comprende se stesso [*sich begreifenden reinen Begriffe*]»²⁷.

Tralasciando le implicazioni sistematiche qui presentate, da queste ultime righe della *Scienza della logica* emerge un nuovo elemento che, pur essendo unicamente accennato, è comunque importante sottolineare e mettere a sistema con quanto fin qui emerso circa il *passaggio* dalla logica alla natura, al fine di rendere conto, ancora una volta, della specificità

²⁶ Anche il termine *Entschluß* e il relativo verbo *entschließen* presentano difficoltà analoghe a quelle riscontrate nell'espressione «*sich selbst frey entläßt*». Anzitutto, per quanto riguarda il significato: si potrebbe, infatti, mettere in luce una possibile sfumatura semantica, ma anche etimologica, che sembra intercorrere tra *entscheiden* e *entschließen* - analoga, del resto, a quella che sembra intercorre tra *decidere* e *risolvere* - per cui la decisione espressa da *entscheiden* sembra comportare una differenza tra ciò che viene scelto e ciò che, per così dire, viene lasciato. Al contrario, la risoluzione, l'*Entschluß*, sembra indicare una decisione nel senso di una determinazione o risoluzione, nella quale non sembra darsi lo spazio per una possibile alternativa, rispetto a quella in cui si realizza compiutamente - quasi sciogliendosi - la decisione presa. Su questo, almeno in parte, Cfr. *Entschlossen*, Voce di dizionario *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, vol. 3, a cura della Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991, p. 607. In questa direzione, inoltre, è utile segnalare come *Entschluß* contenga al suo interno il termine *Schluß* che anche all'interno della *Scienza della logica* indica il sillogismo, la cui centralità logica è ribadita più volte da Hegel stesso. Per quanto riguarda le diverse traduzioni, invece, Moni, come si è visto, traduce *Entschluß* con "decisione". Cfr. *WdL* II, 253, (956), mentre Di Giovanni traduce con "resolve". Cfr. Di Giovanni (a cura di), *op. cit.*, p. 753. Un'espressione analoga, come si vedrà a breve, compare anche nell'ultimo paragrafo della sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alla Scienza della logica, dove si legge che l'idea assoluta *sich entschließt* e viene tradotta da Croce con "si risolve", mentre Verra mantiene "si decide". Cfr. rispettivamente *Enz. C* § 244; 231, (215) e *Enz. D*, § 244; 393 (462). Infine, anche per il termine *Entschluß* si trova almeno un'ulteriore occorrenza significativa, ossia nella nota al § 78 dell'*Enciclopedia*, lì dove, con questo termine, Hegel indica la risoluzione di voler pensare in modo puro, ossia privo di presupposti: «Questa esigenza [la completa mancanza di presupposti in tutto] è propriamente soddisfatta nella risoluzione [*Entschluß*] di voler pensare puramente, mercè la libertà che astraie da tutto e concepisce la sua pura astrazione, la semplicità del pensiero» (*Enz. C* § 244; 231, (118)).

²⁷ *WdL* II, 253, (956).

di tale *passaggio*²⁸. Com'è già stato accennato, infatti, l'affrancarsi da sé dell'idea assoluta si realizza per mezzo di una decisione (*Entschluß*)²⁹ compiuta dall'idea assoluta, mediante la quale quest'ultima determina se stessa.

In altri termini, l'idea assoluta non passa semplicemente nella natura affrancandosi da sé, quanto piuttosto essa *decide* di affrancarsi da sé nella natura e, in tale operazione, realizza la propria libera autodeterminazione. Un'ipotesi, quest'ultima, che sembra essere confermata dal § 244 dell'*Enciclopedia* che compendia in modo ancora più chiaro ed esplicito quanto detto fin qui circa il cosiddetto *passaggio* dalla logica alla natura:

«L'assoluta *libertà* dell'idea è però, che essa non *trapassa* [*übergeht*] solo *nella vita*, né solo come conoscere finito lascia *apparire* [*scheinen*] la vita in sé; ma, nell'assoluta verità di sé stessa, si *risolve* [*sich entschließt*] a *lasciar uscire liberamente* da sé il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: *l'idea immediata*, che è il suo riflesso, [*als ihren Widerschein*] - come *natura*» [*sich als Natur frei aus sich zu entlassen*]³⁰.

²⁸ «L'uso di forme verbali come *frei entlassen* e *sich entschließen* sembrano avere proprio la funzione di sottolineare la *peculiarità* di questa transizione, la quale, se *prima facie*, può apparire come un passaggio dialettico assimilabile ad altri interni allo sviluppo della logica, si rivela invece nella sua stessa esposizione come segnato da una irrinunciabile specificità. Carattere, questo, che trova il suo suggello appunto nel fatto che un tale affrancarsi dell'idea da se stessa avviene sotto il segno della libertà e della decisione» (Illetterati, *op. cit.*, 2005, p. 241).

²⁹ Anche sulla questione dell'*Entschluß* si soffermano con grande attenzione molti degli studi dedicati al *passaggio* dalla logica alla natura. Illetterati mette in luce l'unicità, per così dire, della necessità connessa alla decisione dell'idea assoluta, la quale, fondandosi sulla libertà, non è comparabile con gli altri passaggi interni alla logica: «La necessità che soggiace alla *decisione* dell'idea assoluta non è assimilabile a quella che spiega tutti i passaggi interni alla logica, in quanto è una necessità che non nasce da alcuna indigenza e da alcuna mancanza, ma che ha la sua origine nell'autodeterminazione stessa dell'idea e, quindi, nella sua libertà» (Illetterati, *op. cit.*, 2005, p. 270). Il nesso tra libertà e decisione è inoltre ribadito da Chiereghin in rapporto all'inizio dell'interno sviluppo logico: «Anche l'affrancarsi dell'idea da se stessa per diventare effettivo, necessita di una decisione: occorre decidersi di fare retroagire la libertà su se stessa. Solo che la decisione che qui ora si presenta ha caratteri ben diversi da quella che contrassegnava l'inizio della logica. Così come l'essere che viene riattinto alla fine non è più l'essere assolutamente vuoto dell'inizio, ma l'essere "come *concreta* e insieme assolutamente *intensiva totalità*"; altrettanto la decisione finale non è più un atto che possa risultare 'anche arbitrario', come accadeva per la decisione dell'inizio, ma, al contrario, è lo sviluppo conseguente della libertà, portata fino all'estremo delle sue possibilità: una libertà riflessa in sé, che si affranca da se stessa» (Chiereghin, *op. cit.*, 2011, p. 51). Anche Jovičević riconosce che alla base della sua interpretazione dell'affrancarsi da sé dell'idea precedentemente ricordata ci sia una decisione libera e perciò irriducibile allo sviluppo logico precedente: «Specifically, this [la verifica del pensiero nell'esteriorità] implies a free decision of thought to release externality from its jurisdiction, by way of retracting its own determinations from nature. Since this decision is free, I cannot provide any sufficient reason for its logical genesis and consequently subsume it under the "mediation of reflection" [...]. And yet, it is logically necessary if the reflective circle of thought is to be externally verified» (B. Jovičević, *op. cit.*, p. 123). Infine Plevrakis sottolinea come l'*Entschluß* permetta di spiegare il rapporto di continuità e, allo stesso tempo, di discontinuità che sussiste tra logica e natura: «So ist zunächst festzuhalten, dass es sich beim Entschluss, der in die Naturphilosophie überleiten soll, um eine Äußerung desjenigen Inhalts handelt, der am Ende der Logik in einer systematischen Totalität aufgehoben ist, und zwar so, dass er zwar geändert wird, aber im Einklang mit dieser Totalität bleibt» (Plevrakis, *op. cit.*, p. 118).

³⁰ *Enz. C* § 244; 231, (215). Si consideri anche la traduzione fornita da Verra di questo passo: «La *libertà* assoluta

Da questo punto di vista, allora, appare chiaro in che senso il *passaggio* dalla logica alla natura non si lasci ricondurre semplicemente a un passaggio, come lo stesso Hegel sottolinea a più riprese in modo chiaro. Tale *passaggio*, piuttosto, mostra una struttura più articolata e complessa rispetto alle precedenti modalità che, in forme diverse, hanno articolato lo sviluppo logico delle determinazioni del pensiero e della realtà esposte dalla *Scienza della logica*.

Esso, in ultima analisi, sembra configurarsi più precisamente come una decisione da parte dell'idea assoluta di affrancarsi da se stessa in ciò che è *radicalmente* altro rispetto alla propria articolazione puramente logica, ma che, allo stesso tempo, costituisce il risultato della sua propria libera autodeterminazione. A questo riguardo, però, al fine di un'adeguata comprensione di tale nuova struttura logica rispetto al precedente sviluppo logico dell'idea, emerge la necessità di tenere insieme l'apparente eterogeneità e l'apparente ambiguità degli elementi che descrivono tale *passaggio* – decisione, libertà, affrancamento - in una struttura in qualche modo unitaria. Ciò al fine di rendere ragione della specificità e della complessità di questo punto si svolta del sistema hegeliano, come si proverà a suggerire nel quinto capitolo di questo lavoro.

In conclusione, tuttavia, può essere utile sintetizzare brevemente alcuni dei risultati ottenuti in questo capitolo a partire dall'attraversamento della sezione della *Scienza della logica* dedicata all'idea assoluta, con lo scopo di far emergere alcuni punti che verranno successivamente ripresi e che costituiranno la base a partire dalla quale poter rilevare un possibile statuto politico all'idea assoluta nel suo insieme.

Anzitutto, a partire dalla ricostruzione logico-genetica dell'idea assoluta, ossia a partire dall'esame dei momenti che la precedono è stato messo in luce come in essa vengano superate due diverse distinzioni: da un lato, quella più specifica tra idea teoretica e idea pratica e, dall'altro, quella più ampia tra idea della vita e idea del conoscere. Grazie al

dell'idea consiste nel fatto che essa non soltanto *passa nella vita*, né come conoscere finito fa soltanto *apparire* in sé la vita, ma nell'assoluta verità di se stessa si *decide a licenziare da sé* liberamente il momento della sua particolarità o del primo determinare ed esser altro, *l'idea immediata* come suo riflesso, sé come *natura*» (Enz. D, § 244; 393 (462)). Lo *Zusatz* al presente paragrafo (cfr. *Ibid.*) non sembra, invece, fornire alcuna ulteriore informazione rispetto al corpo del testo. Plevrakis, invece, muovendo criticamente dalle obiezioni sollevate da Schelling a questo snodo del sistema hegeliano, prende in considerazione questo paragrafo dell'*Enciclopedia* per mostrare come il cosiddetto *passaggio* dalla logica alla natura non sia semplicemente coerente con la prospettiva aperta dalla *Dottrina del concetto*, ma, anzi, a partire dall'assoluta libertà dell'idea assoluta, come questo *passaggio* costituisca il vertice e il compimento del regno della libertà inaugurato dal concetto: «Die ‚absolute Freiheit‘ ferner (also die *absolute Freiheit*), die Hegel in § 244 erwähnt und von welcher aus der Fortgang in die Naturphilosophie vollzogen werden soll, muss ebenfalls in dieser Perspektive betrachtet werden, die durch den Begriff als solchen eröffnet wird und die gesamte Begriffslogik qua in sich begrifflich strukturiertes ‚Reich der Freiheit‘ einschließt. Absolute Freiheit ist demnach als die letzte und höchste Freiheitsvariation innerhalb jenes ‚Reichs‘ zu verstehen, als der letzte begriffslogisch erdenkliche Akt autonomer Selbstbestimmung im Einklang mit sich, der selbst die Struktur begreifenden Denkens aufweist» (Plevrakis, *op. cit.*, pp. 113 - 114).

superamento di tali distinzioni, ossia, in via del tutto generale, per mezzo del ritorno all'unità della vita attraverso l'idea del conoscere, è stato possibile riconoscere come il binomio tra personalità e libertà svolga un ruolo centrale per l'idea assoluta, già a partire dal suo sviluppo logico genetico.

Successivamente tale binomio è stato guadagnato una seconda volta, per così dire, da un punto di vista logico-strutturale rispetto all'idea assoluta, ovvero attraverso il suo essere forma infinita, metodo e sistema della totalità. Tale prospettiva, però, non è in contrasto o in qualche modo alternativa rispetto a quella logica-genetica, anzi, ne costituisce la conferma e il compimento, come si è visto.

In questo modo sono state poste le basi per affrontare il problema del *passaggio* dalla logica alla natura a partire dalla consapevolezza che la libertà costituisce il tratto distintivo non solo di ciò che l'idea assoluta è, ma, soprattutto, di ciò che essa fa, a partire dal metodo, quale riarticolazione retrospettiva del proprio sviluppo logico e, soprattutto, attraverso la decisione di determinare se stessa ad affrancarsi da sé in quanto ancora idea logica, realizzando così la propria libera autodeterminazione.

SEZIONE II

-

IL REGNO DELLA LIBERTÀ REALIZZATA

*«La libertà dell'individuo non finisce
né inizia affatto dove inizia o finisce
la libertà di un altro, ma essa piuttosto
inizia dove inizia quella dell'altro»*

E. Cugini, La libertà che si realizza

4.

REALIZZARE LA LIBERTÀ: ALCUNI CONCETTI FONDAMENTALI

L'analisi condotta nella precedente sezione ha permesso di evidenziare alcuni elementi propri dell'idea assoluta di particolare interesse, soprattutto per quanto riguarda il *passaggio* - pur non essendo un passaggio nel senso di un *Übergang* - dalla logica alla natura. Tali elementi, tuttavia, hanno mostrato allo stesso tempo alcune problematiche di difficile soluzione, tali da rendere questo momento uno degli snodi concettuali più difficili da interpretare dell'intero sistema hegeliano, come si è avuto modo di vedere.

In modo particolare i concetti di personalità (*Persönlichkeit*), decisione (*Entschluß*) e libero affrancarsi da sé (*frei sich entlassen*) sembrano suscitare non poche perplessità nel lettore della *Scienza della logica* hegeliana anche solo a partire dal fatto che tali concetti sembrano esulare in qualche modo dallo sviluppo logico ad essi precedente. Allo stesso tempo, però, è a tali concetti che è necessario rivolgersi per cogliere il momento conclusivo dello sviluppo logico proposto da Hegel, in cui l'idea assoluta, in quanto personalità e attraverso l'articolazione del metodo, si decide a licenziarsi liberamente da sé nella natura.

Tali concetti, eccezion fatta per quello di personalità, si riscontrano, inoltre, lungo tutto lo sviluppo del pensiero sistematico hegeliano dedicato alla logica, a partire, come si è visto, dalla *Scienza della logica* del 1812 - 16 fino alla terza edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* del 1830, confermando, ancora una volta, la piena consapevolezza da parte di Hegel nella scelta e nell'utilizzo dei concetti qui richiamati.

Inoltre, dall'analisi di queste pagine emerge un'ulteriore difficoltà lì dove si voglia tenere insieme tali concetti - ossia, personalità, decisione e affrancamento - all'interno di un discorso capace di articularli in modo unitario e coerente, vale a dire tale da sviluppare la specificità di ognuno di essi in rapporto a ciò che l'idea assoluta fa di se stessa al termine della scienza logica. In altre parole, nel *passaggio* dalla logica alla natura non solo i singoli concetti, ma anche il loro rapporto reciproco sembra essere poco chiaro e di difficile comprensione, laddove, invece, sarebbe utile mettere a fuoco la modalità attraverso cui tale *passaggio* si articola in modo unitario, ossia coglierne la logica interna, per così dire, che lo giustifica e lo rende possibile.

Senza dubbio, come si è visto, il rimando di tali concetti ad un orizzonte di matrice teologico-cristiana è evidente: in essi, infatti, risuona distintamente l'eco del Dio trascendente della tradizione ebraico-cristiana che crea il mondo per mezzo della parola. Allo stesso tempo, però, come è già stato discusso nella sezione precedente¹, non è possibile esaurire la comprensione dell'idea assoluta in generale, e tantomeno del *passaggio* dalla logica alla natura, unicamente sul piano rappresentativo proprio della teologia. Ciò significa, dunque, che è necessario comprendere tale *passaggio* in quanto tale, ossia a partire dalla struttura logica che lo sostiene e lo articola, senza tuttavia misconoscere la presenza di una certa influenza teologica ebraico-cristiana², tale, però, da non esaurire il portato logico dell'idea assoluta e della sua comprensione.

Tornando alle difficoltà precedentemente ricordate, è possibile cercare di rispondere a tali questioni ponendo al centro il tema della libertà che, in quanto *Leitmotiv* dell'intera *Dottrina del concetto*³, sembra trovare nell'idea assoluta la sua espressione e realizzazione più compiuta attraverso e in modo particolare nella decisione di affrancarsi liberamente da sé, ossia proprio nello snodo concettuale qui preso in considerazione. Tuttavia, il riferimento alla libertà, pur costituendo un elemento imprescindibile per la comprensione dell'idea assoluta, rappresenta unicamente il punto di partenza per tentare di rispondere alle questioni sollevate in precedenza, richiedendo un ulteriore sviluppo e approfondimento in rapporto agli altri concetti precedente ricordati.

Detto diversamente: non sembra essere sufficiente limitarsi a riconoscere che il *passaggio* dalla logica alla natura avviene in virtù della libertà dell'idea assoluta. Tale considerazione deve essere in qualche modo ulteriormente articolata e approfondita, in modo tale da far emergere ancora una volta quella struttura logica mediante cui l'idea assoluta è in grado di realizzare la propria libertà in ciò che è altro rispetto alla propria articolazione solamente logica, ossia, come si è visto, nella natura.

¹ Si tenga presente il ragionamento che si conclude con citazione alla nota n. 26 del primo capitolo.

² Wolfgang Marx formula in maniera molto chiara questo punto con il quale si concorda: «Gewiß hat Hegel verbal dem traditionellen Gedanken der Allmacht und Transzendenz Gottes gegenüber der Welt entsprochen, wenn er die Beziehung Gottes zur Natur als einen Entschluß darstellt; wer sich entschließen kann, der kann sich auch entschließen, sich nicht oder anders zu entschließen. Aber abgesehen davon, muß man feststellen, daß der Gedanke der durchgängigen Verbindung der logischen Momente und der Zwang, auch die Vermittlungsstufe, welche die Idee darstellt, selbst wieder als logisch vermittelt oder vermittelbar zu betrachten, keinen Raum für irrationale läßt» (W. Marx, *Die Logik des Freiheitsbegriffs*, «Hegel-Studien», XI, 1976, p. 127).

³ «Nel concetto si è quindi aperto il regno della libertà. Il concetto è il libero [*das freye*], perché l'identità in sé e per sé [*die an und für sichseyende Identität*], che costituisce la necessità della sostanza, è in pari tempo come tolta, ossia è come esser posto, e questo esser posto, come riferentesi a se stesso, è appunto quell'identità. L'oscurità reciproca delle sostanze che stanno nel rapporto causale è scomparsa, poiché l'originarietà del loro sussister per sé è trapassata in esser posto, e si è perciò fatta chiarezza trasparente a sé stessa. La cosa originaria è questo, in quanto non è che a causa di se stessa, e questo è la sostanza liberata fino ad esser concetto» (*WdL* II, 15 - 16, (657)).

Da questo punto di vista, allora, ossia a partire dalla centralità del concetto di libertà nell'intera articolazione dell'idea assoluta e, nello specifico, rispetto a ciò essa *fa* di se stessa, una possibile strategia per comprendere i concetti di personalità, decisione e, indirettamente, di affrancamento da sé, potrebbe essere quella di rivolgersi ad un altro luogo della filosofia hegeliana, ossia allo spirito oggettivo, dove tali concetti ricevono una trattazione specifica. Più precisamente, in questa sezione del sistema hegeliano, che trova la sua esposizione sia nell'*Enciclopedia*, sia, più dettagliatamente, nei *Lineamenti di filosofia del diritto*⁴, Hegel introduce e approfondisce i concetti precedentemente menzionati, dal momento che essi sembrano costituire parte dell'intelaiatura concettuale complessiva, per così dire, dell'intero spirito oggettivo.

Tale operazione, tuttavia, non è a sua volta priva di rischi e di possibili fraintendimenti, motivo per cui può essere utile dichiarare fin dall'inizio alcune premesse introduttive che permettano, da un lato, di specificare più da vicino la strategia interpretativa qui proposta e, dall'altro, di anticipare e prevenire alcune critiche del tutto possibili e legittime:

⁴ Non sarà possibile in questa sede fornire una trattazione generale dello spirito oggettivo e della sua funzione sistematica all'interno del progetto filosofico hegeliano. È tuttavia opportuno ricordare, almeno per sommi capi, che si tratta della seconda sezione della terza parte - dopo logica e natura - del sistema hegeliano, dedicata alla trattazione dello spirito, ossia al tentativo di cogliere la specificità propria dell'essere umano in senso ampio. La proposta hegeliana, ridotta ai minimi termini, sembra suggerire che l'essere umano coincide con ciò che esso liberamente fa di se stesso rispetto a sé e agli altri e con le diverse modalità di autocomprensione di tali pratiche da parte dell'essere umano stesso. In modo particolare lo spirito oggettivo, posto tra lo spirito soggettivo e quello assoluto, tratta delle diverse modalità attraverso cui gli esseri umani organizzano e strutturano i propri rapporti intersoggettivi, le proprie pratiche e il loro vivere comune - dal diritto comunemente inteso, alla morale, allo stato etc. - e al cui interno gli esseri umani realizzano la propria libertà individuale e collettiva. Com'è già stato anticipato, la trattazione più esaustiva dello spirito oggettivo è fornita da Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, ma è utile ricordare anche i paragrafi presenti nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* in tutte e tre le sue diverse edizioni. Cfr. rispettivamente: *Enz. A* §§ 400 - 452, *Enz. B* §§ 488 - 552 ed *Enz. C* §§ 483 - 552. Nella presente trattazione si farà riferimento principalmente al testo dei *Lineamenti* e si segnaleranno i paragrafi dell'*Enciclopedia* solamente lì dove sarà utile mostrare un'analogia o un confronto rispetto al testo dei *Lineamenti*. Altro materiale - corsi di lezioni, annotazioni scritte da Hegel e *Zusätze* - verranno segnalati unicamente lì dove si riterrà necessario. Le *Zusätze* e le annotazioni manoscritte hegeliane verranno citate da: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in G. W. F. Hegel, *Werke*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Per quanto riguarda la traduzione italiana, le *Zusätze* sono tradotte da B. Henry e aggiunte in appendice alla traduzione di Marino dei *Lineamenti*, mentre invece le annotazioni manoscritte hegeliane non sono state ancora tradotte. Da ora in poi, si farà riferimento alle *Zusätze* con la dicitura *Z.*, seguita dal numero di pagina dell'edizione tedesca e, tra parentesi tonde, il numero di pagina dell'edizione italiana. Per una trattazione introduttiva allo spirito oggettivo cfr. G. Marini, *La 'Filosofia del diritto' come sistema dello spirito oggettivo*, in *Hegel: guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma - Bari 1992, pp. 87 - 119 e il capitolo: *Lo spirito oggettivo* a cura di P. Giuspoli, in L. Illetterati, P. Giuspoli e G. Mendola, *Hegel*, Carocci, Roma 2010, pp. 261 - 296. Per una trattazione più approfondita cfr. L. Siep (a cura di.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997; A. Peperzak, *Modern freedom: Hegel's legal, moral, and political philosophy*, Kluwer academic publishers, Dordrecht, etc. 2001; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink Verlag 2012; G. Duso, *Libertà e costituzione in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2013.

1. È importante sottolineare che in questo modo non si intende sostenere che la trattazione svolta da Hegel dello spirito oggettivo nei *Lineamenti di filosofia del diritto* sia necessaria alla spiegazione e alla giustificazione di quanto accade nella *Scienza della logica* e, nello specifico, nell'idea assoluta. Anzi, si esclude del tutto tale possibilità.

Un simile approccio, del resto, solleverebbe non poche problematiche e forse più di quante ne ambisca a risolvere. Tale prospettiva, infatti, sembra presupporre una certa manchevolezza all'interno dello sviluppo complessivo della logica, tale da dover chiamare in causa la filosofia reale e, nel caso specifico, la filosofia del diritto, per andare a colmare le lacune emerse dall'impianto logico. Una posizione del genere introduce in effetti una serie di difficoltà non solo interpretative, ma anche sistematiche all'interno del progetto filosofico hegeliano, già solo in riferimento al complesso problema, ma non per questo trascurabile, del rapporto tra logica e filosofia reale, tale per cui, in estrema sintesi, è la logica a sviluppare le categorie logico-speculative che andranno poi riarticolate dalla filosofia reale e non viceversa⁵.

Un'analoga difficoltà, del resto, è riscontrabile anche in altri luoghi dello sviluppo del concetto, basti pensare alle sezioni dedicate al *meccanismo* oppure alla *vita*, lì dove, però, risulta evidente che non sia in gioco l'articolazione *reale* delle forze fisiche o dell'organismo animale, quanto piuttosto la struttura *logica* che permette la comprensione e la realizzazione di tali rapporti all'interno della filosofia della natura⁶.

Da questo punto di vista, allora, tornando all'idea assoluta, non si tratta di comprendere e integrare i concetti di personalità, decisione e affrancamento presenti nella sezione dedicata all'idea assoluta attraverso la loro articolazione reale a livello dello spirito oggettivo, quanto piuttosto, come si vedrà meglio in sede conclusiva, di mostrare se e in che modo l'idea assoluta possa fornire la struttura logico-speculativa per pensare tali categorie nella loro articolazione reale e oggettiva.

⁵ Su questo punto si tenga presente la modalità con cui Nuzzo imposta tale questione e la soluzione da lei proposta: «Il punto centrale è costituito dalla necessità di intrecciare e combinare, secondo modalità teoriche ben precise, il tessuto concettuale ereditato dalla logica della *Scienza della logica* con un tessuto di figurazioni o forme rappresentative in cui è proprio la natura della 'Vorstellung' [...] a consentire al discorso logico, nella 'Entwicklung' delle determinazioni del concetto (Bestimmungen), di raggiungere gli oggetti reali venendo in questi incorporato, e facendosi così 'Entwicklung' delle figurazioni concrete del medesimo (Gestaltungen)». A Nuzzo, *Rappresentazione e concetto nella 'logica' della filosofia del diritto di Hegel*, Guida Editori, Napoli 1990. Inoltre, sempre sul rapporto tra logica e spirito oggettivo, ma da un altro punto di vista, cfr. M. Giusti, *Filosofia del diritto senza Scienza della logica? Un dibattito in corso sulla filosofia sociale di Hegel, "Verifiche"*, LI (1 - 2), 2022, pp. 1 - 18.

⁶ A questo riguardo è utile segnare le pagine che Illetterati dedica all'idea della vita. Cfr. L. Illetterati, *op. cit.*, 1995, pp. 229 - 233.

2. Una seconda difficoltà sembra riguardare il fatto che, almeno per quanto riguarda i concetti di personalità e decisione, sembra esserci una corrispondenza diretta tra la *Scienza della logica* e i *Lineamenti di filosofia del diritto*, fermo restando quanto detto al punto 1., mentre la questione si complica per quanto riguarda la questione del concetto del libero affrancarsi (*sich frei entlassen*). Nonostante siano presenti nei *Lineamenti* due occorrenze di quest'ultimo termine⁷ - in qualche modo anche compatibili con la funzione che tale concetto svolge nell'idea assoluta - si è considerato più funzionale all'interpretazione qui proposta porre l'attenzione sulla dinamica della traduzione (*übersetzen*) della soggettività nell'oggettività, per come essa è tematizzata nei *Lineamenti* - sicuramente in modo più esteso rispetto alla questione dell'affrancamento - e, in modo particolare, per come essa è affrontata nell'*Introduzione* del testo hegeliano.

Si è scelto, dunque, di provare ad accostare il concetto di affrancamento/licenziamento (*entlassen*) con quello di traduzione (*übersetzen*), in modo tale da poter leggere la conclusione della scienza logica come una *traduzione* dell'idea assoluta - e della logica in generale, nella natura. Tale scelta verrà più ampiamente argomentata e giustificata nel primo paragrafo del prossimo capitolo, alla luce sia dei risultati già emersi in riferimento all'idea assoluta sia di quelli che emergeranno in relazione all'analisi dei *Lineamenti*.

3. Infine, come ultima premessa, è utile già da subito mettere in evidenza come i tre concetti ricordati in precedenza e qui presi in considerazione non siano, per così dire, sullo stesso piano rispetto all'articolazione della filosofia del diritto⁸ e, dunque, anche per non correre il rischio che si generino equivoci, è utile fin da ora mostrare da quale punto di vista si intende ricostruire e analizzare tali elementi.

Anzitutto è importante segnalare, come verrà approfondito nel prossimo paragrafo, che Hegel introduce il concetto di personalità all'interno della trattazione del diritto astratto, ovvero all'interno della prima sezione che costituisce l'articolazione dello spirito oggettivo.

⁷ Cfr. nota n. 20 del terzo capitolo.

⁸ Da qui in avanti quando si parlerà di *diritto* o di *diritto in senso ampio* si farà riferimento al significato che ad esso viene attribuito da Hegel, ad esempio, nel titolo dell'opera *Lineamenti di filosofia del diritto* e che trova nel § 4 la sua formulazione più puntuale: «Il terreno del diritto [*Boden des Rechts*] è in genere l'elemento *spirituale* [*das Geistige*], e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*; la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata [*der verwirklichten Freyheit*], il mondo dello spirito prodotto [*hervorbracht*] muovendo dallo spirito stesso, come una seconda natura» (*GPhR*; § 4, 31, (27)). Su questo punto si tenga presente anche quanto afferma Moni nell'introduzione alla sua traduzione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*: cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Moni, Roma - Bari, Laterza 1999, p. XV. Tale accezione di diritto, com'è noto, si distingue, pur ricomprendendola al suo interno, da quella indicata da Hegel con l'espressione *diritto astratto*, quale prima e più semplice articolazione del diritto in senso ampio.

Tale concetto, infatti, costituisce il principio regionale⁹ del diritto astratto, ossia la struttura logica fondamentale a partire dalla quale si sviluppa tale sfera del diritto in senso ampio. Per questa ragione, dunque, il concetto di personalità instaura un legame logico specifico ed esclusivo con la sezione dedicata al diritto astratto, rispetto alle altre due articolazioni assunte dallo spirito oggettivo, ossia la moralità e l'eticità, le quali, per inciso, trovano i loro propri principi regionali rispettivamente nella soggettività e nell'individuo quale membro della sostanza etica.

Ciò sembra segnare uno scarto rispetto agli altri due concetti, ossia rispetto alla decisione e alla traduzione della soggettività nell'oggettività¹⁰, poiché essi, almeno in parte, rappresentano principi più ampi e trasversali rispetto alla specificità del concetto di personalità, ossia comuni all'intero ambito del diritto e della volontà e dunque non concettualmente intersecati ad una specifica modalità di articolazione del diritto stesso. Non a caso Hegel introduce e discute i concetti di decisione e di traduzione della soggettività nell'*Introduzione ai Lineamenti* nel loro insieme, proprio al fine di indicare come tali concetti costituiscano il punto di partenza comune e condiviso dell'intera filosofia del diritto hegeliana, il quale verrà poi declinato e attualizzato in maniera specifica dai vari principi regionali, com'è il caso della personalità.

Una possibile strategia, però, per cercare di limare tale apparente scarto consiste nel tenere in considerazione che, pur nella differenziazione sopra ricordata, tanto la personalità, quanto la decisione e la traduzione della soggettività nell'oggettività si riferiscono tutti e tre alla volontà libera. Ciò significa che è possibile considerare questi tre concetti come tre diversi aspetti attraverso cui la volontà realizza la propria libertà nel mondo. A partire dal comune riferimento alla volontà libera, dunque, sembrerebbe possibile tenere insieme tali

⁹ Per una trattazione più approfondita di tale espressione, ripresa dai contributi di M. Quante, si rimanda al paragrafo successivo, dove si tratterà della personalità nel diritto astratto. Si veda la nota n. 19 del quarto capitolo.

¹⁰ È utile segnalare che la dinamica di traduzione della soggettività nell'oggettività - in quanto strutturalmente connessa alla struttura logica dell'agire - trova la loro trattazione più approfondita e specifica all'interno della sezione dedicata alla moralità, lì dove, per l'appunto, è in gioco la modalità specifica attraverso cui un singolo soggetto traduce nel mondo oggettivo i propri fini e le proprie intenzioni soggettivi per mezzo di un'azione. Sulla lettura della moralità come il luogo proprio della teoria dell'azione hegeliana è opportuno segnalare in modo particolare i lavori di Francesca Menegoni, cfr. F. Menegoni, *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova 1982 e F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993. Inoltre, si tenga presente M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993, trad. it. a cura di P. Livieri, *Il concetto hegeliano di azione*, FrancoAngeli, Milano 2011. In questa sede, tuttavia, si prenderà in considerazione unicamente la trattazione della traduzione della soggettività nell'oggettività fatta da Hegel nell'*Introduzione ai Lineamenti*. Tale scelta ha infatti una duplice motivazione: da un lato mettere in risalto lo stretto legame che tali concetti instaurano con la volontà libera e con il diritto quale regno della libertà realizzata in senso ampio - rispetto alla trattazione più regionale e specifica compiuta da Hegel nella moralità - dall'altro, di lasciare sullo sfondo alcune questioni che emergerebbero da una trattazione approfondita della moralità, ad esempio la differenza tra proponimento (*Vorsatz*) e intenzione (*Absicht*) o tra atto (*Tat*) e azione (*Handlung*), ma che esulano dall'articolazione dell'idea assoluta e, di conseguenza, dalla presente trattazione.

concetti, senza per questo disconoscere le diverse funzioni che essi svolgono nella filosofia del diritto.

Da questo punto di vista, infine, acquista senso e significato considerare ciascuno di tali concetti nella specificità che gli è propria, escludendo dunque, ad esempio, che sia unicamente la personalità a decidere di tradurre la propria soggettività nell'oggettività, senza però dimenticare che tutti e tre trovano nella volontà libera il loro punto di partenza e, di conseguenza, il loro punto d'incontro per una trattazione unitaria e coerente della modalità attraverso cui Hegel pensa la realizzazione della libertà.

A questo punto, una volta esposte tali premesse introduttive con il solo scopo di fungere tanto da guida quanto da argine a questa seconda sezione, è ora possibile prendere in considerazione più nello specifico la trattazione che Hegel compie nei *Lineamenti di filosofia del diritto* dei concetti di personalità, decisione e traduzione della soggettività nell'oggettività, quali concetti fondamentali attraverso cui la libertà dell'essere umano si realizza. Com'è già stato ricordato, inoltre, tali concetti trovano il loro punto in comune nel concetto hegeliano di volontà libera, sul quale è opportuno soffermarsi brevemente in sede introduttiva¹¹.

Il concetto di volontà libera costituisce, allo stesso tempo, sia il risultato della prima sezione in cui si articola lo sviluppo dello spirito, ossia lo *Spirito soggettivo*, sia il punto di partenza della sezione successiva, ovvero lo *Spirito oggettivo*. Da questa prospettiva, allora, la volontà libera, nell'*Enciclopedia* chiamata da Hegel anche *spirito libero*, costituisce il punto di svolta tra la libertà semplicemente soggettiva dello spirito - ossia l'indipendenza dell'essere umano da qualunque contenuto che non sia da esso saputo e voluto - e la realizzazione oggettiva di tale libertà nell'insieme dei rapporti umani intersoggettivi, ossia, come si vedrà a breve, nel diritto in senso ampio.

Da questo punto di vista, allora, la volontà libera è così definita al termine della *Psicologia*, ultima delle tre sezioni - insieme ad *Antropologia* e *Fenomenologia* - di cui si compone lo spirito soggettivo:

«La volontà realmente libera [*Der wirkliche freie Wille*] è l'unità dello spirito teoretico e del pratico: *volere libero*, che è *per sé come volere libero*; dacché il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza di quello, che era finora il contenuto pratico, si sono superati [*aufgehoben*]. Con la

¹¹ Com'è noto, ad un'esposizione più accurata della volontà libera sono dedicati anche alcuni paragrafi dell'*Introduzione* ai *Lineamenti*: cfr. *GPhR* §§ 4 - 28. Sul tema della volontà libera, oltre ai testi citati finora, tra cui, in particolare, cfr. Menegoni, *op. cit.*, 1993, pp. 38 - 70, si tenga presente il recente commentario in forma di miscellanea alla *Psicologia* hegeliana, cfr. A. Di Riccio etc. (a cura di), *La psicologia di Hegel: un commentario*, Istituto italiano per gli studi filosofici Press, Napoli 2023 e, in modo particolare, l'ultimo saggio ivi contenuto: J. F. Kervégan, *Lo spirito libero* (§§ 481 - 482). Infine, per una ricostruzione della volontà libera che ne ricostruisca l'esposizione dal punto di vista enciclopedico cfr. (E. Cafagna, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica e Politica», XIV (2), 2012, pp. 68 - 102).

soppressione [*Aufheben*] della mediazione che vi è contenuta [*enthalten war*], il volere libero è l'individualità [*Einzelheit*] immediata, posta mediante sé stessa; la quale però altresì si è purificata facendosi determinazione universale, la libertà stessa. Questa determinazione universale il volere l'ha soltanto come suo oggetto [*Gegenstand*] e scopo; e, poiché esso si pensa e sa questo suo concetto, è volere come *intelligenza libera*». ¹²

a. Personalità

Com'è già stato ricordato in sede introduttiva, il concetto di personalità costituisce, insieme a quello di proprietà, uno dei concetti attorno a cui si articola lo sviluppo concettuale della prima sfera del diritto in senso ampio, ossia il diritto astratto.

Tale sfera, com'è noto, prende in esame - in estrema sintesi - le modalità attraverso cui si articolano i rapporti giuridici che legittimano, regolano e tutelano il diritto alla proprietà privata e la capacità contrattuale dei singoli esseri umani. Nel diritto astratto, infatti, sono in gioco unicamente quei rapporti che gli esseri umani instaurano in quanto *persone* dotate di capacità giuridica, vale a dire portatrici di diritti da rispettare e di doveri a cui adempiere, la cui trasgressione si configura come ciò che è illecito e, di conseguenza, penalmente perseguibile ¹³.

In altri termini: non si tratta qui di indagare il contenuto delle norme di un determinato codice di diritto positivo e il suo sviluppo storico, poiché su di essi la filosofia non ha niente da dire, come afferma Hegel a più riprese e in polemica con la scuola storica del diritto ¹⁴. La filosofia, rispetto a questo punto specifico, sembra, piuttosto, avere il compito di comprendere se, in che modo e fino a che punto il diritto positivo sia in grado di articolare rapporti intersoggettivi tra gli esseri umani sulla base di quell'idea di diritto - già ricordata in sede introduttiva - quale «regno della libertà realizzata» che trova nella volontà libera non solo il punto di partenza, ma anche la modalità attraverso cui tale idea, in quanto

¹² Enz. C § 481; 476, (472 - 473; trad. modificata).

¹³ Dal momento che una trattazione più precisa dell'articolazione del diritto astratto esula dai fini del presente lavoro, oltre ai testi già più generali menzionati alla nota n. 4 di questo capitolo, cfr. nello specifico A. Mohsemi, *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*, «Hegel-Studien», Beiheft 62, Meiner, Hamburg 2015.

¹⁴ Su questo punto si tenga presente la *Prefazione ai Lineamenti* e la nota al § 3 dedicata al rapporto tra il diritto positivo e l'oggetto della filosofia del diritto, ossia ciò che è stato fin qui chiamato diritto in senso ampio. Cfr. rispettivamente *GPhR* 5 - 17, (3 - 17) e Ivi, § 3 *An.*; 25 - 31, (21 - 27). Inoltre, cfr. G. Marini, *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della 'Filosofia del diritto' hegeliana*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981, pp. 123 - 145.

idea, è reale¹⁵.

Ciò è di grande utilità per comprendere il ruolo della personalità in rapporto al diritto astratto¹⁶, poiché essa, come si vedrà a breve, rappresenta la prima e più semplice concretizzazione della volontà libera, quale elemento portante dello spirito oggettivo. Così, infatti, Hegel introduce la personalità e il diritto astratto per la prima volta al termine dell'*Introduzione*, anticipando la partizione dello spirito oggettivo e, dunque, degli stessi *Lineamenti di filosofia del diritto*:

«Secondo la gradazione dello sviluppo dell'idea della volontà libera in sé e per sé la volontà è
A) immediata; il suo concetto perciò astratto, - la personalità; e il suo esserci una immediata cosa esteriore; - la sfera del diritto astratto o formale»¹⁷.

Da questo punto di vista, allora, emerge chiaramente come la personalità costituisca la prima e la più semplice e astratta modalità attraverso cui la volontà libera in sé, in quanto idea, si declina nella prima sfera del diritto in senso ampio, ossia nel diritto altrettanto semplice e, appunto, astratto.

In altre parole, si potrebbe dire che la modalità attraverso cui il diritto astratto organizza quei rapporti intersoggettivi propri del diritto astratto è possibile solo se la volontà libera si articola nella forma della personalità¹⁸, poiché è solo nei termini del diritto astratto che è pensabile la realizzazione della libertà nella forma assunta dalla personalità. Per questo motivo, dunque, quest'ultima vale come il principio regionale del diritto

¹⁵ A tale riguardo si tenga presente il significato tecnico che *idea* assume nel pensiero hegeliano a partire, come si è ampiamente visto, dalla *Scienza della logica* e che Hegel stesso ricorda nel primo paragrafo dei *Lineamenti*: «La scienza filosofica del diritto ha per oggetto l'idea del diritto, il concetto del diritto e la realizzazione [Verwirklichung] di esso» (GPhR § 1; 19, (23)).

¹⁶ Su rapporto tra personalità e diritto astratto si tenga presente: M. Quante, "The Personality of the Will" as the Principle of Abstract Right: An Analysis of Section 34 - 40 of Hegel's Philosophy of Right in Terms of the Logical Structure of the Concept, in *Hegel on Ethics and Politics*, a cura di R. Pippin e O. Höffe, Cambridge University Press, Cambridge 2004; M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. a cura di P. Livieri, FrancoAngeli, Milano 2011; *La realtà dello spirito: studi su Hegel*, trad. it. a cura di G. Miolli e F. Sanguinetti, FrancoAngeli, Milano 2016 e, in modo particolare, il capitolo intitolato *Volontà e personalità*, e L. Kallio, *Hegel's Conception of Personality and the Tension between Logic and Realphilosophy*, in *Hegel, Logic and Speculation*, a cura di P. D. Bubbio, A. De Cesaris, M. Pagano, H. Weslati, Bloomsbury Academic, New York 2019, pp. 135 - 146.

¹⁷ GPhR § 33; 48, (45). Ancora più esplicita la formulazione presente nell'*Enciclopedia*: «Il volere libero [Der freie Wille] è: A) dapprima immediato e perciò singolo [enzelner], - la persona: l'esistenza, che questa dà alla sua libertà, è la proprietà. Il diritto come tale è il diritto formale ed astratto». *Enz. C* § 487; 481, (478).

¹⁸ Su questo si tenga presente M. Quante che opportunamente tiene insieme personalità e volontà attraverso la struttura logica del concetto: «Se si vuole comprendere l'uso hegeliano della determinazione "personalità", si deve analizzare la sua determinazione logica della "volontà libera in sé e per sé". Hegel sviluppa quest'ultima nell'introduzione alla *Filosofia del diritto* mediante le determinazioni logiche dell'universalità, della particolarità e dell'individualità, che convengono alla volontà per via della sua natura conforme al concetto» (M. Quante, *op. cit.*, 2016, p.133).

astratto¹⁹, perché quest'ultimo, ossia il diritto astratto, non è altro che la modalità attraverso cui la personalità, in quanto volontà libera, realizza la propria libertà.

Ora, dopo aver messo in luce la funzione, per così dire sistematica e regionale che il concetto di personalità assume all'interno dello spirito oggettivo, è possibile considerare più da vicino tale concetto, al fine di far emergere alcuni aspetti funzionali agli obiettivi della presente ricerca, senza alcuna pretesa di esaustività nella ricostruzione di tale concetto.

Così Hegel introduce la personalità - e con essa anche la persona²⁰ - all'inizio della sezione dedicata al *Diritto astratto*:

«L'*universalità* di questa volontà libera per sé è la formale, l'autocosciente (però priva di contenuto) *semplice* relazione a sé nella singolarità [*Einzelheit*] della volontà, - il soggetto è per tanto *persona*. Nella *personalità* è implicito che io inteso come *Questi* [*Dieser*] finito e determinato compiutamente da tutti i lati (in interiore arbitrio, impulso e desiderio, e così pure quanto a immediato esteriore esserci), sono tuttavia semplicemente pura relazione a me e nella finità mi so in tal modo come ciò che è *infinito, universale e libero*»²¹.

Il primo elemento sul quale Hegel pone l'accento trattando del concetto di personalità è senza dubbio la modalità attraverso cui esso declina la propria universalità, cioè il rapporto che la personalità, in quanto volontà, instaura tra sé e le proprie particolari determinazioni,

¹⁹ In questi termini, infatti, Quante definisce il concetto di principio regionale: «Personalità e persona hanno la funzione di un principio regionale. In quanto tali, esse sono sufficienti per il completo dispiegamento di una sfera della filosofia del diritto: il diritto astratto. Hegel avanza la pretesa di aver colto con queste determinazioni il principio strutturante e la base giustificativa delle forme e dei contenuti del diritto astratto. [...]. Per il diritto astratto, tali principi sono le determinazioni di "personalità" e "persona", le quali sono interpretate come momenti della volontà libera in sé e per sé in un determinato stadio dello sviluppo [...]. Contrariamente rispetto alla funzione in qualità di principio universale, il principio regionale "personalità" rimane pertanto legato a una determinata costellazione dei momenti della volontà "universalità", "particolarità" e "individualità" e sta quindi di fronte ad altri principi regionali (per esempio, al "soggetto" nella moralità)» (M. Quante, *op. cit.*, 2011, pp. 147 - 148). Sulla stessa linea anche Manuela Alessio: «In riferimento all'*Introduzione* è però senz'altro possibile parlare di un configurarsi della struttura della volontà in quanto la riflessione hegeliana, non limitandosi, ovviamente, ad introdurre alla filosofia dello spirito oggettivo in genere, si spinge piuttosto a sondare le strutture che permetteranno al volere di esprimere se stesso nell'agire, ad un volere che si configurerà poi, specificamente, come la *persona* protagonista delle relazioni che intercorrono all'interno del diritto astratto, come il *soggetto* così come esso giunge a determinazione all'interno del punto di vista morale e, infine, compiutamente, come l'*individuo* quale *membro della sostanza etica*» (M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel: saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini, Milano 1996, p. 33).

²⁰ Quante distingue nettamente tra *Personalità* [*Persönlichkeit*] e *Persona* [*Persona*]. Tale distinzione, per quanto sia importante da sottolineare, non sembra tuttavia aggiungere molto alla prospettiva con la quale si è scelto di prendere in considerazione tali paragrafi hegeliani, attraverso cui si cerca di mettere l'accento sulla dinamica, per così dire, che è in gioco nei concetti presentati da Hegel nell'*Introduzione* alla filosofia del diritto: «La "personalità" è così momento dell'autocoscienza pura, che astrae da ogni contenuto, mentre la "persona" è una molteplicità contenutisticamente determinata per ciascun individuo di possibili contenuti del volere, e pertanto un "Questi" contenutisticamente determinato» (M. Quante, *op. cit.*, 2016, p. 145).

²¹ *GPhR* § 35; 51, (47 - 48). Si tenga presente anche l'*Anmerkung* e lo *Zusatz* al presente paragrafo, ma che non sembrano fornire ulteriori elementi. Per quanto riguarda quest'ultimo, cfr. *GPhR Z.* § 35; 95 (296).

seppur ad un livello ancora astratto e formale²². La singola persona, infatti, proprio perché sa la propria volontà, vale a dire poiché sa se stessa come determinata e determinabile da una molteplicità di impulsi e desideri, è in grado, allo stesso tempo, di astrarre non tanto da tali impulsi in quanto tali, quanto, piuttosto, dalla pretesa universalizzante e totalizzante, per così dire, che essi sollevano nei confronti della volontà stessa.

Ciò non si traduce, tuttavia, nella vana pretesa di azzerare o annullare tali impulsi particolari e naturali, quanto piuttosto nella consapevolezza del carattere particolare e determinato che appartiene loro, oltre al fatto che tale particolarità non potrà mai identificarsi in modo pieno e soddisfacente con le istanze universali sollevate dalla volontà stessa.

Detto diversamente: l'universalità della volontà libera sembra essere guadagnata dalla personalità attraverso una presa di distanza rispetto alla sola soddisfazione della serie dei singoli impulsi e bisogni naturali. Tale soddisfazione, com'è stato detto, è evidentemente una parte integrante della vita di ogni singolo essere umano e come tale va perseguita, ma, allo stesso tempo, è saputa dalla personalità come qualcosa d'altro rispetto all'universalità della volontà. Sapere ciò riguardo a sé stessi, cioè esserne autocoscienti, sembra dunque essere il primo elemento costitutivo del concetto hegeliano di personalità.

Da questo punto di vista, allora, la personalità viene a costituirsi come un'unità

²² Com'è già stato indicato, è utile ricordare, pur non potendo procedere ad un'analisi più approfondita, che la volontà libera in Hegel ripropone e riarticola la struttura formale del concetto, esposta nella *Scienza della logica* e nell'*Enciclopedia*: «Il concetto come tale contiene i momenti dell'universalità [*Allgemeinheit*], libera eguaglianza con sé stesso nella propria determinazione; - della particolarità [*Besonderheit*], determinazione nella quale l'universale resta, senz'esser turbato, eguale a sé stesso; - e della singolarità [*Einzelheit*], come riflessione in sé delle determinazioni dell'universalità e particolarità: la quale unità negativa con sé è il *determinato in sé e per sé*, e insieme identico con sé o universale». (*Enz. C* § 163; 179, (161, trad. modificata)). Per una chiara articolazione del nesso tra volontà e concetto cfr. *GPhR* §§, 5 - 7, 32 - 35, (28 - 31). Più precisamente Quante rileva un duplice articolazione della struttura concettuale della personalità all'interno dello spirito oggettivo: «The logical determinations of personality and person are interpreted as the universal moment of the will [...] that, in accordance with its very conceptual structure, also involves the moments of particularity and singularity [...]. But the explication of these two moments themselves is then pursued from the "perspective" of the universal moment of the personality or the person. [...] At this level the relationship to the moments of particularity and singularity has not yet been integrated into the moment of universality. This integration, which will be accomplished in the parts of the text concerned with morality and ethical life, presents the development of personality as the universal principle of the *Philosophy of Right* as a whole, but this does not appear as such at the level of abstract right» (M. Quante, *op. cit.*, 2004, p.85). Al contrario Cafagna sottolinea: «Fraintendono il senso stesso di una teoria dello spirito oggettivo quanti ricavano la definizione hegeliana di "persona" dall'autoriferimento di un'autocoscienza che astraie dal mondo, identificando il concetto di persona con l'"universalità" astratta come primo momento del "concetto" della volontà. Il concetto della personalità presuppone invece l'esposizione della volontà come "idea", e la condivisione da parte dell'uomo della libertà dello spirito. La persona, nello Spirito oggettivo, si sa libera non nella capacità di separare il suo Sé da un mondo esterno, ma nel sapere la sua libertà come un dato di fatto di una realtà spirituale» (E. Cafagna, *op. cit.*, p. 97).

autocosciente e autoriflessiva²³ della volontà libera nella forma della singolarità (*Einzelheit*), la quale declina la propria universalità e, dunque, la propria libertà²⁴, unicamente nella forma di una semplice relazione di sé a se stessa, prescindendo da qualunque contenuto determinato. Tale autorelazione, tuttavia, costituisce allo stesso tempo la modalità propria attraverso cui la personalità conosce e incarna la propria infinità, universalità e libertà.

In conclusione, dunque, si può affermare che il carattere proprio della modalità attraverso cui la personalità pensa la propria universalità e libertà è, almeno in parte, una modalità ancora negativa²⁵, poiché tale determinazione è guadagnata unicamente dallo scarto rispetto ai singoli impulsi e desideri. Tale modalità di articolare l'universalità della volontà costituisce, dunque, tanto il punto di forza e quanto il principale limite della personalità, poiché essa permette di preservare il carattere universale della libertà - a prescindere, dunque, dalle diverse modalità attraverso le quali la particolarità si manifesta - ma, proprio perciò, tale modalità di concepire la libertà non può che essere ancora astratta, cioè vuota e priva di qualunque determinazione, rivelandosi, in ultima analisi, una libertà soltanto formale e priva di contenuto.

Allo stesso tempo, però, è importante tenere presente che tali aspetti, vale a dire l'universalità e la libertà astratta, rappresentano solo un lato, o, più precisamente, costituiscono solo il punto di partenza a partire dal quale il concetto di personalità può

²³ L'elemento teoretico, per così dire, proprio della personalità è evidenziato nella formulazione enciclopedica di tale paragrafo: «Lo spirito, nell'immediatezza della sua libertà per sé [*für sich selbst seyenden Freiheit*], è *individuale* [*Einzelner*]; ma sa la sua individualità [*Einzelheit*] come volere assolutamente libero. Esso è *persona*, il sapersi di questa libertà; li quale come in sé *astratto* e *vuoto* non ha la sua particolarità e il suo compimento ancora in sé stesso». (*Enz. C* § 488; 179, (478)). Quante, inoltre, sottolinea opportunamente la presenza dell'autoriferimento nella struttura della personalità: «La "personalità" è quindi determinata come il particolare autoriferimento che si esprime nella coscienza del soggetto concreto di poter astrarre da tutte le determinazioni concrete. Attraverso questa astrazione completa l'autoriferimento è al contempo completamente universale e identico (*typeidentical*) in tutti i soggetti concreti aventi tale autorelazione con se stessi» (M. Quante, *op. cit.*, 2011, p. 42).

²⁴ «This individual enjoys the status of personality [...] on the basis of its universality as the self-consciousness of freedom. At the same time, it is also a concrete individual, a person, on the basis of the abstractness and the immediacy of this universality of self-conscious freedom» (M. Quante, *op. cit.*, 2011, p. 89).

²⁵ Il carattere negativo di tale libertà non consiste certo nella negazione di ogni possibile contenuto determinato da parte della volontà, com'è il caso della volontà indeterminata - cfr. *GPhR* § 5; 32 - 33, (28 - 29) -, quanto piuttosto si mostra nell'irriducibilità della personalità a qualunque possibile contenuto. In questo modo Quante sintetizza il carattere negativo della libertà della personalità e il rapporto che essa instaura con la proprietà: «La peculiarità della libertà al livello della "personalità" è il suo carattere negativo e, segnatamente, quello di poter negare ogni determinatezza. Questa libertà si esprime nella relazione ideale agli oggetti, nella proprietà. In questa relazione la volontà si rapporta attraverso il suo "interesse" [...] all'oggetto - ossia "il modo universale" [...] - cosicché si abbia un autoriferimento mediato attraverso una cosa e quindi un autoriferimento solo in sé essente» (M. Quante, *op. cit.*, 2011, p. 45).

svilupparsi nella forma dell'individualità (*Einzelheit*)²⁶, quale forma di realizzazione e comprensione più articolata e concreta di tale concetto.

Questo sviluppo parte dal presupposto che la personalità, nonostante la sua apparente e compiuta universalità, debba inevitabilmente interfacciarsi con un mondo "naturale" che le sta di fronte, vale a dire con una molteplicità di elementi e oggetti "naturali" che si presentano come qualcosa d'altro e, dunque, di eccedente rispetto alla personalità e alla pretesa di universalità che essa solleva.

Con le parole di Hegel:

«L'individualità [*Einzelheit*] decidente [*beschießende*] e immediata della persona si rapporta a una natura trovata di fronte [*zu einer vorgefundenen Natur*], alla quale quindi la personalità della volontà sta dinanzi come un che di *soggettivo* [*ein Subjectives*], ma rispetto a questa personalità, intesa come entro di sé infinita e universale, la limitazione di essere soltanto soggettiva è contraddicente ed una limitazione *nulla* [*nichtig*]. La personalità è ciò che è attivo [*Thätige*] per togliere [*aufzuheben*] quella limitazione e per darsi realtà [*Realität*], o, ciò ch'è lo stesso, per porre quell'esserci come il proprio»²⁷.

Da un certo punto di vista si potrebbe allora dire che la personalità, pensata nella forma dell'individualità, porta alle estreme conseguenze il momento universale che costitutivamente le appartiene, per così dire. Come si è detto, infatti, ciò sembra avvenire tramite l'incontro e il rapporto che la personalità instaura con il mondo "naturale" e oggettivo, il quale, da un lato, è semplicemente trovato di fronte alla personalità e, dall'altro, quest'ultima non è in grado di ricondurlo a sé, cioè alla propria universalità.

Tale incontro con il mondo "naturale", nella sua irriducibilità all'universalità e all'infinità della personalità, sembra avere un duplice effetto sulla personalità: anzitutto permette di mostrare la parzialità e la limitatezza, per così dire, dell'universalità che la

²⁶ Anche nella personalità, in quanto articolazione della volontà libera, si ripresenta la struttura del concetto hegeliano più volte ricordata, la quale si declina nei momenti dell'universalità, della particolarità e dell'individualità. Tuttavia, la personalità - in virtù dell'universalità che la caratterizza in senso proprio - non è ancora in grado di instaurare un rapporto positivo e fecondo, per così dire, con la propria particolarità, la quale, di conseguenza, è presente nella personalità unicamente come un qualcosa d'altro ed escluso rispetto alla personalità stessa. Su questo cfr. *GPhR* § 37; 52, (48). Inoltre, cfr. in particolare Peperzak, *op. cit.*, pp. 239 - 240. Infine, pur essendo Quante più cauto nell'identificare l'individualità del concetto con l'individualità della personalità, riconosce comunque la centralità di tale momento in almeno due diversi significati: «Nonetheless, the moment of singularity is implicitly present in a twofold sense (and necessarily so, according to Hegel, given the conceptual character of the will itself). On the one hand, from the perspective of the "total consciousness of the will" (§ 37), the constellation embracing "singularity of the person" over against "pregiven nature" presents singularity as a whole in its immediate form or in accordance with its abstract concept. On the other hand from the perspective of the moment of personality (universality), the determination of the "person" as the one "who resolves or decides" (§ 39) equally implies the structure of singularity. The act of decision, as the freely chosen determination on the part of an individual, implies the unity of universality qua freedom and particularity qua particular content in a certain, albeit still deficient, form» (M. Quante, *op. cit.*, 2004, pp. 95 - 96).

²⁷ *GPhR* § 39; 53, (49).

personalità rivendicava per se stessa. Ciò significa che il rapporto con il mondo oggettivo e “naturale” permette di mettere in luce il carattere semplicemente soggettivo e dunque parziale dell’universalità pretesa dalla personalità. Tale universalità, infatti, si scopre come appannaggio esclusivo della volontà libera e del rapporto che essa instaura con i propri bisogni e impulsi particolari di contro a un mondo oggettivo che esiste e si sviluppa in modo del tutto indipendente dall’articolazione della volontà nella personalità.

In secondo luogo, attraverso tale incontro con il mondo “naturale” e oggettivo, la personalità riconosce che tale limitazione della propria universalità, quale universalità *solamente* soggettiva, è in contraddizione con la pretesa di universalità che la personalità solleva e che le appartiene in quanto tale. In questo modo, dunque, cioè a partire dal contraccolpo generato dal rapporto con il mondo oggettivo, la personalità è chiamata in causa proprio per togliere e superare tale limitazione, ossia quella di essere un’universalità *solamente* soggettiva.

In altre parole: proprio in virtù della pretesa di universalità sollevata dalla personalità essa non può tollerare che tale universalità venga limitata da qualcosa di esterno e di estraneo a lei - il mondo oggettivo e “naturale” - con l’effetto di ridurla semplicemente ad una universalità soggettiva. Da ciò consegue che tale limitazione deve essere tolta e rimossa, - essa è addirittura “nulla” (*nichtig*), afferma Hegel, intendendo mostrarne la non sussistenza - affinché la personalità possa concretamente far valere l’universalità che le appartiene.

La rimozione di tale limitazione da parte della personalità, tuttavia, richiede e porta alla luce una modalità d’attuazione almeno in parte inedita rispetto all’intero sviluppo dello spirito soggettivo, nella forma della volontà libera. Quest’ultima, infatti, manifesta qui per la prima volta l’esigenza di prendere in considerazione e di affrontare, per così dire, il mondo oggettivo, nonostante la radicale alterità di quest’ultimo rispetto allo spirito in generale e, più nello specifico, rispetto allo spirito soggettivo nella forma della volontà libera e della personalità quale sua prima articolazione all’interno dello spirito oggettivo.

Da questo punto di vista, allora, l’unico modo possibile per rimuovere tale limitazione che il mondo oggettivo pone alla personalità sembra quello di farsi essa stessa, per così dire, mondo oggettivo. Ciò significa che la personalità deve far valere la propria libertà e la propria universalità non solo in se stessa, bensì anche e allo stesso tempo in quel mondo oggettivo a partire dal quale è sorta la presa di consapevolezza, da parte della personalità, del proprio carattere unicamente soggettivo²⁸.

²⁸ Tale dinamica, inoltre, sembra costituire contemporaneamente il passaggio e il punto di giuntura tra lo spirito soggettivo e lo spirito oggetto, come sottolinea opportunamente Kallio: «The freedom of spirit does not

Detto altrimenti: attraverso la limitazione emersa dal rapporto con il mondo oggettivo e l'impulso a superare tale limitazione, la personalità si scopre attiva - e qui sembra già contenuta *in nuce* la portata pratica e politica di tale attività - nel togliere tale limitazione. Ciò significa che la personalità è ora consapevole che tale limitazione può essere superata solo per mezzo di un'attività²⁹, volta a dare realtà concreta ed esteriore alla personalità stessa.³⁰

Infine, è opportuno segnalare un altro elemento non privo di importanza al fine della proposta interpretativa qui sostenuta. Non è irrilevante, infatti, che la dinamica fin qui discussa ed esposta da Hegel nel § 39 dei *Lineamenti* avvenga per mezzo di una decisione. Pur essendo solamente accennato in questo paragrafo, Hegel afferma chiaramente che è la persona in quanto individualità *decidente* (*beschliessende*) a rapportarsi con il mondo "naturale" trovato fuori di sé e, inoltre, che essa è attiva per togliere la limitazione della personalità di essere solamente soggettiva³¹, al fine di realizzare se stessa e la propria libertà anche nel mondo oggettivo.

Anche alla luce di quanto emerso fin qui, allora, sembra opportuno indagare più da vicino la struttura logica, per così dire, della decisione, la quale è presentata da Hegel nell'*Introduzione* ai *Lineamenti*, ma che è attiva anche nella personalità lì dove, come si è visto, è in gioco il rapporto della volontà libertà con il mondo "naturale" che essa trova di fronte a sé.

exist immediately: the spirit achieves its freedom through its own activity [...]. The realization of personality leads to the transition to the philosophy of right. Thus personality binds the philosophies of subjective and objective spirit or 'it functions at the crucial juncture where the subjective capacities, powers, and dispositions of individual cognitive and volitional agents get expressed externally in objective social, moral, and political structures, institutions, and associations' [...]» (L. Kallio, *op. cit.*, p. 138).

²⁹ È opportuno ricordare che già al termine dello spirito soggettivo Hegel mostra come l'opposizione tra dimensione teoretica e dimensione pratica non sussista, mostrando, invece, come le due dimensioni stiano in reciproco rapporto tra loro, per cui ogni attività pratica è anche teoretica così come, viceversa, ogni attività pratica è anche teoretica. Cfr. passo citato alla nota n. 12 di questo capitolo. Tale superamento e integrazione, inoltre, persiste anche a livello dello spirito oggettivo, per cui, ad esempio, lì dove Hegel indica, che «la personalità è ciò che è attivo», tale attività deve essere compresa a partire dall'integrazione di dimensione teoretica e dimensione pratica e non unicamente in riferimento a quest'ultima.

³⁰ Com'è noto, all'interno del diritto astratto tale struttura articola e giustifica il diritto d'appropriazione delle cose da parte della personalità, le quali, in quanto oggetti non-liberi, non personali e privi di diritti (Cfr. *GPhR* § 42; 55, (51)) sono a disposizione della personalità che in esse pone la propria volontà: «La persona ha il diritto di porre la sua volontà in ogni cosa [*in jede Sache*], la quale grazie a ciò è la *mia* e riceve la *mia* volontà a suo fine sostanziale (poiché essa non ha un tal fine entro se stessa), a sua determinazione e anima, - assoluto *diritto di appropriazione* dell'uomo su tutte le cose» (*GPhR* § 44; 57, (53)). Tuttavia, per quanto riguarda gli obiettivi specifici di tale sezione, non è necessario procedere ulteriormente con la trattazione e l'articolazione del diritto astratto, quanto piuttosto sottolineare l'attività della personalità, per così dire, attraverso cui essa supera la limitazione di essere un'universalità solamente soggettiva.

³¹ «The decision of the free will leads to the realization of some determinate content. The will thus sublates the limitation of mere subjectivity and attempts to "give itself reality" (§ 39 Marginalia). But, according to Hegel, the free will thereby attempts to "posit" (ibid.) this independently given nature as its own, to make this nature into its own property» (M. Quante, *op. cit.*, 2004 p. 96).

b. Decisione

Per considerare più da vicino la funzione che la decisione³² assume all'interno del pensiero hegeliano, in modo particolare all'interno dello spirito oggettivo, è opportuno rivolgersi alla parte centrale dell'*Introduzione ai Lineamenti*³³, lì dove Hegel ricostruisce la struttura della volontà in modo più approfondito rispetto alla trattazione enciclopedica, sia dal punto di vista formale sia dal punto di vista contenutistico.

Non è possibile, in questa sede, ricostruire e discutere tale complessa articolazione della volontà³⁴, poiché ciò esula dai fini della presente ricerca, tuttavia, nel caso specifico della decisione, è utile fornire alcune coordinate generali per poter giustificare la presenza di tale concetto all'interno della trattazione della volontà.

Dopo aver presentato la struttura formale della volontà nei §§ 5 - 7³⁵, Hegel sviluppa la modalità attraverso cui quest'ultima si determina contenutisticamente, vale a dire la diversa tipologia di contenuti che la volontà vuole e il rapporto che instaura con essi. Da tale trattazione sembrano emergere tre diverse "forme", per così dire, proprie della volontà contenutisticamente determinata: la volontà naturale, l'arbitrio o libertà riflettente e la volontà libera in sé e per sé o veracemente infinita. Tali forme della volontà, dunque, si distinguono sia per il diverso "oggetto" voluto dalla volontà sia per il rapporto che quest'ultima instaura con esso.

Allo scopo di evidenziare la funzione svolta dal concetto di decisione, è utile prendere in considerazione solamente la prima forma dello sviluppo della volontà in rapporto al suo contenuto determinato, vale a dire la volontà naturale³⁶. In tal senso,

³² Per quanto riguarda il concetto di decisione nei *Lineamenti*, per lo meno in riferimento ai paragrafi dell'*Introduzione*, oltre ai testi più generali già menzionati nel paragrafo precedente, si tenga presente più nello specifico: Alessio, *op. cit.* e Quante, *op. cit.*, 2011.

³³ Risulta chiaro che qui non si sta seguendo, come nel caso della sezione precedente, lo sviluppo genetico dello spirito oggettivo, per come esso è presentato sia nei *Lineamenti* sia nell'*Enciclopedia*, tanto è vero che la struttura della volontà presa in esame in questo paragrafo è presupposta, ad esempio, alla trattazione della personalità esposta nel paragrafo precedente. La giustificazione di ciò risiede, almeno in parte, nella premessa 3. alla presente sezione.

³⁴ Per una trattazione più approfondita dell'analisi che Hegel compie della volontà nei *Lineamenti* si rimanda ai commenti citati all'inizio di questa sezione e, in modo particolare, cfr. R. Pippin, *Hegel, Freedom, The Will. The Philosophy of Right*, in L. Siep, *op. cit.*, pp. 31 - 54; A. Peperzak *op. cit.*, pp. 191 - 211; K. Vieweg, *op. cit.*, pp. 35 - 93; G. Duso, *op. cit.*, pp. 137 - 141.

³⁵ Con queste parole Hegel conclude e in qualche modo ricapitola tale struttura formale: «La volontà è l'unità di questi due momenti; - la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*, - *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato*, *limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi [*schließen*] soltanto con se stesso» (*GPhR* § 7; 53, (34 - 35)).

³⁶ Cfr. *GPhR* § 11; 53, (35), - insieme al relativo *Zusatz* - *GPhR* Z. § 11; 63, (288) e *Enz. C* § 471; 467 - 469, (464 - 467).

anzitutto, e non senza il rischio di procedere ad un'eccessiva semplificazione, si può dire che la volontà naturale ha come suo proprio contenuto specifico l'insieme degli impulsi, desideri e inclinazioni che si ritrovano nell'essere umano - ossia nella volontà - in riferimento alla sua dimensione più propriamente naturale e immediata.

Ciò che è importante sottolineare al fine della presente trattazione, è, per così dire, lo statuto che tale contenuto assume in rapporto alla volontà. Si tratta, infatti, di un contenuto del tutto immediato rispetto all'articolazione formale della volontà, vale a dire un contenuto semplicemente trovato e assunto dalla volontà naturale come un dato esterno ed esteriore rispetto a sé e alla propria determinazione. In altri termini: a questo livello della trattazione hegeliana della volontà, quest'ultima lascia che siano i particolari fini e bisogni naturali a determinare ciò che essa vuole, senza alcun intervento da parte della volontà in quanto tale e, dunque, senza alcuna mediazione, valutazione o selezione nei riguardi di tali molteplici e immediati contenuti naturali.

Tale prima e immediata articolazione della determinazione contenutistica della volontà, costituisce, tuttavia, anche il punto di partenza per l'introduzione e per lo sviluppo del concetto di decisione all'interno della struttura logica della volontà libera. Così, infatti, Hegel riassume tale forma della volontà naturale e, contemporaneamente, pone le basi per il suo superamento attraverso la decisione della volontà:

«Quale s'incontra [*vorfindet*] immediatamente nella volontà, il sistema [*System*] di questo contenuto è soltanto come una moltitudine e molteplicità di impulsi [*Trieben*], ciascuno dei quali è il mio *in genere* accanto ad altri, e in pari tempo un universale e indeterminato, che ha svariati oggetti [*Gegenstände*] e modi dell'appagamento [*Befriedigung*]. Per il fatto che la volontà si dà in questa duplice indeterminatezza la forma dell'*individualità* (§ 7), essa è decidente [*beschließend*] e soltanto come volontà decidente in genere essa è volontà reale [*wirklicher Wille*].»³⁷.

Anzitutto Hegel ribadisce come il contenuto della volontà naturale, quale prima e più semplice forma della volontà, consiste nei diversi impulsi che appartengono ad un singolo essere umano e che, in qualche modo, lo determinano e lo caratterizzano. Perciò tali impulsi, o tale "sistema" di impulsi, sembrano dunque svolgere il ruolo di determinazione contenutistica particolare della volontà, dal momento che ciascuno di tali impulsi viene riconosciuto come il *mio* specifico impulso che la volontà naturale pone a proprio contenuto particolare.

Tuttavia, l'apparente particolarità e determinatezza di tale "sistema" di impulsi svanisce rapidamente, mostrandosi, al contrario, nella sua universalità e totale indeterminatezza. Ciò è da ricondurre a due aspetti strutturali di tali impulsi: da un lato essi

³⁷ *GPhR* § 12; 37, (33).

- quali particolari contenuti della volontà naturale - sono rivolti ad una molteplicità di oggetti tra loro come minimo distinti, se non addirittura in contrasto, tra loro. Dall'altro lato, ogni singolo impulso naturale implica, a sua volta, una molteplicità di modalità attraverso cui ognuno di essi può essere soddisfatto. Tale molteplicità e indeterminatezza - tanto degli impulsi quanto della loro modalità di appagamento - contraddice evidentemente la pretesa di particolarità e determinatezza che inizialmente sembra caratterizzare tale "sistema" di impulsi.

In conclusione, dunque, gli impulsi naturali, che in virtù della loro immediatezza e "datità" sembravano essere in grado di fungere da contenuto particolare e determinato per la volontà, si mostrano ora per quello sono: una molteplicità indeterminata e astratta che, almeno in questa forma, non può essere in grado di fungere da determinazione contenutistica della volontà.

È a questo punto, però, dunque a partire dall'indeterminatezza mostrata dal "sistema" degli impulsi quale contenuto della volontà naturale, che Hegel introduce il concetto di decisione e di volontà decidente³⁸. Riferendosi, infatti, alla forma dell'individualità della volontà, esposta nel § 7 dei *Lineamenti*³⁹, Hegel sottolinea che la volontà è reale (*wirkliche*), cioè capace di determinarsi anche contenutisticamente, solo in virtù del suo decidersi (*Beschliessen*)⁴⁰, cioè attraverso un atto di decisione che ne sostanzia la libertà⁴¹. Detto diversamente: Hegel sembra suggerire che l'unico modo attraverso cui la volontà può determinare l'indeterminatezza dei propri impulsi naturali non può che passare attraverso una decisione della volontà stessa che, nel caso specifico, ha a che fare

³⁸ La centralità del decidere e della decisione è introdotta da Siep in questi termini: «Da der Geist „gleichursprünglich" Denken und Wollen ist, muß der Charakter seines Sichbestimmens, Vergegenständlichens, Objektivierens - und dieser Charakter ist seine „absolute Bestimmung" (§ 27) - ein spezifisch „willensmäßiges" Moment haben, das nicht auf das Sichunterscheiden, Sichfortbestimmen etc. eines Gedankens oder Denkens reduzierbar ist. Dieses Moment ist das des „Beschließens". Es ist für die Rechtsphilosophie von größter Wichtigkeit. In ihm liegt die Differenz der Hegelschen Freiheitstheorie zur griechischen - und der Monarchie zur Polis». L. Siep, *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels*, in *Hegels Philosophie des Rechts. Der Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, a cura di D. Henrich e R.- P. Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 255 - 276.

³⁹ Cfr. nota n. 35 di questo capitolo.

⁴⁰ Anche Quante pone l'accento sul fatto che libera determinazione della volontà si compie mediante una decisione: «Il soggetto della decisione è concepito come una volontà libera, e per cui gli si addice l'universalità del concetto ed è quindi particolare nel senso della logica del concetto. La determinatezza che possiede la volontà universale di essere, come concetto, l'universalità che si determina liberamente si compie nella libera decisione del soggetto. In questa decisione e attraverso questa decisione la volontà possiede anche un "esserci", ossia una particolarità in opposizione ad altri» (M. Quante, *op. cit.*, 2011, p. 65).

⁴¹ Alessio sintetizza efficacemente il nesso che lega volontà, decisione e attività: «Ma qual è la struttura della volontà, nella necessità del suo libero esplicarsi? Qual è la figura che più da vicino ne caratterizza concettualmente l'attività? Secondo l'analisi che verrà sin d'ora brevemente tratteggiata, questo importante ruolo spetta, nell'ambito della filosofia pratica hegeliana, alla decisione: è tramite di essa che la volontà diviene attiva e che, anticipando la conclusione cui una tale argomentazione conduce, l'individuo agisce» (M. Alessio, *op. cit.*, p. 25 - 26).

con la scelta di seguire un certo impulso piuttosto che un altro e il soddisfacimento di tale impulso per mezzo di questo o di quell'altro mezzo.

Solo così, dunque, il contenuto della volontà e la volontà stessa sono reali, vale a dire che solo per mezzo di una decisione la determinazione contenutistica della volontà può passare dalla possibilità indeterminata rappresentata dal "sistema degli impulsi" alla realtà⁴² di un singolo contenuto determinato.

Tale aspetto, ossia il passaggio dalla possibilità alla realtà effettuato dalla decisione - pur con la consapevolezza e la precauzione che non si tratta di un testo scritto da Hegel - emerge in modo molto chiaro anche nel *Zusatz* al § 13:

«Una volontà che nulla decide [*beschließt*], non è volontà reale [*kein wirklicher Wille*]; colui che è privo di carattere non giunge mai al decidere. La ragione dell'indugiare può anche risiedere in una delicatezza dell'animo, il quale sa che nel determinare si compromette con la finità, pone innanzi a sé un termine e abbandona l'infinità; ma esso non vuole rinunciare alla totalità, a cui mira. Un animo siffatto è morto, quand'anche voglia esser bello. Chi vuole grandi cose, dice Goethe, deve sapersi limitare. Unicamente mercé il decidere [*Beschließen*] l'uomo [*Menschen*] entra nella realtà [*Wirklichkeit*], per quanto sgradevole ciò pur gli diventi, poiché l'inerzia non vuol uscire dal rimuginio entro di sé, in cui essa si tiene in serbo una possibilità universale. Ma possibilità non è ancora realtà. La volontà che è sicura di sé, per questa ragione non si perde in ciò che è determinato»⁴³.

A questo punto sembra evidente come la decisione non sia affatto un elemento secondario

⁴² È importante sottolineare che Hegel analizza approfonditamente il problema logico del passaggio dalla possibilità alla realtà e, più in generale, delle categorie modali all'interno della *Scienza della logica* nel capitolo dedicato alla realtà [*Wirklichkeit*], al termine della *Dottrina dell'essenza*. Da questo punto di vista, allora, potrebbe essere utile e interessante leggere questi paragrafi dei *Lineamenti* alla luce delle pagine della *Scienza della logica* appena ricordate, dove si legge: «Secondo il primo lato, il lato semplicemente positivo, la possibilità è dunque la semplice determinazione di forma dell'identità con sé, ossia la forma dell'essenzialità. Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale - Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice. Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata. Ma ogni molteplice è determinato in sé e rispetto ad altro, ed ha in lui la negazione. In generale la diversità indifferente passa nell'opposizione. Ma l'opposizione è la contraddizione. Quindi tutto è anche contraddittorio, e per tanto impossibile. [...] Ma in quanto è questa relazione secondo cui nell'un possibile è contenuto anche il suo altro, la possibilità è la contraddizione che si toglie via [*der sich aufhebt*]. Poiché ora secondo la sua determinazione essa è il riflesso, e come si è mostrato, il riflesso che si toglie [*das sich aufhebende Reflectirte*], con ciò essa è anche l'immediato, e così diventa realtà [*Wirklichkeit*] *WdL* II, 382 - 383 (612 - 612). Sull'analisi di queste pagine dedicate alle categorie modali in Hegel anche in rapporto allo sviluppo dello spirito oggettivo cfr. F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistemica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia" hegeliana del 1817*, a cura di F. Biasutti etc., Verifiche, Trento 1995, pp. 147 - 212; N. Fazioni, *Il problema della contingenza: logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015, A. Nuzzo, *Wirklichkeit und Wirken: Hegel's Logic of Action*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, a cura di L. Illetterati e F. Menegoni, Klostermann, Frankfurt am Main 2018, pp. 207 - 225 e E. Cugini, *op. cit.*

⁴³ *GphR* Z. § 13; 64 - 65, (288 - 289). Si tenga presente che il testo del presente *Zusatz* trova corrispondenza quasi perfetta nel commento al § 13 presente nella *Nachschrift* di H. G. Hotho relativa al semestre invernale 1822/23. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, vol. 26, 2, *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, Meiner, Hamburg 2015, p. 785.

o accessorio rispetto alla volontà, anzi, al contrario, solo per mezzo della decisione la volontà è in grado rimuovere quell'indeterminatezza che caratterizzava la molteplicità e la diversità degli impulsi naturali, vale a dire che solo per mezzo di una decisione la volontà è in grado di autodeterminarsi liberamente⁴⁴.

Così facendo, infatti, la volontà cessa di essere una semplice possibilità universale, unicamente determinabile e mai invece propriamente determinata, per così dire, e diventa in tal modo volontà reale, cioè capace di determinare se stessa mediante un certo contenuto particolare ed esclusivo⁴⁵. La determinatezza del contenuto deciso dalla volontà esclude, infatti, ogni altro contenuto semplicemente possibile⁴⁶, tuttavia tale condizione risulta necessaria affinché la volontà possa essere determinata non solo formalmente, ma anche contenutisticamente e, dunque, che la volontà sia non solo formalmente libera, ma anche reale (*wirklicher Wille*) e realmente libera, cioè capace di produrre effetti nel mondo oggettivo⁴⁷, come in parte si è avuto modo di vedere nella forma della personalità.

Ora, anche al fine degli scopi più generali della presente ricerca è utile prendere brevemente in considerazione l'*Anmerkung* al § 12, già precedentemente citato⁴⁸, dove Hegel tematizza esplicitamente il rapporto tra decidere (*beschliessen*) e il decidersi (*Sich entschliessen*).

«In luogo di *decidere (beschliessen)* qualcosa, cioè togliere [*aufheben*] l'indeterminatezza, nella quale così l'uno come l'altro contenuto dapprima è soltanto un contenuto possibile, la nostra lingua ha anche l'espressione: *decidersi (sich entschliessen)*, giacché l'indeterminatezza della

⁴⁴ «La volontà, dopo aver trovato nella limitazione della sua indeterminatezza un momento essenziale per affacciarsi all'effettualità, infine si condensa, per così dire, nell'*individualità*, che attua il concetto di libertà come rimanere presso di sé nell'essere in altro e che, realizzandosi come volere del singolo individuo che si pone uno scopo e supera con l'attività la manchevolezza in esso implicita, diventa affatto concreta come *volontà decidente*» (M. Alessio, *op. cit.*, p. 28).

⁴⁵ Il rapporto tra il decidere [*Beschliessen*] e l'escludere [*Ausschliessen*] emerge ancora una volta nel commento al § 12 presente nella *Nachschrift* di H. G. Hotho precedentemente citata, dove - tenendo presente che si tratta solamente di appunti presi a lezione - si legge: «Der Wille im Moment seiner Einzelheit ist beschließender, beschließt, ist nicht mehr *das Unbestimmte*, sondern bestimmt sich, macht eine Bestimmtheit zur Seinigen, so daß er *das Andere ausschließt und* dadurch sich in sich reflectirt». G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, vol. 26, 2, *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, Meiner, Hamburg 2015, p. 785

⁴⁶ In questo senso, infatti, ogni determinazione è necessariamente una limitazione (*Beschränkung*) delle possibilità della volontà, ma tale limitazione è funzionale alla liberazione (*Befreiung*) della volontà determinata, come evidenzia bene Alessio: «Per Hegel, invece [rispetto a Kant], la *Beschränkung* interviene già fra le strutture portanti del concetto di volontà in quanto tale, nonché poi nel corso del costituirsi dell'atto della singola volontà decidente, per la quale viene, anzi, ad assumere il senso di una contemporanea liberazione» (M. Alessio, *op. cit.*, 35 - 36).

⁴⁷ «Perché si apra lo spazio della realtà concreta, come realtà oggettiva, che ha una sua esistenza - la realtà, cioè, di cui si parla nella *Rechtphilosophie*, della vita delli uomini nelle istituzioni e nella storia -, è necessario l'atto di decisione, e questo non può essere compiuto che dall'individuo nella sua singolarità. Se la volontà in quanto reale implica l'atto di decisione, significa che la decisione è essenziale al determinarsi della volontà libera, alla realizzazione della libertà» (G. Duso, *op. cit.*, p. 142).

⁴⁸ Cfr. passo citato alla nota n. 37 di questo capitolo

volontà stessa, come ciò ch'è neutrale, ma infinitamente fecondato, il germe originario [*Urkeim*] di ogni esserci [*alles Daseyns*], contiene entro di sé le determinazioni e i fini e li produce soltanto movendo da sé [*nur aus sich hervorbringt*]⁴⁹.

Hegel in questa *Anmerkung* - oltre a confermare ancora una volta che il decidere (*beschliessen*) permette di togliere tanto l'indeterminatezza quanto il carattere semplicemente possibile del contenuto della volontà - introduce un concetto più articolato e integrativo, per così dire, rispetto al semplice decidere, ovvero il *decidersi* (*sich entschliessen*) che, in qualche modo, permette di mettere in luce la dimensione esclusiva ed escludente del contenuto scelto.

Già da una prima lettura emerge chiaramente la forma riflessiva che contraddistingue tale seconda formulazione rispetto alla prima, utile a mettere in evidenza come ogni decisione della volontà per un determinato contenuto implichi anche una dimensione riflessiva e autoriferita. Ciò significa, infatti, che quando la volontà decide di darsi un contenuto determinato per essere reale, essa, in tal modo, non fa altro che determinare se stessa⁵⁰, come Hegel sembra lasciare intendere anche mediante l'uso di metafore biologiche e naturalistiche.

In altri termini: ogni decisione della volontà verso un particolare contenuto consiste e si identifica sempre con un *decidersi*, ovvero con una decisione che la volontà compie a partire da e nei confronti di se stessa⁵¹, poiché la determinazione della volontà - o, per meglio dire, il passaggio dall'indeterminatezza alla determinatezza - è un passaggio che in primo luogo riguarda la volontà stessa⁵². È essa, infatti, che produce e realizza i propri fini e le

⁴⁹ *GPhR*; § 12 *An.*, 37, (33 - 34).

⁵⁰ «Der Wille, der im Wahlakt unterschiedliche Objekte als mögliche Inhalte vor sich hat, wird erst in der Form der Einzelheit „wirklicher Wille“ (§ 12), indem er „etwas beschließen oder „sich entschließen“ kann (ibid.). In seinen Handlungen besteht, wenn der Wille sich dann die angemessenen Inhalte gibt, Hegel zufolge „die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt“ (§ 31)». M. Quante, *Handlung ist Wirklichkeit: Hegels handlungstheoretische Fundierung des Wirklichkeitsbegriffs*, «Rechtsphilosophie», IV (1), 2018, p. 9.

⁵¹ Dalle lezioni sulla filosofia del diritto sembra emerge chiaramente come Hegel identifichi il decidere (*Beschließen*) e il *decidersi* (*Entschließen*). Ad esempio nella *Nachschrift* di K. G. J. V. Griesheim del semestre invernale 1824/1825 si legge: «Ich bin so beschlossen mit mir selbst, ich bin fertig in der Wirklichkeit. Beschliessen und Entschliessen ist hier eins und dasselbe. Indem ich etwas will entschliesse ich mich aus der Menge von Bestimmungen, oder setze die Möglichkeit als Wirklichkeit» (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, vol. 26, 3, *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831*, Meiner, Hamburg 2015, p. 1986). Inoltre, per una formulazione analoga, si tenga presente anche il commento al § 12 nella *Nachschrift* di H. G. Hotho relativa al semestre invernale 1822/23. Cfr. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch, in *GW*, vol. 26, 2, *Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1821/22 und 1822/23*, Meiner, Hamburg 2015, p. 785.

⁵² Si tenga presente Duso su questo punto: «Ma decisione comporta determinazione e particolarità, in quanto si decide sempre *qualcosa* (*etwas beschließen*). La particolarità del contenuto, il qualcosa che viene deciso non comporta tuttavia un'alienazione della volontà, come mostra il parallelismo da Hegel ricordato dall'espressione *etwas beschließen* con quella di *sich entschließen*. Il decidere qualcosa da parte del soggetto è

proprie determinazioni a partire anzitutto da sé stessa e poi anche per mezzo di un contenuto determinato che, almeno in questa forma assunta dalla volontà, appare come qualcosa di esterno rispetto alla volontà, com'è il caso degli impulsi naturali⁵³. Ciò su cui Hegel sembra porre l'attenzione in questa *Anmerkung*, tuttavia, consiste nel fatto che il punto di partenza e il punto d'arrivo, per così dire, della decisione compiuta dalla volontà sia la volontà stessa e il suo carattere determinato.

Infine, può essere utile sottolineare come la volontà decidente, nell'atto di determinare se stessa attraverso un contenuto particolare, sembra riproporre e riarticolare la struttura logica dell'autoriferimento che costituisce un elemento cardine dell'articolazione della *Scienza della logica* e, in modo particolare, della *Dottrina del concetto* com'è emerso nella sezione precedente⁵⁴. Ciò permette di ribadire ancora una volta, seppur da un altro punto di vista, l'analogia strutturale che Hegel presenta tra la struttura logica del concetto e l'articolazione della volontà⁵⁵.

Infine, nel § 13 Hegel riassume i risultati e i limiti della volontà decidente, la quale, per mezzo del decidere e della capacità di riferire a sé tale decisione, si mostra come la volontà di un individuo determinato, capace dunque di porre una differenza tra sé - in quanto volontà individuale - e il contenuto particolare e determinato che essa vuole.

Tale articolazione della volontà per mezzo della decisione costituisce, tuttavia, anche il suo limite maggiore, poiché introduce inevitabilmente una differenza tra la forma e il contenuto della volontà. Se la prima, infatti, ha assunto la forma della volontà individuale e decidente, non si può dire lo stesso, come si è visto, per quanto riguarda il suo contenuto trovato e dato e, dunque, inadatto alla forma concettuale della volontà. Da ciò consegue una sproporzione - e dunque un'inadeguatezza - tra la forma e il contenuto del volere, tale per

anche un *decidersi*. Questo parallelismo mostra che contenuti e fini decisi non sono semplicemente qualcosa di esteriore per lo spirito finito, ma vengono prodotti dalla volontà muovendo da se stessa. La produzione di contenuti e fini non è tuttavia una pacifica emanazione da sé, di un sé che rimane identico nella sua sostanza, ma comporta anche un *decidersi* nel senso di un risolvere se stessi in una direzione, un recidere i fili delle molteplici possibilità» (G. Duso, *op. cit.*, p. 142).

⁵³ Tale dinamica - sia detto per inciso - per cui la volontà è allo stesso tempo ciò che determina, e dunque sviluppa, se stessa a partire da se stessa, sia ciò che necessita di qualcosa d'altro da sé per potersi determinare il tal modo, sembra riecheggiare la dinamica per cui il metodo esposto nell'idea assoluta è sia analitico sia sintetico. Cfr. nota n. 89 del secondo capitolo della sezione precedente dove, tuttavia, anche lì tale questione è unicamente accennata.

⁵⁴ Cfr. nota n. 102 del secondo capitolo.

⁵⁵ Tale aspetto, pur costituendo un elemento centrale nella comprensione hegeliana del concetto di volontà, è rimasto sullo sfondo nella presente trattazione, poiché avrebbe richiesto una disamina più specifica dell'intera struttura della volontà, per come essa è esposta nei *Lineamenti* e nell'*Enciclopedia*. Tuttavia, a questo riguardo si tenga presente anzitutto la citazione di Quante alla nota n. 18 di questo capitolo e, più nello specifico, per quanto riguarda la decisione della volontà come autorelazione il seguente passo: «La definizione hegeliana di questa nuova autorelazione della volontà come "soggettività" deriva dall'idea che il "decidersi liberamente" deve essere inteso come momento della volontà in quanto concetto, come la realizzazione della soggettività del concetto stesso» (M. Quante, *op. cit.* 2011, p. 44).

cui la struttura della decisione si mostra solamente come un astratto decidere⁵⁶.

Con le parole di Hegel:

«Grazie [durch] al decidere, la volontà si pone come volontà di un individuo determinato [eines bestimmten Individuum] e come volontà di un individuo differenziante sé di fronte ad altro. Al di fuori di questa finità, come coscienza (§ 8) la volontà immediata è però formale a cagione della differenza della sua forma e del suo contenuto (§ 11), le compete soltanto l'astratto decidere, come tale, e il contenuto non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà»⁵⁷.

Con questo paragrafo si conclude la trattazione che Hegel compie della decisione all'interno dell'Introduzione ai Lineamenti e, più in generale, la sezione dedicata alla volontà naturale. In questo modo, inoltre, sono anche poste le condizioni per il suo superamento nella seconda forma della volontà contenutisticamente determinata, vale a dire l'arbitrio (Willkür)⁵⁸.

Da questo punto di vista, allora, può dirsi conclusa anche la presente ricostruzione del ruolo e della struttura generale che la decisione assume in rapporto alla volontà all'interno dello spirito oggettivo hegeliano. Si è visto, infatti, come la decisione - a prescindere dallo specifico rapporto che essa instaura con il proprio contenuto - costituisca la modalità attraverso cui la determinazione della volontà cessa di essere un'astratta possibilità indeterminata, al fine farsi contenuto reale ed effettivo. Infine, si è visto come tale decisione, in ultima istanza, riguardi in primo luogo la volontà stessa e il suo essere determinata e reale, per cui il decidere della volontà costituisce sempre un decidersi della volontà, vale a dire un decidere in primo luogo di sé per mezzo di qualcosa d'altro da sé.

Allo stesso tempo, però, tale dinamica sembra essere riconducibile ad una struttura in qualche modo più originaria rispetto alla specifica modalità con cui si articola la decisione, vale a dire che è possibile rintracciare nella decisione una specifica modalità

⁵⁶ In questi termini Hegel espone la decisione anche all'interno dell'Enciclopedia nella sezione dedicata allo spirito pratico, sia nell'edizione del 1817 sia in quelle del 1827 e 1830. A livello testuale non emergono significative differenze tra queste ultime due edizioni, se non per il fatto che nella prima edizione la decisione emerge nel § 480 quasi al termine della sezione intitolata γ) Die Willkühr und die Glückseligkeit, mentre, nella seconda emerge nel § 478 al termine della sezione β) Die Triebe und die Willkür. Da questo punto di vista, allora, com'è già stato visto a partire dai Lineamenti, solo per mezzo di una decisione il contenuto della volontà è reale, anche se esso si identifica ancora unicamente con l'accidentalità delle inclinazioni e degli impulsi naturali. Nel § 398 dell'Enciclopedia del '17, infatti, Hegel scrive: «La volontà [der Wille] è in questo modo libera per sé, in quanto essa, intesa come la negatività del suo immediato essere determinato [seines unmittelbaren Bestimmtheits], è riflessa in sé; tuttavia in quanto il contenuto nel quale essa si decide [sich (...) beschließt] per questa singolarità [Einzelheit] e realtà [Wirklichkeit] in atto è ancora una particolarità, essa è reale [wirklich] solo come volontà soggettiva e accidentale» (Enz. A § 398; 222, (236)). Nell'edizione del '30, invece, nel § 478 la decisione è introdotta in questi termini: «Il volere [der Wille], in quanto arbitrio [als Willkühr], è libero per sé, giacché è riflesso in sé come negatività del suo autodeterminarsi solamente immediato. Tuttavia, in quanto il contenuto, nel quale questa sua universalità formale si risolve [sich (...) beschließt] a diventare realtà [Wirklichkeit], non è altro che il contenuto degli impulsi e delle inclinazioni, esso è reale [wirklich] soltanto come volere soggettivo e accidentale» (Enz. C § 478, 474, (471)).

⁵⁷ GPhR § 12 An., 37, (33 - 34).

⁵⁸ Cfr. GPhR § 15; 38 - 39, (35 - 36).

attraverso cui articola la struttura più generale della *traduzione* (*Übersetzung*) della soggettività nell'oggettività, esposta da Hegel sempre all'interno dell'*Introduzione ai Lineamenti* e che sarà oggetto del prossimo paragrafo.

c. Traduzione della soggettività nell'oggettività

A questo punto è possibile prendere in considerazione l'ultimo concetto, o, per meglio dire, l'ultima dinamica esposta da Hegel nello spirito oggettivo e che può avere una particolare rilevanza in vista dello scopo più generale della presente ricerca⁵⁹, cioè il tentativo di rilevare uno statuto politico all'idea assoluta, in modo particolare per quanto riguarda *passaggio* che essa compie dalla logica alla natura, com'è già stato ricordato.

In questa prospettiva, dunque, si è scelto di ricostruire il processo di *traduzione* (*Übersetzung*) della soggettività nell'oggettività che Hegel presenta in due punti centrali dell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto*, così come nella sezione dedicata allo spirito pratico dell'*Enciclopedia*⁶⁰. Anzitutto appare evidente come tale processo o dinamica sia in un certo senso meno definito e più sfuocato, rispetto, ad esempio, ai concetti di personalità e decisione precedentemente trattati, senza però che tale apparente indeterminatezza intacchi o in qualche modo riduca il portato e la rilevanza concettuale che la traduzione della soggettività nell'oggettività assume in rapporto all'articolazione dello spirito oggettivo hegeliano.

In altre parole, come si vedrà meglio nel corso di questo paragrafo e di quello successivo, il significato che la dinamica traduttiva assume in rapporto allo spirito oggettivo e al suo sviluppo non sembra essere riconducibile né ad un significato metaforico, né, tanto meno, ad una scelta casuale. Al contrario, tale dinamica traduttiva sembra assumere una rilevanza centrale e in qualche modo strutturale - oltre che un preciso significato tecnico⁶¹ -

⁵⁹ A questo riguardo si tengano presenti le premesse svolte all'inizio del presente capitolo e, in modo particolare, la 1. e la 2. Tali premesse, infatti, riguardano rispettivamente il rapporto tra logica e spirito oggettivo e il rapporto tra l'attività di traduzione e il libero affrancarsi da sé dell'idea assoluta. Un argomento, quest'ultimo, che verrà ripreso e sviluppato anche nel primo paragrafo del prossimo capitolo.

⁶⁰ Questo tema emerge ugualmente anche dai vari corsi di filosofia del diritto tenuti da Hegel a Berlino, senza, però, che vi si possano riscontrare sostanziali differenze o luoghi particolarmente interessanti rispetto a quanto si trova nell'*Enciclopedia* e nei *Lineamenti*.

⁶¹ Pur non potendo affrontare approfonditamente il significato logico che la dinamica della traduzione assume nel pensiero hegeliano, è tuttavia importante indicare che il luogo più adatto per farlo emergere è senza dubbio

in riferimento non solo allo spirito nella sua dimensione oggettiva, ma anche in riferimento allo spirito in quanto tale⁶².

Tornando all'*Introduzione ai Lineamenti* hegeliani, tale processo di traduzione di un contenuto soggettivo nell'oggettività viene esposto per la prima volta all'interno dell'articolato § 8, il quale occupa una posizione centrale rispetto alla geografia sistematica, per così dire, dell'*Introduzione ai Lineamenti*. A tale paragrafo e al successivo, infatti, è assegnato il compito di svolgere da spartiacque e, allo stesso tempo, da raccordo tra la determinazione formale e quella contenutistica della volontà, già introdotte nel paragrafo precedente di questo lavoro in rapporto al concetto di decisione e ora riprese da un ulteriore punto di vista, più generale e sistematico.

Vale la pena riportare e analizzare per intero il testo § 8, dove Hegel presenta per la prima volta la questione della traduzione della soggettività nell'oggettività, per provare a far emergere più da vicino il ruolo che essa svolge all'interno dell'*Introduzione*, cioè in rapporto alla determinazione della volontà, tanto rispetto alla forma, quanto rispetto al suo contenuto.

Così scrive Hegel all'altezza del § 8:

«Il carattere ulteriormente determinato [Bestimmte] della *particolarizzazione* [Besonderung] (β § 6) costituisce la differenza delle forme della volontà. α) In quanto la determinatezza

la logica e, in modo particolare, *La dottrina dell'essenza*. Tale questione è approfondita da L. Illetterati e S. Hrnjez nel loro articolo *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel* dove scrivono: «Se si tiene presente la logica del *Setzen* su cui Hegel tanto insiste soprattutto nella *Dottrina dell'essenza della Scienza della logica*, appare chiaro che la scelta hegeliana del termine *übersetzen*, "tradurre", non può essere accidentale e non può rimandare a un uso meramente metaforico o banalmente retorico. Leggendo sullo sfondo della logica del *Setzen*, emerge anzi il valore speculativo del concetto del tradurre» (L. Illetterati e Saša Hrnjez, *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni*, a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, R. Esposito, B. Santini, Padova University Press, Padova 2020, p. 808). Da un punto di vista più in generale, inoltre, è utile tenere in considerazione quanto afferma Biasutti: «Le categorie dell'essenza, proprio perché concorrono innanzitutto alle determinazioni del concetto di libertà, possono essere annoverate nell'ambito di quelle determinazioni logiche attorno alle quali cominciano ad organizzarsi le figure pratiche» (F. Biasutti, *op. cit.*, p. 201).

⁶² Per una prospettiva più generale su rapporto tra lo spirito e l'attività di traduzione, si tenga presente il § 442 dell'*Enciclopedia*, che si trova nell'introduzione alla sezione C. *Psicologia* all'interno della trattazione dello spirito soggettivo: «Il progredire dello spirito è *svolgimento* [Entwicklung], in quanto la sua esistenza, il *sapere*, ha in sé stesso la determinatezza [Bestimmtheits] in sé e per sé, cioè la razionalità, come suo contenuto e scopo; onde l'attività del tradursi in atto [*die Thätigkeit des Uebersetzens*] è, nella sua purezza [*rein*], nient'altro che il passaggio formale [*der formell Uebergang*] nella manifestazione e, colà, il ritorno in sé stesso. In quanto il sapere, affetto della sua prima determinatezza, è meramente *astratto* o *formale*, lo scopo dello spirito è di *produrre* [*hervorzubringen*] l'adempimento oggettivo [*objective Erfüllung*] e, con ciò, insieme, la libertà del suo sapere» (Enz. C § 442; 436, (431)). Per quanto riguarda, invece, la questione del significato e del ruolo che il concetto di traduzione assume in Hegel da un punto di vista più ampio cfr. il numero di «Verifiche» dedicato specificatamente a questo tema: S. Hrnjez e E. Nardelli (a cura di.), *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche», XLIX (1 - 2), 2020 e in part. A. Esposito, *L'attività del tradurre nella psicologia hegeliana: trasformazione e liberazione del soggetto finito*, ivi, pp. 95 - 111.

[*Bestimmtheit*] è l'opposizione *formale* di *soggettivo* e di *oggettivo* inteso come esistenza esteriore immediata, ciò è la volontà *formale* intesa come autocoscienza, volontà che *trova dinnanzi a sé* un mondo esterno, e intesa come l'individualità [*Einzelheit*] che, nella determinatezza, ritorna entro di sé, è il processo di *tradurre* [*zu übersetzen*] nell'*oggettività* il *fine soggettivo* grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo. Nello spirito, com'esso è in sé e per sé, come tale che in esso la determinatezza è semplicemente la *sua* e verace (*Enciclop.*, § 363), il rapporto della coscienza costituisce soltanto, della volontà, il *lato dell'apparenza* [*Erscheinung*], che qui non viene più in considerazione per sé»⁶³.

Come è già stato anticipato, questo paragrafo si colloca tra la determinazione formale della volontà, esposta da Hegel nei §§ 5 - 7⁶⁴, e la modalità attraverso cui quest'ultima si dà un contenuto particolare e ad esso si rapporta, a partire, ad esempio, dai suoi particolari impulsi e desideri, come nel caso della volontà naturale. A tale paragrafo è dunque affidata la funzione di introdurre e presentare la modalità attraverso cui il carattere determinato della volontà cessa di essere soltanto formale, cioè indipendente dalla specifica natura dell'oggetto voluto dalla volontà e dal rapporto che instaura con esso.

Ciò è possibile solo attraverso uno sviluppo e un approfondimento della particolarizzazione della volontà, ossia del suo carattere determinato. Da questo punto di vista, allora, la volontà sembra sostanzializzare, per così dire, il momento della propria particolarità in un oggetto che essa trova fuori di sé e che, pur permanendo inizialmente nella sua exteriorità, si identifica con il contenuto della volontà. Da tale specificazione contenutista, infine, si articolano diverse forme della volontà, a partire, com'è si è visto nel paragrafo precedente, dalla volontà naturale, passando per l'arbitrio (*Willkür*) e, infine, giungendo alla volontà essente in sé e per sé.

A monte di questa triplice articolazione del concetto di volontà in rapporto al suo contenuto è importante sottolineare, fin da subito, come anche il passaggio dalla determinazione formale a quella contenutistica della volontà non sia in realtà un passaggio immediato e istantaneo. Al contrario, anch'esso si articola mediante un processo e un'attività della volontà⁶⁵ che parte dal presupposto di una opposizione (*Gegensatz*), vale a dire a partire da una distinzione e da una reciproca alterità che sembra instaurarsi tra una dimensione soggettiva e una oggettiva.

La prima, infatti, sembra essere riconducibile alla struttura della volontà

⁶³ *GPhR* § 8; 33 - 34, (31 - 32).

⁶⁴ Cfr. nota n. 35 di questo capitolo.

⁶⁵ Come Hegel afferma nella nota al § 7, la volontà, anche solo da un punto di vista formale, non è altro che attività e, più nello specifico, l'attività della propria autodeterminazione, attraverso la mediazione con sé e il ritorno a sé da tale mediazione. Con le parole di Hegel: «Si può qui ancora soltanto far notare che, se si dice così: *la volontà* è universale, *la volontà* determina sé, si esprime la volontà già come *substrato*, ovvero *soggetto* presupposto, ma essa è non un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento [*Aufheben*] e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé» (*GPhR* § 7 *An.*, 33, (31)).

semplicemente formale, per come essa emerge al termine dei §§ 5 - 7 dei *Lineamenti*, alla quale si contrappone - dunque dal lato oggettivo - un mondo esteriore (*Außenwelt*) che, nella sua esistenza immediata, sta di fronte alla volontà come qualcosa d'altro. Tuttavia, e sia detto solo incidentalmente, tale distinzione tra dimensione soggettiva della volontà e dimensione oggettiva del mondo non è più riconducibile a quella rigida opposizione tra soggetto e oggetto che caratterizza il momento della coscienza all'interno della sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alla *Fenomenologia*. Piuttosto, come Hegel stesso ricorda nella conclusione del paragrafo in questione, tale dimensione coscienziale della volontà è solo il lato della sua apparenza (*Erscheinung*) della volontà poiché essa è spirito, per il quale, dunque, l'opposizione tra soggetto e oggetto è tolta⁶⁶.

Da un certo punto di vista, allora, sembra riprodursi ancora una volta, seppur ad un altro livello più originario e strutturale, quella dinamica già incontrata nella decisione e, almeno in parte, nella personalità, per cui l'elemento soggettivo, in questo caso la volontà, trova al di fuori di sé - vale a dire al di fuori della propria attività formale di autodeterminazione - un mondo oggettivo che si mostra indipendente della mediazione della volontà con se stessa.

Allo stesso tempo, però, la volontà stessa, in virtù dell'individualità (*Einzelheit*) che le è propria e che costituisce l'ultimo momento della struttura concettuale che la innerva⁶⁷, non tollera, per così dire, che vi possa essere qualcosa che si sottrae alla mediazione della volontà. Ciò nonostante, appare evidente come la modalità solamente formale attraverso cui la volontà è attiva per mediare la propria particolarità, non sia adatta, o quantomeno risulti insufficiente, al fine affrontare e di mediare il mondo oggettivo che le è esterno.

⁶⁶ Hegel stesso nel corpo del § 8 rimanda a § 367 dell'*Enciclopedia del 1817* - corrispondente al § 440 nell'edizione del 1830 - che apre la sezione dedicata allo spirito e dove si legge: «Lo spirito si è mostrato come l'unità dell'anima e della coscienza, - di quella semplice e immediata totalità e di questo sapere, il quale non è limitato da alcun oggetto [*Gegenstand*], non sta più nella relazione [*Verhältnisse*], ma è sapere della totalità semplice, né soggettiva né oggettiva. Lo spirito comincia perciò soltanto dal suo proprio essere e sta in relazione soltanto con le sue proprie determinazioni» (*Enz. A* § 363; 204 - 206, (216)). Su questa specifica questione si tenga presente quanto scrive Peperzak: «The difficult sections 8 - 9, whose meaning on first reading may seem enigmatic, have been inserted as a warning that Grl [*GPhR*] 5 - 28 should not be interpreted as a phenomenological analysis, but instead as a theory of practical reason (or spirit), i.e., as a reconstruction of the concrete idea of free will. To read the deduction of §§ 10 ff. as a theory of consciousness or self-consciousness, is to miss the will itself by focusing on its appearance only: the dialectic of subjective consciousness and an objective world. The problem is then how a self-conscious subject can translate or transpose its subjective purposes into objectivity (§ 8)» (Peperzak, *op. cit.*, p. 212).

⁶⁷ È interessante notare che nel *Zusatz* al § 4 dei *Lineamenti* - pur essendo consapevoli che si tratta di un testo non autografo - si legge che la volontà è propriamente una particolare modalità del pensiero stesso, ossia il pensiero che traduce se stesso nell'esserci, capace dunque di realizzare se stesso: «La distinzione fra pensiero e volontà è soltanto quella fra il comportamento teoretico e pratico, ma questi non sono già due facoltà [*Vermögen*], bensì la volontà è una guisa particolare del pensiero: il pensiero come traducendo sé nell'esserci [*das Denken als sich übersetzend ins Dasein*], come impulso a darsi esserci» (*GphR* § 4, 46 - 47, (283 - 284)). Sul rapporto tra volontà e struttura concettuale cfr. Quante, *op. cit.*, 2011, p. 54.

Una tale mediazione sembra dunque possibile solo attraverso un cambio di paradigma, cioè attraverso una nuova e, per così dire, più radicale declinazione di quell'attività della volontà che è in grado di mediare tra sé e il mondo oggettivo che le sta di fronte. Tale modalità, allora, sembra coincidere propriamente con l'attività di *traduzione*⁶⁸ della *soggettività nell'oggettività*, ossia con l'attività attraverso cui la volontà indentifica il proprio carattere determinato con un particolare contenuto che essa trova e dà a se stessa. Infine, questa attività si articola nella forma di un fine che la volontà realizza⁶⁹ all'interno di quello stesso mondo *oggettivo* che inizialmente sembrava valere solo come qualcosa d'altro e di estraneo rispetto alla volontà stessa⁷⁰.

In altri termini, si potrebbe dunque dire che la traduzione dei fini soggettivi nell'oggettività sembra corrispondere alla specifica modalità attraverso cui la volontà è in grado di instaurare un primo rapporto con il mondo oggettivo ad essa esteriore. Grazie a tale attività, infatti, la volontà passa dall'essere una struttura formale priva di contenuto all'essere una volontà reale, capace di dare a se stessa un contenuto e di farlo valere come la propria determinazione nel mondo oggettivo. Tale contenuto determinato, tuttavia, in virtù della struttura concettuale che innerva la volontà, resta comunque solamente un momento della volontà, attraverso il quale la volontà è reale ed è in grado di rimanere uguale a sé nel mondo oggettivo⁷¹.

⁶⁸ È utile mostrare come il termine tedesco *übersetzen* possa essere accostato al termine *tradurre* a partire anche dall'origine etimologica di quest'ultimo, ovvero *tradūcere*, condurre oltre o al di là. Analogamente, infatti, il termine tedesco *übersetzen* contiene il verbo *setzen*, ossia porre, fissare e il prefisso *über* che indica la dimensione ulteriore di tale porre, per cui - tradotto letteralmente - indicherebbe l'attività di porre oltre o al di là, non lontano dunque dall'idea di *condurre oltre* che emerge etimologicamente dall'italiano *tradurre*. Cfr. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, vol. 23, a cura della Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991, pp. 544 - 549.

⁶⁹ Il nesso tra determinazioni, contenuti e fini della volontà è espresso da Hegel nel paragrafo successivo, ossia il § 9, dove si legge: «*b*) In quanto le determinazioni della volontà son quelle *proprie* della volontà, la sua particolarizzazione riflessa *entro di sé* in genere, esse sono *contenuto*. Questo contenuto come contenuto della volontà è ad essa secondo la forma indicata in *a*) *fine*, vuoi interno o soggettivo nella volizione rappresentante, vuoi fine eseguito, realizzato grazie alla mediazione dell'attività traduce il soggetto nell'oggettività [*das Subjektive in die Objektivität übersetzenden Tätigkeit*]» (GPhR § 9; 32, (34)). Inoltre, a questo riguardo, si tenga presente l'aggiunta al § 8, dove è messo a tema il passaggio dallo scopo soggettivo allo scopo oggettivo. Cfr. GphR Z. § 8; 59, (287 - 288).

⁷⁰ Tale dinamica viene esposta in modo molto chiaro anche nel § 475 della terza edizione dell'*Enciclopedia*: «Il soggetto è l'attività della soddisfazione [*Befriedigung*] degli impulsi, della razionalità formale; vale a dire, è l'attività che traduce [*nämlich (die Thätigkeit) der Uebersetzung*] la soggettività del contenuto, che sotto tal riguardo è scopo, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con sé stesso» (Enz. C § 475; 472 - 473, (469)). Una formulazione, analoga, inoltre si può riscontrare anche nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, datata 1817. Cfr. Enz. A § 393; 221, (235).

⁷¹ «La volontà libera è la soggettività che traducendosi nell'oggettività è comunque *presso se stessa* e in cui l'oggettività non è la realtà immediata che la coscienza coglie come un alcunché di contrapposto a essa, ma è invece tale, ovvero oggettività, *grazie* alla soggettività. Rimanendo *presso se stessa* nella *propria* alterità, cioè nell'oggettività, la volontà diventa dunque soggetto, e si rivela come soggetto traduce» (L. Illetterati e S. Hrnjez, *op. cit.*, p. 792).

È importante sottolineare ancora una volta come anche tale dinamica di traduzione della soggettività nell'oggettività si articoli nella forma di un processo e di un'attività⁷², che, come tale - e forse come ogni buona traduzione - non è mai data una volta per tutte. Ciò significa che la dinamica traduttiva è sempre in atto ed è sempre aperta, paradossalmente, anche alla possibilità di un suo più o meno parziale fallimento, a riprova della finitezza che caratterizza anche la dimensione oggettiva dello spirito, come si mostrerà in sede conclusiva. Da questo punto di vista, allora, la traduzione del fine soggettivo nell'oggettività trova una delle sue espressioni più articolate nella teoria dell'azione hegeliana che, com'è noto, è esposta nella seconda sezione dei *Lineamenti*, dedicata alla moralità⁷³.

Per tornare all'*Introduzione* ai *Lineamenti*, un ulteriore riferimento alla traduzione della soggettività nell'oggettività compare anche in un altro paragrafo, altrettanto articolato e centrale per la funzione sistematica che esso svolge in rapporto alla struttura dello spirito oggettivo. Si tratta del § 28, che, insieme al paragrafo successivo, ha il compito di esporre il nesso logico che intercorre tra la volontà libera e il diritto, quale regno della libertà realizzata:

«L'attività della volontà, di togliere [*aufzuheben*] la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre [*übersetzen*] i suoi i fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*, è (al di fuori del modo formare della coscienza (§ 8) in cui l'oggettività è soltanto come realtà immediata [*unmittelbare Wirklichkeit*]) lo *sviluppo essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea (§ 21), uno sviluppo, nel quale il concetto determina l'idea, dapprima *essa stessa astratta*, a totalità del di lei sistema, la quale totalità, intesa come il sostanziale, è indipendente dall'opposizione di un fine meramente soggettivo e della

⁷² A partire dal riconoscimento che il tradurre è attività e processo, Biasutti riconosce come la libertà di tale attività sia sempre una liberazione: «La libertà, pensata nel suo significato speculativamente più originario, si mostra effettivamente come questa identità concepita quale "tradurre" [l'originale presenta qui "trapassare", ma sembra evidente e comune il riferimento alla dinamica dell' *Übersetzen*] o quale "puro scambio"; configurata in questi termini essa è effettivamente attività, processo, vale a dire è la "liberazione", che consiste nell'avere "sé nell'altro reale non come altro, con cui il reale è configurato mediante la potenza della necessità; ma come suo essere e porre"» (F. Biasutti, *op. cit.*, p. 205).

⁷³ Come è già stato detto, non si entrerà in questa sede nella trattazione della teoria dell'azione hegeliana, poiché tale nucleo tematico esula, almeno in parte, dagli obietti del presente lavoro. Tuttavia, è importante fare riferimento, anche solo a titolo di esempio, al § 109 che si trova nei paragrafi introduttivi alla sezione della moralità. In questo paragrafo Hegel stesso fa riferimento al § 8 ora in esame e scrive: «Questa volontà è β) la volizione [*das Wollen*] del togliere [*aufzuheben*] questo termine - l'attività di tradurre [*übersetzen*] questo contenuto dalla soggettività nell'oggettività in genere, in un *immediato esserci*» (GPhR § 109; 100 - 101, (97, trad. mod.)). Alla tematica dell'azione come traduzione e, viceversa, della traduzione come azione, a partire da Hegel, ma non solo, è dedicato l'articolo già citato di L. Illetterati e Saša Hrnjez, *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, dove si legge: «L'azione è cioè tale *solo* quando il soggetto la traduce e traducendola la fa essere. Una traduzione che, come ogni traduzione, ha a che fare con una rinuncia, con uno scarto, con una negazione. Se il soggetto è la serie delle sue azioni e l'azione è solo nella traduzione che il soggetto compie, ovvero nella rinuncia a sé che ogni azione implica, il soggetto trova se stesso e si realizza come soggetto solo in questo sacrificio di sé. Solo quando il soggetto rinuncia a sé, e cioè solo quando, per realizzarsi, sacrifica la purezza della propria interiorità al mondo e si traduce in esso, il soggetto trova dunque sé stesso» (L. Illetterati e S. Hrnjez, *op. cit.*, p. 800). Infine, per quanto riguarda la teoria dell'azione in Hegel si rimanda ai saggi presenti indicati nella nota n. 10 di questo capitolo.

sua realizzazione, è la *medesima cosa* in queste due forme»⁷⁴.

In questo paragrafo Hegel sembra esporre alcune conseguenze derivanti dal fatto che, a questa altezza dello sviluppo del concetto di volontà, il contenuto che quest'ultima dà a se stessa sembra essere pienamente adeguato alla volontà stessa. Tale forma della volontà, infatti, corrisponde alla volontà essente in sé e per sé, poiché essa ha per oggetto e contenuto nient'altro che se stessa e la propria libertà⁷⁵.

In altri termini, si potrebbe dire che lo sviluppo dialettico delle varie forme della volontà ha permesso di mostrare come l'unico contenuto adatto alla forma concettuale della volontà non possa essere altro che la volontà stessa e la sua piena libertà, in modo tale che quest'ultima, per così dire, non possa voler altro se non se stessa e la propria libertà.

Tuttavia, prima di mettere a fuoco tali conseguenze, le quali permetteranno di mettere in luce il ruolo specifico giocato dalla dinamica traduttiva, può essere utile fornire brevemente un'articolazione schematica dello sviluppo del concetto di volontà libera, per come esso è esposto all'interno dell'*Introduzione ai Lineamenti*. Tale operazione si espone inevitabilmente al rischio di una semplificazione eccessiva, ma può comunque essere utile per mostrare, in controluce, il cambio di paradigma che sembra sorgere a partire dal § 28.

Da questo punto di vista, allora, si può dire che l'articolazione del concetto di volontà che Hegel espone nell'*Introduzione ai Lineamenti* si svolge attraverso tre momenti, vale a dire attraverso una triplice, progressiva e sempre più concreta articolazione del concetto stesso di volontà libera. Tali momenti possono essere riassunti in questo modo:

a. Inizialmente Hegel espone la determinazione solamente formale della volontà, astraendo cioè da qualunque forma di contenuto. In accordo con la struttura concettuale che le è propria, infatti, la volontà si mostra come l'attività capace di determinare se stessa dal punto di vista formale, cioè attraverso la mediazione della propria universalità con la propria particolarità. Ciò significa, dunque, che qualunque sia il contenuto particolare che la volontà dà a se stessa, essa sarà sempre in grado di rimanere se stessa, ossia uguale a sé, nonostante il contenuto particolare che essa dà a se stessa (*GPhR* §§ 5 - 7);

⁷⁴ *GPhR* § 28; 45, (41 - 42).

⁷⁵ Pur non potendo mostrare per intero e approfondire lo sviluppo del concetto di volontà nello specifico, per il quale si rimanda ai testi introduttivi e ai commenti ai *Lineamenti* citati alla nota n. 4. di questo capitolo, è utile riportare il testo del § 23 dove emerge chiaramente come l'unico contenuto adeguato alla volontà libera non sia altro che la volontà libera stessa: «Ma la verità di questa universalità formale, per sé indeterminata e trovandosi di fronte la sua determinatezza in quel materiale, è l'universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto [*Gegenstand*] e fine l'universalità, se stessa, intesa come la forma infinita, essa è non soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* - la verace idea» (*GPhR* § 21; 40, (38)).

b. In secondo luogo, la volontà si determina dal punto di vista del contenuto, vale a dire che essa si dà realtà, rendendo oggettivo il proprio contenuto, cioè decidendosi per un particolare contenuto. Tale momento rappresenta la prima forma, per così dire, di traduzione della soggettività nell'oggettività, poiché in questo modo la volontà entra nel mondo oggettivo ed è attiva per realizzare in esso il proprio contenuto particolare. Tuttavia tale contenuto particolare, a questo livello dello sviluppo della volontà, rimane comunque un contenuto semplicemente trovato dalla volontà e dunque, almeno in parte, ancora diverso e indipendente rispetto alla volontà stessa (*GPhR* §§ 8 - 27);

c. Infine, a partire dal riconoscimento. che l'unico contenuto adeguato alla volontà libera non può essere altro che la volontà stessa, sembra avvenire un ulteriore cambio di prospettiva rispetto alla struttura concettuale della volontà. A questo livello, infatti, essa non cerca più e non trova più fuori di sé un contenuto oggettivo che le sia adatto, quanto piuttosto si mostra attiva per produrre fuori di sé e per trasformare un mondo oggettivo entro il quale realizzare la propria libertà, inaugurando così la sfera del diritto. La produzione di tale mondo oggettivo costituisce quindi l'unica modalità attraverso cui la volontà può volere se stessa e la propria libertà, in accordo con il particolare significato che Hegel attribuisce al concetto di diritto.

Al termine di tale breve e parziale riassunto dello sviluppo del concetto di volontà libera, è importante sottolineare come il processo e l'attività descritti nell'ultimo passaggio sembrano trovare la loro origine proprio nel § 28, il quale, per questo motivo, sembra fungere in qualche modo da ulteriore spartiacque all'interno dell'*Introduzione*. Hegel, infatti, mette nuovamente in gioco la dinamica della traduzione per descrivere la modalità attraverso cui la volontà si mostra attiva per togliere la contraddizione tra la soggettività e l'oggettività, attraverso la realizzazione dei propri fini soggettivi all'interno della dimensione oggettiva del diritto⁷⁶.

Da questo punto di vista, allora, si tratta di provare a mettere a fuoco la differente declinazione che la dinamica traduttiva sembra assumere nel § 8 e nel § 28 dell'*Introduzione* ai *Lineamenti*. Anzitutto è importante ribadire come in entrambi i casi si escluda che tra

⁷⁶ Efficacemente Manchisi intende la traduzione dei fini soggettivi nell'oggettività come l'attività della volontà di "dar forma" (*to shape*) alla realtà esterna: «The aim of this activity is exactly that of "translating" subjective ends into objectivity, that is, of acting in such a way that individual realization can shape external reality and, in so doing, the individual can "remain with itself" in this reality, namely, can perceive it not as an external constraint, something "other," but as something to which she intrinsically belongs» A. Manchisi, *The Logic of Self-realization in Hegel's Philosophy of Right*, «Studia Hegeliana», VIII, 2022, p. 219.

soggetto e oggetto si ricada in una struttura coscienziale, già evitata nel § 8 ed esplicitamente abbandonata nel § 28, fuggendo così a ogni possibile dubbio sul fatto che tanto il soggetto quanto l'oggetto possano essere pensati nella loro pretesa e presunta indipendenza⁷⁷.

Ciò che dunque può differenziare le due dinamiche di traduzione sembra consistere nel diverso rapporto che in esse la volontà instaura con l'oggettività: nel primo caso, ovvero quello descritto al § 8 e che riguarda la determinazione contenutistica della volontà, la sua propria dimensione oggettiva è semplicemente trovata e accolta quale oggetto della volontà, come si è visto nel caso della volontà naturale, a partire dai desideri e dagli impulsi individuali.

Nel secondo caso, invece, la volontà soggettiva sembra farsi carico, per così dire, della costruzione e della trasformazione di un mondo oggettivo fuori di sé che non è semplicemente trovato e dunque, almeno in una certa misura, presupposto rispetto alla volontà, ma è prodotto e istituito dalla volontà libera, ponendo le basi per il togliimento della sua dimensione semplicemente soggettiva in vista di quella intersoggettiva propria dello spirito oggettivo⁷⁸.

Da questo punto di vista, allora, nella seconda parte del paragrafo qui in esame, Hegel sembra giustificare il passaggio dalla volontà al diritto nei termini della *Scienza della logica*, per così dire. Tale passaggio, infatti, sembra essere riconducibile a quello sviluppo che ha origine con l'idea ancora astratta di libertà - termine che indica, in qualche modo, la libertà della volontà - e che poi si articola nella forma di un sistema della totalità, ossia di un elemento sostanziale e oggettivo entro il quale la libertà della volontà può realizzarsi e che, come si vedrà a breve, corrisponde al diritto in senso ampio.

Inoltre, in questo modo si comprende in modo chiaro come la volontà soggettiva, con i propri fini particolari, non possa essere pensata indipendentemente dalla loro realizzazione nel mondo oggettivo. Infatti, a partire dal § 28, la volontà si mostra propriamente come ciò che è attivo per *tradursi*⁷⁹ - anche al costo di *tradirsi* - nell'oggettività del mondo e, così facendo, si inaugura quella dimensione oggettiva del diritto, all'interno

⁷⁷ Peperzak, come si è visto, insiste molto su questo punto e torna a ribadirlo anche a livello della trattazione del § 28, a partire dal fatto che in tale punto è in gioco la libertà della volontà: «What Hegel wants to clarify in §§ 25 - 28 is that *the level of consciousness and self-consciousness is subordinate to the level of the will's freedom*. As long as consciousness is unable to assimilate the outer object (including the other consciousness to which it is related) as an integral moment of itself; it remains finite and unfree» (A. Peperzak, *op. cit.*, p. 212).

⁷⁸ Su tale dinamica "produttiva" mette l'accento Quante: «In ragione della sua struttura interna, il concetto di volontà appartiene ai concetti filosoficamente più ambiziosi e importanti, perché in esso viene pensato il superamento dell'opposizione di soggetto e oggetto, di pensiero e spirito, come un attivo produrre di una realtà effettuale precedentemente pensata e voluta» (M. Quante, *op. cit.*, 2016, p. 28).

⁷⁹ «Ciò che è importante tenere infatti qui presente è la struttura dell'autoriferimento che emerge nel rapporto all'altro, struttura che è resa evidente nella forma riflessiva del verbo "trasporre" o "tradursi". Il tradursi è un divenire-altro che non implica lo scioglimento di ciò che diviene; il tradursi è piuttosto un divenire riflesso in sé in cui ciò che nel processo di trasposizione muta, anche si conserva» (L. Illetterati e S. Hrnjez, *op. cit.*, p. 809).

del quale solamente è possibile realizzare la libertà della volontà⁸⁰. Il nesso tra volontà, libertà e idea è, infatti, esplicitamente presentato da Hegel nel § 29, connesso al paragrafo precedente:

«Questo [il sistema della totalità], che un esserci [*Dasein*] in genere è *esserci della volontà libera*, è il diritto. - Esso è quindi in generale la libertà, come idea»⁸¹.

Dopo aver compreso questo ultimo elemento, ossia il diritto come risultato dell'attività traduttiva della volontà libera, può dirsi concluso non solo questo terzo paragrafo, riguardante nello specifico tale dinamica traduttiva, ma, più in generale, anche il presente capitolo. Fin qui si è infatti cercato di mettere in luce la specificità e forse anche l'affinità di alcuni concetti - personalità, decisione e traduzione - introdotti nella prime battute dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e che sono in gioco in quella struttura concettuale più ampia attraverso cui Hegel pensa la libertà e la sua realizzazione nella sfera del diritto.

Ora, in relazione al fine più generale della presente ricerca, si tornerà all'idea assoluta e al *passaggio* che essa compie dalla logica alla natura per mostrare, attraverso i risultati emersi da questo capitolo e attraverso alcune premesse, se e in che modo sia possibile attribuirle uno statuto politico.

⁸⁰ In linea del tutto generale, si tenga presente l'efficace formulazione che Quante fornisce su questo punto: «Per lo sviluppo e l'esercizio adeguati dell'autonomia sono necessarie istituzioni sociali e politiche, in quanto alla base di queste sta la stessa struttura che sta alla base dell'autonomia personale [...]. La relazione fra l'autonomia di una persona e il mondo politico e sociale deve essere intesa come attività interna e autodeterminantesi della volontà, la quale dà a se stessa quei contenuti e quelle configurazioni mediante cui può essere realizzata la sua assoluta autonomia» (M. Quante, *op. cit.*, 2016, p. 259).

⁸¹ *GPhR* § 29; 45, (42).

LO STATUTO POLITICO DELL'IDEA ASSOLUTA

Nel capitolo precedente si è cercato di mostrare lo sviluppo, la struttura e la funzione che i concetti di *personalità*, *decisione* e *traduzione* assumono all'interno del contesto più generale dello spirito oggettivo prendendo in considerazione la trattazione svolta da Hegel nei primi paragrafi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* e nell'*Enciclopedia*. A partire dalla specificità pratica di tali concetti, se non addirittura, come si vedrà meglio in seguito, a partire dalla loro specificità *politica*, è ora possibile ritornare al motivo per cui si è scelto di porre l'attenzione su questi concetti anche in relazione all'obiettivo più generale della presente ricerca.

Come è emerso nella prima sezione di questo lavoro, infatti, i concetti di *personalità*, *decisione* e *affrancamento* (sovrapponibile, almeno in parte, con il concetto di *traduzione*, come si specificherà meglio successivamente) costituiscono i concetti cardinali attraverso cui l'idea assoluta, realizzando la propria libertà, contemporaneamente realizza se stessa nella natura, quale idea nella forma dell'alterità rispetto a se stessa, al termine del suo sviluppo logico.

A questo punto, dunque, vale la pena provare a prendere sul serio non solo quanto Hegel espone all'inizio dei *Lineamenti* e che, in effetti, non sembra destare particolari reticenze o obiezioni, quanto piuttosto ciò che viene affermato al termine della *Scienza della logica*, ossia che l'idea assoluta ha *personalità* e che, seguendo la formulazione enciclopedica, «si risolve a lasciar uscire liberamente da sé il momento della sua particolarità, o del suo primo determinarsi e del suo esser altro: l'*idea immediata*, che è il suo riflesso, - come *natura*»¹.

Ciò significa che nelle pagine seguenti si tenterà di comprendere in che misura i risultati ottenuti dall'analisi appena svolta dei concetti di *personalità*, *decisione* e *traduzione*, permettano non soltanto di leggere astrattamente l'idea assoluta e il *passaggio* che essa compie nella natura per mezzo delle categorie proprie dello spirito oggettivo, bensì anche il modo in cui tali concetti sono attivi nell'idea assoluta, seppur ad un livello ancora logico.

¹ *Enz. C* § 244; 231, (215).

In altre parole, in questo capitolo si cercherà di mostrare come i concetti sopra ricordati trovino un antecedente logico nell'idea assoluta, dal momento che essi non vengono semplicemente nominati, *en passant*, all'interno della trattazione dell'idea assoluta, ma vengono chiamati in causa e, per così dire, messi in atto dall'idea assoluta stessa al termine della *Scienza della logica*. Da questo punto di vista, allora, si proverà ad attribuire un possibile statuto politico all'idea assoluta, a partire, cioè, dal riconoscimento che nella sua decisione di affrancarsi da sé nella natura è in gioco la realizzazione della sua libertà, ovvero la libertà dell'idea assoluta in quanto personalità.

Prima però di poter affrontare questa tesi, chiarendone e specificandone più da vicino i limiti e le implicazioni, è importante sviluppare ulteriormente due premesse chiarificatrici ed utili ad una più precisa comprensione di tale proposta. Si tratta, cioè, di esplicitare e di discutere due punti, anche in parte problematici, che tuttavia riguardano due questioni non trascurabili per l'impianto complessivo della tesi qui esposta.

Anzitutto si cercherà di capire se e in che misura sia lecito e produttivo accostare la dinamica dell'*affrancarsi da sé* (*sich entlassen*) che compare al termine della *Scienza della logica* con quella della traduzione (*übersetzen*) che, come si è visto, Hegel discute nell'*Introduzione ai Lineamenti*. Detto in altri termini, fermo restando il fatto che Hegel non fa riferimento esplicito alla traduzione nell'esposizione del *passaggio* dell'idea assoluta nella natura, può essere in qualche modo plausibile, se non addirittura interessante, pensare l'operazione compiuta dall'idea assoluta come una *traduzione* della logica nella natura?

Nel primo paragrafo di questo capitolo, infatti, si proverà ad argomentare a favore di questa tesi, a partire da un confronto tra i risultati ottenuti nelle precedenti sezioni, dove tali dinamiche sono state esposte e trattate separatamente. Tale operazione ha evidentemente un significato strategico e funzionale rispetto all'obiettivo più generale del presente lavoro, ma, almeno inizialmente, si cercherà di considerare sia l'affrancamento sia la traduzione in quanto tali, cioè a partire dalla struttura concettuale che appartiene loro e che è stata trattata nelle sezioni precedenti.

Nel secondo paragrafo, invece, si farà riferimento ad un'altra questione particolarmente complessa e articolata, riassumibile con la domanda: cosa intende Hegel quando utilizza l'aggettivo *politico*? Grazie, infatti, al confronto con alcuni luoghi propri dei *Lineamenti* e con l'aiuto di alcuni studi critici su questo tema, si cercherà anzitutto di ricostruire, almeno a grandi linee, uno dei possibili e più consolidati significati che questo concetto assume in riferimento allo spirito oggettivo e, in modo particolare, in riferimento alla trattazione dello stato (*Staat*)².

² Da qui in avanti si seguirà la scelta fatta da Marini nella sua traduzione dei *Lineamenti* di indicare con *stato* lo stato politico (*Staat*), distinguendolo da '*stato*' che indica invece lo stato nel senso di *Stand*.

Dall'altro lato, invece, si tenterà di far emergere, e dunque di proporre, un ulteriore possibile significato di politico proprio a partire dai concetti analizzati nel capitolo precedente, anche se tale significato sembra discostarsi da ciò che solitamente Hegel intende con politico, pur non opponendosi ad esso. Ciò nonostante, si cercherà di argomentare a favore di un significato più generale di politico, sebbene quest'ultimo sembri andare maggiormente nella direzione di ciò che Hegel intende con *diritto* in senso ampio, ossia come regno della libertà realizzata. Sarà tuttavia il carattere attivo e dinamico di tale realizzazione che giustificherà, almeno in parte, il riferimento alla dimensione politica di tale attività, come si vedrà meglio in seguito.

Da questo punto di vista, allora, si proverà a comprendere se e in che misura possa essere riconosciuta una specificità politica ai concetti di personalità, decisione e traduzione, a prescindere dal significato specifico che "politico" assume nel testo hegeliano. In altre parole, si proverà a capire se tali concetti possono assumere un significato politico in senso ampio, a partire dalla declinazione che ognuno di essi compie di quell'attività volta a realizzare la libertà nel mondo oggettivo.

In conclusione, dunque, cioè al termine della discussione di queste premesse, si avranno finalmente tutti gli elementi concettuali e metodologici - sia sul piano della *Scienza della Logica* sia su quello dei *Lineamenti di filosofia del diritto* - per valutare la possibilità e l'opportunità di rilevare uno statuto politico all'idea assoluta. Ciò a partire, anzitutto, dal significato politico, in senso ampio, che i concetti di personalità, decisione e traduzione sembrano assumere nella filosofia del diritto hegeliana e, in secondo luogo, a partire dalla loro implicazione, seppur ad un altro livello, nella decisione dell'idea assoluta di affrancarsi da sé nella natura.

a. La traduzione dell'idea assoluta nella natura. Entlassen come Übersetzen

Procedendo con ordine, in questo paragrafo si ritornerà sull'operazione che l'idea assoluta compie al termine della *Scienza della logica*, ovvero il libero affrancarsi da sé (*sich frei entlassen*) volto ad indicare il *passaggio* - che proprio per questo non è riducibile ad un *passare*, nel senso di un *Übergehen* - dalla logica alla natura. Si tenterà poi di porlo in parallelo con la traduzione (*Übersetzen*) dei fini soggettivi nell'oggettività, per come essa viene esposta da Hegel nell'*Introduzione* ai *Lineamenti* e nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata allo spirito pratico.

In altri termini, a partire dai risultati emersi dalle trattazioni svolte rispettivamente nelle due precedenti sezioni, verranno brevemente riprese e ricostruite alcune caratteristiche che sembrano essere comuni tanto all'affrancarsi da sé quanto al tradursi della soggettività nell'oggettività, al fine di mostrare come emerga una certa continuità e una forte convergenza tra questi concetti, pur nella specificità che li caratterizza. Tuttavia, è importante chiarire sin da subito che - almeno per quanto è stato possibile consultare - non sembra esserci alcuna esplicita indicazione da parte di Hegel volta ad accomunare i due termini in gioco, la cui affinità, di conseguenza, si gioca unicamente sul piano concettuale e argomentativo.

Da questo punto di vista, allora, si comincerà prendendo le mosse dall'idea assoluta, richiamando per sommi capi alcuni dei risultati emersi al termine del terzo capitolo della presente ricerca e, più precisamente, nelle pagine dedicate all'analisi del libero affrancarsi da sé dell'idea assoluta. Verranno dunque brevemente ripresi e trattati: l'autoriferimento, la dimensione attiva e l'apertura verso l'alterità, in riferimento all'operazione compiuta dall'idea assoluta al termine della logica. In secondo luogo, si cercherà di mostrare come tutti e tre questi elementi siano in qualche modo riconducibili anche alla dinamica della traduzione della soggettività nell'oggettività, giustificando una possibile affinità tra le due dinamiche qui in esame, almeno da questo punto di vista.

Infine, si prenderà brevemente in considerazione uno studio critico sul tema della traduzione in Hegel, già citato nella sezione precedente, ponendo l'attenzione, questa volta, su un passaggio che sembra aprire alla possibilità di pensare una nuova sfumatura del concetto di traduzione a partire dalla struttura della soggettività che emerge al termine della *Scienza della logica*.

Anzitutto, per quanto riguarda l'autoriferimento, come si è visto nella sezione precedente - e come del resto appare evidente anche dal punto di vista linguistico - se il *passaggio* dalla logica alla natura dell'idea assoluta viene definito da Hegel come un *affrancarsi* o un *licenziarsi*³, ciò significa che in tale operazione è in gioco un'operazione riflessiva che l'idea assoluta compie a partire da se stessa nei confronti di se stessa. Un'operazione, dunque, che sembra declinare nuovamente quella struttura che è nota come autoriferimento del concetto, seppur ad un livello diverso dello sviluppo logico.

Da un certo punto di vista, allora, porre l'accento sull'affrancarsi da sé dell'idea assoluta permette anche di ribadire un altro aspetto centrale che sembra essere in gioco in tale operazione. È importante ribadire, infatti, come l'idea assoluta non sia vincolata da qualcosa d'altro rispetto a sé nel compiere il proprio affrancamento da sé, ragion per cui -

³ Tale struttura riflessiva è esplicita anche nell'originale tedesco *sich entlassen*, tramite il pronome riflessivo *sich*.

come si è visto dettagliatamente in precedenza - tale operazione costituisce la specifica modalità attraverso cui l'idea assoluta determina se stessa, cioè si autodetermina, realizzando così a pieno la propria libertà. In questo modo, dunque, l'idea assoluta sembra articolare un nesso logico, per così dire, capace di tenere insieme autoriferimento e autodeterminazione, un nesso che, seppur da un certo punto di vista, sembra essere attivo anche nella traduzione della soggettività nell'oggettività, come si vedrà in seguito.

Un altro aspetto importante da tener presente ai fini dell'argomento svolto in questo paragrafo consiste nell'evidenziare il carattere attivo dell'idea assoluta in generale e, più nello specifico, in relazione all'affrancamento da sé nella natura. Detto in altri termini, ciò che l'idea assoluta compie alla fine del suo sviluppo logico sembra configurarsi, per l'appunto, come un'attività compiuta dall'idea assoluta, come è stato ampiamente discusso al termine della prima sezione.

Da questa prospettiva, inoltre, si può dire che proprio tramite tale affrancamento l'idea assoluta compie il *passaggio* dalla logica alla natura, a patto però, come lo stesso Hegel esplicita nella *Scienza della logica*, di non intenderlo come un passaggio in senso tecnico, cioè come la modalità logica che articola la *Dottrina dell'Essere* e che sorregge, per così dire, l'avvicendamento logico delle categorie lì esposte. Ciò significa che proprio il carattere attivo dell'affrancamento da sé dell'idea assoluta permette di comprendere lo scarto e l'irriducibilità di tale operazione rispetto al semplice passare.

Tale distinzione, infatti, permette, di conservare e riaffermare il carattere attivo e processuale del *passaggio* dalla logica alla natura, seppur in un modo del tutto peculiare rispetto allo sviluppo logico ad esso precedente. Ciò significa, in ultima analisi, che l'atto attraverso cui l'idea assoluta affranca se stessa - anche se questo aspetto appare più evidente nella scelta di tradurre *sich entlassen* con "licenziarsi liberamente" o "uscire liberamente da sé" - si mostra necessariamente come un'attività dinamica e come un processo, capace di instaurare un *passaggio*, senza per questo ricadere nel movimento logico che articola la prima sezione della *Scienza della logica*.

L'ultimo aspetto importante da sottolineare e che sembra emergere al termine dell'analisi dell'idea assoluta, dunque proprio a partire dal suo affrancamento da se stessa nella natura, consiste nel riconoscere che grazie a tale operazione si apre uno spazio che pone una distanza e una distinzione, non solo rispetto all'idea assoluta, ma anche rispetto alla logica nel suo complesso. Tale spazio si identifica, come si è visto, con la natura, ossia con l'idea nella forma della sua alterità.

Come si è visto, infatti, ciò che l'idea assoluta compie al termine della scienza logica comporta inevitabilmente l'abbandono, per così dire, di quella modalità unicamente logica attraverso cui Hegel ha esposto compiutamente lo sviluppo del pensiero nella sua forma

logica. Tale abbandono, tuttavia, non costituisce una perdita o una deficienza da parte dell'idea, anzi, costituisce la realizzazione dell'idea stessa attraverso il suo sviluppo in ciò che è altro da sé.

Detto diversamente, il riconoscimento del fatto che anche la natura è idea, seppur nella forma del suo esser altro (*in ihrem Andersseyn*) - che, in realtà, per essere dimostrato a pieno necessita ancora dello svolgimento almeno della filosofia della natura, se non addirittura della filosofia dello spirito - permette di mettere in luce come l'idea assoluta, e con essa l'intera logica, abbia necessariamente a che fare nella natura con qualcosa di altro e di esteriore rispetto alla propria dimensione ancora logica. Tuttavia tale alterità, cioè la natura, non è altro che un'ulteriore modalità attraverso cui l'idea si dà, si sviluppa e si riconosce in ciò che è altro da sé, senza per questo cessare di essere idea.

In questo senso, dunque, si può considerare la destinazione a cui l'affrancamento dell'idea assoluta da sé nella natura conduce come un approfondimento, per così dire, dell'idea stessa anche in una forma *radicalmente* altra rispetto alla dimensione logica dalla quale proviene. Ciò nonostante, l'idea non sconfessa il proprio essere idea, al contrario, lo verifica, realizzandolo, nella natura, cioè proprio nella forma della propria alterità.

A questo punto, dunque, cioè dopo aver ricordato alcuni dei tratti fondamentali - autoriferimento, attività e apertura verso l'esteriorità - che strutturano l'operazione compiuta dall'idea assoluta al termine della logica, è possibile mostrare brevemente come tali tratti siano presenti, seppur declinati in modo diverso, nella dinamica di traduzione della soggettività nell'oggettività. Tale confronto permetterà, infine, di mostrare l'opportunità di pensare l'affrancarsi da sé da parte dell'idea assoluta nella natura come una *traduzione* dell'idea assoluta e, più in generale, dell'elemento logico nella natura.

Volendo procedere con ordine, dunque, si può dire che la dinamica traduttiva che Hegel presenta nell'*Introduzione ai Lineamenti* sembra contenere, seppur in modo diverso, tutti e tre gli aspetti precedentemente ricordati e che, come si è appena visto, emergono e sono attivi nel *passaggio* dalla logica alla natura compiuto dall'idea assoluta, seppur da un punto di vista solamente logico.

In primo luogo, infatti, anche la dinamica traduttiva sembra a sua volta articolare la struttura logica dell'autoriferimento, nonostante non vi siano occorrenze di un uso riflessivo di tale verbo, cioè dell'espressione *tradursi* o *trasporsi*, volta a rendere il tedesco *sich übersetzen*, quantomeno all'interno dell'*Introduzione ai Lineamenti*⁴. Ciò nonostante, la

⁴ Nella *Scienza della logica* e, più nello specifico, all'interno della *Dottrina dell'essenza*, lì dove Hegel tratta del rapporto tra la forza e la sua estrinsecazione, compare, tuttavia, un uso riflessivo del verbo tradurre - che qui Moni traduce, forse in modo non felice, con "autotrasposizione" - volto ad indicare il movimento compiuto

struttura logica dell'autoriferimento sembra essere attiva anche all'interno della dinamica traduttiva, poiché in essa, come si è visto, la volontà non si riferisce ad altro se non a se stessa nell'attività di realizzazione dei propri fini soggettivi all'interno della sfera del diritto.

Così facendo, inoltre, si articola ulteriormente quel nesso già precedentemente riconosciuto tra autoriferimento e autodeterminazione, poiché, anche in questo caso, la volontà realizza se stessa e dunque la propria libertà, a partire da se stessa in ciò che è altro da sé, ossia nel mondo oggettivo. In questo modo essa determina se stessa, cioè si autodetermina, per mezzo di un contenuto particolare e oggettivo, come si è visto nel capitolo precedente.

In secondo luogo, anche la dinamica traduttiva attraverso cui la volontà realizza i propri fini soggettivi nell'oggettività sembra mostrare una dimensione attiva e processuale, nella quale la volontà libera è chiamata in causa per valutare, trasformare e, se non addirittura produrre, il proprio contenuto determinato all'interno del mondo oggettivo.

Tale dinamica, di conseguenza, non può che essere costitutivamente attiva e *in fieri*, vale a dire che essa è sempre un'attività mai interamente riconducibile ad un semplice risultato dato una volta per tutte. Al contrario, la traduzione dei fini soggettivi nell'oggettività si mostra necessariamente come l'attività attraverso cui la volontà realizza se stessa e la propria libertà, proprio in quel mondo oggettivo che, almeno inizialmente, sembrava valere come un altro rispetto alla soggettività del volere.

Così facendo, si è già messo in luce in realtà anche il terzo ed ultimo elemento che sembra accomunare l'affrancarsi da sé da parte dell'idea assoluta e la traduzione dei fini soggettivi nell'oggettività da parte della volontà, vale a dire l'apertura di uno spazio ulteriore e in parte distinto dall'attività della volontà, che trova la sua massima espressione nella dimensione oggettiva del diritto.

In altri termini, l'attività di traduzione compiuta dalla volontà ha come risultato e, almeno in parte, come presupposto, un mondo oggettivo apparentemente altro ed esteriore rispetto alla dimensione soggettiva della volontà. Tale dimensione ulteriore rispetto alla volontà, tuttavia, non costituisce soltanto una limitazione o un ostacolo rispetto alla soggettività del volere. Al contrario, essa rappresenta il terreno entro il quale e a partire dal quale la volontà realizza se stessa e ritrova se stessa in ciò che è altro da sé.

dalla forza nella sua estrinsecazione. Tale espressione, tra l'altro, sembra essere introdotta in contrapposizione proprio rispetto al semplice passare (*übergehen*), così come accade nell'idea assoluta rispetto all'affrancamento che non è un semplice passare. Nella *Dottrina dell'essenza* Hegel scrive, infatti: «Il movimento della forza non è tanto un passare [*Uebergehen*], quanto un'autotrasposizione [*als daß sie sich selbst über setz*], e, in questo mutamento posto da lui stesso, il movimento resta quello che è» (*WdL I*, 360, p. 581). Inoltre, si tenga presente l'analisi che Illetterati e Hrnjez compiono del significato riflessivo del verbo "tradurre" nel passo citato alla nota n. 79 del capitolo precedente. In tale passo, tra l'altro, emerge esplicitamente l'autoriferimento attivo nella dinamica della traduzione.

Dopo aver riconosciuto anche quest'ultima affinità tra l'operazione compiuta dall'idea assoluta e la dinamica traduttiva che costituisce il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo, è ora possibile tirare le fila di questo confronto e discutere la proposta interpretativa precedentemente ricordata.

A partire, dunque, dai risultati emersi dall'analisi svolta in precedenza di alcuni luoghi della *Scienza della logica* e dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, sembra emergere una certa affinità nel modo in cui Hegel intende il libero affrancarsi da sé dell'idea assoluta nella natura e la traduzione della soggettività nell'oggettività, almeno per quanto riguarda i tre elementi qui presi in esame: l'autoriferimento, la dimensione attiva e l'apertura di una dimensione altra ed esteriore rispetto a sé.

Da questo punto di vista, dunque, sebbene Hegel non accosti esplicitamente tali concetti, non sembra errato, anzi, sembra essere addirittura interessante e produttivo - anche per quanto riguarda la tesi più generale della presente ricerca - intersecare *affrancamento* (*entlassen*) e *traduzione* (*übersetzen*), nel preciso significato tecnico che Hegel attribuisce loro. Un tale accostamento permette, di conseguenza, di leggere la conclusione della *Scienza della logica* come una libera *traduzione* di sé che l'idea assoluta compie, in quanto forma ancora logica, nella natura, quale forma esteriore rispetto a sé.

Infine, pur da una prospettiva almeno in parte differente, anche Illetterati e Hrnjez sembrano, da un lato, rilevare i limiti che il concetto stesso di traduzione presenta all'interno della *Dottrina dell'essenza* e, dall'altro, sembrano indicare nello sviluppo della soggettività, dunque nella *Dottrina del concetto*, lo spazio logico per pensare una nuova sfumatura del concetto di traduzione. Con le loro parole:

«Sembra, dunque, che la traduzione hegeliana non si esaurisca nella sua accezione del trasporre [sic], dell'*Übersetzen* che rimane comunque dominato dalla logica del porre e della riflessione. E con lo sviluppo della soggettività anche il concetto del tradurre trova nuove sfumature: tradurre non più come un apparire nell'altro senza residuo, bensì come un trasformarsi nell'altro con la piena consapevolezza dello scarto che questo processo implica»⁵.

In questo modo sembra che la dinamica traduttiva, proprio per come essa è compresa all'interno della *Dottrina dell'essenza*, mostri inevitabilmente i suoi limiti concettuali e le sue problematiche. A partire da ciò, tuttavia, gli autori sembrano mantenere aperta la possibilità, se non addirittura sembrano mostrare l'esigenza, che nel corso dello sviluppo logico tale dinamica traduttiva possa venire ulteriormente articolata in una sua differente sfumatura.

Tale ulteriore sfumatura della dinamica traduttiva potrebbe trovare nell'operazione

⁵ L. Illetterati e S. Hrnjez, *op. cit.*, p. 814.

che l'idea assoluta compie al termine della logica, ovvero il suo affrancarsi o licenziarsi da sé nella natura, vale a dire in una possibile e ulteriore sfumatura capace di risolvere, almeno in parte, le problematiche che sembrano ostacolare la dinamica traduttiva se pensata unicamente a livello della *Dottrina dell'essenza*, cioè per mezzo della logica del porre e del presupporre. È importante, tuttavia, ribadire che quest'ultimo punto resta semplicemente una proposta avanzata in questa sede a partire dal contributo di Illetterati e Hrnjez.

In conclusione, si può dire che, anche a partire da questa prospettiva logico-genetica del concetto di traduzione oltre che per le affinità sopra discusse, può essere fruttuoso provare a considerare la dinamica del libero affrancamento da sé come una *traduzione* che l'idea assoluta liberamente compie della sua dimensione semplicemente logica in ciò che è altro da sé, ossia nella natura.

b. Alcune precisazioni su un possibile significato di "politico" in Hegel

L'ultimo aspetto che è opportuno prendere in considerazione prima di cominciare a trarre le conclusioni di questo lavoro, consiste nel discutere che cosa Hegel intenda con l'aggettivo *politico*⁶ e, soprattutto, cosa possa indicare *a partire* da Hegel. In altre parole, da un certo punto di vista è senza dubbio possibile ricavare e ricostruire un significato specifico e, per così dire, stretto di ciò che Hegel intende con *politico*⁷, a partire, cioè, dall'uso che Hegel stesso fa di questo concetto in alcuni luoghi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, nonostante una specifica trattazione dedicata esclusivamente a tale concetto sia in qualche modo assente.

Oltre a ciò, però, è possibile far emergere un ulteriore significato di *politico*, questa volta a partire dalla struttura più generale e complessiva che articola la dimensione

⁶ Su questo punto, oltre ai testi di carattere generale sullo spirito oggettivo già citati in precedenza, si tenga presente, nello specifico: C. Cesa, *Sui significati di "politica" in Hegel. Notazioni terminologiche*, «Studi senesi», XXXVI, 1988, pp. 464 - 468 e P. Cesaroni, *Il luogo della politica nella filosofia del diritto di Hegel*, in *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso* a cura del Gruppo di ricerca sui concetti politici, Padova University Press, Padova 2012, pp. 75 - 99.

⁷ Onde evitare possibili fraintendimenti, si avvisa che nel corso di questo paragrafo il termine *politico* verrà sempre inteso in senso aggettivale, cioè sempre in riferimento a qualcosa che, per una serie di ragioni, può essere definito *politico*. Di conseguenza esulerà dalla presente trattazione ogni riferimento all'aggettivo sostantivato, vale a dire *il politico*, che, com'è noto, da C. Schmidt in poi, ha avuto un notevole influsso nel dibattito filosofico-politico del '900. Del resto, in Hegel stesso è molto più frequente l'aggettivo *politico* e il sostantivo *politica*, rispetto all'aggettivo sostantivato *il politico*. Su questo punto cfr. C. Cesa, *op. cit.*, p. 467.

oggettiva del diritto e, in modo particolare, il passaggio che ad esso conduce a partire dalla volontà libera. Questo secondo significato di politico, dunque in un senso più ampio e generale, pur non trovando alcun riferimento nel testo hegeliano - almeno per quanto si è potuto consultare - si può comunque provare a giustificare in rapporto ad alcune considerazioni generali mosse *a partire* dal testo hegeliano e che sembrano trovare un sostegno anche in alcuni studi critici su questo tema. Ciò nonostante, la distanza che comunque intercorre tra queste due modalità di intendere politico in Hegel, nonostante la loro compatibilità, non è da sottovalutare, anzi, al contrario, essa costituisce in qualche modo uno degli snodi concettuali più rilevanti, se non addirittura problematici, della presenta ricerca.

Un'ulteriore questione connessa a quest'ordine di problematiche e che varrebbe la pena indagare, ma che non si potrà mettere a tema in questa sede, riguarda proprio il rapporto che intercorre tra i due significati di politico precedentemente introdotti. Non sarà possibile analizzarlo nello specifico, poiché tale operazione necessiterebbe di prendere in considerazione l'intera articolazione, se non dei *Lineamenti* nel loro insieme, quanto meno della terza sezione dedicata all'*Eticità*. Ci si limiterà, tuttavia, a mostrare come questi due significati non si escludano reciprocamente e come sia possibile, invece, ricondurre il significato stretto e specifico che Hegel attribuisce a politico quello più ampio e generale proposto in questo lavoro.

Inoltre, è importante esplicitare come quest'ultimo significato di politico, cioè quello ampio, sia, per così dire, funzionale ai fini della presente ricerca. Come si vedrà meglio in seguito, infatti, sarà proprio da tale prospettiva, cioè a partire dal significato più ampio e generale di politico, che si potrà rilevare uno statuto *politico* all'idea assoluta a partire da ciò che essa fa di se stessa al termine del proprio sviluppo, vale a dire a partire dalla decisione di affrancarsi e licenziarsi liberamente da sé, in quanto personalità, nella forma dell'esteriorità, cioè nella natura.

Da questo punto di vista, allora, si procederà anzitutto a ricostruire brevemente il primo significato di politico riscontrabile in Hegel a partire dall'analisi di quei paragrafi che nei *Lineamenti* sono dedicati alla disposizione d'animo politica (*politische Gesinnung*) e alla costituzione politica (*politische Verfassung*). In entrambi i casi, tuttavia, non si procederà ad una loro trattazione esaustiva, capace cioè di rendere conto della complessità di tali determinazioni e della funzione strutturale che esse svolgono all'interno di ciò che Hegel chiama diritto statale interno. Si cercherà, tuttavia, di mostrare il significato politico di entrambi questi concetti - tanto della costituzione, quanto della disposizione d'animo - vale a dire si cercherà di mostrare cosa rende tali articolazioni del diritto statale interno due concetti in qualche modo politici.

Infine, è importante segnalare fin da subito che tali concetti non hanno la pretesa di esaurire il significato, anche in parte poco chiaro e di certo non esplicitamente tematizzato, che Hegel attribuisce a politico. Tuttavia, ciò che emergerà a partire dall'analisi delle determinazioni precedentemente indicate può senza dubbio fornire un filo conduttore in tal senso, con il solo scopo, dunque, di provare a far luce su ciò che significa politico in Hegel.

Una volta compiuta tale ricognizione si passerà al secondo significato di politico, vale a dire quello più ampio e generale. Si prenderanno in considerazione alcuni paragrafi dell'*Introduzione ai Lineamenti* e dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* circa il rapporto tra volontà e diritto - nei quali sembra compiersi, a livello sistematico, il passaggio dallo spirito soggettivo a quello oggettivo - e si cercherà di mettere in luce, anche grazie all'ausilio della letteratura critica, se e in che misura tale passaggio possa essere considerato un passaggio politico in senso ampio. In via del tutto introduttiva si può dire che se il fulcro di tale passaggio consiste nell'attività con cui la volontà realizza se stessa e la propria libertà all'interno del mondo oggettivo, allora, da un certo punto di vista, anche tale attività può essere detta politica, nella misura in cui tale dinamica permette di produrre e di comprendere il diritto quale regno della libertà realizzata.

Infine, si tornerà brevemente sul primo significato di politico, al solo scopo di accennare come quest'ultimo sembri articolare in modo specifico e in senso stretto quella dinamica altrettanto politica, seppure in senso più ampio e generale, che costituisce, invece, il secondo significato di politico. Tale operazione permette, da un lato, di ricongiungere, almeno per sommi capi, i due significati precedentemente riconosciuti e, dall'altro, di preservare la specificità del significato stretto di politico, per come esso si declina nella sezione dell'*Eticità* dedicata allo stato e che resta, senza dubbio, il luogo politico per eccellenza all'interno del sistema hegeliano.

Procedendo con ordine, vale la pena ricordare come la terza sezione dell'*Eticità* - quest'ultima, a sua volta, terza parte dello spirito oggettivo e di conseguenza dei *Lineamenti* - sia dedicata allo stato, inteso come la dimensione oggettiva e intersoggettiva nella quale e attraverso la quale si compie la libertà concreta degli individui, attraverso la realizzazione dei loro molteplici interessi particolari e la loro riconduzione all'interesse universale e comune a tutti gli individui⁸.

⁸ In linea generale, non potendo approfondire ulteriormente la questione, si tenga presente quanto detto al § 260 dei *Lineamenti*: «Lo stato è la realtà [*Wirklichkeit*] della libertà concreta; ma la *libertà concreta* consiste nel fatto che l'individualità [*Einzelheit*] personale e i di lei particolare interessi tanto hanno il loro completo sviluppo e il riconoscimento del loro diritto per sé [nel sistema della famiglia e della società civile], quanto che essi, o trapassano per se stessi nell'interesse dell'universale, o con sapere e volontà riconoscono il medesimo e anzi come loro proprio spirito sostanziale e sono attivi per il medesimo come loro proprio scopo finale» (*GPhR* § 260; 214 - 215, (201)).

In questo modo, lo stato - in accordo con la struttura logica dell'idea - permette di tenere insieme e di riarticolare il rapporto tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva, cioè rispettivamente tra la disposizione d'animo e la costituzione, all'interno dell'eticità. Entrambe queste dimensioni vengono definite da Hegel politiche a partire dal § 267 dei *Lineamenti* e che, insieme ai paragrafi successivi, fungono da introduzione alla prima sezione in cui si articola lo stato, ovvero *Il diritto statutale interno*.

Con le parole di Hegel:

«La *necessità* dell'idealità [*Idealität*] è lo *sviluppo* dell'idea all'interno di essa stessa; essa come sostanzialità *soggettiva* è la *disposizione d'animo* politica [*politische Gesinnung*], come sostanzialità oggettiva nella differenza da quella è l'organismo dello stato, lo stato propriamente *politico* [*eigentlich politische Staat*] e la *sua costituzione* [*Verfassung*]⁹.

Detto in altri termini, sembra emergere chiaramente come lo stato in Hegel non possa prescindere tanto da una dimensione soggettiva, legata cioè alle pratiche e all'*èthos* che caratterizza tutti i cittadini di tale stato, quanto da una dimensione oggettiva, vale a dire dalla specifica modalità attraverso cui lo stato organizza se stesso e i propri momenti in modo organico. Tali dimensioni, come è già stato anticipato, vengono rispettivamente indicate da Hegel come la disposizione d'animo e alla costituzione, quale forma di organizzazione dello stato¹⁰.

Allo stesso tempo, Hegel indica esplicitamente - ed è questo aspetto che si ritiene interessante mettere in luce a questo punto - come entrambe queste dimensioni siano costitutivamente politiche: si parla infatti di «disposizione d'animo politica» e di «stato propriamente politico», quest'ultimo per mezzo della sua costituzione. Hegel non sembra essere, tuttavia, altrettanto chiaro nell'indicare che cosa significhi politico in questo contesto, che cosa presupponga e cosa implichi. Ciò sembra emergere più chiaramente - mai, tuttavia, esplicitamente - nel corso dei paragrafi successivi.

Prima di procedere all'analisi di questa sezione dei *Lineamenti*, è opportuno quantomeno ricordare le primissime battute con le quali si è aperto il paragrafo qui in esame. L'*incipit* di questo paragrafo, infatti, sembra uscire per un attimo dal piano dello spirito oggettivo, per riprendere, invece, alcuni concetti propri della scienza logica. Si

⁹GPhR § 267; 211, (204)).

¹⁰ Si noti fin da ora come «costituzione» [*Verfassung*] non sia usato da Hegel nel senso di «carta costituzionale», quale risultato di un processo costituente volto ad indicare i principi che fondano e reggono lo stato. Con questa espressione, piuttosto, Hegel indica la precisa modalità attraverso cui si articolano e si organizzano i poteri dello stato, vale a dire i diversi momenti che lo costituiscono: «La *Verfassung* hegeliana non può essere ridotta in termini di *Konstitution*, cioè della costituzione nel senso liberale e ottocentesco della carta costituzione che difende i diritti dei cittadini nei confronti dell'esercizio del potere, secondo la distinzione che si è più tardi consolidata nella cultura tedesca. Essa indica piuttosto la reale e complessa organizzazione di un intero, l'assieme articolato delle sue strutture sociali e politiche» (G. Duso, *op. cit.*, p. 219).

ribadisce, infatti, come la necessità dell'idealità¹¹ coincida con lo sviluppo dell'idea in se stessa, senza però, almeno a prima vista, spiegare che ruolo giochi tale indicazione logica in rapporto allo sviluppo dello spirito oggettivo qui preso in esame. Ciò nonostante, ma sia detto solo incidentalmente e a livello ipotetico, tale formulazione sembra in qualche modo anticipare in termini logici il significato specifico che Hegel attribuisce a politico, come si vedrà in seguito.

Dopo avere enunciato la modalità in cui lo stato nell'eticità articola tanto la dimensione soggettiva, quanto quella oggettiva, Hegel comincia a discutere tali elementi singolarmente, a partire dalla disposizione d'animo politica.

Così, infatti, si apre il § 268:

«La *disposizione d'animo* politica [*politische Gesinnung*], il *patriottismo* in genere, inteso come la certezza che sta nella *verità* [...] e come il volere divenuto *consuetudine* [*Gewohnheit*], è soltanto risultato delle istituzioni sussistenti nello stato [...]. Questa disposizione d'animo è in genere la *fiducia* [*Zutrauen*] (che può trapassare in intellesione più o meno educata): la coscienza che il mio interesse sostanziale e particolare è preservato e contenuto, nell'interesse e nel fine di un altro (qui dello stato) siccome [*als*] nel rapporto a me come individuo - con la qual cosa appunto questo altro non è immediatamente un altro per me e io in questa coscienza sono libero»¹².

Lasciando sullo sfondo la questione, tanto interessante quanto complessa, del rapporto tra le istituzioni e la disposizione d'animo politica, è interessante notare come quest'ultima venga accostata da un lato al patriottismo, in un senso molto specifico che la nota al paragrafo citato si propone tanto di delineare quanto di disambiguare¹³, dall'altro alla fiducia.

Non si tratta qui, però, di una generica e indistinta fiducia nello stato, o più in generale, nelle istituzioni, anzi, Hegel sembra descrivere in modo specifico e puntuale la modalità in cui tale fiducia si articola in rapporto alla disposizione d'animo. Da questo punto di vista, allora, la specificità della disposizione d'animo politica, rispetto alle altre

¹¹ Tale espressione si riferisce evidentemente al significato tecnico e specifico che il concetto di ideale assume in Hegel e che è esposto in modo molto chiaro nella *Scienza della logica* all'inizio della seconda nota che chiude il capitolo dedicato all'essere determinato: «La proposizione, che il finito è ideale [*ideell*], costituisce l'idealismo. L'idealismo della filosofia consiste soltanto in questo, nel non riconoscere il finito come un vero essere. Ogni filosofia è essenzialmente idealismo, o per lo meno ha l'idealismo per suo principio, e la questione non è allora se non di sapere fino a che punto cotesto principio vi si trovi effettivamente [*wirklich*] realizzato» (*WdL* III, 142, (159)).

¹² *GPhR* § 268; 211 - 212, (205).

¹³ Per quanto riguarda lo scopo del presente paragrafo è sufficiente riportare l'*incipit* di tale nota che così definisce il patriottismo in modo molto chiaro: «Per patriottismo viene intesa frequentemente soltanto la disponibilità ad atti e sacrifici straordinari. Ma essenzialmente esso è la disposizione d'animo [*Gesinnung*], la quale nelle relazioni di vita e situazioni ordinarie è avvezza a sapere la comunità per la sostanziale base e finalità» (*GPhR* § 268 *An.*, 212, (205)).

modalità in cui la disposizione d'animo etica si presenta¹⁴, consiste nella consapevolezza che l'interesse particolare e specifico che ogni cittadino persegue è salvaguardato e ricondotto all'interno dello scopo più ampio e universale dello stato.

Di conseguenza, emerge chiaramente come la disposizione d'animo politica contribuisca, dal lato soggettivo, ad instaurare un rapporto organico e fruttuoso tra lo stato e i singoli cittadini, i quali riconoscono come i propri fini sostanziali e particolari non si oppongano al fine più generale dello stato, ma neppure scompaiano al suo interno. Al contrario, tali fini, seppur in modo diverso e peculiare, partecipano - nel senso che sono contenuti e che trovano la propria realizzazione - all'interno dello stato che, da questo punto di vista, vale come ciò che è *proprio* dei singoli in quanto cittadini, poiché al suo interno essi possono realizzare se stessi e i loro fini¹⁵.

Questo aspetto fornisce già una prima indicazione sul significato che Hegel attribuisce a politico a partire, appunto, dall'accezione *politica* della disposizione d'animo. In accordo con quanto già espresso in termini logici nel § 267, infatti, ciò che caratterizza tale elemento politico sembra consistere, anzitutto, nell'istituzione di un rapporto mediato e articolato tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva all'interno dello stato. Nella disposizione d'animo politica tale rapporto si declina, più specificatamente, nella mediazione e nell'integrazione tra i fini particolari dei singoli e il fine universale dello stato.

Tale attività di mediazione permette, inoltre, di comprendere quel riferimento alla *Scienza della logica* e alla necessità dell'idealità nello sviluppo dell'idea che in precedenza, almeno a prima vista, rimaneva oscuro. Da questo punto di vista, infatti, si potrebbe dire che tale attività di mediazione permette di tradurre l'idealità connessa allo sviluppo dell'idea sul piano dello spirito oggettivo, rendendo cioè *ideali* i fini da essa mediati, almeno da un certo punto di vista.

All'interno di questa prospettiva, dunque, sembra che politico indichi un'attività di mediazione e di integrazione di elementi particolari, potenzialmente anche conflittuali, all'interno di un quadro più ampio che è tuttavia capace di preservare e di attuare tali

¹⁴ A titolo unicamente esemplificativo, si tenga presente quanto afferma Cesaroni: «Sarebbe errato pensare che il patriottismo sia l'unica disposizione d'animo etica. Infatti, ve ne sono altre due altrettanto importanti: l'*amore*, che si lega oggettivamente alla struttura costituzionale della famiglia, e l'*onore*, che si connette invece alla struttura costituzionale della corporazione. Questi termini, come già quello di "patriottismo", non vanno sovrainterpretati: in Hegel nominano semplicemente la disposizione d'animo soggettiva degli individui nella misura in cui essi riconoscono che il loro agire particolare è strutturalmente innervato di elementi universali e comuni, i quali trovano attivazione e realizzazione in precise istituzioni e "processi costituzionali"» (P. Cesaroni, *op. cit.*, 2012, p. 85).

¹⁵ «Ora, se il patriottismo è appunto la disposizione d'animo *etica* degli individui nei confronti dello Stato politico, ciò significa che esso definisce il rapporto per il quale essi non vedono nell'universale statale una forza esteriore ma *il loro proprio*, ciò che avviene da un lato nel modo immediato della *fiducia*, dall'altra in quello mediato della partecipazione di tutti alle attività dello Stato politico» (*Ibid.*).

particolarità in modo unitario. Un tal significato di politico sembra emergere inoltre anche a partire dall'articolazione di quella dimensione oggettiva che Hegel definisce costituzione politica.

Così, infatti, è introdotta tale dimensione ulteriore nel § 269 dei *Lineamenti*:

«La disposizione d'animo prende il suo *contenuto* particolarmente determinato dai diversi lati dell'organismo dello stato. Questo *organismo* è lo sviluppo dell'idea alla di lei distinzioni [*Unterschieden*] e alla realtà oggettiva [*deren objectiven Wirklichkeit*] di esse. Questi distinti lati sono così i *diversi poteri* e le loro funzioni e attività, attraverso di che l'universale si *produce* continuativamente [*fortwährend*] ed anzi, poiché essi sono determinati dalla *natura del concetto*, in modo *necessario*, e, poiché l'universale è parimenti presupposto alla sua produzione, si conserva; - questo organismo è la costituzione politica»¹⁶.

In questo modo, dunque, oltre ad annodare ancora una volta la disposizione d'animo politica alla costituzione politica, Hegel declina più da vicino la modalità attraverso cui quest'ultima si declina all'interno dello stato e, più precisamente, all'interno dello stato politico¹⁷.

Anzitutto è evidente il riferimento alla logica organica che presiede, per così dire, l'articolazione dello stato, il quale viene esplicitamente riconosciuto come un organismo, così come accade anche per la costituzione politica. Tale raffronto - oltre a proporsi come alternativo rispetto a qualsiasi comprensione o riduzione dello stato ad una macchina - evidentemente trova il suo termine di paragone nelle articolate riflessioni che Hegel compie sul tema dell'organismo e, più in generale, sul tema della vita, sia nella *Filosofia della natura* sia, da un punto di vista logico, nell'*Idea della vita*.

Allo stesso tempo, però, ricorre un ulteriore elemento già emerso nel § 267, ovvero il riferimento esplicito all'idea e allo sviluppo dei suoi diversi lati. Da questo punto di vista, allora, Hegel sembra intrecciare stato, organismo e idea, al fine di mettere in luce, ancora una volta, come l'elemento politico trovi il suo centro di gravità, per così dire, in una certa modalità organica o, per meglio dire razionale, - nel senso hegeliano di *vernünftige* che, com'è noto, non ha nulla a che vedere con la "razionalità" dello stato e dei concetti politici moderni - di sviluppare e di organizzare i propri elementi costitutivi.

Anche lo stato, dunque, nella sua costituzione politica, sembra coincidere con l'attività di mediazione, integrazione e idealizzazione degli elementi di cui è composto e che

¹⁶GPhR § 269; 212, (205).

¹⁷ Si tenga presente come lo stato, quale terzo momento dell'eticità, non si esaurisca nella costituzione politica, pur contenendola al suo interno. Anche se dalla lettura di questi paragrafi non emerge in modo chiaro, la costituzione dello stato contiene anche la cosiddetta *Verfassung im Besonderen*. Su questo, infatti, Cesaroni avverte: «In altre parole, la costituzione dello Stato, in Hegel, non si identifica affatto con la costituzione politica, ma contiene al suo interno anche l'insieme dei rapporti che Hegel definisce *Verfassung im Besonderen*, «costituzione nel particolare» (P. Cesaroni, *op. cit.*, 2012, p. 79).

costituiscono i suoi lati¹⁸. Quest'ultimi, com'è noto, non sono altro che i diversi poteri e le funzioni che essi svolgono, attraverso cui organicamente si articola lo stato. Tali poteri, com'è noto, si identificano con il potere legislativo (*Gesetzgebende Gewalt*), con il potere governativo (*Regierungsgewalt*) e, infine, con il potere del principe (*fürstliche Gewalt*)¹⁹. Inoltre, è importante sottolineare che è proprio dall'attività volta alla reciproca integrazione e articolazione di tali poteri che si produce e, dunque, si riproduce l'universalità e la costituzione dello stato politico e che in tale attività mediazione sembra trovare la propria cifra politica.

In altre parole, si potrebbe dire, seppur con il rischio di un'eccessiva semplificazione, che lo stato politico in Hegel non è altro che l'articolazione organica e razionale attraverso cui i diversi poteri dello stato sono mediati e integrati tra loro, vale a dire la costituzione politica dello stato. In rapporto all'obiettivo più generale della presente ricerca, tuttavia, non è necessario approfondire ulteriormente la specifica articolazione dei diversi poteri e delle loro funzioni, quanto piuttosto rilevare come la cifra politica della costituzione, per così dire, consista in quell'attività di mediazione e integrazione che è già stata riscontrata a livello della disposizione d'animo politica.

È tuttavia evidente che a livello dello stato politico tale attività si dispiega in modo diverso rispetto alla disposizione d'animo, per cui non si ha più a che vedere specificatamente con il rapporto tra i fini dei singoli e il fine dello stato, quanto piuttosto con la mediazione e l'integrazione dei diversi poteri dello stato in modo organico e razionale, anche se - sia detto soltanto per inciso - proprio tale articolazione sembra rendere possibile e garantire l'integrazione tra i fini dei singoli e il fine universale dello stato.

Da questo punto di vista, allora, per cominciare a tirare le file di questa breve e parziale ricognizione del significato politico della disposizione d'animo e della costituzione politica, appare evidente come entrambi siano caratterizzati, seppur in modi diversi, da un

¹⁸ Duso sembra andare in questa direzione, seppur all'interno di un discorso più ampio sulla libertà concreta e la libertà pubblica in Hegel: «Tuttavia, se si intende il termine *politico* nel suo significato più comprensivo - cioè come lo sviluppo dell'idea che implica l'idealità dei suoi momenti - che caratterizza "lo Stato propriamente *politico* e la sua costituzione", allora si può a ragione intendere la libertà pubblica come libertà politica» (G. Duso, *op. cit.*, p. 243). Tuttavia si tenga presente, una volta di più, che qui "ideale" si discosta dal significato comunemente inteso, per indicare, più propriamente in senso hegeliano, il riconoscimento e la riconduzione di un certo elemento a momento, cioè parte di una totalità più ampia e più comprensiva, all'interno della quale tale elemento sta in relazione al tutto e alle altre parti in modo peculiare.

¹⁹ Tale articolazione è così presentata nel § 273 dei *Lineamenti*: «Lo stato politico si dirime quindi nelle distinzioni sostanziali:

a) del potere di determinare e di stabilire l'universale, - il potere *legislativo*,

b) della sussunzione delle sfere *particolari* e dei casi singoli sotto l'universale; - il potere *governativo*

c) della soggettività intesa come la decisione ultima di volontà [*Willensentscheidung*], il potere del principe, - potere, nel quale i distinti poteri sono raccolti ad unità individuale, che pertanto è il culmine e l'inizio dell'intero - cioè della *monarchia costituzionale*». (GPhR § 273; 226, (218))

elemento comune. Come si è visto, infatti, entrambe queste dinamiche realizzano un'attività di mediazione e di integrazione tra diversi elementi particolari all'interno di una sfera più ampia e articolata, nella quale tali fini instaurano un rapporto organico non solo tra loro ma anche con la dimensione più ampia ed universale entro la quale sono contenuti.

In quest'ottica dunque - nonostante Hegel non sia esplicito a tale riguardo - potrebbe essere sensato considerare tale attività di mediazione ed integrazione tra istanze diverse all'interno di un orizzonte più ampio come la cifra politica che caratterizza ed accumuna tanto la disposizione d'animo quanto la costituzione, ossia i cardini politici, per così dire, su cui si fonda lo stato politico e che articolano, rispettivamente, la dimensione soggettiva e quella oggettiva dell'idea etica²⁰.

A questo punto, cioè dopo aver messo in evidenza uno dei possibili significati che Hegel attribuisce a politico nella sezione dedicata allo stato nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, è possibile procedere con il secondo punto di questo paragrafo, vale a dire proporre un secondo significato di politico, com'è già stato accennato, in un senso più ampio e generale rispetto a quello emerso fin qui. Tale proposta prenderà le mosse da alcuni luoghi specifici della filosofia del diritto hegeliana, per sviluppare un ragionamento più complessivo, nonostante si sia pienamente consapevoli del fatto che Hegel non faccia esplicitamente uso dell'aggettivo politico nel contesto che si cercherà di delineare.

Infine, in modo analogo a quanto fatto al termine del precedente paragrafo, si mostrerà come alcuni autorevoli interpreti sembrano quantomeno suggerire la possibilità che in Hegel si dia un ulteriore significato di politico, più ampio, rispetto a quello emerso a partire dalla disposizione d'animo e dalla costituzione politica nella direzione che verrà ora intrapresa.

²⁰ Così Siep sintetizza il significato stretto di "politico" che emerge da questi paragrafi «Ciò che Hegel nei *Lineamenti* definisce "politico" in senso stretto è il fare della collettività, la partecipazione che supera il privato alla formazione e alla realizzazione della volontà statale». L. Siep, *La filosofia politica di Hegel*, «Verifiche» XX, 3 - 4, 1991, p. 232. Anche Cesaroni, in modo più preciso, sembra andare in questa direzione nel contributo precedentemente citato, dove scrive: «Se volessimo capire che cosa ha in mente Hegel quando si riferisce alla "costituzione politica", dovremmo pensare piuttosto al complesso sistema di mediazioni che coinvolge principalmente l'istanza centrale di governo e l'assemblea degli stati (*Ständeversammlung*), come emerge chiaramente già dai *Lineamenti* ma ancora di più dalla sezione "Spirito oggettivo" dell'*Enciclopedia* del 1827 - 30» (P. Cesaroni, *op. cit.*, 2012, p. 78). Ciò nonostante, lo scopo di tale articolo è volto piuttosto a rilevare la centralità della dimensione etica rispetto a quella politica all'interno filosofia del diritto hegeliana. Allo stesso tempo, tuttavia, la definizione che Cesaroni fornisce di *etico* sembra essere molto vicina, come si vedrà a breve, a ciò che qui si intende con *politico* in senso ampio. Cesa, al contrario, fornendo una ricostruzione più ampia del significato che Hegel attribuisce a politico, prendendo cioè in considerazione anche - e forse soprattutto - altri testi della produzione filosofica hegeliana oltre ai *Lineamenti*, scrive: «Non vorrei suggerire con queste osservazioni, che Hegel non abbia avuto un'idea precisa di ciò che fosse "politica". È abbastanza sicuro, però, che egli non ne volle fare una categoria specifica; la molteplicità di accezioni con cui il termine è adoperato, e l'assenza di esso da altri contesti in cui parrebbe naturale trovarlo, può essere un'indicazione in questo senso» C. Cesa, *op. cit.*, p. 483. Tuttavia, anche Cesa sembra quantomeno accennare ad una definizione più ampia di politica che sembra andare nella direzione qui proposta, come si vedrà in seguito.

Tuttavia, è utile ribadire ancora una volta che, come verrà brevemente accennato anche nella conclusione di queste pagine, il significato di politico che ora si cercherà di far emergere non intende contrapporsi né, peggio ancora, pretende di sostituirsi a quello fin qui emerso a partire dall'analisi dei *Lineamenti* hegeliani. Al contrario, si cercherà di mostrare la compatibilità di tali significati, ma anche, almeno in un certo senso, il modo in cui il significato più preciso e circoscritto costituisca una specifica declinazione di quello più ampio e generale.

Venendo dunque al significato qui proposto di politico, in un senso più ampio e complessivo rispetto al modo in cui Hegel intende la costituzione o la disposizione d'animo politica, esso trova il suo punto di partenza nel § 4 dell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto* che, pur essendo già stato citato nel capitolo precedente, vale la pena riportare nuovamente per intero:

«Il terrendo del diritto è in genere l'elemento *spirituale* [*das Geistige*], e il suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata [*der verwirklichten Freyheit*], il mondo dello spirito prodotto [*hervorgebracht*] movendo dallo spirito stesso, come una seconda natura»²¹.

Come è già stato messo in luce nel capitolo precedente, questo paragrafo pone al centro il legame essenziale che tiene insieme la volontà libera e il diritto in senso ampio e, almeno da un certo punto di vista, la dimensione soggettiva e quella oggettiva dello spirito. Tale legame, tuttavia, si mostra come un legame dinamico, per così dire, cioè non è nulla di definitivo o di dato una volta per tutte. Esso, piuttosto, si mostra come un'attività che lo spirito compie e che è volta a produrre (*hervorbringt*) - dunque, in senso più letterale, volta a creare o tirar fuori - da sé stesso, cioè dalla propria dimensione soggettiva e libera, una dimensione oggettiva e adeguata alla propria libertà²².

In altri termini, nel passaggio dalla dimensione soggettiva dello spirito a quella oggettiva, cioè, almeno in parte, il passaggio della volontà libera nel diritto, lo spirito stesso si scopre ancora una volta attivo e produttivo, poiché esso non è altro rispetto alla propria attività, ossia ciò che lo spirito fa di se stesso a partire da se stesso. A questa altezza dello sviluppo dello spirito, tuttavia, tale attività si declina nella creazione e nella formazione di un mondo oggettivo, vale a dire di un insieme di norme, pratiche ed istituzioni in parte

²¹GPhR § 4; 31, (27)).

²² Su questo punto si tenga presente quanto scrive Nuzzo: «Knowledge must be “objectively filled” hence translated into actuality (or into practice) - and this must be the conscious aim of spirit. Spirit that wants its freedom and aims at actualizing freedom in the objective world and at “bringing it about” - *hervorzubringen* - as an objective world: this is the highest meaning of Hegelian *Wirklichkeit*» (A. Nuzzo, *Wirklichkeit und Wirken: Hegel's Logic of Action*, op. cit., 2018, p. 222).

indipendenti dal volere del singolo essere umano, seppur non impermeabili a esso.

Inoltre, ed è un elemento cruciale per l'interpretazione di politico qui proposta, tale attività si intreccia indissolubilmente e trova il suo fondamento nella libertà dello spirito, almeno da un duplice punto di vista. Anzitutto, come emerge chiaramente dal paragrafo appena citato e come è stato ampiamente trattato nel capitolo precedente, nell'apertura alla dimensione oggettiva del diritto da parte della volontà la libertà dello spirito si declina nella sua forma reale ed effettiva, vale a dire capace di produrre effetti all'interno del mondo oggettivo ed intersoggettivo del diritto.

Se, infatti, già al termine dello sviluppo dello spirito soggettivo esso si scopre libero nella misura in cui esso è in grado di determinare se stesso a partire dalla valutazione e dalla scelta degli impulsi naturali che gli appartengono, tale declinazione della libertà rappresenta, tuttavia, solo il primo passo nello sviluppo della libertà, poiché tale declinazione rappresenta ancora una struttura ancora soggettiva e formale della libertà e, dunque, ancora astratta. È lo spirito nel suo sviluppo oggettivo, invece, che è in grado di assumere su di sé il compito di tradurre tale libertà soggettiva in una forma più articolata e concreta all'interno di un mondo fatto di relazioni, pratiche e costumi nei quale il singolo essere umano si trova fin dalla sua nascita ed entro il quale può realizzare la propria libertà.

In altri termini, se si tiene fermo il concetto di libertà nel passaggio che lo spirito compie al termine della sua articolazione soggettiva in direzione della sua dimensione oggettiva, sembrano emergere un arricchimento ed un'espansione del concetto stesso di libertà che, infatti, cessa di essere appannaggio esclusivo del singolo essere umano, al fine di svilupparsi ulteriormente e di riconoscersi all'interno delle modalità sempre più articolate in cui si organizza la dimensione intersoggettiva degli esseri umani.

Tale ulteriore declinazione del concetto di libertà, tuttavia, non è il solo modo in cui la libertà è in gioco nel passaggio dalla volontà al diritto. Vi è un secondo aspetto, complementare a quello fin qui preso in considerazione, che è utile mettere in luce. Nel passaggio stesso attraverso cui lo spirito soggettivo si dà una dimensione oggettiva ad esso adeguata, infatti, sembra essere altrettanto in gioco la libertà dello spirito in quanto tale.

Da questo punto di vista, allora, come l'*Enciclopedia* sembra esprime in modo chiaro²³, la realizzazione del concetto di libertà da parte della volontà nell'oggettività sembra essere, a sua volta, un'attività compiuta sotto il segno della libertà da parte dello spirito. Di

²³ «Ma l'attività finale [*Zweckthätigkeit*] di questo volere è di realizzare [*realisieren*] il suo concetto, la libertà, nell'aspetto esteriormente oggettivo, come un mondo determinato mediante il concetto, cosicché il volere si trovi colà come in sé stesso, congiunto con sé stesso, e il concetto sia quindi compiuto come idea. La libertà, che si è configurata come realtà [*Wirklichkeit*] di un mondo, riceve la *forma della necessità*; la cui connessione *sostanziale* è il sistema delle determinazioni di libertà, e la connessione *fenomenica* è il *potere, l'autorità*, vale a dire la validità che ha nella coscienza» (Enz. C § 484; 231, (478 - 479)).

conseguenza, a partire da tale attività dello spirito, da un lato, sembra aprirsi lo spazio oggettivo rappresentato dal diritto entro il quale la volontà soggettiva realizza la propria libertà e, dall'altro, già tale apertura o tale passaggio costituisce la modalità attraverso cui lo spirito realizza la propria libertà nel mondo oggettivo.

In altri termini, si potrebbe dunque dire che proprio perché lo spirito e, nello specifico, lo spirito soggettivo è e si riconosce libero esso non può che attuare se stesso e la propria libertà nel mondo oggettivo, a prima vista esterno rispetto a sé. Come si è visto nel capitolo precedente, infatti, lo spirito o, per essere più precisi, la volontà libera, è dunque chiamata a *tradurre* se stessa, cioè i propri fini soggettivi all'interno del mondo oggettivo, come emerge chiaramente dal § 28 dei *Lineamenti*, il cui *incipit* vale la pena ricordare:

«L'attività della volontà, di toglier [aufzuheben] la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre [übersetzen] i suoi fini da quella determinazione in queste e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*, è [...] lo *sviluppo essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea»²⁴.

Da questo punto di vista, allora, già il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo permette anzitutto di pensare lo sviluppo del concetto di libertà dalla forma in qualche modo ancora astratta della volontà libera alla sua realizzazione all'interno del diritto. Inoltre, tale passaggio permette di mostrare la modalità specifica attraverso cui la libertà dello spirito si realizza, vale a dire attraverso un'attività di *traduzione* della propria soggettività nell'oggettività del mondo ed è proprio a tale attività che, almeno da un certo punto di vista, in questa sede si propone di attribuire un significato politico, nonostante Hegel non lo definisca in questi termini.

Detto altrimenti, ciò che a questo punto è in gioco, al termine di questa breve ricognizione di alcuni paragrafi dei *Lineamenti*, è la proposta di leggere il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo come un passaggio politico in senso ampio. Tale proposta è in qualche modo giustificata dal riconoscimento che in tale passaggio è in gioco la realizzazione della libertà e, inoltre, che tale passaggio è possibile solo attraverso un'attività di traduzione che lo spirito soggettivo compie a partire da se stesso nell'oggettività del mondo, il quale, come si è visto, costituisce a sua volta il terreno entro il quale la volontà realizza la propria libertà nelle varie forme esposte da Hegel nella filosofia del diritto.

²⁴*GPhR* § 28; 45, (41 - 42)). Non a caso, come si è visto al termine della sezione precedente, il successivo § 29 riprende l'esposizione del diritto secondo il suo concetto iniziata da Hegel a partire dal § 1 dell'*Introduzione* e interrotta dallo sviluppo del concetto di volontà a partire dal § 5. Nel § 29, infatti, si legge: «Questo, che un esserci in genere è *esserci della volontà libera*, è il *diritto*. - Esso è quindi in genere la libertà, come idea». *GPhR* § 29; 45, (42)).

Proprio per quest'ultimo motivo, infatti, tale secondo e ipotetico significato di politico deve inevitabilmente essere inteso in modo molto ampio, nel senso che esso non può essere ricondotto alla dimensione unicamente statale o pubblica che invece era il terreno del primo e più specifico significato di politico. Tale accezione, invece, deve essere in grado di comprendere ogni articolazione costitutiva dello spirito oggettivo che, in quanto regno della libertà realizzata, costituisce quella dimensione politica in senso ampio che è prodotta (*hervorgebracht*) dall'attività della volontà libera e nella quale, allo stesso tempo, quest'ultima si riconosce.

Da un certo punto di vista, inoltre, tale secondo significato di politico sembra in qualche modo convergere con l'accezione che Hegel attribuisce alla nozione di diritto, per come essa emerge nel § 4 sopra ricordato o nell'espressione filosofia del *diritto*. In un certo senso tale affinità sembra essere giustificata dall'ampiezza che caratterizza il significato qui proposto di politico, vale a dire dalla necessità di comprendere al suo interno tutte le diverse sfere e articolazioni - dalle più semplici e astratte, come la proprietà e il contratto, a quelle più ricche e concrete, come le corporazioni e la costituzione - attraverso cui si realizza la libertà degli esseri umani. Per lo stesso motivo, inoltre, sarebbe possibile accostare tale significato di politico al concetto di "sociale"²⁵, proprio a partire dall'irriducibilità del significato di politico qui proposto al senso specifico che politico assume in rapporto, come si è visto, alla disposizione d'animo e alla costituzione.

Allo stesso tempo, però, tali alternative legittime nonché coerenti con il significato ampio che qui si vuole attribuire a politico, rischiano di sottovalutare un aspetto centrale emerso nella ricostruzione qui proposta, ovvero la dimensione attiva e pratica che rende possibile la realizzazione della libertà e che struttura il passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo. In quest'ottica, invece, politico sembra essere più adatto ad esprimere tale dimensione attiva e pratica attraverso cui lo spirito soggettivo realizza se stesso e la propria libertà nella dimensione oggettiva ed intersoggettiva del diritto²⁶ e che Hegel

²⁵ Quante sembra andare in questa direzione, lì dove afferma, riferendosi proprio al § 4 dei *Lineamenti*, che: «Proprio all'inizio della sua Filosofia del diritto Hegel spiega che la volontà rappresenta il fondamento della vita sociale» (M. Quante, *op. cit.*, 2016, p. 214), intendendo per sociale: «uno spazio - organizzato secondo la struttura della volontà - di regole e ragioni autonome e autodate in cui i singoli soggetti possono realizzare la propria libertà individuale mediante il riconoscimento delle pretese legittime da parte degli altri soggetti» (Ivi, p. 30). Allo stesso tempo, però, Quante avverte che quando parla di filosofia sociale intende includere anche la filosofia politica

²⁶ Da questo punto di vista sia Cesa che Cesaroni sembrano quantomeno mostrare la necessità di intendere la politica in un senso più ampio, capace di tenere insieme il rapporto tra il singolo soggetto e la dimensione più ampia e oggettiva nella quale quest'ultimo è inserito. Cesa, dopo aver riconosciuto la difficoltà di reperire un significato univoco a politico nella filosofia del diritto hegeliana, scrive: «La politica è un criterio o un principio di attività, è una particolare curvatura che l'uomo imprime ai suoi rapporti con gli altri. Che la sede della politica, soprattutto nel mondo moderno sia lo Stato è indubbio; ma venuto meno il *πολιτεύειν* dei greci,

riconduce alla traduzione della soggettività nell'oggettività.

Da questo punto di vista, inoltre, un significato di politico in qualche modo affine a quello qui proposto sembra emergere anche all'interno dal contributo di Errol E. Harris: *Hegel's Theory of Political Action*, dove l'autore evidenzia come in Hegel la realizzazione della libertà all'interno e attraverso la sua declinazione oggettiva nel modo coincida essenzialmente con un'azione di tipo politico. Scrive infatti Harris:

«Self-consciousness, the self-determining subject or the self-differentiating universal (all different ways of expressing the same thing) is the formal definition of free agency. But this self-differentiation is in principle self-objectification. It cannot therefore be merely subjective and contingent; it is not merely natural or biological [...]. It is attainable only in and through social and political organization, so that freedom - even moral freedom - is, in the last resort, political action. This is the objectification of subjective spirit; but, as we shall find, it is not, and should never be, merely one-sidedly, objective. It is in its truth (or concept) both objective and subjective in one»²⁷.

In questo passo, dunque, Harris sembra mettere in luce come una considerazione della libertà ancora astratta e formale, com'è quella che in qualche misura caratterizza lo spirito soggettivo, non risponda in maniera adeguata, per così dire, all'istanza di autodeterminazione sollevata dal soggetto. Quest'ultima è possibile solo attraverso la traduzione, volendo fare riferimento al § 28 dei *Lineamenti*, di tale soggettività nel mondo oggettivo del diritto, al cui interno, com'è noto, sono presenti e si articolano le diverse organizzazioni sociali e strettamente politiche che sorreggono la vita degli individui.

Tuttavia, ciò che è importante al fine della presente trattazione è il riferimento all'accezione politica di tale attività di realizzazione e, dunque, di traduzione della libertà nel mondo oggettivo da parte della soggettività. Tale prospettiva sembra infatti confermare da un lato l'esigenza di pensare un significato più ampio di politico rispetto a quello ben più assodato che definisce sia la costituzione sia la disposizione d'animo politica all'interno

Hegel ebbe verosimilmente qualche imbarazzo a riprendere correntemente quel termine per esprimere quel rapporto» (C. Cesa, *op. cit.*, p. 484). Cesaroni, invece, seppur da un altro punto di vista, scrive: «Il problema politico in senso lato, in Hegel, non va limitato a questo campo [quello della costituzione e della disposizione d'animo politica], che è appunto definibile politico in senso stretto, ma va inteso più genericamente come problema etico, cioè come problema della costituzione del soggetto nel rapporto fra la sua consistenza "immaginaria" di individuo (principio moderno della libertà soggettiva) e le dimensioni oggettive e sostanziali che lo determinano e lo rendono ciò che è» (P. Cesaroni, *op. cit.*, 2012, p. 91). Da un punto di vista che, almeno in parte, sembra anticipare quanto verrà trattato nel prossimo paragrafo, si tenga presente l'uso che Marini fa di politico in riferimento alla celebre *Prefazione ai Lineamenti di filosofia del diritto*: «La triade vista più volta - concetto, realizzazione, idea - ha quindi due distinti significati, visti da noi in due successivi momenti. 1) L'idea è insieme concetto e realizzazione, due aspetti inscindibili se non per astrazione dall'unico intero: è la tesi politica della *Prefazione*, che afferma la razionalità del reale *in ogni suo momento*. 2) Questa idea che è il diritto-libertà è insieme diritto-libertà nella sua realizzazione» (G. Marini, *op. cit.*, 1981, p. 136).

²⁷ E. E. Harris, *Hegel's Theory of political action*, in *Hegel's Philosophy of Action*, a cura di L. S. Stepelevich e D. Lamb, Humanities Press, Atlantic Highlands NJ, 1983, pp. 157 - 172.

dei *Lineamenti* e, dall'altro, sembra confermare l'opportunità di rilevare tale significato a partire dal passaggio compiuto dallo spirito soggettivo nella dimensione oggettiva del diritto.

Infine, ma sia detto solo per inciso, i due significati di politico emersi in questo paragrafo - tanto quello specifico volto alla mediazione, integrazione e "idealizzazione" di elementi particolari all'interno di una dimensione più ampia e universale, quanto il secondo, più ampio e generale, il quale trova la sua origine nell'attività attraverso cui volontà realizza la propria libertà nel mondo oggettivo - si mostrano non solo compatibili, quanto addirittura integrabili, nonostante il diverso grado di specificità che li caratterizza.

Da questo punto di vista, infatti, il primo significato di politico emerso in questa sede può essere considerato una declinazione di quel secondo significato più ampio e generale, volto ad indicare l'attività di realizzazione della libertà. Nello specifico, tale declinazione indicherebbe la modalità propriamente politica - in senso stretto - di realizzare la libertà, sebbene essa non escluda che vi possano essere anche ulteriori declinazioni di tale significato ampio di politico, le quali costituiscono lo sviluppo complessivo dello spirito oggettivo.

In altri termini, si può dire che, almeno da un certo punto di vista, tanto la riconduzione dei fini particolari al fine universale, quanto l'articolazione dei poteri all'interno dello stato, costituiscono la specifica declinazione regionale di quella dinamica politica più ampia e generale che sorregge e rende possibile la realizzazione della libertà nello spirito oggettivo. In entrambi i casi, infatti, seppur a livelli diversi, sia nella costituzione che nella disposizione d'animo politica è in gioco un'attività volta a realizzare e a garantire un contenuto particolare e soggettivo all'interno di una dimensione oggettiva più ampia ed intersoggettiva.

Tuttavia, com'è già stato specificato, tale declinazione specificatamente politica non esaurisce completamente l'intero ambito di pratiche, dinamiche e relazioni in cui si articola lo spirito oggettivo e, di conseguenza, le modalità in cui è possibile declinare il secondo significato di politico proposto in questo paragrafo, volto ad indicare l'attività di realizzazione della libertà del singolo all'interno della sfera oggettiva del diritto, cioè il passaggio dalla dimensione soggettiva a quella oggettiva dello spirito.

A questo punto può dirsi conclusa questa breve e inevitabilmente parziale ricognizione dell'uso che Hegel fa di politico all'interno dei *Lineamenti* e la conseguente proposta di rilevare un significato di politico *a partire*, per così dire, dal testo hegeliano e dalle dinamiche che sembrano essere in gioco nel passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo.

Tale risultato, insieme all'analisi svolta nel paragrafo precedente sull'opportunità di

pensare l'affrancamento dell'idea assoluta come una traduzione di quest'ultima nella natura, costituiscono, infine, le ultime premesse per poter affrontare e discutere la proposta interpretativa più generale di questo lavoro: rilevare uno statuto politico all'idea assoluta a partire dalla decisione di affrancarsi liberamente da sé nella natura.

c. L'idea assoluta come antecedente logico dell'agire politico

A questo punto è possibile entrare nel merito dell'interpretazione più generale che questa ricerca intende proporre, poiché, da un lato, sono stati presentati e discussi tutti i concetti da essa implicati e, dall'altro, sono state fornite tutte quelle precisazioni a ridurre, per quanto possibile, il rischio di eventuali fraintendimenti. Si tratta dunque di mostrare se e in che modo sia possibile riconoscere nell'idea assoluta e, più precisamente, nella sua decisione di affrancarsi da sé nella natura, un antecedente logico di quell'attività politica in senso ampio che è stata messa in luce nel paragrafo precedente.

Tale riconoscimento permetterà, infine, anticipando brevemente le conclusioni del presente lavoro, di attribuire un possibile statuto politico all'intera idea assoluta hegeliana e non solo al *passaggio* che essa compie dalla logica alla natura, pur restando, quest'ultimo, il luogo dove tale dimensione politica appare in modo più evidente. Come si vedrà meglio in seguito, infatti, sarà possibile attribuire all'intera idea assoluta uno statuto politico, poiché l'ultimo atto che essa compie, pur essendo in forte discontinuità rispetto al suo sviluppo precedente, non è comunque pensabile al di fuori della struttura logica che articola l'idea assoluta, a partire dal suo sviluppo logico-genetico e dall'esposizione del metodo.

In altri termini, nonostante l'evidente discontinuità che il *passaggio* dalla logica alla natura comporta rispetto allo sviluppo semplicemente logico dell'idea, tale discontinuità è tuttavia resa possibile e comprensibile solo al termine di quello stesso sviluppo logico, com'è emerso al termine della prima sezione di questo lavoro. Da ciò consegue, dunque, che a partire dal rapporto tanto di discontinuità quanto di dipendenza, per così dire, che l'ultimo atto dell'idea assoluta instaura con il suo sviluppo logico, sarà possibile attribuire uno statuto politico anche all'intera idea assoluta, nonostante la sua dimensione politica si manifesti in modo più evidente nella decisione dell'idea di affrancarsi da sé.

A tal fine può essere utile ripercorrere brevemente i risultati fin qui ottenuti facendo riferimento specificatamente all'idea assoluta e alla sua struttura logica, poiché, dalle pagine che Hegel stesso dedica alla trattazione di quest'ultima, come si è visto, sembrano emergere

alcuni concetti quantomeno problematici se letti unicamente alla luce dello sviluppo logico che ad essa conduce. Si tratta, evidentemente, dei concetti di personalità, decisione e libero affrancamento da sé, che Hegel utilizza a più riprese sia nella *Scienza della logica* sia nell'*Enciclopedia* per descrivere la struttura propria dell'idea assoluta e, in modo particolare, la modalità attraverso cui quest'ultima *passa* nella forma dell'alterità rispetto a sé, vale a dire nella natura.

Tuttavia, nonostante tali concetti siano in qualche modo estranei al semplice sviluppo logico dell'idea assoluta, essi sembrano assumere un significato politico non irrilevante, seppur in un senso molto ampio e generale. Sarà, in effetti, anche a partire dal significato politico di questi concetti che si giocherà la possibilità di riconoscere nell'idea assoluta un antecedente logico, per così dire, di quell'agire politico che è in gioco nell'apertura della dimensione oggettiva dello spirito.

Da questo punto di vista, infatti, questi concetti sono accomunati anche a livello dell'idea assoluta da un riferimento condiviso, anche se non sempre esplicitamente menzionato, vale a dire quello alla libertà. Tanto la personalità, quando la decisione e ancor più il libero affrancamento da sé trovano nella libertà dell'idea assoluta la loro origine e la loro ragion d'essere. Ciò significa, inoltre, che per comprendere adeguatamente cosa accade al termine della scienza della logica è importante porre al centro il tema della libertà dell'idea assoluta e, a partire da esso, provare a far luce sui concetti lì introdotti, tenendo presente il fatto che in Hegel la libertà sembra essere inseparabile dal processo della sua realizzazione²⁸.

Da questa prospettiva, allora, sembra dunque possibile ricostruire un filo conduttore che non funge solo da scansione argomentativa del capitolo dedicato all'idea assoluta, quanto, piuttosto, permette di mettere in luce lo sviluppo logico e coerente che articola l'idea assoluta a partire dalla sua libertà. Una possibile schematizzazione dei principali nodi di tale sviluppo potrebbe assumere la seguente forma: 1. Sviluppo logico-genetico dell'idea assoluta; 2. Personalità; 3. Metodo e Sistema - dove emerge nuovamente il concetto di personalità - 4. Libertà; 5. Decisione e affrancamento da sé.

Già ad una prima lettura appare evidente, ancora una volta, come la libertà giochi un ruolo centrale all'interno dello sviluppo logico dell'idea assoluta. Essa, come si è visto, da un lato costituisce uno dei principali elementi che l'idea assoluta eredita, per così dire, dal proprio sviluppo logico-genetico, e, dall'altro, costituisce la condizione attraverso cui è reso

²⁸ «Ciò che la libertà è, non è altro che il *processo* della sua stessa realizzazione ed oggettivazione - ovvero il movimento attraverso cui: "lo spirito si dà realtà e si genera come mondo esistente". La libertà è precisamente questo generarsi, questo darsi realtà oggettiva» (A. Nuzzo, *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: «Dasein» e idea della libertà nell'eticità*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca*, a cura di D. Giuseppe e G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 154 - 155).

possibile il *passaggio* dalla logica alla natura nella forma di un decidersi per il proprio affrancamento da sé. Infine, queste due sfumature della libertà dell'idea assoluta si mostrano logicamente connesse alla personalità e all'esposizione del metodo, come è stato mostrato nella prima sezione del presente lavoro e come emerge dallo schema precedentemente ricordato.

Da questo punto di vista, infatti, anche il riferimento alla personalità lungo l'intero sviluppo dell'idea assoluta assume una particolare rilevanza. Tale concetto, come si è visto, appare per prima volta nella conclusione della ricostruzione logico-genetica che Hegel compie nelle prime pagine dedicate all'idea assoluta ed è più volte ribadito lungo tutta l'articolazione del metodo stesso. Dunque, anche se il concetto di personalità non sembra essere direttamente chiamato in causa nel *passaggio* dalla logica alla natura, esso, come si vedrà meglio in seguito, sembra comunque poter assumere un significato politico in senso ampio, poiché permette di mettere in luce la specifica modalità con cui l'idea assoluta realizza la propria libertà in ciò che è altro ed esteriore rispetto a sé²⁹.

In quest'ottica, inoltre, un ruolo altrettanto decisivo è giocato dalla premessa svolta nel primo paragrafo di questo capitolo, vale a dire lì dove è stata messa a tema l'opportunità di istituire un confronto tra la dinamica traduttiva che Hegel introduce nell'*Introduzione* ai *Lineamenti* e la dinamica dell'affrancamento (*Entlassen*) che l'idea assoluta compie al termine del suo sviluppo logico. Tale comparazione, pur non essendo supportata da alcuna evidenza letteraria all'interno della produzione hegeliana, ha comunque mostrato che il tentativo di leggere l'affrancamento come una *traduzione* della logica nella natura, pur con

²⁹ Com'è già stato ricordato, nella sezione dei *Lineamenti* dedicata al *Diritto astratto* sono proprio le cose e gli oggetti materiali a costituire la prima e più astratta forma di esteriorità che la personalità si trova di fronte all'inizio del proprio sviluppo. Tuttavia, per le questioni che sono qui in gioco, risulta particolarmente interessante quanto si trova nella aggiunta al § 42 dei *Lineamenti* che tratta, appunto, delle cose in quanto tali. Pur nella consapevolezza che non si tratta di un testo scritto da Hegel, si può leggere in tale aggiunta: «Poiché alla cosa manca la soggettività, essa è ciò che è esteriore [*das Äußerliche*] non soltanto rispetto al soggetto, bensì rispetto a se stessa. Spazio e tempo sono in questa guisa esteriori. Inteso come sensibile sono io stesso esteriore, spaziale e temporale» (*GphR Z.* § 42; 103 – 104, (297)). Lasciando da parte cosa voglia dire che la cosa è esteriore tanto al soggetto - dunque alla personalità - quanto a se stessa, la parte su cui porre l'attenzione riguarda lo spazio e il tempo che sono a loro volta esteriori, così come lo è la cosa rispetto alla personalità. È infatti molto interessante notare come spazio e tempo siano esteriori in primo luogo rispetto all'idea assoluta, poiché essi costituiscono le prime determinazioni in cui si articola la natura, come Hegel scrive al termine della *Scienza della logica* (cfr. *WdL II*, 253, (956)). Da questo punto di vista, allora, sembra come minimo possibile evidenziare un'analogia tra il rapporto instaurato dall'idea assoluta con lo spazio e tempo - e, dunque, con la natura - e quello instaurato dalla personalità con la cosa nel diritto astratto. Su questo punto si tenga presente anche quanto afferma Vladimiro Giacché: «Nella proprietà la persona si dà una "sfera esterna" della propria libertà (§ 41). Questa affermazione di Hegel può essere facilmente compresa se posta in relazione con uno dei principali significati hegeliani di libertà, ossia la libertà come 'creazione di una realtà a sé conforme'» (V. Giacché, *Note sui significati di 'libertà' nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia», XX (2 - 3), 1990, p. 585).

le dovute precisazione, non solo non presenta rilevanti problematiche, ma, al contrario, può essere addirittura fruttuoso.

In entrambi i casi, infatti, si tratta di un'attività il cui riferimento è, contemporaneamente, tanto esterno quanto interno al soggetto che la compie, per così dire. Da un lato, infatti, in entrambi i casi tale attività ha origine dal polo soggettivo che compie tale attività, dall'altro lato essa è diretta verso un polo esterno, vale a dire verso una dimensione oggettiva ed esterna rispetto alla soggettività di partenza - rispettivamente la natura e il mondo oggettivo. Tuttavia, tale duplice riferimento, tanto a sé quanto a ciò che è fuori di sé, non inibisce o annulla l'attività sia dell'idea assoluta sia della volontà, anzi, al contrario, è proprio da tale scarto o da tale contraddizione - come Hegel definisce lo iato tra la dimensione soggettiva e quella oggettiva nel § 28 dei *Lineamenti* - che è possibile pensare qualcosa come l'attività di traduzione di sé in ciò che altro da sé.

Da questo punto di vista, allora, il tentativo di leggere ciò che accade al termine della *Scienza della logica* come una traduzione che l'idea assoluta compie di sé e dell'intera logica nella natura, oltre a provare a far luce sul significato in larga parte ambiguo di tale snodo concettuale del sistema hegeliano, sembra essere anche funzionale alla proposta interpretativa più generale qui sostenuta. In questo modo, infatti, pensare l'*Entlassen* dell'idea come *Übersetzen*, cioè il proprio affrancamento come il proprio tradursi, permette di rafforzare, una volta di più, il portato politico dell'atto compiuto dall'idea assoluta al termine della *Scienza della logica*, come ora si vedrà più nello specifico.

Se, infatti, tanto la personalità (*Persönlichkeit*) quanto la decisione (*Entschluß*) con cui Hegel caratterizza l'idea assoluta sembrano avere un corrispettivo abbastanza evidente nella filosofia reale, per quanto riguarda, invece, l'affrancarsi o il licenziarsi (*sich entlassen*) la questione sembra essere meno nitida, come si è potuto vedere. Tuttavia, è proprio a partire dal possibile legame concettuale tra quest'ultima dinamica e la traduzione della soggettività nell'oggettività, che emerge la possibilità di comprendere tale operazione in modo organico e coerente con il significato assunto dai concetti di personalità e decisione.

Abbandonando per un attimo il piano della scienza della logica, infatti, a livello dello spirito oggettivo sembra possibile rintracciare un'interessante e fruttuosa costellazione concettuale tra i concetti di personalità, decisione e traduzione della soggettività nell'oggettività. Tali concetti sembrano essere accumulati da una stessa dinamica, seppur declinata in forme e in contesti tra loro diversa, come si è visto nel capitolo precedente. In altri termini, a partire dal fatto che personalità, decisione e traduzione articolano l'attività della volontà libera in rapporto al mondo oggettivo è possibile rintracciare proprio nella dinamica di realizzazione della volontà nell'oggettività, non solo la loro cifra caratteristica, ma, allo stesso tempo, il significato politico che accomuna tutti e tre questi concetti.

Volendo riassumere brevemente alcuni dei risultati emersi dal capitolo precedente, si può anzitutto ricordare come la personalità sia attiva nel darsi realtà all'interno di quel mondo oggettivo che a prima vista sembrava essere semplicemente d'ostacolo alla sua realizzazione. In secondo luogo, è utile ricordare come solo decidendosi la volontà possa essere reale ed effettiva, anche solo in rapporto agli impulsi naturali che la volontà libera trova come proprio iniziale contenuto. Infine, si è visto come l'attività della volontà si articola nella traduzione dei propri fini soggettivi all'interno del mondo oggettivo e, in questo modo, venga aperto lo spazio del diritto quale regno della libertà realizzata.

A partire da questi risultati, allora, sembra che personalità, decisione e traduzione declinino, seppur in forme tra loro diverse, alcune delle modalità attraverso cui la volontà è attiva per realizzare se stessa e la propria libertà nel mondo oggettivo. Tale dinamica, oltre a costituire un elemento comune tra questi tre concetti, sembra infine corrispondere a quel secondo significato di politico, in senso più ampio e generale, che si è rilevato e proposto *a partire dai Lineamenti* hegeliani.

Nel paragrafo precedente, infatti, dopo aver preso in considerazione il significato politico della costituzione e della disposizione d'animo, si è cercato di ricavare un ulteriore possibile significato di politico, volto ad indicare l'attività che la volontà compie per realizzare la propria libertà nel mondo oggettivo del diritto. Da questo punto di vista, allora, se si accetta tale definizione più ampia di politico, sembra evidente che i concetti di personalità, decisione e traduzione della soggettività nell'oggettività sono, sotto questo riguardo, dei concetti propriamente politici. Tali concetti, infatti, sembrano declinare in modo specifico e concreto quell'attività di realizzazione della libertà che la volontà compie e che, almeno da un certo punto di vista, continua a compiere, al fine di rendere effettiva la propria libertà all'interno del mondo oggettivo. Ed è proprio questa dinamica che, in effetti, costituisce la cifra politica in senso ampio non solo dell'attività della volontà libera, ma anche, di conseguenza, dei tre concetti precedentemente ricordati.

A questo punto è possibile compiere un ultimo passaggio, dal momento che, fin qui, si è cercato di ricapitolare quanto è emerso dai capitoli precedenti, al fine di connetterli e farli interagire tra loro. È dunque il momento di ritornare brevemente alla logica hegeliana per mostrare se e come l'idea assoluta e, più nello specifico, il *passaggio* dall'idea assoluta alla natura, possa costituire un antecedente logico dell'agire politico in senso ampio, a partire dal quale poter provare ad attribuire un possibile statuto politico all'intera idea assoluta, come si mostrerà in fase conclusiva.

Dopo aver riconosciuto, da un lato, la centralità che i concetti di personalità, decisione e libero affrancamento giocano in rapporto all'idea assoluta e alla libertà che le è propria e dopo aver riconosciuto il significato politico in senso ampio che tali concetti assumono

all'interno dei *Lineamenti*, sembra allora legittimo provare chiedersi se tale significato possa essere rintracciato anche a livello logico, cioè in riferimento all'idea assoluta e all'operazione che essa compie al termine del suo sviluppo, seppur da un punto di vista logico. A partire dall'analisi di questi due luoghi del sistema hegeliano e da alcune necessarie precisazioni - prima fra tutte quella sul rapporto tra affrancamento e traduzione - la risposta sembra essere affermativa³⁰, pur rimanendo all'interno di quelle premesse svolte all'inizio della seconda sezione. Tali premesse, infatti, permetteranno di chiarire meglio il senso complessivo che sottende alla scelta di attribuire uno statuto politico all'idea assoluta.

Da questo punto di vista, allora, se emerge chiaramente l'opportunità di mettere in luce portato politico dei concetti scelti da Hegel per descrivere l'attività con cui si conclude la *Scienza della logica*, altrettanto chiaramente, però, è importante tener presente che il luogo specifico da cui poter rilevare il significato politico di tali concetti è da rintracciare solamente nella filosofia dello spirito e, più nello specifico, nell'attività che permette allo spirito soggettivo di realizzare se stesso e la propria libertà nello spirito oggettivo. Allo stesso tempo, tuttavia, il significato politico in senso ampio di quest'ultimo passaggio sembra essere non solo compatibile, ma anche in un certo senso anticipato, dalla struttura che innerva l'ultimo atto dell'idea assoluta e il significato più generale che esso assume all'interno del sistema hegeliano.

In altre parole, ciò che al termine di questo lavoro si vuole proporre può essere così riassunto: sembra possibile e fruttuoso rintracciare un senso comune e intrinsecamente politico, seppur in senso ampio, tanto alla decisione dell'idea di affrancarsi liberamente da

³⁰ Arndt considera esplicitamente l'idea assoluta come il criterio normativo che viene portato a validità nella filosofia reale, anche se non sembra attribuire un significato politico già a tale criterio. Scrive infatti: «Il concetto, che si è totalmente compreso *come* concetto - l'idea assoluta come metodo assoluto - è il criterio normativo che è da portare a validità nell'ambito della *Realphilosophie*. Poiché il concetto, colto nel suo apice come idea assoluta, non è altro che soggettività e libertà; la libertà, nel senso dell'assoluta autodeterminazione, è il fondamento normativo della *Realphilosophie* e quindi anche della filosofia dello spirito oggettivo, per come viene esposta nei *Lineamenti di filosofia del diritto*». A. Arndt, *Spazi di libertà. Universalità astratta e concreta nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, «Giornale di metafisica», XXXVI (1), 2014, p. 36. Al contrario Christian Schmidt pone una differenza tra l'idea di libertà, capace di realizzare se stessa a livello pratico e l'idea assoluta che sembra essere intesa semplicemente come il proprio astratto autoriferimento attraverso il quale essa si determina. Scrive infatti l'autore: «Auch die Freiheit, die in Hegels Sinn v.a. als Selbstbestimmung gefaßt werden muß, verweist auf das Ziel der Versöhnung von Individuum und überindividueller Ordnung, die vom freien Individuum als im Verein mit den Anderen autonom geschaffene Ordnung verstanden werden soll. Damit verweist die Freiheit auf die absolute Idee als Name der bewußten Selbstbeziehung des Geistes in seinen Äußerungen. Aber da die Freiheit nicht nur als Selbstbestimmung gewußt, sondern auch verwirklicht werden muß, da sie mithin auch noch die oben erwähnte praktische Dimension aufweist, unterscheidet sich die Idee der Freiheit von der absoluten Idee, die in ihrer Abstraktheit endgültig bestimmt werden kann». (C. Schmidt, *Autonomie und Freiheit Politische Aspekte des Selbstbewußtseins bei Hegel*, «Hegel-studien», XLVII, 2013, p. 84). Tuttavia, proprio il riconoscimento della dimensione pratica e politica propria dell'idea assoluta, seppure ad un livello ancora logico, permetterebbe di saldare insieme l'idea di libertà con l'idea assoluta, a ulteriore sostegno della tesi generale proposta da Schmidt.

sé nella natura, quanto all'attività politica in senso ampio che lo spirito soggettivo compie per darsi una dimensione oggettiva, realizzando in essa la propria libertà³¹. In questo senso, allora, sembra quantomeno possibile riconoscere un significato politico anche all'atto compiuto dall'idea assoluta, seppur da un punto di vista solamente logico, tale per cui esso possa essere considerato come l'antecedente logico di quella attività politica che pure trova nello spirito oggettivo la sua dimensione più propria.

Questo riconoscimento si giustifica in primo luogo a partire dalla presenza di alcuni concetti dal possibile significato politico - personalità, decisione e affrancamento/traduzione - presenti tanto nell'esposizione che Hegel compie dell'idea assoluta tanto nelle diverse modalità con cui la volontà libera realizza la propria libertà nel mondo oggettivo³². Allo stesso tempo, però, la presenza di tali concetti costituisce solo il primo passo per evidenziare il comune significato politico che accomuna i due momenti precedentemente ricordati. Ciò che permette, infatti, di attribuire uno statuto politico tanto all'idea assoluta quanto alla volontà è il fatto che entrambe, per essere compiutamente libere, realizzino la loro libertà anche in ciò che apparentemente sembra valere come qualcosa d'altro rispetto a loro stesse e alla loro libertà semplicemente soggettiva. Tale apparente alterità, come si è visto, corrisponde rispettivamente alla natura, quale idea nella forma della sua alterità, e al mondo oggettivo del diritto, quale regno della libertà realizzata.

Infine, tanto nel caso dell'idea assoluta quanto in quello della volontà libera la realizzazione della libertà in ciò che è altro da sé si articola nella forma di un'attività e tale dimensione attiva costituisce un ulteriore elemento a partire dal quale entrambe queste dinamiche, pur nella loro diversità, possono essere considerate attività politiche in senso ampio. Con ciò, tuttavia, non si vuole sostenere che tali attività coincidano o che si tratti della stessa attività, quanto, piuttosto, si vuole mostrare come possa emergere un significato e un senso politico comune a questi due distinti momenti del sistema, ovvero al *passaggio*

³¹ Anche Kallio riconosce l'opportunità, da un punto di vista genetico e sistematico, di comparare l'attività attraverso cui l'idea assoluta si realizza nella "prima" natura e l'attività con cui lo spirito libero realizza se stesso nella seconda natura, cioè nel diritto in senso ampio: «It is also useful to compare the three sections of the chapter 'The Idea' of the logic of concept (Life - The idea of cognition - The absolute idea) and the entirety of the philosophy of subjective spirit [...]. These comparisons show up that the person constitutes the unity of the two previous stages. The absolute idea or the peak of the logic of concept is the unity of being and cognition. Anthropology depicts the initial, e.g. corporeal, being of the human, whereas phenomenology covers human cognition (consciousness, self-consciousness). Both the absolute idea and the free spirit strive for actualization. The absolute idea manifests itself in nature; the free spirit manifests itself in second nature» (L. Kallio, *op. cit.*, p. 142).

³² Da un altro punto di vista, anche Manchisi sembra andare in questa direzione, pur mantenendo la sua analisi al di qua, per così dire, del *passaggio* dalla logica alla natura: «On my reading, the self-realization of the free will presents the same characteristics that we have highlighted in reference to the absolute idea in the *Logic*. This is evident if we examine Hegel's analysis of the structure of the will in the *Philosophy of Right*: being rational, the will realizes itself according to the scheme of the concept, that is, through the dialectic between universal, particular, and individual» (A. Manchisi, *op. cit.*, 2022, p. 217).

dalla logica alla natura e al *passaggio* dallo spirito soggettivo a quello oggettivo.

È da questo punto di vista, dunque, che sembra possibile riconoscere il portato politico dell'operazione che l'idea assoluta compie al termine del suo sviluppo e che, almeno in questo senso, può essere considerato l'antecedente logico di quell'attività che lo spirito soggettivo compie per darsi realtà oggettiva. Già a livello della logica, infatti, tale attività non solo mostra il proprio significato politico, ma è in grado di fornire la grammatica logica, per così dire, di quell'attività politica che anche ogni essere umano attua all'interno della dimensione intersoggettiva del diritto, ma che l'idea assoluta, almeno dal punto di vista logico, ha già da sempre compiuto nell'atto di affrancarsi da sé nella natura.

CONCLUSIONI

Gran parte delle conclusioni del presente lavoro sono già emerse all'interno dell'ultimo paragrafo del capitolo precedente, nel quale sono confluiti e hanno interagito tutti i risultati e le premesse discusse nelle sezioni precedenti. Lì si è infatti mostrato come la decisione di affrancarsi da sé dell'idea assoluta possa costituire l'antecedente logico, per così dire, dell'attività politica compiuta dalla volontà soggettiva.

Da un certo punto di vista, avviandosi verso le conclusioni, è possibile rintracciare la specificità politica dell'attività compiuta tanto dall'idea assoluta quanto dalla volontà a partire dal tentativo hegeliano di superare una concezione della libertà unicamente astratta, formale e dunque, in un certo senso, solo potenziale. Ciò significa mettere al centro la dimensione pratica, reale ed effettiva della libertà, cioè la sua capacità di produrre effetti concreti nel mondo.

In questo senso si può dire che tanto l'idea assoluta quanto la volontà libera non compiono semplicemente un'attività, ma che esse compiono specificatamente un'attività *politica* in senso ampio, dal momento che, in quest'ultima, ne va della realizzazione della loro libertà, seppur a diversi livelli sistematici. È da questo punto di vista, allora, che l'idea assoluta può essere considerata come l'antecedente logico della volontà libera, dove l'aggettivo "logico" indica unicamente il piano sistematico che le è proprio, nonostante tale specificazione non sia in contrasto con il significato politico che in questa sede si è cercato di attribuire all'idea assoluta.

In altri termini, si potrebbe dire che è proprio perché l'idea assoluta realizza la propria libertà in ciò che è altro rispetto a sé che essa può essere considerata come l'antecedente logico dell'attività politica compiuta dalla volontà. Ciò significa, in ultima istanza, che l'idea assoluta già a livello logico realizza - non limitandosi, ad esempio, a descrivere o a prescrivere - quell'attività che trova nello spirito oggettivo la sua concreta declinazione.

Con ciò non si pretende di addentrarsi nell'annoso ginepraio che avvolge il rapporto tra logica e filosofia reale in Hegel, né, tantomeno, tematizzare una possibile funzione normativa dell'idea assoluta rispetto alla volontà libera, quanto piuttosto si vuole mettere in luce come al termine dell'idea assoluta siano anzitutto in gioco alcune determinazioni - personalità, decisione - che anticipano l'articolazione della volontà libera. In secondo luogo, e forse a maggior ragione, si vuole sottolineare come l'attività compiuta dall'idea assoluta

nel libero affrancamento da se stessa anticipi in qualche modo l'attività politica che la volontà libera compie, al fine di realizzare la propria libertà.

Da questo punto di vista, allora, è possibile attribuire all'idea assoluta uno statuto politico, poiché, come si è visto, essa si mostra attiva nel realizzare la propria libertà non solo in se stessa, ma anche nella forma della propria alterità, cioè nella natura. Infatti, come è emerso nei paragrafi precedenti, le caratteristiche che sono racchiuse in tale significato di "politico" - la dimensione attiva e la realizzazione della libertà in ciò che è altro da sé - sono presenti e attive tanto nella volontà libera in rapporto alla dimensione oggettiva del diritto quanto nell'idea assoluta e, in modo più particolare, nel *passaggio* che essa compie nella natura.

Sebbene, infatti, tale statuto politico emerga in modo più evidente solo nelle ultime battute che Hegel dedica all'idea assoluta, è comunque possibile rinvenirlo lungo tutto il suo sviluppo e, di conseguenza, attribuirlo all'intera idea assoluta. In altri termini: senza dubbio l'idea assoluta trova il suo compimento nell'affrancarsi da sé, ma tale atto risulta inseparabile, pur con le dovute precisazioni, da quello sviluppo che ha reso possibile tale affrancamento.

Da questo punto di vista, allora, è opportuno ricordare, almeno per sommi capi, lo sviluppo logico dell'idea assoluta, al fine di mostrare il rapporto che esso instaura con l'atto di affrancarsi da sé nella natura, senza per questo disconoscere la radicale "discontinuità" che tale atto comporta rispetto all'intero sviluppo della scienza logica. Anzitutto è importante porre l'accento su due aspetti particolarmente interessanti, già emersi nella prima sezione, e che in qualche modo trovano nella decisione dell'idea assoluta di affrancarsi da sé il loro compimento: il rapporto con l'idea del bene e la questione della libertà dell'idea assoluta.

Procedendo con ordine, il primo aspetto che è opportuno sottolineare riguarda il fatto che una certa dimensione pratica e attiva proviene all'idea assoluta già dal suo sviluppo logico-genetico. Si è visto, infatti, che è a partire anzitutto dal superamento di quell'apparente opposizione tra idea del vero e idea del bene che ha inizio lo sviluppo dell'idea assoluta. Tuttavia, se è vero che ogni superare (*aufheben*) è sempre anche un conservare, si può dire che una dimensione pratica e attiva sia costitutiva dell'idea assoluta fin dal suo sviluppo logico-genetico più prossimo, ovvero a partire dal riconoscimento dell'impossibilità di separare il vero dal bene, ossia il conoscere dall'agire.

Ciò, tuttavia, non significa che l'idea assoluta conservi la medesima declinazione pratica dell'agire che è in gioco all'interno dell'idea del bene. Al contrario, la prospettiva aperta dall'idea assoluta sembra rendere possibile una nuova modalità di articolare la logica dell'agire, la quale trova la sua origine nel superamento dell'idea del bene e la sua più

concreta realizzazione nell'atto con cui l'idea assoluta si affranca da sé nella natura.

Il secondo aspetto che è utile brevemente richiamare e che emerge dall'analisi dell'idea assoluta è, ancora una volta, il tema della libertà. Esso costituisce, infatti, il filo conduttore che permette di collegare tutti i diversi snodi concettuali che articolano l'intero sviluppo dell'idea assoluta, partendo dal suo sviluppo logico-genetico, passando per l'esposizione del metodo e trovando la sua compiuta realizzazione nel *passaggio* dalla logica alla natura. Sono molteplici, infatti, i riferimenti compiuti da Hegel e che riguardano la libertà dell'idea assoluta all'interno del suo sviluppo logico, ma in sede conclusiva è sufficiente ricordare solo alcuni momenti più significativi.

Il primo si trova proprio al termine della ricognizione logico-genetica che Hegel compie all'inizio del capitolo dedicato all'idea assoluta nella *Scienza della logica*, lì dove afferma che l'idea assoluta, in quanto concetto razionale, non è solo anima, ma è anche libera e, di conseguenza, ha personalità. Il secondo momento si trova al termine dell'esposizione dell'idea assoluta nella forma del metodo e del conseguente allargamento del metodo a sistema della totalità. Qui, infatti, Hegel scrive che la personalità costituisce il culmine più alto e appuntito di tale allargamento e fa di se stesso il «liberissimo».

Infine, l'ultimo riferimento alla libertà occorre proprio nell'atto con cui l'idea assoluta si affranca da sé (*sich selbst frey entläßt*) al termine del proprio sviluppo logico. Volendo seguire più alla lettera il testo hegeliano, come si è visto, si potrebbe sciogliere l'espressione "affrancarsi", dicendo che l'idea assoluta si licenzia liberamente da sé, esplicitando così il riferimento alla libertà dell'idea assoluta.

Tutti e tre questi momenti, già ampiamente discussi nel corso della prima sezione di questa ricerca e qui brevemente ricordati, sono tuttavia sufficienti per dimostrare come il concetto di libertà attraversi l'intera esposizione dell'idea assoluta, sviluppandosi, a sua volta, insieme ad essa. In estrema sintesi si potrebbe dire che anzitutto la libertà dell'idea assoluta costituisce inizialmente uno dei risultati che essa eredita da proprio sviluppo logico. In secondo luogo, proprio al termine o, per usare l'espressione hegeliana, al culmine più alto e appuntito dell'allargamento del metodo a sistema, l'idea assoluta sembra recuperare e declinare nuovamente quella dimensione pratica della libertà emersa dal suo sviluppo logico-genetico. In questo senso, dunque, l'idea assoluta non è semplicemente libera, quanto piuttosto essa *fa* di se stessa non solo ciò che è libero, ma, addirittura, ciò che è «liberissimo».

Tale articolazione pratica della libertà sembra, infine, trovare la sua compiuta realizzazione nella decisione dell'idea assoluta di affrancarsi liberamente da se stessa, vale a dire proprio in quell'attività il cui significato politico si è cercato di mettere in luce a partire dai risultati e dalle precisazioni esposte nella seconda sezione del presente lavoro. Dai

risultati fin qui brevemente ricapitolati, sembra dunque possibile attribuire uno statuto politico all'*intera* idea assoluta e non solo all'atto che essa compie al termine del suo sviluppo logico, poiché, come si è visto, già in tale sviluppo sono in qualche modo attivi e presenti quegli elementi che rendono possibile comprendere il significato politico di tale atto.

In questo modo, tuttavia, non si intende depotenziare o eludere il radicale cambio di paradigma, per così dire, che interviene al termine della *Scienza della logica* e che permette di cogliere la specificità del *passaggio* dalla logica alla natura rispetto allo sviluppo logico delle categorie emerse lungo la scienza della logica. Al contrario, si intende far valere questa discontinuità che anche lo stesso Hegel, come si è visto, riconosce esplicitamente. Tuttavia, essa sembra essere possibile e comprensibile solo a partire dalla necessità di superare quella articolazione *ancora* logica del concetto di libertà che innerva lo sviluppo dell'idea assoluta ed è proprio tale superamento, per così dire, che si manifesta in quell'attività politica attraverso cui l'idea assoluta realizza la propria libertà in ciò che è altro da sé.

In conclusione, dunque, anche da questo punto di vista sembra allora possibile attribuire uno statuto politico all'intera idea assoluta, a partire certamente dall'attività che essa compie per realizzare la propria libertà in ciò che è altro da sé, ma anche in relazione al suo intero sviluppo logico. Ciò nonostante, in ultima analisi, è necessaria un'ultima precisazione volta ad intendere correttamente i risultati fin qui emersi anche all'interno del sistema hegeliano più generale e, di conseguenza, volta ad evitare possibili fraintendimenti.

Ciò che in queste pagine si è cercato di far emergere, ossia il significato politico dell'attività volta a dare realtà oggettiva alla libertà, non costituisce l'ultima parola dello sviluppo sistematico né dell'idea, né, tanto meno, dello spirito in quanto tale. In altri termini, l'attività volta a realizzare la propria libertà in ciò che è altro da sé - sia nel caso dell'idea assoluta che in quello della volontà libera - costituisce unicamente il primo movimento in cui si articola il completo sviluppo sistematico sia dell'idea, sia dello spirito, quale terzo momento di tale sviluppo. Emerge, infatti, la necessità di compire un ulteriore movimento di "ritorno" in un certo senso complementare a quello iniziale e che renda possibile riconoscere tale alterità come la *propria* alterità, sia nel caso della natura sia in quello dello spirito oggettivo, come il metodo aveva già dimostrato a livello logico.

Non è certo questa la sede per approfondire tale dinamica, ciò nonostante, tale secondo movimento permette di mettere in luce - anche al rischio di procedere ad un'eccessiva semplificazione - un ulteriore elemento che caratterizza il risultato di tale attività politica, tanto sul piano logico quanto sul piano dello sviluppo dello spirito: il carattere inevitabilmente finito e, dunque, provvisorio e contingente tanto di tale attività quanto del suo risultato.

In altri termini, pur non potendo approfondire questo punto come meriterebbe, si

può dire che sia l'attività compiuta dall'idea assoluta, sia quella compiuta della volontà libertà mostrano la loro finitezza e la loro parzialità in un duplice senso. In primo luogo, tale attività risulta parziale e finita a partire dalla necessità di quel movimento di ritorno, per così dire, al fine di compiere il proprio sviluppo e, dunque, di poter declinare compiutamente la propria libertà.

In secondo luogo, proprio perché tale attività è rivolta verso ciò che è altro da sé - sia nel caso dell'idea assoluta, sia in quello della volontà libera - essa deve necessariamente tenere conto della dimensione finita e contingente che caratterizza l'alterità entro cui entrambe realizzano la propria libertà. Ciò significa, di conseguenza, che tale attività è e rimane comunque esposta alla possibilità di un suo più o meno parziale fallimento, segno inevitabile della sua finitezza.

Sarà, invece, compito dello spirito e più precisamente dello spirito assoluto attuare quel secondo movimento di ritorno precedentemente introdotto. Esso avrà dunque il compito di farsi carico di tale finitezza, di riconoscerla e di superarne, in senso hegeliano, il carattere finito, senza per questo pretendere di poterla eliminare dal mondo.

Tuttavia, tale superamento è possibile proprio perché nella natura - sia essa intesa come *prima* natura che come seconda natura - la finitezza si dà necessariamente. In ciò consiste, infatti, l'inevitabile risultato a cui giunge l'attività volta a realizzare la libertà, ma che, proprio per questo, permette di mettere in luce la dimensione politica che Hegel attribuisce al pensiero e, in ultima analisi, alla realizzazione della libertà.

DER POLITISCHE STATUS DER ABSOLUTEN IDEE BEI HEGEL. EIN AUSLEGUNGSVORSCHLAG

— DEUTSCHE ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Arbeit möchte ich einen besonderen und teilweise unüblichen Auslegungsvorschlag über den letzten Abschnitt von Hegels *Wissenschaft der Logik*, d. h. die absolute Idee, aufwerfen und diskutieren. Mein Ziel ist nämlich, der absoluten Idee einen politischen Status zuzuschreiben, das heißt zu zeigen, dass die absolute Idee und ihr Entschluss „als Natur frei aus sich zu entlassen“ (GW 20; S. 231) sich aus einem politischen Gesichtspunkt begreifen lassen.

Auf den ersten Blick könnte ein solcher Vorschlag seltsam klingen, weil der Abschluss von Hegels Logik scheinbar kaum mit der praktischen und politischen Dimension zu tun hat, die Hegel auf der systematischen Ebene des objektiven Geistes entwickelt. Gewöhnlich wird dieser Abschnitt der hegelschen *Wissenschaft der Logik* in Verbindung mit der Frage des Verhältnis zwischen Logik und Natur, oder zwischen Logik und Realphilosophie im Allgemeinen berücksichtigt. Von der Aussichtspunkt der Darstellung des Systems ist das unzweifelhaft richtig. Die Herausforderung dieser Auslegung ist jedoch der absoluten Idee und ihrer Entlassung auch eine politische Bedeutung im weiteren Sinne anzuerkennen.

Um diese These erklären und rechtfertigen zu können, werden hier besonders zwei Werken Hegels in Betrachtung gezogen. Das erste ist selbstverständlich die *Wissenschaft der Logik* (1812 - 16¹) und das zweite sind die *Grundlinien des Philosophie des Rechts* (1820). Im Besonderen konzentriert sich dieser Aufsatz über das letzte Kapitel der Logik - wo Hegel die absolute Idee darstellt - und die Paragraphen der Philosophie des Rechts, die Hegel den Begriffen von freiem Wille und Recht widmet, d. h. die *Einleitung* der *Grundlinien* und einige anfängliche Paragraphen des *Das abstrakte Recht* betiteln Abschnitts. Manchmal werden auch die entsprechende Paragraphen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830³) berücksichtigt, aber ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Es ist leider unmöglich hier, tiefer in jede Punkte dieses Aufsatzes einzugehen, sowie die benutzten Zitaten von Hegels *Wissenschaft der Logik* und *Grundlinien der Philosophie des Rechts* einzufügen und zu kommentieren. Dennoch wird es in den folgenden Seiten

versuchen, die Hauptaspekte und die Hauptergebnisse, die sich aus diesem Aufsatz ergeben, darzustellen.

Schwerpunkte dieser Zusammenfassung sind nämlich die Begriffe von Persönlichkeit, Entschluss und Entlassung/Übersetzung, die Hegel aus verschiedenen Gesichtspunkte in der Logik und im objektiven Geist einleitet und betrachtet. Im ersten Paragraph dieser Zusammenfassung werden daher ihre Struktur und Funktion innerhalb der absoluten Idee dargestellt und dann werden sie ausgehend von der Perspektive der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* im zweiten Paragraph betrachtet.

Nach zwei wichtige Vorbemerkungen wird es abschließend möglich sein, der absoluten Idee einen politischen Status zuzuschreiben. Das rechtfertigt sein kann, weil die politische Tätigkeit des Willen im Abschluss der absoluten Idee ein logisches Vorhergehende findet, insofern auch sie tätig ist, um seine Freiheit zu verwirklichen, d. h. insofern die absolute Idee sich entschließt, „als Natur frei aus sich zu entlassen“.

1. Die absolute Idee: Persönlichkeit, Entschluß und Entlassen

Die absolute Idee wird von Hegel durch die Begriffe der Persönlichkeit, Entschluß und Entlassung dargestellt. Sie stehen auf den ersten Blick in keinem Zusammenhang mit der Entwicklung der Logik. Das ist jedoch teilweise gerechtfertigt, ausgehend von der Tatsache, dass die logische Entwicklung der Kategorien des Denken in der absoluten Idee schon ihren Abschluss gewinnt hat.

Von diesem Gesichtspunkt aus könnte man sagen, dass Persönlichkeit, Entschluß und Entlassung sich nicht nur in jenem *Interregnum*, sozusagen, zwischen der Logik und der Natur finden, sondern auch, dass sie ermöglichen, ihr Verhältnis und den 'Übergang' vom einen zu anderen zu begreifen. Allerdings ist es, wie Hegel ausdrücklich schreibt, kein Übergang in der Art und Weise, die man in der Seinslogik finden kann, weil der Angelpunkt des von der absoluten Idee ausgeführten 'Übergang' jene Freiheit ist, die ihr gehört und die die Begriffe von Persönlichkeit, Entschluß und Entlassung zu artikulieren erlauben.

Hegel führt den Begriff der Persönlichkeit an drei verschiedenen Stellen innerhalb des der absoluten Idee gewidmeten Kapitels ein, während die Begriffe des Entschlusses und der Entlassung beziehungsweise einmal nur am Ende der ganzen Betrachtung erscheinen. Trotzdem ist es möglich, diese drei Aspekte der absoluten Idee durch den Leitfaden der Freiheit zusammen zu schließen.

Die Persönlichkeit wird zum ersten Mal am Ende der logischen-genetischen Entwicklung der absoluten Idee erwähnt, um die Bestimmtheit dieser Letzten zu zeigen. Die Auflösung der Unterscheidung zwischen der Idee der Wahren und des Guten ermöglicht nämlich eine neue Erfassung der Bestimmtheit. Die Persönlichkeit der absoluten Idee drückt diesen bestimmten Charakter aus, weil sie den Unterschied zwischen Begriff und Wirklichkeit, d. h. zwischen dem Wahren und dem Guten oder zwischen Theorie und Praxis, aufheben und ihr wechselseitiges Verhältnis zeigen kann.

Deswegen schreibt Hegel, dass die absolute Idee Persönlichkeit hat, weil sie seine Bestimmtheit nur aufgehend von der Aufhebung des Unterschieds zwischen der Idee des Wahren und des Guten entwickeln kann. Die Persönlichkeit ist allerdings nicht nur die Art und Weise, durch die die absolute Idee ihre Bestimmtheit artikulieren kann, sondern auch entspricht sie der Freiheit der absoluten Idee selbst. Ihr bestimmter Charakter zeigt sich nämlich nur als eine freie Selbstbestimmung. Tatsächlich bezieht sich Hegel immer auf die Freiheit in diesen Kapiteln, wo er von Persönlichkeit spricht.

Dies sind die Hauptbedeutung und die Hauptrolle, die Hegel der Persönlichkeit am Ende der Wissenschaft der Logik zuweist, obwohl es in diesem Kapitel noch zwei Auftreten dieses Begriffs gibt. Das erste ist in der Darstellung der Methode, das zweite im System der Totalität. Diese weiteren Auftreten bekräftigen die enge Verbindung zwischen der Persönlichkeit und der Freiheit, und zwar so sehr, dass das zweite lautet: „Die reine Persönlichkeit [...] alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freiesten macht“ (GW 12; S. 251). Entscheidend für eine politische Auslegung der absoluten Idee ist, dass Hegel hier eine tätige und 'praktische' Dimension der Persönlichkeit hervorhebt, um sie frei sein zu können. Er schreibt nämlich nicht einfach, dass die Persönlichkeit frei ist - wie vorher - sondern dass, sie sich selbst frei macht. Damit wird der politische Status der absoluten Idee gerechtfertigt.

Zum Schluß dieser Betrachtung der Persönlichkeit ist es wichtige, eine kleine Bemerkung zu machen. Man wird nicht leugnen, dass im von Hegel benutzten Ausdruck „Persönlichkeit“ die theologische und christliche Tradition wiederhallt, aber es ist ebenso wichtig, zwischen der logischen Ebene und der Vorstellungsebene zu unterscheiden. Es wäre - gelinde gesagt - problematisch, die absolute Idee oder die Logik im Allgemeinen mittels der theologischen und christlichen Vorstellungen zu interpretieren.

Wenn Hegel schon die Persönlichkeit kurz betrachtet, widmet er noch weniger Raum den Begriffen des Entschlusses und der Entlassung. Sie werden nämlich nur auf der letzten Seite der *Wissenschaft der Logik* und im § 244 der *Enzyklopädie* erwähnt, dennoch spielen sie eine zentrale Rolle in der Verbindung zwischen der Logik, d. h. der Idee an und für sich, und der Natur, d. h. der Idee in ihrem Anderssein. In jeder der drei Ausgaben der

Enzyklopädie schreibt Hegel mit wenigen Unterschieden: „Die absolute Freiheit der Idee aber ist, [...] in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschließt, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseyns, die unmittelbare Idee als ihren Widerschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen“ (GW 12; S. 231).

Trotzdem ist es möglich, einige Aspekte dieser beiden Begriffe zu präzisieren, die wichtig sind, um einerseits den Abschluss der *Wissenschaft der Logik* zu erfassen, andererseits, um diesen Auslegungsvorschlag zu vertreten. Erstens zeigen sowohl der Entschluss als auch die Entlassung eine reflexive und selbstbezügliche Struktur vor. Das erscheint zuallererst von dem grammatikalischen Gesichtspunkt aus, weil Hegel schreibt, dass die absolute Idee *sich* entschließt und *sich* entlässt. Diese reflexive und selbstbezügliche Struktur zeigt sich jedoch auch im dem, was die absolute Idee am Ende ihrer Entwicklung tut. Sie bezieht sich auf sich selbst und folglich fällt diese Tätigkeit mit ihrer Selbstbestimmung zusammen.

Zweitens ist das Ergebnis dieser reflexiven Tätigkeit auf die Natur gerichtet, das heißt, dass die Selbstbestimmung der absoluten Idee nur in ihrem Anderssein verwirklicht werden kann. Dieser zweite Aspekt widerspricht der Selbstbezüglichkeit der absoluten Idee nicht, denn es ist nur der vollständige Bezug auf sich, der ihre Verwirklichung in dem erlaubt, was völlig anders als sie ist.

Zum Schluß macht Hegel in diesen Zeilen ein öffentlicher Verweis auf die Freiheit der absoluten Idee gemacht wird. Sowohl der Entschluß als auch die Entlassung erhalten nämlich eine Bedeutung, nur wenn sie im Lichte der Freiheit der absoluten Idee gelesen werden. Auf dieser Weise können sie als die spezifische Art und Weise begriffen werden, durch die die absolute Idee - in Übereinstimmung mit der Bestimmtheit der Persönlichkeit - ihre Freiheit in der Natur verwirklicht.

2. Die Verwirklichung der Freiheit. Persönlichkeit, Entschluß und Übersetzung

Bekanntlich werden die Begriffe der Persönlichkeit und des Entschlusses ausdrücklich von Hegel in der *Einleitung der Grundlinien der Philosophie des Rechts* betrachtet. Außerdem scheint es fruchtbarer für diesen Auslegungsvorschlag, die Entlassung in Verbindung mit der Tätigkeit des Übersetzens durchzulesen, wie später noch gezeigt wird. Auch die Übersetzung wird nämlich von Hegel in der *Einleitung der Grundlinien* dargestellt, sodass sie sich in einer interessanten begrifflichen Konstellation mit der Persönlichkeit und dem

Entschluß zusammenschließt.

Entscheidend für den hier gewählten Gesichtspunkt über den objektiven Geist sind einige Aspekte, die allen drei Begriffen der Persönlichkeit, des Entschlusses und der Übersetzung ausdrücken, wenn auch aus verschiedenen Perspektiven. Ohne Vollständigkeitsanspruch lassen sich drei wichtige Aspekte hervorheben.: 1) eine tätige Dimension 2) der Bezug auf eine objektive und äußerliche Seite 3) die Verwirklichung der Freiheit als ihre Grundprinzip.

Unter diesem Gesichtspunkt ist der Begriff der Persönlichkeit ein gutes Beispiel, um diese Aspekte zu artikulieren, auch wenn die spezifische Betrachtung des Entschlusses und der Übersetzung eigentlich nur in Bezug auf den freien Willen eingeleitet wird. In anderen Worten könnte man sagen, dass die Persönlichkeit jene Aspekte enthält und ausdrückt, die auch den Begriffen des Entschlusses und der Übersetzung gemeinsam sind. Denn die Persönlichkeit ist nichts anderes als eine besondere Deklination des freien Willens, der jene drei Aspekte ausdrückt.

Am Anfang des abstrakten Rechts erscheint die Persönlichkeit nämlich noch als eine abstrakte und formale Allgemeinheit, obwohl sie die Besonderheit ihres Inhalts, d. h. die natürlichen Triebe, in der begrifflichen Form der Einzelheit schon aufgehoben hat (*GphR*, § 34). Daraus folgt jedoch, dass ein Unterschied zwischen der subjektiven Seite der Persönlichkeit und der objektiven der 'natürliche' Welt noch besteht.

Der Grund dafür ist, dass die Persönlichkeit am Ende der Entwicklung des freien Willens ihre Allgemeinheit nur durch eine inhaltlose Beziehung auf sich selbst artikuliert und daher behauptet, nur in dieser Selbstbeziehung ihre Freiheit zu finden. Die Persönlichkeit findet nämlich nur in dieser abstrakten und formellen Selbstbeziehung ihren Schwerpunkt, die nicht nur den Rest der 'natürlichen' und objektiven Welt, sondern auch die anderen Personen, d. h. die intersubjektive Welt, ausschließt (*GphR* § 35).

Jedoch widerspricht ausdrücklich diese aus der Persönlichkeit gefolgte Ausschließung jenem Anspruch auf Allgemeinheit, den die Persönlichkeit verfolgt. Mit anderen Worten, könnte man sagen, dass die objektive und äußerliche Welt einen Rückstoß, sozusagen, auf die Persönlichkeit verursacht, der eine doppelte Wirkung hat. Einerseits zeigt dieser Rückstoß die Parteilichkeit der Allgemeinheit der Persönlichkeit, die nur eine subjektive Allgemeinheit ist, andererseits drängt er die Persönlichkeit selbst, diese partielle Allgemeinheit aufzuheben.

Jedoch ist es notwendig, einen Paradigmenwechsel zu vollziehen, um die Einseitigkeit dieser noch subjektiven Allgemeinheit aufzuheben. Die Allgemeinheit, die die Persönlichkeit für sich beansprucht, soll nämlich auch in jene objektive und äußerliche Welt gelten können, die anfangs nur als etwas anderes als die Persönlichkeit betrachtet wurde.

In dieser objektiven und äußeren Dimension der Persönlichkeit geht es nicht nur um ihren allgemeinen Charakter der Persönlichkeit, sondern auch um die praktische Verwirklichung ihrer Freiheit. Es ist nützlich, diese Dynamic genauer zu analysieren, um die Hauptthese dieser Arbeit zu rechtfertigen. Denn die vorher eingeführte drei Aspekte, die in verschiedenen Weisen die Persönlichkeit, den Entschluß und die Übersetzung charakterisieren, werden hier nämlich berücksichtigt

Erstens zeigt Hegel selbst, dass die durch die abstrakte Allgemeinheit bedingte Beschränkung nur durch eine Tätigkeit aufgehoben werden kann. Er schreibt nämlich im § 39 der *Grundlinien*: „Sie [die Persönlichkeit] ist das Thätige, sie [die Beschränkung] aufzuheben und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Daseyn als das ihrige zu setzen“ (GW 14, 1; S. 53). Daher könnte man sagen, dass die abstrakte Allgemeinheit nur das erste Moment der Persönlichkeit ist, weil diese Letzte auch tätig ist, jene Bestimmung aufzuheben und das ist ein entscheidender Aspekt für diesen Aufsatz.

Zweitens bezieht sich die Persönlichkeit als Tätigkeit auf eine scheinbar äußere Dimension, d. h. auf die objektiven Welt. Denn die scheinbare Trennung zwischen der subjektiven Seite des Willens und der objektiven der ‘natürlichen’ Welt kann nämlich als die Quelle dieser Tätigkeit betrachtet werden. Von diesem Gesichtspunkt aus besteht der einzige Weg zur Aufhebung dieser Trennung nämlich darin, dass die Persönlichkeit selbst objektiven Welt, sozusagen, wird.

Dann die letzte Aspekte: die Verwirklichung der Freiheit. Bereits in der abstrakter Allgemeinheit geht es um die Freiheit der Persönlichkeit. Diese Deklination der Freiheit bleibt jedoch nur unmittelbar und subjektive, da der freie Wille nur sich auf sich selbst bezieht. Der Eintritt in die objektiven Welt ermöglicht hingegen auch eine Vertiefung des Begriffs der Freiheit, die nicht nur subjektiv, sondern auch objektiv ist und der erste Schritt zur Idee des Rechts, als das Reich der verwirklichten Freiheit, ausmacht.

Zum Schluß zwei Hinweise auf die Bestimmungen der Übersetzung und des Entschlusses. Mit der Ausdruck „Übersetzung“ beschreibt Hegel gerade, die Art und Weise, in der der Wille tätig ist, um ihre subjektiven Zwecke in das Recht zu verwirklichen (*GphR* § 8 und § 28). Andererseits ermöglicht der Begriff des Entschlusses - oder Beschlusses (*GphR* § 12 *An.*), die Inhaltsbestimmung der natürlichen Willens, damit „nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille“ (GW 14, 1; S. 53). Daher heben diese beiden Begriffe auch den Prozeß, durch den der freie Wille tätig ist, um sich selbst zu bestimmen und seine Freiheit in dem zu verwirklichen, was anders als er selbst ist. Aspekte, die bei näherer Betrachtung auch im Begriff der Persönlichkeit enthalten sind.

3. Die politische Bedeutung der absoluten Idee. Zwei Vorbemerkungen

Bevor die Hauptthese dieses Aufsatzes in Betracht dargestellt werden kann, ist es notwendig, zwei Vorbemerkungen zu machen. Die erste betrifft die Angemessenheit, die freie Entlassung der absoluten Idee in die Natur als eine Übersetzung zu verstehen. Auch wenn Hegel nicht ausdrücklich schreibt, dass die absolute Idee sich frei in die Natur übersetzt, ist es dennoch möglich, einige spezifische Gründe zur Unterstützung dieser Auslegung zu liefern. Diese Betrachtung spielt nämlich eine entscheidende Rolle im Vergleich der absoluten Idee mit dem freien Willen am Anfang des objektiven Geistes. Denn die Entlassung als eine Übersetzung zu lesen, ermöglicht die absolute Idee als ein logisches Vorhergehendes des freien Willens zu begreifen.

Die Möglichkeit diese Auslegung zu erfassen, begründet sich auf die folgenden Bestimmungen, die den beiden Tätigkeiten gemeinsam sind. 1) Die Selbstbezüglichkeit, 2) die tätige Dimension 3) der Bezug auf das, was anders als sich ist. Sowohl die absolute Idee in ihrer Entlassung als auch der freie Wille in seinem Übersetzen artikulieren diese Aspekte, wenn auch auf verschiedenen Ebenen des Systems. In Bezug auf die absolute Idee wurden diese Aspekte bereits im ersten Absatz dieser Arbeit hervorgehoben. Die Entlassung ist nämlich die Tätigkeit, durch welche die absolute Idee notwendigerweise auf sich selbst bezieht. Dennoch besteht das Ergebnis dieser Tätigkeit eigentlich in dem, was die Form des Andersseins hat, d. h. in der Natur.

Diese Aspekte können auch in der vom freien Willen ausgeführten Übersetzung gefunden werden. Im § 12 der *Grundlinien* schreibt Hegel: „Die Thätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjectivität und Objectivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese überzusetzen und in der Objectivität zugleich bey sich zu bleiben, ist [...] die wesentliche Entwicklung des substantiellen Inhalts der Idee“ (GW 14, 1; S. 45).

Daraus sich erhellt, dass auch die Übersetzung des freien Willens in die Objektivität der Entlassung analog ist. Die Übersetzung des freien Willens ist nichts anderes als die Tätigkeit, durch die die Subjektivität in der objektiven Welt sich verwirklichen kann, d. h. ihren subjektiven Zwecke Realität geben kann. Daher bezieht sich der freie Willen auf sich selbst in dieser übersetzenden Tätigkeit, weil es um ihre subjektive Zwecke geht, trotz des notwendigen Bezugs auf etwas anders als sich selbst, d. h. die Objektivität der Welt. Daher erscheint es nicht nur möglich, sondern auch vielleicht nützlich, die Entlassung der Idee als

ihre Übersetzung in die Natur zu erfassen, weil die beide Weisen die Selbstbezüglichkeit, die tätige Dimension und den Bezug auf etwas anderes ausdrücken.

Die zweite Vorbemerkung betrifft die Bedeutung von „politisch“ bei Hegels, die nicht immer eindeutig ist. Trotzdem lässt sich erstens eine Bedeutung von „politisch“ aus zwei von Hegel in der *Grundlinien* eingeführten Begriffen - die politische Gesinnung und die politische Verfassung - erfassen. Daraus wird es zweitens die Möglichkeit gezeigt, eine weitere Bedeutung von „politisch“ vorgeschlagen. Schwerpunkt dieser These ist gerade auf diese mögliche Auslegung von „politisch“ hinzudeuten, obwohl diese Bedeutung über die hegelsche Benützung dieses Worts hinausgeht.

Die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* ist die systematische Stelle, in der diese verwirklichte Bedeutung von „politisch“ zweifellos gefunden werden kann. Hier spielen die zwei Bestimmungen der politischen Gesinnung und der politischen Verfassung (§§ 269 - 271) eine entscheidende Rolle. Auch in diesem Fall ist es unmöglich, diese Begriffe vollständig zu rekonstruieren. Es lohnt sich jedoch auch darauf hinzuweisen, was diese Begriffe, sozusagen, politisch macht. Die politische Gesinnung und die politische Verfassung können durch eine gemeinsame Dynamik verbunden werden. Sie ist die Tätigkeit der Vermittlung und Integration zwischen verschiedenen partikularen Elementen innerhalb einer allgemeineren und konkreteren Sphäre.

Die politische Gesinnung dekliniert diese Dynamik nämlich in Bezug auf die verschiedenen Zwecke der Individuen und des Staats, während die politische Verfassung vermittelt die Verschiedenen Gewalten, d. h. die Gesetzgebende Gewalt, die Regierungsgewalt und die fürstliche Gewalt. Daraus lässt sich auch ein anderer Sinn von „politisch“ entwickeln, die mit der engen Bedeutung von „politisch“ in einer höheren und allgemeineren Ebene vereinbar ist.

Diese zweite Bedeutung von „politisch“ gründet sich auf § 4 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, wo Hegel schreibt: „Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frey ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freyheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur, ist“ (GW 14, 1; S. 31).

Dieser Paragraph betrifft die Verbindung zwischen dem freien Willen und dem Recht, als der subjektiven und der objektiven Seite der Freiheit. Mit „Recht“ bezeichnet Hegel nämlich jene Welt von Beziehungen, Praktiken und Sitten, in der sich der einzelne Mensch von Geburt an befindet und in der er seine Freiheit verwirklichen kann. Diese Verbindung ist jedoch keine statische und ein für alle Mal gegebene Verbindung, sondern erscheint vielmehr als eine praktische Tätigkeit des Willens, der seine Freiheit in der

verschiedenen Gestaltungen des objektiven Geistes verwirklicht. Daraus folgen eine Vertiefung und eine Konkretisierung des Begriffs der Freiheit selbst. Sie ist nicht nur auf die reine und subjektive Sphäre des Willens beschränkt, sondern wird auch in der objektiven, d. h. intersubjektiven Welt der Menschen verwirklicht.

Der interpretative Vorschlag besteht darin, diese Tätigkeit als eine politische Tätigkeit zu verstehen. Hegel schreibt nur, dass das Recht aus dem Geist selbst hervorgebracht wird, aber es ist auch wichtig zu betonen, dass Hegel den freien Willen als den Ausgangspunkt des Rechts bestimmt. Dieser Hinweis bietet Hegel tatsächlich die Gelegenheit, um die Entwicklung des Begriffs des freien Willens unterzunehmen, die durch den oben erwähnten § 28 der *Grundlinien* erfüllt wird. Das heißt, dass alle die im vorhergehenden Abschnitt hervorgehobene Aspekte des freien Willens in dieser Tätigkeit wirken, um das Recht als das Reich der verwirklichten Freiheit hervorzubringen. Daher kann Hegel im Paragraph 29 am Ende der Entwicklung des freien Willens schreiben, dass das Recht das „Daseyn des Freyen Willens ist“ (GW 14,1; S. 45).

Die Verwirklichung des freien Willens kann also im weiteren Sinn als „politisch“ bezeichnet werden, auch wenn Hegel dieses Adjektiv nicht verwendet, um diese Tätigkeit zu beschreiben. Es ist jedoch möglich und wahrscheinlich fruchtbar, die Entstehung des Rechts als eine „politische“ Tätigkeit zu verstehen, basierend auf zwei Hauptelementen: die praktische Dimension und die Verwicklung der Freiheit, die an dieser Aktivität beteiligt sind. Das ist der Schwerpunkt dieser Arbeit, weil es ermöglicht, der absoluten Idee einen politischen Status zuzuschreiben. Denn sie durch den Entschluß, sich selbst in die Natura zu entlassen, diese politische Tätigkeit vorwegnimmt.

5. *Abschluß*

An dieser Stelle wurden alle die Elemente kurz erwähnt, die nützlich sind, um die Hauptthese dieser Arbeit zu diskutieren, d. h. um die Angemessenheit, der absoluten Idee einen politischen Status zuzuschreiben. Von diesem Gesichtspunkt aus kann die Anwesenheit der Begriffen der Persönlichkeit, des Entschlusses und der Entlassung in der Darstellung der absoluten Idee und ihrer Tat nur als ersten Schritt gelten, um diese These zu rechtfertigen. Allerdings ist es auch wichtig, die gesamte Frage aus einer breiteren Perspektive zu verstehen.

Die ausdrückliche Anwendung dieser Begriffe gewinnt nämlich eine bestimmte

Bedeutung nur in Bezug auf die Freiheit der absoluten Idee und ihre Verwirklichung in der Form des Andersseins, d. h. in der Natur. Die Freiheit ist nämlich nicht nur das Hauptergebnis der logischen-genetischen Entwicklung der absoluten Idee und ihrer Darstellung als Methode, sondern auch der Grund, um die Tat der absoluten Idee zu erfassen, durch die sie sich entschließt, in die Natur sich zu entlassen.

Es ist nicht zufällig, dass eine ähnliche Struktur am Anfang des objektiven Geistes von Hegel dekliniert wird, weil es um dieselbe Frage geht, wenn auch auf dem geistigen Ebene, d. h. die Verwirklichung der Freiheit auch in dem, was nicht auf die reine subjektive Dimension reduzierbar ist. Das ist der Fall sowohl der absoluten Idee als auch des freien Willens, durch eine Übersetzung der noch abstrakte und subjektive Freiheit in die Objektivität - beziehungsweise in die Natur und das Rechts.

Auf dieser Basis lässt sich der absoluten Idee einen politischen Status zuzuschreiben. Die absolute Idee kann folglich als ein logisches Vorhergehendes jener Tätigkeit gelten, die der freie Wille erfüllt, um seine Freiheit in der objektiven Dimension des Rechts zu verwirklichen. Eine Tätigkeit, die die absolute Idee ihrerseits durch den Entschluß „als Natur frei aus sich zu entlassen“ bereits vollbracht hat.

Zum Schluß ist es auch wichtig zu erinnern, dass diese politische Tätigkeit nur ein Moment innerhalb der gesamten Entwicklung sowohl der Idee - von systematischen Gesichtspunkt aus - als auch des Geistes ist. In dieser Hinsicht ist auch die Rückkehr in sich aus dem, was anders als sich selbst ist, ebenso wichtig und notwendig wie die Tätigkeit der Verwirklichung in jenem Anderssein. Dies geschieht bekanntlich in Bezug auf den freien Willen in der Sittlichkeit und in der Philosophie des Geistes - als die Wissenschaft „der Idee, die aus ihrem Andersseyn in sich zurückkehrt“, während dies in Bezug auf die absolute Idee mit der Darstellung des Geistes im Allgemeinen geschieht. Jedoch wäre dieser letzte Moment unmöglich, ohne jene politische Tätigkeit, durch die, wenn auch auf verschiedenen systematischen Ebenen, die Freiheit verwirklicht wird.

BIBLIOGRAFIA

1) Opere di G. W. F. Hegel citate, comprese le lezioni e i manoscritti:

Die Vollendete Religion nach dem Manuskript, in *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 5, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Parte 3, a cura di W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1984; trad. it. a cura di R. Garaventa e S. Achella, *Lezioni di filosofia della religione III*, Guida, Napoli 2011.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), in GW, vol. 13, a cura di W. Bonsiepen und K. Grotzsch, con la collaborazione di H. C. Lucas e U. Rameil, Meiner, Hamburg 1989; trad. it. e commento a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G. F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1817)*, Verifiche, Trento 1987.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827), in GW, vol. 20, a cura di W. Bonsiepen und H. C. Lucas, Meiner, Hamburg 1989; trad. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1983.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), in GW, vol. 29, a cura di W. Bonsiepen e H. C. Lucas, con la collaborazione di U. Rameil, Meiner, Hamburg 1992; trad. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1983.

Grundlinien der Philosophie der Rechts, in GW, vol. 14,1, *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a cura di K. Grotzsch e E. Weisser - Lohmann, Meiner, Hamburg 2009; trad. it. a cura di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio. Con le aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Bari - Roma, 1999. Per quanto riguarda le aggiunte di E. Gans si è fatto riferimento a G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, in *Werke*, vol. 7, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.

- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Nachschriften zum Kolleg 1825/26*, a cura di K. Grottsch, in GW, vol. 30,3, Meiner, Hamburg 2023.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie II. Plato bis Proklos*, in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 8, a cura di P. Garniron und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1996; trad. it. a cura di R. Bordoli, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Laterza, Roma - Bari 2009.
- Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, in GW, vol. 23,1, *Naschschriften zu den Kollegien der Jahre 1801/02, 1817, 1823, 1824, 1825 und 1826*, a cura di A. Sell, Meiner, Hamburg 2013.
- Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, in GW, vol. 23,2, *Naschschriften zu den Kollegien der Jahre 1828, 1829 und 1831*, a cura di A. Sell, Meiner, Hamburg 2015.
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion und Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, a cura di W. Jaeschke e M. Köppe, in GW, vol. 29, 1, Meiner, Hamburg 2017.
- Vorlesungsmanuskripte I (1816 - 1831)*, a cura di W. Jaeschke, in GW, vol. 17, Meiner, Hamburg 1987.
- Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812 - 1813)*, in GW, vol. 11, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1978; trad. it. par. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, vol. 2, *La dottrina dell'essenza*, Laterza, Roma - Bari 1981, pp. 433 - 645. Per quanto riguarda la prima parte, ossia *La dottrina dell'essere*, trad. it. a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Quaderni di Verifiche, Trento 2009.
- Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in GW, vol. 12, a cura di F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg; trad. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, vol. 2, *La logica soggettiva ossia dottrina del concetto*, Laterza, Roma - Bari 1981. Si è tenuto presente anche la trad. inglese a cura di G. di Giovanni, *The Science of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge etc. 2010.
- Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, in GW, vol. 21, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 1981; trad. it. a cura di A. Moni, *Scienza della logica*, vol. 1, *La logica oggettiva*, Laterza, Roma - Bari 1981.

2) *Altre opere citate:*

DESCARTES, R. *Regulæ ad directionem ingenii*, in *Ouvres de Descartes*, vol. 10, a cura di C. Adam e P. Tannery, Parigi 1908; trad. it. a cura di E. Garin, G. Galli e M. Garini, *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, vol. 1, Laterza, Roma - Bari 1994.

SIMONETTI, M (a cura di), *Il Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, vol. 2, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1986.

SPINOZA, B. *Epistola L*, in *Spinoza Opera*, a carico della Heidelberge Akademie der Wissenschaften, a cura di C. Gebhardt, vol. 4, Heidelberg 1924; trad. it. a cura di A. Droetto, B. Spinoza, *Epistolario*, Einaudi, Torino 1951.

3) *Studi critici:*

ALESSIO, M. *Azione ed eticità in Hegel: saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini, Milano 1996.

ARNDT, A. *Wer denkt absolut? Die absolute Idee in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, «Revista Eletrônica Estudos Hegelianos», IX (16), 2012, pp. 112 - 123.

———. *Spazi di libertà: Universalità astratta e concreta nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, «Giornale di metafisica», XXXVI (1), 2014, pp. 19 - 36.

———. *Hegel und die absolute Idee: Zum Konzept der Dialektik bei Hegel*, in *Dialektische Positionen: kritisches Philosophieren von Hegel bis heute: eine Vorlesungsreihe*, a cura di M. Küpper, M. Gasser, I. Schuhmacher e H. - J. Petsche, Trafo, Berlin 2015.

BELLAN, A. *La logica e il suo altro: il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.

BIASUTTI, F. *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'"Enciclopedia" hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Verifiche, Trento 1995, pp. 147 - 212.

- BRAUN, H. *Zur Interpretation der Hegelschen Wendung frei entlassen*, in *Hegel. L'esprit objectif l'unité de l'histoire*, Association des Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de Lille, Lille 1970, pp. 51 - 64.
- BURKHARDT, B. *Hegels "Wissenschaft der Logik" im Spannungsfeld der Kritik: historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels "Wissenschaft der Logik" bis 1831*, G. Olms, Hildesheim etc. 1993.
- CAFAGNA, E. *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica & Politica», XIV (2), 2012, pp. 68 - 102.
- CALIFANO, G. e DI RICCIO, A. (a cura di) *La psicologia di Hegel: un commentario*, Istituto italiano per gli studi filosofici Press, Napoli 2023.
- CESA, C. *Sui significati di "politica" in Hegel. Notazioni terminologiche*, «Studi senesi», XXXVI, 1988, pp. 464 – 468.
- CESARALE, G. *Hegel: totalità e libertà in un mondo trasformato dalla prassi*, «Consecutio temporum», risorsa online (<http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/11/G-Cesarale-Totalità-e-libertà-in-un-mondo-trasformato-dalla-prass.pdf>), 2014.
- CESARONI, P. *L'eticità come oggettivarsi dello spirito: a proposito dell'identità di reale e razionale nella filosofia del diritto di Hegel*, «Verifiche», XXXVI (1 - 4), 2007, pp. 187 - 201.
- . *Il luogo della politica nella filosofia del diritto di Hegel*, in *Concordia Discors. Scritti in onore di Giuseppe Duso*, a cura del Gruppo di ricerca sui concetti politici, Padova University Press, Padova 2012.
- CHIEREGHIN, F. *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», XIX (1 - 2), 1990, pp. 127 - 230.
- . *La genesi della logica hegeliana*, In *Hegel. Guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma - Bari 1992, pp. 27 - 63.
- . *Le ambiguità del concetto di persona e l'impersonale*, in *L'idea di persona*, Vita e pensiero, Milano 1996, pp. 65 - 86.
- . *Principio e inizio in Hegel*, In *Hegel contemporaneo*, a cura di L. Ruggiu e I. Testa, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 523 - 543.

- . *Rileggere la Scienza della logica di Hegel: ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011.
- CUGINI, E. *La libertà che si realizza: critica immanente e seconda natura a partire da Hegel*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2022.
- DE VOS L. *Hegels Wissenschaft der Logik: Die absolute Idee. Einleitung und Kommentar*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1983.
- DI RICCIO, A. *I modi del conoscere: intelletto, metodo e rappresentazione in Hegel*, ETS, Pisa 2018.
- DÜSING, K., HORSTMANN R. P. e PETRY M. J. *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in *Hegels Philosophie der Natur. Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis.*: Klett-Cotta, Stuttgart 1986, pp. 276 - 289.
- DUSO, G. *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca* a cura di G. Duso e G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 171 – 185.
- EBETURK, E. *The Idea of Life as the First Form of Truth and Freedom*, «Studia Hegeliana», VII, 2021, pp. 7 - 19.
- ESPOSITO, A. *L'attività del tradurre nella psicologia hegeliana: trasformazione e liberazione del soggetto finito*, «Verifiche», XLIX (1 - 2), 2020, pp. 95 - 111.
- FAZIONI, N. *Il problema della contingenza: logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2015.
- FERRARIN, A. *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- . *Il pensare e l'io: Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016.
- . *Method in Kant and Hegel*, «British Journal for the History of Philosophy», XXVII (2), 2019, pp. 255 - 270.
- FLEISCHMANN, E. *Le science universelle on La logique di Hegel*, Librairie Plon, Paris 1968; trad. it. a cura di A. Solmi, *La logica di Hegel* Einaudi, Torino 1975.
- FORSTER, M. *Hegel's Dialectical Method*, in *The Cambridge Companion to Hegel*, a cura di F. C. Beiser, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 130 - 170.

- FULDA, H. F. *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*, in *Hegels Erbe*, a cura di C. Halbig, M. Quante e Ludwig Siep, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, pp. 78 – 137.
- GERHARD, M. *Das Wissen der absoluten Idee*, «Hegel-Jahrbuch», 2004 (1), 2004, pp. 71 - 75.
- . *Zur Logischen Funktion des Lebens*, «Hegel-Jahrbuch», 2006 (1), pp. 159 - 163.
- GIACCHÉ, V. *Note sui significati di 'libertà' nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, «Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia», XX (2 - 3), 1990, pp. 569 - 602.
- GIORDANO, G. *Metodo*, in *Le parole e i numeri della filosofia: concetti, pratiche, prospettive*, a cura di S. Achella e C. Cantillo, Carocci, Roma 2020, pp. 150 - 157.
- GIUSPOLI, P. *Verso la «Scienza della logica»: le lezioni di Hegel a Norimberga*, Verifiche, Trento 2000.
- GIUSTI, M. *Filosofia del diritto senza scienza della logica? Un dibattito in corso sulla filosofia sociale di Hegel*, Verifiche, LI (1 - 2), 2022, pp. 1 - 18.
- GORIA, G. *La filosofia e l'immagine del metodo*, InSchibboleth, Roma 2021.
- GUERRERO, F. *La política de la idea en Hegel*, «Reflexión. Revista de filosofía», Segunda Época, (1), 1996, pp. 17 - 33.
- HARRIS, E. E. *Hegel's Theory of political action*, in *Hegel's Philosophy of Action*, a cura di L. S. Stepelevich e D. Lamb, Humanities Press, Atlantic Highlands NJ 1983, pp. 157 - 172.
- HECKENROTH, L. *Konkretion der Methode. Die Dialektik und ihre teleologische Entwicklung in Hegels Logik*, «Hegel Studien», Beiheft 71, Meiner, Hamburg 2021.
- HORSTMANN, R. - P. *Die Grenzen der Vernunft: Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Verlag Anton Hain, Frankfurt am Main, 1991.
- HOULGATE, S. *Logic and Nature in Hegel's Philosophy: A Response to John W. Burbidge*, «The Owl of Minerva» XXXIV (1), 2002, pp. 107 - 215.
- . *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity.*, Purdue University Press, West Lafayette 2006.

- HRNJEZ S. e E. NARDELLI (a cura di.), *Hegel and/in/on Translation*, «Verifiche», XLIX (1 - 2), 2020
- ILLETTERATI, L. e S. HRNJEZ *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni* a cura di L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, R. Esposito, B. Santini, Padova University Press, Padova 2020, pp. 787 - 814.
- ILLETTERATI, L., P. GIUSPOLI e G. MENDOLA *Hegel*, Carocci, Roma 2010.
- ILLETTERATI, L. *Natura e ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento 1995.
- . *La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo "passaggio" nella natura in Hegel*, «Verifiche» XXXIV (3 - 4), 2005, pp. 239 - 272.
- . *Die Logik des Lebens. Hegel und die Grammatik des Lebendigen*, «Hegel Studien», Beiheft 68, 2019, pp. 93 - 120.
- JAESCHKE, W. *Absolute Idee: Absolute Subjektivität. Zum Problem der Persönlichkeit Gottes in der Logik und in der Religionsphilosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» XXXV (3 - 4), 1981, pp. 385 - 416.
- JOHNSON, P. O. *The Critique of Thought: A re-examination of Hegel's Science of Logic*, Avebury, Aldershot etc. 1988.
- JOVIĆEVIĆ, B. e SIMONITI J. *Hegel's Concept of Entlassen as an Ontological Method* «Hegel-Jahrbuch», 2019 (1), pp. 154 - 160.
- JOVIĆEVIĆ, B. *Thinking Free Release in Hegel's System*, in *Ideas and Idealism in Philosophy*, a cura di J. Simoniti e G. Kroupa, De Gruyter, Berlin etc. 2022, pp. 111 - 126.
- KALLIO, L. *Hegel's Conception of Personality and the Tension between Logic and Realphilosophy*, in *Hegel, Logic and Speculation* a cura di P. D. Bubbio, A. De Cesaris, M. Pagano, H. Weslati, Bloomsbury Academic, New York 2019, pp. 135 - 146.
- KOCH, F. e F. SCHICK (a cura di) *G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, Akademie Verlag, Berlin 2002.
- KOCH, K. *Was verrät uns die absolute Idee über den Systemcharakter der Logik?* «Hegel-Jahrbuch» 2019 (1), pp. 266 - 273.

- KREINES, J. *The Conclusion of Hegel's Logic: From Objectivity to the Absolute Idea*, in *The Oxford Handbook of Hegel*, a cura di D. Moyar, Oxford University Press, New York 2017, pp. 310 - 336.
- LONGO, A. *Trasparenza ed esteriorità. L'Entäusserung dell'idea assoluta come natura*, «Verifiche» XLVII (1 - 2), 2018, pp. 119 - 148.
- LUCIANO, G. (a cura di) *On Angelica Nuzzo's Approaching Hegel's logic, obliquely: Melville, Molière, Beckett*, «Verifiche» LI (1 - 2), 2022.
- MANCHISI, A. *Die Idee als „sich wissende Wahrheit“*, «Hegel-Jahrbuch» XI (1), 2018, pp. 87 - 92.
- . *L'idea del bene in Hegel: una teoria della normatività pratica*, Verifiche, Padova 2019.
- . *The Logic of Self-Realization in Hegel's Philosophy of Right* «Hegel y la filosofía del derecho», VIII, 2022, pp. 211 - 222.
- MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, in *Herbert Marcuse Schriften*, vol. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1989, trad. it. a cura di E. Arnaud, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- MARINI, G. *La "Filosofia del diritto" come sistema dello spirito oggettivo*, in *Hegel: guida storica e critica*, a cura di P. Rossi, Laterza, Roma - Bari, 1992.
- . *La libertà nel suo concetto e nella sua realizzazione: su alcuni luoghi della "Filosofia del Diritto" hegeliana*, in *Hegel interprete di Kant*, a cura di V. Verra, Prismi, Napoli 1981.
- MARX, W. *Die Logik des Freiheitsbegriffs*, «Hegel-Studien» XI, 1976, pp. 125 - 147.
- MCTAGGART, J. E. *A commentary on Hegel's logic*, Russel and Russel, New York 1919; trad. it. a cura di M. Cascio, *Commentario alla "Logica" di Hegel*, Mimesis, Milano, 2022.
- MELCHIORRE, V. *L'idea di persona*, Vita e pensiero, Milano 1996.
- MENEGONI, F. *Moralità e morale in Hegel*, Liviana, Padova 1982.
- . *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.
- MOHSEMI, A. *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*, «Hegel-Studien», Beiheft 62, Meiner, Hamburg 2015.

- NEUSER, W., V. HÖSLE, D. WANDSCHNEIDER e W. NEUSER (a cura di) *Logik, Mathematik und Natur im objektiven Idealismus: Festschrift für Dieter Wandschneider zum 65. Geburtstag*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2004.
- NG, K. *Hegel's Concept of Life. Self-consciousness, freedom, logic*, Oxford University Press, New York 2020.
- NUZZO, A. *Rappresentazione e concetto nella logica della Filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990.
- . *The Idea of "Method" in Hegel's "Science of Logic". A Method for Finite Thinking and Absolute Reason*, «Bulletin of the Hegel Society of Great Britain», XXXIV (1-2), 1999, pp. 1 - 17.
- . *La "verità" del concetto di libertà secondo Hegel: "Dasein" e idea della libertà nell'eticità*, in *La libertà nella filosofia classica tedesca*, a cura di G. Duso e G. Rametta, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 149 – 170.
- . *The End of Hegel's Logic: Absolute Idea as Absolute Method*, in *Hegel's Theory of Subject*, a cura di D. G. Carlson, Palgrave Macmillan, London 2005, pp. 187-205.
- . *Transcendental Philosophy, Method, and System in Kant, Fichte, and Hegel* in *Fichte and Transcendental Philosophy*, a cura di T. Rockmore e D. Breazeale, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2014, pp. 58-68.
- . *Approaching Hegel's logic, obliquely: Melville, Molière, Beckett*, State University of New York Press, Albany 2018.
- . *Wirklichkeit und Wirken: Hegel's Logic of Action*, in *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, a cura di L. Illetterati e F. Menegoni Klostermann, Frankfurt am Main 2018, pp. 207 – 225.
- . *Hegel's Philosophy of Right and the Idea of the World: Dialectic's "Political Cosmology"*. «Critical Review», XXXIII (3-4), 2021, pp. 332 – 358.
- OSWALD, G. *Das freie Sich-entlassen der logischen Idee in die Natur in Hegels "Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 70, Meiner, Hamburg, 2020.
- PEPERZAK, A. T. *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht etc 2001.

- PLEVRAKIS, E. *Übergang der Logik in die Natur aus ‚absoluter Freiheit‘?*, «Hegel Studien», LII, 2018, pp. 103 – 138.
- PUNTEL, L. B. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, «Hegel Studien», Beiheft 10, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1973.
- QUANTE, M. *“The Personality of the Will” as the Principle of Abstract Right: An Analysis of Section 34 - 40 of Hegel’s Philosophy of Right in Terms of the Logical Structure of the Concept*, in *Hegel on Ethics and Politics*, a cura di R. Pippin e O. Höffe, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- . *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993; trad. it. a cura di P. Livieri *Il concetto hegeliano di azione*, FrancoAngeli, Milano 2011.
- . *Handlung ist Wirklichkeit: Hegels handlungstheoretische Fundierung des Wirklichkeitsbegriffs*, «Rechtsphilosophie», IV (1), 2018, pp. 1-15.
- . *Die Wirklichkeit des Geistes: Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011; trad. it. a cura di G. Miolli e F. Sanguinetti *La realtà dello spirito: studi su Hegel*, FrancoAngeli, Milano 2016.
- . e Mooren N. (a cura di) *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, «Hegel-Studien», Beiheft 67, Meiner, Hamburg 2018.
- ROSENFELD, D. L. *Politique et liberté: une etude sur la structure logique de La philosophie du droit de Hegel*, Aubier, Paris 1984.
- SCHMIDT, C. *Autonomie und Freiheit Politische Aspekte des Selbstbewußtseins bei Hegel*, «Hegel-Studien» XLVII, 2013, pp. 75 - 92.
- SCHNEIDER, H. *Sich in Freiheit entlassen. Natur und Idee bei Hegel*, «Hegelianna», XVII, 2004.
- SCHOLZ, M. *Teleology and Basic Actions: a reading of the chapter on Teleology in Hegel’s Subjective Logic in the terms of action theory*. «Hegel Bulletin», XLIV (1), pp. 74 – 98.
- SELL, A. *Der lebendige Begriff: Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Albe, Freiburg etc., Alber, 2014.
- SIEP, L. *Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels*, in *Hegels Philosophie des Rechts. Der Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, a cura di D. Henrich e R. – P. Horstmann, Klett-Cotta,

Stuttgart 1982.

———. *La filosofia politica di Hegel*, «Verifiche», XX (3), 1991, pp. 219 - 242.

———. (a cura di) *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997.

STEKELER-WEITHOFER, P. *Die Sittlichkeit der Person. Subjektive Moralität und Eigentum in Hegels Logik der Freiheit*, in *Sittlichkeit: eine Kategorie moderner Staatlichkeit?*, a cura di M. Spieker, S. Schwenzfeuer B. Zabe, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2019, pp. 47 - 70.

———. *Hegels Wissenschaft der Logik. Ein dialogischer Kommentar*, Meiner, Hamburg 2022.

TOLLEY, C. *The Subject in Hegel's Absolute Idea*, «Hegel Bulletin», XL (1), 143 – 173.

VERRA, V. *La circolarità del metodo assoluto in Hegel*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» XCI (1), 1999, pp. 3 - 17.

———. «Idee» nel sistema hegeliano, in V. Verra, *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007, pp. 143 - 164.

VIEWEG, K. *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink Verlag, München 2012.

VOLKMANN - SCHLUCK, K. H. *Die Entäußerung der Idee zur Natur*, in «Hegel-Studien», Beiheft 1, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1964, pp. 37 – 44.

WAGNER, F. *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Verlagshaus 1971.

WANDSCHNEIDER, D. e V. HÖSLE *Die Entäußerung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, «Hegel Studien», XVIII, 1983, pp. 173 – 199.

WANDSCHNEIDER, D. *Zur Dialektik des Übergangs von der absoluten Idee zur Natur: Eine Skizze in Sich in Freiheit entlassen: Natur und Idee bei Hegel: Internationaler Arbeitskreis zu Hegels Naturphilosophie*, a cura di H. Schneider, Frankfurt am Main 2004, pp.107 - 124.

WILLIAMS, R. R. *Hegel on the Proofs and Personhood of God: Studies in Hegel's Logic and Philosophy of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2017.

YEOMANS, C. *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*. Oxford University Press, Oxford 2011.

———. *Logic and Social Theory: Hegel on the Conceptual Significance of Political Change*, in *The Palgrave Hegel Handbook*, a cura di M. F. Bykova e K. R. Westphal, Palgrave Macmillan, Cham 2020.

4) *Altro*:

AA. VV. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, voll. 3, 10, 29, a cura della Arbeitsstelle des Deutschen Wörterbuches zu Berlin, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991

