

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di Laurea Triennale in
FILOSOFIA



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Tesi di Laurea Triennale

AL DI LÀ DI *FEDE E FIDUCIA*: LA PRODUZIONE DEL SOGGETTO
NELLO SPIRITO OGGETTIVO HEGELIANO

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando: Edoardo Vanni

Matricola: 2005234

Anno Accademico 2022-2023

INDICE

<i>Introduzione</i>	<i>I</i>
<i>Capitolo I</i>	<i>1</i>
<i>Capitolo II</i>	<i>11</i>
2.1 Il dovere esteriore ed interiore come altro lato della volontà	11
2.2 L'ingresso nell'eticità	17
<i>Capitolo III</i>	<i>21</i>
3.1 Il primo luogo di introiezione delle rappresentazioni: la famiglia	21
3.2 La società civile e l'esterno della <i>Bildung</i>	23
<i>Conclusioni</i>	<i>33</i>

Introduzione

La domanda che ha guidato inizialmente questa ricerca potrebbe risultare diffusa e piuttosto inflazionata; tuttavia, ci si propone di assumerla nei suoi tratti concettuali come percorso di un contributo che sappia unire l'esigenza della storia concettuale e quelle che sono le rappresentazioni generalizzate relative al darsi dei rapporti intersoggettivi. Quindi: si può dire che i costumi, e in generale quelle che sono le nostre rappresentazioni sociali, siano il solo frutto di creazioni razionali, e perciò manipolabili a piacimento da gruppi di persone?

In effetti, tutto il discorso sull'uomo e sulla sua specificità assume una posizione propria all'interno del piano logico-speculativo, poiché non si deve dimostrare una presunta superiorità - o inferiorità - dell'uomo rispetto all'animale, e tantomeno ricostruire, in chiave genetica, il processo di abitudine mediante il quale l'uomo è ciò che è. In via preliminare, allora, possiamo negare una posizione che veda nei costumi dei semplici artifici, sebbene, come si cercherà di dimostrare, questo non tolga loro una certa mobilità e anche a quelle rappresentazioni che costituiscono il sostrato del nostro ragionare sociale e politico. Perciò, per affrontare il tema della costituzione in soggettività agente, informata in un contesto ben preciso, cioè dell'essere umano nella filosofia dello spirito oggettivo di Hegel, si deve almeno ripartire dai primissimi passi in cui questo processo diviene centrale.

Nel primo capitolo si farà principalmente riferimento a quei punti di snodo dell'*Enciclopedia*¹ in cui si passa dal semplice organismo vivente allo spirituale, e cioè dalla filosofia della natura alla filosofia dello spirito soggettivo, che declinerà a sua volta, con il concetto della volontà, nella trattazione dello spirito oggettivo. Nello specifico, per quanto concerne il presente lavoro, si prederanno le mosse dall'ultimo momento della terza sezione della filosofia della natura, ossia quello relativo all'organismo animale (§§350-376). Una posizione centrale assumerà allora l'abitudine, come liberazione ambigua dallo stato meramente naturale degli impulsi, che non vengono negati totalmente, ma traslati in una dimensione ulteriore rispetto alla necessità esteriore della fisiologia. Il lavoro che si andrà a fare sull'*Enciclopedia* vuole, in prima battuta, mettere in luce lo spazio precipuo della natura umana in quanto, contemporaneamente, data e costituita, procedendo tuttavia secondo un ritmo proprio. Questa altresì la novità del discorso hegeliano rispetto alla tradizione giusnaturalistica, che aveva, almeno da Hobbes in poi, considerato i singoli spuntati «come funghi»²,

¹ Si fa riferimento a G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. A cura di CESA C., Roma-Bari: Laterza, 2009. Da qui in avanti verrà indicata con Enz. C.

² T. HOBBS, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di T. MAGRI, Roma: Editori riuniti, 1999, p. 99. Per una ricostruzione dell'antropologia e della formazione individuale hobbesiana, cfr. G. RILLI, «Identity in Hobbes: Between Physics and Anthropology». *Paradigmi*, 3 (2022): 387-400. <https://doi.org/10.30460/105747>.

e quindi isolati nelle loro precondizioni di sussistenza in un dispositivo logico-finzionale come lo stato di natura. Una simile *teoria* (nello specifico significato di *Theorie*) viene comunque assunta e attraversata nello sviluppo del pensiero hegeliano, ovvero nella sezione del *Diritto astratto* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*³. La giuntura fondamentale fra i due aspetti dell'*Enciclopedia* e dei *Lineamenti* si trova, rispettivamente, nella sezione *Psicologia* della filosofia dello spirito soggettivo e nell'*Introduzione*.

Solo dopo aver visto questo snodo sarà allora possibile seguire lo sviluppo concettuale dei *Lineamenti*: nel secondo capitolo, infatti, si cercherà soprattutto di leggere quei passaggi in cui la volontà continua a fallire nel raggiungimento una determinazione universale di libertà, specialmente leggendo la sezione della moralità, in cui il soggetto morale, pur riconoscendo a sé il diritto di volere e compiere il proprio fine, aspetto che mai verrà eliminato in quanto massimo prodotto della concettualità moderna, si scontra inevitabilmente con il puro dover essere dell'astrazione intellettuale inerente al bene.

In questo modo si potrà arrivare al terzo ed ultimo capitolo, con il quale si prova a dare compattezza alla trattazione, rivedendo come quei punti aporetici vengano ricompresi all'interno di un piano ben più alto e sussistente, ovvero quello etico, entro il quale si riarticola altresì la specificità della natura umana.

Prima però di procedere alla trattazione, ci si deve, seppur brevemente, soffermare su un aspetto metodologico fondamentale. Si accennava infatti al termine *Theorie*, che rimanda, non a caso, a uno dei temi centrali della *Vorrede* ai *Lineamenti*, specialmente in considerazione del fatto che con la Prefazione Hegel è intento a dare collocazione alla filosofia in rapporto alla realtà (*die Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*); rapporto che fa emergere ciò che è la realtà effettuale dell'epoca, di ciò che è *Gegenwärtiges* e *Wirkliches*. Tentare di ripercorrere lo sforzo hegeliano, rapportandolo a quella che è la nostra condizione presente, è sicuramente una via da scegliere e attraversare, consapevoli del fatto che non si possa però utilizzarlo come uno strumento morto, che richiede una semplice applicazione, poiché, piuttosto, significa comprendere la natura della sfera politica in quanto tale, nonché il suo rapporto con la libertà. Se questo vale per il sistema preso nella sua organicità, anche riguardo alla *Rechtsphilosophie* comporta che il suo contenuto, la realtà di cui si espongono le figure nella trattazione, non ha una sua indipendenza di fronte alla quale si è posti, piuttosto, è la forma della scienza a farne comprendere la concettualità. E qui, forma non è vuota astrazione, bensì il saper cogliere la cosa, la realtà stessa in quanto pensata, e cioè nella sua razionalità. L'oggetto della trattazione è indicato come «il diritto, l'eticità, lo Stato», ovvero la realtà dello spirito oggettivo quale si determina nell'epoca storica a dover essere pensata e a mostrarsi così reale. Invece, la *Theorie* dei moderni, quella che procede da Hobbes in poi per intenderci, sembra non considerare la realtà dei

³ Si fa riferimento a G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*. A cura di G. MARINI, Roma-Bari: Laterza, 2010. D'ora in poi GPR.

rapporti tra gli uomini e che tutto debba ripartire da un atto originario, mediante il solo esercizio della ragione⁴.

La scienza speculativa non prende in analisi il particolare dato sotto forma di assunzione di base, bensì punta a cogliere le condizioni di possibilità affinché si dia una certa scienza, e per questo il presupposto delle scienze particolari può apparire solo nella datità; la filosofia hegeliana, in quanto scienza, non può però assumere tali presupposti, e quindi il movimento dialettico, precipuo ad ogni cerchio di cui il pensiero si compone, deve mettere in moto il processo speculativo con cui cogliere l'assoluto.

Per quanto riguarda la filosofia politica dei *Lineamenti*, e dunque, in ultima analisi, in quella che è la manifestazione dello spirito oggettivo, si può rivedere il fatto che, secondo tale logica, è impossibile dare spazio ad una filosofia politica *more geometrico demonstrata*, alla maniera giusnaturalistica, che altrimenti finirebbe nuovamente nell'imbrigliarsi nelle trame evolutive delle scienze amministrative del sociale. Piuttosto, da questi ambiti la scienza speculativa può attingere per ricavare dei dati reali, o quantomeno concretamente attestati nel mondo; ma non può di certo essere intesa come effettivamente implicata in una ridefinizione paradigmatica della sfera concettuale, che possa dunque influenzare direttamente la realtà. Ovvero: non può servire da teoria per la prassi, non deve ricadere nell'ambito del dover essere.

⁴ L'attenzione a questo termine non vuole essere una concessione di pedanteria filologica o lessicale. Piuttosto, vuole dimostrare la cogenza speculativa che questo luogo della formulazione del pensiero hegeliano ricopre nello studio concettuale: la distinzione di piani, introdotta dal sapere della differenza fra teoria e scienza, dà luogo una spaccatura plurima sul versante epistemico, ovvero introduce elementi ulteriori con cui costruire una esposizione alternativa ad una di quelle che si sono potute dare finora. Per una trattazione ancora più definita e chiara rimando a G. DUSO, *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano: FrancoAngeli, 2013, in part. la nota 17, pp. 113-114.

Capitolo I

Abitudine e costituzione spirituale

Prima di poter arrivare ad articolare completamente il discorso sulla costituzione spirituale del soggetto, è bene ripartire dalla dimensione più immediata della trattazione: quella dell'organismo vivente, che «è, e si conserva, solo in quanto riproduce sé stesso»⁵. In questo senso, allora, il vivente si distingue innanzitutto dal corpo inanimato per il fatto che è esso stesso processo di sé, nel senso in cui si differenzia internamente pur restando fisso nella propria individualità definita. In questo modo, l'organismo non può darsi una volta per tutte, considerato cioè come prodotto finito, ma deve tornare ad aprire il processo che lo ha condotto fino a quel punto per poter continuare a muoversi e determinarsi in una nuova *figura*. La figura è quell'intero che si delinea come il soggetto animale nella sua integrità, «è essenzialmente processo *astratto* [...], nel quale l'organismo fa delle sue proprie membra la sua natura inorganica e i suoi mezzi, si consuma in sé»⁶. Questa unità immediata e interiore dell'organismo è tuttavia sempre rotta, poiché, realmente, il processo comincia con il «sentimento della mancanza e con la spinta a sopprimerla»⁷ e l'eccitamento esterno ingenera il bisogno e la correlata azione al soddisfacimento. L'attività che è la spinta è «istinto», cioè la «finalità operante in modo inconsapevole»⁸, muove naturalmente verso il soddisfacimento di tale negatività determinata e, in questo modo, si arriva all'assimilazione, che permette l'appropriazione, con ogni mezzo disponibile, dell'oggetto. Ora, la negatività espressa dal bisogno e dall'oggetto fanno sì che l'individuo vivente li colga come esteriori: da una parte, l'organismo nega, portandola a termine, la propria azione diretta verso l'esterno, mentre, dall'altra, «essendo divenuto *per sé* immediatamente identico con questa attività, si è riprodotto in questo mezzo»⁹. L'organismo, in questo modo, è divenuto come duplice, perché continua ad essere unità, ma risulta anche come prodotto di una mediazione con l'alterità dell'oggetto assimilato e di cui aveva bisogno: questa produzione è, dunque, «autoconservazione o *riproduzione*»¹⁰. In questo modo, si arriva all'ultima determinazione dell'organismo, che torna verso l'esterno con il *processo del genere*, ovvero il congiungersi con un altro individuo identico a sé. Tale processualità comporta una ulteriore negazione dell'individualità immediata, che si ritrova, infatti, di fronte un proprio simile con il quale si rapporta e si riproduce («accoppiamento»). L'animale si ferma però a questo punto, cioè non oltrepassa la soglia della mera

⁵ Enz. C, §352.

⁶ Ivi, §356. Cfr. anche M.F.X. BICHAT, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, Paris, 1800, il quale definisce la vita come «l'insieme delle funzioni che resistono alla morte». La vita si consuma procedendo, pur dovendo mantenere sempre un livello stabile di nutrimento che le garantisca la stabilità di questo conflitto.

⁷ Ivi, §359.

⁸ Ivi, §360.

⁹ Ivi, §365.

¹⁰ Ivi, §366.

naturalità, restando perciò fermo alla «mala infinità» della riproduzione e della «rovina degli individui»¹¹: solo in un terzo individuo il genere può essere riprodotto e sussistere, il che allora comporta la distruzione dei «genitori». Finora il vivente ha subito questo processo dell'universalità naturale; lo stacco, dunque, arriva nel momento in cui l'individuo riconosce quella universalità come un *potere negativo*, e quindi inizia a modellarsi e «la vita diventa un'abitudine priva di processo»¹², con cui nega l'immediatezza della sua realtà naturale per renderla un qualcosa di inconscio, irriflesso.

Dunque, solo negando la dimensione spontanea dell'istinto pulsionale, che risulta dall'esteriorità necessitante degli influssi e bisogni, si può entrare nella concretezza spirituale. Tuttavia, non si pensi che il processo che porta alla formazione di una soggettività individuale e spirituale sia concluso con il semplice abituarci alla negazione superficiale degli istinti, poiché, come noterà più avanti anche Hegel, persino gli animali possono essere abituati a qualche azione o a determinati stimoli. Una prima differenza, però, che potrebbe subito risultare sta nell'uso del passivo: infatti, l'uomo *si* abitua, pone da sé la propria abitudine, mentre l'animale deve subire un processo di abitudine che venga promosso dall'esterno. Eppure, a questo punto dell'*Enciclopedia*, ancora non si è pervenuti ad una più alta forma di razionalità, dato che anche i primi passi dell'*Antropologia* ripartono dall'*anima naturale*. Simile determinazione rimane certamente presente anche nell'uomo, ma ciò che lo distingue è il diverso segno della «simpatia» verso l'ambiente: l'animale è totalmente immerso nel proprio habitat, da cui riceve «il suo carattere specifico»¹³; invece, l'uomo ha una relazione fondamentale diversa di vivere l'ambiente, ponendosi con maggior indipendenza allo svilupparsi della cultura in cui riceve formazione. Ciononostante, quello che a questo livello è pienamente coinvolto è il versante della corporeità: il sentire è sia determinazione del corpo in quanto unità accorta di sé, sia processo di assunzione, da parte del corpo stesso, di quel sentimento, nato dall'esigenza spirituale. Il corpo, insomma, facendo da tramite verso l'esteriorità dell'ambiente, riceve e ritrasmette determinati impulsi, sia che appunto riceva degli stimoli, sia che debba renderli esteriori e oggettivati. L'individuo cioè può, in questo modo, riflettersi in sé, cosa che comporta il darsi della relazione a sé come unità di identità, verso il sentire in generale, e di differenza, dato che sempre in maniera contestuale si ha riconoscimento in una specifica sensazione. L'*anima senziente*, allora, è «soggettività del sentire»¹⁴, in quanto comprende le sensazioni e i sentimenti come proprie determinazioni soltanto interiori, ma pur sempre sue. Il problema che qui emerge riguarda il fatto che l'anima, come individualità a sé, si consideri come la realtà esistente, e dunque si espliciti nel solo sentire le sensazioni interiormente. L'alterità è ancora compresa come un che di interno, venendo posta con una divisione che porta quelle determinazioni particolari del sentire a essere predicati del soggetto senziente. Il soggetto, inteso cioè

¹¹ Ivi, §370.

¹² Ivi, §375.

¹³ Ivi, §392.

¹⁴ Ivi, §403.

come anima senziente individualizzata, si ritrova completamente aderente alle proprie particolarità sensibili. In questo suo attenersi alla «forma del sentimento» entra in un «sonnambulismo»¹⁵ che gli impedisce di svegliarsi se non solo laddove siano in gioco interessi particolari, e che esclude altresì ogni altra forma di conoscenza o verità che non sia quella rigidamente attinente a quanto concesso nell'interiorità. Pertanto, «l'individuo è la monade», che rincorre solo ciò che rientra nel proprio campo sensibile, così come un'ape può andar in cerca esclusivamente di polline, senza considerare altri oggetti esterni.

Ancora, però, non si considera il contenuto di queste sensazioni, che, in ultima analisi, danno forma e contenuto al «sentimento di sé», il quale è universalità non vera. L'anima trova la sua particolarità ancora nel corpo, dal quale «se ne distingue come suo essere semplice»¹⁶, rimanendo perciò contenuto sostanziale della corporeità. Questo risultato non è frutto di un modo di intendere la relazione anima-corpo secondo uno schema contenuto-forma, ma, anzi, comporta più livelli di apprendimento dell'*abitudine*: anzitutto, l'abitudine fa sì che l'anima abbia in questo modo «possesso» delle determinazioni sensibili mediate dal corpo, il quale, contemporaneamente, subisce un processo di «ripetizione», sia meccanica che sensitiva. Infatti, l'abitudine è processo e risultato di una modalità di stare in relazione continuata con un determinato tipo di ambiente e stimolo, che perciò si riversa nell'interiorizzazione di una procedura divenuta, ormai, spontanea. Come si può intuire, la memoria gioca un ruolo fondamentale nell'apprendimento, specialmente per il fatto che rende negativamente il rapporto del soggetto a se stesso: il soggetto percipiente, con il processo di memorizzazione, riesce a scindersi dalla propria immediatezza, impartendosi una disciplina che risulti in una oggettivazione di sé. In quanto tale, la memoria permette che sia il corpo, sia l'anima, vengano rese indipendenti dalla sensazione; il corpo infatti continua a sentire, ma via via che procede nella reiterazione è sempre più assuefatto, mentre l'anima può completamente distogliersi da quello che sta avvenendo a livello percettivo, così da far spazio ad altre facoltà intellettive. L'abitudine, dunque, segna il punto in cui lo spirito comincia a mostrarsi come interiorità che può essere scissa senza però essere annullata, poiché in questo processo l'anima rimane una, per quanto ancora non libera. L'uomo, infatti, è ancora «nella guisa dell'esistenza naturale», ma ad uno stadio superiore: è libero per quanto riguarda «la determinatezza naturale della sensazione»¹⁷, poiché ne fa un *suo*¹⁸ e toglie, pertanto, la stretta dipendenza che lo necessitava.

L'anima è in questo modo divenuta, proprio grazie all'autoproduzione dell'abitudine, che risulta non più in un qualcosa di conferito dall'esterno, ma di posto immediatamente dall'anima, il luogo in

¹⁵ Ivi, §406.

¹⁶ Ivi, §409.

¹⁷ Enz. C, §410 Ann., p. 412.

¹⁸ Non a caso, Malabou si concentra sulla ricezione hegeliana del *De Anima* di Aristotele, in cui si ha una precisa trattazione della ἐξίς. In particolare, per le questioni relative alla temporalità dell'abitudine, di cui si accennerà a breve, cfr. C. MALABOU, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*. New York: Routledge, 2005, cap. 2, pp. 55-56.

cui si ha la convergenza di particolarità e universalità, cioè delle sensazioni e delle loro forme. Se si richiama il fatto che il sentire e la sensazione in genere si presentano alla coscienza immediata come turbinio di stimoli esteriori, si può allora aggiungere che la congiunzione di questi due aspetti fornisce all'anima - che «non è ancora io» - quelle primigenie strutture di comprensione effettiva del reale, vale a dire una più razionale forma di intellesione delle categorie di spazio e tempo, messe in ordine lineare dalla pratica disciplinare dell'abitudine nel suo consolidarsi¹⁹. Finalmente, l'anima può dirsi *reale* (*wirkliche*), non solo perché concretamente interagisce col mondo esteriore grazie alla corporeità «resa propria», ma principalmente perché «nella sua esteriorità si ricorda in sé ed è relazione infinita a sé». Nel punto in cui la naturalità è completamente riportata al proprio concetto, e cioè nel punto in cui massimamente si ha concordanza fra sensazione immediata e la sua mediazione, si perviene ad un nuovo concetto, cosa che realmente segna l'uscita dalla mera naturalità: è la coscienza, ora, a divenire centrale, in quanto «pensiero e soggetto per sé»²⁰, che determina sé spontaneamente mediante giudizio esclusivo rispetto al mondo esterno. Per riaffermare il punto: l'abitudine, per quanto possa apparire processo meccanico e per certi versi stringente nella pratica da una certa fissità, è il punto di snodo per comprendere la piena introiezione e maturazione spirituale della coscienza, che solo attraversando questo passaggio può dire di riuscire a determinarsi concretamente nella moltitudine sensibile. Su questo versante, l'abitudine è il primo stadio della libertà concreta.

Lasciando da parte l'esposizione della sezione *Fenomenologia*, si può allora procedere con l'ultima sezione della filosofia dello spirito soggettivo, ovvero la *Psicologia*. Finalmente, lo spirito non è più lasciato agire sullo sfondo come nelle precedenti sezioni, ma è ora manifesto nell'anima singolare, poiché elevatosi oltre la natura e la sua determinatezza. Certo è, però, che non si può ancora dire che lo spirito si sia pienamente dispiegato: solo lo spirito assoluto può essere visto come il completamento del proprio processo di liberazione, mentre ancora si ha a che fare - simile discorso sarà per la filosofia dello spirito oggettivo - con lo spirito «in quanto ha nel suo sapere non più un oggetto, ma una determinatezza», la quale prova che la «finità dello spirito» presuppone la ragione «infinita»²¹.

Il movimento e «lo scopo» dello spirito risiedono nella produzione del proprio «adempimento oggettivo»²², e con ciò pone nella realtà il sapere, dandogli una forma concreta ed effettiva mediante la quale è possibile comprenderne il lato oggettivo. Le configurazioni spirituali, allora, servono non tanto ad una conoscenza esteriore che si appropria a certi temi, ma allo spirito stesso, entro le quali

¹⁹ L'unità di corpo e anima, raggiunta attraverso il lavoro dell'abitudine, non solo dunque apre alla possibilità fondamentale della percezione consapevole e ad una prima appropriazione di sé, ma, ancora più radicalmente, comporta l'atto stesso del volere reale. In proposito, cfr. C. MENKE, «HEGEL'S THEORY OF SECOND NATURE: THE "LAPSE" OF SPIRIT», *Symposium*, vol. 17, no. 1, 2013, in part. «It means we can *will* something with it ...», p. 37.

²⁰ Ivi, §§411-412.

²¹ Ivi, §441.

²² Ivi, §442.

si porta ad effettualità e riceve ulteriori determinazioni, che pure vengono riconosciute come sue. Lo spirito non è, d'altronde, da intendersi al pari di una idea inerte e accessibile secondo una via intellettualistica, che ne permetta la disamina nei suoi atomi costitutivi, ognuno dei quali viene preso come tassello e giustapposto in una definizione necessaria; piuttosto, deve essere compreso nella totalità delle sue finitezze, che stanno insieme come in un sistema integrale e organico. Ancora, comunque, è in questione lo spirito soggettivo, che assume le determinazioni di *spirito teoretico* e *spirito pratico*, le quali sono altresì formali, interiormente ed esteriormente.

Lo spirito teoretico «ha per iscopo di essere per sé ragione» e la sua «attività è il conoscere»²³. Sostanzialmente, si può dire che lo spirito teoretico è quella determinazione spirituale che risiede internamente al soggetto, costituendone la parte intellettuale e conoscitiva, e il cui prodotto precipuo ed oggettivato viene identificato nel linguaggio. In effetti, lo spirito teoretico, a differenza delle altre configurazioni anteriori, si relaziona all'esteriorità del mondo da conoscere in maniera più concreta: ossia, per quanto riceve e stipa nella memoria l'intuizione, l'intelligenza riesce a ricordare sé, torna «sopra e verso» quella sua prima esteriorità, e così si svincola dalla datità del contenuto sensibile. A questo punto, subentra la *rappresentazione*, che, sebbene rimanga in un certo senso ancora condizionata all'intuizione, è il punto medio del sillogismo che dimostrerà il togliimento (*Aufhebung*) dell'intelligenza in pensiero. Innanzitutto, «il ricordare» l'intuizione conduce all'apposizione soggettiva del sentimento nella propria interiorità, ovvero «nel suo spazio proprio e nel suo proprio tempo». In questo modo, si ottiene «l'immagine», che è, in virtù della suddetta apposizione, «arbitraria o accidentale» e rimane in questo «fondo inconscio»²⁴ (*Bewusstlose*) in cui tutto è pressoché indistinto e disorganizzato. Il ricordo particolare propriamente detto è però il risultato della «sussunzione della singola intuizione immediata [...] sotto la rappresentazione»²⁵, la quale dà forma e contenuto all'intuizione fatta interiore. Così, l'intelligenza è la «forza attrattiva»²⁶ che permette la sintesi tra i due elementi, mediante la quale si toglie l'esigenza del riferimento esterno e sensibile. La rappresentazione è dunque termine medio perché mette in relazione i due significati dell'oggettività e dell'universalità formale; questo secondo significato è fatto proprio attraverso la forza intellettuale dell'associazione delle immagini, così come delle rappresentazioni stesse in una più generale. Una simile relazione associativa può apparire estrinseca, come ancora data dal semplice riferimento all'oggetto. Piuttosto, la fantasia è il punto in cui l'universalità e l'essere vengono resi completa unità, poiché qui l'intelligenza si muove più liberamente, in guisa di soggettività. È in questo momento che si ha un'immagine «solo soggettivamente intuitiva»²⁷, motivo per il quale si può concludere che, da un lato, non rimanga più alcuna esteriorità dell'intuizione; dall'altro, il contenuto immaginato, per far sì che torni ad essere esteriormente intuibile, necessita del segno. Il significato, in quanto

²³ Ivi, §445.

²⁴ Ivi, §§452-453.

²⁵ Ivi, § 454.

²⁶ Ivi, §455 Ann.

²⁷ Ivi, §457 Ann.

«rappresentazione indipendente dell'intelligenza²⁸, dopo aver subito un processo di interiorizzazione, viene ritrasmeso di nuovo nel segno. Il linguaggio viene quindi conquistato dall'intelligenza prima come linguaggio simbolico e scritto, e poi espresso con la tonalità della voce²⁹.

In forza della concordanza raggiunta con la conoscenza dell'intuizione e l'uso dei nomi, ovvero dei significati nei segni delle cose, l'intelligenza è «due volte» (*ist wieder*). Questa ricorsività mostra l'aspetto per cui l'intelligenza può dirsi compiutamente universale solo quando riesce a essere *per sé*, ovvero rendersi a sé oggettiva entro di sé nel *pensiero*, in quanto «sa, che ciò che è pensato, è; e ciò che è, è soltanto, in quanto è pensiero»³⁰. Per quanto ancora vi permanga un certo grado di immediatezza, che comunque non deve venire inteso come una degenerazione, dando luogo infatti a più lati del pensiero (come la facoltà analitica o la formulazione di giudizi), si può concludere che l'intelligenza può affermarsi come ciò che determina il contenuto, sia esso trovato nell'oggettività o spontaneo: è il *volere*.

Il volere marca il passaggio allo *spirito pratico*, nel quale lo spirito attraversa determinazioni sapute internamente sì da rendersi oggettivo, darsi esistenza nella realtà. È questa difatti la tensione dello spirito pratico: «di far della libertà la sua determinatezza, il suo contenuto e scopo non meno che la sua esistenza»³¹, sebbene ciò rappresenti, per il momento, il suo formalismo, considerato che simile attribuzione di contenuto inizia con un movimento spontaneo in genere, astrattamente autonomo. Subito lo spirito incontra un duplice dover essere, inteso nel senso di precipitato specifico della sua immediatezza e formalità: da una parte, il contrasto tra la determinazione posta autonomamente dal volere e la determinatezza dell'esistenza finita, cioè dell'esteriorità; dall'altra, il fatto stesso che quella prima determinazione sia posta semplicemente, e pertanto avvertita dalla coscienza come forma a cui adeguarsi. Lo sviluppo di questi lati riparte dal *sentimento pratico*, in cui lo spirito ha, in maniera non mediata, il contenuto della ragione, pertanto come contenuto accidentale e soggettivo, al modo di condizioni connaturate quali il bisogno e l'opinare singolare. La dialettica fra sentimento e intelletto, i quali vengono in rapporto nel singolo, porta a concludere che il primo è una forma vuota, in cui ogni contenuto può venir posto e ricevere una determinazione peculiare, ma non per questo ha validità assoluta. Nemmeno per lo stesso individuo un sentimento è assunto come fisso e stabile per il solo fatto di essere sentito, poiché, d'altronde, abbisogna sempre di un passaggio nell'intelletto, cioè di un momento in cui venga compreso il contenuto, e non la semplice forma del sentire, che altresì non porta con sé alcuna necessità e universalità. Inoltre, il sentimento pratico, siccome autodeterminato, comporta il dover essere nel senso in cui considera valido quel sentire solo in riferimento all'oggetto esistente a cui rivolge la determinazione, o meglio: il sentimento che muove realmente verso l'oggetto si riferisce solo al piacere o al dispiacere, in quanto adatto o meno a quanto

²⁸ Ivi, §458.

²⁹ Per quanto riguarda il problema della relazione tra segno e significato, nonché sul ruolo della memoria, cfr. G. RAMETTA, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Roma: Inschibboleth, 2020. In particolare, cap. 1, pp. 13-65.

³⁰ Enz. C, §465.

³¹ Ivi, §469.

viene avvertito. Non c'è un elemento universale (o ancor meno logico) nel piacere, dato che ognuno può soggettivamente determinare ciò che sente come gradevole solo in funzione di un moto spontaneo e incontrollato, scaturito però dall'oggetto in questione. Impulsi e passioni sono ugualmente riempiti di contenuto dalla natura, ed appaiono all'individuo come accidentalità a cui è spinto; tuttavia, la loro soddisfazione, considerata la loro struttura vicendevolmente esclusiva (se si soddisfa uno non si può, al contempo, soddisfarne una diversa), è impossibile in maniera immediata, e perciò richiede di essere riguardata sotto l'aspetto razionale del loro stesso compimento: immediatezza naturale e particolarità ricadono sotto l'oggettività data dall'azione soggettiva, la quale conferisce altresì un ordine di esecuzione. In questo modo, «Il soggetto [...] è l'attività che traduce la soggettività del contenuto, che sotto tal riguardo è scopo, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con sé stesso»³² L'azione, a questo punto, non deve essere considerata come mera operatività dettata dal soddisfacimento base di un impulso, proprio perché il soggetto, producendola e realizzandola, introduce nell'oggettività la propria determinazione di quel contenuto. Un simile discorso può essere fatto riprendendo quanto detto sul linguaggio: anche la parola, per l'esigenza di espressione che apporta, apre alla possibilità di rileggerla alla luce della sua pratica e produttività, tant'è che la lingua contribuisce parecchio nel riverberare le rappresentazioni che vi stanno alla base, così come a realizzare il proprio significato. Volendo forzare la lettura hegeliana, si potrebbe arrivare a dire che il discorso linguistico espresso nutre principalmente il proprio aspetto fattitivo, nel senso che conduce sempre ad un qualche tipo di azione e risvolto pratico³³.

Comunque sia, ciò che importa sottolineare è la dimensione eminentemente soggettiva dell'azione, che fa da *medium* spirituale all'elevazione del contenuto, il quale riamerebbe altrimenti immediato e ai limiti dell'animalità. Invece, il volere è «riflettente», nel duplice senso per cui torna sulle proprie assunzioni interiorizzate e le trascoglie secondo un interesse specifico e particolare; solo così viene apposto il segno del possesso su quanto viene esteriorizzato, ed è qui che si ha l'arbitrio. L'arbitrio è il luogo in cui il volere si rende a sé massimamente oggettivo, determinandosi ad un contenuto particolare in quanto scelto, e non solamente sentito, altresì potendo determinarsi contrariamente, ovvero negando la propria determinazione precedente per qualcosa di nuovo. È infatti processo infinito, le cui limitazioni interne (ovvero quei momenti di rifiuto della determinazione prima e di accettazione della determinazione seguente) sono annullate nel corso continuo della decisione contingente. Assumendo la rappresentazione per cui esiste una «soddisfazione universale»³⁴, gli impulsi divengono allora la negazione di quella stessa possibilità, nonostante debbano, parallelamente, essere il suo luogo di realizzazione. Allora, la felicità non può risiedere nella particolare determinazione (o meno) ad un contenuto, così come, più in generale, non risiede

³² Ivi, §475.

³³ Una simile posizione deve essere comunque discussa e ampliata, poiché non si sta considerando il “silenzio” con cui il pensiero, specialmente speculativo, si muove e si sviluppa. In questione, infatti, si è presa soltanto la lingua parlata, ovvero usata e comunicata da individui agenti e rapportantesi con un ambiente più dinamico della pagina.

³⁴ Ivi, §479.

nemmeno nell'individualità della volontà astratta, che assume e rigetta scopi; piuttosto, la felicità, in quanto soddisfazione massima, si trova nel fatto che quella stessa volontà possa essere scopo a se stesso, e quindi il volere la libertà in quanto tale. È «Lo spirito, che si sa libero e si vuole come suo oggetto, - vale a dire, che ha per iscopo e determinazione la sua essenza, - [...] è il lato dell'esistenza della ragione»³⁵, che si rende *spirito oggettivo* proprio perché entra nell'oggettività del mondo per determinarsi come suo, come luogo proprio di espressione delle proprie determinazioni che via via sopporta. A questo punto, lo spirito, idealità di spirito teoretico e spirito pratico, si muove e si attiva non più solamente a livello interiore, ma anzi si interfaccia a tutto il campo del reale e dell'oggettivo, in cui la volontà si determina soggettivamente per concretizzare la libertà. Già a questo punto è bene affermare che l'idea della libertà non viene realizzata per qualche trascendente intervento superiore, e tantomeno è un che di separato metafisicamente dal mondo stesso: anzi, l'idea della libertà non è un possesso di alcuno, poiché gli uomini, in quanto soggetti pensanti e agenti, «sono questa idea»³⁶, la realizzano sempre e comunque nel mondo contingente che il reale (in quanto *Realität*) prevede per sua costituzione. Non c'è una libertà da realizzare secondo uno schema scomponibile e proceduralizzabile, considerato che l'azione del soggetto esprime di per sé la dimensione spirituale della libertà che si (ri)produce. Da qui si ricava, esplicitamente, che sono gli uomini adesso ad essere *medium* della realizzazione attraverso la loro condotta, sebbene, come si vede nei *Lineamenti*, non si debba, sulle prime, assumere un determinato uomo esistente e concreto: l'individuo agente di cui si legge non è un chi di esistente e rintracciabile, ma una pura astrazione logica che viene fondata concretamente solo nel proseguo della esposizione³⁷.

Il punto di approdo della *Psicologia*, come si accennava, segna anche l'innesto dell'*Introduzione* dei *Lineamenti*, in cui appunto si ritrova la tematizzazione della volontà nelle sue differenti configurazioni. Inizialmente, la volontà appare nuovamente come «pura riflessione dell'io entro di sé», cioè la facoltà di «assoluta astrazione». Tuttavia, come viene specificato nell'annotazione al paragrafo, questa è la rappresentazione corrente della libertà, o, meglio, di quella specifica rappresentazione moderna di una libertà “negativa” che repelle il contatto fra individui per mantenerli così in astratto gli uni rispetto agli altri, al fine di garantire, da un lato, il perseguimento dei fini e interessi privati di ognuno, mentre, dall'altro, si cerca di evitare qualsiasi scontro che possa potenzialmente portare al conflitto. È per questo «libertà del vuoto»³⁸, perché non esiste legame alcuno, e ogni privato è recluso nel suo rincorrere il proprio fine e la propria salute. Certo è, però, che questo individuo astratto deve, ad un certo punto, determinarsi, poiché quella vuota capacità di astrazione è semplicemente privativa, nel senso in cui toglie sé da qualsiasi finitezza in quanto limitazione³⁹. Ma se si riprende il discorso condotto fino a questo punto, si capisce come l'individuo

³⁵ Ivi, §482.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Infatti, si parla propriamente di “uomo” a partire dal Sistema dei bisogni. Cfr. GPR §190 Ann.

³⁸ Ivi, §5 e Ann.

³⁹ Hobbes, in effetti, definisce nel cap. XIV del *Leviatano* la libertà come «l'assenza di impedimenti esterni, i quali impedimenti possono spesso togliere parte del potere di un uomo di fare ciò che vorrebbe, ma non

debba necessariamente sapersi determinare per potere essere, dato che solo affermando “l’io è questo” se ne può predicare l’esistenza, nonché la natura prettamente spirituale. Questo secondo momento è però una seconda negatività, in quanto togliimento della prima, che pure la conteneva già: infatti, anche l’astrazione è una determinazione. La volontà è dunque «unità di questi momenti», ovvero *individualità*, la quale, configurandosi come «relazione a sé»⁴⁰, si pone nella determinazione sapendola come propria, pur mantenendo la facoltà, quindi la potenzialità, di astrarsene. Simili determinazioni sono contenute allorché la volontà le riconosca come proprie, e in questo modo vengano poste come fine, sia soggettivo, in quanto solo voluto, ovvero solo internamente alla volizione, sia realizzato e oggettivato. Per quel tanto che la volontà assume a suo oggetto un fine, questo rimane immediato, e quindi la volontà «è soltanto libera in sé»⁴¹; il fine è esserci della volontà, e pertanto rimane immediato e si recupera, anche nei *Lineamenti*, la naturalità della volontà quando «trova sé determinata dalla natura»⁴² mediante impulsi e inclinazioni. Tuttavia, dal fatto che la volontà è individualità si ricava la sua capacità di decidere e *decidersi*, impiegata sulla moltitudine, qualitativamente e quantitativamente indifferente, degli impulsi, che vengono quindi messi in forma in una azione altrettanto indifferente; al contempo, però, l’astrazione fa sì che la volontà sia «al di sopra» di ogni contenuto. Se ne deduce che l’io viene inteso, ancora, come un sostrato permanente per le determinazioni, ovvero «la possibilità di determinarmi a questo o ad un altro, - di scegliere»⁴³. Nuovamente, la libertà è arbitrio, che viene ora definita come «accidentalità», cioè contingenza della volontà. In altri termini: la rappresentazione comune della libertà, così come attestata dalle dottrine giusnaturalistiche, è semplicemente arbitrio, e perciò quel *decidersi* indifferente e vuoto che procede per sempre nuove assunzioni, rifiutando il contenuto precedente come elemento sostanziale per balzare sul prossimo, poiché centrale diviene solo il movimento binario di decisione/rifiuto, e mai il rapporto individuo-contenuto sostanziale. Questa è la cattiva infinità del determinarsi e del susseguente togliersi dalla determinazione.

L’arbitrio, pur di non rinunciare alla possibilità semplice di finitizzarsi, che verrebbe portata ad effettualità con la concreta decisione e permanenza in essa, sceglie piuttosto di rimanere astratta e irrealizzata. Anche qui, però, viene operato riflessivamente un raffinamento degli impulsi, i quali vengono così ordinati e trascelti; di più, la riflessione si interroga sull’appagamento potenziale che ne deriva, «li compara l’un l’altro e poi con i loro mezzi, conseguenze ecc. e con una totalità dell’appagamento»⁴⁴. Volendo ricollegarci all’abitudine, e a come esprima il processo stesso del proprio consolidamento attraverso l’azione combinata su anima (più avanti intelligenza) e corpo, si può aggiungere che questa scelta interiore che viene compiuta sugli impulsi è altresì questione di una pratica continuata almeno nell’interiorità individuale, entro la quale si perviene a perfezionare una

possono ostacolarlo nell’usare il potere che gli è rimasto», con una subordinazione concettuale della libertà rispetto al potere, che non può mai essere del tutto costretto, e dunque continua a scorrere ininterrottamente a seconda delle oscillazioni della volontà e della deliberazione. Cfr. T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di GALLI C., Milano: BUR, 2019, qui p. 134. Per altre eventuali occorrenze si userà l’abbreviazione *Lev.*

⁴⁰ GPR, §7.

⁴¹ Ivi, §10.

⁴² Ivi, §11.

⁴³ Ivi, §14.

⁴⁴ Ivi, §20.

gerarchia che sia d'uopo all'occorrenza della situazione contingente. È questo un punto in cui l'individuo dimostra il punto di contatto con l'ulteriore determinazione in "uomo", dimostrando di poter agire razionalmente sul proprio comportamento istintuale anche laddove non sia coinvolta immediatamente una intuizione o un impulso causato dall'esteriorità naturale. Si scopre a questa altezza, e con questa prima purificazione individuale, l'insorgenza di una universalità del pensiero che costituisce «il valore assoluto della civiltà»⁴⁵ (*Bildung*), la quale aprirà al dato di una formazione che, allora, non è reiterata solo nell'interiorità dall'individuo, ma che, anzi, riceve impulsi esterni dall'interazione con l'ambiente umano.

Vale la pena soffermarci sul fatto che la *Bildung* non è definita nella sua totalità ed essenza; nonostante ciò, si dimostra che l'universalità della riflessione rende quegli stessi fini, prima solo immediati, un qualcosa di civilizzato, nel senso in cui sono maggiormente vicini allo spirituale, proprio in quanto pensati. Questo sarà il cammino che lo spirito intraprende all'altezza dello spirito oggettivo: mostrare come la volontà sia libertà quando assuma a proprio contenuto l'universalità che è, la mostri come *in sé* e *per sé*. Ancora di più, l'«esserci della volontà libera», cioè la spontanea necessità alla realizzazione di sé, con la traduzione nel *Dasein* ("esserci", "esistenza"), è «diritto», inteso «come idea»⁴⁶ di quei due momenti.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, §29.

Capitolo II

Realität e Seconda natura

2.1 Il dovere esteriore ed interiore come altro lato della volontà

Subito dopo l'Introduzione, si perviene all'esposizione del Diritto astratto⁴⁷, che ripercorre l'attraversamento critico hegeliano del giusnaturalismo e della sua proposta concettuale. Più precisamente, viene qui messa in questione la natura del contratto e del tipo di rapporti che produce. L'individualità di cui al capitolo precedente viene così considerata come *persona*, nel significato specifico di persona di diritto; nonché, la volontà che esprime è completamente immersa nella dimensione proprietaria, ovvero quella per cui si oggettiva in una cosa presa in possesso e che ha ricevuto la determinazione del *mio*. Il contratto emerge, poi, quando due volontà proprietarie si rapportano fra loro, scambiando i propri possedimenti; e siccome anche la volontà e il potere sono ritenuti come proprietà, si ha allora contratto nella formazione positiva della società e dello Stato *tout court* quando si assume la prospettiva del diritto naturale: molteplici volontà singole e irrelate vengono concertate in forma pattizia per dar luogo alla volontà comune, rappresentata nel sovrano, il quale assume su di sé tutto il potere che tali volontà hanno cedutogli ed emana provvedimenti legislativi che siano direttamente adeguati alla volontà di tutti. Dacché si è formata una volontà comune (Vc), derivante cioè dall'adesione di più volontà ad un patto, questa si relaziona alle volontà particolari come un terzo. La volontà del singolo è, dunque, sia coinvolta in questo terzo esteriore della Vc, in qualità di componente, sia in sé sussistente, cioè capace di esprimersi per quel tanto che non riguarda quanto messo in comune. Il vero precipitato del contratto, tuttavia, si deve rintracciare nell'illecito, in quanto, senza la possibilità di violazione, il patto non sussisterebbe (d'altronde, se si fosse sicuri dell'affidabilità dei contraenti, il contratto non servirebbe). Si mostra già qui un aspetto fondamentale: la legge, in generale, si dà esistenza solo nel momento in cui viene cancellata da una volontà singolare che vi si pone esternamente. Anche qui si instaura un movimento dialettico fra la volontà particolare e quella comune, per cui: da una parte, la prima esercita *coercizion*⁴⁸ con l'infrazione dalla legge, e in questo commette un *delitto*; dall'altro, invece, per sanare questa prima negazione della norma, la coercizione ridiscende dalla volontà comune, la quale opera, a questo punto, *vendetta*⁴⁹, cioè una seconda negatività che toglie la prima. In questo secondo lato, si noti, è

⁴⁷ Per una ricostruzione più puntuale cfr. P. C. ESARONI, «La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel: una rilettura». *Dianoia: rivista di filosofia*: 33, 2, 2021, in part. pp. 21-24. <https://doi.org/10.53148/1106>.

⁴⁸ GPR, §90 sgg.

⁴⁹ Ivi, §102.

comunque compresa la volontà singolare, entrambi come parti attiva e passiva. Il punto di contraddizione si incontra laddove si vede che la contemporaneità di questo processo non è mai raggiunta, dato che si dovrebbe essere giudice e imputato ad uno stesso tempo. Quando si obbedisce alla legge, la volontà che la pone è diversa da quella particolare che obbedisce, e perciò si è, sempre e binariamente, o l'una o l'altra. Dunque: se la stessa volontà è contemporaneamente due cose ma non in concreto, allora si dovrà pensare la volontà non come una disgiunzione, bensì come rapporto fra la volontà particolare e quella comune. Questo il punto di vista morale, in cui l'accidentalità della volontà particolare, «siccome riflessa entro di sé e identica con sé è, [...] la sua soggettività»⁵⁰.

Possiamo adesso passare all'analisi della Moralità, e di come rappresenti il luogo in cui la soggettività si formi realmente attraverso la relazione con la propria intenzione e azione. L'esteriorità della norma positiva è divenuta ora qualcosa di compreso dall'individuo, che lo ha introiettato come dovere morale; pertanto, il lato soggettivo e quello oggettivo escono fuori dalla struttura del diritto astratto poiché vanno ad incidere, ridefinendolo, sul versante soggettivo, che prima era occupato da una volontà sempre determinata da un contenuto. In altri termini: con la moralità, la volontà particolare assume entro di sé sia la propria volontà, sia quella che era la volontà comune, trapassata nella *volontà universale*⁵¹. Tant'è che si avrà a che fare con un *soggetto*, e non più solo con una *persona*, il che dimostra il passaggio ad un tipo di riflessività diverso, in cui l'oggetto non è più qualcosa di esterno, ma una determinazione essenziale dal lato soggettivo. Quello che interessa evidenziare, nell'economia generale della presente ricerca, è il modo in cui la moralità, per quanto elemento imprescindibile della modernità, non possa che riversarsi nell'eticità, poiché assume quell'universale ancora come un dover essere, un che di astratto dal concreto, e quindi comporti solo un lato parziale di quel tutto che è l'individuo nel suo ambiente.

Bisogna notare, preliminarmente, che il dover essere dell'universalità, oltre che fare riferimento diretto a Kant, rivela una differenza sostanziale con la realtà contingente: il dover essere si pone come ulteriore a quanto è già dato per possibile; o meglio: il dover essere si presenta come una norma interiore, che assume alla base le proprie condizioni, rendendole dei presupposti per l'azione, ancora potenziale⁵². Il fine viene certamente rappresentato dal soggetto, che lo definisce suo, ma realizzato secondo un dovere, quale si dà nella forma vuota della massima.

Rispetto al dovere, che ha qui la determinazione dell'in sé, nel senso in cui diviene contenuto della volontà come semplicemente pensato, lo scarto risiede nell'oggettività stessa: la soggettività si ritaglia

⁵⁰ Ivi, §104 Ann.

⁵¹ Questa distinzione non è un semplice vezzo, ma fa anzi leva sulla differenza essenziale di significato: "comune" implica che un gruppo ristretto di agenti abbia messo insieme qualcosa, e non tutto, che appartiene loro; invece, "universale" richiama la dimensione assoluta, ovverosia quella in cui chiunque è compreso.

⁵² Sebbene esca dal piano concettuale, si prenda questo esempio per semplificare: se voglio comportarmi correttamente, non devo avere vizi; fumare è un vizio; quindi non devo fumare, nonostante, magari, mi piaccia. Si nota dunque la realtà condizionata, dal punto di vista logico, di un simile risultato, che non si dà necessariamente per sé, ma richiede dei presupposti definiti dal soggetto morale.

un suo spazio assoluto di pensiero e azione, che va a porre quel dovere come suo fine, senza però considerare pienamente la contingenza del reale come indipendente. La «semplice identità» del soggettivo autodeterminarsi e della determinazione oggettiva del contenuto pensato è dunque «il fine»⁵³. Simile contenuto deve contenere «*per me* la mia soggettività», e cioè deve comprendere il lato della propria realizzazione nella quale il soggetto si possa riconoscere: di un fine non ci si aliena come di un qualcosa di cui si è proprietari, ma lo si compie. Il soggetto ha infatti il diritto all'adeguatezza del contenuto rispetto alla propria volontà non ancora espressa, sebbene questo non conduca necessariamente all'effettiva concordanza dei due termini: «ciò è soltanto esigenza»⁵⁴, una possibilità reale rispetto alla astratta necessità del dovere. Nel momento della traduzione in oggettività del fine, cioè della sua attuazione, la soggettività viene tolta in quanto immediata, poiché «l'esecuzione del mio fine ha pertanto entro di sé questa identità delle volontà mia e di altri - essa ha una relazione positiva con la volontà di altri»⁵⁵. Questa oggettivazione è «azione»⁵⁶ (*Handlung*), la quale, rispetto al precetto giuridico, che unicamente è divieto, porta all'esteriorità il lato soggettivo del fine, il suo riconoscersi e oggettivarsi totalmente entro quell'esterno che viene compiuto. Se si ritorna sul fatto che il fine viene dapprima assunto, si potrà allora cogliere la compresenza sotterranea dell'abitudine: anche qui, infatti, si impone il discorso sulla scelta del meglio per ognuno, che passa attraverso il duplice aspetto dell'esperienza, mediante la quale il soggetto capisce via via cosa realmente sia meglio, e quello della riflessione, che *a priori* matura un pensiero tutto interiore, figurandosi effetti e possibilità. Quello che Hegel definisce il «diritto del sapere» altro non è che il diritto della soggettività di poter riconoscersi imputato quanto è nella «rappresentazione delle circostanze», chiamando in causa non solo ciò che il soggetto voleva come suo bisogno e corrispondente soddisfazione, ma anche ciò che può derivare dalla sua stessa azione. Con questo, però, non si pretende che la soggettività possa concretamente sapere tutto, poiché nuovamente si devono tener presente le «potenze esteriori» che, nella contingenza della *Realität*, continuano ad operare - ed anzi solo qui possono farlo. La *responsabilità* viene allora limitata alle «conseguenze, intese come la figura che ha per anima il fine dell'azione, [che] sono il *suum*»⁵⁷.

Tuttavia, il singolo proponimento non esiste di per sé, ma si collega ad altri in una connessione molteplice, che viene individuata nella «intenzione» (*Absicht*). Ancora, nel proponimento era il singolo atto (*Tat*) ad essere proposto, mentre l'intenzione è una serie coerente di proponimenti, che ha come fine un qualcosa di sovraordinato, cioè più universale rispetto alla prima particolarità. A questo punto, la soggettività vede nel mondo la realizzazione del proprio contenuto intenzionale. Il soggetto si darà perciò come fine quello dell'appagamento di sé - l'universalizzazione di ciò che si vuole e si è -, e quindi il diritto, in questa seconda figura, mette in luce il fatto che il soggetto può permettersi di essere appagato di una sua intenzione generale: è il diritto ad essere felici, al *benessere*.

⁵³ Ivi, §109.

⁵⁴ Ivi, §111.

⁵⁵ Ivi, §112.

⁵⁶ Ivi, §113.

⁵⁷ Ivi, §§117-118.

La dimensione dell'arbitrio, si noti, non viene così cancellata, ma anzi ricompresa in un orizzonte più ampio, che metta in ordine tutte quelle determinazioni della volontà entro di sé e la renda universale. Anzi, è proprio grazie a questo movimento che il soggetto può trarre «appagamento»⁵⁸ (*Befriedung*) da lui pensato e agito, che viene ad essere «il benessere o la felicità nelle loro determinazioni particolari», ed è perciò appagamento dell'arbitrio, e specialmente di quei contenuti della volontà naturale che vengono elevati «al punto di vista del pensare [...] riflettente»⁵⁹, cioè della datità naturale dei bisogni. Tuttavia, si deve notare il limite intrinseco di una simile posizione dello spirito: l'intelletto (*Verstand*) risolve il suo operare in una assolutizzazione di questo appagamento del soggetto, come se fosse «l'intenzione essenziale» di tutto il suo agire, relegando invece il fine oggettivo a strumento e medium con cui raggiungere quel determinato fine rappresentato interiormente. La dialettica fra rappresentazione del fine, con la conseguente felicità che ne deriverebbe, e attuale compiutezza di quel fine, elimina la pratica dell'azione, ossia quella concatenazione di atti che porterà, in seguito, alla fruizione e al godimento di quel suddetto appagamento. Prima che effettivamente si possa raggiungere una simile posizione di compiutezza, allora, il soggetto si muove ancora nell'ambito di un “dover essere” del tutto interno, rappresentato e impostosi per propria scelta dell'arbitrio contingente⁶⁰. Sicuramente l'appagamento ricopre un ruolo fondamentale per ciò che riguarda il vivere e la soddisfazione del soggetto singolo, ma non per questo può essere assunto a descrittore unico dell'azione, privata e collettiva; la dimensione sociale, similmente, non può reggersi esclusivamente sulla felicità dei singoli, che vi si muovono al solo fine di raggiungere un punto ideale.

A margine, si potrebbe rilevare, in maniera tangente, che il processo di soddisfazione sembra poggiarsi su una logica temporale binaria, secondo la quale la felicità si dà attualmente solo nel momento in cui un proponimento può dirsi finito, portato a termine; si introduce cioè una dimensione di fatto/non fatto, che sposta altresì la felicità ad un tempo sempre più futuro e perfettibile, e il *medium* del presente è visto svanire nel momento stesso in cui è attinto per quel tanto che serve alla soddisfazione. Un simile procedere ricalca d'altronde la dialettica delle sensazioni e degli impulsi, i

⁵⁸ Ivi, §121. Inoltre, si deve, seppur brevemente, fare un appunto metodologico nell'approccio al testo: in questi luoghi, si deve prestare attenzione nel parlare di “egoismo”. La rappresentazione comune potrebbe riscontrare nell'appagamento proprio quel germe dell'egoismo che molto spesso viene usato per criticare o salvare, in maniera parziale da entrambe le eventuali parti, determinati comportamenti economico-sociali inerenti al sistema di produzione, e, in ultima istanza, delle forme di vita date nella modernità. Hegel, invece, non sta avanzando una posizione ai limiti del moralismo, secondo la quale l'egoismo e l'arbitrio singolari sono da condannare, ma anzi, e ancor più incisivamente, si sta presentando, nell'esposizione, uno di quei passi di rilevanza dei connotati dell'eticità moderna, per quanto inconsciamente riattuali. Come verrà reso esplicito nella Annotazione al §140 (in part. pp. 120-122), giudicare un'azione particolare secondo una rappresentazione astratta di “bene” e “male”, o di “giusto” e “sbagliato” non comporta che venga resa effettivamente esplicita l'essenza di una azione; e, d'altronde, è tratto caratteristico della eticità moderna assumere tali categorie per applicarle, o, meglio, il darsi di una moralità. Laddove si rimproveri un soggetto dell'incoerenza manifestata negli atti, si sta pur sempre demonizzando la sua condotta all'appagamento singolare, il quale, molto spesso, ricalca le stesse orme tracciate da altri prima e durante di lui. Non per questo si può allora concludere che, per Hegel, *il fine giustifica i mezzi*, poiché il nostro obiettivo, qui, è semplicemente quello di mettere in guardia da simili interpretazioni fuorvianti.

⁵⁹ Ivi, §123 e Ann.

⁶⁰ In proposito, cfr. E. CAFAGNA, «Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel», *Etica & Politica*, XIV, 2012, 2, pp. 68-102. In part. p. 84.

quali esistono solo nel momento in cui possono venir annullati, e si rivelano al soggetto, nel sentimento del bisogno, proprio quando mancano, quando appunto il soggetto ne è deficitario⁶¹.

A questo punto, si potrebbe dire che la contraddizione della particolarità, che si rende universale nel proponimento singolare, viene sciolta con l'assunzione di un soggetto "altruista", ovvero di un soggetto che vuole e rende propria intenzione «il benessere di tutti»⁶². Tuttavia, ancora, il benessere generale non può che essere determinato, nel suo contenuto, da una particolarità soggettiva, cosa che, come si è visto, può essere o meno adeguato al reale benessere specifico. Sostanzialmente, quello che qui si vede fallire è proprio l'aspirazione al benessere oggettivo, che possa cioè risultare veramente universale. In particolare, se lo si guarda in relazione a quella che è la sua determinazione più alta, ovvero il *bene*.

Ora, il bene non è inteso come qualcosa di connaturato alla soggettività, tale per cui essa può immediatamente compierlo. Anzi, il bene si presenta al soggetto morale come un dovere (*sollen*), che appunto deve essere reso sostanziale. Per questo, la volontà soggettiva deve prima riconoscerlo come valido, facendolo «oggetto di intellesione [...] secondo la sua *cognizione* del valore» che dovrà così concretizzarlo. Il bene «è perciò puramente e semplicemente soltanto nel pensare», non essendo ancora niente di effettivo; finché il soggetto non lo compie, con un processo che va dall'interiorità intelligente fino alla realizzazione pratica, il bene non esiste, sia dal suo lato meramente fenomenico, sia per quanto riguarda la sua effettua concettuale e del contenuto. Attraverso il riconoscimento intellettuale del bene, il soggetto esercita «il suo più alto diritto», ponendosi come tramite verso l'oggettività di quel contenuto pensato. Tuttavia, è proprio la formalità a gravare sulla natura intrinseca dell'inteltesione, che allora può dimostrarsi «vera, quanto mera opinione ed errore»⁶³. Nonostante dunque il bene si presenti e si imponga come dovere, questo può rimanere disatteso: torna in questo modo il problema della necessità astratta della forma vuota del dovere, già portato a evidenza in questa sezione, che si scontra inevitabilmente con la possibilità assoluta della contingenza⁶⁴ e della particolarità - così della situazione, come degli altri soggetti agenti. Tale possibilità non è pertanto semplice possibilità, ma necessità vera e propria, ossia: non si può mai escludere dal riconoscimento del contenuto un qualcosa di indeterminato e aperto alla contingenza, che elude la necessità obbligatoria del dovere, anche se voluto dal soggetto stesso. La moralità, complessivamente, non risolve il problema del dovere e dell'obbligazione, rivelandosi altresì estrinseca ed esteriore proprio a causa della vuota forma del *dovere per il dovere*, che abbisogna, comunque, di un contenuto particolare ai fini della sua realizzazione. La perfezione astratta del bene non può mai effettivamente trovare compimento, o, almeno, non si può dare che si realizzi sempre e indipendentemente da ogni contesto. Si può dire, a questo punto, che il bene assuma via via un valore contestuale, e perciò rompa con la rappresentazione secondo la quale esiste di per sé un bene a cui

⁶¹ La fame è avvertita solo quando c'è effettivamente un bisogno di cibo, e quindi una mancanza. Nel momento puntuale in cui la fame è soddisfatta, non esiste più, e il suo presente si limita ad essere quello del non essere, proprio per via della definizione di "bisogno".

⁶² GPR, §125.

⁶³ Ivi, §132 e Ann.

⁶⁴ Al fine di comprendere meglio la prospettiva teoretica entro cui si inserisce il discorso della contingenza nella filosofia del diritto hegeliana rimando a N. FAZIONI, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Milano: FrancoAngeli, 2015, spec. pp. 161-210.

aderire; anzi, è spesso il soggetto a riconoscerlo e determinarlo, senza però che si scada in una furia del soggettivismo.

Il momento della particolarità risiede dunque nella soggettività, che è «assoluta certezza di se stessa entro di sé», e per questo può risolversi all'azione «determinante e decidente»⁶⁵. Si configura così la *coscienza morale*, che taglia l'indeterminatezza e astrattezza del bene per ridurla ad una particolarità finita. Quella coincidenza che si è rilevata, già a partire dallo spirito teoretico e quello pratico, fra intellesione e azione, viene assunta nuovamente nella coscienza morale, precipitato peculiare dell'eticità moderna: la coscienza morale è infatti chiamata a chiedersi che cosa sia "bene" (*Gute*), sì da renderlo finito; ma, nel far questo, si nota il lavoro dello spirito, che trova qui il suo darsi attraverso le particolarità dell'uomo, il quale allora è soggetto proprio questa sua dimensione spirituale. L'interrogazione sul bene finito è allora momento ineliminabile, e anzi fondamentale, per la soggettività moderna: la scelta e la decisione sono i momenti effettivi, al di là di ogni contenuto particolare in questione. E sebbene la coscienza morale sia ancora imbrigliata nel formalismo, il guadagno concettuale si trova nel fatto che la coscienza del soggetto acquisisce il «sapere entro di sé e movendo da se stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene»⁶⁶. L'autonomia di giudizio non è il metro assoluto di un bene "in sé"; piuttosto, legittima il soggetto a decidere e determinare il bene per se stesso e a far ricadere la responsabilità su di sé, decidendo del suo stesso bene per ciò che lo riguarda intimamente. D'altra parte, però, questo non fa che confermare il fallimento kantiano teso ad affidare il bene, nonché la sua realizzazione, ad una massima universalizzabile vuota, che il soggetto dovrebbe - perché deve - assumere e a cui dar forma. Se il bene è completamente vuoto, il contenuto è arbitrario, e così il male viene visto come un tentativo surrettizio di distorsione e forzatura. Questo esito è, però, inevitabile: sempre si determina un contenuto a partire dalla particolarità. Essendo il bene vuoto, si presentano due estremi: o non esiste mai come *dovrebbe* (e come si vorrebbe), o esiste solo come concrezione tirannica⁶⁷ di una volontà che lo ha reso finito.

Solo alla fine di questa figura si perviene, concretamente, all'identità della «pura certezza di se stessa» della soggettività con «l'universalità astratta del bene»⁶⁸. Ciò che qui viene riunito sono i due lati prima contrapposti: l'universalità e la particolarità, il diritto astratto e il bene morale, i quali, ancora, rendevano il soggetto totalmente logico-finzionale. Quello con cui finora ci si è scontrato è una sostanziale exteriorità, che pure non può che manifestarsi al soggetto, sia nel sentimento che nell'intellezione. I rapporti, fino a questo momento, sono sempre sembrati come un qualcosa di limitante per l'universalità in sé della soggettività, come già per la persona giuridica; il legame sociale, in senso lato, apparirebbe come una costrizione, una continua lotta verso l'esterno per i propri fini e per la propria soddisfazione.

⁶⁵ Ivi, §136.

⁶⁶ Ivi, §137.

⁶⁷ Se per bene si intende infatti la volontà generale, allora il contenuto sarà sempre prodotto da qualcuno, ovvero il rappresentante; il contenuto non sarà mai diretta e immediata espressione della volontà generale, poiché, altrimenti, si particolarizza necessariamente.

⁶⁸ Ivi, §141.

Tutto questo, però, sarà mostrato come parziale con l'emergere dell'*eticità* e della disposizione etica.

2. 2 L'ingresso nell'*eticità*

L'*eticità* si configura come ultimo momento dell'esposizione e dell'articolazione dello spirito oggettivo; è il culmine concettuale che raccoglie il lascito delle due sezioni precedenti, dopo che si sono mostrate come non sussistenti. È il caso, inoltre, di riprendere ancora una volta il fatto che lo spirituale si muova e si trovi determinato dall'agire particolare degli individui: nell'*eticità*, infatti, lo spirito trova «nell'autocoscienza il suo sapere, volere» e «la sua realtà grazie all'agire» della stessa.

Contemporaneamente, si presenta per la soggettività sia come «mondo sussistente» del concetto di libertà, sia come «natura dell'autocoscienza»⁶⁹. Si noti, innanzitutto, la doppia connotazione dell'*eticità* (*Sittlichkeit*): da una parte è «mondo», mentre, per l'autocoscienza, quale può darsi in una coscienza individuale, essa è «natura». Tale distinzione rimanda inevitabilmente alle due dimensioni che ancora una volta vengono rimesse a tema: il mondo dello spirito, realizzato e realizzantesi, e che trova nella finità di questo mondo la propria manifestazione fenomenica - ma a cui non si riduce mai completamente -; parimenti, la natura costituiva di quella autocoscienza che è in opera nel diritto astratto e nella moralità, la quale si trova qui immersa nel reticolo rappresentativo che orienta il suo stesso agire, come se fosse un che di dato e, almeno inizialmente, solo sentito. Se si fa riferimento a quanto detto nel capitolo precedente, si può affermare che proprio questo secondo lato mette in luce l'opera dello spirito, il quale agisce alle spalle e attraverso gli individui, che procedono nel loro agire libero attualizzando e riproducendo quelle determinazioni spirituali che appaiono sì come già date e naturali, ma che vengono essenzialmente vivificate perché sapute, volute e compiute ogni volta diversamente. Mondo e natura, in questo senso, non sono altro che i due lati essenziali dello spirito oggettivo.

L'*ethos*, secondo il suo lato oggettivo, «ha un contenuto stabile [...] ed è un consistere elevato sopra il soggettivo opinare e desiderare»; quello a cui Hegel si riferisce sono dunque «le istituzioni e leggi essenti in sé e per sé» (che vi sia uno stato non è ambito dell'opinione); simili determinazioni oggettive dello spirito si costituiscono in «sistema», e ne dimostrano pertanto l'intrinseco essere libertà, in quanto «potenze etiche» che razionalmente, e in maniera assoluta, si sono venute a dare. Quelle potenze etiche, dunque, costituiscono le categorie strutturali dell'agire individuale - simili, si potrebbe azzardare, alle forme a priori di spazio e tempo -, entro le quali chiunque si muove. Dal lato individuale, i singoli agenti ne costituiscono gli «accidenti», e non perché si stia promuovendo una

⁶⁹ Ivi, §142.

fantomatica visione olistica, in cui ognuno deve venir ridotto all'uno della sostanza ⁷⁰; bensì, quegli individui riproducono una «rappresentazione (*Vorstellung*), apparente figura e realtà» ⁷¹. Nonostante questo, i singoli individui assumono semplicemente e immediatamente la dimensione etica, il che dà luogo alla possibilità di non porvisi in relazione critica; tant'è infatti che anche gli oggetti naturali, come «il sole, la luna, i monti», esistono, ma ciò che contraddistingue le leggi etiche è il loro aspetto razionale: persino alle cose naturali può sottendersi una razionalità, ma in una forma del tutto esteriore e accidentale, mentre le leggi etiche sono interiormente razionali, agenti secondo una logica del tutto propria. Anzi, tali istituzioni non possono essere un che di estraneo, proprio perché il soggetto, vivendovi attraverso, «ha il suo sentimento di sé (*Selbstgefühl*)» in questa «seconda natura», aderendovi per lo più, appunto come «elemento non-differenziato da sé»⁷².

È bene, a questo punto, soffermarci su una distinzione terminologica degna di nota: individuo e soggetto non sono direttamente sovrapponibili nell'eticità. Se facciamo riferimento anche ad altri luoghi dell'opera hegeliana, si comprende come l'individuo abbia «la sua esistenza sostanziale nella sua universalità naturale, nel genere»⁷³, e perciò sia «spirito incompleto»⁷⁴, poiché è definito da un'unica determinazione, mantenendo in sé le altre confusamente. Invece, il soggetto, non più nel solo senso delineatosi nella moralità, «è l'attività del contenuto, che sotto tal riguardo è scopo, nell'oggettività, in cui il soggetto si congiunge con se stesso»⁷⁵. In buona approssimazione, possiamo stabilire che si parla di individuo laddove si voglia significare la sua esistenza, ovvero il suo lato secondo il quale esiste autonomamente e in maniera particolare, topologicamente separato dal pensare la totalità delle determinazioni del reale, mentre la soggettività esprime il pensiero di quell'organico spirituale, cioè la dimensione secondo la quale l'individuo si pone altresì veracemente come soggetto rispetto alla sostanza etica, comprendendola e vivendovi dall'interno i rapporti. In effetti, l'eticità vera e propria - che pure rimane un che di inespresso nella *Realität* -, per essere completamente concreta, abbisogna del *pensiero della sostanza*, del fatto che il soggetto singolo e la soggettività dello spirito siano in relazione. Questo aspetto diverrà più chiaro nella sua irrealtà immediata nel proseguo della trattazione, ma il precipitato concettuale che simile formulazione contiene è fondamentale: la struttura logica dell'eticità comporta una coincidenza inscindibile fra pensiero del soggetto, che riflette su quelli che sono i suoi modi di vita e sulle sue stesse decisioni, e la dimensione stessa dello spirituale, concretizzatasi nelle istituzioni e in quegli stessi costumi in cui vive il soggetto. Ciò non significa che vivere eticamente sia frutto di un lavoro prettamente intellettuale: non solo per la definizione hegeliana di *pensiero*, ma anche perché, come si è precedentemente mostrato, parte

⁷⁰ Per una prospettiva che sembra tendere in questa direzione, cfr. K. ÜSING, «Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel», in *La libertà nella filosofia classica tedesca* (a cura di D. ÜSING G., RAMETTA G.), Milano: Franco Angeli, 2000, pp. 133–146.

⁷¹ GPR, §§144-145.

⁷² Ivi, §147.

⁷³ Enz. C, §518.

⁷⁴ G. W. F. HEGEL, *La fenomenologia dello spirito*, a cura di GARELLI G., Torino: Einaudi, 2008. Qui p. 21.

⁷⁵ Enz. C, §475.

intellettiva e parte attiva sono l'una il completamento dell'altra, e non possono che sussistere insieme. Le relazioni che vengono a costituirsi, per quanto contingentemente diversificate nel loro contenuto, sono etiche proprio perché vissute nel sentimento e nel pensiero del soggetto, e perciò stesso campo di azione dello spirito finito.

Anche l'individuo vive soggettivamente, sebbene il pensiero dell'eticità sia raramente cosciente. Infatti, l'individuo si differenzia dalle istituzioni entro cui è imbrigliato, ma vi si rapporta come «ciò che è a lui sostanziale»⁷⁶, cosa che implica il darsi di doveri etici, proprio perché legati alla volontà che è entrata e rimasta in quelle relazioni. Il dovere è ormai vincolo limitante solo alla luce della libertà astratta, perché l'individuo che ha *sapere* di quel rapporto è liberato, sia dall'impulso naturale, sia dalla «depressione» (*Gedrücktheit*) scaturita dalle vuote riflessioni morali su cosa sia bene fare. La sostanza etica è però un piano puramente concettuale, e la sua manifestazione fenomenica si presenta altresì come dominata dalla assoluta necessità della contingenza: questo porta nuovamente a dire che l'eticità non deve essere vista come un modello a cui costringere la realtà entro cui si vive e si agisce, ma solo la struttura di comprensione di quei rapporti che la costituiscono. Perciò, la riflessione morale o l'impulsività degli istinti non sono mai eliminate, in funzione di un vivere ascetico o monastico, ma anzi ricompresi alla luce di quelle istituzioni che in realtà sono connaturate alla società in senso lato, che riverbera a partire dagli individui e dalle rappresentazioni che gli stessi contribuiscono ogni volta a rinvigorire e riattuare.

Tuttavia, l'*ethos* appare agli individui come «l'universale modo di agire dei medesimi - come costume [*Sitte*], - la abitudine all'*ethos* come una seconda natura»⁷⁷. L'individuo agisce, così come ogni altro, anche in maniera irriflessiva rispetto al piano effettivo entro cui trova determinazione. Questa natura ulteriore viene sì avvertita come già data, e per questo è «sostanza» semplicemente assunta, ma risulta altresì principio e condizione di ogni agire particolare: è la società entro la quale tutti si muovono, e da cui vengono messi in forma in qualità di soggetti, grazie a quel processo di acculturazione che risulta già nella formazione dell'abitudine e del costume, mediante il quale ogni aspetto, persino il più piccolo e apparentemente istintuale, è in verità già socializzato e simbolizzato in un contenuto spirituale. Il mangiare, il sesso o il dormire sono certamente attività che abbiamo in comune con gli animali, ma è evidente il peso culturale che si attribuisce a questi, nonché altri, ambiti: è dunque questo il segno di una simbolizzazione ulteriore, in virtù della quale non si può mai dire di aver lasciato intonsa la naturalità dell'uomo, a meno che non si voglia appunto rimandare alla sua specifica natura, che gli permette - se non costringe - a creare istituzioni. Tempo e spazio di quelle azioni sono i primi elementi a venir integrati nella matrice etica dell'uomo, tant'è che, a titolo di esempio, si mangia ad una certa ora, oppure si suddividono gli alimenti a seconda del pasto nella giornata. Non si mangia solo perché si ha una fame indeterminata. È anche vero, d'altra parte, che solo all'individuo l'eticità può sembrare una «sostanza stabile», poiché non ne coglie il movimento

⁷⁶ GPR, §148.

⁷⁷ Ivi, §151. Trad. modificata.

soggettivo che vi sottende, e che viene riprodotto e risemantizzato ogni volta che un individuo percorre un'altra (non per forza nuova) determinazione dello spirito. Chiaramente, rimane il fatto che ognuno viva la propria esperienza particolare con immersione quasi completa, e perciò non si ponga nell'ottica concettuale; cionondimeno, si deve qui notare che già il semplice fatto di scegliere le proprie determinazioni, cosa che all'individuo appare come la verità della libertà, è nient'altro che il precipitato dell'arbitrio e della riflessione morale sul benessere. Ma non è questo individuo a creare la propria vita, con un gesto di assoluta determinazione: certo, è autonomo nel suo intelletto, e quindi nel suo volere, eppure la natura in cui agisce, che è per lui l'unica⁷⁸ fornisce già le strutture di comprensione del reale, nonché di azione.

A questo punto può risultare evidente la distanza rispetto alle dottrine del diritto naturale, non solo sul versante della comprensione della libertà: da Hobbes in poi la rappresentazione per cui si nasce isolati gli uni dagli altri, e solo con l'intenzionalità (a cui non manca la sfumatura di calcolo di utilità) si *crea* la società e il sociale in generale. In una simile prospettiva, qualsiasi costume è creato, e quindi modificabile a piacimento, tant'è che la decisione sovrana, essendo assoluta, ha potere di fare anche questo, intervenendo sui costumi sociali laddove vi sia una volontà generale che, mediante i suoi rappresentanti, ha espresso di volerli modificare. Niente di tutto questo, in Hegel, ha sussistenza: ogni «modo di vita»⁷⁹ (*Lebenweise*) si costituisce spontaneamente nell'interazione fra individui, siano essi reiterazioni di costumi già noti, siano, invece, nuove modalità di darsi dello spirito e di relazionalità, e non si può, allora, ritrovare né una priorità storico-temporale, né logica, e nemmeno, infine, assiologica. Sì come gli individui abitano e riproducono queste forme di vita, così i costumi sono reali e vivi proprio perché abitati, cioè attuati dagli individui in un processo generale che non ha un fine unico e preordinato (quale la salvaguardia degli interessi economico-privati), ma prosegue nella propria evoluzione immanente e libera.

⁷⁸ Quella «seconda natura» di cui sopra è difatti l'unica natura per l'uomo.

⁷⁹ Ivi, §253 Ann.

Capitolo III

Eticità, costumi e soggettività

3.1 Il primo luogo di introduzione delle rappresentazioni: la famiglia

La prima figura che compare nell'esposizione dell'eticità è la *famiglia*, intesa «come la sostanzialità immediata dello spirito»⁸⁰. Questa prima determinazione spirituale è la più immediata per almeno due ordini di ragioni: in prima battuta, e in un senso più comune, la famiglia viene considerata il luogo in cui, generalmente, si nasce; conseguentemente, però, si deve rilevare, seguendo Hegel, anche la sua naturalità, sia per quanto riguarda l'aspetto della sessualità (al §161 si legge infatti di «realtà del genere e processo di esso»), sia per il sentimento privo di mediazione della disposizione d'animo (*Gesinnung*) che qui domina, cioè l'«amore». Entrambi questi lati si compenetrano nel concetto di famiglia, che perciò, come altrove si è avuto modo di verificare, si configura come il momento più immediato e naturale; in questo caso, la determinazione dello spirito raggiunge la condizione in cui due persone, volontariamente - cioè secondo proprie inclinazioni e consenso -, accettano di essere unite in una sola persona mediante il matrimonio, che costituisce la base sostanziale del rapporto. Nel far questo non vengono cancellate le individualità, poiché divengono ciascuna un «membro» (*Mitglied*) del nuovo intero. La famiglia occupa così un posto concettualmente molto rilevante: rispetto alla teoria politica moderna, Hegel qui reintroduce la datità della famiglia come nucleo originario di acculturazione e luogo primo del divenire individuo. Se infatti si rimanesse aderenti alla teoria giusnaturalistica, si dovrebbe da subito parlare di persone, proprio in quel senso giuridico mostrato prima, e che perciò assumono come proprie condizioni ciò che, invece, si tratterà di fondare realmente col contratto⁸¹. La dimensione etica della famiglia, al contrario, oltre a integrare ogni componente in una unità integrale, rendendo ciascuno un membro non autonomo, esclude altresì la coercizione e il diritto in generale proprio in funzione della disposizione etica che la anima e attraversa. Laddove c'è amore non c'è diritto, così come non può esservi amore nel momento in cui si ricorra al diritto, ovvero nel caso in cui l'esteriorità giuridica

⁸⁰ GPR, §158.

⁸¹ Presuppone un diritto di natura per poi dimostrarlo logicamente con la deduzione delle volontà particolari si riversa in un ragionamento circolare: si pone che l'individuo abbia dei diritti di natura, e perciò stesso riesca legittimamente a fondare il diritto civile con il contratto; il contratto, allo stesso tempo, fonda quegli stessi diritti che permettono la sua stessa fondazione.

intervenga a sancire l'annullamento del matrimonio e dell'unità, i cui membri tornano ad essere privati e indipendenti l'uno dall'altro.

L'esserci oggettivo di quella unità della "persona matrimoniale" sono i figli come «un'esistenza per sé essente e oggetto»⁸², i quali sono in diritto alla nutrizione e all'educazione. Specialmente quest'ultimo aspetto è da tenere in considerazione: oltre ad essere il primo luogo, dopo il §20 dell'Introduzione, in cui si mette a tema il ruolo dell'educazione, la famiglia, nelle figure dei genitori, trasmette immediatamente quelle norme etiche e sociali, nonché (e soprattutto) le rappresentazioni di esse, che fanno da base a qualsiasi altra integrazione in fatto di accumulazione posteriore di conoscenze sociali e socializzate (dalle buone maniere ai vari registri linguistici). Infatti, l'educazione dei figli «ha la destinazione positiva, rispetto al rapporto di famiglia, che l'eticità venga in essi portata a sentimento immediato [...], come in fondamento della vita etica»⁸³, ovverosia: la famiglia, in quanto luogo secluso rispetto all'indifferenziazione della società civile, deve poter fornire ai figli quelle strutture orientative di base per poter vivere, successivamente, il sociale esteriore; quindi, i figli ricevono quanto viene reputato dai genitori necessario e adeguato alla loro prima formazione etica. Diritti e doveri, nonché credenze e rappresentazioni costituiscono l'orizzonte fondante di quello che sarà un individuo autonomo. Nuovamente si rimarca allora il fatto che un simile reticolo etico non possa essere meramente causato da un gesto creativo *ex nihilo*, cioè da un corpo sociale istituente, poiché se ne vede qui, seppur parzialmente, la stratificazione. Ovviamente, con Hegel non si va in cerca di quale sia la miglior educazione dei figli, dato che quello è compito di una possibile scienza pedagogica, sebbene si possa far notare quanto una scienza della genitorialità sia rischiosa e sclerotizzante per quanto riguarda l'intrinseca istanza di governo richiesta dal rapporto familiare. Quello che, comunque, interessa sottolineare è appunto il fatto che tutte le attività simbolizzate e le rappresentazioni che si possano annoverare sono altresì passate, in certa misura, dalla famiglia da cui si proviene, nel cui processo di trasmissione non si nega peraltro il ruolo della contingenza e dell'arbitrio dei genitori. Una volta però che i figli abbiano raggiunto la maggiore età, o magari uno dei membri del nucleo familiare muoia, allora si verifica lo *scioglimento etico* (nel primo caso) o quello *naturale* (nel secondo).

Il risultato del passaggio dall'esperienza concettuale dalla famiglia a quella della società risiede nel dato per cui si ha una pluralità di famiglie, ognuna come persona concreta e autonoma, con le proprie direttrici di movimento e interesse, «e pertanto esteriormente l'una rispetto all'altra»⁸⁴. Quando la persona della famiglia non c'è più, ci si ritrova davanti a una moltitudine di persone particolari, di individui, i quali si muovono, ognuno per sé, nel «mondo dell'apparenza nell'ambito dell'ethos», cosa che porta a concludere che la società civile (*Bürgerliche Gesellschaft*) è proprio

⁸² Ivi, §173.

⁸³ Ivi, §175.

⁸⁴ Ivi, §181.

questo lato esteriore, che appunto si manifesta alla coscienza comune come l'esistenza (*Dasein*) dell'eticità, dello spirito in quanto finito.

3.2 La società civile e l'esterno della *Bildung*

Uscendo dalla dimensione familiare, si è riscontrato appunto come esista una pluralità di individui, che sono irrelati gli uni con gli altri. Nella *società civile*, la «persona concreta, la quale come persona particolare è a sé fine», si inserisce nel piano di mutua dipendenza dagli altri, ognuno dei quali vive privatamente la propria vita, e perciò si rapporta ad altri individui, sia sotto il loro profilo giuridico (specialmente in quelle situazioni in cui potrebbero nascere dei conflitti), sia per quanto riguarda il loro lato di soggetti morali, agenti per il proprio benessere. Infatti, per quanto siano fra loro indipendenti, vengono comunque mantenuti dei legami in questa sfera dell'eticità: la persona è «una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità naturale e arbitrio», che per raggiungere il proprio appagamento e la propria soddisfazione deve permanere in relazione con gli altri. È dunque questa la sfera in cui entra in gioco l'*economia politica*, almeno come definita al tempo di Hegel. Nel perseguire il proprio soddisfacimento egoistico, la persona agisce e porta a termine anche azioni e fini intermedi, in un complesso in cui anche altri individui agiscono nello stesso modo; si può dire, a questo punto, che un individuo non agisce mai astrattamente, poiché gli effetti si riverberano ad altri individui e situazioni. Quel fine che la persona ha voluto come suo «fonda un sistema di dipendenza omnilaterale» e da cui non ci si può sciogliere mai completamente. Un simile sistema si produce quindi in maniera spontanea dall'agire individuale, al modo di un prodotto di eterogenesi dei fini, condizionato però dalle scelte indipendenti di ognuno. Questo sistema è, in primo luogo, «lo *stato esterno - stato della necessità e dell'intelletto*»⁸⁵.

Fin da subito è bene chiarire che, nemmeno in questo caso, è corretto stabilire un ordine gerarchico schematico, poiché l'idea conferisce «alla particolarità il diritto di svilupparsi e di muoversi da tutti i lati, e all'universalità il diritto di mostrarsi come fondamento e forma necessaria della particolarità»⁸⁶. Sicuramente, tale fondamento costituisce la realtà della particolarità, alla quale pertanto appare come un mondo predeterminato e, in certi casi, sovrastante; tuttavia, questo aspetto risulta semplicemente fenomenico in quanto sentito e vissuto dall'individuo nella sua singolarità particolare, ma senza il quale il sostrato non avrebbe modo di sussistere nella sua vitalità e mobilità. I due lati si compenetrano difatti in un sistema, in cui ogni parte viene implicata con il suo specifico agire e procedere. Il fondamento sostanziale vive attraverso gli individui, così come questi vivono attraversando quel piano in cui trovano espressione del proprio volere. D'altra parte, si recupera il carattere peculiare della particolarità, la quale distrugge sé nel momento in cui attinge al godimento dei suoi bisogni, annullando perciò la propria determinazione di volontà; eppure, considerato l'infinito eccitamento a cui è sottoposta, continua a vivere e desiderare - e quindi volere decidendo - all'interno dell'universalità del volere. Nel complesso del sistema, proprio per il fatto di essere lo spazio entro il quale è data la soddisfazione, i bisogni, necessari o accidentali che siano, non vengono più distinti

⁸⁵ Ivi, §§182-183.

⁸⁶ Ivi, §184.

nel loro contenuto, poiché integrati solamente dal loro punto di vista formale, che risulta pertanto accidentale a causa della loro natura transitoria e inconsistente.

Questa prospettiva non è d'altronde una supposizione, poiché si ritrova già a partire dal capitolo XI del *Leviatano*. Qui infatti si dice che la «felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro, non essendo il conseguimento del primo che la via verso quello che vien dopo», stabilendo la volatilità del desiderio contingente via via deliberato dall'individuo. Lo stato di natura, non potendo garantire simile felicità, che pure viene da tutti ricercata e voluta, deve essere traslato in uno spazio delimitato e controllato, quale quello dello stato civile, affinché quel desiderio di desiderio sia garantito, e il singolo possa «assicurarsi per sempre la via per il proprio desiderio futuro»⁸⁷. Si comprende allora come i concetti moderni assumano il presupposto dell'arbitrio come fondamentale, risultando in una antropologia centrata sul desiderio e il solo potere di soddisfare quanto contenuto in una volontà particolare. Non a caso il diritto garantisce soprattutto il desiderio privato, anche quando si stia parlando di diritto pubblico: lo stato hobbesiano non può far altro che perpetuare la dislocazione ordinata degli individui-lupi, che in tal modo vengono *abituati* ad un determinato vivere i rapporti sociali e la cui componente ferina viene progressivamente eliminata. La società civile, così come delineata finora da Hegel, quindi, è il luogo reale dello stato per come lo conosciamo, quello spazio conchiuso entro il quale è dato esprimere il desiderio, la cui realizzazione è stata promessa col patto e affidata alla libertà limitante del potere.

Non per questo l'esposizione e, in generale, il pensiero hegeliano mirano a cancellare il discorso di Hobbes; anzi, per come si è configurata l'eticità moderna, è ormai naturale poter immaginare di avere dei desideri da voler realizzare. Per gli individui privati la società civile appare come *medium* su cui fondare il proprio corso di azione in vista della felicità. Eppure, nel vivere l'altro lato dell'idea, «il quale non risiede nella coscienza», fisiologia e singolarità dell'individuo, espressa anche nel carattere, vengono rimodellate, sì da «formare» (*bilden*) la soggettività. Questo è il processo della «civiltà» (*Bildung*), che, secondo la rappresentazione, appare come «mero mezzo (*Mittel*) per quei fini» individuali e posti nell'intelletto di ciascuno; ma, in realtà, lo spirito «ivi acquista il suo oggettivo esserci», poiché il «fine della ragione» è quello di togliere la semplice immediatezza, quella datità naturale che si mostra come ineliminabile dal punto di vista individuale, e che la rende «sostanza» immobile: il fine è pertanto *la forma dell'universalità, l'intellettività*.

In questo contributo non si avrà modo di approfondire l'impianto scientifico hegeliano che opera a livello sistematico, tuttavia, ai fini di una analisi più esaustiva dell'eticità, occorre fare degli accenni alla differenza fra intelletto e pensiero, sì da metterla in relazione col binomio individuo-soggetto⁸⁸. Intelletto e individualità vanno ad occupare uno spazio simile e complementare, in cui l'individuo esistente vive maggiormente la sua dimensione intellettiva, che lo rende ben più che accorto dell'ambiente circostante. Non basta infatti essere coscienti delle proprie percezioni esterne e dei

⁸⁷ Lev., XI, p. 100.

⁸⁸ Vd. pp. 20-21 del presente lavoro.

movimenti biologici che si verificano a livello interno per poter dire di avere intelletto. L'intellezione di sé, configurata come *autocoscienza*, è perciò l'unico modo di vivere dell'individuo, che agisce e sente ciò che lo riguarda direttamente; questa coscienza riflessa entro di sé è il piano ulteriore entro cui l'uomo agisce normalmente, compiendo le azioni volute come atte al proprio soddisfacimento. Intelletto e individualità, dunque, anche nell'eticità trovano posto nel momento in cui si vive singolarmente la propria vita, al pari di quei singoli delineati dalla teoria moderna del contratto. D'altra parte, la dimensione della soggettività e del pensiero è, a sua volta, ulteriore rispetto alla prima, in quanto implica un rapporto con le categorie dell'intelletto: laddove, ad esempio, un individuo, nel suo intelletto, assume le categorie di spazio e tempo come date, e dunque segue rappresentativamente l'avvicinarsi dei giorni e dei luoghi, il pensiero, invece, opera in quei punti in cui la rappresentazione entra in contraddizione da quanto poneva e portava ad effetto nell'essere del mondo. In questo modo, il pensiero coglie la forma del proprio sapere, ovvero il concetto, che, per quanto poi torni a fondare un nuovo tipo di rappresentazione, rimane comunque processo e risultato di quell'operazione soggettiva che, dall'interno del rapporto categoriale, fa emergere la scientificità speculativa. Così come si hanno quelle scienze dell'intelletto che mostrano dei risultati assumendo un oggetto di indagine e traendo delle leggi universali, la scienza speculativa hegeliana si attiva dove quelle rappresentazioni intellettuali del mondo risultano fallaci, muovendosi diversamente in quelle stesse categorie impiegate poiché viste interagire fra loro dall'interno del loro stesso rapporto⁸⁹.

Quello che qui interessa mostrare è come la doppia dimensione dell'individuo-soggetto, che abbiamo visto sorgere con l'eticità, sia strettamente connessa con il piano conoscitivo in senso lato: da una parte, l'individuo ha sussistenza in quanto singolarità agente esclusivamente in ciò che costituisce il suo orizzonte unitario di comprensione, dove decide e agisce per sé; dall'altra, è soggetto nel momento, mai necessario e dato *a priori*, in cui afferra nel concetto quei rapporti categoriali che fondano quello stesso orizzonte.

Per tornare sul punto precisamente etico, si dovrà altresì notare che la forma (*Form*) dell'universalità di cui sopra è non solo il risultato di produzione della soggettività, ma, proprio per questo, anche il modo in cui lo spirito riesce a darsi esistenza esteriore e rendersi a sé pensabile nella forma dell'autocoscienza, cioè di oggetto *per sé*. Questo oggettivarsi e mostrarsi all'esterno, allora, è un processo che coinvolge entrambe la singolarità soggettiva e lo spirito: la civiltà, secondo la sua determinazione spirituale, «è la liberazione» dell'individualità, la quale è «il *duro lavoro* contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio⁹⁰. In questo modo si arriva a definire il soggetto individuale in quanto spirito finito, spirito vivente in una singolarità determinata.

È bene, ora, provare a rimettere insieme i passaggi finora compiuti. Si devono innanzitutto distinguere i due piani che sono qui centrali: da un lato la natura, dall'altra lo spirito; da un lato l'intelletto, dall'altro il pensiero. Nel primo capitolo è stato affrontato come, col processo

⁸⁹ Per una trattazione puntuale e ampia rinvio a GRAMETTA, *Filosofia come «Sistema della scienza»*. Introduzione alla lettura della Prefazione alla «Fenomenologia dello spirito» di Hegel, Roma: Inschibboleth, 2021.

⁹⁰ GPR, §187 Ann.

dell'abitudine, nell'uomo vengano ad unità lo spirito teoretico e quello pratico, con il risultato concettuale nella volontà; in certa misura, si era accennato al fatto che simile unità fosse il discrimine rispetto allo spirito soggettivo, a sua volta pervenuto a coscienza di sé dall'immediatezza naturale e della semplice animalità, stadi in cui lo spirito è ancora cieco, perché offuscato dall'aderenza alle necessità fisiologiche. Invece, l'uomo, in quanto spirito particolare e finito, e cioè anche soggettività, non può far altro che costruire la propria natura, poiché le determinazioni della sua volontà sono inevitabilmente pensate, e perciò scelte. Non esiste altra natura dell'uomo se non quella «seconda», che è creata solo nella misura in cui possono crearsi i costumi: si parla infatti di una processualità intrinseca e immanente al darsi del sociale, che, in Hegel, viene mostrato tra i suoi due termini di universale e particolare, dove il primo fa da orizzonte e articola la volontà decidente del secondo, che pure non viene preordinata nel suo contenuto contingente, in vista di un fine esteriore e trascendente.

Considerare la società come ciò che limita e costringe ad una specifica determinazione, però, è una posizione non del pensiero, ma dell'intelletto di un individuo, cioè il lato esteriore della soggettività, che non riesce a cogliere il movimento complessivo del concetto e si rappresenta i costumi come creazioni artificiali⁹¹, nonché quelle determinazioni etiche come esteriori e imposte contro la propria volontà. Invece, il pensiero, esposto nella scienza, segue l'andamento del concetto, e in questo caso di quello dello spirito oggettivo, mostrando il modo in cui l'individuo, pur non nutrendo una coscienza e un sapere sempre attivi della totalità, riconoscendole assunta quella determinazioni che appaiono come già date, ma solo perché è lo spirito a muoversi; in questo, l'individuo torna a vivificare quella che altrimenti sarebbe solo configurazione vuota, un guscio, sia col proprio peculiare carattere e specificità, sia ritrasmettendo il movimento de processo a tutto il sistema etico, dato che ogni parte è qui operante sì per sé, ma con una risultante verso l'esterno, la quale riverbera, mediante le azioni, il proprio fine e gli effetti correlati. Non si deve dunque pensare l'eticità, e i suoi doveri, come uno standard universale che richiede all'individuo stretta conformità di agire; bensì, quanto di vivo ed effettivo c'è nei rapporti è già avvertibile nelle disposizioni d'animo etiche, in quel sentimento di sé che rappresenta appunto l'immediatezza di questa seconda - ed unica - natura.

Per quanto riguarda i fini, la contingenza è necessaria nello spirito oggettivo, e perciò non può esservi un discorso scientifico in merito alle plurime manifestazioni della volontà individuale; piuttosto, quello che si può dire è il fatto che tali fini siano solo parzialmente trovati, poiché anche e specialmente scelti. L'eticità non è imposizione, ma anzi risiede fra la scelta e la datità, cioè nel rapporto tra il soggetto e la sostanza, tra l'individuo e lo spirito.

Nel momento in cui, però, l'individuo è attivo in quei fini esprime altresì il proprio bisogno particolare, che è l'intrinseco movimento verso la propria oggettivazione e il proprio appagamento. Simile risultato è conseguito con i mezzi ricavati sia da cose esterne, che ricadono entro i

⁹¹ Anche sotto questo aspetto continua ad agire l'impianto hobbesiano, che con l'istituzione del sovrano pone contemporaneamente lo spazio per un sociale regolato.

possedimenti della proprietà e i prodotti di altre volontà, a loro volta manifestanti un bisogno, sia da quelli dell'«attività e lavoro, come ciò che media i due lati»⁹².

È dunque questo il regno dell'economia politica. In generale, si può dire che il bisogno riguarda, in varie forme, ogni animale, a cui viene fatto fronte coi mezzi di cui si dispone. Tuttavia, la particolarità del «cittadino» risiede nel fatto che per sopperire a quelle mancanze si assiste, prima, alla «moltiplicazione dei bisogni e dei mezzi», e solo dopo alla «scomposizione e differenziazione del bisogno concreto in single parti, che divengono diversi bisogni *particolarizzati*, quindi *più astratti*»⁹³. Coerentemente, anche i mezzi vanno incontro a divisione e moltiplicazione, ovvero ad un «raffinamento». In sostanza, l'uomo non ha mai un bisogno integrale e immediato, nel senso in cui appunto sia appagato della prima cosa che è possibile reperire. Questo perché i bisogni sono sociali e socializzati, dunque inglobati a loro volta nel processo di *Bildung*: attraverso certi bisogni l'uomo assume un costume determinato, che farà parte del sistema in cui è inserito; ugualmente, il bisogno riceve tante determinazioni ulteriori quanti sono gli agenti che ne perseguono l'appagamento⁹⁴. Inseriti nel contesto del *sistema dei bisogni*, «i bisogni e i mezzi divengono, come esserci avente realtà, un *esser per altri*», non solo perché nel libero circolare delle volontà ognuno incorre nella direttrice di ogni altro, modificandone e condizionandone l'esito; ma anche per il fatto che si attua così il processo mediante cui si vuole «esser riconosciuti» (*Anerkanntsein*) in qualità di soggetti morali, sociali e, in definitiva, agenti in uno spazio proprio. Attraverso il riconoscimento di quei bisogni e mezzi si perviene al riconoscimento della volontà particolare che li ha assunti a proprio contenuto.

In questo movimento complessivo si notano pertanto due momenti distinti dal lato della particolarità, cioè degli individui inseriti in società: da un lato, infatti, si ha «il rendersi uguali, l'*imitazione*», dall'altro, invece, «il bisogno della *particolarità* [...] di farsi valere attraverso un distinguersi dagli altri»⁹⁵. Questo movimento binario risulta unico se si considerano gli aspetti suddetti come in rapporto fra loro: quella «esigenza dell'*uguaglianza*» fa sì che un contenuto si mantenga vivo nella sua circolazione, ovvero ne permette la diffusione e riproduzione in altri individui; d'altra parte, nel secondo lato risiede l'apertura al nuovo e al diverso, anche all'interno di uno stesso bisogno o della moltitudine di mezzi. Ancora una volta si vede come questo risultato derivi

⁹² Ivi, §189.

⁹³ Ivi, §190 e Ann.

⁹⁴ Sotto l'aspetto di produzione e moltiplicazione, il sistema dei bisogni sembra seguire l'andamento della soggettività, o, meglio, dei suoi bisogni e desideri: la soggettività può continuare a determinarsi infinitamente a seconda dei suoi interessi. Perciò il sistema è quel campo aperto in cui il soggetto, per quanto in-formato dalla famiglia, ricerca ulteriori soddisfazioni e determinazioni per sé. Tale possibilità e apertura al nuovo particolare è ciò che muove, a livello generale, il processo di produzione, divisione e riproduzione, con una crescita esponenziale e tendenzialmente infinita non solo di strade per i singoli da poter scegliere, ma anche di una strutturazione e articolazione sempre maggiore del sistema stesso, che cambia in base ai bisogni emergenti. Sul valore educativo della società civile e di questa divisione infinita cfr. T. KHURANA, «Politics of Second Nature. On the Democratic Dimension of Ethical Life», pp. 422-436, qui pp. 427-430, in STEKELER-WEITHOFER e B. ZABEL, *Philosophie der Republik*, Mohr Siebeck GmbH and Co. KG, 2018.

⁹⁵ Ivi, §193.

dal movimento libero delle volontà, che si esprimono in quella sostanza che fa da struttura al sussistere essenziale di quei fini via via scelti.

Senza individui la sostanza etica è un guscio vuoto e morto, senza sostanza etica e *Bildung* gli individui vivrebbero la naturalità degli impulsi, senza spirito. Nell'eticità moderna, il bisogno è l'elemento che scandisce il ritmo dei modi di vita degli individui come loro stesso immanente prodotto.

La «tendenza» alla moltiplicazione e rarefazione dei bisogni non ha tuttavia un termine, perciò il *lusso* risulta essere, a questo punto, un «aumento parimenti infinito della dipendenza e necessità»⁹⁶ degli uni dagli altri, che tuttavia non viene qui inteso come “surplus”, poiché la sovrabbondanza di beni implicherebbe uno standard di appagamento naturale a cui adattare la produzione e i desideri singoli stessi. Allo stesso tempo, però, l'elemento del bisogno particolare si scontra con i limiti imposti intrinsecamente dal sistema (se mancassero i mezzi, ad esempio, non si potrebbero portare a compimento i propri fini e soddisfare così i bisogni); la necessità di questa opposizione, dello scontro cioè con istituzioni esistenti e fenomeni economico-sociali, non è separabile dalla contingenza, proprio perché i bisogni sono per forza di cose sociali, e così anche i mezzi lo saranno. L'appagamento immediato del bisogno si dimostra impossibile, considerato che i mezzi necessari al suo raggiungimento non sono dati *a priori*; emerge in questo modo una ulteriore sfera di mediazione spirituale: il lavoro, il «dar forma» che permette ai mezzi di ottenere il loro valore e la loro adeguatezza al fine, non solo mediante la consumazione di fatica dell'individuo nell'oggetto di produzione, ma anche attraverso l'acculturazione sociale che è conseguentemente generata in chi lavora, il quale acquisisce una «*cultura teoretica*», ovvero la cultura comprendente le facoltà intellettuali implicate in quella data mansione od operazione produttiva, ed una «*pratica*», che interessa l'abitudine all'occupazione acquisita mediante «disciplina». L'elemento spirituale del lavoro risiede nella doppia relazione che intrattiene con i due lati, soggettivo e oggettivo, della produzione stessa: dal punto di vista soggettivo, l'individuo impara a produrre per sé e per altri un solo mezzo di appagamento (un oggetto), sviluppando nuove conoscenze e rappresentazioni, così come, potenzialmente, dei gusti particolari. Manca ancora, a questo punto, la disposizione etica che verrà in evidenza solo con gli *Stände*⁹⁷. Dall'altro lato, invece, l'oggetto, attraverso la mediazione del lavoro, riceve un valore corrispondente alla fatica e alle conoscenze che il lavoratore ha impiegato per produrlo. Nuovamente si può vedere, dunque, come la seconda natura e la *Bildung* non permettano di sovrapporre la naturalità con il sociale, poiché non è mai possibile affermare che un oggetto sia semplicemente com'è e per questo utilizzato, ma anzi sempre mediato e coinvolto in un processo

⁹⁶ Ivi, §195.

⁹⁷ Ivi, §§207 sgg. Per comprendere il nesso tra la reale dimensione etica istituita soggettivamente nella società civile e la coazione esteriore dello stato della necessità cfr. P. CESARONI, «Polizia o corporazione. Abitudine, istituzione e governo in Hegel», *Politica&Società*, 3/2017, in part. pp. 457-464.

spirituale che lo permea. Più si lavora e più sarà alta la concentrazione e raffinazione di quegli oggetti, tant'è che «l'universale e oggettivo nel lavoro risiede però nell'*astrazione*, la quale effettua la specificazione dei mezzi e dei bisogni»⁹⁸. Questa astrazione deriva dalla componente intellettualistica ancora dominante in questa sfera del sociale, sottoposta alle dinamiche dell'economia politica classica e all'incremento di produttività su base di scomposizione della lavorazione: «la specificazione dei bisogni e dei mezzi» significa, allora, la «*divisione dei lavori*», con un risvolto legato comunque all'acquisizione di una cultura, dato che tende ad implementare le conoscenze e le pratiche relative ad una sola mansione. Più sono i bisogni e più saranno i lavori che richiedono determinate conoscenze particolari per produrre i mezzi del loro soddisfacimento; d'altra parte, sarebbe forse affrettato leggere questo rapporto all'inverso, andando ad affermare che il lavoro, a sua volta, ingenera e produce bisogni nella soggettività individuale, anche se il lavoro è già, di per sé, una dimensione etica nell'esteriorità della società civile, e pertanto da forma non solo agli oggetti, ma anche a quei soggetti che vi sono immersi⁹⁹.

Nonostante finora si sia delineato un quadro in cui sono solo individui a muoversi ed agire, «l'egoismo soggettivo si rovescia nel contributo all'appagamento dei bisogni di tutti gli altri»¹⁰⁰, in un sistema appunto in cui ognuno, producendo e agendo per sé, non può che riverberare il proprio prodotto anche agli altri circostanti. Tuttavia, questa moltitudine di rapporti, mediati dallo scambio egoistico, devono essere regolati: si arriva, allora, al lato d'esistenza del diritto astratto in qualità di diritto positivo, che interviene per normare e regolare quelle azioni compiute alla luce del giorno, cioè nello spazio condiviso da tutti gli individui, che vengono così ridotti a individualità proprietarie e persone di diritto fra loro uguali indistintamente.

L'esserci esteriore del diritto, in quanto «posto» e «noto», si configura dunque come «legge». Rispetto alla definizione speculativa data nel § 4, nell'Annotazione al § 212 si deve tener presente il fatto che «Nel diritto positivo pertanto ciò che è conforme a legge è la fonte della conoscenza di ciò che è *diritto*, o propriamente di ciò che è *di diritto*», da cui risulta evidente la diversa articolazione del sapere, a cui fa fronte la scienza positiva del diritto, che appunto opera un «restringimento» dell'universale semplice¹⁰¹ della norma verso il particolare, così fino al caso giuridico particolare; si occupa cioè della applicazione della legge¹⁰². Questo ambito mostra la sua parzialità nel momento in cui non riesce a cogliere la persona giuridica anche come soggetto morale, alla cui volontà è lasciata

⁹⁸ GPR, §198.

⁹⁹ Già Bodei sottolineava la dimensione essenzialmente antropologica del lavoro, che è sempre da leggere in relazione col pensiero; tuttavia, si cerca qui di legare l'aspetto prettamente performativo del lavoro a quella che è la duttilità della soggettività, e quindi vedere non solo come il corpo venga segnato dal lavoro, ma anche quella che è la struttura intellettuale dell'individuo. Cfr. R. BODEI, *La civetta e la talpa*, Bologna: Il Mulino, 2014, pp. 182 sgg. Inoltre, cfr. G. PRETEROSSO, «Il lavoro della superiore liberazione. A partire dall'antropologia del lavoro in Hegel», *Filosofia politica*, 3, 2021, in part. pp. 403-410, <https://doi.org/10.1416/102108>.

¹⁰⁰ GPR, §199.

¹⁰¹ Ivi, §216.

¹⁰² Ivi, §§213-214.

alla propria universalità; tantomeno, è capace di comprendere l'eticità e le sue disposizioni d'animo insite nei rapporti, così come i costumi che ne derivano, che possono certamente subire un processo normativo, ma solo nel loro lato esteriore e astratto. Il diritto positivo, inteso come ciò che salvaguarda l'interesse privato espresso nel "volere la volontà" (o il "desiderio di desiderio") è allora ciò che, in realtà, lo limita; o, meglio, ne delimita esteriormente l'arbitrio - che, si ricordi, secondo la rappresentazione moderna è l'essenza della libertà -, venendo perciò avvertito come esteriore e coercitivo. Invece, il moto spontaneo dell'elemento etico si mostra nella determinazione ad un contenuto scelto e quivi permanga, di cui l'unico lato coercitivo, se così può essere chiamato, è quello della necessità pura ad una qualsiasi finitezza individuale. *Ipsa facto*, non è propriamente coercizione. Relegare l'ambito aperto del diritto a quello positivo non fa altro che ri-assumere il presupposto per cui ogni tipo di rapporto è non solo creato, ma anche sussunto sotto l'universale legale, ossia creato nel momento stesso in cui si è dato corpo al sovrano. Quei contenuti che invece vengono scelti sono lì da sempre, e non ricadono in alcuna obbligazione, se non *a posteriori*; chiaramente, nella contingenza della *Realität* si danno infiniti casi per i quali una persona sia condotta a determinarsi, che potrebbero perciò risultare limitanti. Questo esce però dal concetto, se non, almeno, per il fatto che, appunto, si colga quel retroterra spirituale che diviene condizionante per ciascuno. Il contenuto etico è sempre filtrato dalla volontà del soggetto morale, mentre il contenuto della legge positiva è dato dall'intelletto astratto ed è obbligo coercitivo per l'individuo.

L'amministrazione della giustizia, in quanto «applicazione della legge al *caso singolo*», distingue in sé due lati: in un primo momento, «la conoscenza delle caratteristiche del caso quanto alla sua *singularità immediata*», e solo dopo «la sussunzione del caso sotto la *legge* del ristabilimento del diritto», che vada così a togliere la prima negazione, con la pena, del diritto medesimo compiuta da un individuo con un *illicito*¹⁰³. Tale dimensione del diritto, resa visibile nell'applicazione appunto, ha come effetto diretto quello di lacerare e scindere il rapportarsi degli individui fra loro, considerato d'altronde che la funzione della legge positiva è esattamente quella di regolare i legami che, potenzialmente, si ri-volgono alla violenza, e perciò al conflitto e alla guerra *omnium contra omnes*. All'interno del sistema dei bisogni «la sussistenza e il benessere di ogni singolo è come una *possibilità*, la cui realtà è condizionata dal suo arbitrio e dalla sua naturale particolarità, allo stesso modo che dal sistema oggettivo dei bisogni»¹⁰⁴. Data allora la natura aleatoria del soddisfacimento, in un sistema in cui ogni agente è guidato dal proprio arbitrio, e perciò procede, dal punto di vista complessivo, in maniera casuale rispetto agli altri componenti, si arriva al risultato per cui il diritto positivo non basta a far sì che ognuno sia in grado di raggiungere il proprio fine, nonostante «il diritto che *nella particolarità è reale*, contiene [...] che il *benessere particolare* sia *realizzato e trattato come diritto*»¹⁰⁵.

La *polizia*, a questo punto, serve proprio a contrastare il più possibile la situazione sfavorevole alla particolarità, che si ritrova altrimenti schiacciata dall'apparato giuridico ed economico; sostanzialmente, ha una funzione, per quanto amministrativa e statale, di raccordo al piano

¹⁰³ Ivi, §§ 82 sgg., §225.

¹⁰⁴ Ivi, §230.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

concettuale della moralità, nel senso in cui è chiamata, in quanto «autorità pubblica», ad un ufficio di «sorveglianza» e «previdenza»¹⁰⁶ attraverso istituzioni di pubblica utilità. La polizia *governa* il sociale e la società come un tutto integrale e unico, mirando ad una regolazione confacente alla produzione del rapporto fra l'individuo e l'insieme degli individui stessi, cioè appunto la società; per via della natura probabilistica dei fenomeni, la polizia si ritrova a fare i conti direttamente con la contingenza (dalle oscillazioni del mercato al reperimento di risorse, ma anche ne è esempio il governo della povertà¹⁰⁷, di cui tutta la società deve farsi carico attraverso istituzioni di previdenza e sussidio), e perciò seguirà quei principi teorici solo a livello indicativo e orientativo, poiché, in verità, la pratica di governo dei processi sociali è irriducibilmente mobile e aperta alle proprie circostanze. D'altra parte, si deve sottolineare il fatto che questa contingenza si risolve anche, da un punto di vista epistemico, in una difficile formalizzazione dei fenomeni stessi, nonché in una necessità più intellettuale che effettivamente riscontrabile nell'oggetto. Per quanto ognuno desideri il meglio, la realizzazione di quel bene universalistico è ancora in balia di fattori plurimi e, alle volte, anche invisibili, cosa che ne rende arduo il conseguimento lineare. Questo è altresì un precipitato intrinseco della configurazione del sistema dei bisogni, che appunto permette che gli individui abbiano un piano dinamico in cui esercitare il proprio volere, ma la cui equità è lasciata alla realizzazione dei singoli stessi. Concettualmente non può esservi una formula per rendere la situazione equilibrata, ma solo la pratica interna di quegli stessi processi e la decisione che via via, a seconda della circostanza, appare come la migliore; e comunque, anche in questo caso, tali istituzioni previdenziali, con le loro misure, riaprono costantemente il piano della possibilità, o meglio di ciò che, per l'individuo, è possibile sperare di ottenere come fine. «La prevenzione di polizia realizza e mantiene anzitutto l'universale» insito «nella particolarità della società civile», tuttavia «nella forma di un esterno *ordinamento e apparato*»¹⁰⁸; da parte sua, l'individuo continua a nutrire interessi e fini (potremmo dire ambizioni), e in questo modo continua a tener vivo l'universale della volontà, del «fine egoistico».

In questo modo, «il membro della società civile è, secondo la sua particolare attitudine, membro della corporazione»¹⁰⁹: ognuno, determinando un proprio fine e adattandosi ad una mansione, si ritrova immerso in una nuova forma di vita etica, che è quella dell'associazione come cosa comune». L'universalità della volontà risiede allora nel fatto che tutti vogliano, e per questo possano costituirsi in corporazioni, quando abbiano un medesimo fine; perciò, «la corporazione ha, sotto la sorveglianza della pubblica autorità, il diritto di provvedere ai suoi propri interessi [...] e di sostenere per gli appartenenti ad essa la cura contro le accidentalità». La corporazione, quindi, interviene «per essi come *seconda* famiglia»¹¹⁰. La corporazione esce dalle maglie istituzionali nel senso in cui agisce a livello parziale, coprendo e assicurando solo una parte della società e degli individui che ne fanno

¹⁰⁶ Ivi, §235.

¹⁰⁷ Ivi, §§241 sgg.

¹⁰⁸ Ivi, §249.

¹⁰⁹ Ivi, §251. Bisogna ulteriormente specificare che la corporazione, così come intesa da Hegel, rappresenta quel luogo di aggregazione che si va a creare nel contesto frazionato del lavoro artigianale e delle attività produttive in senso lato, lasciando perciò fuori i membri del primo *Stand*, ovvero quello dedito all'agricoltura e composto prevalentemente da grandi famiglie proprietarie, e quelli del terzo, cioè dei membri del governo statale e le sue diramazioni.

¹¹⁰ Ivi, §252.

parte, ed è perciò spontanea associazione di individui simili in attitudini, desideri e rappresentazioni. «Così è anche riconosciuto ch'egli [l'individuo] appartiene a un intero [...]: - egli ha così nel *suo* 'stato' il suo onore». Il vivere la dimensione etica corporativa comporta che l'individuo venga ulteriormente formato dalle rappresentazioni e abitudini che in quella corporazione sussistono; la corporazione è, quindi, una cerchia sociale dentro la società indifferenziata. La «seconda radice *etica* dello stato» che è la corporazione sopravanza la famiglia, in quanto unifica, «in modo interiore», i momenti «della particolarità soggettiva e della universalità oggettiva»¹¹¹, della volontà/arbitrio individuale e della mobilità produttiva del sistema dei bisogni.

Si può concludere che, sebbene entrati in una configurazione sociale in cui l'unità viene persa in virtù di una differenziazione quasi infinita, la radice etica continua ad essere vissuta e quindi riattivata, mediandosi con gli altri elementi della costellazione in cui è inserita. Per quanto invisibile, o comunque non direttamente coglibile, l'*ethos* continua a pulsare nel sostrato sociale, dimostrando sia la sua ineliminabilità da un qualsiasi discorso che voglia tenere in conto il darsi dei legami sociali e la loro essenziale politicità, sia la matrice spirituale che, pur alienandosi nella differenza e alterità oggettivo-istituzionale, trova qui la propria realtà effettiva.

¹¹¹ *ivi*, §255.

Conclusioni

In questa sede potrò limitarmi semplicemente a ricollegare quanto emerso dalla ricerca, sì da tracciare un quadro organico senza, però, pretese di esaustività.

In definitiva, si può affermare comunque che quando si parla di natura, almeno in Hegel, si deve sempre tener presente la dimensione ulteriore, e purtuttavia unica, che è propria dell'uomo e del suo essere massimamente agente spirituale. Delineare uno spazio simile è di primaria importanza, perché permette di riaprire, rispetto alla tradizione dei concetti moderni, quel discorso, già portato avanti nella classicità, sull'intrinseca socialità degli uomini, e cioè sul loro darsi spontaneamente dei costumi mediati da rapporti sociali di vario genere. Se Hobbes poteva ipotizzare degli individui astratti e liberi da qualsiasi "catena" sociale, da cui deriva tutto l'impianto della libertà come arbitrio e quel motore dell'azione che è il desiderio semplicemente egoistico, così non è nell'esposizione speculativa hegeliana, che appunto torna a mostrare quei punti in cui la rappresentazione intellettualistica della modernità cade in astrazioni vuote, si dimostra aporetica e crea le condizioni per l'insorgenza di problemi a cui, col pensiero, non può far fronte. Se si assume la prospettiva entro la quale Hobbes instrada la politica moderna, ovvero quella per cui senza Stato sovrano si è in balia della guerra di tutti contro tutti, dell'uomo-lupo sempre pronto a depredare l'altro, in un vero e proprio stato di natura, si concluderà certamente che l'unico modo per avere salva la vita e continuare a portare avanti ciò che, più di tutto, ci interessa - il desiderio di desiderio - sia rimettere al sovrano quanto potere serve per far sì che organizzi lui stesso i rapporti che la società, come intero, deve darsi. Tuttavia, questo è solo una ipotesi, un ragionamento che parte sempre da un'assunzione di base.

Hegel non ha, si potrebbe dire, "inventato" nulla di nuovo, proprio perché ha riletto Aristotele e Platone; in verità, esattamente questo fatto ha permesso di mostrare lo sfondamento che ha creato: riportare il discorso sulla natura-sociale consente allora, e questo è uno degli obiettivi di chi scrive, di tornare a immaginare e pensare tutta una serie di implicazioni necessarie a come vengono vissuti i rapporti nella modernità, a come, poi, questi rapporti intessono la struttura del sociale e vanno a creare quella costellazioni di rappresentazioni che permeano non solo il discorso pubblico e l'opinione comune, ma anche la mentalità tutta di una qualsiasi società. In questo modo, si è voluto anche provare a illuminare, sebbene ancora molto fiocamente, il rapporto psicologico e educativo in cui l'individuo è coinvolto da sempre: fin dalla sua entrata nello spirito, l'individuo è immerso non solo in un contesto materiale composto dagli altri e da cose, che contribuiscono a formare la sua struttura categoriale di pensiero, ma anche in un sostrato pregresso di conoscenze, usi e leggi, che si pongono apparentemente al di sopra di tutto, i quali però non sono una creazione finzionale di un dato gruppo, ma la costellazione di rappresentazioni che continuano a dar vita, seppur in forme assai diversificate, al vivere quotidiano dello spirito e degli agenti spirituali stessi. L'esigenza morale dell'interrogazione sul bene migliore da perseguire, ad esempio, diviene intrinsecamente *etica* nel momento in cui si esce dall'orizzonte privato e si comprende, nel senso del *Begriffen* hegeliano, il movimento spirituale che sottende a tutta la realtà che compone il piano sociale, e quindi politico.

Per motivi di spazio, non si è potuto procedere ad una trattazione dei problemi più ampia, che tenesse conto anche di altre opere hegeliane, e così molti punti sono dovuti rimanere al di fuori della presente trattazione, perciò ora mi limiterò, in fase conclusiva, ad una brevissima partizione del lavoro che, eventualmente, potrebbe essere compiuto: innanzitutto, rimane aperto il collegamento a quella che viene definita come la *depressione* dei moderni, solo accennata da Hegel e che le scienze comportamentali e psicologiche hanno successivamente preso in carico; appunto sarebbe prima da vedere come queste scienze lo abbiano fatto, per poi provare a considerare il rapporto fra istituzioni, comprensione del comando legale e formazione dell'individualità. Allo stesso tempo, e sulla scorta del vigore che gli studi foucaultiani hanno recentemente acquisito, si potrebbe condurre una analisi serrata sul ruolo delle istituzioni di polizia, e leggere in Hegel come questi organi amministrativi siano operanti secondo il concetto, per poi approfondire il loro ruolo nella società civile, che, in ultima analisi, si configura come il vero e proprio campo della politica per la nostra rappresentazione. D'altronde, potrebbe anche essere arrivato il momento di tentare di uscire (non che qualcuno non l'abbia già fatto) dalla speculazione hegeliana, e pertanto riattraversarlo per vedere quali sono gli aspetti che, a tutt'oggi, non possono trovare una giusta configurazione nell'impianto sistematico, pur guardando sempre al movimento del concetto.

Bibliografia

- BODEI, REMO. *La civetta e la talpa*, Bologna: Il Mulino, 2014, pp. 127-253.
- CAFAGNA, EMANUELE. «Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel». *Etica & Politica XIV, fasc. 2 (2012)*, pp. 68-102. *La libertà nel mondo: etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*. Annali dell'Istituto storico italo germanico 32. Bologna: Il mulino, 1998.
- ID. *La libertà nel mondo: etica e scienza dello Stato nei «Lineamenti di filosofia del diritto» di Hegel*. Bologna: Il mulino, 1998.
- CESARONI, PIERPAOLO. «La struttura dialettica della filosofia del diritto di Hegel (una rilettura)». *Dianoia: rivista di filosofia: 33,2, 2021, fasc. 2 (2021)*. <https://doi.org/10.53148/1106>.
- ID. «Polizia o corporazione Abitudine, istituzione e governo in Hegel». *POLITICA & SOCIETÀ ISSN 2240-7901 3/2017, 2017*, 443–64.
- DÜSING, KLAUS. «Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel». In *La libertà nella filosofia classica tedesca (a cura di G. Duso, G. Rametta)*, 133–46. Milano: Franco Angeli, 2000.
- DUSO, GIUSEPPE. «La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia». In *La libertà nella filosofia classica tedesca (a cura di G. Duso, G. Rametta)*, 171–85. Franco Angeli, 2000.
- ID. *Libertà e costituzione in Hegel*. Per la storia della filosofia politica 27. Milano: FrancoAngeli, 2013.
- FAZIONI, NICOLÒ. *Il problema della contingenza: logica e politica in Hegel*. Per la storia della filosofia politica 30. Milano: FrancoAngeli, 2015.
- FRILLI, GUIDO. «Identity in Hobbes: Between Physics and Anthropology». *Paradigmi, fasc. 3 (2022)*: 387–400. <https://doi.org/10.30460/105747>.
- HEGEL, GEORGE WILHELM. FRIEDRICH. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. A cura di Claudio Cesa. Roma: GLF editori Laterza, 2009.
- ID. *La fenomenologia dello spirito*. A cura di Gianluca Garelli. Torino: Einaudi, 2008.
- ID. *Lineamenti di filosofia del diritto: diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*. A cura di Giuliano Marini, Roma: GLF Editori Laterza, 2010.
- HOBBS, THOMAS. *Leviatano*. Trad. Gianni Micheli, Milano: BUR Rizzoli, 2019.
- KERVÉGAN, JEAN-FRANÇOIS. «Hegel's Political Epistemology». *Hegel Bulletin* 39, fasc. 1 (maggio 2018): 45–60. <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.34>.
- ID. «La razionalità normativa. Spunti hegeliani». *Filosofia politica*, fasc. 1 (2016): 59–74. <https://doi.org/10.1416/82513>.
- KHURANA, THOMAS. «Politics of Second Nature. On the Democratic Dimension of Ethical Life». In *Philosophie der Republik, ed. Pirmin Stekeler-Weithofer and Benno Zabel*, 422–36. Mohr Siebeck GmbH and Co. KG, s.d.
- RUSTIGHI, LORENZO. «Da Hegel ad Aristotele. La virtù come problema costituzionale». *Filosofia politica*, fasc. 3 (2022): 513–34. <https://doi.org/10.1416/105297>.
- MALABOU, CATHERINE. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*. New York: Routledge, 2005, pp. 1-76.
- MENKE, CRISTOPH. «HEGEL'S THEORY OF SECOND NATURE: THE "LAPSE" OF SPIRIT». *Symposium* n. 17, fasc. 1 (2013).
- MILLS, NICOLÁS GARCÍA. «Hegelian Practical Freedom and Nature». *Journal of Modern Philosophy* 4, fasc. 1 (14 ottobre 2022): 13. <https://doi.org/10.32881/jomp.229>.
- NUZZO, ANGELICA. «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, G. Rametta)*, 147–70. Franco Angeli, 2000.

PRETEROSSO, GEMINELLO. «Il lavoro della superiore liberazione. A partire dall'antropologia del lavoro in Hegel», *Filosofia politica*, 3, 2021, in part. pp. 403-410, <https://doi.org/10.1416/102108>.

RAMETTA, GAETANO. *Filosofia come «Sistema della scienza»*. *Introduzione alla lettura della Prefazione alla «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Roma: Inschibboleth, 2021.

ID, *Il problema dell'esposizione speculativa nel pensiero di Hegel*, Roma: Inschibboleth, 2020

TESTA, ITALO. «Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space». *Critical Horizom: A Journal of Philosophy and Social theory* 10 (3), December 2009, 341-70, Acumen Publishing Ltd.