



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia applicata (FISPPA)

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA

CICLO: XXXI

**LA LIBERTÀ CHE SI REALIZZA.
NORMATIVITÀ IMMANENTE E SECONDA NATURA NELLA FILOSOFIA DI HEGEL.**

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.mo Prof. Luca Illetterati

Dottoranda: Eleonora Cugini

INDICE GENERALE

ABSTRACT.....	5
INTRODUZIONE.....	7
CAPITOLO PRIMO. LA SECONDA NATURA E LA DIALETTICA TRA NATURA E SPIRITO: LA VITA.....	14
1. <i>Introduzione al problema della seconda natura: la dialettica tra natura e Spirito.....</i>	14
2. <i>La vita, ovvero il sorgere dello spirito.....</i>	29
3. <i>Abituarsi alla vita: la seconda natura nell'Antropologia.....</i>	47
4. <i>La vita che sa se stessa: il riconoscimento tra le Autocoscienze.....</i>	62
CAPITOLO SECONDO. LA DIALETTICA TRA VITA E LIBERTÀ NELLO SPIRITO OGGETTIVO.....	82
1. <i>Io che è un noi, Noi che è un Io: la realizzazione della libertà come una seconda natura.....</i>	82
2. <i>La libertà effettuale come una seconda natura.....</i>	89
3. <i>Das Böse und das lebendige Gute.....</i>	100
4. <i>Ciò che è reale è razionale; ciò che è razionale è reale.....</i>	116
CAPITOLO TERZO. L'ESSENZA CHE SI MANIFESTA: <i>WIRKLICHKEIT</i> E CRITICA IMMANENTE NELLA DOTTRINA DELL'ESSENZA.....	134
1. <i>La Wirklichkeit, ovvero le disavventure della libertà.....</i>	134
2. <i>Sopportare la contraddizione.....</i>	145
3. <i>La Wirklichkeit e il problema dell'unità tra il regno della natura e il regno della libertà.....</i>	158
4. <i>La 'Wirklichkeit' e la critica immanente: seconda natura, vita e libertà.....</i>	165
PROSPETTIVE. (RESTIAMO UMANI).....	185
1. <i>Come una seconda natura.....</i>	188
2. <i>Identità.....</i>	191
3. <i>Il processo di liberazione.....</i>	192
RINGRAZIAMENTI.....	196
OPERE DI HEGEL E ABBREVIAZIONI.....	199
OPERE DI KANT E ABBREVIAZIONI.....	201
RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	202

ABSTRACT

L'oggetto di questa ricerca è il rapporto tra la dimensione pratica e la dimensione logica della filosofia di Hegel. L'obiettivo è quello di dimostrare come tale rapporto metta in luce una 'de-essenzializzazione' dell'essenza della 'vecchia metafisica' senza che ciò significhi allo stesso tempo un mero costruttivismo e dunque una sospensione del giudizio etico su cosa è 'buono' e 'libero'. La mia tesi è che il rapporto tra la dimensione pratica e la dimensione logica della filosofia di Hegel permette di indagare il processo di realizzazione dello spirito come un processo di liberazione, determinato da una normatività immanente essenzialmente critica.

Prendendo le mosse dal dibattito contemporaneo sul rapporto tra normatività e libertà, con particolare riferimento alle nozioni di 'seconda natura' e di 'vita', affronterò un'indagine degli ultimi paragrafi dell'Antropologia nell'Enciclopedia delle scienze filosofiche e della figura dell'Autocoscienza nella Fenomenologia dello Spirito (Cap. I). Mettendo in luce il sorgere pre-riflessivo dell'identità speculativa dalla vita nella natura come una 'seconda natura' (*Antropologia*) e la dimensione essenzialmente relazionale di tale identità individuale (*Autocoscienza*), delinearò la normatività immanente di tale identità come essenzialmente relazionale, mettendo in luce l'irriducibilità dell'essere umano a una 'prima natura' o a una dimensione 'pre-sociale'.

Questa configurazione mi permetterà di passare alla considerazione della sfera socio-politica, in particolare come si articola nel passaggio dalla *Psicologia* allo *Spirito oggettivo* nell'*Enciclopedia* e nel passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit* nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (Cap. II).

Metterò soprattutto in rilievo come la volontà, in quanto ultima determinazione sistematica dello Spirito soggettivo, esibisca il massimo di esteriorizzazione dell'identità speculativa facendo dell'oggettività una determinazione essenziale dello spirito.

La determinazione immanente all'esteriorizzazione, la necessaria determinazione della libertà a realizzare se stessa, non ricade però né in una forma di determinismo né nell'accettazione che tutta la realtà sia la necessaria realizzazione della libertà.

Affrontando le posizioni più significative del dibattito tra costruttivisti sociali e realisti etici riguardo la filosofia pratica di Hegel, mostrerò come la strategia hegeliana sembri offrire piuttosto prospettive critiche. Ovvero, come la realizzazione della libertà consista in una critica immanente a una normatività estrinseca, che escluda finitezza e differenza.

Tale risultato verrà confrontato con la *Dottrina dell'essenza* nella *Scienza della Logica* e in particolare con la sezione finale dedicata alla *Wirklichkeit*.

Attraverso un confronto con la terza critica di Kant, tenterò di mettere in luce come Hegel esibisca la *Wirklichkeit* come risultato del processo dialettico innescato dalla contraddizione, come categoria della vita e che in quanto tale essa esibisce la necessaria determinazione a manifestarsi dell'essenza. La libertà, come spiega Hegel, consiste proprio nel manifestarsi nella necessità (e non nel suo sparire).

La *Wirklichkeit*, la realtà adeguata al pensiero speculativo, è pertanto una realtà che si configura come manifestazione della contraddizione, ovvero come necessità della contingenza.

Le prospettive che si aprono a partire da questa indagine sul rapporto tra l'idea di libertà e la sua realizzazione sono molteplici. Ne rileverò in particolare quelle relative alla nozione di 'biopolitica', di 'identità' e di 'realizzazione della libertà'.

The main subject of my research is the relationship between the practical dimension and the logical dimension within Hegel's philosophy. The general aim is to show that this relationship consists in a 'de-essentialisation' of the notion of essence as conceived in the 'old metaphysic'. Such de-essentialisation, however, does not result into a mere constructivism and therefore a suspension of ethical judgment on what is 'good' and 'free'. My claim is that the relationship between the practical dimension and the logical dimension of Hegel's philosophy enables to investigate the process of realisation of the Spirit as a process of 'becoming free', determined by an essentially critical immanent normativity.

Starting from the contemporary debate on the relationship between normativity and freedom (with particular reference to the notions of 'second nature' and 'life'), I will first investigate the last paragraphs of Hegel's *Anthropology* in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* and the figure of *Selfconsciousness* in the *Phenomenology of the Spirit* (Chapter I). I will highlight Hegel's idea of a pre-reflexive emergence of the speculative identity in nature – in particular as a 'second nature' (*Anthropology*) – and the inherently relational dimension of this individual identity (*Selfconsciousness*): by so doing, I will shed light onto the immanent normativity of speculative identity as something essentially relational, emphasizing the irreducibility of the human being to a 'first nature' or to some 'pre-social' dimension.

This premise will lay the ground for my analysis of the socio-political sphere, as is it elaborated in particular in the shift from *Psychology* to the *Objective Spirit* in the *Encyclopaedia*, as well as in the passage from *Moralität* to *Sittlichkeit* in the *Elements of the Philosophy of Right* (Chapter II).

I will highlight above all how the will, as the last systematic determination of the *Subjective Spirit*, exhibits the maximum exteriorization of speculative identity, making objectivity an essential determination of Spirit. The determination immanent in exteriorization (i. e. the necessary determination of freedom to realize itself), however, is not to be conceived either as a form of determinism or as the acceptance that all reality is the necessary realization of freedom.

Addressing the most significant positions of the debate between ‘social constructivists’ and ‘ethical realists’ regarding Hegel’s practical philosophy, I will show that Hegel’s offers a rather critical perspective. According to a correct Hegelian insight, the realization of freedom consists in an immanent critique of an extrinsic normativity that excludes finiteness and difference.

Third, this results will be read in light of another Hegelian text, namely the *Doctrine of Essence* in Hegel’s *Science of Logic* and in particular the final section devoted to *Wirklichkeit*.

Through a comparison with Kant’s third critique, I will highlight how Hegel exhibits the *Wirklichkeit* as a result of the dialectical process triggered by contradiction, as a category of life. *Wirklichkeit* exhibits therefore the necessary determination to manifest itself that is typical of ‘essence’. Freedom, as Hegel explains, consists precisely in manifesting itself within necessity (and not in its disappearance).

The *Wirklichkeit*, the reality adequate to speculative thought, is therefore a reality that is characterized as a manifestation of contradiction, that is, as a necessity of contingency.

My investigation into the relationship between the idea of freedom and its realization opens up many new philosophical perspectives. I will particularly highlight the ones relating to the notion of ‘biopolitics’, ‘identity’ and ‘realization of freedom’.

Che cosa è la libertà? È possibile, o è addirittura necessario, giudicare qualcosa come libero? Perché e in che modo qualcosa viene riconosciuto come libero?

Tali domande si inquadrano nella problematica filosofica del rapporto tra la forma o l'idea di libertà e la sua realizzazione. Una simile problematica anima la filosofia fin dai suoi albori, in quanto risulta intrecciata con la domanda sull'essenza umana.

Le molteplici e diverse risposte a tale domanda sembrano tutte dover farsi carico di una collocazione dell'essere umano tra una dimensione naturale e una dimensione 'non-naturale' e del rapporto tra queste 'due' dimensioni. La tenuta del loro rapporto sembra poi dipendere, in ultima analisi, dal modo in cui si comprende la dimensione 'non-naturale', ovvero se sia essa una dimensione soprasensibile, storica o storica, o socio-politica o economica o inconoscibile o non così diversa dalla natura e riconducibile se non riducibile a essa.

Le disavventure della nozione di libertà spesso hanno coinciso con le disavventure della storia umana, come, ad esempio nel mondo contemporaneo, durante la Rivoluzione francese o 'dopo Auschwitz' o con l'emergere dell'individualismo della 'società liquida'.

La nozione kantiana di 'autonomia' segna un'acquisizione fondamentale nella comprensione moderna della libertà, in quanto essa mette in luce la sua differenza non solo con la necessità naturale ma anche con l'arbitrio, inteso come una volontà priva di norme. L'autonomia esibisce invece il legame essenziale tra le norme e la volontà, in quanto quest'ultima è quella facoltà umana che determina l'azione libera in base a norme che essa prescrive a se stessa in modo universale. La volontà non solo non è priva di leggi, ma essa è anzi autolegislazione e in quanto tale è la facoltà che determina l'essere umano come libero (in quanto il suo agire non è determinato da una legge esteriore, come accade per la necessità meccanicistica del fenomeno naturale).

L'impostazione kantiana sembra però lasciare aperto il problema del passaggio dalla forma dell'autonomia della volontà alla realizzazione dell'autonomia nel mondo, soprattutto perché una tale realizzazione dovrebbe permettere un'accesso conoscitivo noumenico al rapporto di finalità, cosa che invece Kant esclude. La libertà per essere pienamente realizzata in questo mondo dovrebbe consistere di azioni identiche alla legge della volontà, ma perché questo accada è necessario il punto di vista di un intelletto non contingente, un intelletto archetipo, che conosca la verità e la finalità del mondo.

Hegel raccoglie questa problematica, riconoscendo nella scissione tra conoscere e verità del mondo da una parte e tra agire e libertà dall'altra un'unica scissione che è quella tra conoscere e agire, ovvero tra sfera teoretica e sfera pratica, ovvero tra il pensiero e i suoi contenuti. L'indagine kantiana attorno alle forme di autodeterminazione dell'intelletto e della volontà ha condotto, secondo Hegel, a una separazione di essa dai loro contenuti, senza che lo stesso Kant si rendesse conto del significato e della portata di tale autodeterminazione, che non è solo formale ma è anche essenzialmente reale.

In questo lavoro intendo indagare e discutere il rapporto tra l'idea della libertà e la sua realizzazione a partire dall'elaborazione che ne offre Hegel, alla luce del rapporto strutturale tra la dimensione pratica (socio-politica) e la dimensione logica della sua filosofia. La tenuta del rapporto tra queste due dimensioni risulta determinata da un contraccolpo in se stessa della nozione di 'essenza' della 'vecchia metafisica', ovvero dall'esibirsi della sua de-essenzializzazione.

L'assoluta identità con sé dell'essenza o della sostanza – e quindi dello spirito – viene esibita da Hegel come il suo processo di determinare se stessa, ovvero come negativa relazione sé, come processo di autorealizzazione: l'essenza è pertanto la determinazione – o il limite o la negazione o la differenza – immanente di sé presso il proprio altro e non solo non è nulla di diverso dalla realizzazione di sé, ma proprio per questo non è nulla di diverso dal finito.

Il processo di de-essenzializzazione dell'essenza sembra coincidere, nell'impostazione hegeliana, con il processo stesso di realizzazione della libertà, il quale pertanto risulta essere determinato da una normatività immanente che è tale in quanto critica: l'autodeterminazione della libertà è un processo reale di messa in crisi di ciò che limita la libertà.

In tal modo, proprio alla luce del processo di de-essenzializzazione, ovvero svincolando l'essere umano da un'essenza data e la cui libertà consisterebbe nel raggiungerla e nel compierla, è possibile disporre di un criterio per riconoscere in cosa consista il limite o la minaccia alla libertà: esso consiste in una forma di autoriferimento tautologico dell'identità con se stessa, un'identità che esclude la determinazione e la negazione di sé, la sua differenza con sé come identità con sé, la molteplicità delle identità.

La chiave perché il pensiero non resti invischiato nelle scissioni metafisiche, tra soggetto e oggetto, tra infinito e finito, tra contingenza e libertà, tra identità e differenza, è che esso sopporti la contraddizione, secondo Hegel, proprio come fa la vita che sopporta di essere determinata dalla morte: la contraddizione consiste nell'essere sé presso il proprio altro, ovvero essere sé in quanto determinato dalla differenza con sé, dal negativo di sé.

La vita esibisce al pensiero ciò che il pensiero è, ed è proprio questa la contraddizione che il pensiero deve sostenere, ovvero di essere 'effettuale e vitale' [*wirklich und lebendig*]. Il pensiero, se

vuole essere libero, deve pertanto sostenere la sua contingenza, la sua realtà deve sostenere di essere sé presso il suo altro.

L'essere umano, in ultima analisi, è spirito in quanto è la vita che sa se stessa ed è il dovere di sopportare tale contraddizione, come una seconda natura.

Prendendo le mosse dal dibattito contemporaneo sul rapporto tra normatività e libertà, con particolare riferimento alla sua configurazione nella nozione di 'seconda natura' e di 'vita', nel primo capitolo proporrò un'indagine degli ultimi paragrafi dell'*Antropologia* nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e della figura dell'Autocoscienza nella *Fenomenologia dello Spirito*. Mettendo in luce il sorgere pre-riflessivo dell'identità speculativa spirituale dalla vita nella natura come una 'seconda natura' – come viene esibito nell'*Antropologia* – e la dimensione essenzialmente relazionale di tale identità individuale – come mostra la figura dell'Autocoscienza come vita che sa se stessa nell'altra Autocoscienza –, delinearò la normatività immanente di tale identità come essenzialmente relazionale, ovvero come un 'non coincidere con se stessa' nel processo-meccanismo di interiorizzazione ed esteriorizzazione che tale identità è.

Una simile configurazione dell'identità individuale, esibita nello *Spirito soggettivo*, permetterà di mettere in luce tanto che l'individuo umano non è mai riducibile a una 'prima natura', neppure nella sua dimensione biologica o corporea, quanto che non sembra darsi in alcun caso, per Hegel, una dimensione pre-sociale dell'individuo.

Questa configurazione condurrà, nel secondo capitolo, alla considerazione della sfera sociale, in particolare come si articola nel passaggio dalla *Psicologia* allo *Spirito oggettivo*, nell'*Enciclopedia*, e nel passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit* nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Metterò soprattutto in rilievo come la volontà, in quanto ultima determinazione sistematica dello *Spirito soggettivo*, esibisca il massimo di esteriorizzazione [*Entäußerung*] dell'identità speculativa facendo dell'oggettività una determinazione essenziale dello spirito. Tuttavia la volontà 'rompe' il meccanismo dell'esteriorizzazione 'pre-riflessiva' (al punto tale da costituire la possibilità del male, e pertanto di irrigidirsi nella volontà di non agire [*Gewissen*]) in quanto esibisce come il compimento dell'identità speculativa sia un 'essere presso di sé nell'altro': il processo (negativo di sé dell'identità speculativa) di esteriorizzare se stessa si fa agire effettuale.

La determinazione immanente all'esteriorizzazione, la necessaria determinazione della libertà a realizzare se stessa, non ricade però né in una forma di determinismo né nell'accettazione che tutta la realtà sia la necessaria realizzazione della libertà.

Tenterò di mettere in luce come la necessaria determinazione ad agire fa decadere l'idea di una soggettività come ipostasi, in quanto essa non esiste prima di realizzare se stessa, e come, proprio in questo modo, la soggettività venga ricondotta alla propria finitezza, cioè a se stessa.

In tal modo nella stessa soggettività – ovvero nella stessa determinazione formale, o essenziale, dell'essere umano di essere libero, cioè di realizzare la libertà – Hegel riconosce l'origine della possibilità del male. Il male, nell'impostazione hegeliana, si configura tanto come 'non agire', quanto come il ribaltarsi della necessaria determinazione ad agire in possibilità.

Nel passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit*, mediante il riferimento alle pagine dedicate all'*Idea del bene*, nella *Scienza della logica*, Hegel mostra il ritorno a sé della dimensione teoretica nella sfera pratica, per cui è possibile considerare la libertà sociale, la libertà realizzata [*verwirklichte Freiheit*], degli individui come una 'seconda natura', ovvero non come l'oblio della mediazione o la ricaduta in necessità della libertà, ma come l'essenza stessa saputa dell'essere umano.

Affrontando le posizioni più significative del dibattito tra costruttivisti sociali e realisti etici riguardo la filosofia pratica di Hegel, mostrerò che la strategia hegeliana sembra offrire piuttosto prospettive critiche.

La fonte della normatività è sì la socialità, come sostengono i costruttivisti, ma non in modo tale che essa non si possa dire 'buona' o 'libera'; tuttavia essa non sembra potersi dire buona o libera al modo che sostengono i realisti, i quali prendono le mosse proprio dalle nozioni di 'bene' o di 'giusto', in quanto contenuti etici o morali, ed elaborano il modo in cui essi si configurino come normativi delle azioni umane, senza però riuscire a individuare la fonte di tale normatività. Tra le posizioni costruttiviste e le posizioni realiste sembra riproporsi pertanto quel paradosso kantiano relativo alla nozione di 'autonomia' da cui entrambe le posizioni prendono le mosse con l'intenzione di trovare una soluzione: se i realisti rinvenissero nella socialità la fonte della normatività, ammetterebbero che i valori e i contenuti morali sono 'costrutti' o fatti della storia di quella società; se i costruttivisti ammettessero che i 'fatti' sociali sono buoni in quanto tali, ammetterebbero anche un principio normativo 'dato' o reale cui le azioni umane dovrebbero adeguarsi.

L'impostazione hegeliana sembra uscire da questo paradosso offrendo prospettive critiche: la dimensione sociale, in quanto fonte della normatività, è piuttosto la fonte della normatività critica, ovvero della realizzazione della libertà come critica immanente a norme divenute estrinseche (ovvero quelle norme che limitano la libertà, basandosi su una nozione di identità autoriferita).

Pertanto non solo è possibile riconoscere il 'male' in una configurazione sociale, ma è possibile anche riconoscere il 'bene' come processo di critica immanente a configurazioni sociali che

limitano la libertà, astraendo dalla finitezza, dalla pluralità, dalla differenza e dall'essenziale relazionalità degli individui come determinazioni costitutive della libertà.

Il processo di realizzazione di sé della libertà, seguendo l'impostazione hegeliana, in ultima analisi è un processo di tramonto e sgretolamento della realtà: ciò che il ritorno della dimensione teoretica nella dimensione pratica esibisce è proprio questo aspetto critico, ovvero quello di riconoscere una realtà come mera coincidenza con se stessa e che pertanto non coincide più con il non coincidere con sé dell'identità speculativa dell'essere umano, vale a dire con la sua essenza, cioè la sua libertà.

Un simile risultato, nel terzo capitolo, verrà confrontato con la *Dottrina dell'essenza* nella *Scienza della Logica* e in particolare con la sezione finale dedicata alla *Wirklichkeit*, che consente a Hegel il passaggio alla *Dottrina del concetto*.

Attraverso un confronto con la rielaborazione delle categorie modali (Necessità, Possibilità, Realtà [*Wirklichkeit*]) che Kant presenta nella 'facoltà teleologica di giudizio' nella *Critica della facoltà di giudizio*, rileverò la centralità della *Wirklichkeit* nel progetto kantiano di fare della terza critica un 'ponte' tra il regno della natura e quello della libertà, mediante la considerazione degli organismi. Risulterà essere però proprio la *Wirklichkeit*, come posizione assoluta della realtà, ovvero quella in cui *Sollen* e *Wirken* coincidono, a non permettere la completa realizzazione di tale 'ponte' se non mediante il ricorso a un intelletto archetipo, non contingente.

Tenterò dunque di mettere in luce come Hegel raccolga l'impostazione di Kant della *Critica della facoltà di giudizio*, facendo della *Wirklichkeit* il risultato finale del processo dialettico che si svolge nella *Dottrina dell'Essenza* in quanto innescato dalla categoria di 'contraddizione', che per Hegel è la categoria che caratterizza la vita, in quanto cioè la vita è ciò che è in grado di sopportare la contraddizione.

Mostrerò inoltre come la *Wirklichkeit*, al termine di tutto lo svolgimento della dialettica dell'essenza, viene presentata da Hegel come la necessaria determinazione a manifestarsi dell'essenza stessa. La libertà, come spiega Hegel, consiste proprio nel manifestarsi nella necessità (e non nel suo sparire).

La *Wirklichkeit*, la realtà adeguata al pensiero speculativo, è pertanto una realtà che si configura come manifestazione della contraddizione, ovvero come necessità della contingenza. Il Concetto sorge come il sapere *di* questa realtà, nel duplice significato del genitivo come soggetto e come oggetto.

Le prospettive che si aprono a partire da questa indagine sul rapporto tra l'idea di libertà e la sua realizzazione sono molteplici. Rileverò come la nozione di 'seconda natura' esibendo l'irriducibilità dell'essere umano a una 'prima natura' o a una vita biologica permetta di cambiare di segno il dibattito relativo alla biopolitica: se l'essere umano è la vita che sa se stessa la biopolitica sembra

essere l'unica politica adeguata alla libertà umana, non riducendo l'essere umano alla sua nuda vita ma riconoscendolo come irriducibile a essa. Anche la nozione di 'identità' risulta essere una critica alla nozione di identità, senza con ciò distruggere l'identità stessa: essa risulta piuttosto il fondamento della non-indifferenza del pluralismo e quindi dell'essenziale reciprocità dell'identità. La realizzazione della libertà risulta pertanto, in questo modo, un processo di critica immanente, che coincide con lo stesso processo di de-essenzializzazione dell'essenza dell'essere umano.

1. Introduzione al problema della seconda natura: la dialettica tra natura e Spirito

Sono rari i luoghi in cui Hegel usa esplicitamente l'espressione *seconda natura* e tuttavia essa ha catturato l'interesse di numerosi interpreti e studiosi della filosofia hegeliana fino a ottenere una sua specifica centralità nel dibattito contemporaneo.¹

Ciò che emerge in questa espressione, che in Hegel si trova sia nelle pagine dedicate allo *spirito soggettivo* sia in quelle dedicate allo *spirito oggettivo*, è il riferimento alla *natura* ed è proprio con questo riferimento che appare necessario confrontarsi in via preliminare per impostare un'interpretazione del significato e delle implicazioni filosofiche del concetto di seconda natura.

Per approfondire tale riferimento sembra utile non solo e non tanto esibire la posizione, il significato e la dialettica interna della natura nella filosofia hegeliana, ma è importante far emergere soprattutto in che modo esso configura la relazione tra la natura e lo spirito.

Come tenterò di mostrare nel corso di questo studio, la relazione tra la natura e lo spirito che si configura nel concetto hegeliano di seconda natura è quella della problematica relazione tra normatività e libertà. Tale configurazione è problematica perché da essa dipende la tenuta dell'effettualità [*Wirklichkeit*], o della realizzazione, della libertà.

La nozione di seconda natura, proprio mediante il riferimento alla natura e quindi a un 'regno della necessità' o 'dell'esteriorità', esprime cioè la realizzazione di una normatività immanente che ha come determinazione necessaria la realizzazione di sé. Una tale normatività immanente esibisce allora un processo di autocostruzione e tale processo di autocostruzione altro non è, come si vedrà più approfonditamente, che la libertà dello spirito, in quanto la necessaria determinazione a

1 L'espressione seconda natura ha una lunga tradizione filosofica. Per una ricostruzione della storia di questo concetto si confronti soprattutto Rath (1996). È stato senza dubbio *Mind and World* di John McDowell (1996) che ha riportato alla ribalta la nozione di seconda natura nel dibattito contemporaneo. Numerosi studiosi hanno confrontato l'interpretazione di McDowell con la nozione hegeliana di seconda natura (cfr. per esempio Quante 2000, 2002; Bubner 2002; Halbig 2006), e numerosissimi sono oggi gli studiosi e gli interpreti che si confrontano direttamente con Hegel per comprendere tale nozione, tra cui, tra i più recenti: Andreja Novakovic (2017); Primin Stekeler-Weithofer (2017a) e Wolfgang Neuser (2017); Thomas Khurana (2017); Filippo Ranchio (2016); Christoph Mencke (2012); Italo Testa (2008, 2009, 2010), Jean-François Kervégan (2008). Inoltre era proprio *Zweite Natur* il titolo dell'ultimo *Hegelkongress* del 2017 della *Internationale Hegelvereinigung*. Il proliferare degli studi e delle ricerche attorno a tale nozione ne manifesta l'interesse e la fecondità per numerosi e diversi ambiti filosofici.

realizzarsi è interna ed è cosciente. Riferirsi alla normatività come autocostituzione non solo permette di tenere insieme – superandone la netta separazione – l’aspetto descrittivo e l’aspetto normativo della norma, ma permette soprattutto di ripensare a fondo lo statuto di entrambi questi aspetti a partire dalla dimensione di immanenza. La libertà come processo normativo di autocostituzione acquista in questo senso un valore critico radicale, permettendo di comprendere il processo di realizzazione della libertà a partire da un ripensamento critico delle stesse nozioni di ‘necessità’ e di ‘realtà’ e, dunque, in ultima analisi, di ‘essenza’: l’immanenza della normatività come processo di realizzazione se da un lato esclude l’esteriorità della norma, dall’altro non manca di strumenti per diagnosticare e criticare il processo di realizzazione della libertà, in quanto esso viene esibito come processo di autocostituzione.²

Il riferimento alla natura, e dunque il modo in cui la nozione di seconda natura configura la relazione tra natura e spirito, sembra indicare proprio il processo di ‘naturale’ o necessaria realizzazione della libertà nell’esteriorità. Ma questo aspetto ne mette ulteriormente in luce un altro: che la differenza tra la natura e lo spirito è costituita dal loro inseparabile rapporto ed essa non rappresenta una scissione netta tra due mondi incommensurabili, pena, da un lato, la perdita della possibilità stessa di realizzarsi della libertà nell’esteriorità e, dall’altro, la perdita di tale realizzazione come processo, che porta con sé una serie di problematiche teoretiche oltre che pratiche.³

Il fulcro e la chiave di tale rapporto e ciò che permette di comprendere la normatività come libertà ovvero come processo di autocostituzione cosciente di sé risulterà essere, come vedremo, la nozione di *vita*.⁴

Le riflessioni sul concetto di vita che hanno come obiettivo quello di approfondire la comprensione della libertà e della sua realizzazione (e dunque il rapporto tra normatività etica o politica e libertà) sono molteplici e si collocano in differenti orizzonti interpretativi.

Thomas Khurana, nel suo libro *Das Leben der Freiheit* offre una sintetica e chiara panoramica delle linee interpretative contemporanee secondo le quali – ognuna col proprio specifico approccio – «la struttura della normatività etica o politica può essere correttamente dischiusa solo a partire dal

2 I criteri immanenti utili a diagnosticare o criticare il processo di autocostituzione verranno affrontati approfonditamente già a partire da questo capitolo.

3 Come si vedrà nel corso di questo studio e in particolare mediante il confronto con la *Dottrina dell’Essenza* nella *Scienza della logica*: la determinazione necessaria a realizzarsi dell’essenza è la sua libertà, ma tale realizzazione di sé è un processo aperto di superamento dei limiti delle configurazioni reali dell’essenza. Mediante questa breve anticipazione vorrei mettere in luce come l’essenza in Hegel non è un’unità sostanziale atemporale o acosmistica e come la libertà non è una realtà data da raggiungere o a cui tornare.

4 Si veda il primo paragrafo di questo primo capitolo: *La vita, ovvero il sorgere dello spirito*.

concetto di vita».⁵ Esse sono a) la discussione riguardo il *naturalismo etico*, b) il dibattito attorno la struttura *biopolitica* della modernità e c) l'interesse teoretico-normativo per il concetto di *forma di vita*.

Il a) naturalismo etico, come rileva Khurana prendendo come esemplari le tesi di Philippa Foot (2001) e Michael Thompson (2004, 2008)⁶, considera il bene etico come una forma di bene naturale umano. I giudizi etici avrebbero cioè la stessa struttura fondamentale dei giudizi storico-naturali [*natural historical judgments*] che, secondo Thompson, sono quelli con cui possiamo considerare difettosi o in salute, riusciti o falliti, gli esemplari delle diverse specie. La differenza tra il “mero” vivente e il vivente razionale, secondo questa linea interpretativa, sarebbe allora, spiega Khurana, «solo nel contenuto del bene, caratteristico di ogni specie, e non piuttosto nella forma fondamentale della normatività, propria di ogni specie».⁷ A partire da questa considerazione Khurana anticipa la propria tesi, spiegando che il luogo dove vita e spirito si toccano non è quello della salute e della malattia ma piuttosto quello della libertà e dell'assenza di libertà, per cui «se il concetto di vita ci può dischiudere qualcosa sulla struttura della normatività, esso lo fa proprio sulla autocostruttività della normatività»⁸.

Anche il dibattito contemporaneo sul b) concetto di *biopolitica* affronta il tema della normatività a partire dalla vita. Khurana fa riferimento a Michel Foucault (1994), Hannah Arendt (2017) e Giorgio Agamben (2005, 2014) per spiegare che secondo questo approccio «la materia che nella modernità diviene propriamente oggetto e modello di una configurazione politica, è la stessa vita naturale dell'essere umano».⁹

Il concetto diagnostico di biopolitica intende dunque mettere in luce che la politica moderna si riferisce ai soggetti «non in quanto esseri spirituali-politici, le cui azioni devono essere organizzate, governate o dominate politicamente, ma piuttosto in quanto esseri viventi, le cui forze naturali devono essere formate, gestite e guidate».¹⁰ Khurana rileva che all'interno di tale dibattito è necessario comprendere in che modo si fa riferimento al concetto di vita: se infatti esso deve essere utile a chiarire il concetto di libertà non può essere utilizzato come una categoria biologica, ma piuttosto «come un concetto che acquista il suo spazio essenziale nella nostra autocomprensione

5 Khurana (2017), p.13 [questa e le altre citazioni da questo testo sono mie traduzioni]: «Diese drei Stänge der gegenwärtigen Diskussion legen alle auf ihre je eigene Weise nahe, dass die Struktur ethischer oder politischer Normativität nur im Ausgang vom Lebensbegriff richtig erschlossen werden kann».

6 Cfr. *Ivi* pp. 13-14.

7 *Ivi*, p.14. Nel seguito e nel prossimo paragrafo saranno discusse le tesi e l'impostazione di Khurana.

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

10 *Ivi*, p.15: «politisch-geistige Wesen».

pratica».¹¹ La vita dell'essere umano, per Khurana, non è il luogo in cui vita e libertà coincidono, ma piuttosto il luogo in cui viene tenuta insieme la differenza tra la libertà e la vita.

Il c) concetto di *forma di vita (Lebensform)* espresso da Wittgenstein è quello che, secondo Khurana, permette meglio degli altri di approfondire la riflessione sul rapporto tra normatività e libertà e lo fa in due direzioni: da una parte «consente di riferire la libertà e la normatività alla vita naturale in modo genealogico e così di mettere in discussione il dualismo problematico di natura e libertà o di vita e spirito, il quale mette in pericolo la nostra comprensione della genuina effettualità della libertà»¹²; dall'altro lato esso permette di indagare quella particolare forma di vita libera o spirituale «mediante cui si realizza il regno del normativo».¹³

Khurana, in relazione alla categoria di *normatività*, spiega come nel dibattito contemporaneo il concetto di forma di vita venga spesso impiegato per sottolineare l'inevitabilità di regole costitutive della nostra esistenza culturale. Rifacendosi a *Kritik von Lebensformen* di Rahel Jaeggi (2014a), che critica dettagliatamente proprio questa impostazione¹⁴, Khurana anticipa il nodo più interessante e proficuo della propria argomentazione, specificando che

La libertà ha nella vita naturale la sua preistoria genealogica solo nel senso che già la vita naturale mostra una processualità interna attraverso cui supera sempre nuovamente ogni forma conquistata. La realizzazione dello spirito nella figura di una forma di vita non significa allora che lo spirito torna semplicemente alla forma della sua vita naturale. La seconda natura è una forma tanto necessaria quanto limitata in cui lo spirito si realizza. La libertà dello spirito consiste nel fatto di mantenere un rapporto aperto con quella seconda natura, che si mostra soprattutto nella propria continua messa in discussione e superamento. La vita dello spirito si dà perciò solo mediante una distanza dello spirito dalla propria oggettivazione e mediante una pluralità di forme di vita.¹⁵

L'argomentazione di Khurana e il modo in cui egli presenta gli aspetti caratteristici nonché i limiti delle linee interpretative fin qui proposte ha il pregio di mettere in luce in che senso la nozione di vita sia centrale per comprendere tanto la forma (la struttura normativa) quanto l'effettualità della libertà e soprattutto il fatto che tra le due dimensioni ci sia un nesso inscindibile.

Khurana fa ciò a partire da un'attenta e ricca analisi della filosofia di Kant e di Hegel, mediante cui, prendendo le mosse da una rielaborazione del concetto kantiano di autonomia attraverso la categoria hegeliana di autocostruzione, mostra che la nozione di vita esibisce un'intima struttura normativa relazionale. Questa è la base per comprendere la realizzazione della libertà da parte

11 Ibid.

12 Ivi, pp.15-16.

13 Ivi, p.16.

14 Jaeggi (2014a), in particolare pp. 119-121.

15 Khurana (2017), p.16.

dell'essere umano non solo come sociale e plurale ma anche – e proprio perché sociale e plurale – come un processo di continua emancipazione e liberazione.

Il merito di *Das Leben der Freiheit* di Khurana è dunque certamente quello di offrire un'interpretazione del concetto di seconda natura che, prendendo le mosse da Kant e da Hegel, possa funzionare come categoria critica nell'ambito del dibattito filosofico pratico-sociale e politico.

Una strategia argomentativa simile è offerta da Christoph Mencke (2013a) in *Hegel's Theory of Second Nature: The "Lapse" of Spirit*, sebbene non prenda le mosse dalla centralità della nozione di vita. Mencke considera il concetto hegeliano di seconda natura come «irrisolvibilmente ambiguo»¹⁶ e come un «concetto critico».¹⁷

Mencke rileva infatti che la seconda natura, in quanto libera realizzazione dello spirito, è anche la perdita dello spirito di se stesso nella realtà. Per questo motivo, prosegue Mencke, a differenza della tradizione neo-aristotelica, che interpreta la seconda natura come la massima realizzazione della cultura e della formazione [*Bildung*] dell'essere umano, Hegel ne fa un utilizzo critico in quanto colloca all'interno dello stesso processo di realizzazione l'elemento di differenza con sé e perciò di superamento di sé. La seconda natura esprimerebbe, per Mencke, la dialettica di realizzazione di sé dello spirito assoluto mediante la dialettica di superamento di sé dello spirito finito.¹⁸

Anche Filippo Ranchio (2016) rileva il carattere critico della nozione di seconda natura in Hegel¹⁹ e mette in evidenza che «l'unità secondo-naturale di autorealizzazione e autosmarrimento [dello Spirito] è un'unità dialettica: un'unità di unità e differenza».²⁰ L'ambivalenza, sottolineata anche da

16 Mencke (2013a), p. 31.

17 Ivi, p. 41

18 È interessante notare come l'ambiguità e la valenza critica di cui parla Mencke si rifaccia alla strategia argomentativa di Theodor W. Adorno (il quale a sua volta si rifà a Lukács e Benjamin) e la rielabori (cfr. Mencke 2013, p. 41). Adorno utilizza infatti il concetto di seconda natura per criticare la filosofia hegeliana, fino a proporre un progetto di restaurazione della seconda natura, cioè del caduco e del diverso, contro la filosofia dell'identità (cfr. per esempio Adorno 1970, p. 269-325). Mencke sembra ribaltare la critica adorniana, attribuendo allo stesso concetto hegeliano di seconda natura il valore di differenza interna e di finitezza che supera se stessa. Non ci occuperemo qui del concetto di seconda natura in Adorno e del suo confronto con Hegel perché questo tema ha una sua specificità e andrebbe quindi trattato a parte. Su questo argomento vorrei però indicare l'articolo di Elio Matassi (2005) *Th.W. Adorno e la 'seconda natura'* per la chiarezza e l'ampia bibliografia; gli articoli di Italo Testa (2007) *Storia naturale e seconda natura. Adorno e il problema di una conciliazione non fondativa*, (2007a) *Criticism from within nature: the dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno*, (2011) *La Metacritica di Adorno nella costellazione contemporanea. Epistemologia dialettica e post-empirismo* per la dettagliata analisi del concetto di seconda natura in numerosi testi di Adorno e per il riferimento al dibattito contemporaneo; infine il saggio di Rahel Jaeggi (2016), pp. 33-60 *«Il singolo non può nulla contro questo stato di cose»: i Minima Moralia come critica delle forme di vita*, che sebbene non faccia specifico ed esplicito riferimento alla nozione di seconda natura in Adorno (a parte la nota 23 a p.41 in cui appare una citazione di Adorno dove ricorre la locuzione "seconda natura"), la analizza e la interpreta tuttavia in chiave critica a partire dalla nozione di forma di vita.

19 Cfr. Ranchio (2016), p. 90.

20 Ivi, p. 198 [traduzione mia].

Ranchio, della seconda natura consisterebbe in un lato positivo, che indica la realizzazione del superamento dell'estraneità (sia dal punto di vista soggettivo che oggettivo), e in un lato negativo, che indica invece un divenire estraneo a se stesso dello spirito, proprio nel momento in cui esso si realizza.

In questa direzione critica, che esprime cioè il processo positivo di realizzazione e negativo di messa in discussione ogni volta di nuovo di ogni realizzazione di sé da parte dell'individuo e della società, vanno anche le riflessioni di Rahel Jaeggi (2005, 2014) che, sebbene non presentino un riferimento esplicito alla nozione di seconda natura in Hegel, elaborano un concetto di *forme di vita* che risuona di questa nozione hegeliana e soprattutto del suo significato critico, messo in evidenza sopra. Ciò che Jaeggi rileva è infatti l'immanenza dell'elemento critico nel processo di formazione sociale che viene definito come «strategia di risoluzione di problemi che l'umanità – in quanto genere [*Gattung*], sebbene in modi culturalmente e storicamente differenti – si pone».²¹

Come cercherò di mostrare nel corso di questo studio la nozione di seconda natura in Hegel ha certamente un valore che si può definire critico e tale valore critico, per il quale è centrale il concetto di vita, si radica proprio nella dialettica dello spirito finito di realizzare se stesso mentre supera se stesso. Per questo motivo la seconda natura, come vedremo, ha non solo una sua specificità esplicita all'interno della filosofia hegeliana ma ne ha anche una implicita e molto più ampia: esprime cioè una dialettica che è possibile riscontrare anche in quei luoghi dove tale espressione non è presente. In particolare, tenterò di mettere in luce come la dimensione pratico-politica e sociale della seconda natura in Hegel abbia il suo fondamento logico-teoretico nella *Dottrina dell'Essenza*, nella *Scienza della Logica*, la quale permette di comprendere fino in fondo non solo la relazione necessaria di normatività e realizzazione, ma anche e soprattutto la necessità della contingenza e della pluralità e dunque, in ultima analisi, in che senso sia centrale la nozione di vita.

Ai fini di un'adeguata comprensione della complessità della seconda natura in Hegel intendo prendere le mosse dalla dialettica tra spirito e natura, come si trova nelle pagine introduttive della *Filosofia dello spirito*. L'obiettivo della lettura di queste pagine è duplice: a) comprendere lo *status* della natura nel momento del sorgere dello spirito e quindi la configurazione della relazione tra natura e spirito in tale momento genetico e, a partire da questa comprensione, b) iniziare a dischiudere il significato e la centralità della nozione di vita che si delinea all'interno di tale rapporto tra natura e spirito.

21 Jaeggi (2014a), p.252 [traduzione mia]. Si confronti anche Jaeggi (2016) pp. 137-140

In prima analisi il riferimento alla natura nell'espressione seconda natura sembra indicare un farsi immediata della mediazione in direzione della produzione di un'unità.

Hegel nelle sue opere infatti fa un copioso uso di metafore naturalistiche per indicare la fluidità del movimento dialettico²², in contrasto a un punto di vista intellettualistico che invece tratta i suoi oggetti come meramente esteriori e che, come scrive Hegel, «tiene fermo il *mortuum*».²³ È interessante notare dunque che in Hegel le metafore naturalistiche, mediante la fluidità, esprimono il livello più sviluppato della dialettica, in cui lo spirito è presso di sé nel suo altro senza irrigidire le differenze e sopportando la contraddizione della propria identità negativa con sé, ovvero della propria realizzazione.

Tale processo, nello spirito, è *determinato* dalla libertà, cioè da una necessità interna e non è *dominato* da una necessità esteriore.

Se consideriamo invece il modo in cui Hegel parla della natura come tale, quindi fuori dalla metafora, vediamo che la natura non viene affatto trattata come uno dei momenti più sviluppati dello spirito. Infatti la natura in Hegel è sì caratterizzata dalla fluidità di un processo dialettico in cui la mediazione è immediata, ma ciò avviene perché «la natura come tale non perviene, in questo processo di interiorizzazione, a questo essere per sé, alla coscienza di se stessa».²⁴

Come è noto infatti la natura per Hegel non è per sé ma è solo per lo spirito.

Vediamo allora che la fluidità che caratterizza la dialettica della natura come tale è dovuta al fatto che non c'è l'elemento del sapere, dell'essere per sé, dell'essere cosciente di sé.

La natura diviene cosciente di sé solo nello spirito, ma con ciò non viene superata la differenza tra natura e spirito.

22 Cfr. per esempio PhG I, p.12 (trad. ita., p.2): «Il boccio dispone nella fioritura, e si potrebbe dire che quello vien confutato da questa; similmente, all'apparire del frutto, il fiore vien dichiarato una falsa esistenza della pianta, e il frutto subentra al posto del fiore come sua verità. Tali forme non solo si distinguono; ma ciascuna di esse dilegua anche sotto la spinta dell'altra, perché esse sono reciprocamente incompatibili. Ma in pari tempo la loro fluida natura ne fa momenti dell'unità organica, nella quale esse non solo non si respingono, ma sono anzi necessarie l'una non meno dell'altra; e questa eguale necessità costituisce ora la vita dell'intero». O anche VPG, p.75 (trad. ita.: p. 49): «Così l'individuo organico produce se stesso, facendo di sé ciò che esso è in sé; allo stesso modo lo spirito è solo il proprio farsi ed esso fa di sé solo ciò che è in sé». Anche la famosa metafora della «nottola di Minerva» (GPR, p.28 trad. ita.: p.17) indica il movimento di ristabilire, da parte del filosofo, l'unità con la realtà lacerata della propria epoca. Per uno studio in generale delle metafore nella filosofia di Hegel si confronti Bodei (2014).

23 PhG I, p.36 (trad. ita.: p.26)

24 ENZ III §381Z., p.25 (trad. ita.: p.93). Sulla capacità di autodeterminazione all'interno della natura già nell'organismo animale e sulla dimensione di esteriorità di questo livello naturale rispetto allo spirito cfr. Illetterati (1995a, 2005); Per le caratteristiche generali della *Filosofia della Natura* di Hegel cfr. Illetterati (2016) in particolare pp. 187-237; Westphal (2008); Verra (2002, 2007a); Neuser (2000); Petry (1987). Sulla *Filosofia della natura* nell'*Enciclopedia* del 1817 si veda Biasutti-Bignami-Chiereghin-Giuspoli-Illetterati-Menegoni-Moretto (1995).

Il passaggio dalla natura allo spirito non è un passaggio a qualcosa di assolutamente altro, ma solo un venire a se stesso dello spirito che è fuori di sé nella natura. D'altra parte, con questo passaggio non è affatto superata la differenza tra la natura e lo spirito, perché lo spirito non scaturisce dalla natura in modo naturale.²⁵

La dialettica tra natura e spirito ci mostra quindi una differenza irriducibile tra i due termini in gioco proprio mentre lo spirito sorge come presa di coscienza di sé e della natura. Si potrebbe dire che lo spirito è la natura che prende coscienza di sé, ma in questo processo di interiorizzazione e di ritorno a sé cosciente la natura non è più natura ma è spirito. Tuttavia con ciò la natura non viene ridotta a spirito.

Che lo spirito «non scaturisce dalla natura in modo naturale» significa non soltanto che lo spirito è cosciente di sé, al contrario della natura. Significa anche che lo spirito, proprio per via di questo sapere, pone una differenza tra sé e la natura e proprio per via di questa differenza esso è spirito, cioè ritorno a sé dalla differenza. Lo spirito si scoprirà essere così identità negativa con sé, mettendo continuamente alla prova la propria capacità di sopportare la contraddizione che esso è, la quale si esprime nel fatto che la sua identità è la differenza con la natura.²⁶

Anche nella natura a sua volta si compie un processo di interiorizzazione, che però non è un vero e proprio ritorno a sé, perché la natura resta incosciente di tale movimento e per via di ciò, il processo di interiorizzazione della natura è immediatamente esteriore e fluido.²⁷

Dunque mentre nella natura il ritorno a sé dalla mediazione e dalla differenza o negazione avviene «in modo naturale», ovvero in modo immediato, fluido e non cosciente – per spiegare questo movimento Hegel nelle sue opere fa spesso riferimento alla vita come «infinità semplice»²⁸ – nello spirito avviene invece attraverso rotture, sclerotizzazioni, estraniamenti e in modo tragico.²⁹

25 ENZ III §381 Z., p.25, (trad. ita.: p.93).

26 Che l'identità dello spirito è la differenza con la natura non è una determinazione che caratterizza solo il sorgere dello spirito o solo la considerazione della dialettica spirito-natura ma, come questa ricerca intende mostrare, è una determinazione che resta propria dello spirito in ogni grado del suo sviluppo. È da questo punto di vista che si dischiudono a mio avviso le implicazioni più feconde della nozione di seconda natura in Hegel per il dibattito contemporaneo sia teoretico che pratico-politico.

27 La dinamica di interiorizzazione ed esteriorizzazione è a mio avviso centrale e cruciale per comprendere la nozione hegeliana di seconda natura e il processo di realizzazione della libertà, come mostrerò nel seguito.

28 Cfr. per esempio PhG I, p.132 (trad. it.: p., 135): «Questa infinità semplice o il concetto assoluto, è da dirsi l'essenza semplice della vita, l'anima del mondo, il sangue universale che, onnipresente, non viene turbato né interrotto da differenza alcuna e che è, anzi, tutte le differenze, nonché il loro esser-tolto; esso pulsa in sé senza muoversi, trema in sé senza essere inquieto».

29 Cfr. VPG, p.76 (trad. ita.: p. 49): «Lo sviluppo, che nel regno della natura è una placida crescita, nello spirito è una lotta dura, infinita, contro di sé. Lo spirito vuol solo raggiungere il suo concetto, ma se lo nasconde, è fiero e si compiace di tale sua estraniamento. In tal modo lo sviluppo non è la mera crescita esente dall'affanno e dalla lotta come quella della vita organica, bensì è il duro lavoro involontario dello spirito contro se stesso.»; o anche VPG, p.35 (trad. ita.: p.20): «Ma mentre consideriamo la storia alla stregua di un banco da macellaio – immolate su di esso la felicità dei popoli, la saggezza degli Stati e la virtù degli individui –, ecco di necessità il pensiero anche domandarsi a chi, o in vista di quale fine, siano state offerte vittime in quantità così enorme». O anche GPR, p.15 (trad. it.: p.7): «A proposito della *natura* si concede che la filosofia debba conoscerla *com'essa è*, che la pietra

La natura allora, se guardata da un punto di vista intellettualistico, è un mero oggetto di conoscenza per il pensiero in cui possiamo riconoscere il dominio della necessità esterna, quindi una dimensione in cui non c'è libertà. Ma da un punto di vista speculativo, secondo Hegel, *la natura è vita* in quanto superamento immediato della negazione e delle differenze, ovvero la natura esibisce allo spirito un immediato rapporto negativo a sé e la capacità di sostenere questa contraddizione.³⁰ È proprio dal divenire cosciente di sé di questa normatività immanente alla natura che sorge lo spirito.³¹ Ovvero, *lo spirito sorge con il sapere della vita nella natura*. Ma il sapere di questa normatività immanente, che è la vita, è la massima contraddizione per lo spirito, che lo spirito non è in grado di sopportare immediatamente.³²

Ciò che vorrei mettere in luce è che il riferimento alla natura nella locuzione 'seconda natura' non indica né l'irrigidimento in una necessità estrinseca e neppure la massima realizzazione dello spirito in una dimensione in cui la mediazione, ovvero la differenza, si annienta in un tutto idilliaco. Nel primo caso per Hegel assumeremmo un punto di vista intellettualistico (il cui riferimento critico per Hegel, come è noto, è Kant), nel secondo caso invece assumeremmo un punto di vista romantico (che per Hegel generalmente è quello di Novalis, di Schlegel ma anche, per certi versi, di Schelling).

Per Hegel il non sapere di sé caratteristico della natura, che è ciò che determina tanto la sua fluidità, cioè l'immediatezza della mediazione, quanto il suo essere esteriore a sé, cioè immediatamente reale, non è ciò che lo spirito *deve* raggiungere in quanto seconda natura. Tanto nella seconda natura interpretata come reificazione³³, quanto nella seconda natura interpretata come massima

filosofale stia nascosta *in qualche luogo*, ma *nella natura stessa*, che essa sia *entro di sé razionale* e che il sapere debba indagare e comprendendo afferrare questa ragione *reale*, presente in essa, non le accidentalità e configurazioni che si mostrano alla superficie, sibbene la sua eterna armonia, ma come sua *immanente* legge ed essenza. Il *mondo etico* al contrario, lo stato, essa, la ragione, com'essa si realizza nell'elemento dell'autocoscienza, non deve godere della fortuna che è la ragione, che di fatto in questo elemento si sia portata a forza e potenza, ivi si tenga e abiti. L'universo spirituale deve invece esser dato in preda al caso e all'arbitrio, esso deve essere *abbandonato da Dio*, cosicché secondo questo ateismo del mondo etico il *vero* si trovi *al di fuori di esso*, e in pari tempo, poiché tuttavia in esso dev'esser *anche* ragione, il vero sia soltanto un problema».

30 Con ciò Hegel non intende affermare che anche nella natura ci sia libertà. Ciò che sembra interessare a Hegel è piuttosto esibire la struttura dialettica della natura, che altrimenti non potrebbe essere l'altro dello spirito.

31 Nel prossimo paragrafo approfondirò il significato della vita come «normatività immanente alla natura». Anticipo brevemente che qui normatività ha un significato strutturale, spirituale, nel senso di razionale.

32 Si vedrà nei prossimi paragrafi come nell'*Antropologia* in ENZ III e nell'*Autocoscienza*, in PhG I, Hegel esibisca il processo di appropriazione della vita da parte dell'essere umano.

33 Cfr. *infra* nota 18. Cfr. Adorno (1970), pp. 269-325 e p.35: «La teoria della seconda natura, già in Hegel orientata criticamente, è centrale in ogni dialettica negativa. Essa assume l'immediatezza immediata, le formazioni che la società e il suo sviluppo presentano al pensiero, *tel quel*, per rivelare con l'analisi le loro mediazioni secondo il criterio della differenza immanente dei fenomeni rispetto a quanto di per sé pretendono di essere. L'elemento costante e persistente, il "positivo" del giovane Hegel, è per tale analisi, come per lui, il negativo. [...] In Hegel però, malgrado tutte le affermazioni in contrario, il primato del soggetto sull'oggetto resta fuori discussione. Lo cela appunto la parola semi-teologica spirito, in cui l'allusione alla soggettività individuale non può essere cancellata». Cfr. Lukács (2004), p.55: «Un mondo siffatto è una seconda natura; al pari della prima, essa è determinabile solo come un complesso di necessità estranee al senso e connotate gnoseologicamente, di modo che

realizzazione dello spirito³⁴ è presente questa riduzione e questo smarrirsi dello spirito in una necessità estrinseca, come è altrettanto presente la perdita della specificità della natura.

Inoltre non solo in entrambe le interpretazioni viene assunta una perdita tanto dello spirito quanto della natura e una normatività esterna, ma è possibile anche vedere come sia alto e semplice il rischio di appiattare queste due considerazioni l'una sull'altra e fare della massima realizzazione dello spirito la sua reificazione e il suo trasformarsi in un dispositivo di potere estrinseco.³⁵

Ritengo che in tali interpretazioni avvenga una confusione tra un piano ontologico e un piano normativo-epistemologico, dovuta in parte all'assunzione della normatività come estrinseca, che conduce a una separazione tra i due piani. Sembra pertanto che tale confusione si verifichi quando il piano normativo della dialettica viene considerato dal punto di vista dei meri risultati, delle configurazioni spirituali "riuscite" e non dal lato del loro dileguare, del loro crollare, del loro giungere a termine ed esaurimento.

La normatività in Hegel è sì una normatività immanente, ma è immanente in quanto negativa: essa cioè non solo esibisce i limiti delle diverse e molteplici configurazioni reali, effettuali o oggettive dello spirito, ma corrisponde a tali limiti e al loro superamento, e proprio in ciò sta la sua immanenza e negatività.³⁶ In questo senso è dunque possibile comprendere la seconda natura come la realizzazione di quel particolare tipo di normatività che è la libertà. Si tratta di un processo tanto di realizzazione quanto di liberazione in cui il piano ontologico e il piano normativo sono tenuti insieme dalla dimensione negativa, o critica, o dialettica.

Ciò che intanto con questa ricostruzione preliminare vorrei mostrare è che il non sapere di sé e la fluidità della natura indicano in modo radicale un'identità negativa con sé della natura. Quindi anche sul piano naturale, dove non c'è l'elemento del sapere, Hegel opera un processo di decostruzione dell'essenza della «vecchia metafisica». Ovvero, la relazione negativa a sé è semplicemente l'essenza non saputa della realtà naturale.

la reale sostanza di questo mondo rimane inafferrabile e inconoscibile» e p.56: «La seconda natura delle concrezioni umane non ha alcuna sostanzialità lirica: le sue forme sono troppo rigide per adattarsi all'attimo creatore di simboli» e p.57: «Questa seconda natura non è, come la prima, silente, percettibile sensibilmente e insieme estranea al senso: in essa il senso si è irrigidito ed estraniato fino a formare un blocco compatto, incapace ormai di svegliare l'interiorità».

34 Tale è la concezione del mondo antico. Per le concezioni tradizionali della seconda natura cfr. Rath (1996); Mencke (2013a), pp. 31-21; Ranchio (2016), pp. 43-52.

35 Questa potrebbe essere brevemente proprio l'impostazione di Adorno, come abbiamo visto.

36 La maggior parte delle linee interpretative che affrontano la seconda natura in Hegel si collocano in un solco di interpretazioni pratico-sociali. A mio avviso non è possibile comprendere la profondità della seconda natura e il suo valore critico senza fare riferimento alla *Scienza della Logica*, come mostrerò nell'ultimo capitolo [scrivere poi il numero del capitolo e il titolo] di questa ricerca.

Ma questo processo di decostruzione dell'essenza sembra avvenire ancor più radicalmente nello spirito che, invece, *sa* questa contraddizione dell'identità in quanto rapporto negativo a sé e la *sa* inizialmente nella natura, che è il suo radicalmente altro, in quanto la natura è non sapere di sé.

La differenza tra la natura e lo spirito non è dunque *essenziale* in senso sostanziale, ma piuttosto è essenziale in senso *procedurale*: la struttura dell'essenza in quanto identità di identità e non identità, che dunque non è distinta dalla sua realtà, è propria tanto della natura quanto dello spirito per Hegel. Ciò che differenzia lo spirito dalla natura è lo spirito stesso in quanto sapere di tale essenza. Nella prima Aggiunta al §24 dell'*Enciclopedia* Hegel esprime l'intreccio di natura, spirito e pensiero, mettendo l'accento proprio sull'elemento della differenza e della negatività

La natura non porta a conoscenza il νοῦς, ma soltanto l'uomo si sdoppia in modo da essere l'universale *per* l'universale. Questo avviene anzitutto in quanto l'uomo sa se stesso come *Io*. Quando dico *Io*, intendo me come questa persona singola, assolutamente determinata. In effetti però non dico in tal modo niente di particolare di me. «*Io*» è anche ciascun altro, e, in quanto mi definisco come *Io*, intendo certamente me, questo singolo, ma tuttavia, esprimo al tempo stesso qualcosa di interamente universale. *Io* è il puro esser per sé, in cui viene negato e superato ogni particolare, questo termine ultimo, semplice e puro della coscienza. Possiamo dire: l'*Io* e il pensiero sono la stessa cosa, o, più precisamente, l'*Io* è il pensiero come pensante. Quello che ho nella mia coscienza è per me. L'*Io* è questo vuoto, il ricettacolo per tutto e per ogni cosa, per il quale tutto è e che conserva tutto in sé. Ogni uomo è un intero mondo di rappresentazioni che sono sepolte nella notte dell'*Io*. Così l'*Io* è l'universale, nel quale si astrae da ogni particolare, ma nel quale, al tempo stesso, tutto rimane. Perciò non è semplicemente l'universalità astratta, ma l'universalità che contiene tutto in sé.³⁷

È però nella terza Aggiunta al §24 dell'*Enciclopedia* che Hegel, richiamando il «mito mosaico del peccato originale», non fa solo riferimento all'elemento della scissione, proprio del sapere, rispetto all'unità immediata della natura, ma fa emergere la dimensione della vita come elemento comune sia allo spirito che alla natura

Per quanto concerne qui l'abbandono dell'unità naturale, questa straordinaria scissione dello spirituale in sé è stata sempre oggetto della coscienza dei popoli. Nella natura non compare una tale scissione interna, e le cose naturali non fanno niente di male. Un'antica rappresentazione dell'origine e delle conseguenze di quella scissione ci è data nel mito mosaico del peccato originale. [...] Sembra opportuno considerare il mito del peccato originale in capo alla logica, poiché la logica ha a che fare con il conoscere, e anche questo mito tratta del conoscere, della sua origine e del suo significato. [...] Se consideriamo più da vicino il mito del peccato originale, troviamo come abbiamo osservato prima, che esprime il rapporto universale del conoscere alla vita spirituale. La vita spirituale nella sua immediatezza appare dapprima come innocenza e come fiducia ingenua; ma l'essenza dello spirito implica che questo stato immediato venga superato, poiché la vita spirituale si distingue dalla vita naturale e, più precisamente, da quella animale per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è *per sé*. Questo punto di vita della scissione va poi anch'esso superato, e lo spirito deve tornare all'unità mediante sé. Quest'unità è poi un'unità spirituale, e il principio di quel ritorno si trova nel pensiero stesso. È il pensiero che infligge la ferita e

37 ENZ I §24 Z.1, pp.82-83 (trad. it.: pp.164-165). Del significato che qui acquista l'*Io* come universalità si discuterà nel corso di questo studio non solo nella parte dedicata all'*Antropologia* ma anche in quella dedicata all'*Identità* nella *Dottrina dell'Essenza*.

anche la guarisce. [...] Questo è esatto nel senso che certamente l'uomo non può non accontentarsi dello stato di scissione in cui troviamo ogni cosa umana; mentre è inesatto che l'unità immediata, naturale, sia il giusto. Lo spirito non è soltanto qualcosa di immediato, ma contiene essenzialmente il momento della mediazione in sé. [...] Nel mito mosaico troviamo inoltre che l'occasione per uscire dall'unità è stata data da una sollecitazione sterna (il serpente) all'uomo. In effetti però il passare nell'opposizione, il destarsi della coscienza si trova nell'uomo stesso, ed è questa la storia che si ripete in ogni uomo. [...] Segue poi la cosiddetta maledizione che Dio avrebbe lanciato sugli uomini. Come sottolinea quel mito, la maledizione si riferisce principalmente all'opposizione dell'uomo rispetto alla natura. L'uomo deve lavorare con il sudore della sua fronte e la donna deve partorire nel dolore. Per quel che riguarda più precisamente il lavoro, esso è tanto il risultato della scissione, quanto anche il suo superamento. L'animale trova immediatamente quello che serve per la soddisfazione dei suoi bisogni; l'uomo invece si rapporta ai mezzi per soddisfazione dei suoi bisogni come a qualcosa che è prodotto e formato da lui. Anche in questa esteriorità quindi l'uomo si rapporta a se stesso. Con la cacciata dal Paradiso il mito non è ancora concluso, ma prosegue dicendo: «Dio parlò e disse: ecco, Adamo è diventato come uno di noi, giacché sa che cosa è il bene e che cosa è il male». Il conoscere viene definito qui come l'elemento divino e non, come prima, come ciò che non deve essere. [...] Quanto poi al fatto che Dio avrebbe scacciato l'uomo dal giardino dell'Eden affinché non mangiasse anche dell'albero della vita, questo vuol dire che l'uomo per il suo lato naturale certamente è finito e mortale, ma nel conoscere è infinito. [...] Per l'uomo, la natura è il punto di partenza che egli deve trasformare. L'uscire dell'uomo dal suo essere naturale è il suo distinguersi come essere autocosciente da un mondo esterno. Questo punto di vista pertinente al concetto di spirito, il punto di vista cioè della separazione, non è però quello a cui l'uomo deve fermarsi. [...] La malvagità naturale degli uomini non è quindi come l'essere naturale degli animali.³⁸

In questa lunga Aggiunta non si trova soltanto un esplicito riferimento allo spirito come scissione e, dunque, al pensiero come scissione e ritorno a sé da tale scissione, ma mediante il riferimento al mito mosaico emerge chiaramente la vita come *trait d'union* differenziale nel rapporto tra natura e spirito: l'essere umano mangia il frutto dell'albero della conoscenza ma non quello della vita e dunque la prima cosa che conosce è proprio la vita. La vita risulta essere l'elemento comune alla natura e allo spirito esibendo un massimo di dialettica:³⁹ mentre la vita nell'animale rappresenta l'infinità semplice di quest'ultimo⁴⁰ invece nello spirito sembra piuttosto rappresentare l'elemento della finitezza; al contempo però mentre l'animale, essendo immediatamente vivente, è *solo* alcunché di singolare nella sua infinità, invece l'essere umano proprio per via del sapere della propria finitezza è infinito. La vita è dunque tanto infinità quanto finitezza e laddove esibisce la sua infinità immediata si manifesta nella mera singolarità, laddove invece si esibisce come finita, o come il sapere stesso della finitezza della vita, si manifesta nella sua infinità. È importante rilevare che, secondo questa impostazione, la vita dell'essere umano, o la vita spirituale, per Hegel non corrisponde a quella dell'animale neppure nel suo sorgere. Ciò, oltre a indicare una differenza, ma non una separazione, tra l'essere umano e l'animale – come si è visto tale differenza è argomentata mediante il sorgere dello spirito in quanto scissione rispetto all'unità immediata dell'animale – è

38 ENZ I §24Z3, pp.88- 90 (trad. it.: pp. 169-172).

39 Il significato e le implicazioni della vita come elemento comune alla natura e allo spirito sarà approfondito in tutto il primo capitolo dove stabilirò un confronto con l'Antropologia in ENZ III e con l'*Autocoscienza* in PhG I.

40 L'animale, in quanto soggetto che immediatamente sopporta la contraddizione della vita, è infinito. Su questo cfr. Illetterati (1995a).

utile anche a escludere che gli elementi *naturali* dell'essere umano siano malvagi: «La malvagità naturale degli uomini non è quindi come l'essere naturale degli animali». Gli impulsi, gli istinti, gli aspetti più naturali dell'essere umano, quelli legati alla corporeità, non sono da escludere o da negare, o da castrare, per Hegel o comunque non sono questi a rappresentare un elemento di malvagità, per così dire, innata nell'essere umano. Ciò che piuttosto è da negare e da superare è proprio la separazione e la scissione dalla natura – non la differenza – che caratterizza il primo sorgere dello spirito e, in generale, ogni posizione di separazione e di scissione che lo spirito può assumere nel corso del suo sviluppo. «La malvagità naturale degli uomini», di cui parla Hegel, risulterebbe essere in questo senso piuttosto dal lato del sapere come atto di separazione e differenziazione: è il mantenersi nella scissione, nella separazione, il «tenere fermo il *mortuum*» che per Hegel è il male in quanto irrigidisce la vita dello spirito.

Il 'peccato originale' dell'essere umano di cui parla Hegel consiste nella negatività saputa che lo spirito è, ovvero esibisce un punto di vista teoretico, prima che pratico-morale, sul sorgere dello spirito come differenza, come lacerazione dell'unità naturale immediata.

Questo momento logico-genetico assume nelle sue configurazioni pratiche e reali il valore di 'malvagità' quando e se lo spirito si mantiene in tale separazione e scissione, vale a dire nella propria particolarità e nel proprio «egoismo».⁴¹ Ma l'elemento della differenza strutturale non viene superato e la 'colpa' originaria non viene mai espiata.

Lo spirito, cioè, è la natura che sa se stessa, ma il sapere se stessa della natura non è più natura in quanto è il sapere della vita. Il sapere della vita è il sapere della finitezza, ma proprio per via di questo sapere lo spirito è infinito e nella sua infinità è ancora diverso dall'infinità della natura: lo spirito, in quanto è questo sapere, è la differenza stessa tra sé e la natura. Il sapere la differenza e l'essere la differenza nello spirito coincidono e, proprio per questo, il sapere è il sapere della finitezza (che nel mito mosaico del peccato originale si traduce con l'impossibilità da parte dell'essere umano di mangiare i frutti dell'albero della vita).

Affermare che *tra* spirito e natura per Hegel non c'è alcuna differenza è senz'altro un'affermazione sensazionalista ma non sarebbe del tutto errata se si considera l'uso e il significato che ha il termine hegeliano 'differenza'.⁴²

41 È interessante notare l'uso che Hegel fa delle parole 'male' e 'egoismo': il male risulta come svincolato da caratterizzazioni morali e sembra quasi acquisire più un valore logico-teoretico. Quando Hegel invece vuole parlare della malvagità in termini pratico-morali sembra preferire l'«egoismo».

42 Con ciò non intendo sostenere una lettura naturalistica della filosofia di Hegel anzi, proprio il contrario, e cioè mettere in evidenza che la differenza tra la natura e lo spirito è una *differenza* incommensurabile senza però costituire una *scissione* incommensurabile: l'elemento comune alla natura e allo spirito è la vita e l'elemento di differenza è il sapere della vita da parte dello spirito; un tale sapersi finito dello spirito è proprio ciò che lo rende infinito, ma, come è noto, questa infinità può mantenersi nella separazione dalla finitezza e quindi essere una «cattiva infinità».

Se assumiamo la differenza come un elemento di separazione e quindi utile a individuare in modo sostanziale i due termini in gioco, allora è in effetti possibile dire che per Hegel non c'è differenza tra spirito e natura e che c'è anzi una *indifferenza*. Ma questo punto di vista non conduce molto lontano nella comprensione del rapporto tra natura e spirito in Hegel e anzi lo stesso Hegel lo taccerebbe di intellettualismo. In tal modo infatti si ridurrebbe la natura a spirito o lo spirito a natura, eliminando insieme alla differenze una delle due sfere (e in ultima analisi entrambe).

La differenza di cui parla Hegel però sembra non trovarsi propriamente *tra* lo spirito e la natura, ma si trova piuttosto *all'interno* della natura, come momento genetico dello spirito⁴³: che «il passaggio dalla natura allo spirito non è un passaggio a qualcosa di assolutamente altro»⁴⁴ indica cioè che la differenza è lo spirito stesso in quanto *sapere* della natura e in questo senso essa è un elemento procedurale e non sostanziale, atto a riconfigurare il significato e il senso dell'*essenza* o dell'identità. Lo spirito sorge dalla natura non in modo naturale, cioè come elemento di differenza della natura con sé, all'interno della natura.

Che la differenza, in quanto spirito, si trova *all'interno* della natura significa anche che si trova *all'esterno* dello spirito, ma lo spirito, in quanto è questa differenza, è proprio il processo di superamento di una simile separazione tra interiorità ed exteriorità, facendo di tale differenza una differenza interna allo spirito stesso, senza per questo annullare la differenza tra interiorità ed exteriorità che altrimenti annullerebbe se stesso.

Questo movimento di interiorizzazione dello spirito manifesta il suo carattere appropriativo di sé e della natura: ma tale appropriazione della natura da parte dello spirito non consiste affatto in un annullamento della natura o nella riduzione della natura a sé.⁴⁵

Lo spirito dunque non è senza natura, anzi esso è la differenza con la natura, esso è ciò che non è: lo spirito è vitale nonostante conosca la vita, anzi lo spirito è infinito proprio perché sa la finitezza della vita, a differenza della natura che è infinita proprio perché non sa questa finitezza.

Tornando alla locuzione 'seconda natura', essa indicherebbe allora, in quanto *seconda*, il *sapere* tale contraddizione e, in quanto *natura*, l'*effettualità* di tale contraddizione, senza che il sapere, sapendo la negazione, il finito e la differenza, si irrigidisca in una identità tautologica – direbbe Hegel – o intellettualistica, che non sopporta di essere un'identità negativa con sé, o contraddittoria, o viva.

La seconda natura sembrerebbe dunque indicare tanto la prima natura in quanto saputa dallo spirito – la vita –, quanto la realizzazione di sé che lo spirito, o la libertà, si dà nella storia.

43 Tale momento genetico è anche strutturale oltre che procedurale, infatti lo spirito non cessa di essere sé stesso in quanto *differenza dalla natura all'interno della natura*, come mostrerò più avanti.

44 ENZ III, §381 Z.3, p.25 (trad. ita.: p.93) e *infra* p. 21

45 Si vedrà nel dettaglio il carattere appropriativo del movimento di interiorizzazione dello spirito che è al tempo stesso il suo processo di exteriorizzazione, cioè di realizzazione di sé.

La rivelazione in quanto idea astratta, è passaggio immediato, divenire della natura; in quanto rivelazione dello spirito, che è libero, è un porre la natura come il proprio mondo; un porre che, in quanto riflessione, è insieme un presupporre il mondo come natura indipendente. La rivelazione è, in concetto, la creazione del mondo come l'essere dello spirito; in esso lo spirito si dà l'affermazione e la verità della propria libertà.⁴⁶

Nel passaggio appena citato, Hegel mette in luce tre aspetti della rivelazione dello spirito: a) la rivelazione dell'idea astratta, o in sé, per cui la natura è nella forma dell'immediatezza esteriore; b) la rivelazione dello spirito per sé che si contrappone alla natura in quanto inconscia ed esteriore e che ne fa un mondo posto da lui, togliendole cioè la forma di un'alterità opposta; c) la rivelazione dello spirito che supera il dualismo di spirito e natura – presente sia in a) sia ancora in b) –, per cui il porre della natura da parte dello spirito è insieme «un presupporre il mondo come natura indipendente», ovvero come *l'altro* dello spirito in cui lo spirito è presso di sé.

Non solo in nessun caso lo spirito è senza natura, ma risulta che a) lo spirito non preesiste alla natura (tanto quanto la natura non preesiste allo spirito), che b) lo spirito produce l'esteriorità reciproca di spirito e natura e che c) lo spirito stesso superando tale dualismo⁴⁷, ma ponendo la differenza, realizza se stesso nel mondo naturale. Il sorgere dello spirito risulta essere così un processo di liberazione all'interno della natura e tale processo è possibile in quanto la natura non è ridotta a spirito ma è compresa dallo spirito come il suo altro, vale a dire non come un limite esteriore ma come un limite interno.

Per come si configura la dinamica del sorgere dello spirito, risulta che ciò non avviene semplicemente una volta per tutte, ma un simile movimento genetico corrisponde alla stessa struttura, alla stessa essenza, dello spirito: in quanto movimento di liberazione, lo spirito è un processo di sviluppo e di autocostruzione. Un simile processo è un processo vivente che non conduce all'eliminazione della natura e non consiste in una tale eliminazione.

La vita dunque non solo è propria tanto della natura quanto dello spirito ma costituisce anche la loro differenza, non potendo essere ricondotta *tout-court* né all'una né all'altra sfera.

Per lo spirito la natura sembra perciò configurarsi con una duplice caratteristica: come natura vivente e come il mondo della propria realizzazione nell'esteriorità.

Non solo il sorgere e il divenire dello spirito rimandano alla natura – alla natura vivente – ma ciò avviene anche nel momento coscienziale dello spirito – nello *spirito soggettivo* – e nella realizzazione della volontà dello spirito – nello *spirito oggettivo*.

46 ENZ III §384

47 Il passaggio dalla *Filosofia della natura* alla *Filosofia dello spirito* come uno sviluppo segnato da una differenza dialettica, senza che venga prodotto un dualismo 'abissale' accoglie il consenso di molti studiosi e interpreti. Cfr. Siep (2000), p.258 e Quante (2016), p.99.

2. La vita, ovvero il sorgere dello spirito

Cercando di comprendere la *status* della natura nel rapporto tra natura e spirito è emerso che essa si caratterizza come vivente e come l'*altro* dello spirito. Si è visto che tale alterità della natura rispetto allo spirito non significa un'incommensurabilità ma, anzi, essa sottolinea proprio una relazione strutturale tra la natura e lo spirito, in quanto lo spirito è la differenza con la natura. Da questo punto di vista appare evidente che sopprimendo la natura, o sopprimendo il rapporto tra spirito e natura verrebbe soppressa anche la caratteristica dello spirito di essere la differenza con la natura.

Ma in che senso e perché lo spirito è differenza con la natura e in che senso e perché proprio questa differenza è strutturale ed essenziale allo spirito?

Come è noto e come si è tentato di ripercorrere nel primo paragrafo, lo spirito è 'sapere'.

La conoscenza dello spirito è la più concreta, e proprio per questo la più alta e la più difficile. *Conosci te stesso!*: questo comandamento assoluto non ha, né in se stesso, né nel contesto storico in cui ci si presenta, il significato di una semplice *conoscenza di sé* secondo le attitudini particolari dell'individuo (il carattere, le inclinazioni, le debolezze); ha invece il significato della conoscenza della verità dell'uomo, della verità in sé e per sé: dell'*essenza* stessa in quanto spirito. La filosofia dello spirito non ha neppure il significato della cosiddetta *conoscenza degli uomini*; la quale si adopera ad indagare le *particolarità*, passioni e debolezze degli altri uomini, quelle che si sogliono dire le pieghe del cuore umano: conoscenza, questa, che da un lato ha senso solo presupponendo la conoscenza dell'*universale*, *dell'uomo*, e perciò, essenzialmente dello spirito, mentre d'altro lato si occupa di esistenze spirituali contingenti, insignificanti, *non vere*, senza giungere al *sostanziale*, allo spirito stesso.⁴⁸

«La conoscenza dello spirito» indica una conoscenza di cui lo spirito è tanto *soggetto* quanto *oggetto*, esprimendo così un genitivo soggettivo quanto oggettivo. Questa formulazione non è solo 'doppia' ma è dialettica: si tratta dello spirito che conosce lo spirito e non si può uscire da questa circolarità, pena l'uscita dallo spirito ovvero dalla stessa conoscenza (spirituale o dialettica).

Ciò non significa chiaramente che lo spirito non ha alcuna conoscenza della natura, ovvero che non sia possibile una conoscenza spirituale della natura, né che essa, in quanto oggetto di conoscenza dello spirito viene essa stessa ridotta a spirito.

È necessario rilevare almeno due aspetti per comprendere allora in che senso lo spirito conosce la natura e in che senso la conoscenza dello spirito non riduce la natura a spirito: a) lo spirito è la conoscenza della verità, dell'universale, dell'uomo (non come singolo individuo o «esistenza spirituale contingente») e b) lo spirito è la conoscenza dell'*essenza stessa in quanto spirito*.

Lo spirito ha quindi a che fare con un mondo specificatamente umano ma non si arresta agli aspetti individuali, contingenti, – verrebbe da dire 'naturali' – «degli uomini» bensì ne coglie l'universale,

48 ENZ III, §377

la verità – di cui quegli aspetti sono un presupposto, scrive Hegel – per riconoscere se stesso come essenza.

Nell'Aggiunta al paragrafo §377 appena citato, Hegel scrive che «la considerazione dello spirito, in verità, è filosofica solo quando riconosce il concetto di questo nel suo vivente sviluppo ed effettiva realizzazione».⁴⁹

La conoscenza dello spirito viene così ulteriormente determinata come uno sviluppo *vivente* e come *effettiva realizzazione* [*lebendigen Entwicklung und Verwirklichung*]. Sembra pertanto necessario approfondire il significato di 'vivente' e di 'effettuale' se lo spirito non corrisponde alla contingenza degli individui finiti, ma la presuppone, per conoscersi come la loro essenza universale. Anticipando brevemente lo scopo di questo paragrafo, quello che intendo mostrare è come nello spirito avvenga un processo di appropriazione della contingenza e dunque della vita e come tale riconfigurazione della contingenza in quanto vita permetta di comprendere lo spirito come differenza con la natura e come tale differenza consista nella sua essenza, che coincide con l'effettivo realizzarsi dello spirito.

Proseguendo nell'Introduzione alla *Filosofia dello Spirito* Hegel scrive

Lo spirito ha *per noi* a proprio *presupposto* la natura, della quale costituisce la verità, e ne è perciò l'*assolutamente primo*. In questa verità la natura è dileguata, e lo spirito è risultato come l'idea giunta al proprio essere per sé, il cui *oggetto*, ed insieme anche il *soggetto*, è il *concetto*. Questa identità è assoluta negatività, poiché nella natura il concetto ha la propria completa oggettività esteriore, ma ha superato questa sua esteriorizzazione, ed è in essa divenuto identico a sé. Esso pertanto non è questa identità se non in quanto è un ritornare sé dalla natura.⁵⁰

Da un punto di vista speculativo è possibile sostenere, per Hegel, che la natura è un presupposto dello spirito ma che lo spirito è «assolutamente primo» rispetto alla natura. Il primato dello spirito non è temporale né agonistico ma concettuale: lo spirito è ciò che la natura non è, esso è identità negativa con sé, ritorno a sé dall'esteriorità della natura, è il sapere questa negatività che è la sua identità, e in questo senso la natura dilegua, solo perché, cioè, lo spirito è se stesso in quanto 'negazione' della natura, ovvero differenza con la natura.⁵¹ Se la natura è un presupposto dello

49 ENZ III, §377Z, p.9 (trad. ita.: p.79)

50 ENZ III §381

51 Quante (2016) pp. 101-103 prende in esame il «per noi» del §381 rilevando che l'utilizzo da parte di Hegel di un linguaggio notoriamente proprio della PhG non si addice all'*Enciclopedia*. Quante spiega che il «per noi» in questo paragrafo indica – contrariamente a quanto avviene nella PhG – un punto di vista ancora inadeguato sulla relazione tra natura e spirito, cioè quello per cui la natura è un presupposto dello spirito. La motivazione dell'utilizzo del «per noi» nel sistema viene spiegato da Quante mediante la funzione strutturale che gioca l'Idea, e in particolare le determinazioni della riflessione della *Dottrina dell'Essenza*, relativamente al rapporto tra natura e spirito: «In quanto soggetti indicati dal “per noi”, ci rapportiamo alla natura come a un essere dato, indipendente dalle nostre prestazioni soggettive. In quanto autocoscienze capaci di negatività assoluta, noi siamo – così si potrebbe riassumere la posizione di Hegel – al contempo e già da sempre realisti nei confronti di ciò che è differente dalle nostre esperienze soggettive. Ma tutto ciò rappresenta in Hegel la differenza tra spirito e natura (come, nella

spirito, e se lo spirito sorge nel punto più alto della natura, cioè la natura vivente, e se lo spirito stesso è vivente senza che questo significhi l'eliminazione della natura – pena l'eliminazione dello spirito in quanto differenza e negazione e perciò pena la realizzazione stessa dello spirito – che cos'è che diletta esattamente della 'natura'? Il fatto che la natura sia un presupposto dello spirito tanto quanto lo sia la contingenza degli individui sembra offrire buone ragioni per ritenere che la natura di cui parla Hegel nella *Filosofia dello Spirito* sia la finitezza.⁵² E anzi, ciò sembra proprio quanto si trova specificato nell'Aggiunta al §381, famosa anche perché in essa si trova un ampio confronto tra lo sviluppo dello spirito e quello degli esseri viventi naturali, animali e piante.

Qui si legge che il risultato dello sviluppo dello spirito, cioè l'identità di soggetto e oggetto, è «preceduto non solo dall'idea logica ma anche dalla natura esterna»⁵³. Lo spirito verrebbe così a configurarsi come «il superamento dell'alterità dell'idea, il suo ritornare ed essere ritornata entro sé dal proprio altro, mentre per l'idea logica l'elemento distintivo è l'immediato, *semplice essere entro sé*, per la natura *l'essere fuori di sé* dell'idea».⁵⁴

Sebbene dunque lo spirito sia l'assolutamente primo, esso è preceduto, ovvero ha come presupposti l'idea logica e la natura, la semplice interiorità e la più astratta exteriorità e anzi è proprio la natura esterna a essere il «presupposto più vicino» dello spirito ed è con «l'elemento caratteristico della natura» che lo spirito ha «il suo rapporto più stretto»⁵⁵.

Anche la natura esterna, come lo spirito, è razionale, divina, una rappresentazione dell'idea. Nella natura però l'idea si presenta nell'elemento dell'esteriorità reciproca: non è esterna solo allo spirito, ma – in quanto esterna ad esso e quindi all'interiorità in sé e per sé essente, che costituisce la natura dello spirito – proprio per questo è anche esterna a se stessa.⁵⁶

L'alterità della natura è l'identità della natura, la sua essenza: essa è l'esteriorità reciproca di tutte le sue determinazioni. Lo spirito invece è identità negativa, ovvero la sua essenza è l'essere la differenza con la natura in quanto esso è ritorno da tale exteriorità.

filosofia contemporanea, la differenza fra il mentale e il fisico)» (p.103). Non concordo completamente con la posizione espressa da Quante: ritengo infatti che il «per noi» che usa qui Hegel si collochi sì in una dimensione riflessiva che fa senza dubbio riferimento all'Idea, e che proprio per questo esprime una conoscenza adeguata. Ovvero la natura come presupposto dello spirito, dal punto di vista del 'per noi' è un «presupposto posto», un indipendente posto dallo spirito.

52 Come si vedrà il superamento della finitezza è una caratteristica tanto dello spirito soggettivo quanto dello spirito oggettivo: la struttura, o l'essenza, spirituale, dialettica, dell'individuo è anche ciò che permette a Hegel di parlare della dimensione intersoggettiva effettuale della libertà. La dimensione etico-politica di queste implicazioni verrà affrontata nel secondo capitolo, prendendo in esame lo *Spirito Oggettivo*.

53 ENZ III §381Z, p.18 (trad. ita.: p.87)

54 Ibid.

55 Ibid.

56 Ibid.

Proseguendo nella lettura dell'Aggiunta al §381 si incontra una trattazione degli organismi viventi naturali, in particolare dell'animale, che subirà poi un confronto con lo sviluppo dello spirito.

Nell'animale, a differenza di un corpo inorganico, ogni parte non è separabile dal tutto, pena la sua disgregazione: «nel corpo animale l'esteriorità reciproca si mostra in tutta la sua non verità».⁵⁷

L'animale è dunque riflesso entro sé, sebbene in modo immediato e pertanto esso è «soggettività per sé essente».⁵⁸ La prima determinazione con cui qui viene caratterizza l'unità dell'animale è la sensazione in quanto essa sarebbe «l'onnipresenza dell'unità dell'animale in tutti i suoi membri».⁵⁹

Si legge poi che «la soggettività dell'animale racchiude una contraddizione, e l'impulso ad autoconservarsi mediante la soppressione di tale contraddizione».

Tale impulso all'autoconservazione, ovvero al superamento della contraddizione, contenuto nella soggettività «costituisce il privilegio del vivente e, in grado ancora più elevato, quello dello spirito».⁶⁰

La soggettività in quanto tale consiste pertanto in una *contraddizione* superata in quanto essa è l'unità della differenziazione in parti, in organi, che costituisce il vivente. In questo senso la soggettività è una relazione con sé per Hegel e questo avviene già allo stadio più sviluppato della natura, ovvero quello della natura vivente.

Tale soggettività animale si trova però di fronte a una nuova contraddizione quando si relaziona con la natura fuori di lui, la quale si presenta come una differenza rispetto all'unità dell'animale. L'unità dell'animale è infatti un'unità di differenziazioni, è il superamento di una contraddizione, e quindi ha in sé una mancanza costitutiva che è proprio ciò che le permette di essere un'unità organica. Dunque l'animale consuma la natura esterna, sopprimendone in questo modo l'alterità e riconducendola all'unità della sua soggettività. Questo tipo di contraddizione si riproduce costantemente per la soggettività animale ed è ciò che, in senso più proprio, l'alimenta, mantenendo viva la contraddizione costitutiva della soggettività, in quanto essa è il ricondurre ad unità la differenza. La determinazione della soggettività del vivente è quindi quella di essere questa contraddizione, ovvero di essere un'unità vivente, sviluppante se stessa mediante il continuo superamento della differenziazione che la costituisce. Ma

57 ENZ III §381Z, p.19 (trad. ita.: p.88)

58 Ibid. Per quanto riguarda il tema della dimensione soggettiva dell'animale in Hegel si veda Illetterati (1995a). Per quanto riguarda il rapporto tra organismo e soggettività nella *Filosofia della Natura* si veda Illetterati (2014a).

59 Ibid. Per una particolareggiata analisi del ruolo della sensazione nell'animale nella *Filosofia della Natura* e il suo confronto con quella umana nello *Spirito Soggettivo* si veda Corti (2016).

60 Ivi, p.20 (trad. ita.: p.89).

Perché la contraddizione si risolva veramente, è necessario che l'altro, al quale l'animale si rapporta, sia eguale a lui. Questo avviene nel *rapporto tra i sessi*; qui ciascuno dei due sessi non trova un'esteriorità estranea, ma se stesso o il genere comune ai due.⁶¹

L'aspetto più interessante da notare è che la contraddizione non si risolve 'veramente' nella soppressione dell'alterità o della differenza, nella consunzione di un'esteriorità ricondotta all'unità immediata dell'identità soggettiva, come avviene per esempio nell'atto di nutrirsi (almeno, in quello non 'riflesso'). La contraddizione si risolve 'veramente' quando una soggettività vivente si rapporta con un'altra soggettività vivente, senza consumarla, senza negarla ma mantenendosi con essa in un rapporto tale che riproduce la loro unità contraddittoria (cioè costituita dal mantenimento delle parti). Il rapporto tra i sessi risulta così essere «il punto più alto della natura vivente» in quanto molteplici soggettività non sono più esterne le une alle altre «ma hanno il senso della loro unità».⁶² Tuttavia «l'animale non giunge a riprodurre il genere; ciò che in questo processo viene prodotto, è a sua volta nuovamente un singolo».⁶³

Questo è il punto più alto della natura, il punto più alto «del suo elevarsi al di sopra della finitezza», ma oltre questo punto la natura non può andare e ciò significa che la natura non riesce ad elevarsi veramente al di sopra della finitezza.

La contraddizione che viene 'veramente' superata nel rapporto tra i sessi ne mette in luce una più strutturale mai veramente superabile in natura, che è la contraddizione tra la singolarità e il genere [*Gattung*]: tale contraddizione è la morte dell'individuo.⁶⁴ La determinatezza peculiare della natura, quella senza la quale non è possibile afferrare quella dello spirito,⁶⁵ quella alla quale lo spirito si

61 Ibid.

62 Ibid.

63 Ibid.

64 Sembrerebbe dunque esserci un livello naturale della tensione Eros-Thanatos, in cui la pulsione di morte e la pulsione di vita coincidono.

65 Cfr. Ivi, p.18 (trad. ita.: p.87): «Per fissare questo concetto [*scil*: il concetto di spirito], è necessario che indichiamo la determinatezza mediante la quale l'idea è in quanto spirito. Ma ogni determinatezza non è tale se non in rapporto ad un'altra determinatezza. Quella dello spirito in primo luogo si contrappone a quella della natura; pertanto non la si può afferrare se non insieme a questa. Come determinatezza distintiva del concetto di spirito bisogna designare l'idealità, vale a dire il superamento dell'alterità dell'idea, il suo ritornare es essere ritornata entro sé dal proprio altro, mentre per l'idea logica l'elemento distintivo è l'immediatezza, semplice essere entro sé, per la natura l'essere fuori di sé dell'idea. Uno sviluppo più ampio di quanto si è detto di passaggio nell'Aggiunta al §379 sull'idea logica è qui troppo fuori dalla nostra portata; più necessario è però in questa sede un chiarimento di ciò che si è indicato come l'elemento caratteristico della natura esterna, perché con esso lo spirito ha – come si è notato – il suo rapporto più stretto». Si confronti anche il dodicesimo paragrafo del *Frammento sulla filosofia dello spirito*: «Per fissare il concetto dello spirito è necessario per questo indicare la determinatezza per cui esso è l'Idea come spirito. Ogni determinatezza però è determinatezza soltanto rispetto a un'altra determinatezza; in generale, di fronte alla determinatezza dello spirito sta, in primo luogo, la determinatezza della natura, e perciò si deve al tempo stesso afferrare quella soltanto con questa. In quanto questa differenza dello spirito e della natura è in primo luogo per noi, per la riflessione soggettiva, si vedrà, poi, in lei stessa, perché e come natura e spirito si riferiscono l'una con l'altro da se stessi». FSS, p.525 (trad. ita.: p.97). Non solo il §381 ma anche questo frammento mettono in evidenza come la relazione tra natura e spirito sia una determinazione della riflessione (cfr. Quante 2016, p.101-102) e come la differenza tra natura e spirito sia qualcosa di spirituale (cfr. Khurana 2017, p.294).

contrappone, quella che ne fa il presupposto più vicino allo spirito, quella senza la quale lo spirito non sarebbe spirito è la morte.⁶⁶

La morte è «la vuota negazione della singolarità, e non il superamento che la conserva»:⁶⁷ ciò significa che il punto più alto a cui si eleva la natura termina con la morte della soggettività singola, perché è oltre questa finitezza che la natura non può elevarsi.⁶⁸ Lo spirito si eleva invece, in un senso tutto da chiarire, al di sopra della morte della singolarità, in quanto la supera e la conserva.

In ciò che si è detto è implicito che il passaggio dalla natura allo spirito non è un passaggio a qualcosa di assolutamente altro, ma solo un venire a se stesso dello spirito che è fuori di sé nella natura. D'altra parte, con questo passaggio non è affatto superata la differenza tra la natura e lo spirito, perché lo spirito non scaturisce dalla natura in modo naturale. Se nel §222 si è affermato che la morte della singola vitalità soltanto immediata è il sorgere dello spirito, questo sorgere va inteso in senso non carnale ma spirituale. Non come un sorgere naturale, ma come uno sviluppo del concetto, che supera l'unilateralità del genere [*Gattung*], il quale non perviene a realizzarsi effettivamente, anzi nella morte si presenta come forza negativa contro quella realtà effettiva; come anche supera la speculare unilateralità dell'essere determinato animale legato alla singolarità. La supera nella singolarità in sé e per sé universale, o, – ed è la stessa cosa – nell'universale che è per sé in modo universale: lo spirito. La natura come tale non perviene, in questo processo di interiorizzazione, a questo essere per sé, alla coscienza di se stessa; l'animale, la forma più compiuta di questa interiorizzazione [*Verinnerlichung*], non presenta che la dialettica senza spirito del passaggio da una sensazione singola che riempie tutta la sua anima, ad un'altra singola sensazione che in lui ha un dominio altrettanto assoluto; l'uomo soltanto si eleva al di sopra della singolarità delle sensazioni, all'universalità del pensiero, al sapere di sé, a cogliere la propria soggettività, il proprio Io. In una parola: l'uomo soltanto è lo spirito pensante e per questo fatto – anzi solo per questo fatto – essenzialmente diverso dalla natura. Ciò che appartiene alla natura come tale, rimane indietro rispetto allo spirito; esso ha certo in se stesso l'intero contenuto della natura, ma le determinazioni naturali assumono nello spirito un modo di essere completamente diverso rispetto a quanto avviene nella natura esterna.⁶⁹

Il sorgere dello spirito non è naturale, non è 'carnale', esso sorge dalla morte della singolarità in quanto sa la morte della singolarità, ma non supera la morte naturale. La differenza dello spirito rispetto alla natura – differenza che è essenziale allo spirito – è il sapere della morte, è il sapere se stessa della soggettività in quanto contraddizione, e in particolare di quella dimensione contraddittoria che costituisce il limite ultimo della natura: ovvero che la vita è essenzialmente

66 Come rileva Khurana (2017) p.308 è soprattutto Benjamin (1999), che ha riconosciuto nella morte la linea di demarcazione, ma anche il ponte, tra la 'natura' e il 'significato': «è proprio la morte a scavare più profondamente la linea di demarcazione tra *physis* e significato. Ma se la natura è da sempre esposta alla morte, allora essa è anche allegorica da sempre. Il significato e la morte maturano nello sviluppo della storia, così come sono contenuti in germe, l'uno nell'altro, nello stato peccaminoso e senza grazia della creatura» Benjamin (1999), p.347.

67 ENZ III, §381Z, p.21(trad. ita.: p.90).

68 In ENZ II §248, Hegel scrive che «la natura è la contraddizione insoluta», ritengo che questa affermazione sia da intendersi in modo duplice: a) da un lato essa esprime che la natura non giunge a se stessa, non fa ritorno dalla differenza e dall'esteriorità e in questo senso è contraddizione insoluta, b) dall'altro la mancata soluzione della contraddizione che mostra la natura è una comprensione tutta spirituale. In altri termini, per la natura la contraddizione non è posta, ma è data in modo immediato, non è 'in questione'; invece essa si dà per lo spirito. Questa dimensione di insolutezza della contraddizione è dunque una dimensione essenziale allo spirito.

69 ENZ III, §381Z, p.25 (trad. ita.:pp.93-94)

determinata dalla morte o che l'unità è essenzialmente determinata dalla differenza, dalla negazione.

Ciò che lo spirito conosce della natura è la finitezza esteriore, è la singolarità immediata, è se stesso come mortale. Questo sapere è però ciò che rende lo spirito non coincidente con la natura, o che determina lo spirito come differenza con la natura e quindi come superamento di quella finitezza: sapendo se stesso come mortale, come identità di identità e non identità, lo spirito si sa vitale ed effettuale, il suo sapere di sé coincide con la sua effettualità.

L'essenza dello spirito è pertanto, sotto il profilo formale, la *libertà*, l'assoluta negatività del concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, esso *può* astrarre da ogni cosa esterna e dalla propria stessa esteriorità, dal proprio stesso essere determinato; esso può sopportare la negazione della propria immediatezza individuale, il *dolore* infinito, vale a dire esso può, in questa negatività, conservarsi in maniera affermativa ed essere identico per sé. Questa possibilità è la sua universalità entro sé, astratta e per sé essente.⁷⁰

L'essenza dello spirito è la libertà. In quanto lo spirito è sapere della morte, ovvero sapere della vita, esso sa la contraddizione che lo costituisce e la sopporta: sopporta la negazione della propria immediatezza individuale, che è il dolore infinito, sopporta di essere mortale. Lo spirito sorge dalla natura in modo *non* naturale proprio perché non vince la morte naturale, non elimina la propria finitezza, ma la interiorizza, se ne appropria, sapendola, e la rende una determinazione essenziale della propria vita.

Lo spirito dunque sorge dall'ultima contraddizione che appare come il limite insuperabile della natura, quella tra l'individuo e il genere, superando l'unilateralità tanto della dimensione individuale quanto di quella universale (ineffettuale) della *Gattung*: esso si fa carico di questa contraddizione.

L'esteriorità della natura può essere allora compresa come vita immediata, come semplice infinità, perché ogni determinazione naturale vive non solo realizzando se stessa senza saperlo, ma trasformandosi in qualcosa d'altro senza comprendere una tale trasformazione come morte. La singolarità immediata naturale è solo per lo spirito, come l'universalità e la razionalità della natura sono solo per lo spirito perché esso conosce tali determinazioni naturali, mentre la natura è immediatamente vita e la sua fluidità, la sua semplicità, consiste proprio nel non sapere di sé.⁷¹

Lo spirito non sorge in modo naturale perché sorge da una scissione che per la natura non c'è: si può dire che per la natura non c'è la morte (o che la morte non è 'per la natura'), in quanto la natura non sa la morte, ma proprio per questo è immediatamente vita.

70 ENZ III § 382

71 Cfr. ad esempio, Pinkard (2012) e McDowell (1996) che entrambi sottolineano il non tornare a sé della natura e il fatto che la totalità della natura è solo per lo spirito, in quanto la natura non ha conoscenza di sé.

Sapendo questa contraddizione – la morte come determinazione della vita – lo spirito è essenzialmente libertà, scrive Hegel, perché lo spirito è «un'indipendenza dall'altro conquistata nell'altro»⁷² o «l'assoluta negatività del concetto come identità con sé»⁷³, è essere presso di sé nel suo essere altro, è la vita che è tale perché conquista un'indipendenza dalla morte, sapendosi determinata dalla morte. Lo spirito supera l'altro, il negativo, il finito, la contraddizione facendo di tali determinazioni determinazioni di sé stesso e, in questo modo, lo spirito fa di una necessità esteriore – in questo caso la morte – una determinazione negativa interiore, superata o saputa, che quindi diviene libertà.

La vita nello spirito è la libertà dello spirito perché si configura come una normatività immanente, ovvero ciò che *deve* far essere lo spirito ciò che è: la determinatezza dello spirito è la determinazione dello spirito di essere se stesso.

La libertà dello spirito sotto il profilo formale, che Hegel chiama 'essenza' nel paragrafo dell'*Enciclopedia* appena citato, e che consiste nella «assoluta negatività del concetto come identità con sé» esibisce il divenire 'libertà' della struttura contraddittoria che caratterizza la 'vita', ovvero il divenire 'normatività immanente' o 'determinazione costitutiva' di una 'necessità esteriore' astrattamente negativa.

La vita, nello spirito, si esibisce pertanto come l'*autocontraddittorietà* del finito di superare se stesso e così di essere infinito, o universale concreto, o una *Gattung* spirituale, ovvero l'effettualità della contraddizione tra l'individuo e il genere. Lo spirito sopporta questa contraddizione perché esso ne è essenzialmente il sapere e proprio questo sapere se da un lato sancisce la contraddittorietà della vita, dall'altro la risolve mantenendosi in essa superandola, ovvero realizzando se stesso.

L'essenza dello spirito, la libertà dello spirito, è quindi una normatività immanente non solo perché il costituirsi della sua identità non è determinato da alcunché di esteriore – è anzi un'autocostituzione, un'autosuperamento e un'appropriazione di determinazioni esteriori – ma anche perché lo spirito è la realizzazione della sua identità.

Nello spirito la vita diviene normatività immanente perché tiene insieme la determinazione essenziale dello spirito, il *dover essere* dello spirito, ciò senza cui lo spirito non sarebbe ciò che è, e la realtà di tale determinazione.

In questo senso la libertà non è solo la sua essenza formale, ma tale essenza è la stessa effettualità dello spirito.

72 ENZ III §382 Z, p.26 (trad. ita.: p.94)

73 ENZ III § 382

Questa universalità è anche il suo *essere determinato*. In quanto è per sé, l'universale *si particolarizza*, ed è in ciò identità con sé. La determinatezza dello spirito è pertanto *manifestazione*. Esso non è una qualche determinatezza o un qualche contenuto che assumerebbe solo una forma diversa estrinsecandosi; esso dunque non rivela *qualcosa*, ma la sua determinatezza ed il suo contenuto sono questo stesso rivelarsi. La sua possibilità è pertanto immediatamente infinita, assoluta *realtà effettiva* [*Wirklichkeit*].⁷⁴

L'essenza e l'effettualità dello spirito coincidono non solo sotto il punto di vista dell'identità di forma e contenuto ma anche in quanto identità immediata di possibilità e realtà effettiva, di non essere e essere in atto, di identità e differenza: la determinazione dello spirito è anzi proprio questa unità, il suo 'dover essere' ciò che è.

Dal momento che l'essenza dello spirito è l'identità di interiorità ed exteriorità, l'esteriorità, l'alterità, la differenza non può andare perduta, per Hegel.

Prima di seguire lo sviluppo di questa struttura spirituale e le configurazioni nonché il significato che essa acquista nello *Spirito soggettivo* e nello *Spirito oggettivo*, per poi cercarne il cuore logico-teoretico nella *Dottrina dell'essenza*, ritengo che sia importante comprenderla nel momento genetico del sorgere dello spirito perché a questa altezza vengono dischiuse importanti implicazioni non solo per la filosofia teoretica e pratica di Hegel ma anche per il dibattito contemporaneo che indaga il significato dell'espressione 'seconda natura' in Hegel, alla luce del rapporto tra individuo e collettività, e che pone al centro la questione della libertà e della normatività.

Lo spirito di cui parla Hegel, in quanto differenza con la natura, è del tutto immerso nella natura, non solo sorge all'interno della natura ma la sua vita, in quanto superamento della natura (o liberazione dalla natura), continua a svolgersi all'interno di essa. La natura viene posta dallo spirito come il proprio mondo, ovvero come storia. Questo significa che c'è un'esteriorità allo spirito che non viene mai nientificata e che si configura in due modalità: una è quella della morte fisica degli individui e l'altra è quella dello spazio di realizzazione dello spirito, ovvero del mondo in cui lo spirito si realizza in quanto identità di interiorità ed exteriorità.

Queste due configurazioni, quella della morte fisica e quella della realizzazione di sé nel mondo, sono parti di un unico processo che è quello dello sviluppo dello spirito.

Lo spirito si conosce come differenza con la natura all'interno della natura perché non supera la morte fisica in modo naturale ma in modo spirituale, interiorizza la morte, la finitezza del singolo individuo, e la innalza al di sopra dello scarto essenziale che c'è tra l'individuo e il genere. Il male dello spirito è pertanto quello di mantenersi nella particolarità soggettiva e questa forma di malvagità non è una malvagità naturale ma propriamente spirituale, interna allo spirito stesso.

74 ENZ III §383.

La differenza tra la natura e lo spirito è dunque che lo spirito sa la propria determinazione ‘naturale’, ma, nel momento stesso in cui la sa, tale determinazione è già divenuta spirituale.

Lo spirito infatti pur essendo il sapere della morte, ovvero pur essendo la differenza irriducibile con la semplice infinità della vita naturale, è vivente. La vita dello spirito è l’essenza dello spirito che coincide con la sua realtà: è la sua libertà perché la vita dello spirito si fa normatività immanente e non consiste in una determinazione o necessità esteriore come avviene nella natura, quindi la sua essenza e la sua realtà coincidono e questa è la libertà dello spirito.

In Hegel pertanto si trova una teoria della normatività che non solo esclude l’esteriorità o l’eteronomoteticità della norma, ma che addirittura immanentizza la dimensione normativa rendendola la stessa essenza dell’essere umano e facendo coincidere in questo modo ‘dovere’ ed ‘essere’. Ovvero l’essenza dell’essere umano è la libertà e questa libertà coincide con la sua vita, in quanto essa non è un elemento meramente naturale, un mero dato biologico, ma è la condizione stessa per la realizzazione della libertà, in quanto si configura come il superamento di una necessità solo esteriore. Tale superamento inoltre acquista il significato essenziale di ‘realizzazione di sé’ in quanto ‘determinazione di sé’.

Far coincidere l’essere umano con la sua vita biologica, esattamente come non considerare la vita biologica dell’essere umano in quanto condizione per la realizzazione della sua libertà, entrambe queste posizioni condurrebbero a una normatività di tipo esterno o al massimo interno.

L’impostazione di Hegel permette invece di ripensare la vita dell’essere umano come la sua essenziale contraddizione, ovvero come il necessario processo di realizzare se stesso, che è la sua libertà. Questo conduce ad almeno due aspetti fondamentali strettamente legati tra loro: l’essenza dell’essere umano, in quanto normatività immanente, a) non coincide con alcunché di esteriore da raggiungere o a cui tornare, ma semmai è il processo di realizzazione di sé mediante il superamento di opposizioni esteriori, differenze sostanziali, crisi, in vista della produzione di un’unità non solo individuale ma anche transindividuale e collettiva; b) permette di pensare come strutturale il rapporto tra la forma della norma (l’essenza della libertà) e la realizzazione della norma (la libertà effettuale), in quanto tale rapporto si configura come un processo di sviluppo che coincide con la stessa essenza dell’essere umano.

Numerosi sono gli interpreti che si sono confrontati con la nozione di vita in Hegel, soprattutto nel suo confronto con Kant, in particolare relativamente al rapporto tra la prova cosmologica e la prova teleologica e alla nozione di ‘finalità interna’ degli organismi viventi, quest’ultima declinata anche su un piano pratico-morale.⁷⁵

75 Si vedano Stanguennec (1985, 1997), Chiereghin (1990), Fulda-Horstmann (1990); Rinaldi (2005); Ferrarin (2016).. Kreines (2013) e Khurana (2017) mettono soprattutto in luce la dimensione della finalità interna del

Un vasto dibattito è anche quello attorno al confronto tra Hegel e Aristotele, quest'ultimo richiamato dallo stesso Hegel nella sua critica a Kant in riferimento al concetto di 'finalità interna' dell'organismo e del tutto della natura, nonché in riferimento alla nozione di 'anima'.⁷⁶

Molte delle interpretazioni della nozione di vita in Hegel si concentrano sulle sue opere giovanili, in particolare sul nesso tra vita e amore e sulla dimensione tragica della vita che si può rilevare nello *Spirito del Cristianesimo e il suo destino*.⁷⁷

Un ulteriore ambito di interesse tra studiosi e critici della filosofia di Hegel è quello relativo alla nozione di 'vita' all'interno del sistema hegeliano e, dunque, dello sviluppo dialettico della vita all'interno dell'*Enciclopedia* (in particolare ponendo a confronto la *Filosofia della natura* con la *Scienza della logica*⁷⁸ o la *Filosofia della natura* con lo *Spirito soggettivo* o ancora la *Filosofia della natura* con lo *Spirito oggettivo*).⁷⁹

Un dibattito proficuo attorno alla nozione di vita in Hegel è quello contemporaneo che prende le mosse dalla nozione di 'autonomia' di Kant e dal rilevamento di un paradosso insito e strutturale a tale nozione. La nozione di autonomia sviluppata da Kant, soprattutto nella *Critica della ragion pratica*, intende stabilire un'intima connessione tra la libertà e la legge: tale intima connessione, che si dà nell'autonomia, è ciò che viene definito come 'ordinamento normativo' o 'normatività', cioè un tipo di legge che non viene data dall'esterno, ma che la volontà prescrive a se stessa.⁸⁰

vivente come verità della finalità, ovvero come una finalità effettuale priva della rappresentazione del fine, senza bisogno di alcuna analogia con la rappresentazione intenzionale del fine. Si veda Verra (2007b) anche e soprattutto per la ricostruzione della critica che Hegel fa a Kant sulla priorità della prova teleologica su quella cosmologica e per una panoramica attorno a tale dibattito, che investe proprio, da una parte, l'impossibilità della vita naturale di ascendere allo spirito (in particolare Verra 2007b, pp.300-303) e dall'altra di considerare la struttura della vita come una normatività immanente (Kreines 2013 pp.130-135 e Khurana 2017, pp.278-289). Affronterò un confronto con *La Critica della Giudizio* di Kant nell'ultima parte di questa ricerca, non tanto per far emergere il modo in cui Hegel riconfigura la dimensione teleologica – rispetto alla prova cosmologica – dei singoli organismi e del tutto della natura, ma per mostrare piuttosto la riconfigurazione delle categorie modali – possibilità, necessità, effettualità – che alla fine della *Dottrine dell'Essenza*, permettono a Hegel di ripensare la categoria di essenza «della vecchia metafisica» e le implicazioni pratico-sociali di tale ripensamento logico-teoretico.

76 Si vedano Corti (2016); Ferrarin (2001, 1990), Pleines (1991), Cunningham (1991). Green (1976) mette soprattutto in risalto le differenze tra la concezione della teleologia in Hegel e in Aristotele, ripercorrendo i riferimenti che Hegel stesso fa a Cartesio, Spinoza e Leibniz. Per l'interpretazione che Hegel fa di Leibniz si veda Nunziante (2001). Per il dibattito attorno all' 'anima' tra Hegel e Aristotele si veda il terzo paragrafo di questo capitolo in cui propongo un confronto con l'*Antropologia*.

77 Si veda in particolare G, pp.321-325 (trad. ita.: 398-403) soprattutto per quanto riguarda l'opposizione di Hegel già nelle sue riflessioni giovanili alle nozioni kantiane di 'legge' e di 'dover-essere'. Per la nozione di vita nelle opere giovanili di Hegel si vedano Busche (1985); Sell (2000); Brito (2004).

78 Il passaggio dalla logica all' filosofia della natura, come rileva Quante (2016), p.99: «appartiene non solo ai passi più oscuri del sistema di Hegel, ma anche a quelli più criticati. Già al tempo in cui Hegel era ancora in vita, i suoi contemporanei hanno ritenuto tale figura di pensiero ingiustificata e incomprensibile o addirittura sintomo del fondamentale fallimento di questa filosofia». Rispetto al fallimento della filosofia hegeliana nel passaggio dalla logica alla filosofia della natura cfr. Burkhardt (1993).

79 Cfr. Achella (2016); Corti (2016); Sell (2013, 2006a); Neuser-Lenski(2010); Verra (2007b) in particolare pp. 296-298; Asmuth (2007); Bourgeois (2006); Fulda (2006); Stekeler-Weithofer (2004); Drilo (2003); Illetterati (1995b); Giacché (1990); Düsing (1986); D'Hondt (1986).

80 Cfr. Brandom (1979); Engstrom (2009); Khurana (2017, pp. 31-67 e 2013b, pp. 157-162); . Per una storia dello sviluppo della nozione di 'autonomia' cfr. Schneewind (1998). La nozione kantiana di 'autonomia' risponde alla

Pippin (2000, 2008), Pinkard (2002, 2011), McDowell (2005), Shell (2009) hanno rilevato un paradosso insito in tale nozione di autonomia, che è stato motivo di dibattito tra numerosi altri autori come Mencke, Butler, Rödl, Khurana.⁸¹ Il paradosso dell'autonomia si può riassumere così: se una legge è libera nel senso che noi la diamo a noi stessi senza essere determinati da nulla di esteriore, allora può risultare che ci autovincoliamo a leggi arbitrarie prive di qualsiasi fondamento. L'autonomia, pertanto, non solo sembra coincidere con l'arbitrio ma sembra anche essere inadeguata a stabilire perché e come dovremmo essere vincolati a simili leggi. Se, invece, assumiamo che le leggi dell'autonomia non sono arbitrarie e devono essere date sulla base di un fondamento, allora l'autonomia sembra dipendere da fondamenti che hanno validità prima che tali leggi vengano istituite autonomamente: in questo modo l'autonomia si ribalterebbe in eteronomia. Inoltre, proprio il rischio di ribaltarsi in arbitrio ci potrebbe condurre a cercare dei fondamenti già dati per l'autonomia, mentre il rischio di ribaltarsi in eteronomia ci potrebbe condurre a tornare a un'idea di autonomia priva di fondamento, facendoci muovere così in un circolo vizioso tra tesi realistiche e tesi costruttiviste che sono quelle che si sono sviluppate nel dibattito postkantiano sull'autonomia.⁸² In entrambi i casi, comunque, la libertà dell'autonomia – l'incondizionata autorialità del soggetto – e la legalità dell'autonomia – il determinato valore (obbligante) della legge – sembrano potersi realizzare solo a spese l'una dell'altra.

Khurana (2017, 2013b e 2013c) mette in particolare rilievo come tale paradosso esprima una tensione strutturale alla nozione di autonomia, che è una tensione dialettica, la quale tiene insieme i due aspetti problematici contenuti nella nozione di 'normatività', ovvero il carattere vincolante della norma (o della legge) e la realizzazione della libertà.

Secondo Khurana, cioè, l'autonomia esprime questa tensione nel suo riferimento alla nozione di vita: l'autonomia non è il modo in cui noi in un atto (fondato o privo di fondamento) stabiliamo la

domanda sulla differenza tra l'essere obbligato mediante norme e l'essere determinato necessariamente da leggi di natura. La tradizione moderna – Khurana (2017, pp. 32-35) mette in rilievo soprattutto il dibattito tra Pufendorf e Leibniz – aveva risposto a questa domanda lasciando però aperta la questione su almeno tre fronti: a) l'autore della norma non può essere a sua volta sottoposto a una norma perché esso possa essere riconosciuto come superiore; b) un tale autore della norma può essere solo Dio che non rende arbitrariamente norma tutto ciò che vuole, ma prescrive leggi in base all'eternità e alla perfezione della sua natura; e soprattutto c): l'obbligatorietà della norma consiste in una limitazione della libertà, la quale quindi viene intesa come negativa, cioè indeterminata, illimitata. Il carattere vincolante della norma consisterebbe allora nella realizzazione della libertà, limitandola. Kant riconosce che ciò che accomuna queste tre problematiche è la dimensione di esteriorità della norma: è l'esteriorità della norma che impedisce di stabilire un rapporto tra essa e la libertà e che parte da un'idea di libertà come negativa, cioè come assenza di determinazioni e quindi conduce a un'idea di libertà come limitazione.

La nozione kantiana di autonomia va oltre l'opposizione tra legge e libertà e permette di comprendere come la libertà si esprima in leggi di tipo proprio e in che senso l'obbligatorietà del normativo ha il suo fondamento nella libertà. Si tratta quindi di comprendere la libertà come autolegislazione e dunque di comprendere l'armonia, se non proprio la coincidenza, di necessità, libertà e legge in modo tale che non si contraddicano a vicenda.

81 I contributi degli autori appena citati sono raccolti nel volume Khurana-Mencke (2011) che ruota proprio attorno alla diagnosi del paradosso della nozione di 'autonomia'.

82 Cfr. Khurana (2017) pp. 17-18.

legge del nostro agire ma l'autonomia è piuttosto la legge stessa mediante cui noi ci autocostruiamo in quanto gli agenti che siamo. Essa pertanto non è né un dato né una costruzione ma è piuttosto un fatto (della ragione pratica). In questo senso l'autonomia non è da comprendere semplicemente come «autolegislazione» [*Selbstgesetzgebung*] ma piuttosto come «legislazione propria» [*Eigengesetzlichkeit*]⁸³, ovvero l'insieme di leggi proprie del soggetto pratico, della natura della volontà, cioè il modo in cui il soggetto si autodetermina: l'autodarsi della legge è il modo in cui l'essere pratico si autocostruisce.

Per spiegare l'autonomia come autocostruzione Khurana si riferisce soprattutto alla *Critica della facoltà di giudizio*, dove nel §64 Kant stabilisce un'analogia tra l'essere vivente, cioè l'essere autorganizzato, e l'agente pratico. Tale analogia si esibisce nei processi dell'articolazione (il rapporto organico tra le parti e il tutto), dell'assimilazione (il processo di appropriazione dell'ambiente esterno che implica crescita e sviluppo) e della riproduzione (la produzione a partire da se stessi di se stessi e del proprio ambiente).

Nell'analogia proposta da Kant, Khurana rileva soprattutto come la forma del vivente serva per comprendere la forma della libertà, alla luce della nozione di autonomia compresa come autocostruzione. L'autonomia dell'agente pratico, cioè la libertà, consiste nel darsi da sé delle leggi che sono leggi proprie e universali, costitutive della sua identità pratica, dunque la libertà è una forma di autodeterminazione normativa, un 'devo fare ciò che sono'. In questo senso l'autonomia, come autocostruzione normativa, permette di comprendere la libertà come la fonte stessa della normatività. Per comprendere questa doppia dimensione di autocostruzione e autolegislazione bisogna comprendere il funzionamento della volontà libera o buona, che è causa dei suoi oggetti.

Kant, infatti, come mostra Khurana, ritiene tuttavia adeguata fino a un certo punto l'analogia tra il soggetto pratico e gli esseri viventi perché questi ultimi sono privi della libertà trascendentale, cioè della spontaneità della volontà. È proprio su questo passaggio che Khurana mostra come lo sviluppo dell'argomentazione di Kant conduca in ultima istanza a una ineffettualità della libertà.

Ovvero, invece di procedere sulla strada di un nuovo concetto di 'natura', che la sua analogia tra il vivente e la libertà ha aperto, e che gli permette anche di definire l'eticità come «seconda natura soprasensibile»⁸⁴ mediante un processo di realizzazione della libertà (cioè realizzare uno scopo mediante la rappresentazione dello scopo), Kant introduce un garante trascendentale per la possibile realizzazione della libertà nel mondo dei sensi. Questo garante è un'istanza trascendentale per il quale coincidono dovere [*Sollen*] ed essere [*Sein*] e quindi virtù e felicità, dunque è un garante del sommo bene. La realizzazione della libertà quindi nell'impostazione kantiana, sostiene Khurana,

83 Cfr. Ivi, p.83

84 Cfr. Ivi, p.223 e KU p.275 (trad. ita.: p.111)

diviene un compito che non potrà mai essere realizzato in questa vita e in questo mondo proprio perché la vita, che sebbene sia «la facoltà [*Vermögen*], che un essere ha, di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare»⁸⁵ risulta in ultima istanza inadeguata alla libertà trascendentale, perché sottoposta alle leggi spazio-temporali del mondo sensibile. Insomma, in un certo senso, si può dire che Khurana fa coincidere il garante della libertà con la stessa idea di libertà trascendentale e questo porta a una irriducibile spaccatura (che Hegel chiamerebbe *Entzweiung*) tra natura e libertà, anche comprendendo la natura come natura vivente.

Nella ricostruzione offerta da Khurana ciò che emerge implicitamente è il rifiuto da parte di Kant di ammettere qualsiasi forma di contingenza nella libertà. La filosofia kantiana ci offre un'impostazione del rapporto tra norma e libertà che, mediante l'autonomia intesa come autolegislazione autocostitutiva – dunque un concetto di autonomia che fa riferimento alla vita (e alla dimensione normativa della vita) – risolve *formalmente* l'opposizione tra norma e libertà. Tuttavia la risolve *solo* formalmente, senza risolvere anche l'opposizione tra libertà e realtà, cosicché la libertà diviene uno *Streben*, uno sforzo e un'aspirazione mai realizzabili in questa realtà, in questa vita.

A quest'altezza dell'argomentazione Khurana si dedica a esibire il modo in cui Hegel supera il dualismo kantiano. In particolare egli specifica che il superamento del dualismo tra spirito e natura da parte di Hegel non avviene dal lato dell'intellegibile ma piuttosto dal lato della realizzazione dello spirito nella natura e come tale impostazione sia comprensibile solo in riferimento alla vita. Khurana, cioè, intende mostrare come in Hegel la natura sia un problema dello spirito e per questo è necessario comprendere la natura in modo tale da permettere la realizzazione dello spirito, cioè della libertà.

Con ciò, allo stesso tempo, superare il dualismo non significa stabilire una mera identità che tolga indipendenza alla natura ma significa piuttosto stabilire un'identità dialettica in cui l'alterità è necessaria: un'identità che non sia Io=Io ma piuttosto 'essere presso di sé nell'altro'. Una tale identità è il fondamento stesso della libertà, si tratta cioè di una nozione tanto teoretica quanto pratica dell'identità, in cui la dimensione autocostitutiva, propria del vivente, viene riconfigurata in termini effettivamente pratici.

Rispetto alla conformità a scopi interna la natura vivente non viene pensata in lontana analogia con la ragione pratica, ma anzi, Hegel, secondo Khurana, propone un modello ribaltato secondo cui solo a partire dalla conformità a scopi interna della vita naturale possiamo pensare una conformità a scopi di tipo pratico. La natura vivente esibisce cioè una struttura incosciente, di cui invece lo

85 Cfr. Ivi, p. 138; KpV, p.9, nota (trad. ita.: p.130, nota d).

spirito è consapevole, ovvero «la natura compie in modo incosciente ciò che lo spirito compie per sé». ⁸⁶ La consapevolezza dello spirito, il fatto che lo spirito sia sapere di sé e della natura, indica che lo spirito è la differenza interna del rapporto tra spirito e natura e «la forma della natura, in cui lo spirito giunge a se stesso, è la natura vivente. Ciò costituisce lo spirito in modo tale che “la vita appare da un lato di contro allo spirito stesso, dall’altro come posta in uno con lui”». ⁸⁷

Dunque Khurana, ripercorrendo esattamente l’impostazione di Hegel, mostra la natura vivente, da un lato, come il massimo grado di realizzazione della natura e, dall’altro, come il primo grado del sorgere dello spirito dalla natura (che è un differenziarsi dalla natura). Questo momento genetico – dello spirito che si differenzia dalla natura nella vita – è fondamentale, rileva Khurana, per comprendere non solo l’impostazione hegeliana ma anche in un certo senso il fallimento dell’impostazione kantiana: per Hegel infatti a differenza di Kant il momento genetico della libertà si può dire che sia ‘naturale’ (Hegel stesso parla di spirito naturale), cioè è situato non in un al di là soprasensibile. Inoltre, rileva ancora Khurana, non si tratta di un *momento* genetico bensì di un *processo* genetico, ovvero lo spirito non smette mai di essere il suo sorgere dalla natura, lo spirito non smette mai di produrre se stesso come il proprio differenziarsi dalla natura.

Il sorgere e il differenziarsi dello spirito dalla natura è un processo di liberazione [*Befreiung*] dalla natura. Ma tale processo di liberazione dalla natura non può essere compreso come effettuale, se non come processo di liberazione dalla natura *nella natura*.

Tale liberazione dello spirito dalla natura nella natura è la vita dello spirito, cioè una ‘seconda natura’.

La ‘seconda natura’ esposta da Hegel non è caratterizzata dall’aggettivo ‘soprasensibile’ come in Kant, ma essa è anzi, prosegue l’argomentazione di Khurana, proprio il modo in cui Hegel pensa il rapporto tra libertà e sensibilità andando oltre la mera analogia kantiana.

Per argomentare questa impostazione del problema in Hegel, Khurana espone i tre processi della conformazione [*Gestalt*], dell’assimilazione [*Assimilation*] e del genere [*Gattung*] che si trovano nella filosofia della natura di Hegel, per mostrare poi come questi tre processi siano gli stessi che in forma spirituale si ripetono non rispettivamente ma tutti e tre nell’*Antropologia*, nella *Fenomenologia* e nello *Spirito oggettivo*. Per spiegare questo passaggio, Khurana sostiene che non bisogna pensare il momento coscienziale dello spirito mediante un *modello additivo*, secondo cui lo spirito sarebbe ‘la natura più la coscienza’: questo ci farebbe cadere in una forma di naturalismo etico (quindi in un appiattimento dello spirito sulla natura) o in una differenza irriducibile tra lo spirito e la natura. Per comprendere come i processi del vivente naturale si ritrovano nello spirito

86 Ivi, p.298

87 Ivi, p. 298; WdL III, p.471 (trad. ita.: p.865).

bisogna piuttosto pensare a un *modello trasformativo*: lo spirito, in quanto liberazione dalla natura nella natura, è trasformazione della natura. Lo spirito, dunque, è produzione di se stesso e in questo senso è superamento della natura, ma non nel modo di un dominio o di un soggiogamento di essa bensì nel senso di una sua trasformazione.⁸⁸

L'argomentazione di Khurana, inoltre, tiene presente che la trasformazione che lo spirito fa della natura è anche una trasformazione di se stesso, ma dire che lo spirito in questo modo trasforma se stesso significa dire che è in gioco la trasformazione stessa, di volta in volta, del rapporto tra lo spirito e la natura, proprio perché lo spirito, in quanto differenza interna del rapporto tra sé e la natura, è anche la tenuta di questo rapporto.

Rispetto alla dimensione normativa, spiega Khurana, la vita, pensata come autocostruzione, si mostra come una coincidenza del normativo e del teleologico (cioè di forma e realtà della libertà), che si manifesta nel carattere sociale che tale autocostruzione assume nella trasformazione della natura in una seconda natura. La nozione di seconda natura si manifesta, a sua volta, nella sua dimensione critica, esprime cioè la normatività della libertà e la libertà della normatività come una contingenza necessaria: la realizzazione dello spirito, cioè, è precaria, è il continuo superamento di se stessa e in questo senso è procedurale, è cioè un processo in cui coincidono dialetticamente tanto dovere ed essere quanto essere e porre. Khurana riconosce tale proceduralità non come un mero costruttivismo ma come una forma di vita etica [*sittliche Lebensform*]⁸⁹ che richiede: una pluralità interna ed esterna (una pluralità di forme di vita ognuna delle quali ha una pluralità di pratiche sociali riconoscibili come etiche); un'autocoscienza delle pratiche sociali di cui ogni membro si riconosce come co-autore; la continua domanda se stiamo vivendo come vogliamo (l'appropriazione soggettiva di tali pratiche sociali); e, infine, alla luce delle dimensioni precedenti, la capacità di interrompere o opporsi a tale forma di vita etica producendo uno sviluppo razionale delle pratiche sociali, cioè che sia in grado di superarne l'eventuale estraneità. Tutte queste dimensioni emergono, secondo Khurana, nel processo, che Hegel mostra, di interiorizzazione (appropriazione della natura) ed esteriorizzazione (trasformazione della natura nel modo dell'essere presso di sé nell'altro) che è il movimento di realizzazione dello spirito.

Ripensando la nozione di vita come tale processo, Khurana afferma che la politica non può non essere se non una biopolitica, ma non nel senso che debba rivolgersi alla mera vita naturale dell'essere umano, bensì che sia in grado di acquisire un concetto di vita che deve essere chiarito

88 Sulla validità del modello additivo e del modello trasformativo nello *Spirito soggettivo*, cfr. Corti (2016).

89 Il riferimento di Khurana qui è a Jaeggi (2014a) che interpreta le forme di vita, in riferimento a Dewey, come un processo di 'problem solving'.

mediante il concetto di libertà e che quindi non corrisponde a una categoria biologica ma che si colloca essenzialmente nell'autocomprensione pratica dell'essere umano.

La ricostruzione fatta fin qui dell'argomentazione del libro e le proposte offerte da Khurana per il dibattito contemporaneo sul rapporto tra normatività e libertà sociale oltre a voler mettere in luce la profondità e la fecondità dell'interpretazione di Kant e Hegel che offre, ha di mira soprattutto il tentativo di far emergere una mancanza non di poco conto nella sua strategia argomentativa.

Nella sua impostazione Khurana sembra concentrarsi soprattutto nel far emergere in Kant la dimensione formale della libertà e in Hegel la dimensione effettuale, come elaborazione della via aperta da Kant. Alla luce delle 'vie di fuga' delle interpretazioni offerte dal libro sembra che tale impostazione serva a Khurana per sostanziare le sue posizioni rispetto al dibattito contemporaneo, assumendo un punto di vista critico, dunque impostando il discorso sulla realizzazione della libertà come processo di emancipazione. Un tale discorso intende escludere la dimensione 'terapeutica' della seconda natura e del rapporto tra natura e libertà, intende, cioè, escludere che il concetto di seconda natura serva per mitigare le preoccupazioni filosofiche o come «soluzione di enigmi solo apparentemente urgenti».⁹⁰ Per Khurana la seconda natura, nel suo riferimento alla vita, manifesta piuttosto tutta la sua dimensione dialettica e dunque esibisce lo spirito come differenza interna, come processo di liberazione dalla natura nel senso di una liberazione da un rapporto dualistico con la natura, che però non escluda la differenza, ché altrimenti si escluderebbe la vita dello spirito e dunque la sua realizzazione. È chiaro che, in tale impostazione, la nozione di seconda natura è tutt'altro che terapeutica ma anzi fa emergere una problematizzazione tutt'altro che 'solo apparente', ma Khurana sembra non esplicitarla in profondità.

Forse proprio l'urgenza di evitare ricadute terapeutiche e proprio l'urgenza di stabilire il carattere sociale ed emancipatorio di tale libertà fanno perdere di vista a Khurana una dimensione essenziale per comprendere la vita dello spirito non solo in quanto essenzialmente sociale ma anche come il luogo in cui il superamento del dualismo delle coppie metafisiche (proprio a partire da quello di spirito e natura) raggiunge il suo punto più 'tragico', ovvero laddove tale superamento consiste nell'intima struttura del finito di andare oltre se stesso. In altri termini, l'argomentazione di Khurana sembra tendere più a mostrare l'*immanenza* della normatività e soprattutto della sua critica, per spiegare il carattere emancipatorio della libertà (e della sua critica), senza porre fino in fondo la questione della dimensione necessariamente *contingente* della vita, intesa come normatività, e quindi la dimensione necessariamente *contingente* della realizzazione della libertà. Khurana, in

90 Khurana (2017), p. 518. Khurana con ciò intende inoltre criticare l'elaborazione della nozione di seconda natura offerta da McDowell.

ultima istanza, non fa emergere fino in fondo la contraddittorietà che tiene insieme il rapporto tra spirito e natura e quindi della realizzazione dello spirito come ‘seconda natura’.

Alla vita di Khurana, infatti, non solo sembra mancare la ‘morte’ – dimensione essenziale della vita dello spirito, e dunque della sua libertà – ma sembra anche, proprio per questo, appartenere una connotazione eccessivamente pratica, in cui in ultima istanza, i tratti del rapporto con la ‘natura’ risultano eccessivamente sfumati in una direzione ‘spirituale’. Ovvero, alla vita di Khurana mancano gli individui, il loro corpo e la loro essenza individuale, la quale è fondativa della loro essenziale relazionalità e quindi socialità.

Per evitare di ridurre la vita dell’essere umano alla sua mera vita biologica, l’argomentazione di Khurana rischia pertanto di pendere troppo verso una sua spiritualizzazione, ‘pacificando’ la tensione tra lo spirito e la natura proprio mentre riconosce la realizzazione, o la liberazione, dello spirito come una contingenza necessaria e quindi il suo sviluppo basato su una normatività immanente.

L’immanenza della normatività in questo senso rischia di pendere più dal lato della necessità, o dell’obbligatorietà della norma, ovvero dal lato della dimensione ‘immanente’, spogliando la normatività, intesa come autodeterminazione, di una determinazione contingente forte, o, in altri termini, esteriore.

Un’impostazione interessante, proficua e profonda come quella di Khurana, concentrata sull’immanenza della normatività – la quale ha come necessaria determinazione quella di realizzarsi, in quanto l’immanenza esprime un’autodeterminazione – per esibire l’immanenza della critica a tale normatività e quindi alla realizzazione delle pratiche sociali, ha il suo punto di partenza, e non il suo scopo, nell’antiessenzialismo. Tuttavia ciò con cui non si confronta è proprio la riconfigurazione ‘critica’ dell’essenza e della *Wirklichkeit* che Hegel propone nella *Scienza della Logica*.

La mia tesi è che non è possibile assumere un punto di vista critico antiessenzialistico sulle pratiche sociali e politiche, partendo da un’interpretazione di Hegel che non tenga conto della necessaria e strutturale relazione tra la dimensione essenziale e la dimensione socio-politica dell’essere umano, rinvenendo nella prima la determinazione autocontraddittoria della seconda.

Tale relazione necessaria, contraddittoria, si impernia sull’individuo e la relazione contraddittoria e irrisolvibile che nell’individuo, in prima istanza, si esibisce tra spirito e natura. Senza tenere conto di questa relazione necessaria si rischia di ricadere nuovamente in un punto di vista essenzialistico, facendo dell’emancipazione sociale il *Sollen* dello sviluppo dello spirito e, quindi, facendo della

necessaria contingenza della realizzazione delle configurazioni spirituali un alcunché di necessario in cui la contingenza viene tagliata via «come una testa di cavolo».⁹¹

3. Abituarsi alla vita: la seconda natura nell'Antropologia

Numerose sono le interpretazioni che hanno come approccio quello appena visto in Khurana, ovvero che riconoscono la 'seconda natura' in Hegel come il processo di realizzazione di sé dello spirito, la cui essenza è la libertà, mettendo bene in evidenza come tale processo sia un progressivo superamento di configurazioni storiche, politiche o sociali che giungono a contraddizione – ovvero in cui la dimensione soggettiva e quella oggettiva non corrispondono più – producendo quindi a partire da questa contraddizione immanente, nuove istituzioni sociali, configurazioni politiche, ma anche espressioni artistiche, scoperte scientifiche o tecnologiche. La seconda natura corrisponderebbe pertanto da una parte al mondo prodotto dallo spirito, dall'altra indicherebbe tale processo di produzione spirituale come una liberazione da determinazioni 'naturali' o estrinseche ma da un'altra parte ancora mostrerebbe anche che lo spirito è presso di sé nel suo essere altro, cioè nell'esteriorità da lui prodotta che si relaziona necessariamente con la natura.⁹²

È un approccio del tutto condivisibile e ampiamente condiviso tra la maggior parte delle interpretazioni della filosofia pratico-sociale di Hegel, ma a ben guardare – proprio partendo dalle implicazioni che la nozione di 'vita' come normatività immanente dischiude – è forse possibile scorgervi un limite non di poco conto.

Sembrerebbe infatti che impostazioni di questo tipo tendono a riconoscere nel progresso storico o spirituale di superamento di sé, o nella seconda natura, una fluidificazione dei conflitti costitutivi della storia umana, o dello spirito, e a ricondurre a tale punto di vista anche il rapporto tra l'individuo e la società. La 'vita dello spirito' risulterebbe pertanto essere il suo processo storico sociale di realizzazione di sé e la 'natura' il limite necessario a tale sviluppo spirituale, che lo spirito supera appropriandosene ma senza annullarlo e anzi trasformandolo in quanto lo riconosce come un limite interiore.⁹³

91 Cfr. PhG II p.436 (trad. ita.: 130), dove Hegel parla della libertà assoluta o negativa del terrore della Rivoluzione francese. Lungi dal voler considerare l'interpretazione di Khurana alla stregua di quanto Hegel sostiene del Terrore giacobino e lungi dal voler porre al centro la libertà dell'individuo, contrapponendolo, in un certo senso alla dimensione sociale della libertà, vorrei rilevare come in Hegel la contingenza dell'individualità sia strutturale alla libertà sociale, più di quanto emerge in numerosi studi contemporanei che usano il metodo della teoria critica, tra cui quelli dello stesso Khurana, Honneth, Mencke e gli ultimi lavori di Jaeggi (contrariamente all'approccio estremamente proficuo che invece si trova in Jaeggi 2005, come mostrerò in seguito).

92 Cfr. D'Hondt (1966); Bonito Oliva (2000); Verra (2007c); Senigaglia (2011); Mencke (2013b); Novakovic (2017).

93 Cfr. su questo per esempio Pinkard (2012), p. 104, che definisce la 'seconda natura' una 'forma di vita', ovvero l'ambiente che consiste di 'mondo naturale' e di pratiche sociali in cui vive il soggetto agente: «The actual will is thus that of an agent embedded in a form of life, a "second nature," for whom the conditions of action are

Come ho messo in evidenza all'inizio del capitolo, lo stesso Hegel utilizza metafore naturalistiche per descrivere la fluidità della dialettica spirituale nei suoi momenti più sviluppati. Come si è mostrato, tale fluidità nella natura è però dovuta al fatto che la natura non è cosciente di sé, quindi non ha in sé il momento della differenza con sé, della riflessione in sé, e per questo resta esteriore a sé senza tornare a se stessa da tale esteriorità.

La fluidità della natura, che dunque è solo per lo spirito e che Hegel usa come metafora dei momenti più sviluppati dello spirito, risulta essere a mio avviso in ultima analisi una metafora che rischia di svolgere una funzione terapeutica per la nozione di 'seconda natura', se non confrontata adeguatamente con la *Dottrina dell'essenza*.

Non è infatti sufficiente riconoscere la contraddizione costitutiva dell'essenza e quindi della realizzazione dello spirito per sostenere che non si sta attribuendo un significato terapeutico al processo di superamento del finito. Tutt'altro.

È proprio la fluidificazione della scissione costitutiva dello spirito – scissione che viene riconosciuta come la condizione dello spirito di realizzare se stesso – che non solo conduce gli interpreti a rilevare l'ambiguità della seconda natura, ma che li conduce anche a esibire questa ambiguità talvolta in modo non ambiguo, assumendo la categoria di 'contraddizione' per spiegare il processo di realizzazione come processo di 'liberazione' a partire dalla costitutiva relazionalità dello spirito; o ancora, è proprio la fluidificazione della costitutiva scissione dello spirito che produce le due principali linee interpretative che riconoscono nella nozione hegeliana di seconda natura da una parte il processo di realizzazione della libertà, dall'altra un dispositivo di potere che priva gli esseri umani della loro libertà (e la natura della sua specificità). Ovvero: gli uni ne colgono la fluidità immanente, gli altri una cristallizzazione estrinseca – in cui la fluidità, cioè, viene interpretata come reificazione proprio perché annienterebbe le spinte contraddittorie immanenti –, continuando a muoversi così al di qua della categoria hegeliana di 'contraddizione'.

Ciò che intendo mostrare è che la 'fluidificazione' del processo di autosuperamento della scissione costitutiva dello spirito, di cui parla Hegel, non consiste in una sorta di pacificazione teoretica del processo dialettico reale, dunque né a riconoscere le crisi storiche o il tramonto di configurazioni

themselves made up of his own organic nature, the natural world of which he is a part, and the historical and social practices that form the conditions of his action. He moves around in his world in light of his general orientations and, because of his reflective capacities, can also make his own second nature into an object of the will»; o ancora p. 99: «The nature of an agent is second nature, and thus the agent's nature is never simply given to the agent but is continually being refashioned as it is appropriated as the agent's own nature. As a self-interpreting animal, an agent is an animal that has a different relation to its life. Its life as second nature is an achievement, not something it merely expresses. Its nature is to remake its nature». Cfr. Testa (2006), p. 246: «Lo spirito non è dunque un nuovo contenuto che si venga a giustapporre al contenuto naturale, bensì emerge come la nuova forma di organizzazione del contenuto sin qui dato. A sua volta è parte dello sviluppo della natura – e della sua intelligibilità – che da essa emerge la forma di organizzazione spirituale della vita».

sociali e politiche *soltanto* come un processo necessario immanente di sviluppo spirituale, né a riconoscere nelle configurazioni spirituali storiche *soltanto* una messa a tacere di conflitti o spinte emancipatorie immanenti. In entrambi i casi tale ‘fluidificazione’ rischia di essere quella del pensiero che comprende la realtà, cadendo così in una cattiva autocontraddizione per cui proprio l’immanenza della normatività può rischiare di essere riconosciuta come un dispositivo applicato esteriormente alla realtà dal pensiero.⁹⁴

La fluidificazione cui fa riferimento Hegel sembra riferirsi piuttosto a un processo di autonegazione dello spirito, un processo in cui lo spirito supera la scissione che lo costituisce ferendo se stesso, rinunciando a se stesso, riconoscendo che il suo processo di interiorizzazione è un processo di estrinsecazione, esposizione, manifestazione; riconoscendo che più diventa sé più incontra l’altro da sé. Il processo di realizzazione dello spirito, che è un continuo processo di liberazione dalla ‘natura’, il divenire se stesso dello spirito, risulta pertanto essere a tutti gli effetti un ‘farsi altro’, un farsi mondo, corporeità, esteriorità, differenza, e sebbene tale alterità e differenza siano costitutive dello spirito, ciò non basta per ammettere la fluidità della dialettica autocontraddittoria di realizzazione di sé, né la necessità del pluralismo, né che tale processo sia un processo di liberazione.⁹⁵

La seconda natura dunque, proprio in quanto esibisce il processo di realizzazione dello spirito e tale realizzazione è la sua essenza, più che presentare un’ambiguità, esibisce propriamente quella che Hegel nella *Scienza della Logica* chiama ‘contraddizione’.

Si è visto che lo spirito nasce dalla morte nella natura e che lo spirito è la comprensione della morte naturale, della finitezza immediata. In questo senso lo spirito è scissione dalla natura, perché supera qualcosa che *per la natura* è insuperabile. Questa scissione *per lo spirito* è però una differenza e, in primo luogo è differenza con la natura, in quanto lo spirito sapendo la morte si sa anche in relazione

94 La teoria critica contemporanea sembra sempre più spostarsi infatti su un piano metacritico, in cui tenta di rimettere in discussione le stesse categorie che usa per criticare la società: cfr. ad esempio Jaeggi (2009, 2014) e Honneth (2015). Jaeggi si interroga sulla validità della critica come critica immanente e Honneth propone il metodo della ‘ricostruzione normativa’ a partire da una concezione immanente della normatività sociale. Mentre in Jaeggi la ricerca della validità del metodo critico, soprattutto nei suoi ultimi lavori, sembra andare nella direzione di una produzione di una vera e propria forma di metacritica, in Honneth la ricostruzione normativa a tratti sembra corrispondere con pratiche di metacritica sociale.

95 Come si vedrà nel secondo capitolo e in particolare nell’ultimo capitolo di questo studio, il pluralismo delle ‘forme di vita’ è senza dubbio una determinazione che appartiene allo spirito. Le interpretazioni che considerano la seconda natura come la realtà dell’essenza contraddittoria dello spirito e che sostengono anche la necessità del pluralismo delle ‘forme di vita’, cioè delle configurazioni sociali o politiche sembrano però partire da un’assunzione per giustificare non solo un approccio antiessenzialista ma anche una convivenza ‘pacificata’ delle differenze, senza mettere in risalto la conflittualità immanente alla nozione stessa di ‘pluralismo’, non solo da un punto di vista politico ma anche e soprattutto teoretico. Come intendo mettere in luce soprattutto in questo paragrafo, il pluralismo non è solo quello delle pratiche sociali (dalle istituzioni sociali e politiche, a quelle religiose o più in generale della ‘cultura’) ma affonda in una dimensione ‘più radicale’ che ha a che fare con il *corpo* degli individui.

con la natura. Tale differenza con la natura è dunque una differenza con sé dello spirito, perché lo spirito sapendo la morte, la finitezza, sa se stesso, e proprio questo sapere lo rende non-finito, ovvero in grado di ‘superare’ la finitezza.⁹⁶ Lo spirito sa che proprio la sua finitezza è la sua vita. Questo esibisce la vita dello spirito come la sua libertà, la sua autodeterminazione, in cui la dimensione essenziale formale, o strutturale della libertà, coincide con la dimensione effettuale della libertà.⁹⁷ In questo senso la vita dello spirito è una normatività immanente: il ‘dover-essere’ dello spirito – ciò senza cui lo spirito non sarebbe tale – è la sua realtà. La contraddizione ‘risolta’ non sta nel fatto che *Sollen* e *Sein* coincidono, ma piuttosto *Sollen* e *Sein* coincidono perché nello spirito si risolve (cioè in modo cosciente) l’ultima contraddizione della natura, ovvero che morte e vita coincidono: il *Sollen* è la morte dello spirito, il *Sein* è la sua vita, il *Sollen* è la sua finitezza e il *Sein* la sua infinità, il *Sollen* è la sua libertà, il *Sein* è la seconda natura.⁹⁸

Con ciò intendo mettere in luce che mentre la vita nello spirito esibisce un processo di autocostruzione cosciente che già si dà in modo inconscio nella natura, allo stesso tempo tale processo di autocostruzione cosciente non è libero solo per il fatto di essere cosciente (ovvero: l’ultima contraddizione della natura non si risolve nello spirito solo perché lo spirito ne è cosciente), ma lo è soprattutto per il fatto di sopportarlo, ovvero di esprimersi come autocoscienza, in cui hegelianamente dimensione teoretica e dimensione pratica trovano la loro unità e differenza.

La nozione di ‘seconda natura’, che esprime a sua volta una realtà innervata, intessuta, costituita da una struttura immanente autoproduttrice se stessa in cui normatività e realizzazione o teoretico e pratico coincidono dialetticamente, non indica affatto una dimensione in cui lo spirito perde coscienza di sé o in cui il *Sollen* si appiattisce sul *Sein*, rischiando quasi di fare della dimensione teleologica di tale ‘struttura’ immanente un meccanismo,⁹⁹ piuttosto esibisce in modo eminente la contraddizione costitutiva dello spirito per cui il processo di interiorizzazione e appropriazione è un processo di esteriorizzazione, un processo mediante cui lo spirito più si *sa* finito, più *vuole* vivere ed è vivente.¹⁰⁰

La ‘seconda natura’ se indica il processo di realizzazione dello spirito, e quindi della sua libertà, e se nel suo riferimento alla ‘natura’ si riferisce alla vita dello spirito, che permette di comprendere tanto la forma della libertà quanto la sua necessaria realizzazione, va compresa e dischiusa, a mio avviso,

96 Lo spirito non consiste solo nel sapere della propria finitezza, in cui il sapere e l’essere (il teoretico e il pratico coincidono), ma sa anche la finitezza della natura, che quindi per lo spirito è un “tutto” o un “mondo vivente”.

97 In ciò si colloca anche il superamento della scissione tra teoretico e pratico per Hegel.

98 Come si vedrà nell’ultimo capitolo, la coincidenza di *Sollen* e *Sein* è la *Wirklichkeit*.

99 In seguito, nell’analisi del §410 di ENZ III, si vedrà in che senso Hegel parla di Erinnerung come meccanismo dell’intelligenza e dell’abitudine come meccanismo del sentimento di sé.

100 Il processo di interiorizzazione e appropriazione come appartenente all’intelligenza che coincide con il processo di esteriorizzazione o realizzazione dello spirito, che è quello della volontà, viene messo in luce da Hegel alla fine dello spirito soggettivo e prepara il passaggio allo spirito oggettivo, come approfondirò in seguito.

a partire dalla relazione tra individuo e collettività, e, in particolare, tra individuo umano e genere umano; ovvero, solo a partire dalla relazione inscindibile che la nozione di ‘essenza’ – mediante la riconfigurazione ‘anti-essenzialista’ proposta da Hegel, come mostrerò in seguito, – ha con la dimensione pratica e sociale è possibile dischiudere nella filosofia hegeliana comprensioni sociali e politiche di stampo critico ed emancipatorio.

Sottolineare la morte in quanto determinazione della vita per rilevare la finitezza del finito come determinazione della sua infinità è necessario per impostare un’interpretazione del rapporto strutturale tra vita e libertà in termini di normatività immanente tentando di non correre il rischio di considerare il processo dialettico come una mera strategia di funzionamento (ma soprattutto della sua interpretazione) della realtà dello spirito.

Ciò che intendo mostrare è che la morte è in quanto tale una determinazione che lo spirito condivide con la natura e che è esattamente *questa* finitezza che lo spirito supera in modo *spirituale*: questo movimento di superamento dell’unilateralità della finitezza supera l’unilateralità e l’esteriorità della sua necessaria determinazione, facendone una determinazione immanente, una *Bestimmung*. Lo spirito fa così della propria vita ‘biologica’ una ‘seconda’ vita, riproducendo spiritualmente il processo vitale ‘naturale’ di superamento del finito, ma in cui la finitezza non viene annullata. Questo processo dialettico mette in luce due aspetti fondamentali, ovvero che a) la necessità astratta, unilaterale ed esteriore della natura, interiorizzata dallo spirito diviene contingenza e propriamente una contingenza necessaria e che b) proprio la necessità della contingenza non fa della contingenza una necessità ma anzi esibisce la contingenza come contraddizione tra realtà e necessità, che è il motore di quel movimento di superamento spirituale del finito, che è la ‘vita dello spirito’, ovvero quel processo di realizzazione effettuale della sua essenza, cioè il suo movimento di realizzazione di sé a partire da una determinazione immanente.

Ma la necessità esteriore naturale – la morte fisica dell’individuo – resta ed è ineliminabile, anzi eliminandola si cade nella stessa unilaterità che caratterizza una tale necessità. La liberazione dello spirito, come processo di liberazione dalla natura nella natura, che è il processo di realizzare se stesso come una seconda natura, è allora un processo di liberazione *da sé* dello spirito. Tale processo di liberazione da se stesso, di farsi altro, di sopportare la contingenza e la contraddizione, di vivere, è ciò che caratterizza la realizzazione dello spirito come una ‘seconda natura’, tanto sul piano individuale quanto sul piano collettivo (umano e socio-politico).

Uno dei capitoli più complicati dell’*Enciclopedia* è quello dell’*Antropologia*, nella sezione dedicata allo *Spirito soggettivo*, della *Filosofia dello spirito*. Nell’*Antropologia* Hegel espone il primo sorgere dello spirito ed è qui che si trova il primo, dal punto di vista sistematico, riferimento alla

‘seconda natura’.¹⁰¹ Qui Hegel non solo parla di «spirito naturale» ma in alcuni passaggi sembra addirittura difficile riconoscere con certezza la differenza tra il ‘semplice’ vivente – l’animale – e l’essere umano.¹⁰²

Non discuterò delle aporie interne all’*Antropologia* rispetto al modo in cui qui Hegel fa sorgere lo spirito dalla natura, né tenterò di mettere in luce le differenze specifiche tra i processi che in questo capitolo ripercorrono quelli che Hegel ha mostrato nella *Filosofia della natura* relativamente agli organismi (*Prozess der Gestalt, Prozess der Assimilation e Gattungsprozess*).¹⁰³ Nè mi soffermerò sul significato, il ruolo, la dimensione altamente problematica della nozione di ‘anima’ e delle sue tre configurazioni (*anima naturale, anima del sentimento e anima effettivamente reale*) che compaiono in questo capitolo dell’*Enciclopedia*.¹⁰⁴

Ciò che a questa ricerca interessa dell’*Antropologia* è tentare di comprendere in cosa consiste, a questa altezza del sistema, la ‘seconda natura’ e che rapporto ha con l’effettualità dell’anima: infatti la nozione di ‘seconda natura’ prepara il passaggio all’*anima effettivamente reale (wirkliche Seele)*. L’*Antropologia* ha una posizione importante e difficile da un punto di vista sistematico perché segna il passaggio dalla natura allo spirito: tale primo sorgere dello spirito Hegel lo chiama ‘anima’.

Lo spirito è divenuto in quanto verità della natura. Nell’idea in generale, questo risultato ha il significato della verità, anzi di ciò che è primo rispetto a quanto lo precede; ma al di là di questo, il divenire o passare ha, nel concetto, il significato del *giudizio libero*. Lo spirito divenuto ha quindi questo significato: che la natura si supera in se stessa come non verità, e lo spirito si presuppone come questa universalità

101 Corti (2016) propone una dettagliata analisi dello *Spirito soggettivo* nell’*Enciclopedia* e, in particolare, fornisce un’approfondita ricostruzione delle problematiche che questo capitolo presenta, confrontandosi con numerose e autorevoli interpretazioni di autori contemporanei. Tra le difficoltà dell’*Antropologia* è anche da rilevare quella della storia della sua stesura e della sua collocazione all’interno del sistema hegeliano: nonostante infatti essa costituisca la prima sezione dello *Spirito soggettivo*, risulta che Hegel l’abbia scritta per ultima: riguardo a questo si vedano Corti (2016); Chiereghin (1989, 1995); Wolff (1991); Rameil (1988).

102 Come si vedrà nel paragrafo dedicato all’analisi del sorgere dell’Autocoscienza nella PhG, mentre il passaggio dalla natura allo spirito nell’*Antropologia* sembra presentare quasi dei caratteri di continuità, invece il sorgere dell’Autocoscienza nella PhG avviene quasi, per così dire, mediante un salto quantico. Sul rapporto tra dimensione naturale e dimensione razionale o cognitiva dell’*Antropologia* e nello *Spirito soggettivo* si veda Corti (2016).

103 Sui tre processi esposti nella filosofia della natura che si ripetono nell’*Antropologia* si veda Khurana (2017) in particolare pp.342-380. Si vedano Illetterati (2014, 1995); Pinkard (2012); Sell (2006b); Rödl (2007) ma anche Derrida (2006), sul rapporto tra la soggettività dell’animale, o la nozione di ‘vita’, e la libertà dello spirito. Un vasto dibattito è anche quello attorno all’utilizzo di un modello additivo o di un modello trasformativo per pensare il sorgere dell’essere umano dalla natura: secondo il modello additivo l’essere umano sarebbe ‘la natura più l’autocoscienza’ mentre secondo il modello trasformativo l’essere umano sorge come una trasformazione interna della natura. Si veda Khurana (2017); Boyle (2016); Haase (2013); Rödl (2013) che mettono in particolare risalto come un modello additivo non sia adeguato per comprendere l’impostazione hegeliana, mentre un modello trasformativo permette non solo di comprendere la relazione tra la ‘vita’ e lo spirito alla luce della loro unità – ovvero che lo spirito può realizzare se stesso solo se è vitale – ma anche alla luce delle loro differenza – ovvero il processo di superamento spirituale dei limiti che si differenzia da quello del vivente per produrre una nuova unità con sé che è comunque vitale.

104 Su questo argomento tanto complesso quanto affascinante, si vedano Green (1972); Chiereghin (1989, 1995); Wolff (1991); Bougeois (1994); Ferrarin (2001); Sandkaulen (2011); Achella (2012); Nuzzo (2013); Corti (2016).

che non è più *fuori di sé* in una singolarità corporea, ma semplice nella sua concreta totalità, nella quale esso è *anima*, non ancora spirito.¹⁰⁵

Questo spirito che non è ancora spirito, ovvero l'anima, è sia ancora immerso nella naturalità sia rappresenta un'astrazione dalla natura, «la sua vita semplice ed ideale», «il fondamento assoluto d'ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito», una «determinazione ancora astratta» che Hegel chiama «il *sonno* dello spirito; – il *nous* passivo di Aristotele». ¹⁰⁶

L'anima, nei primissimi paragrafi dell'*Antropologia*, sembra dunque fare riferimento alla 'vita' e nell'*Annotazione* al §389, sulla questione della 'immortalità dell'anima', Hegel propone una specificazione rilevante.

In realtà, nell'idea della vita è già superata in sé *l'esteriorità della natura*, ed il concetto, la sostanza della vita è in quanto soggettività; peraltro, solo in modo tale che l'esistenza od oggettività è ancora al tempo stesso *preda di quell'esteriorità a se stessa*. Ma nello spirito, in quanto concetto la cui esistenza non è la singolarità immediata, ma l'assoluta negatività, la libertà, in modo che l'oggetto o la realtà del concetto è il concetto stesso, *l'esteriorità a sé, che costituisce la determinazione fondamentale della materia*, si è volatilizzata in idealità soggettiva del concetto, in universalità. *Lo spirito è la verità esistente della materia: verità che consiste in questo, che la materia non ha nessuna verità.*¹⁰⁷

Hegel sembra rifiutare l'immortalità dell'anima, affermando che se essa è la «vita semplice ed ideale» della natura è tuttavia ancora preda *dell'esteriorità a se stessa* e questa dimensione è data dal fatto che la soggettività 'vivente' o 'animata' è una singolarità immediata. Invece nello spirito «non è la singolarità immediata, ma l'assoluta negatività, la libertà» che può permettere di parlare in un certo senso di 'immortalità'. Dunque, l'anima, come prima determinazione spirituale sembra indicare la *vita* sei singoli esseri umani.¹⁰⁸

La prima suddivisione dell'anima è infatti *l'anima naturale*, che proprio in quanto universale astratto «ha la sua vera ed effettiva realtà solo come singolarità, come soggettività». ¹⁰⁹

Hegel in queste pagine insiste ripetutamente sulla non esteriorità del rapporto tra anima e corpo¹¹⁰ e in prima battuta l'universalità dell'anima naturale, che è vera ed effettiva solo come singolarità, sembra suggerire proprio il fatto che l'anima è la 'vita' delle singole soggettività viventi.

In ENZ III §396 Hegel tratta del primo dei *cambiamenti naturali* dell'anima, determinata come individuo, ovvero del «corso naturale delle età della vita».

105 ENZ III §388

106 Per questa e le citazioni precedenti ENZ III §389.

107 ENZ III §389 An., p.44 (trad. ita.: p.111) [*corsivo mio*]

108 Per gli aspetti cognitivi legati all'anima in questa parte dell'Enciclopedia e per una dettagliata ricostruzione del dibattito su questo argomento si veda Corti (2016).

109 ENZ III §391

110 Vedi ENZ III §389 An., p.44 (trad. ita.: p.111); §401; §403 An., p.123 (trad. ita: p.183).

Dato che l'anima, che all'inizio è del tutto universale, si particularizza e infine si determina alla singolarità, all'individualità, nel modo che abbiamo indicato, essa entra in opposizione con la propria interna universalità, con la propria sostanza. Tale contraddizione dell'immediata singolarità e dell'universalità sostanziale in essa presente in sé fonda il processo vitale dell'anima individuale: un processo mediante il quale la sua immediata singolarità viene resa conforme all'universale, quest'ultimo acquista, in quella, realtà effettiva, e così la prima, semplice unità dell'anima con se stessa viene innalzata ad unità mediata dall'opposizione, e la dapprima astratta universalità dell'anima viene svolta a concreta universalità. Già la vita puramente animale presenta, a suo modo, in sé quel processo. Ma, come abbiamo visto in precedenza, l'anima non ha la forza di realizzare effettivamente in se stesso il genere; la sua singolarità immediata, essente, astratta, rimane sempre in contraddizione con il suo genere, lo esclude da sé non meno di quanto lo includa in sé. È a causa di questa incapacità di esibire compiutamente il genere, che il semplice vivente perisce. Il genere si mostra in lui come una potenza davanti alla quale esso non può che sparire. Nella morte dell'individuo il genere giunge perciò ad una realizzazione effettiva che è altrettanto astratta della singolarità del semplice vivente, e la esclude proprio come il genere resta escluso dalla singolarità vivente. – Al contrario, il genere si realizza effettivamente nello spirito, nel pensiero, questo elemento a lui omogeneo. Ma, a livello di antropologia, questa realizzazione, dato che ha luogo nello stesso spirito naturale individuale, ha ancora il modo della naturalità; e pertanto cade nel tempo.¹¹¹

La concreta universalità dell'anima sembra essere qui quella del genere umano: l'individuo umano, considerato nella sua 'naturalità', nel suo sviluppo vivente dalla nascita, alla giovinezza, all'età adulta, alla vecchiaia fino alla morte, è in grado di realizzare il 'genere', a differenza della vita puramente animale. Tuttavia, ciò non ha propriamente luogo ancora qui nell'*Antropologia*.

Lo spirito nel suo sorgere sembra condividere la dimensione naturale ineliminabile dell'opposizione tra individuo e genere, quella della morte, e tuttavia non la condivide pienamente. Il superamento dell'opposizione tra individuo e genere e dunque la realizzazione effettuale del genere – che Hegel chiama universalità concreta o libertà, non più 'genere' – avviene nel pensiero, che è l'elemento «omogeneo» allo spirito.

E tuttavia l'*Antropologia* si trova proprio all'interno della *Filosofia dello spirito*. Il fatto che nell'*Antropologia* non si tratti 'ancora' della «conoscenza dello spirito formato»¹¹² e che Hegel dichiari a più riprese che è necessario anticipare tale conoscenza per spiegare i momenti che determinano questa parte dello spirito, non significa affatto allora che essi siano qualcosa che riguarda una sorta di preistoria umana.

Nell'*Antropologia* non è descritto uno 'stato di natura' dell'essere umano, ma si trova piuttosto un'antropogenesi, nient'affatto separata dalla caratteristica sociogenetica dell'individuo, che si esibirà più manifestamente nella *Fenomenologia dello Spirito* e – questa la mia tesi – ancor più radicalmente nella *Dottrina dell'essenza*. Infatti in ogni momento successivo dell'*Antropologia*, in ogni nuova e superiore determinazione dell'anima individuale, avviene una sempre maggiore integrazione dell'unità con sé dell'individuo umano, dell'unità di interiorità ed exteriorità e dunque anche dell'individualità con un'altra individualità.

111 ENZ III § 396 Z, pp75-76 (trad. ita: p.140)

112 ENZ III §396

Lo sviluppo antropologico è fondamentale per poter parlare della libertà dello spirito perché è qui che avviene il sorgere dell'individuo vivente in quanto individuo umano, è cioè a questa altezza che si danno le basi per poter comprendere la libertà dello spirito come «essere presso di sé nel suo essere altro».

Dopo lo sviluppo delle età della vita, come sviluppo di differenze in quanto modificazioni «del soggetto unitario che persiste nei cambiamenti»,¹¹³ nel §397 viene esibito il «rapporto tra i sessi» come «momento dell'opposizione reale dell'individuo nei suoi stessi confronti, in modo ch'egli cerca e trova *se stesso* in un altro individuo». Infine, l'ultima determinazione dell'anima naturale è quella della sensazione di sé, mediante cui l'anima si oppone all'immediatezza naturale del corpo e la fa «sua propria».¹¹⁴

Nel §401 il rapporto tra l'anima e il corpo, che si determina mediante la sensazione, viene esibito come un rapporto biunivoco di interiorizzazione [*Erinnerung*] e somatizzazione [*Verleiblichung*]. Tale rapporto biunivoco costituisce però un'unità in sé per l'anima: «Questo essere per sé non è però semplicemente un momento formale del sentire; l'anima è in sé totalità riflessa del sentire, è sentire *entro sé* della sostanzialità totale ch'essa è *in sé*: anima del *sentimento* [*fühlende Seele*]».¹¹⁵

L'*anima del sentimento* è la seconda determinazione dell'anima che Hegel espone nell'*Antropologia*.

L'individuo del sentimento è la *idealità semplice*, la soggettività del sentire. Si tratta ora di questo: ch'esso *ponga* come soggettività la sua propria sostanzialità, il riempimento *in sé* essente; che prenda possesso di se stesso e divenga per sé come dominio di sé. L'anima, in quanto ha sentimenti, non è più individualità puramente naturale, ma individualità interiore; questo suo *essere per sé*, che nella totalità sostanziale è ancor solo formale, deve diventare autonomo e libero.¹¹⁶

Il sentimento è la prima forma di unità con sé dell'anima, sebbene immediata: è un'idealità semplice perché è semplice interiorità, in cui anche il corpo diviene 'corporeità', viene cioè in un unico atto differenziato e interiorizzato dall'anima come un contenuto dell'anima stessa. L'anima è un rapporto con sé non autocosciente, essa «pone la differenza entro sé» ma questo oggetto che differenzia da sé non è «esterno come nella coscienza».¹¹⁷

Questo oggetto che l'anima differenzia da sé e pone come differenza, ma che non è esterno all'anima, è il corpo.

113 Ivi

114 ENZ III §401

115 ENZ III §402

116 ENZ III §403

117 ENZ III §404

Il sentimento di sé è cioè l'unità di molteplici sentimenti particolari, «esso è l'universalità per se essente, differenziandosi dalla particolarità» e tale particolarità è il «momento della sua corporeità»¹¹⁸: non avviene una separazione o un'opposizione tra l'anima e il corpo, ma avviene un'idealizzazione del corpo da parte dell'anima, e tale idealizzazione coincide con il distinguersi dell'anima dalla particolarità dei sentimenti come il loro «essere semplice».¹¹⁹

L'anima si fa così essere astratto universale, riducendo la particolarità dei sentimenti (anche della coscienza) ad essere, in lei, una determinazione solamente *essente*: ecco cosa costituisce l'abitudine. In questo modo, l'anima ha il contenuto *in suo possesso*, cosicché in tali determinazioni essa non sta come senziente, non sta in relazione ad esse distinguendosi, né è immersa in esse; ma le possiede e vi si muove dentro senza averne sensazione né coscienza. L'anima è pertanto *libera* da quelle, nella misura in cui non se ne interessa e non se ne occupa; ed esistendo in tali forme come in una sua proprietà, essa è insieme aperta all'ulteriore attività ed occupazione (tanto della sensazione, quanto della coscienza dello spirito in genere).

Questo prender forma [*Sicherbilden*] del particolare o del corporeo delle determinazioni del sentimento nell'essere dell'anima, appare come una *ripetizione* di tali determinazioni, ed il prodursi dell'abitudine, come *esercizio*. Infatti, questo essere, in quanto universalità astratta in relazione con quanto è naturalmente particolare, che è posto in tale forma, è l'universalità della riflessione (§175): uno e medesimo come molteplicità esteriore delle sensazioni ridotta alla sua unità, unità che è astratta in quanto *posta*.¹²⁰

In questo paragrafo, il §410, che chiude la seconda determinazione dell'anima – l'*anima del sentimento* – Hegel parla dell'abitudine come esercizio di appropriazione della particolarità corporea da parte dell'anima. Tale esercizio consiste in una ripetizione delle molteplici determinazioni 'naturalmente particolari'. Un simile esercizio di ripetizione compiuto dall'anima è un *Sicherbilden* della corporeità, un'autoformazione della dimensione naturale e particolare – fisica – dell'individuo. L'anima pertanto indica proprio questo momento di autorapporto per così dire 'pre-coscienziale' dell'individuo umano, che è il rapporto tra la propria interiorità e la propria esteriorità, tra la propria unità e la propria differenziazione, tra la propria universalità e la propria particolarità. Si tratta, come rileva Hegel, di una riflessione universale, di una riduzione ad unità *posta* della molteplicità. Con ciò Hegel intende mettere in luce che una tale unità non è sufficiente perché si possa parlare di libertà, in quanto si tratta di un'universalità soltanto *posta* e non ancora effettuale. Per essere effettuale è necessario il momento dell'opposizione esterna, è necessario in altri termini che tale rapporto con sé sia autocosciente e perché ciò avvenga è necessario un altro individuo autocosciente.

118 ENZ III §409

119 ENZ III §409 An., p.183 (trad. ita.: p.238).

120 ENZ III §410

Tuttavia il rapporto dell'anima con sé che si esprime nel sentimento di sé e nel proprio esercizio di autoformazione mediante l'abitudine, sembra quasi riprodurre su un piano pre-coscienziale una dinamica di 'riconoscimento' tra anima e copro, tra interiorità ed esteriorità, tra universalità e particolarità ma tutta interna all'individuo stesso.

La corporeità dell'individuo è e resta una particolarità 'naturale' ma mediante l'abitudine si avvia a diventare un 'finito spirituale'. Il movimento di appropriazione dell'abitudine è infatti un movimento di interiorizzazione di tale particolarità, un suo farsi non estranea all'unità individuale.

L'abitudine è, come la memoria [*Gedächtnis*], un punto difficile nell'organizzazione dello spirito; l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria è il meccanismo dell'intelligenza. Le qualità *naturali* e i cambiamenti dell'età, del sonno e della veglia, sono immediatamente naturali; l'abitudine è la determinatezza del sentimento (nonché dell'intelligenza, della volontà, ecc., nella misura in cui appartengono al sentimento di sé) che si è fatta un qualcosa di naturalmente essente e meccanico. L'abitudine è stata a ragione detta una seconda natura: *natura*, perché è un immediato essere dell'anima; seconda perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un dar forma alla corporeità penetrandola, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, ed alle determinatezze della rappresentazione e della volontà, in quanto somatizzate (§401).

Nell'abitudine, l'uomo è nel modo dell'esistenza naturale, e pertanto in essa non è libero; ma è libero nella misura in cui la determinatezza naturale della sensazione viene abbassata dall'abitudine a mero essere *suo*, ed egli non è più, nei suoi confronti, in rapporto di differenza e quindi neppure di interesse, di occupazione, e di dipendenza. La mancanza di libertà è, nell'abitudine, in parte puramente *formale*, in quanto appartiene soltanto all'essere dell'anima; in parte soltanto *relativa*, in quanto essa propriamente si verifica soltanto nel caso delle *cattive* abitudini, o in quanto da un'abitudine in genere si contrappone un altro scopo; l'abitudine del giusto in generale, di ciò che è etico, ha il contenuto della libertà. – La determinazione essenziale è la *liberazione*, cui l'uomo giunge mediante l'abitudine, dalle sensazioni da cui è affetto.¹²¹

L'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, una 'seconda natura': è l'esercizio del *porre* come immediato, come 'proprio' qualcosa che, in quanto naturale, si dà come immediato estraneo o 'esterno'.

La seconda natura dell'abitudine sembra corrispondere per Hegel tanto all'esercizio dell'abitudine quanto al suo 'risultato', dunque la determinazione essenziale della liberazione dalle sensazioni che affliggono l'essere umano è tanto il processo quanto l'effetto di tale processo. In altri termini, l'esercizio dell'abitudine è una forma di autodeterminazione 'naturale' immediata dello spirito: è la processualità immanente del singolo individuo umano di produrre se stesso come vivente 'spirituale'.

L'abitudine rappresenta la dialettica del sentimento di sé, ovvero il funzionamento dell'unità di anima e corpo dell'individuo, del «soggetto in generale» e il fatto che Hegel la chiami

121 ENZ III §410 An., pp.184-185 (trad. ita.: pp. 239-240).

‘meccanismo’ sembra fare riferimento alla determinazione di ‘immediatezza’ che questo processo esibisce a questo livello.

La ‘seconda natura’ qui è tanto il processo dell’abitudine quanto il suo prodotto: esibisce un’unità immediata di interiorità ed exteriorità, di ‘normatività’ ed ‘effettualità’: la determinazione essenziale dell’abitudine di ‘liberazione’ dal dominio esteriore delle determinazioni naturali è la vita dell’individuo stesso.

Sebbene Hegel faccia numerosi esempi di abitudini, sembra piuttosto che intenda riferirsi all’abitudine come modalità dell’individuo di porre la sua individualità come spirituale. L’individuo mediante l’abitudine non solo pone se stesso come immediata unità di exteriorità e di interiorità, di anima e corpo, ma ponendosi come questa unità, cioè attraverso un movimento di interiorizzazione, si esteriorizza.

Dell’abitudine si suole parlare con dispregio, prendendola come qualcosa di non vivente, di accidentale e di particolare. Certo, un contenuto del tutto accidentale è capace, come ogni altro, della forma dell’abitudine; ed è l’abitudine della vita che porta con sé la morte, o, in senso del tutto astratto, è la morte stessa. Al tempo stesso però, essa è la cosa più essenziale all’*esistenza* di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come *concreta* immediatezza, come idealità *dell’anima*, affinché il contenuto – religioso, morale, ecc. – *appartenga* a lui come a *quest’anima*; non sia in lui solo *in sé* (come disposizione) né come sensazione o rappresentazione passeggera, né come interiorità astratta, separata dall’azione e dalla realtà, ma sia nel suo essere. – Nelle considerazioni scientifiche dell’anima e dello spirito si suole sorvolare sull’abitudine, o perché la si considera qualcosa di spregevole, o piuttosto, anche perché rientra tra le determinazioni più difficili.¹²²

Il riferimento alla vita e alla morte in questo passo mette in luce il significato dell’abitudine come «la cosa più essenziale all’esistenza di ogni spiritualità nel soggetto individuale». La morte è infatti la negazione, la determinazione della vita naturale, la quale, in quanto semplice infinità, supera immediatamente la morte. In questo primo senso, sul piano naturale, è possibile dire che la morte è l’abitudine della vita, che le è essenziale per essere vita. Se ci riferiamo però al soggetto individuale, vediamo che l’abitudine della vita «porta con sé la morte» in due sensi diversi. Da un lato Hegel dice infatti che l’individuo che si abitua alla vita muore, tanto in senso astratto, cioè naturale, quanto in un senso più generale che suona come una ‘perdita della voglia di vivere’.

Dall’altro lato tuttavia Hegel dice che, l’abitudine, in quanto essa è un porre l’immediatezza dell’individuo, è la cosa più essenziale per la sua esistenza in quanto individuo spirituale.

Ovvero, l’abitudine nell’individuo è una modalità di superamento della morte. L’abitudine, lungi dall’essere la perdita di coscienza della vita, è piuttosto una memoria della vita nell’individuo: a quest’altezza infatti la differenziazione coscienziale non è presente, dunque l’abitudine, come

122 ENZ III. §410 An. p. 187 (trad. ita.: pp.241-242)

processo di superamento di una scissione o di un'opposizione, non può consistere in una perdita di coscienza.

L'abitudine, la seconda natura, sembra piuttosto essere l'immediato superamento della morte da parte dello spirito, che nasce, come si è visto dalla morte nella natura.

Mediante l'abitudine la corporeità dell'individuo non gli ricorda più tutti i giorni che egli morirà (cosa che non lo farebbe più vivere). Ma anzi, l'abitudine è la dialettica dell'individuo di continuo superamento della scissione tra la propria universale interiorità e la propria finitezza ed exteriorità *senza che ancora ci sia il sapere* – propriamente detto – della propria finitezza ed exteriorità, e il porre tale scissione come unità, come immediatezza.

Dunque, l'abitudine, cioè la seconda natura, esibisce sul piano individuale soggettivo la struttura spirituale contraddittoria di identità negativa con sé, in quanto ritorno a sé da una determinazione esteriore. Questo movimento di interiorizzazione è un movimento di appropriazione, scrive Hegel, che, in quanto negativo, risulta essere un movimento allo stesso tempo di esteriorizzazione. L'abitudine permette infatti il passaggio alla terza e ultima determinazione dell'anima, la *wirkliche Seele*, l'anima effettivamente reale.

L'anima nella sua corporeità che ha completamente formata e fatta propria, sta per sé come soggetto *singolo*; la corporeità è pertanto l'*esteriorità* in quanto predicato nel quale il soggetto non si rapporta che a se stesso. Questa esteriorità non rappresenta se stessa, ma l'anima, della quale costituisce il *segno*. L'anima, in quanto è questa identità dell'interno con l'esterno che gli è sottomesso, è *effettivamente reale*; essa ha la propria libera figura nella propria corporeità, nella quale essa *si sente e si dà a sentire*; in quanto opera d'arte dell'anima, essa ha un'espressione umana, patognomica e fisiognomica.¹²³

La corporeità dell'essere umano, così come si è vista svilupparsi nell'*Antropologia*, è il primo essenziale livello di 'libertà' dello spirito. Si tratta di una corporeità che non è immediatamente naturale e che, nonostante continui a condividere con la natura – con l'animale – numerose determinazioni, risulta essere qualcosa di diverso dalla natura. Hegel ha definito l'esercizio di produzione di sé della corporeità, dell'anima effettuale, una 'seconda natura' e nel paragrafo appena citato la chiama 'opera d'arte dell'anima'.

Il riferimento di Hegel all'opera d'arte non è casuale né va considerato un lirismo: la nozione di 'seconda natura' infatti segue due grandi tradizioni, una relativa al paradigma dell'abitudine, un'altra, minoritaria, relativa all'interpretazione della 'seconda natura' come 'opera d'arte bella'.¹²⁴

123 ENZ III §411.

124 Kant in KU, p.257 (trad. ita.: p.111). Sull'utilizzo da parte di Kant della nozione di 'seconda natura' cfr. Khurana (2017), pp. 219-250 e *infra* p. 41

La nozione di ‘seconda natura’ in entrambi i filoni fa comunque tradizionalmente riferimento al problema della realizzazione della libertà e del rapporto che tale realizzazione ha con la norma.

Kant, ad esempio, preferisce riferirsi alla ‘seconda natura soprasensibile’ seguendo il paradigma del bello artistico, che gli sembra più adeguato dell’abitudine per comprendere il processo di realizzazione della libertà, in quanto fa del mondo sensibile un mezzo per la realizzazione di idee, mentre vede nell’abitudine il rischio di ridurre il *Sollen* a un mero meccanismo naturale.

Il riferimento di Hegel alla corporeità come opera d’arte dell’anima mediante l’esercizio dell’abitudine non solo accenna un riferimento a entrambi i filoni interpretativi della nozione di ‘seconda natura’, ma sembra anche colpire al cuore quell’aggettivo ‘soprasensibile’ che Kant utilizza per indicare la ‘seconda natura’ nella *Critica del Giudizio*, l’opera in cui Kant tenta di stabilire il passaggio dal regno della natura al regno della libertà, partendo proprio dalla considerazione degli organismi viventi – senza riuscirsi però, secondo Hegel, in un modo che si vedrà in seguito.

Se in Hegel, come si è visto, è la vita ad esibire una normatività immanente tale che in quanto processo di autodeterminazione consenta di riconoscere un rapporto necessario tra la norma – la forma della libertà – e la realizzazione della libertà, ciò si esibisce a partire dal singolo individuo, ovvero a partire da una dimensione spirituale ancora ‘naturale’ in cui per Hegel non sarebbe propriamente ancora possibile parlare di ‘libertà’.

Ma ciò che l’*Antropologia* mette in luce, attraverso lo sviluppo delle età della vita, attraverso l’unità immediata e tuttavia contraddittoria di anima e corpo (di universalità e particolarità, di interno ed esterno, di passività e di attività), attraverso l’interiorizzazione della dimensione naturalmente particolare della corporeità che coincide con il processo di exteriorizzazione dell’anima, è che la stessa vita ‘naturale’ o biologica dello spirito, quella del singolo essere umano, è già da sempre spirituale. Non può darsi una ‘nuda vita’ dello spirito per Hegel: l’anima, in quanto è l’universalità dell’individuo, in quanto è la sua vita, coincide con il suo corpo, con la sua particolarità. È dunque il corpo dell’individuo umano, il massimo di singolarità dell’individuo, il luogo dove avviene la realizzazione dell’universalità che non avviene nell’animale, dove la passività dell’anima, o della vita, si fa attività: il luogo dove avviene il superamento della contraddizione naturale tra individuo e genere è il singolo corpo dell’individuo umano ed è a partire dalla corporeità degli individui che è possibile comprendere la loro essenza sociale.

La morte, la finitezza, non viene, cioè, superata solo socialmente, ma viene superata socialmente perché tale superamento avviene in prima istanza sul piano antropologico, del singolo individuo. L’abitudine di cui parla Hegel nell’*Antropologia* esibisce un esercizio di interiorizzazione della particolarità, cioè un superamento della finitezza del corpo, ma anche un superamento della sua

‘esteriorità’, in quanto il corpo stesso si fa «*termine medio* [Mitte] per mezzo del quale io m’incontro con il mondo esteriore in generale». ¹²⁵

Il processo di interiorizzazione dell’abitudine, che è il *Sicherbilden* della corporeità, coincide, sul piano del sentimento di sé, con quello della memoria per l’intelligenza in quanto esibisce quel processo di interiorizzazione che è un’appropriazione di un’esteriorità, la quale diviene una determinazione interna e quindi una determinazione di sé, e quindi un’esteriorizzazione: dunque nell’*Antropologia*, proprio mediante l’abitudine, si dà una prima forma di unità ‘pre-coscienziale’ della dimensione teoretica e della dimensione pratica, che per Hegel è la stessa vita dell’essere umano.

La vita, come normatività immanente dello spirito, che esibisce il rapporto tra la norma e la realizzazione della libertà in quanto si esibisce come processo di autodeterminazione, in prima analisi è proprio quella degli individui umani, del corso delle loro età, del loro corpo. La prima realizzazione di sé dello spirito sembra dunque essere quella dell’anima che si fa corporeità, dell’universalità che si fa singolarità vivente, di meccanismo di relazione a sé che si fa termine medio di relazione all’altro.

La prima realizzazione di sé dello spirito è cioè quella della semplice finitezza dell’essere umano.

La corporeità dell’essere umano rappresenta la prima – sistematica – determinazione della ‘seconda natura’ ed è a partire da questa determinazione che sarà possibile comprendere il riferimento alla ‘seconda natura’ come libertà effettuale che Hegel fa nello *Spirito Oggettivo*, passando attraverso il riconoscimento delle Autocoscienze nella *Fenomenologia dello Spirito*.

L’*Antropologia* mostra dunque che è l’esteriorizzazione, la finitezza, la singolarità che lo spirito raggiunge nel suo primo sorgere e proprio queste dimensioni innescheranno l’ulteriore sviluppo spirituale: l’autocoscienza incontrerà il corpo dell’altra autocoscienza, incontrerà l’esteriorità dell’altro e la propria esteriorità, la finitezza dell’altro e la propria finitezza, la morte dell’altro e la propria morte. Sarà di nuovo tramite il corpo che l’autocoscienza supererà questa esteriorità, dando forma tramite il lavoro alla paura della morte. Il riconoscimento tra le Autocoscienze esibisce il momento in cui la vita pre-coscienziale dell’essere umano viene rotta in se stessa, in cui lo spirito che vive in quanto tale senza avere né paura né coscienza della morte, esibisce il bisogno di essere riconosciuto. ¹²⁶

125 ENZ III §410 Z, p.190 (trad. ita.: p.245)

126 Testa (2010) parla di un ‘riconoscimento antropologico’ analizzando la filosofia dello spirito jenesse in cui Hegel afferma che «l’uomo è il riconoscere» (PdG II, p.100; de: p. 215 in: Testa 2010, p.74). La dimensione ‘antropologica’ del riconoscimento viene specificata da Testa come un «riconoscimento epistemico» ovvero «un meccanismo cognitivo, ma insieme una disposizione pratica, che consente la coordinazione delle interazioni già al livello corporeo-naturale della relazione naturale tra i due sessi, quindi già al livello delle relazioni causali della prima natura» (p.75). Questa interpretazione ha il pregio di mettere in luce come già a un livello squisitamente

4. La vita che sa se stessa: il riconoscimento tra le Autocoscienze

Il capitolo sull'*Antropologia* nell'*Enciclopedia* mette in luce che il passaggio dalla natura allo spirito non avviene per un'opposizione esterna da parte dello spirito con la natura, ma piuttosto per una differenza interna alla vita, che è il grado massimo di sviluppo della natura. Il sorgere della vita dello spirito come differenza interna alla vita della 'natura', il suo momento genetico, non avviene propriamente dunque 'solo' con il riconoscimento della vita e della morte dell'altro e della propria, come si vedrà nella dialettica del riconoscimento tra le Autocoscienze, ma sorge dapprima come una differenza immediata all'interno della vita stessa. Sarà esattamente *questa* vita che le Autocoscienze riconosceranno e che si riconosceranno reciprocamente ma non in modo biunivoco, innescando così la vera e propria dialettica di realizzazione dello spirito, come processo di liberazione.

La fluidità della vita naturale, dovuta al fatto che la natura non è cosciente di sé, e dunque non ritorna a sé dalla propria exteriorità ma è immediatamente e – appunto – fluidamente esteriore, è presente anche nella vita dello spirito nel suo sorgere, ma da un punto di vista inverso: non è tanto la dimensione pre- o a-coscienziale dell'anima che, non presentando una vera e propria opposizione a se stessa, consente di comprendere la corporeità come una manifestazione immediatamente esteriore dell'anima, ma è la stessa corporeità che si esibisce come un'interiorizzazione dell'anima *e quindi* come una sua exteriorizzazione. Non è dunque la fluidità immediata dell'esteriorità a sé inconscia, ma è piuttosto l'interiorizzazione a-conscia o pre-conscia dell'esteriorità immediata, che si risolve con un'esteriorizzazione, che permette a questa altezza di parlare di unità. In altri termini, mentre la natura non ritorna a sé perché la vita è inconscia, nello spirito, nell'*Antropologia*, la vita sembra tornare a sé spiritualmente ma ancora 'inconsciamente'.

La strategia, o l'esercizio, o il meccanismo dell'abitudine ha dunque un significato strutturale, quasi 'categoriale', in quanto può essere interpretata come un processo dialettico pre-coscienziale – in cui cioè l'opposizione è tutta interna – e tuttavia già spirituale di interiorizzazione ed exteriorizzazione, di autosuperamento, di unità con sé.

È il corpo che diviene proprietà dell'anima, è la finitezza della vita del singolo individuo umano che esibisce in prima istanza la sua 'spiritualità', che a questo stadio coincide con l'universalità (astratta) della sua vita spirituale. Il corpo, in quanto *Wirklichkeit* dell'anima, appunto *wirkliche Seele*, 'opera d'arte dell'anima', è una seconda natura, è ciò in cui vive la vita dello spirito, o

antropologico, Hegel si riferisca all'individuo umano in quanto strutturalmente relazionale, ovvero ancor prima di giungere alla determinazione dell'Autocoscienza come tale rapporto a sé pienamente sviluppato. Tuttavia non tiene sufficientemente conto della 'corporalità', tanto che gli è possibile parlare di una 'prima natura' umana: come ho cercato di mettere in evidenza è proprio la semplice corporalità dell'individuo umano a rappresentare di per sé una 'seconda natura'.

meglio, è l'espressione stessa della vita universale semplice dello spirito singolo, individuale. Dunque, il corpo degli individui umani non è mai una prima natura. La corporeità degli individui umani è anzi proprio la prima manifestazione dell'universalità semplice della vita dello spirito.

Sottolineare, a partire da queste pagine hegeliane, che non si dà mai una 'nuda vita' dell'essere umano e che la sua corporeità non è in nessun caso riconducibile a una dimensione primo-naturale ha due importanti implicazioni, legate tra loro: un'implicazione 'essenziale' e un'implicazione 'pratico-sociale'.

Dal punto di vista essenziale, in cui è da ricondurre la comprensione della vita come normatività immanente, le pagine dell'*Antropologia* hegeliana forniscono l'occasione per comprendere la vita stessa degli individui umani come la loro essenza, senza rischiare di ridurre tale vita a un mero processo biologico (che funziona o che è malato).¹²⁷ L'*Antropologia* permette piuttosto di comprendere la vita stessa dell'individuo come un processo spirituale 'secondo naturale' di superamento della propria finitezza e ciò, come si vedrà nella seconda implicazione, lungi dall'esibire un individuo pre-sociale, esibisce piuttosto proprio l'irriducibilità dei singoli individui, la loro corporeità in quanto è la loro vita, come manifestazione della loro essenziale relazionalità 'pre-coscienziale'. Ovvero, l'individuo dell'*Antropologia* hegeliana, in quanto *wirkliche Seele* è una contraddizione vivente di passività e attività: l'anima è affetta da una strutturale passività – Hegel la chiama il *nous* passivo di Aristotele – ma l'appropriazione della corporeità ne determina l'attività, il *wirken*, la manifestazione nell'esteriorità. L'interiorizzazione passiva delle sensazioni si fa espressione corporea. La strutturale, essenziale, relazionalità dell'individuo umano vivente, ancor prima che nella coscienza, sta proprio in questo processo che è la sua vita, un'unità contraddittoria di passività e attività, un'autodeterminazione che lo espone fuori di sé e che ne fa un 'dover essere riconosciuto', prima o indipendentemente dal momento coscienziale e autocoscienziale o dalla sua inclusione in un sistema di valori condivisi. Il corpo dell'individuo esibisce un'immediatezza spirituale che consiste nella necessità di essere riconosciuto.

127 Nell'*Antropologia* Hegel espone una serie di 'malattie' dello spirito, come ad esempio la follia o il sonnambulismo. Purtroppo non ho potuto e non potrò soffermarmi in questo studio sulla trattazione hegeliana di questi aspetti. Vorrei però accennare al fatto che tali 'malattie' sono costitutive dello spirito in quanto unità con sé immediata di anima e corpo, rappresentando forme di unilateralità di tale immediatezza. Questo sottolinea che nemmeno la 'malattia' fa dello spirito nuovamente una 'natura'. Con ciò non intendo aprire possibili scenari di comprensione bio-etica dell'*Antropologia* hegeliana, ma vorrei piuttosto mettere in luce proprio come la domanda 'bioetica' rischi di perdere di senso alla luce della nozione di 'seconda natura'. Se l'unità dell'individuo si esibisce tramite il suo corpo e se la sua corporeità è la sua vita, che non coincide con una presunta 'mera vita biologica', anche la decisione su cosa sia 'malato' o 'sano' o cosa sia 'vivo' o ancora no, riguarda una scelta spirituale, logico-politica (tanto sul piano cognitivo e delle malattie legate a questo ambito quanto su quello fisico e delle relative malattie). La scienza, la medicina, la biologia e le tecnologie, rappresentano dunque in questo senso espressioni di autocomprensione spirituale. La malattia (cognitiva o fisica) del singolo individuo va dunque compresa essenzialmente come 'sociale'.

L'assenza di coscienza del meccanismo dell'abitudine più che esprimere un 'prima' della coscienza o una meccanizzazione della coscienza e un abbattimento dell'opposizione o della riflessione o addirittura della volontà, sembrerebbe permettere di considerare la vita dello spirito tale anche nei suoi aspetti più naturali, ma senza per questo riducendola mai a natura. La corporeità dell'individuo esibisce dunque un'oggettivazione libera, in modo inconsapevole, dello spirito. Relegare l'inconsapevolezza alla natura non solo renderebbe difficile riscontrare nella vita dello spirito una normatività immanente – in quanto la consapevolezza e il sapere della vita risulterebbero essere qualcosa di esteriore e di diverso dalla vita stessa – ma, proprio per questo, produrrebbe un'ennesima scissione, forse la più terribile e insieme la più confortevole, tra una vita naturale e una vita spirituale.¹²⁸

Che la vita sia l'essenza dell'essere umano, a partire dalla sua corporeità, che è una seconda natura, afferma tutto il contrario della sacralità della vita umana o del corpo umano, ma anzi esibisce la vita e il corpo dell'individuo determinanti in quanto tali la dialettica della realizzazione della libertà, ovvero del superamento della finitezza, dell'esteriorità e dell'unilateralità. La corporeità degli individui umani, in quanto considerata una manifestazione della loro essenza, esibisce cioè che la stessa irriducibilità individuale è già una relazione, e anzi esprime la necessità passiva della relazione come un 'non poter non essere riconosciuto'.¹²⁹

128 Khurana (2017) sottolinea il bisogno di Hegel di mostrare una libertà inconsapevole della vita, libertà che dunque è solo in sé o solo per noi, per spiegare come Hegel possa superare il concetto kantiano di autolegislazione mediante quello di 'autocostituzione'. La vita in questo senso per Hegel, secondo Khurana, non esibisce una struttura analoga a quella della libertà, ma esibisce la struttura della libertà stessa: un'oggettivazione di sé che è un'autodeterminazione non estrinseca né eteronoma. Per Khurana l'inconsapevolezza della vita di essere libertà è fondamentale per spiegare come lo spirito non sorga in modo *additivo* dalla natura e come esso sia piuttosto un sorgere dalla natura nella natura come *trasformazione* continua della natura. Inoltre, sempre secondo Khurana, l'inconsapevolezza della vita, all'interno della quale sorge la consapevolezza della vita e quindi della libertà, permette di non considerare come due mondi separati da un abisso insormontabile il regno della natura e il regno della libertà e quindi anche il regno della norma e quello della realizzazione della libertà. Il ragionamento di Khurana esibisce senza dubbio e in modo preciso e meticoloso quello che si può considerare il cuore della filosofia hegeliana, tuttavia ciò che manca a questo ragionamento è il momento della fisicità della vita dello spirito e la considerazione della corporeità degli individui. Senza questa considerazione il rischio è quello di parlare di una vita spirituale come liberazione dalla natura senza capire cosa sia esattamente questa 'natura' da cui liberarsi o correndo il rischio di darlo per scontato, lasciando così in balia di molteplici contenuti proprio quella dimensione essenziale alla realizzazione della libertà dello spirito. *Ma soprattutto si rischia di non capire da dove e perché dovrebbe sorgere questo momento coscienziale della vita, ovvero cosa e chi e come riconosce la vita come se stessa*. Infine, senza considerare la dimensione 'pre-coscienziale' dello spirito, si rischia di ridurre la categoria di 'contraddizione' che determina la vita (anche nella sua forma naturale inconsapevole) a un processo di oggettivazione di sé o di autorealizzazione, non tenendo sufficientemente presente la dimensione esteriore come tale, che è quella in cui si esibisce la contraddizione (e scoprendo il fianco alle interpretazioni di Hegel che trovano nella sua filosofia l'alterità solo come fagocitata dall'identità e dall'intero).

129 La corporeità a cui mi riferisco qui è proprio quella esposta nell'Antropologia di Hegel, dunque non ancora contestualizzata in una specifica forma di vita. Tuttavia non ritengo che si possa definire 'pre-sociale' perché questa definizione sarebbe fuorviante per comprenderne l'essenziale relazionalità.

Il momento antropologico se si presenta come un 'passato' dello spirito o come un 'non ancora', è da intendersi come un 'passato' e un 'non ancora' logici, strutturali, dunque che come tali permangono in ogni momento dell'ulteriore sviluppo spirituale.¹³⁰

Se la vita esibisce la stessa struttura della libertà e se tale struttura è quella dell'autocostituzione, ovvero un processo per cui la realizzazione di sé corrisponde alle leggi immanenti, non estrinseche, che la determinano, e se tale struttura è dunque ciò che si può chiamare una normatività immanente, il passaggio dalla vita alla libertà non avviene semplicemente con la presa di coscienza di questa struttura. Il momento genetico di liberazione, di emersione dalla natura dello spirito, che permane in ogni momento dello spirito, e che fa della stessa vita 'naturale' dello spirito già da sempre una seconda natura è la corporeità. La corporeità esibisce semplicemente e inconsapevolmente la strutturale libertà della vita dello spirito come processo di liberazione.

A questa altezza si apre però l'implicazione 'pratico-sociale': proprio perché la corporeità, il lato dell'esteriorizzazione, esibisce un processo vivente spirituale, una libertà inconsapevole, un'autocostituzione 'passiva', l'individuo realizza se stesso, la propria libertà, in quanto sociale. È cioè la corporeità dell'individuo umano che innesca l'ulteriore sviluppo di realizzazione di sé dello spirito, in quanto essa esprime una dimensione 'passiva', inconsapevole, del necessario realizzarsi spirituale della libertà.

In altri termini l'essere umano è la vita che giunge a consapevolezza di sé nel riconoscimento della vita di un altro essere umano (non di una pianta o di un animale, almeno in prima istanza) e tale riconoscimento è necessitato dal corpo dell'altro.

Il momento della presa di coscienza di sé della vita è esso stesso un momento normativo immanente: se non si considera il ruolo svolto dalla corporeità non si può comprendere infatti non solo perché a un certo punto la vita diviene oggetto a se stessa, ma anche perché nel fare questo resta 'vita' e perché nel fare questo si autocomprende come libertà – dunque non solo come autocostituzione a partire da un principio immanente ma anche come consapevolezza di tale normatività immanente e quindi come relazione all'altro.

La corporeità dell'individuo umano, che esibisce la libertà inconsapevole della vita dello spirito, il suo continuo sorgere, non esprime 'solo' il processo immanente di esteriorizzazione di un'interiorità ma, nella sua esteriorità, esibisce il processo di appropriazione di tale esteriorità, senza che essa sia eliminata, tutt'altro: diviene opera d'arte dell'anima, espressione, mano, effettualità. È nel corpo

130 Questa permanenza si esprime su molteplici piani: non solo permane la corporeità degli individui nel processo di liberazione dello spirito, ma permane anche il rapporto dell'individuo col proprio corpo, con le proprie sensazioni, con il momento pre-coscienziale da un punto di vista cognitivo o anche psicanalitico; permane la corporeità come dimensione sociale del rapporto di relazione dell'individuo e degli individui tra loro; permane la dimensione della 'malattia' fisica o psichica.

dell'essere umano che la vita si ricongiunge con sé ed è per questo che tale riconoscimento è possibile nel corpo dell'essere umano. Non è la coscienza della vita che permette alla vita di ricongiungersi con se stessa, tutt'altro, come viene mostrato da Hegel nelle pagine dedicate alla lotta per il riconoscimento tra le Autocoscienze nella *Fenomenologia dello spirito*.

La corporeità esprimendo cioè il lato 'passivo' e inconsapevole della libertà spirituale in quanto tale, della vita, esibisce l'essenza relazionale della normatività immanente della vita spirituale come un 'dover essere riconosciuto'.¹³¹ L'irriducibilità della singolarità, del finito, la sua esteriorità, è proprio ciò che innesca la relazione con l'altro e dunque il processo di realizzazione della libertà effettuale.¹³² La coscienza della vita è dunque una necessità immanente alla vita stessa, esibita dalla corporeità degli individui.

Dire che la vita è l'essenza dello spirito, non significa una sacralizzazione della vita, ma piuttosto una vivificazione dell'essenza, cioè una sua de-essenzializzazione. Ciò significa che, come si è visto, nell'essenza dello spirito rientrano tanto la finitezza quanto la realizzazione nell'esteriorità. Sacralizzare la vita significherebbe sacralizzare la morte, ovvero separare il finito dal processo vitale che esso è.

Ma d'altra parte il corpo e la vita non esibiscono la de-essenzializzazione dell'essenza semplicemente perché permettono di introdurre il tema della morte all'interno dello spirito – non servono qui cioè a giustificare approcci relativisti o esistenzialisti –, piuttosto il corpo e la vita de-essenzializzano l'essenza in quanto la rendono una modalità di relazione, perché esibiscono nell'irriducibilità del finito (e nella sua irriducibile esteriorizzazione) il luogo in cui sorge la produzione dell'infinità concreta, della libertà: il corpo dell'altro non può non rendermi cosciente della mia finitezza; e non solo: è il corpo dell'altro che mi permette di chiamarlo 'altro' e che mi permette dunque di dire 'Io'. Se non si desse una finitezza spirituale 'inconscia', immediata, non ci sarebbe, in altri termini, alcun finito da poter riconoscere, o di cui diventare coscienti, spiritualmente. Oppure bisognerebbe ammettere il fallimento hegeliano di superare l'*Entzweiung* tra la natura e la libertà, tra la realtà e l'essenza, perché bisognerebbe ammettere un modello additivo

131 Come tenterò di mostrare nell'ultimo capitolo, in cui affronterò la *Dottrina dell'essenza*, la struttura del finito per la quale qui uso la formula 'dover essere riconosciuto' è quella che Hegel, nelle ultime pagine della *Dottrina dell'essenza* affermerà come un «non potersi non riconoscere» dell'assoluto, della negatività, nella *molteplicità* del finito. Cfr. WdL II, p.216 (trad. ita.: p.624): «Questo negativo prorompe in loro [nelle realtà libere, cioè nel finito molteplice], perché l'essere a cagione di questa sua essenza, è la contraddizione con se stesso, – e precisamente contro questo essere nella forma dell'essere, dunque come una negazione tale di quelle realtà, che è assolutamente diversa dal loro essere, come il loro nulla, come un altrettanto libero esser altro, di fronte a loro, quanto è libero il loro essere – Ciò nondimeno esso non poteva non riconoscersi [*verkennen*] in loro». C'è dunque una determinazione essenziale, necessaria, inintenzionale del finito di essere riconosciuto e poi c'è lo svolgersi nel tempo e nella storia di questo riconoscimento.

132 L'irriducibilità del finito è quella che, come si vedrà, nell'Autocoscienza della PhG consiste nell'indipendenza dell'Io e dell'altro e che sarà in gioco nella lotta per il riconoscimento.

che aggiunge la coscienza alla natura, sebbene l'aggiunga dall'interno, ovvero un elemento che per quanto venga riconosciuto come immanente, tuttavia resta soprasensibile.

La vita dunque, in quanto processo di autocostruzione a partire da un principio normativo interno, non esibisce solo la stessa struttura della libertà, ovvero la normatività immanente come processo di autorealizzazione, ma esprime anche l'essenziale relazionalità di tale normatività immanente, ovvero la libertà dello spirito come «essere presso di sé nel proprio altro».

È la normatività 'passiva' o 'pre-conscia' immanente espressa dalla corporeità e dalla sua esteriorità che si esprime come un 'dover essere riconosciuta' della vita e che ne esprime anche l'essenziale socialità. Il ritorno a sé della vita, che avviene con il prendere coscienza della vita, avviene cioè con il prendere coscienza della vita dell'altro: la 'prima' vera configurazione dell'Io, della soggettività, dal punto di vista sistematico, per Hegel, è l'Autocoscienza, che è la vita che sa se stessa nell'altro, essa «è *in e per sé* in quanto e perché essa è in e per sé per un'altra; ossia essa è soltanto come un qualcosa di riconosciuto». ¹³³

La passività che determina l'Autocoscienza come 'qualcosa di riconosciuto' non mette in luce la passività dell'Autocoscienza, la quale anzi è proprio l'inizio del sapere di sé e dell'operare e del trasformare il proprio mondo e se stessa; piuttosto ritengo che questa passività esibisca in modo eminente tanto il carattere normativo dell'autorealizzazione, quanto l'immanenza di tale normatività, quanto il suo carattere relazionale.

Ciò che fa essere l'Autocoscienza ciò che è, è un'altra Autocoscienza che la riconosce: il 'riconoscimento' si configura come la struttura stessa del sapere speculativo in queste pagine, in cui Hegel stabilisce un'equazione tra la 'dialettica' e la 'vita'.

L'Autocoscienza, nella *Fenomenologia dello spirito*, sorge in seguito al superamento dell'intelletto. Più precisamente, l'Autocoscienza sorge in seguito all'autosuperamento dell'oggetto dell'intelletto. Infatti alla fine del capitolo sulla Coscienza, dedicato appunto alla posizione conoscitiva dell'intelletto, è l'oggetto dell'intelletto che esibisce in sé la dialettica della differenza interna e non l'intelletto.

«Ed essa [l'infinità], in quanto è ciò che essa è, essendo finalmente oggetto per la coscienza, ecco che la coscienza è autocoscienza». ¹³⁴

Sembra cioè quasi che ci sia una sorta di salto quantico tra la coscienza e l'autocoscienza. Infatti mentre nell'oggetto della coscienza viene mostrato il suo movimento dialettico, invece questo non

133 PhG I, p. 145 (trad. ita.: p.153) «Das Selbstbewußtsein ist *an* und *für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes».

134 PhG I, p.133 (trad. ita.: p.137)

viene mostrato anche nella coscienza. L'Autocoscienza viene quasi di colpo a coincidere con il punto di vista del 'per noi'.

Questo accogliere la differenza, com'essa è *in verità*, o l'accogliere l'*infinità* come tale, è *per noi* o *in sé*. L'esposizione del concetto di infinità appartiene alla scienza; ma la coscienza, quand'essa possiede *immediatamente* questo concetto, compare di nuovo come forma propria o figura nuova della coscienza; figura che lungi dal riconoscere in ciò che la precede la sua essenza, la considera come qualcosa di completamente diverso.¹³⁵

«L'infinità come tale» è la vita, che Hegel qui definisce anche la «differenza com'è in verità». La vita, come ultimo oggetto della coscienza, esibisce cioè che la differenza tra finito e infinito non è qualcosa di esteriore a questi due termini, ma che essa è anzi la determinazione essenziale del finito di essere infinito. Tuttavia questa sua 'verità' non viene esibita alla coscienza, all'intelletto, ma all'autocoscienza. L'intelletto di fronte alla vita semplicemente si ferma, esso resta coscienza, resta la separazione da sé dei suoi oggetti e quindi strutturalmente inadeguato alla vita. Dunque l'autocoscienza non sorge come sviluppo dalla coscienza, ma sorge come sviluppo dell'ultimo oggetto della coscienza, cioè la vita.

Sembra così stabilirsi una sorta di incommensurabilità tra la vita e l'intelletto. E ciò proprio mentre Hegel stabilisce una equazione tra la vita e la dialettica.

Questo mette in luce due aspetti fondamentali: a) l'autocoscienza è il sapere della vita (genitivo soggettivo e oggettivo) e b) il momento della scissione coscienziale (o dell'intelletto) non viene superato dall'autocoscienza, o meglio l'autocoscienza non è il risultato di un processo di autosuperamento della coscienza. La modalità di separazione della coscienza, in qualche modo permane.

L'autocoscienza è cioè auto-coscienza: se la coscienza distingue da sé ciò a cui in pari tempo si rapporta, l'autocoscienza fa esattamente questo con se stessa, ma non in modo tale che non si cura più dell'esterno e che essa diviene oggetto a se stessa. Questo sarebbe stato forse il risultato dell'autosuperamento della coscienza. L'autocoscienza invece è la vita che diviene oggetto a se stessa: quindi si tratta nuovamente di un movimento di interiorizzazione e di appropriazione che produce un'esteriorità.

Senza aver presente quanto avviene nell'*Antropologia*, il passaggio all'autocoscienza risulta del tutto oscuro, o al più terapeutico.

È infatti possibile comprendere come l'autocoscienza sorga in quanto scissione in sé dell'infinità semplice della vita, e non affatto come superamento della scissione della coscienza, tenendo

135 PhG I, p.134 (trad. ita.: p. 138)

presente il momento antropologico dello spirito, in cui viene esibito da quale vita sorge l'autocoscienza, ovvero quale vita prende coscienza di sé e come.

Se l'autocoscienza si fosse configurata come l'autosuperamento della coscienza, paradossalmente Hegel avrebbe riproposto una scissione coscienziale, ovvero l'autocoscienza sarebbe diventata 'semplicemente' – o solo oggettivamente – la coscienza della vita; o al contrario avrebbe ricondotto tutta la vita a una forma di autocoscienza e di sapere di sé.

Che l'autocoscienza sia piuttosto il risultato dello sviluppo immanente alla vita, ultimo oggetto del tutto inadeguato per la coscienza, esibisce non solo che ciò che consente alla vita di ritornare a se stessa è immanente alla vita, ma anche che ciò è una differenza interna, una rottura della semplice unità immediata della vita.

La coscienza, in quanto opposizione esterna, non si sviluppa in autocoscienza perché essa non può strutturalmente riconoscersi nella 'verità' che la vita esibisce, che cioè l'infinito e l'identità sono determinati dal finito e della differenza. Ma allo stesso tempo l'autocoscienza, in quanto è la coscienza della vita, sancisce il finito e la differenza come costitutivi di essa.

Ciò che vorrei mettere in luce, nel seguito di questo paragrafo, è che il sapere della vita è una determinazione immanente alla vita stessa, nel senso che essa non può non essere riconosciuta: tale determinazione, tale sapere della vita, è però anche una separazione della vita con sé, un differenziarsi con sé della vita. Tuttavia è una determinazione normativa: la vita non è tale se non viene riconosciuta, esattamente come la libertà. Il passaggio dalla vita alla libertà si può riscontrare cioè nel momento in cui avviene il riconoscimento dell'autodeterminazione dell'altro come la sua essenza.

La vita, alla fine del capitolo sulla Coscienza, sorge mostrando in sé un infinito insostenibile per la coscienza, ovvero un'infinito costituito da una differenza interna, da un'opposizione interna, esibisce cioè in sé la contraddizione: «Ora si deve pensare il puro scambio o l'opposizione in se stessa, cioè la contraddizione».¹³⁶ Infatti la vita «in quanto autoeguaglianza è differenza interna».¹³⁷

L'autoeguaglianza con sé della vita, dunque, per Hegel è determinata da un'opposizione interna, che si autosupera in direzione dell'uguaglianza con sé, dunque la contraddizione indica tanto il sussistere degli opposti nell'unità, quanto che proprio gli opposti determinano l'unità. Questo movimento è il movimento della «vera infinità», che si mantiene uguale a se stessa perché la sua differenza interna non viene annullata, ma superata. È un'infinità viva, anzi è l'essenza stessa della vita, ed è questa per Hegel l'unica vera infinità. Ovvero è quell'infinità che è tale perché finisce, perché ha in sé la negazione e non la esclude da sé ma la supera in se stessa.

136 PhG I, p.130 (trad. ita.: p.134)

137 PhG I, p.132 (trad. ita.: p.135)

Solo in quanto il suo oggetto mostra questa sua differenza interna, la coscienza lo scopre come non più distinto da lei. Così Hegel mostra come cade la scissione tra soggetto e oggetto, ovvero come la coscienza vada a fondo, e come da ciò sorga il movimento dell'autocoscienza che è al tempo stesso un «distinguere dell'indistinto» e farsi uguale di «questo distinto».

Poiché oggetto della coscienza è questo concetto dell'infinità, essa è, così, coscienza della differenza come differenza immediatamente altrettanto tolta; la coscienza è per se stessa, è il distinguere dell'indistinto o autocoscienza. Io mi distinguo da me stesso; e in quest'atto è immediatamente per me che questo distinto non è distinto.¹³⁸

«L'oggetto della coscienza», la prima manifestazione dell'infinità dialettica, è per Hegel la vita e da essa non può non sorgere l'autocoscienza. Vita e autocoscienza, in queste pagine della Fenomenologia, sorgono quindi col medesimo atto, nello stesso momento. Nel momento in cui il pensiero fa esperienza della vita, il pensiero è vitale.

L'autocoscienza mantiene infatti in sé il momento della scissione che è la struttura caratteristica della coscienza, ma tale scissione è in lei immediatamente tolta, ovvero essa «distingue qualcosa ch'è per essa, in pari tempo, un non distinto».¹³⁹

L'autocoscienza è allora riflessione in sé a partire dal suo oggetto e tale riflessione in sé della coscienza è possibile perché il suo oggetto è a sua volta riflesso in se stesso, è, cioè la vita in quanto infinità.

Dunque nel suo primo sorgere l'autocoscienza, proprio in quanto è identità con sé della (infinità della) vita, ha in sé la differenza immediatamente come tolta e per questo motivo, scrive Hegel, il rapporto con il suo oggetto si manifesta come appetito, come desiderio. Il primo atto dunque con cui si manifesta l'autocoscienza, è un atto che esprime da un lato la costitutiva mancanza, la scissione che segna l'autocoscienza, e dall'altro lato come tale mancanza, tale scissione, è immediatamente superata dall'autocoscienza nel riferimento a se stessa.

In altri termini il desiderio spiega la 'duplicità' dell'autocoscienza, ovvero di essere in un unico atto il distinguere dell'indistinto e il farsi uguale di questo distinto: la mancanza costitutiva che segna l'autocoscienza è il suo distinguersi dalla vita indistinta e il desiderio è l'atto mediante cui si fa uguale alla vita indistinta. Per l'autocoscienza questa 'duplicità' è immediatamente tolta, è appunto, un unico atto.

Dal momento che l'autoeguaglianza con sé è la verità dell'autocoscienza e per lei le differenze sono solo in quanto tolte, per l'autocoscienza la vita, il suo oggetto, è solo un negativo.

138 PhG I, pp.134-135 (trad. ita.: p.138)

139 PhG I, p.137 (trad. ita.: p.143)

Per chiarire questa dinamica Hegel spiega che il rapporto tra l'autocoscienza e la vita sorge all'interno della vita stessa. Il concetto di infinità, risultato dalla dialettica dell'intelletto, scrive Hegel «si scinde nell'opposizione dell'autocoscienza e della vita; quella è l'unità per la quale è l'infinita unità delle differenze; la vita peraltro è solo quest'unità stessa, per modo che tale unità non è in pari tempo per se stessa».¹⁴⁰ Questo non sapere di sé della vita è quanto Hegel dice della natura e in queste righe il riferimento è senz'altro ad essa, eppure nel corso dello sviluppo dell'autocoscienza, questo lato del rapporto, questa vita che 'non è in pari tempo per se stessa', diventerà l'altra autocoscienza.

Per ora Hegel sta però mostrando che l'autocoscienza sorge dalla vita e anzi, non può non sorgere dalla vita: l'infinità stessa, la vita stessa, si scinde nell'opposizione tra l'infinità in sé e l'infinità per sé.

Così l'autocoscienza non è solo ciò per cui la vita è oggetto, ma l'autocoscienza è essa stessa vita. Dunque l'autocoscienza è la vita che sa se stessa.¹⁴¹ Tuttavia ciò non 'chiude il cerchio', ma anzi spalanca la contraddizione più insopportabile per il pensiero: l'autocoscienza in quanto vita che sa stessa si sa separata dalla vita, mentre la vita ingenua in quanto è l'infinita unità delle differenze, resta non cosciente di sé, ma proprio questo significherà che 'la vita' non è cosciente dell'autocoscienza.

La vita è allora per l'autocoscienza solo un negativo, cioè un'alterità da negare immediatamente. L'autocoscienza quindi desiderando la (propria) vita nega la vita (come alterità).

In questo senso Hegel afferma che il desiderio dell'autocoscienza è distruttivo e non fa che riprodurre tanto il desiderio quanto il suo oggetto, ma proprio in questa coazione a ripetersi, l'autocoscienza scopre l'indipendenza del suo oggetto.

Ma in questo appagamento l'autocoscienza fa esperienza dell'indipendenza del suo oggetto. L'appetito e la certezza di se stesso, raggiunta nell'appagamento dell'appetito stesso, sono condizionati dall'oggetto; infatti l'appagamento sussiste mediante il togliere questo Altro, e affinché il togliere ci sia, ci deve essere anche questo Altro.¹⁴²

Hegel sta iniziando ad anticipare che il vero appagamento del suo desiderio, della sua mancanza, l'autocoscienza lo trova quando fa esperienza dell'indipendenza dell'oggetto *mentre lo nega*,

140 PhG I, p.139 (trad. ita.: p.146)

141 Sulla centralità della vita nella *Fenomenologia* e in tutto il pensiero hegeliano si veda soprattutto l'interpretazione di Hyppolite (1996)

142 PhG I, p.143 (trad. ita.: p.150)

ovvero l'oggetto che l'autocoscienza considerava solo come un negativo, ha la negazione in se stesso, è riflesso in se stesso.

L'oggetto dell'autocoscienza e del suo desiderio è la vita, è la vita ciò da cui essa si distingue e in pari tempo si identifica. Se tale movimento di identificazione consiste nell'immediatezza della differenza, l'autocoscienza non può però giungere a essere identità con sé della vita, o meglio, giunge a essere identità con sé della vita come morte, come negatività astratta, come differenza immediatamente come tolta. L'autocoscienza deve dunque consistere in una differenza effettuale perché la vita possa essere anche 'per sé'. Dunque anche l'altro dell'opposizione dell'infinità deve risultare essere una vita indipendente, cioè riflessa in sé, per la quale la negazione è tanto in sé quanto per sé, cioè un'altra autocoscienza.

A questo punto Hegel, prima di passare a sviluppare il rapporto tra due autocoscienze, riassume i tre aspetti fondamentali della struttura negativa della vita, cioè i tre momenti in cui nella vita la sua autoeguaglianza si manifesta come differenza con sé: 1) la vita in quanto desiderio della vita, 2) la vita come ciò che viene desiderato, cioè come desiderio di se stessa e 3) la vita in quanto morte.

Nella vita, che è l'oggetto dell'appetito, la negazione è: o in un altro, vale a dire nell'appetito; o è come determinatezza verso un'altra figura indifferente; o è come universale natura inorganica di quella vita. Ma siffatta indipendente natura universale, nella quale la negazione sta come negazione assoluta, è il genere come tale, ossia è l'autocoscienza. L'autocoscienza raggiunge il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza.¹⁴³

Nella terza determinazione la negazione costitutiva della vita esibisce l'ultima contraddizione che si dà nella vita naturale, quella tra la singolarità e il genere. Tutte e tre le determinazioni della negazione corrispondono all'autocoscienza, ma nell'ultima essa viene determinata come la negatività assoluta all'interno della vita, addirittura Hegel la chiama «universale natura inorganica della vita». L'autocoscienza, cioè, in quanto vita che sa se stessa, è la vita che sa la morte, è il genere come tale, ovvero l'unità per sé dell'infinità e della differenza costitutiva dell'infinità come negazione assoluta. Il ritorno a sé dell'autocoscienza, ovvero il ritorno a sé della vita che avviene nell'autocoscienza, è determinato dall'esperienza della negazione assoluta della differenza della vita. Il desiderio dell'autocoscienza, che è desiderio della vita, cioè di un'unità immediata dell'opposizione, non fa che annientare la differenza costitutiva della vita, esattamente come fa la vita 'naturale': in questo modo il desiderio dell'autocoscienza non viene appagato perché nella consumazione del suo oggetto viene riprodotto il desiderio della vita. L'autocoscienza può raggiungere il suo appagamento solo in un'altra autocoscienza, cioè in un'altra vita che sa se stessa,

143 PhG I, p.144 (trad. ita.: p.151)

ovvero nella sopportazione della contraddizione che l'infinità della vita consiste nel superamento della finitezza e non nel suo annientamento.

In questa negatività di se stesso, l'oggetto dell'autocoscienza è altrettanto indipendente; e così esso è genere per se stesso, è nella peculiarità della propria distinzione, universale fluidità; esso è vivente autocoscienza.¹⁴⁴

L'autocoscienza così è in cammino per diventare Spirito e, addirittura, Hegel descrive la struttura dell'autocoscienza con le stesse parole che usa per quella dello Spirito Assoluto: «soltanto così diviene per lei l'unità di se stessa nel suo esser-altro».¹⁴⁵

L'Autocoscienza è «la fluida essenza eguale a se stessa», essa è «tanto Io quanto oggetto».¹⁴⁶

Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta; qui essa, movendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità.¹⁴⁷

La presenzialità dello spirito è il suo essere effettuale, *wirklich*, ovvero realizzazione della propria essenza, in cui exteriorità e interiorità sono lo stesso e non più scisse tra «la variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e la vuota notte dell'al di là soprasensibile».

A questo punto della Fenomenologia non siamo certo ancora nello Spirito Assoluto, ma è qui che inizia il vero cammino verso lo Spirito.

Questo cammino inizia con l'esperienza della negazione assoluta, inizia con l'esperienza della morte, ma soprattutto inizia quando il pensiero sostiene l'esperienza della morte.

Come la vita è la posizione naturale della coscienza, l'indipendenza senza l'assoluta negatività, così la morte è la negazione naturale della coscienza medesima, la negazione senza l'indipendenza, negazione che dunque rimane priva del richiesto significato del riconoscere.¹⁴⁸

L'indipendenza senza la negatività e la negatività senza l'indipendenza, la vita senza la morte e la morte senza la vita, corrispondono a una 'posizione naturale', ovvero a una posizione in cui i due opposti sono esterni e indifferenti l'uno all'altro.

144 PhG I, p.144 (trad. ita.: p.151)

145 PhG I, pp.144-145 (trad. ita.: p.151)

146 PhG I, p.145 (trad. ita.: pp. 151-152)

147 Ibid.

148 PhG I, p.149 (trad. ita.: pp.157-158)

Eppure non è l'unità degli opposti, non è la loro identità che richiede di essere riconosciuta, piuttosto Hegel spiega chiaramente che è la morte, la negazione, quella che deve essere riconosciuta. È la finitezza che deve essere riconosciuta, perché solo così può essere riconosciuta come infinità.

L'autocoscienza in quanto sapere della vita, per non risolversi nel sapere della morte, ha bisogno di essere riconosciuta da un'altra autocoscienza. Ha bisogno di duplicare il desiderio della vita, di soddisfarlo tenendolo in vita, senza cioè consumare l'oggetto del suo desiderio e ciò può farlo solo desiderando il desiderio dell'altra autocoscienza di vivere.

L'Autocoscienza è questa contraddizione di amare la morte dell'altro, di amarlo anche se muore, di amarlo proprio perché muore, perché solo in questo modo può continuare a vivere. L'autocoscienza è il dolore di questa contraddizione. Essa sa se stessa come un universale che muore, essa sa la natura in se stessa come morte, che è l'essenza stessa della vita. L'autocoscienza sa la negatività della vita. E sapendo che l'essenza della vita è la negazione, essa sa se stessa.

Tutto questo sviluppo si vede bene nel resto del capitolo: dalla lotta a morte, alla dialettica servo-signore in cui l'autocoscienza del servo è in ansia «per l'intera sua essenza; essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta»¹⁴⁹, fino alla coscienza infelice, che conclude il processo di sviluppo dell'autocoscienza, e in cui Hegel scrive: «La coscienza della vita, la coscienza dell'esistere e dell'operare della vita stessa, è soltanto il dolore per questo esistere e per questo operare».¹⁵⁰

La contraddizione, che è il cuore della vita e della dialettica in Hegel, in queste pagine della *Fenomenologia* si manifesta dapprima come desiderio, poi come lavoro, che è «desiderio tenuto a freno»¹⁵¹ e infine come dolore. Il dolore indica la presa di coscienza del fatto che questa contraddizione non è eliminabile, né si può tenere a freno mediante il lavoro, ma è l'essenza stessa della vita.

Nell'Autocoscienza Hegel non fa alcun riferimento esplicito alla 'seconda natura', eppure la stessa struttura dell'autocoscienza, che si presenta come il sorgere dell'identità speculativa di identità e non-identità a partire dalla vita, sembrano suggerire un riferimento profondo a questa dimensione.

Khurana (2017) riconosce ad esempio nel lavoro del servo l'inizio della libertà dell'autocoscienza, in quanto mediante la paura della morte e poi il lavoro, l'autocoscienza servile stabilisce una relazione con la natura che non è di dominio ma di trasformazione: in questo modo il servo

149 PhG I, p.153 (trad. ita.: p.161)

150 PhG I, p.164 (trad. ita.: p.175). Sulla centralità della coscienza infelice nella *Fenomenologia* e sul suo ruolo nella logica soggettiva, come unità di unità e differenza di soggetto e oggetto si veda Wahl (1994).

151 PhG I, p.153 (trad. ita.: p.162)

trasforma la vita, la sua essenza, nell'esserci pratico dell'autocoscienza, cioè in una seconda natura.¹⁵²

Testa (2008 e 2009) propone di confrontare la stessa struttura e modalità del riconoscimento tra le autocoscienze con la nozione di 'seconda natura'. Partendo da un'analisi degli scritti jenesi di Hegel, dove è possibile trovare una forma di riconoscimento pre-riflessiva o 'originario-naturale', Testa mostra come nell'autocoscienza e nella lotta per il riconoscimento nella *Fenomenologia*, si ritrovi non solo questa prima forma di riconoscimento ma anche il passaggio alla dimensione spirituale o 'secondo-naturale' del riconoscimento. Per Testa il riconoscimento 'primo-naturale' pre-riflessivo è un presupposto per il riconoscimento 'secondo-naturale' riflessivo, il quale più viene praticato e ripetuto, più si fa 'irriflesso' e si concretizza in una 'seconda natura'. Questo doppio riconoscimento, secondo Testa, viene esibito nell'Autocoscienza, la quale presenta sia il riconoscimento di se stessa come vita, come natura organica, e anche come 'natura anorganica' (*unorganische Natur*), cioè come 'seconda natura'. In conclusione, Testa spiega come la corporeità dell'individuo rifletta la prima forma naturale di riconoscimento, mentre la seconda forma di riconoscimento rifletta quella sociale 'secondo naturale' anorganica delle istituzioni, come il linguaggio, le leggi, gli stati. La dimensione secondo-naturale non risulterebbe pertanto, prosegue Testa, come un processo artificiale, ma in continuità con la dimensione 'primo-naturale' del riconoscimento, ovvero in modo tale che l'individuo è immerso nelle pratiche sociali come fossero una necessità primo-naturale; senza una tale forma di 'mediata immediatezza' non sarebbe possibile, secondo Testa, alcuna stabile interazione umana e non si potrebbe costruire alcuno spazio sociale.¹⁵³

Ng (2013) sebbene non proponga un confronto tra l'autocoscienza e la nozione di 'seconda natura', offre tuttavia una lettura che permette di approfondire un tale confronto in modo proficuo. Partendo dagli scritti jenesi di Hegel, dove la struttura speculativa dell'identità è proposta come unità di autocoscienza e vita, Ng prende in esame il capitolo sull'Autocoscienza nella *Fenomenologia* per investigare in che modo la vita si configura come il primo oggetto di conoscenza dell'autocoscienza. A partire da queste pagine, Ng mostra come l'autocoscienza sia dipendente dal suo oggetto e si manifesti sia come unità con la vita che come differenza dalla vita e come proprio in questo doppio carattere dell'autocoscienza consista la 'negatività' dell'autocoscienza. Infine Ng conclude facendo riferimento alla *Scienza della logica* e al capitolo sulla Vita, mostrando in che senso per Hegel il pensiero che pensa se stesso è un pensiero vivente: in prima analisi infatti il pensiero è negatività, nel senso dell'identità speculativa con sé, identità e differenza di soggetto e

152 Khurana (2017), pp. 450 – 460.

153 Testa (2008), p. 293

oggetto, di pensiero e vita, ma in seconda analisi il pensiero è vivente, in quanto tale negatività è anche l'azione positiva del dare forma a se stesso, di rendersi effettivamente vivente.

Anche Henrich (1998) non fa riferimento alla seconda natura nel trattare l'autocoscienza hegeliana, ma ne mette in luce il carattere pre-riflessivo: l'autocoscienza in quanto è la vita che sa se stessa si differenzia dalla vita biologica eppure questa autorelazione conoscitiva non è attingibile in modo riflessivo. Lo svolgersi della riflessività di tale articolazione, viene messo in luce da Henrich (2016b) nella *Dottrina dell'essenza*, nella *Scienza della Logica* di Hegel, dove l'originaria pre-riflessività della riflessione viene esibita nel suo approfondirsi e svilupparsi in una riflessività strutturale effettuale.

L'intreccio tra vita, relazione con sé e relazione con l'altro – dunque il sorgere dell'identità speculativa –, processo di interiorizzazione ed esteriorizzazione e sorgere della libertà spirituale, che si trova nel capitolo dedicato all'Autocoscienza, nella *Fenomenologia*, è proprio ciò che suggerisce un confronto tanto con la nozione di 'seconda natura' quanto con le categorie della determinazione in quanto tale della *Scienza della Logica*. Ciò che vorrei mettere in luce è che l'autocoscienza, e in particolare la lotta per il riconoscimento, svolge una funzione di perno tra la 'seconda natura' e le determinazioni logiche perché esibisce una specifica modalità di realizzazione. Se è possibile individuare una seconda natura nell'Autocoscienza, essa non sembrerebbe corrispondere propriamente al lavoro trasformativo del servo, né a una 'seconda' determinazione 'anorganica' di riconoscimento sociale, diversa, per quanto in continuità con una 'prima' e originaria forma di riconoscimento naturale.¹⁵⁴ Il servo infatti finisce per riconoscersi nel suo lavoro per un altro e non si riconosce in un'altra autocoscienza e, allo stesso, tempo non viene riconosciuto come libero dal signore, il quale, non potendo riconoscersi nell'indipendenza dell'altro, non giunge a riconoscere la propria indipendenza e la propria libertà.¹⁵⁵ Il lavoro del servo pertanto, se

154 Sul rapporto tra lavoro e riconoscimento si veda ad esempio Renault (2016), il quale, a partire dal capitolo sull'Autocoscienza e in particolare dalla 'lotta per il riconoscimento', considera il lavoro e non il riconoscimento ciò su cui si fonda la socialità degli individui. In questo senso Renault intende specificare che la socialità costitutiva degli individui si fonda su specifiche interazioni pratiche con se stessi e con gli altri, e con la trasformazione della natura, all'interno delle quali avvengono anche pratiche di riconoscimento: «In one word, the implications for the sociality of the self can be put in the following terms: for Hegel, the social self is also a working self» (Renault 2016, p.215). L'interpretazione offerta da Renault mette in luce in modo particolarmente acuto come il lavoro sia 'più strutturale' del riconoscimento, come cioè la 'cooperazione' e le interazioni pratiche degli individui producano specifiche forme di riconoscimento anche normativo. Ritengo che questa interpretazione si addica di più al Capitolo VI della *Fenomenologia*, e al riconoscimento tra l'autocoscienza agente e l'autocoscienza giudicante. La mia critica non si basa su una tediosa specificazione filologica – di cui non mi sentirei all'altezza – ma intende piuttosto evitare la sovrapposizione di un'interpretazione etico-politica che si addice propriamente allo spirito oggettivo a una dimensione 'preparatoria' allo spirito oggettivo. Ovvero, la lotta per il riconoscimento nel capitolo sull'Autocoscienza esibisce il luogo in cui emerge effettivamente la struttura essenzialmente sociale dell'individuo e non ancora il modo in cui essa si sviluppa e si concretizza nelle diverse configurazioni sociali delle pratiche.

155 Sulla dialettica servo-signore e sull'impossibilità che essa produca un'autentica forma di riconoscimento ha scritto come è noto Kojève (1996).

considerato unilateralmente (senza il lato del ‘signore’ e fuori da una dinamica asimmetrica di riconoscimento) come il lato che sviluppa la libertà effettuale dell’autocoscienza nella sua appropriazione e trasformazione della natura, rischia:

a) di non esibire affatto l’aspetto sociale di questo lavoro, in quanto non è chiaro per chi tale lavoro viene svolto o comunque non è chiaro per quale via il servo si ricongiungerà a un certo punto con se stesso mediante il suo lavoro; b) di appiattare la stessa caratteristica emancipatoria insita nel lavoro del servo, ovvero l’effettualità del processo di liberazione, su un meccanismo progressivo ‘acritico’ – per cui la ‘seconda natura’ prodotta dal lavoro del servo manifesterebbe la stessa immediatezza della ‘vita’ e dunque, in ultima analisi, c) di eliminare la contraddizione costitutiva dell’autocoscienza di essere la vita che sa stessa, identità e differenza della vita con sé, ovvero identità di identità e non identità.

Il lavoro del servo, Hegel lo esplicita, esibisce il lato emancipatorio dell’autocoscienza e che esso è tale in quanto sociale: non considerare il ruolo svolto dal ‘signore’ in tale dialettica significa non solo non considerare la figura del riconoscimento, ma soprattutto non considerarne il ruolo strutturale dell’asimmetria. L’asimmetria della lotta per il riconoscimento è proprio ciò che permette il passaggio dalla normatività immanente della ‘vita’ alla normatività immanente della libertà in quanto processo di realizzazione. Non è cioè il lavoro a svolgere una funzione di *Bildung* ma è proprio la servilità del lavoro a farlo: il servo infatti si auto-asservisce al signore e a questa altezza un tale auto-asservimento esibisce ancora la passività dell’autocostituirsi della libertà, e in particolare in quanto sociale, dello spirito. Il lavoro servile, proprio in quanto servile, esibisce cioè la normatività immanente della vita dello spirito come un ‘dover essere riconosciuta’. Separare il lavoro dalla ‘servilità’ a questa altezza e separarlo quindi dal signore – separandolo in ultima analisi dalla lotta per il riconoscimento – genera un’unilateralità di interpretazione che rischia di condurre a una comprensione della ‘seconda natura’ come un processo di emancipazione privo di contraddizione o, comunque, in cui la contraddizione si fa mero meccanismo di funzionamento emancipatorio.

Anche la distinzione tra una forma di riconoscimento ‘naturale’ e una forma ‘anorganica’ di riconoscimento secondo-naturale ha in sé il rischio di stigmatizzare una scissione costitutiva dell’autocoscienza che invece in queste pagine risulta essere proprio il sorgere di un’identità speculativa e dunque contraddittoria. Il riconoscimento pre-riflessivo strutturale all’autocoscienza, il suo rapporto con sé che è il ritorno a sé della vita, è infatti *già* secondo-naturale e solo in questo modo è possibile comprendere la seconda natura come una dimensione tutt’altro che ‘anorganica’. Il rischio di interpretare l’aggettivo ‘anorganico’, che Hegel usa in queste pagine, col significato di ‘sociale’ o di ‘libertà’ è quello di ricadere in una forma di seconda natura ‘soprasensibile’ e quindi,

invece di stabilire una continuità tra una dimensione naturale costitutiva dell'essere umano e una dimensione di libertà sociale, si rischia proprio l'opposto, cioè di mostrarle come separate da un abisso invalicabile.

Tuttavia sembrano essere tanto il riconoscimento quanto il lavoro, che nell'Autocoscienza suggeriscono un confronto con la nozione di 'seconda natura'. Ciò che vorrei mostrare è che la dinamica asimmetrica del riconoscimento che si svolge in questo capitolo mette in luce la struttura autocontraddittoria dell'autocoscienza, la sua negatività, la sua originaria speculatività irriflessa, di essere essenzialmente seconda natura. L'aggettivo 'seconda' esplicita cioè il carattere drammaticamente autocontraddittorio del pensiero speculativo, cioè vivente.

L'aggettivo *unorganisch* che Hegel usa per indicare la natura dell'autocoscienza, la sua negatività assoluta, il suo essere *Gattung*, non esibisce il lato 'sociale' del bisogno dell'altra autocoscienza, ovvero del bisogno di costruire qualcosa di diverso, di duraturo e di stabile che vada oltre l'aspetto meramente biologico ma che in qualche modo ne riproduca la necessità e la fluidità. Ovvero, il farsi immediata della mediazione non è affatto il suo farsi 'anorganica', come in un meccanismo abitudinario di pratiche sociali che vanno dalla lingua, alle istituzioni socio-politiche, giuridiche o economiche, in cui gli individui hanno delle interrelazioni stabili. 'Anorganico' risulta essere più che il farsi immediato della mediazione, un'eliminazione della mediazione e quindi un'eliminazione della contraddizione che tiene insieme mediazione e immediatezza. Sembra proprio questo che Hegel intende con l'utilizzo dell'aggettivo *unorganisch* in queste pagine: la natura anorganica dell'autocoscienza è la sua finitezza unilaterale, la sua morte fisica, la negazione assoluta. *Unorganisch* è l'autocoscienza privata o separata dalla sua vita, o dalla sua dimensione strutturalmente sociale; *unorganisch* è cioè l'autocoscienza privata dell'essere riconosciuta e dunque ineffettuale.

L'autocoscienza è identità di identità e non-identità nel senso che è identità di vita e morte e per questo è *Gattung* e in questo senso risolve l'ultima contraddizione che si dà in natura tra il singolo e il genere: in quanto è questa identità come singola autocoscienza, essa è nella sua singolarità identità di finito e infinito, di universale e particolare. Risolvendo questa contraddizione in un relazione con sé pre-riflessiva, l'autocoscienza è già da sempre secondo-naturale, ed è già da sempre sociale: la sua 'naturalità' è la sua 'secondo-naturalità'. Dunque in ultima analisi 'unorganisch' esibisce il lato sociale dell'autocoscienza, ma in quanto negativo e non mette in luce la positiva costruzione ed elaborazione di pratiche e istituzioni sociali; *unorganisch* a questa altezza esibisce cioè che se l'autocoscienza non si relaziona con un'altra autocoscienza, essa non si relaziona con la vita e dunque con se stessa.

La lotta per il riconoscimento, il bisogno dell'autocoscienza di un'altra autocoscienza, non espliciterebbe una forma di riconoscimento diverso, ulteriore, sociale, riflessivo, rispetto a quello che si dà nel sorgere dell'autocoscienza, tra l'autocoscienza e la 'vita'. La lotta per il riconoscimento esprimerebbe piuttosto la strutturale relazionalità contraddittoria dell'identità speculativa che sorge con l'autocoscienza. Sebbene Hegel li descriva come due momenti, questi due momenti non sono affatto scindibili. Se c'è un riconoscimento 'propriamente' sociale nella *Fenomenologia* non è quello che si trova nella lotta per il riconoscimento tra le autocoscienze nel capitolo sull'Autocoscienza, ma è piuttosto quello tra l'autocoscienza agente e l'autocoscienza giudicante nel capitolo *Lo spirito coscienzioso o coscienziosità, l'anima bella, il male e il suo perdono*, dove avviene «il reciproco riconoscimento che è lo spirito assoluto»¹⁵⁶, tra l'universale e il particolare, in modo tale che l'universalità si riconosce pienamente nella particolarità.¹⁵⁷

Dunque nel capitolo sull'Autocoscienza non sembrerebbe propriamente darsi il passaggio da una dimensione pre-riflessiva primo-naturale a una dimensione riflessiva secondo-naturale e ciò, in ogni caso, non avverrebbe di certo unilateralmente mediante il lavoro del servo: il passaggio che Hegel mostra tra un primo momento di autocoscienza della 'vita' a un secondo momento di 'autocoscienza della vita dell'altro' non solo è interno a una modalità di riconoscimento già da sempre secondo-naturale, ma esibisce anche come sorge la riflessività dalla dimensione pre-riflessiva dello spirito. In principio non c'è una sola autocoscienza, ma ce ne sono due e la vita che l'autocoscienza incontra nel 'primo' momento è già la vita dell'altra autocoscienza.

La dinamica della lotta per il riconoscimento che è la struttura essenziale dell'autocoscienza sembra esibire dunque l'identità negativa dell'autocoscienza di essere una 'seconda natura', di essere autocoscienza in quanto 'dover essere riconosciuta', oggetto del soggetto che è lei stessa in quanto un'altra.

In altri termini l'autocoscienza esibisce la sua irriducibile particolarità e, proprio per questo, la sua essenziale irriducibile relazionalità, nella sua ambiguità passiva: essa è un 'dover essere riconosciuta' da parte dell'universale come se stesso.¹⁵⁸ Questo riconoscimento, che avviene nello Spirito, Hegel lo chiama 'conciliazione' [*Versöhnung*], sebbene sia una conciliazione tutta da capire, dal momento che è «l'opposizione e lo scambio con se stesso»¹⁵⁹ dello spirito, il suo «sapere se stesso nel suo assoluto contrario»: «il sì della conciliazione [*das versöhnende Ja*], in cui i due Io

156 PhG II, p.439 (trad. ita.: p.194) [corsivo mio]

157 Su questo si veda ad esempio Vinci (2016, 1999)

158 Honneth (2002), nella sua originale lettura, mette in luce come la lotta per il riconoscimento possa spiegare i processi di trasformazione sociale a partire dalle pretese normative strutturalmente implicite nel rapporto di riconoscimento.

159 Ivi

dimettono il loro opposto esserci, è l'esserci dell'Io esteso fino alla dualità, Io che quivi resta uguale a sé e che nella sua completa alienazione [*Entäußerung*] e nel suo completo contrario [*Gegenteil*] ha la certezza di se stesso». ¹⁶⁰

L'autocoscienza in quanto è la vita che sa se stessa esibisce l'altra faccia, o lo sviluppo immanente delle implicazioni, del rapporto dell'anima con la corporeità, analizzato nell'*Antropologia*, nel precedente paragrafo, ovvero spiega come avvenga il passaggio dalla passività dell'immanenza normativa alla sua attuazione. L'autocostitutività e l'autodeterminazione che la vita esibisce nella 'natura' tanto da poter essere riconosciuta come lo spirito che non sa se stesso, nel momento stesso in cui diviene oggetto per lo spirito diviene essa stessa spirito 'pre-conscio' o 'pre-riflessivo'. La dimensione pre-conscia, passiva o pre-riflessiva indica l'irriducibilità dello spirito – anche quando si configura come corporeità, o come sorgere dell'autocoscienza della vita – a 'natura'; ciò non toglie che lo spirito stesso non possa operare una tale riduzione di sé.

Il passaggio dalla dimensione pre-riflessiva a quella riflessiva, cioè il passaggio all'effettualità dell'essenza relazionale dell'individuo, è una storia fatta principalmente di riconoscimenti mancati. Nel prossimo capitolo prenderò in considerazione la realtà sociale dello spirito, lo spirito oggettivo.

160 Per quest'ultima e la precedente citazione, si veda PhG II, p.196 (de: p.494).

1. Io che è un noi, Noi che è un Io: la realizzazione della libertà come una seconda natura

L'Antropologia, nell'*Enciclopedia*, e l'Autocoscienza, nella *Fenomenologia dello spirito*, esibiscono lo spirito nel suo sorgere dalla natura e in particolare dalla 'vita'. Lo spirito che sorge dalla vita risulta essere tanto in unità con la vita quanto una differenza immediata all'interno della vita stessa. Sembrerebbe pertanto che lo spirito nel suo sorgere, nell'Antropologia, o l'autocoscienza come *Gattung*, nella *Fenomenologia*, siano già una seconda natura e che dunque la corporeità o la relazione alla propria finitezza che lo spirito esibisce in modo pre-riflessivo non siano riconducibili a una 'prima natura'. La secondo-naturalità dello spirito pre-riflessivo consisterebbe nell'esibire la normatività immanente della vita in forma passiva, cioè come un 'dover essere riconosciuto' del processo di libera realizzazione di sé. In altre parole, lo spirito nel suo sorgere pre-riflessivo sembrerebbe non essere altro che l'esibirsi della struttura dialettica, vitale, della natura.

La domanda che sorge a questo punto è: in cosa consiste la 'prima natura'?

Se la seconda natura dello spirito si dà in forma pre-riflessiva esattamente come la 'vita inconscia', la vita naturale, allora anche quest'ultima è una 'seconda natura', essa esibisce cioè in forma passiva, inconscia e pre-riflessiva la sua normatività immanente, il suo autocostituirsi come ciò che essa è. E anzi, proprio ciò sembrerebbe permettere di considerare il mondo esteriore, dei sensi e della realtà, «la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente»¹⁶¹, come un mondo in grado di accogliere la realizzazione della libertà dello spirito, in quanto un tale mondo mostrerebbe allo spirito la sua verità, cioè che la sua essenza e la sua realtà coincidono. La libertà dello spirito può realizzarsi in *questo* mondo – in un mondo *siffatto* e in *questa* realtà sensibile – perché essa consiste nello stesso movimento di realizzazione di sé a partire da un'autodeterminazione. Dunque la libertà non consiste solo nel sapere una tale verità del mondo, ma consiste soprattutto nel realizzare la verità della libertà, che è omogenea al mondo esteriore in cui si realizza e pertanto tale realizzazione di sé consiste in un processo di trasformazione e formazione dell'esteriorità e non di dominio

161 WdL II, p.208 (trad. ita.: p.616)

estriore. Sapere la verità del mondo e realizzare se stessa è un unico atto per la libertà e in questo senso il sapere non si aggiunge al mondo dall'esterno, ma anzi si autocomprende come un sapere trasformativo, agente.

Ma se la seconda natura della natura, la vita naturale, e la seconda natura dello spirito, la vita spirituale, coincidono nella dimensione pre-riflessiva, da dove, come e perché sorge la libertà dello spirito e in che modo essa si configura come una 'seconda natura'?

Cosa mette in relazione o cosa differenzia queste tre configurazioni di una 'seconda natura' che sono: a) la vita naturale della natura (quel mondo che accoglie la determinazione e la realizzazione della libertà); b) la vita naturale dello spirito (lo spirito nel suo sorgere, il momento genetico dello spirito) e c) la libertà dello spirito (la realizzazione libera di sé)?

Lo spirito non si ferma alla sua dimensione pre-riflessiva, ma è anche il sapersi di questa seconda natura come una differenza interna alla seconda natura stessa: se lo spirito fosse differenza tra una prima e una seconda natura, esso risulterebbe essere piuttosto una differenza esteriore.

La distinzione tra una 'prima natura' e una 'seconda natura' potrebbe allora risultare una ricaduta intellettualistica, o un'espressione della strutturale mancanza del pensiero di un linguaggio speculativo, cioè un artificio a cui ricorrere per mettere in luce il lato della differenza, o ancora un'espressione del movimento di liberazione dello spirito dalle necessità estrinseche che ogni volta incontra e che chiama genericamente 'natura'.

La terza e ultima ipotesi sembra forse quella più adeguata alle numerose interpretazioni della nozione di seconda natura in Hegel e, in un certo senso che vorrei indagare, alla stessa impostazione hegeliana del problema. È Hegel stesso infatti che si riferisce alla 'seconda natura' come una modalità libera, non naturale ma neppure artificiale o 'sopranaturale', di realizzarsi dello spirito oggettivo.

Ma che natura è quella a cui lo spirito si riferisce in quanto dominata da una necessità esteriore? E in cosa consiste il superamento di una tale esteriorità da parte dello spirito?

Se l'autocostitutività della vita naturale esibisce la stessa struttura della vita dello spirito nel suo sorgere e dunque del sorgere della libertà, cioè una normatività immanente, dove e in cosa la realizzazione della libertà si distingue da una 'vita ingenua' o 'primo-naturale' o 'meramente biologica' o addirittura dominata da una necessità estrinseca? E se la vita esibisce una normatività immanente che però in quanto inconscia opera come necessità esteriore, cosa e perché ci fa pensare che questa stessa struttura nello spirito diventi invece l'effettualità della libertà? Dove e come avviene il passaggio dall'esibirsi della normatività immanente della vita nella natura, che permette il riconoscimento dello spirito di se stesso e la realizzazione libera di sé, e il conseguente ricadere della natura in una necessità esteriore 'primo-naturale', tanto da portarsi dietro anche degli aspetti

spirituali (la corporeità, la vita biologica dello spirito)? E come può a questo punto lo spirito realizzarsi liberamente in una natura dominata da una necessità esteriore, meccanica? E soprattutto perché dovrebbe realizzare la propria libertà come una seconda natura, se la prima è dominata da una necessità esteriore? Dunque la realizzazione dello spirito come una seconda natura, in ultima analisi, consisterebbe nel realizzare la propria libertà o come una necessità esteriore o come un dominio trasformativo della natura?

Vorrei proporre una risposta a queste domande, che da una parte è frutto dell'indagine svolta nel primo capitolo, da un'altra parte è un'anticipazione che tenterò di sviluppare nel corso di questo secondo capitolo.

La prima natura, dominata da una necessità esteriore, sembrerebbe essere una sorta di scarto prodotto dal movimento spirituale di ritorno a sé dalla natura; sembrerebbe cioè essere una sorta di scarto prodotto dalla seconda natura, come il luogo in cui vita e libertà si incontrano e si distinguono. La prima natura sembrerebbe essere cioè qualcosa di diverso dalla 'natura' da cui lo spirito sorge, qualcosa di diverso rispetto anche alla vita biologica tanto degli animali e delle piante quanto degli esseri umani. Pertanto la prima natura sembrerebbe essere qualcosa di diverso anche da quell'esteriorità in cui lo spirito realizza la propria libertà.

Affermare che la vita o la corporeità dell'individuo spirituale è già da sempre una seconda natura significa infatti affermare che la stessa vita e lo stesso corpo di ogni individuo umano è alcunché di diverso dalla natura, eppure può essere considerato e, talvolta, ridotto a 'prima natura'.

Se lo spirito sorge come differenza dalla natura ma come ritorno a sé della vita naturale, ciò significa che la vita dello spirito nel suo stesso sorgere – la vita pre-riflessiva dello spirito, la sua corporeità o la cosiddetta vita biologica dell'individuo – è una seconda natura e non una 'prima' natura, altrimenti bisognerebbe ammettere l'identità della vita di una pianta o di un animale con quella di un essere umano e in ultima analisi bisognerebbe ammettere o la libertà anche della natura o l'assenza di libertà dello spirito.¹⁶²

Tuttavia è proprio la vita della natura l'oggetto adeguato allo spirito, l'oggetto da cui lo spirito sorge; è, cioè, la natura in quanto vita che esibisce un'identità speculativa pre-riflessiva tale da

162 Ritengo che la 'seconda natura' sia anche la vita naturale compresa dallo spirito, la vita delle piante e degli animali, e in generale della natura come un 'tutto'. Non mi riferisco a un processo proiettivo, tipo quello dell'antropomorfizzazione della natura, né a un approccio animista, ma piuttosto ai comportamenti etico-politici nei confronti della vita degli animali e dello sfruttamento delle risorse naturali, che lungi dall'esibire un'identificazione tra spirito e natura – basata su una forma di dominio estrinseco sulla natura da parte dello spirito – tendono a riaffermare una differenza che non si basi su forme di violenza o di sfruttamento. Nel capitolo conclusivo di questo studio lascerò emergere diversi ambiti delle riflessioni contemporanee per i quali l'impostazione di Hegel che emerge mettendo in relazione la vita, l'essenza e la libertà risulta essere di grande stimolo.

consentire la realizzazione della libertà spirituale: una tale natura è quindi una ‘seconda natura’ ed è omogenea allo spirito.

Nella dimensione pre-riflessiva l’identità tra la seconda natura naturale e la seconda natura spirituale, ovvero l’identità speculativa pre-riflessiva tra spirito e natura, si dà in quanto lo spirito è la differenza interna, immediata, della vita con sé.

Nella dimensione riflessiva, cosciente, quella in cui lo spirito si sa come la vita che sa se stessa, tale differenza interna diviene una differenza esterna, diviene cioè la ‘prima natura’.

La ‘prima natura’ risulta pertanto essere la differenza tra la vita della natura e la libertà dello spirito, in quanto vita che sa se stessa.

Tuttavia essa risulta essere anche la differenza tra la vita pre-riflessiva dello spirito e la libertà dello spirito stesso.

Se la corporeità dell’individuo (Antropologia) ed essa in quanto è essenzialmente una relazione (Autocoscienza) esibiscono la secondo-naturalità pre-riflessiva, o strutturale ed essenziale, dello spirito, è proprio ciò che permette allo spirito di riflettersi nella propria vita e non in quella di un altro vivente naturale. Tuttavia anche la propria secondo-naturalità pre-riflessiva sembra essere scartata dallo spirito quando si autocomprende come libero.

In tal modo la ‘seconda natura’ dello spirito pre-riflessivo risulta essere l’identità della vita biologica di una pianta o di un animale e della vita biologica dell’essere umano, tanto da diventare una ‘prima natura’.

Il sapersi della vita, in cui sorge la ‘vera’ libertà dello spirito, sembrerebbe pertanto qualcosa di diverso tanto dalla vita della natura, quanto da quella dell’individuo umano.

Sembrerebbe cioè che l’identità con sé conscia di sé dello spirito escluda la differenza fuori di sé, la ponga all’esterno e la chiami ‘prima natura’, mantenendo con se stesso una differenza immediata. Lo spirito che sa se stesso e che chiama la natura ‘prima natura’ duplica cioè la differenza costitutiva dell’identità speculativa con sé e fa della natura una ‘prima natura’, il luogo della differenza con sé, dell’esteriorità a sé, mentre fa di se stesso il luogo dell’identità con sé, in quanto differenza dalla ‘prima natura’.

È esattamente questa duplicazione della differenza che conduce a interpretare la seconda natura della libertà dello spirito oggettivo, ovvero la realizzazione della libertà dello spirito, come un processo di realizzazione di sé in configurazioni effettuali ‘stabili’ o come un progresso ‘stabile’, regolato da una normatività immanente, di realizzazione di sé e della propria libertà.

La seconda natura della libertà spirituale, così interpretata, mette cioè in evidenza lo scarto della ‘prima natura’. Mette, cioè, in evidenza lo scarto della finitezza, della contingenza che non sa se stessa, in generale della vita in quanto tale, come capacità di sopportare la contraddizione.

La 'prima natura' si configura infatti come l'oblio della negazione assoluta, come il luogo in cui la realizzazione di sé è immediata in quanto essa non sa se stessa. La 'necessità esteriore' che domina una simile natura sarebbe dunque soltanto un modo per chiamare una 'normatività immanente' non saputa. Una volta che lo spirito sa una tale normatività immanente, la libertà consisterebbe nel riprodurla in modo immediato. La seconda natura della libertà effettuale dello spirito di coincidere con se stesso finisce per essere quella di coincidere con la 'prima natura', ovvero una dimensione di identità con sé necessaria, in cui la contingenza, la finitezza, la vita rappresentano il meccanismo immediato di realizzazione di sé. Ciò che va a fondo, insieme al sapere di sé, è in ultima analisi la realizzazione della libertà dello spirito.

Se la 'seconda natura' è ciò da cui lo spirito sorge, questo accade perché la seconda natura è la vita che esibisce la sua identità dialettica di essere se stessa nel suo opposto: l'opposto della vita è la morte. La vita è l'infinità, la morte è la finitezza ed è proprio la finitezza che superando se stessa, che determinando se stessa, determina la vita come infinità. Lo spirito sorge qui ed è di tale momento genetico che lo spirito diviene cosciente e che coincide con il sapere di sé. Dunque lo spirito non sorge nel realizzare se stesso ponendo se stesso, ma sorge in quanto esibizione dell'autosuperamento di sé come posto e continua a realizzare se stesso nel superamento saputo e non obliato di tale finitezza. La secondo-naturalità dello spirito oggettivo pertanto non sembrerebbe consistere in un farsi immediata della mediazione, ma piuttosto nel suo contrario: nel sostenere la mediazione, come fa la vita, pur sapendola.

La seconda natura della libertà dello spirito non è da considerare come una realtà in cui lo spirito oblia la mediazione del sapere di sé, né la 'natura' da cui lo spirito sorge sembra coincidere con la nozione di una 'prima natura' in cui oltre a essere stigmatizzato il 'non sapere di sé' viene stigmatizzata la finitezza. In altri termini mentre la seconda natura si distingue da una prima natura, essa si pone come infinità contro una finitezza e chiama 'libertà' l'oblio della morte, ovvero della vita, cioè di quella 'natura' già 'seconda' che sola esibisce come si realizza lo spirito.

Con la differenza tra la 'natura' da cui sorge lo spirito e la nozione di una 'prima natura' intendo mettere in luce un carattere spesso tralasciato nella nozione di 'seconda natura' soprattutto dalle interpretazioni che indagano il piano sociale dello spirito oggettivo, e cioè il riprodursi della differenza tra contingenza e necessità come processo di realizzazione della libertà dello spirito e non come il suo innesco.

Questa caratteristica fondamentale della seconda natura, come realizzazione della libertà dello spirito, spiegherebbe anche perché e in che senso non sembra proficuo interpretare la seconda natura come un'abitudine degli individui alle pratiche sociali, come farsi immediata della mediazione intersoggettiva e come il lato della 'stabilità' delle configurazioni politiche e sociali o

delle diverse forme di vita. D'altro lato spiega anche perché non sembra proficuo interpretare la seconda natura soltanto come il lavoro di esteriorizzazione di una normatività immanente, in un processo progressivo di liberazione in cui le contraddizioni e le differenze si fanno puro funzionamento meccanico di un tale progresso di realizzazione.

Propendere solo dal lato del riconoscimento o propendere solo dal lato dell'effettualità del lavoro, fa perdere di vista l'effettualità della 'lotta' per il riconoscimento, la contraddizione, l'asimmetria e la finitezza che soltanto permettono la relazione di entrambi i lati.¹⁶³

Tanto la teoria del riconoscimento quanto la teoria del lavoro o della *Bildung*, come i luoghi in cui si fonda la libertà sociale, propendono in ultima istanza a rendere immediata la mediazione a tal punto che diviene un funzionamento acritico, una contraddizione risolta, nel senso che la differenza e la contraddizione non valgono più come tali.

La normatività immanente esibita dalla vita, così, se è utile a garantire non solo la forma della libertà ma anche la sua necessaria realizzazione, la conciliazione non arbitraria ma necessaria tra l'interiorità e l'esteriorità, tra l'essenza e la realtà, rischia di farlo al prezzo della contingenza, o della realtà stessa, ovvero rischia di considerare il 'dover essere riconosciuto' come un dovere che necessariamente si realizza, perché solo in tale realizzazione necessaria ha luogo la libertà. Una tale libertà risulterebbe essere cioè una 'seconda natura' in quanto non può non realizzarsi, ma tale necessità si distingue da una 'prima natura' in quanto quest'ultima non può che realizzarsi sempre nello stesso modo, mentre la normatività secondo-naturale si realizza in un processo di liberazione progressiva. Tale processo di liberazione progressiva consisterebbe nella realizzazione di configurazioni sempre più 'libere' o concrete o plurali e – aggiungerei – necessarie.

Ciò che distingue la normatività immanente della seconda natura da quella di una prima natura sembrerebbe pertanto la progressività dell'autosviluppo.

Tuttavia non è chiaro perché tale sviluppo sia progressivo e sia libero: la necessità di realizzarsi e la necessità di riconoscere come libera tale realizzazione finiscono infatti per coincidere. Una tale necessità da un primo punto di vista sembrerebbe essere una cogenza tutt'altro che libera e sotto un altro punto di vista rischia di ridurre la libertà ad arbitrio.

Un tale sviluppo progressivo che si realizza in base a una normatività immanente, la quale si esibisce come 'dover essere riconosciuto' libero, sembrerebbe però proprio quello del corpo

163 Le numerose interpretazioni dell'*Anerkennung* nella filosofia di Hegel, troppo spesso sembrano confondere il momento della lotta per il riconoscimento nel IV capitolo sull'Autocoscienza nella *Fenomenologia dello spirito* con il riconoscimento tra l'autocoscienza agente e l'autocoscienza giudicante che ha luogo alla fine del capitolo VI, sullo Spirito. Questa confusione produce tanto l'estromissione dell'asimmetria dalla dinamica del riconoscimento, quanto il suo svilupparsi solo dal lato della realizzazione mediante il lavoro e l'agire. Quest'ultimo è senza dubbio il lato della realizzazione della libertà dello spirito, ma in quanto si esibisce come il lato della finitezza, del tramontare della certezza di sé dello spirito stesso.

dell'individuo vivente, la cui normatività non solo è immanente ma è anche relazionale. Come avviene allora il passaggio da questa dimensione secondo-naturale dell'individuo alla sua riduzione a 'prima natura' per elevarsi a libertà 'secondo-naturale' intersoggettiva?

Sembrerebbe avvenire in prima istanza per via di un riconoscimento forzato, ovvero per via di un misconoscimento della finitezza e pertanto dal punto di vista del signore e dell'autocoscienza giudicante.

Sembrerebbe cioè che la dimensione relazionale della normatività immanente esibita dalla vita e dalla corporeità del singolo individuo si sviluppi non riconoscendo la secondo-naturalità di quest'ultimo, scavalcando la sua irriducibilità che consiste nell'ora della sua morte, nella sua finitezza. Dunque la seconda natura della libertà intersoggettiva dello spirito oggettivo sembrerebbe risolversi, ancora una volta, nell'oblio della mediazione.

Ma cosa esibisce la normatività immanente relazionale dell'individuo con la sua formulazione di 'dover essere riconosciuta'? Cosa c'è da riconoscere nell'irriducibilità della vita dell'individuo? La necessità immanente che egli manifesta in che modo deve essere necessariamente riconosciuta?

La secondo-naturalità dell'individuo vivente esibisce la sua identità speculativa pre-riflessiva in quanto è un non coincidere con se stesso. La non coincidenza con sé dell'individuo si manifesta non solo come processo vivente ma anche come 'dover essere riconosciuta' per realizzarsi effettivamente come una tale identità che non coincide con sé.

La normatività immanente della vita, come processo di autocostruzione, non esibisce la coincidenza delle leggi immanenti e della loro realizzazione, ma esibisce piuttosto la non coincidenza con sé della vita: non solo di essere vita in quanto determinata dalla morte, ma anche che la singolarità non coincide con la vita e al contrario che la vita non coincide con la singolarità.

L'irriducibile differenza tra la 'natura' e lo spirito, ovvero la differenza che lo spirito è nella natura, è proprio questa differenza di non coincidere con sé della vita ed è di questa differenza che lo spirito dialettico, vivente, si fa consapevole. Dunque la differenza tra lo spirito e la natura sembra non consistere semplicemente nel fatto che lo spirito sa qualcosa che la natura non sa e di cui poi debba perdere coscienza, per realizzarsi come una natura 'seconda'.

Sembrerebbe piuttosto che la differenza che la natura come vita esibisce con se stessa sia lo spirito, e che lo spirito lungi dal dover dimenticare questa differenza, debba piuttosto ricordarla, sostenerla e realizzarla.

La corporeità dell'individuo e la sua vita biologica esibiscono la loro dimensione secondo-naturale in quanto esibiscono il non coincidere con sé dell'individuo e tale non coincidenza, se ridotta a una 'prima natura', diviene un riconoscimento mancato dell'essenziale relazionalità individuale. E ciò proprio mentre lo spirito oggettivo intende costruire la sua identità con sé.

Il dover essere riconosciuta della normatività immanente come non coincidenza con sé permette di mettere in luce un terzo e fondamentale aspetto per comprendere il passaggio allo spirito oggettivo o alla libertà intersoggettiva: questo aspetto è la dimensione critica della realizzazione della libertà. Tale dimensione critica consente di approfondire il significato della normatività immanente come non coincidenza con sé tanto sul piano della relazione tra l'individuo e la collettività quanto sul piano delle progressive configurazioni della libertà sociale e politica.

Se la vita, come seconda natura, esibisce un'identità speculativa pre-riflessiva e tale identità speculativa esibisce la normatività immanente dell'autocostituzione, tale normatività si esibisce nella corporeità dell'individuo vivente come un 'dover essere riconosciuta' dell'identità speculativa, ovvero come non coincidenza con sé, come essere presso di sé nell'altro, come il sì della conciliazione dell'opposizione, come un Io che è un Noi e un Noi che è un Io.

Il riconoscimento pertanto è riconoscimento della non-identità dell'identità.

La realizzazione della libertà come una seconda natura sembrerebbe quindi consistere in un processo di critica immanente, ovvero in un processo di liberazione della differenza, di memoria della finitezza e di superamento dell'identità con sé.

2. *La libertà effettuale come una seconda natura*

Nel §4 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel scrive

Il terreno del diritto è in genere l'elemento *spirituale*, e suo più prossimo luogo e punto di partenza la *volontà*, la quale è *libera*, così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata [*verwirklichten Freiheit*], il mondo dello spirito prodotto dallo spirito stesso, come una seconda natura.¹⁶⁴

Con 'diritto' Hegel non intende solamente il diritto giuridico, la costituzione e le leggi, ma propone di intenderlo anche in un senso più ampio «come comprendente l'esistenza di tutte le determinazioni della libertà»¹⁶⁵, ovvero come eticità [*Sittlichkeit*], che è il compimento dello spirito oggettivo e con esso il compimento dello spirito finito. In ultima analisi, si tratta di comprendere il 'diritto' come ciò che tiene insieme le relazioni tra gli individui nelle configurazioni sociali reali, ovvero «la libertà, configurata in realtà effettiva d'un mondo».¹⁶⁶ Se un tale diritto non è il 'diritto

164 GPR §4, p.46 (trad. ita.: p.27)

165 ENZ III §486

166 ENZ III §484

astratto' della legge, un dovere estrinseco e tutto sommato accidentale, è necessario comprenderlo, secondo Hegel, come la configurazione reale di un'essenziale intersoggettività degli individui.

Lo spirito oggettivo pertanto non espone il passaggio da un individuo pre-sociale o da uno stato di natura alla costituzione di una società, piuttosto esibisce le configurazioni sociali reali di quanto già si trova nello spirito soggettivo. Ovvero, lo spirito soggettivo mostra l'immanenza della relazionalità individuale e lo spirito oggettivo mostra l'immanenza della relazionalità sociale reale.

Il luogo e il punto di partenza dell'intersoggettività e della realizzazione della libertà, scrive Hegel, è la volontà. E la volontà è libera in quanto è determinata dalla libertà.

Questa «premessa [*Prämisse*]»¹⁶⁷ è «il risultato e la verità di quel che *precede* e che costituisce la cosiddetta *dimostrazione* del medesimo». ¹⁶⁸

La volontà è infatti l'ultima determinazione dello spirito soggettivo, in quanto «spirito pratico», ed è Hegel stesso che, nell'Annotazione al §4 dei *Lineamenti* rinvia al punto sistematico dell'*Enciclopedia* in cui espone «che lo *spirito* è innanzitutto *intelligenza* e che le determinazioni grazie alle quali essa procede nel suo sviluppo, dal *sentimento*, attraverso il *rappresentare*, al *pensare*, sono la via per prodursi come *volontà*, la quale, intesa come lo spirito pratico in genere, è la verità più prossima dell'intelligenza». ¹⁶⁹

I paragrafi dell'*Enciclopedia* cui Hegel fa riferimento sono quelli del capitolo *Psicologia*, dedicati allo Spirito, che si apre dopo il capitolo *Fenomenologia dello spirito*, il quale si conclude con «L'autocoscienza universale», ovvero con il risultato del processo di *Anerkennung*, e quindi con «La Ragione»

L'autocoscienza – quindi la certezza che le sue determinazioni siano altrettanto oggettive, determinazioni dell'essenza delle cose, quanto suoi propri pensieri – è la ragione; in quanto è tale identità, essa non è soltanto l'assoluta *sostanza*, ma la *verità* come sapere. Essa infatti ha qui, come peculiare *determinatezza*, come forma immanente, il puro concetto esistente per se stesso, l'Io, la certezza di sé come universalità infinita. – Questa verità che sa, è lo *spirito*. ¹⁷⁰

Lo Spirito, da un punto di vista sistematico, sorge come sapere, ovvero come «verità dell'anima e della coscienza», dunque in prima istanza come sapere di sé, in quanto «totalità semplice ed immediata»¹⁷¹, in quanto Io, in quanto primo sorgere dell'identità speculativa. Si tratta di un 'primo sorgere' perché a quest'altezza lo spirito è tale identità solo saputa, è cioè un'identità formale di

167 GPR §4An, p.48 (trad. ita.: p.27)

168 GPR §2, p.30 (trad. ita.: p.19)

169 GPR §4An, p.48 (trad. ita.: p.27)

170 ENZ III §439

171 Per questa e la citazione precedente ENZ III §440

soggetto e oggetto: per compiersi come vera identità speculativa essa deve essere anche effettivamente libera.

L'intelligenza, che in quanto teoretica fa sua la determinatezza immediata, è ora, dopo aver completato la *presa di possesso*, nella sua *proprietà*; mediante l'ultima negazione dell'immediatezza, il fatto che il contenuto sia determinato dall'intelligenza è posto in sé *per l'intelligenza stessa*. Il pensiero, in quanto concetto libero, è ora libero anche secondo il contenuto. L'intelligenza, che si sa come ciò che determina il *contenuto* – che è il suo, altrettanto quanto esso è determinato come essente – è la *volontà*.¹⁷²

Hegel in questo modo intende mostrare il nesso immanente tra la sfera teoretica e la sfera pratica e tale nesso immanente è proprio ciò che costituisce e struttura l'identità speculativa del soggetto.

Il sapere è negativo, esso è cioè negazione dell'immediatezza degli oggetti che si danno all'individuo mediante le sue sensazioni e percezioni. Tale negazione è un'appropriazione e in questo modo il sapere 'fa essere' i suoi oggetti.

Il sapere dunque determina i suoi oggetti e ciò significa che il loro contenuto in sé è per il sapere stesso. In tal modo il sapere sa se stesso nella determinazione dell'oggetto come essente e perciò è volontà: la volontà è dunque il sapere che determinando gli oggetti determina se stesso. Il passaggio dalla determinazione del contenuto alla determinazione di sé è un nesso immanente e un unico atto per il pensiero, in quanto oggetto del pensiero diviene il suo stesso determinare.

Il pensiero puro è in primo luogo un comportamento spontaneo, immerso nella Cosa. Ma questo agire diventa necessariamente anche *oggetto a se stesso*. Poiché la conoscenza concettuale è, nell'oggetto, assolutamente *presso se stessa*, essa deve riconoscere che le *sue* determinazioni sono determinazioni della *Cosa*, e che, inversamente, le determinazioni *oggettivamente* valide, *essenti*, sono determinazioni *sue*. Mediante questo *ricordo* [*Erinnerung*], questo *entrare in sé* dell'intelligenza, questa diviene *volontà*. Certo, per la coscienza ordinaria questo passaggio non si verifica; per la rappresentazione, pensiero e volontà cadono, piuttosto, l'uno fuori dell'altra.¹⁷³

La conoscenza concettuale è presso se stessa nell'oggetto: questa è la determinazione formale della libertà della volontà. In questo passaggio cioè Hegel mostra l'immanenza del nesso tra sfera teoretica e sfera pratica e mostra che tale nesso si dà nella libertà come determinazione di sé presso il proprio altro. Ma a questo livello sistematico tale nesso è ancora solo 'formale' in quanto la volontà è il principio che determina l'azione, che determina cioè la realtà o l'esistenza dello spirito, ovvero la realizzazione della libertà nell'esteriorità: questo 'sorgere' della volontà, o l'esibirsi

172 ENZ III §468

173 ENZ III §468Z, pp.287-288 (trad. ita.: p.337)

dell'immanenza del nesso tra intelligenza e volontà, si esteriorizzerà – e anzi deve esteriorizzarsi – nello spirito oggettivo.

Il riferimento al ricordo come *Erinnerung*, cioè come processo dell'intelligenza di entrare in sé, di determinare se stessa, spiega in che modo è da intendere il carattere appropriativo del sapere: esso è da intendere come appropriativo di sé, cioè come esteriorizzazione, in quanto l'intelligenza sa se stessa fuori di lei. Il nesso immanente che lega sfera teoretica e sfera pratica è infatti il nesso immanente del processo di interiorizzazione ed esteriorizzazione di sé.

Nell'Annotazione al §410 dell'*Enciclopedia*, nell'Antropologia, dove viene trattata l'abitudine, Hegel scrive che «l'abitudine è il meccanismo del sentimento di sé, come la memoria [*Gedächtnis*] è il meccanismo dell'intelligenza». ¹⁷⁴

Come si è visto nel primo capitolo di questo studio, l'abitudine è il processo mediante cui l'anima si appropria delle determinazioni a lei esteriori, ovvero «il prender forma [*sich einbilden*] del particolare o del corporeo». ¹⁷⁵ L'abitudine dunque, come appropriazione di sé, risulta essere allo stesso tempo il processo di interiorizzazione della corporeità da parte dell'anima e di esteriorizzazione dell'anima nella corporeità.

L'*Erinnerung* – il ricordo – di cui si trova il riferimento nell'Aggiunta al §468, sul passaggio dall'intelligenza alla volontà, non è propriamente il *Gedächtnis* – la memoria – cui Hegel assimila il «meccanismo dell'abitudine» nell'Annotazione al §410, tuttavia si tratta di un suo risultato e allo stesso tempo di un processo che avrà bisogno di un ulteriore sviluppo.

Il *Gedächtnis* infatti – la memoria – è una sorta di potenziamento dell'*Erinnerung* – del ricordo – non solo per via della sua «affinità immediata con il pensiero [*Gedanke*]» ¹⁷⁶ ma anche perché esplicita il lato dell'esteriorizzazione del processo di interiorizzazione dell'*Erinnerung*.

Il nome, in quanto collegamento tra l'intuizione prodotta dall'intelligenza ed il suo significato, è dapprima una singola produzione transeunte, ed il legame della rappresentazione, in quanto alcunché di interno, con la intuizione, in quanto alcunché di esteriore, è esso stesso *esteriore*. Il ricordo [*Erinnerung*] di questa esteriorità è la *memoria* [*Gedächtnis*]. ¹⁷⁷

Hegel tratta del *Gedächtnis*, come meccanismo dell'intelligenza, nei §§461-464 della *Psicologia* nell'*Enciclopedia*, quindi sistematicamente 'prima' del sorgere della volontà dall'intelligenza

174 ENZ III §410 An, p.184 (trad. ita.: p.239)

175 ENZ III §410

176 ENZ III §464 An, p.282 (trad. ita.: p.332)

177 ENZ III §460

mediante la sua *Erinnerung*. La memoria, scrive Hegel, è in primo luogo a) memoria che ritiene il nome; in secondo luogo b) memoria riproduttiva e, in terzo luogo, c) memoria meccanica.

La memoria che ritiene il nome è il collegamento tra la rappresentazione come *Erinnerung* e l'intuizione come 'segno'.

La memoria cioè, in quanto ricordo dell'esteriorità del legame dell'intuizione rappresentativa che lega il 'segno' e il 'significato', «facendo proprio il collegamento costituito dal segno» eleva tale legame da «singolo a legame *universale*, cioè permanente, nel quale il nome ed il significato sono oggettivamente legati per essa». ¹⁷⁸

Il nome è pertanto la Cosa, quale essa è presente ed ha validità, nel regno della rappresentazione. 2) La memoria riproduttiva ha e riconosce nel nome la Cosa, e con la Cosa il nome, senza intuizione ed immagine. Il nome, in quanto esistenza del contenuto nell'intelligenza, è l'esteriorità dell'intelligenza a se stessa; ed il ricordo-interiorizzazione [*Erinnerung*] del nome, in quanto intuizione da essa prodotta, è al tempo stesso l'esteriorizzazione [*Entäußerung*], nella quale si pone all'interno di se stessa. ¹⁷⁹

La memoria riproduttiva sembra consistere nella riproduzione del movimento di interiorizzazione del processo di esteriorizzazione, ovvero nella riproduzione del riconoscimento del 'nome' e non del 'segno' il quale invece è «una qualche rappresentazione immediata, che rappresenta un contenuto completamente diverso da quello che ha per se stessa: la *piramide*, nella quale è trasposta e conservata un'anima estranea». ¹⁸⁰ L'*Erinnerung*, in quanto processo di interiorizzazione, non è ancora un ritorno a sé nell'esteriorità sua.

3) Nella misura in cui la connessione dei nomi risiede nel significato, il legame dei nomi con l'essere – in quanto nome – è ancora una sintesi; e l'intelligenza, in questa sua esteriorità, non è ancora ritornata semplicemente entro sé. L'intelligenza però, è l'universale; la semplice verità delle sue esteriorizzazioni particolari e la sua compiuta appropriazione è il superamento di quella distinzione tra il significato e il nome. Questo supremo ricordo, questa suprema interiorizzazione dell'attività rappresentativa, è la suprema esteriorizzazione dell'intelligenza, nella quale essa si pone come l'*essere*, lo spazio universale dei nomi in quanto tali, cioè delle parole prive di senso. Questo essere astratto è l'io, il quale in quanto soggettività è al tempo stesso la potenza dominatrice dei diversi nomi, il vuoto *legame*, che consolida entro sé la serie di tali nomi, mantenendole fermamente in ordine. Nella misura in cui i nomi sono soltanto *essenti*, e l'intelligenza è entro sé questo loro essere, essa è questa potenza in quanto *soggettività del tutto astratta: memoria*, che a causa dell'esteriorità totale nella quale i membri di tale serie sono gli uni nei confronti degli altri, e dell'essere essa stessa questa – per quanto soggettiva – esteriorità, viene chiamata memoria *meccanica* (§195). ¹⁸¹

178 ENZ III §461

179 ENZ III §462

180 ENZ III §458 An., p.270 (trad. ita.: p.320). Sul tema del linguaggio nella filosofia di Hegel e sul significato della 'piramide' si veda il famoso saggio di Derrida (1997) *Il pozzo e la piramide*, dove viene approfondito il significato del 'segno' come ciò che rimanda oltre sé.

181 ENZ III §463

La memoria meccanica è il ‘meccanismo dell’intelligenza’ cui Hegel fa riferimento nell’Antropologia, assimilando questo processo all’abitudine. La memoria meccanica risulta essere il superamento dell’*Erinnerung* della memoria riproduttiva, in quanto tale *Erinnerung* è ancora esteriore, ovvero l’*Erinnerung* è il movimento di interiorizzarsi della memoria riproduttiva in sé nel suo oggetto. Il *Gedächtnis*, come memoria meccanica, risulta essere il ritorno a sé dell’intelligenza dall’esteriorità nell’esteriorità, ovvero il momento in cui la memoria, nell’esteriorità in cui si è interiorizzata, è presso se stessa. Il meccanismo di questo processo, proprio come nel meccanismo dell’abitudine, non consiste in una perdita di coscienza, ma risulta piuttosto esibire il processo di interiorizzazione ed esteriorizzazione come un’unità.

La capacità di ritenere a memoria serie di parole prive di connessione intellettuale o già di per sé prive di senso (una serie di nomi propri) suscita tanta meraviglia per il fatto che lo spirito è essenzialmente questo, *essere presso di sé*, mentre qui, in quanto è esteriorizzato *entro se stesso*, la sua attività è come un meccanismo. Ma lo spirito è *presso di sé* solo come *unità della soggettività e dell’oggettività*. Nell’intuizione esso è dapprima come qualcosa di esteriore, in modo tale che *trova* le determinazioni, e, nella rappresentazione, ricorda ed interiorizza entro sé *questo trovato* e lo fa suo; qui nella memoria, infine, esso si fa entro se stesso qualcosa di esteriore, cosicché ciò che è suo proprio appare come qualcosa che viene trovato. Uno dei momenti del pensiero – l’oggettività – è qui posto nell’intelligenza stessa, come sua qualità. È facile intendere la memoria come una qualità meccanica, un’attività di ciò che è privo di senso; a questo punto viene giustificata soltanto per la sua utilità, forse per la sua indispensabilità per altri fini ed attività dello spirito. Con ciò però ci si lascia sfuggire il significato proprio che essa ha nello spirito.¹⁸²

Hegel spiega che il ‘meccanismo’ della memoria consiste nell’essere presso di sé dello spirito che si è esteriorizzato entro se stesso e che tale ‘meccanismo’ di essere «presso di sé come *unità della soggettività e dell’oggettività*» è proprio ciò che lo spirito è. Dunque il ‘meccanismo’ della memoria, a quest’altezza dello spirito soggettivo, è il movimento di esteriorizzazione dell’interiorità spirituale, di cui lo spirito si è appropriato mediante l’*Erinnerung*. Il meccanismo che la memoria esibisce è il farsi altro dello spirito e di essere se stesso in questa esteriorità: in tal modo l’oggettività del pensiero è posta nell’intelligenza stessa come una qualità del pensiero.

Pertanto Hegel, sebbene la chiami ‘memoria meccanica’ si scaglia contro l’uso comune di intendere questo processo e specifica che il meccanismo non consiste solo «nell’attività di ciò che è privo di senso», la quale forse è solo utile «per altri fini e attività dello spirito»: piuttosto il meccanismo della memoria, o dell’intelligenza, esibisce il movimento di oggettivazione del pensiero in quanto qualità stessa del pensiero, in cui il pensiero è presso se stesso.

È interessante notare come Hegel anche riguardo all’abitudine scriva che l’anima, mediante questo meccanismo si libera dall’esteriorità delle determinazioni esteriori «ed esistendo in tali forme come

182 ENZ III §463 An, pp.281-282 (trad. ita.: pp.331-332)

in una sua proprietà, essa è insieme aperta all'ulteriore attività ed occupazione». ¹⁸³ Ancora più interessante è notare che anche riguardo all'abitudine Hegel si scaglia contro il comune modo di intenderla e ne esibisce piuttosto il lato dell'esteriorizzazione dell'interiorità.

Dell'abitudine si suole parlare con dispregio, prendendola come qualcosa di non vivente, di accidentale e di particolare. Certo, un contenuto del tutto accidentale è capace come ogni altro, della forma dell'abitudine; ed è l'abitudine della vita che porta con sé la morte, o, in senso del tutto astratto, è la morte stessa. Al tempo stesso però, essa è la cosa più essenziale all'*esistenza* di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come *concreta* immediatezza, come idealità *dell'anima*, affinché il contenuto *appartenga* a lui come a *quest'anima*; non sia in lui solo *in sé* (come disposizione [*Anlage*]) né come sensazione o rappresentazione passeggera, né come interiorità astratta, separata dall'azione e dalla realtà, ma sia nel suo essere. ¹⁸⁴

L'assimilazione del meccanismo dell'abitudine e del meccanismo dell'intelligenza sembra dunque ruotare attorno alla modalità di esteriorizzazione che essi manifestano, più che a una loro dinamica immediata. Il loro essere meccanismo risulta dunque fare riferimento piuttosto all'eliminazione dell'esteriorità unilaterale – delle sensazioni nel caso dell'abitudine, del legame tra segno e significato nel caso della memoria – esibendo l'esteriorizzazione come il processo stesso in cui lo spirito è presso di sé: l'esteriorizzazione non risulta dunque una *Anlage*, un dispositivo o un'attitudine, e neppure un meccanismo vero e proprio, ma è lo stesso processo di essere sé, reale, concreto, dello spirito soggettivo.

L'immediatezza risultante dal processo di mediazione tanto nell'abitudine quanto nella memoria, va inoltre compresa specificamente sul piano dello spirito soggettivo: essa intende esibire l'unità speculativa dell'individuo con sé, della sua interiorità e della sua esteriorità, su ogni piano, dalla corporeità al linguaggio fino all'azione. Tutte queste dimensioni dell'individuo non escludono l'altra, e anzi ciò che lo spirito soggettivo intende mostrare in ultima analisi è proprio che l'individuo è un *in-dividuum*, è un'unità con sé, è relazione con sé.

Il meccanismo dell'abitudine e il meccanismo della memoria inoltre esibiscono un individuo per un altro individuo: il suo corpo e il suo nome proprio.

Sebbene Hegel non utilizzi l'espressione 'seconda natura' per la memoria, la sua assimilazione all'abitudine e la sua esibizione del processo di esteriorizzazione consentono di riferire ad essa una tale dimensione.

Tanto l'abitudine quanto la memoria cioè, nell'esplicitazione di un'unità con sé nell'esteriorità, di essere presso se stesso nel proprio altro in se stesso dell'individuo, mostrano la 'seconda natura'

183 ENZ III §410

184 ENZ III §410 An, p. 187 (trad. ita.: pp.241-242).

dell'individuo umano: esibiscono una risoluzione dell'ultima contraddizione naturale tra l'individuo e il genere, facendo dell'individuo alcunché di universale nella sua irriducibile finitezza in quanto lo determinano come un 'dover essere riconosciuto'.

La volontà, come 'ultima' determinazione dell'individuo, come appropriazione [*Erinnerung*] di sé «mediante l'ultima negazione dell'immediatezza», sancisce la realtà effettuale dello spirito soggettivo e dunque anche questa *Erinnerung* in un certo senso dovrà farsi *Gedächtnis*, dovrà realizzare se stessa e in questa exteriorità essere presso di sé, ovvero dovrà essere il «regno della libertà realizzata» «come una seconda natura», spirito oggettivo etico.

Lo spirito, in quanto volontà, si sa come spirito che si risolve entro sé, e si riempie da sé. Questo *essere per sé* riempito, ossia questa *singularità*, costituisce il lato dell'esistenza o della *realtà* dell'*idea* dello spirito; in quanto volontà, infatti, lo spirito entra nella realtà effettiva, in quanto sapere è invece sul terreno dell'universalità del concetto. – In quanto dà a se stessa il contenuto, la volontà è *presso di sé*, è *libera* in generale; è questo il suo concetto determinato. – La sua finitezza consiste nel suo *formalismo*; il suo essere riempita di sé è la determinatezza *astratta*, la *sua* determinatezza in generale, e non si identifica con la *ragione* sviluppata. La destinazione della volontà essente *in sé*, consiste nel portare ad esistenza la libertà nel volere formale; lo scopo di quest'ultimo è di riempirsi del proprio concetto, cioè di fare della libertà la propria determinatezza, il proprio contenuto e scopo, non meno che il proprio essere determinato. Questo concetto – la libertà – è essenzialmente solo come pensiero. La via della volontà, per farsi spirito *oggettivo*, consiste nell'elevarsi a volontà pensante; nel darsi il contenuto che la volontà può avere solo in quanto si pensa.¹⁸⁵

Se la volontà, da un punto di vista sistematico, è l'ultima determinazione dell'individuo, ovvero se essa esibisce che l'individuo determina se stesso, la volontà è anche la determinazione dell'individuo in quanto libero. Tuttavia questa determinazione è ancora formale e astratta perché la volontà è essenzialmente la determinazione a realizzarsi, ovvero a realizzare la libertà. In questo senso non è la volontà il principio di realizzazione della libertà, ma è piuttosto la libertà il principio che determina la volontà a realizzare la libertà stessa.

In questo modo è possibile rilevare non solo come Hegel intenda escludere l'arbitrio individuale e soggettivo, o egoistico, dalla libertà, ma anche come sia la stessa libertà il principio di autodeterminazione, ovvero come essa sia ciò che tiene insieme l'identità speculativa di soggetto e oggetto nella realtà.

Nei §§5, 6 e 7 dei *Lineamenti*, Hegel espone lo sviluppo della volontà, dal suo essere «pura indeterminatezza» (§5) e quindi una «libertà negativa» che si realizza soltanto come «la furia del distruggere» (§5An), al suo essere Io, cioè il «porre se stesso come un determinato» (§6) che è «il

185 ENZ III, §469

momento assoluto della *finità o particolarizzazione* dell'Io» (§6), fino alla volontà che è l'unità dei due momenti precedenti (§7).¹⁸⁶

γ) La volontà è l'unità di questi due momenti; – la *particolarità* riflessa entro sé e in tal modo ricondotta all'universalità, – *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato, limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione di collegarsi soltanto con se stesso. – L'Io si determina, in quanto esso è la relazione della negatività a se stesso; inteso come questa *relazione a sé* esso è parimenti indifferente di fronte a questa determinatezza, la sa come la sua e ideale, come mera *possibilità*, tramite la quale esso non è legato, nella quale bensì esso è soltanto perché, nella medesima, esso si pone. – Ciò è la *libertà* della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo.¹⁸⁷

La libertà determina l'Io, il soggetto, come la relazione negativa a sé, lo determina cioè come ciò che realizza se stesso nell'altro da sé, nell'esteriorità. La volontà pertanto esibisce l'individuo non solo come relazione a sé con la propria esteriorità individuale, il proprio corpo, ma anche ed essenzialmente come relazione a sé mediante il proprio agire, che esibisce un'esteriorità più ampia. La realizzazione di sé come negare se stesso dell'Io esibisce la negazione dell'unilateralità dell'Io, ovvero dell'identità vuota e solo formale dell'Io. L'individualità pertanto è «l'unità dello spirito teoretico e di quello pratico»¹⁸⁸ o di Universale e Particolare¹⁸⁹ ed essa non è un «*substrato* o un *soggetto* presupposto», non è «un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare», «bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé».¹⁹⁰

La volontà essente in sé e per sé è *veracemente infinita*, poiché il suo oggetto è essa stessa, quindi il medesimo per essa non è un che di *altro né termine* [*Schranke*], bensì essa in ciò piuttosto è soltanto ritornata entro di sé. Essa è inoltre non mera possibilità, disposizione [*Anlage*], *facoltà* [*Vermögen*] (potentia), bensì il realmente-infinito [*Wirklich-Unendliche*] (infinitum actu) poiché l'esserci del concetto, ovvero la sua esteriorità oggettiva, è l'interiorità stessa.¹⁹¹

La volontà non è una disposizione, una *Anlage*, (come l'abitudine e come la memoria), essa non è neppure una facoltà, cioè la *possibilità* di realizzare se stessa, ma è il 'realmente-infinito', *infinitum actu*.

186 Per una ricostruzione dei tre momenti della volontà, esposti da Hegel nei *Lineamenti* si veda Honneth (2010), pp.33-48.

187 GPR §7, pp.54-55 (trad. ita.: p.30)

188 ENZ III §481

189 Cfr. GPR §7 An, p.55 (trad. ita.:p.30)

190 Per questa e le precedenti citazioni GPR §7 An, pp.55-56 (trad. ita.: p.31)

191 GPR §22, p.74 (trad. ita.: pp.38-39)

Con ciò Hegel non solo svincola la libertà dalla possibilità ma la svincola anche da un ‘dover-essere’ esteriore e soprattutto ne fa il principio stesso della realizzazione di sé, in quanto una libertà non realizzata, semplicemente, per Hegel, non è ‘vera’ libertà.

La libertà come principio della volontà, o come determinazione dell’azione, o come verità del pensiero – in quanto «attività del pensare»¹⁹², cioè in quanto superamento dell’immediatezza, dell’esteriorità e dell’unilateralità del finito –, esibisce pertanto l’essenza dell’identità speculativa dell’Io di ‘essere se stesso presso il proprio altro’, in cui l’altro non è una limitazione alla realizzazione di sé ma ne è piuttosto il principio immanente.¹⁹³

L’universalità della volontà in sé e per sé consiste pertanto nel fare del finito, dell’individualità, un universale effettuale, ovvero essa esibisce l’universalità del finito in quanto lo stesso finito si autodetermina come finito, come altro da sé: l’universalità è il prodotto del finito, che, proprio in quanto finito e individuale, supera la propria finitezza e la propria individualità. Se infatti la volontà, in quanto è «l’attività del pensare [*Tätigkeit des Denkens*]»¹⁹⁴ che sa se stesso come autodeterminazione, è il principio dell’azione, in quanto realizzazione di se stessa, perché solo in questo modo la volontà può avere come oggetto se stessa – e pertanto essere universale – significa, seguendo l’impostazione di Hegel nei *Lineamenti*, che la volontà è il lato dell’esteriorizzazione del processo di interiorizzazione del pensiero.

La volontà è pertanto l’esteriorità a sé del pensiero, in cui il pensiero si sa presso se stesso.

Ma la verità di questa universalità formale, per sé indeterminata e trovantesi di fronte la sua determinatezza in quel materiale, è l’universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine l’universalità, se stessa, intesa come la forma infinita, essa non è soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* – la verace idea.¹⁹⁵

192 GPR §21 An, p.72 (trad. ita.: p.38)

193 Nell’Introduzione ai *Lineamenti*, Hegel criticando Kant mediante una citazione non corretta dalla *Metafisica dei costumi*, oltre a una critica all’impostazione kantiana del problema della libertà e della sua realizzazione offre una critica all’approccio liberista della libertà come ciò che inizia dove finisce la libertà di un altro: «La definizione kantiana (Kant, *Dottrina del diritto*, Introd.) e anche pressoché generalmente accettata, nella quale il momento principale è “la limitazione della mia libertà o arbitrio, in modo ch’esso possa coesistere con l’arbitrio di ciascuno secondo una legge universale” – per un verso contiene soltanto una determinazione *negativa*, quella della limitazione, per altro verso il positivo, la legge universale o cosiddetta legge di ragione, la concordanza dell’arbitrio dell’uno con l’arbitrio dell’altro, va a finire nella nota identità formale e nel principio di contraddizione. La citata definizione del diritto contiene la veduta specialmente diffusa dopo *Rousseau*, secondo la quale la base sostanziale e il primo dev’esser la volontà non intesa come essente in sé e per sé, razionale, lo spirito non come vero spirito, bensì come individuo *particolare*, come volontà del singolo nel suo peculiare arbitrio. Secondo tale principio, una volta accettato, il razionale può certamente risultare soltanto come limitante per quella libertà, e così pure non come cosa immanentemente razionale, bensì soltanto come un universale esterno, formale. Quella veduta è parimenti priva di ogni pensiero speculativo e rifiutata dal concetto filosofico, giacché essa ha prodotto nelle teste e nelle realtà fenomeni, la cui orribilità ha un parallelo soltanto nella fatuità dei pensieri sui quali essi si fondavano» (GPR §29 An, pp.80-81; trad. ita.: p.42). A partire da Hegel si potrebbe forse riformulare il principio della libertà come ciò che inizia dove inizia quella dell’altro.

194 GPR §21 An, p.72 (trad. ita.: p.38)

195 GPR §21, pp.71-72 (trad. ita.: p.38)

In ultima analisi la volontà in sé e per sé, come processo di realizzazione della libertà, è in un certo senso il lato del *Gedächtnis* dell'ultima *Erinnerung* del pensiero: è l'esteriorità presso cui il pensiero torna a sé e ha memoria di sé.

Nello spirito oggettivo questo 'meccanismo' acquista la sua realtà esteriore, la sua configurazione in un mondo e ciò significa che l'esteriorità, il corpo e il nome individuale, non è più soltanto la mia ma è soprattutto quella dell'altro individuo. La volontà diviene dunque oggetto a se stessa nella volontà dell'altro, in quanto l'autodeterminazione dell'altro è la memoria della mia autodeterminazione.

Tale autodeterminazione, che consiste nell'identità speculativa di essere presso di sé nell'altro, ovvero identità di soggettivo e oggettivo, è una normatività immanente, ovvero un 'meccanismo', cioè non può non realizzarsi e non può non realizzarsi che come attività di togliere la contraddizione.

L'attività della volontà, di togliere la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*, è (al di fuori del modo formale della coscienza [§8], in cui l'oggettività è soltanto come realtà immediata) lo *sviluppo essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea (§21), uno sviluppo, nel quale il concetto determina l'*idea*, dapprima *essa stessa astratta*, a totalità del di lei sistema, la quale totalità, intesa come il sostanziale, è indipendente dall'opposizione di un fine meramente soggettivo e della sua realizzazione, è la *medesima cosa* in queste due forme.¹⁹⁶

L'attività di togliere la contraddizione tra soggettività e oggettività, ovvero l'attività di realizzare se stessa della libertà, è lo sviluppo essenziale della volontà. Il togliere la contraddizione, come sviluppo essenziale, è, come si è visto, l'attività della vita, da cui sorge lo spirito, che è l'essenza dello spirito stesso.

La realizzazione della libertà come una seconda natura, cui Hegel fa riferimento nel §4 dei *Lineamenti*, sembrerebbe pertanto consistere nel processo spirituale del togliere la contraddizione tra libertà e vita, come ultima contraddizione tra infinito e finito, tra soggetto e oggetto (che, nello spirito oggettivo, si configura come un togliere della contraddizione tra individuo e collettività). La libertà, in quanto essenza dell'essere umano, esibisce in ultima analisi tanto che l'essenza dell'essere umano non è un sostrato preesistente alla propria realizzazione, quanto che il sapere di tale essenza è la stessa attività di realizzare se stessi. Il movimento appropriativo del sapere di sé si risolve dunque non in un *avere* ma in un *essere*.

196 GPR §28, p.79 (trad. ita.: p.41-42)

Se il sapere dell'idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo ed oggetto, è la libertà – è sapere speculativo, questa idea stessa è in quanto tale la realtà effettiva degli uomini: non quella ch'essi *hanno*, ma quella ch'essi *sono*.¹⁹⁷

3. *Das Böse und das lebendige Gute*

Gli ultimi paragrafi dello spirito soggettivo, cui lo stesso Hegel si richiama nell'Introduzione ai *Lineamenti*, mostrando l'immanenza del nesso tra sfera teoretica e sfera pratica, esibiscono l'autocostituirsi dell'individuo. L'essere pratico dell'individuo è l'ultima determinazione sistematica dello spirito soggettivo e fa emergere tanto l'identità speculativa dell'Io quanto la sua finitezza: più precisamente l'identità speculativa dell'individuo, nello spirito soggettivo, risulta compiersi proprio nel momento in cui egli si 'appropria' della sua finitezza, la quale è esibita al massimo grado nella determinazione ad agire.

La volontà infatti se da un punto di vista 'formale' è determinata dalla libertà – in quanto essa si configura come l'essenziale 'essere presso di sé nel proprio altro' – essa è il principio che determina l'individuo all'azione e dunque a realizzare se stesso e la libertà come sua determinazione nell'esteriorità.

In tal modo non solo la libertà si configura come la stessa normatività immanente dell'individuo, ma essa è una normatività immanente relazionale. L'alterità presso cui l'individuo è se stesso è infatti quella dell'altro individuo e in particolar modo della sua finitezza, in quanto autodeterminazione.¹⁹⁸

Il passaggio allo spirito oggettivo avviene dunque nel massimo dell'individualità – dell'autodeterminazione individuale come unità speculativa con sé – dell'individuo e questa sezione del sistema, attraverso un processo di smantellamento della soggettività unilaterale, esporrà proprio il processo di realizzazione dell'autodeterminazione dell'individuo nella realtà sociale, ovvero di una soggettività che dovrà proseguire il suo processo di esteriorizzazione nella realizzazione della libertà, come una libertà di tutti e di ciascuno.

Un tale 'dovere' è dato proprio dalla normatività immanente esibita dal processo di autodeterminazione e autocostituzione dell'individuo, per cui la libertà si configura come un 'non potersi non realizzare': il 'meccanismo' di esteriorizzazione dell'individuo esposto nello spirito

197 ENZ III §482An, p.302 (trad. ita.: p.352).

198 Il fatto che Hegel tratti dell'autodeterminazione come un 'essere presso di sé nell'altro' ha condotto la maggior parte degli interpreti a esplicitare la dimensione sociale dell'autodeterminazione, ovvero la dimensione sociale della libertà, si veda ad esempio Khurana (2017), Testa (2010, riconoscendo come strutturale la dinamica dell'*Anerkennung*), Ruggiu (2009; 2003), Honneth (2003), Neuhaus (2000), Vinci (1996), Henrich (1998).

soggettivo, nello spirito oggettivo si complica in quanto si complica il processo di esteriorizzazione che è determinato dalla volontà.

Il ruolo giocato dall'esteriorità è pertanto molto importante, perché se da un lato essa è la dimensione di cui il sapere si appropria, tale appropriazione, come si è visto, è un'appropriazione di sé dell'individuo nell'altro: il processo appropriativo non elimina cioè l'esteriorità ma la rende piuttosto il luogo della realizzazione della libertà, in quanto il movimento appropriativo – che si risolve in un essere e non in un avere – consiste nel sapere l'esteriorità (la finitezza, la differenza, l'altro) come la propria e lì essere se stessi.

Dal punto di vista individuale questa appropriazione dell'esteriorità che è allo stesso tempo l'esteriorizzazione dell'interiorità consiste in ultima analisi in un'appropriazione della finitezza individuale, ovvero, nell'esibizione dell'unità con sé dell'individuo reale, esistente, vivente nell'altro individuo reale, esistente, vivente.

La volontà, come 'ultima' determinazione di questa unità, riconduce pertanto l'individuo alla sua finitezza, proprio determinandolo come libero in relazione all'altro e mostrando che la realizzazione della sua libertà non passa attraverso l'oblio o il superamento della dimensione finita individuale, ma essa consiste proprio nella capacità di sostenere la contraddizione della sua identità speculativa normativa. L'individuo che emerge alla fine dello spirito soggettivo è insomma un individuo autocontraddittorio, in quanto proprio il processo di autodeterminazione che egli è in quanto finito è la realizzazione della sua libertà: l'identità speculativa ancora una volta si esibisce come il non coincidere con se stessa e la libertà come la capacità di sopportare una tale contraddizione.

Il male [*Übel*] non è che l'inadeguatezza dell'*essere* rispetto al *dover essere*. Questo dover essere ha molti significati; anzi, poiché i *fini* accidentali hanno parimenti la forma del dover essere, ne ha infiniti. Riguardo a questi fini, il male non è che la giustizia che vien fatta della vuotezza e della nullità dell'immaginarli. Essi stessi sono già il male. – La finitezza della vita e dello spirito rientra nel loro *giudizio*, nel quale essi hanno al tempo stesso l'altro separato da loro, come loro negativo entro se stessi; così vita e spirito sono come quella contraddizione che si chiama «male». In ciò che è morto non c'è male né dolore, poiché nella natura inorganica il concetto non si oppone frontalmente al proprio essere determinato e, nella differenza, non rimane ad un tempo come soggetto di questo. Nella vita, invece, ed ancor più nello spirito, è presente questa immanente differenziazione, e da essa si origina un *dover essere*; e questa negatività, questa soggettività, l'Io, la libertà, sono i principi del male e del dolore.¹⁹⁹

Già nello spirito soggettivo, prima ancora di esporre la parte sullo *Spirito libero*, Hegel anticipa la questione del male e ne colloca l'origine nel 'sentimento pratico', ovvero nel primo immediato formale apparire dell'autodeterminazione pratica della volontà come nesso immanente con lo spirito teoretico.

199 ENZ III §471An, pp.392-392 (trad. ita.: pp.342-343)

Il male è l'inadeguatezza dell'essere rispetto al dover essere, il quale al di là dei numerosi significati dei fini accidentali, Hegel scrive che esso si origina dalla «immanente differenziazione» della vita e dello spirito. L'immanente differenziazione cui si riferisce Hegel è quella tra soggetto e oggetto, ovvero tra infinito e finito.

In ciò che è morto non c'è male né dolore perché non è presente tale immanente differenziazione: esso non esibisce l'autodeterminazione di sé come un 'dover essere immanente' ma risulta piuttosto determinato da un 'dovere' esterno. Ciò che è morto per Hegel, l'inorganico, come è noto non sono solo le pietre o l'osso che lo spirito non è, ma è anche ciò viene tenuto fermo e separato dal sapere intellettuale, che resta fermo di fronte alla contraddizione, la teme e quindi 'sfarfalla' o 'giovaga' tra opposizioni metafisiche.

Il male, invece, per Hegel ha origine nell'essenza stessa della soggettività, dell'io e della libertà, in quanto esse sono configurazioni della negatività costitutiva della vita, ovvero esibiscono mediante il loro autodeterminarsi, la loro contraddizione immanente e costitutiva.

Hegel torna sulla questione del male nei *Lineamenti*, alla fine della sezione *Moralità*, trattando della figura del *Gewissen*, della coscienza morale o della certezza di sé (o 'coscienziosità').

L'autocoscienza, nella vanità di tutte le determinazioni altrimenti vigenti e nella pura interiorità della volontà, è altrettanto la possibilità di costituire a principio l'*universale in sé e per sé*, quanto sopra l'universale l'*arbitrio*, la *propria particolarità*, e di realizzarli grazie all'agire – la possibilità di essere cattiva.²⁰⁰

La possibilità di costituire se stessa, la propria certezza di sé di essere e volere il bene, come principio dell'universale in sé e per sé, è la *possibilità* del male.

Dunque, se l'autocoscienza morale è essenzialmente – e necessariamente – determinata dalla libertà, ovvero è determinata dalla volontà libera a realizzare la libertà, tuttavia essa è la possibilità di essere cattiva.

L'uso delle categorie modali, della possibilità per il male e della necessità – o 'dover essere' – per la libertà e dunque il bene, mette in evidenza l'intenzione di Hegel di legare la libertà alla sua realizzazione in modo essenziale.²⁰¹ La possibilità che l'autocoscienza ha di essere cattiva non relativizza per questo infatti la necessaria realizzazione della libertà, ma al contrario la conferma come normatività immanente e non come un dovere estrinseco.

200 GPR §139, p.260-261 (trad. ita.: p.118)

201 Sull'utilizzo delle categorie modali nei *Lineamenti* in un confronto con la *Scienza della logica* di veda Fazioni (2016). Per un'approfondita ricostruzione storica e una dettagliata analisi sull'uso delle categorie modali nella *Scienza della logica* si veda Baptist (1992).

La questione sembra tutta ruotare infatti attorno all'agire: è mediante l'azione che ha luogo la realizzazione della libertà e la possibilità di realizzare il male. Come scrive Hegel, sempre nella *Moralità*: «lo sviluppo della contraddizione che la *necessità* del *finito* contiene, nell'esserci è precisamente il rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa. Agire significa pertanto da questo lato, *darsi in preda a questa legge*».²⁰²

La possibilità di realizzare il male mediante l'azione risiede pertanto nella stessa strutturale normatività immanente della libertà, in quanto essa è determinazione all'agire. L'azione infatti esibisce il lato della finitezza e della particolarità del soggetto che agisce.

Sembrerebbe pertanto che Hegel intenda offrire una concezione non morale del male, ma che intenda invece esibire una struttura logico-ontologica del male inquadrandola in una prospettiva etico-politica. Esattamente come accade per la libertà.

La coscienza morale come soggettività formale è puramente e semplicemente questo, esser sul punto di rovesciarsi nel male; nella certezza di se stessi essente per sé, che per sé sa e decide, hanno entrambi la moralità e il male la loro comune radice.

L'*origine del male* in genere, risiede nel mistero, cioè nell'aspetto speculativo della libertà, nella di lei necessità di uscire dalla naturalità della volontà, e di essere *interiore* di fronte ad essa. È questa naturalità della volontà, una naturalità che in quell'opposizione viene all'esistenza come la contraddizione di se stessa e con sé incompatibile, ed è così questa particolarità della volontà stessa, la quale si determina ulteriormente come il male. La particolarità cioè è soltanto come ciò che è *duplice*, qui l'opposizione della naturalità contro l'interiorità della volontà, la quale in quest'opposizione è soltanto un esser per sé *relativo* e formale, che può attingere il suo contenuto unicamente dalle determinazioni della volontà naturale, da desiderio, impulso, inclinazione, ecc.²⁰³

Anche nella nota, sopra riportata, al §139 dei *Lineamenti* Hegel fa riferimento al rovesciamento nel male della coscienza morale, ovvero al rovesciamento nella 'possibilità' della necessità strutturale ad agire.²⁰⁴ Hegel qui aggiunge inoltre che il male e la moralità hanno la stessa radice, ovvero quella della certezza di sé, di essere il bene.

Che la moralità abbia la stessa radice del male, ovvero che la certezza del bene abbia la stessa radice del male, riconduce al riferimento sistematico, nello spirito soggettivo, nel sentimento pratico, in cui Hegel spiega che il male e il dolore sono immanenti alla soggettività, all'Io e alla libertà in quanto esse esibiscono la negatività della vita e dello spirito.

Anche nella nota sopra citata infatti Hegel riprende la questione dell'origine del male e troviamo che essa non è affatto preda dell'ordine della possibilità ma risulta essere piuttosto una

202 GPR §118An, p.218 (trad. ita.: p.103)

203 GPR §139An, p.261 (trad. ita.: pp.118-119)

204 Sulla possibilità come la categoria che definisce la personalità giuridica si veda Quante (2011). Sull'ineffettualità dell'agire giuridico si veda Menegoni (1993).

determinazione necessaria della stessa libertà, e in particolare risiede nel «mistero», cioè «nell'aspetto speculativo della libertà».

L'aspetto speculativo della libertà viene da Hegel spiegato come la necessità della libertà di «uscire dalla naturalità della volontà» e di essere il motore stesso di questo processo di 'fuoriuscita' o di 'liberazione'.

Inoltre questo aspetto speculativo viene definito da Hegel come la contraddizione della volontà naturale con sé stessa: la radice del male giace in questa contraddizione e accade come male quando si esibisce come «opposizione della naturalità contro l'interiorità della volontà».

Ora, di questi desideri, impulsi, ecc. si dice che essi *possono* esser buoni o anche cattivi. Ma poiché la volontà rende proprio determinazione del suo contenuto essi in questa determinazione di *accidentalità*, che essi hanno come naturali, e con ciò la forma che la volontà ha qui, la particolarità, ne segue che la volontà è contrapposta all'*universalità*, come all'oggettivo interno, al bene, in quale interviene a un tempo con la riflessione della volontà entro di sé e con la coscienza conoscente, come l'altro estremo rispetto all'oggettività immediata, al meramente naturale, e così questa interiorità della volontà è cattiva. L'uomo perciò è cattivo tanto *in sé* o *per natura*, quanto ad opera della sua riflessione entro di sé, così che né la natura come tale, cioè se essa non fosse naturalità della volontà (della volontà restante nel suo contenuto particolare), né la riflessione *che va entro di sé*, il conoscere in genere, se non tenesse sé in quell'opposizione, è per sé il male. – Con questo lato della *necessità del male* è parimenti unito in modo assoluto, che questo male è determinato come ciò che necessariamente *non deve essere*, – cioè che esso deve venir tolto, *non* che quel primo punto di vista della scissione in genere non debba risaltare, – esso costituisce anzi la divisione dell'animale non razionale e dell'uomo, – bensì che non avvenga di restar fermi ad esso, e la particolarità non venga tenuta ferma per essenziale di contro all'universale, che esso venga superato come nullo. Inoltre in questa necessità del male è la *soggettività*, intesa come l'infinità di questa riflessione, che ha questa opposizione dinanzi a sé ed è in essa; se resta ferma ad essa, cioè se è cattiva, allora essa è quindi *per sé*, si comporta come singola ed è essa stessa questo arbitrio. Il *soggetto* singolo come tale ha pertanto puramente e semplicemente *la responsabilità del male*.²⁰⁵

L'opposizione interna alla volontà tra l'immediatezza oggettiva, naturale, e la riflessione entro di sé della volontà, cioè il bene come oggettività interna, conduce all'opposizione tra particolarità e universalità. L'interiorità cattiva della volontà, è pertanto quella che mediante «la riflessione entro di sé» e la «coscienza conoscente», cioè mediante il sapere di sé, scinde la particolarità dall'universalità e tiene ferma tale scissione. Una simile scissione o opposizione mostra l'essere umano malvagio sotto entrambi gli aspetti: sotto l'aspetto della sua immediatezza naturale – come se essa non fosse neppure volontà naturale – e sotto l'aspetto della riflessione in sé. Entrambi questi aspetti sarebbero malvagi per sé in quanto nel primo caso l'essere umano, l'individuo dal punto di vista della sua 'naturalità', risulterebbe privato della riflessione della volontà e immerso solo nell'immediatezza dei suoi istinti; nel secondo caso in quanto la riflessione entro sé non si

205 GPR §139An, pp.261-261 (trad. ita.: p.119)

determinerebbe all'azione, mantendendosi in opposizione e scissione con la propria finitezza e in ultima analisi non realizzando se stessa e tradendo il 'dover essere' che la costituisce.²⁰⁶

Una tale opposizione, che è la necessità del male, si esprime come un 'non dover essere': ovvero si esprime come ciò che va continuamente tolto, superato, *aufgehoben*, e non come alcunché che non si dia affatto, in quanto la necessità del male che si radica nella scissione si radica nel sapere di sé, si radica nel pensiero, che è ciò che distingue l'animale non razionale dall'essere umano, scrive Hegel. Allo stesso tempo, vale anche l'altro punto di vista dell'opposizione, e cioè che la volontà non si risolve tutta nella particolarità che annulla il lato dell'universalità, la quale, come si è visto, è anzi la riflessione entro sé della volontà. Ed è proprio la soggettività in quanto è tale riflessione che ha in sé la radice del male: la soggettività, in quanto riflessione infinita, riferimento a se stessa e ritorno dall'esteriorità, è questa contraddizione di universale e particolare. Mantendendosi in tale contraddizione con sé come in un'opposizione la soggettività non è solo ineffettuale e malvagia ma è anche 'singola' in quanto ricusando la propria particolarità, e dunque il lato della sua indipendenza effettuale, ricusa anche quella delle altre soggettività e viceversa, non riconoscendo la finitezza dell'altro individuo – la sua naturalità – come riflessa in sé, non riconosce nemmeno la propria.

Il male quindi risulta essere la possibilità insita nella necessità ad agire e tale necessità ad agire è il 'dover essere' della libertà, cioè ciò che determina la realizzazione della libertà, la quale non è se non ciò che non può non realizzarsi. Da questo punto di vista il male perde qualsiasi aspetto 'morale' e assume un significato tanto logico-ontologico quanto pratico-politico. Dal punto di vista logico-ontologico il male si configura come il 'non dover essere' che si radica nello stesso 'dover essere' e anzi sembra proprio ciò che esibisce il funzionamento del processo di realizzazione del 'dover essere': il male esibisce cioè una contingenza che non diviene 'necessità' ma piuttosto la necessità della contingenza ('non dover essere') affinché possa avere luogo il processo di realizzazione (*Verwirklichung*) dell'infinito o della libertà.²⁰⁷ Da ciò non risulta neppure un giudizio morale sulla contingenza, piuttosto una simile contingenza spoglia il male di ogni caratura morale e allo stesso tempo la categoria di contingenza risulta essere parte integrante del processo di necessaria (normativa) realizzazione della libertà, senza che la contingenza stessa sia ridotta a necessità e senza che la libertà sia ridotta a contingenza. Il male è pertanto ciò che deve essere superato: è la finitezza possibile o unilaterale che deve farsi effettuale – *wirklich* – e vitale –

206 Sulla struttura dell'azione in Hegel si vedano Menegoni (1993; 2016), Quante (1993) Laitinen-Sandis (2010). Sull'azione come ciò che costituisce il soggetto e la sua essenziale 'negatività' si veda Nancy (2010): «Il soggetto è ciò che fa, è il suo atto; e ciò che fa l'esperienza della coscienza della negatività della sostanza» (p.13).

207 La dialettica delle categorie modali che Hegel tratta nella *Dottrina dell'essenza* e che si conclude con la *Wirklichkeit* è di fondamentale importanza per comprendere lo sviluppo dello spirito oggettivo, come Hegel stesso ammette nella *Vorrede* ai *Lineamenti*. Per la funzione della categoria di contingenza tra la *Scienza della Logica* e lo *Spirito oggettivo* si veda Fazioni (2016)

lebendig –, è l'esibizione della contraddizione tra necessità e contingenza che deve essere superata e in tale modo il male manifesta la libertà come 'superamento del male'.

Anche dal punto di vista pratico-politico, sostanziato da quello logico-ontologico, il male pertanto non acquista un significato 'morale': esso si manifesta piuttosto come la separazione degli individui tra loro in un contesto collettivo, o come la separazione dell'individuo in se stesso, separato cioè dalla sua finitezza e pertanto dalla sua capacità e responsabilità all'azione da un lato e dalla sua corporeità, individualità e vita dall'altro.²⁰⁸

Il *Gewissen*, la coscienza morale, in ultima analisi, è la soggettività che afferma se stessa come l'assoluto²⁰⁹, con un gesto unilaterale che tiene ferma l'opposizione tra infinito e finito, finendo per assolutizzare la finitezza in una forma di «assoluto autocompiacimento»²¹⁰; è la soggettività che per evitare il male non agisce, ma che allo stesso tempo esibisce anche come il male sia proprio il non determinare se stessa della soggettività mediante l'agire.

È noto che la *Moralità* nei *Lineamenti* si può considerare un lungo confronto da parte di Hegel con la filosofia pratica di Kant e in particolare con il *Sollen* come determinazione della volontà buona.²¹¹

208 Della questione della 'colpa' come strutturale all'agire Hegel ne tratta ampiamente nella figura di Antigone nella PhG II fino ad arrivare a sostenere che «Innocente è quindi soltanto il non-operare, come l'essere non di un fanciullo, ma a dirittura di una pietra» (PhG II, p.346; trad. ita.: p.27). Il capitolo sullo Spirito nella Fenomenologia, che si apre con l'azione etica di Antigone, termina proprio con Lo spirito certo di se stesso: la moralità, in cui ha luogo il riconoscimento tra le autocoscienze mediante il 'perdono del male' dell'agire. Si vedano Vinci (1999) e Caspers (2012).

209 GPR §140, p.265 (trad. ita.: pp.120-121): «Poiché il soggetto autocosciente sa trarre in risalto nel suo fine un lato *positivo* (§135) (e il fine ne ha necessariamente, giacché appartiene al proponimento del *concreto* agire *reale*), ne segue che egli a cagione di tale lato come di un *dovere* e di una *eccellente intenzione*, è in grado di affermare come buona per *altri* e per *se stesso* l'azione (il cui essenziale contenuto *negativo* sta in pari tempo *in lui*, inteso come riflesso entro di sé e quindi consapevole dell'universale della volontà, nel confronto con questo contenuto): come buona per *altri*, ed è l'*ipocrisia*; come buona per *se stesso*, – ed è culmine ancora più alto della *soggettività affermatrice sé* come l'*assoluto*». L'azione affermata come buona per l'altri è l'ipocrisia, mentre l'azione affermata buona per se stesso, in cui la soggettività afferma sé come l'assoluto, Hegel spiega nella nota che è l'ironia. Sulla critica di Hegel all'ironia si vedano Chiereghin (1980) e Erle (2011).

210 GPR §140An, pp.279-280 (trad. ita.: pp.130-131): «Questa figura non è soltanto la *vanità* di ogni *contenuto* etico dei diritti, dei doveri, delle leggi, – il male, e proprio il male entro di sé interamente universale, bensì essa aggiunge anche la forma, la *vanità soggettiva* di sapere se stessa come questa vanità di ogni contenuto, e di sapere *sé*, in questo sapere, come l'assoluto. – Fino a qual punto questo assoluto autocompiacimento non resta un solitario culto di se stesso, sibbene fors'anche può formare una *comunità*, il cui legame e la cui sostanza è fors'anche la reciproca asseverazione di coscienza, di buone intenzioni, il rallegrarsi di questa scambievolmente purezza, ma precipuamente il ristorarsi alla gloria di questo sapersi ed esprimersi, e *alla gloria di queste cure e premure*, – *fino a qual punto ciò che è stato denominato* anima bella, quella soggettività più nobile consumantesi nella vanità di ogni oggettività e con ciò nell'irrealtà di se stessa, e ancora altre configurazioni, fino a qual punto, dico, sono varianti affini al grado considerato, – tutto ciò io ho trattato nella *Fenomenologia dello spirito*, ove può venir confrontata l'intera sezione *c) la coscienza morale*, in particolare anche riguardo al passaggio ad un grado superiore in genere – là del resto altrimenti determinato». Hegel stesso rimanda alla *Fenomenologia* e alla figura dell'*anima bella* quando nei *Lineamenti* tratta del *Gewissen*: in particolare nel passo appena citato fa riferimento alla 'comunità di anime belle' come di una comunità in cui gli individui sono isolati gli uni dagli altri e tenuta insieme dalla rassicurazione reciproca di essere buone: si tratta pertanto di una comunità in cui prevale un legame estrinseco e non di una comunità tenuta insieme dalla capacità di sopportare la contraddizione reciproca degli individui liberi e agenti. Cfr. Vinci (1999; 2008), Pinkard (2018).

211 Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant si veda Cesa (1981), Kervégan (1990), Horstmann (1999), Menegoni (1982), Geiger (2007), Quante (1993; 2016), Stekeler-Weithofer (2017b), Senigaglia (2017).

La figura del *Gewissen*, frutto proprio del confronto di Hegel con il ‘dovere’ kantiano, rappresenta tuttavia anche la strategia hegeliana del suo superamento: il *Gewissen* mostra cioè come avviene il passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit* a partire dalla ricollocazione che Hegel offre del rapporto tra *Sollen* e idea del bene.

Queste determinazioni [il benessere di se stessi e il benessere di altri (§134)] però non sono contenute nella determinazione del dovere stesso, bensì, poiché entrambe sono condizionate e limitate, arrecano appunto perciò il passaggio nella superiore sfera dell'*incondizionato*, del dovere. Al dovere stesso, in quanto esso nell'autocoscienza morale è l'essenziale o universale della medesima, com'essa all'interno di sé si riferisce soltanto a sé, resta perciò soltanto l'universalità astratta, esso ha per sua determinazione l'*identità priva di contenuto*, o l'astratto *positivo*, cioè ch'è privo di determinazione.²¹²

Il passaggio dalle determinazioni condizionate all'incondizionatezza del dovere è il modo in cui Hegel spiega l'autodeterminazione della volontà nella filosofia pratica di Kant. Nella nota al §135 Hegel elogia questo punto di vista kantiano e allo stesso tempo anticipa in cosa lo ritiene limitato.

Per quanto essenziale sia metter in risalto la pura incondizionata autodeterminazione della volontà, autodeterminazione intesa come la radice del dovere, al modo in verità che la coscienza della volontà ha acquistato soltanto grazie alla filosofia *kantiana* il suo stabile fondamento e punto di partenza grazie al pensiero dell'autonomia infinita della volontà, altrettanto il tener fermo il punto di vista meramente morale, che non trapassa nel concetto dell'eticità, abbassa questo acquisto a un *vuoto formalismo* e la scienza morale a una retorica del *dovere per il dovere*. Da questo punto di vista non è possibile alcuna immanente dottrina dei doveri; si può certo prendendolo *dal di fuori* trarre qui dentro un materiale, e attraverso di ciò giungere ai doveri *particolari*, ma da quella determinazione del dovere, intesa come *la mancanza della contraddizione*, come *la concordanza formale con sé*, la quale determinazione è nient'altro che la fissazione dell'*astratta indeterminatezza*, non può avvenire il passaggio alla determinazione di doveri particolari, né, quando un tal contenuto particolare giunge alla considerazione per l'agire, c'è in quel principio un criterio per decidere se esso sia un dovere o no.²¹³

Il merito che Hegel riconosce a Kant è quello di aver esposto l'incondizionata autodeterminazione della volontà, il principio dell'autonomia della ragione come radice del bene e della volontà buona e dunque della libertà. Tuttavia, scrive Hegel, Kant si muove nel vuoto formalismo del dovere per il dovere, in cui l'incondizionato emerge come un'astratta indeterminatezza e ciò accade perché il dovere kantiano, secondo Hegel, esclude da sé la contraddizione.

La contraddizione esclusa dal dovere kantiano è proprio l'agire, come ciò che conferisce effettualità al dovere e quindi alla libertà²¹⁴: tale esclusione della contraddizione produce un'opposizione e una

212 GPR §135, p.252 (trad. ita.: pp.114-115)

213 GPR §135An, pp.252-253 (trad. ita.: p.115)

214 Per un confronto approfondito sull'ineffettualità della libertà kantiana rispetto all'impostazione hegeliana si veda Horstmann (2016), Khurana (2017), Wolff (2015), Pippin (2008), Fulda (1996)

scissione tra il dovere particolare e il dovere incondizionato e, inoltre, offre un'identità solo formale, e pertanto astratta, del dovere incondizionato.

In tal modo, secondo Hegel, avviene una scissione tra l'universalità astratta del bene e la particolarità, la quale costituisce il lato della soggettività del dovere.

A cagione delle caratteristiche astratte del bene l'altro momento dell'idea, la *particolarità* in genere, rientra nella soggettività, la quale nella sua universalità astratta riflessa entro di sé è l'assoluta certezza di se stessa entro di sé, ciò che pone la particolarità, il determinante e decidente, – *la coscienza morale*.²¹⁵

Il *Gewissen* rappresenta il lato del superamento dell'impostazione kantiana, in quanto esibisce l'universalità riflessa nella particolarità soggettiva: il *Gewissen* è la stessa particolarità della soggettività che coincide interamente con il bene, in quanto sa che è il bene a determinare la sua particolarità. La strategia di Hegel è quindi quella di porre nella soggettività stessa, in quanto particolare, la determinazione formale e astratta dell'universalità del bene: in tal modo l'universalità dell'autodeterminazione risulta posta in sé nella particolarità soggettiva.²¹⁶ Tale autodeterminazione del *Gewissen* esibisce pertanto non solo il lato formale ma anche l'invulnerabilità dell'interiorità soggettiva della riflessione in sé²¹⁷, sebbene essa resti unilaterale e ineffettuale: il solo modo per superare l'unilateralità della soggettività della coscienza morale è che essa stessa si determini ad agire e si dia da se stessa dei contenuti oggettivi.²¹⁸

Il *Gewissen* è pertanto una soggettività particolare determinata assolutamente dal dovere per il dovere, dal bene, dalla legge morale.

Questa soggettività, intesa come l'astratta autodeterminazione e pura certezza soltanto di se stessa, *volatilizza* parimenti entro di sé ogni *determinatezza* del diritto, del dovere e dell'esserci, giacché essa è la potenza *giudicante* per determinare per un contenuto, soltanto movendo da sé, che cosa è buono, e in pari

215 GPR §136, p.254 (trad. ita.: p.116)

216 Sebbene Hegel parlando del *Gewissen*, nei *Lineamenti*, insista a mostrare i suoi aspetti formali, tuttavia usa questa figura per criticare la soggettività a lui contemporanea, cioè quella romantica, ovvero la soggettività assoluta (cfr. GPR §140An, pp.265-280; trad. ita.: pp.120-131).

217 In GPR §137An, p.255 (trad. ita.: pp.116-117) Hegel scrive: «La *coscienza morale* esprime l'assoluta giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di 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, in pari tempo nell'affermazione che quel ch'essa in tal modo sa e vuole è in *verità* diritto e dovere. La coscienza morale intesa come questa unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé, è un santuario, violare il quale sarebbe sacrilegio».

218 Cfr. GPR §137An, p.255 (trad. ita.: p.117): «Ma se la coscienza morale di un *determinato individuo* è conforme a questa idea della coscienza morale, se ciò che essa *tiene* o spaccia *per buono*, è anche realmente buono, ciò si conosce unicamente dal *contenuto* di questo qualcosa che dev'esser buono. [...] La coscienza morale è perciò soggetta a questo giudizio, se essa è *verace* o no e il suo richiamo soltanto *a se stessa* si oppone immediatamente a ciò che essa vuol essere, la regola di un universale modo d'agire, di un modo razionale, valido in sé e per sé».

tempo la potenza [*Macht*] alla quale il bene dapprima soltanto rappresentato e *che deve* essere, è debitore di una *realità* [*Wirklichkeit*].²¹⁹

Non solo il *Gewissen* è determinato interamente dal dovere e dal bene, ma proprio per questo volatilizza la realtà sociale di cui fa parte, riconoscendola a sé inadeguata e rifugiandosi nella propria interiorità dove solo ritrova «l'armonia perduta nella realtà».²²⁰

Tuttavia tale soggettività del *Gewissen* è la potenza alla quale il bene è «debitore di una realtà»: essa infatti oltre a manifestare il lato formale dell'autodeterminazione, esibisce anche il lato della *Wirklichkeit* di tale autodeterminazione, non solo perché tale formalità accade nella singola soggettività, nell'individuo esistente, nel senso che l'individuo è la manifestazione reale di una tale autodeterminazione formale, ma anche e soprattutto perché proprio la soggettività singola, formalmente autodeterminata dall'universalità, esibisce la necessità del processo di rendersi effettuale dell'universalità stessa.

Per il *bene*, inteso come l'universale sostanziale, ma ancor *astratto*, della libertà, sono perciò *richieste* altrettanto determinazioni in genere e il principio delle medesime, ma inteso come *identico* con il bene, quanto per la *coscienza morale* è richiesto il principio soltanto astratto del determinare, l'universalità e oggettività delle sue determinazioni. Entrambi, ciascuno in tal modo per sé accresciuto a totalità, diventano ciò che è privo di determinazione, che deve esser determinato. – Ma l'integrazione delle due totalità relative nell'identità assoluta, è già *in sé* portata a compimento, poiché precisamente questa soggettività della *pura certezza* di se stessa, questa soggettività aleggiante per sé nella sua vanità, è *identica* con l'*universalità astratta del bene*; – l'identità, quindi *concreta*, del bene e della volontà soggettiva, la verità dei medesimi è l'*eticità*.²²¹

Il *Gewissen* manifesta l'identità della soggettività con l'oggettività del bene in modo astratto, in quanto si tratta di un'identità priva di determinazione, si tratta cioè di un'identità priva di relazione effettuale all'altro e all'esteriorità: la volontà soggettiva del *Gewissen* è identica con il bene solo nella propria interiorità, un'interiorità e una determinazioni formali inviolabili. Infatti 'il bene' ha la sua esteriorità nel *Gewissen*, che però non la porta a compimento, cioè a concretezza ed effettualità. A quest'altezza, scrive Hegel, avviene il 'passaggio della moralità in eticità'²²² cioè all'identità concreta del bene e della volontà soggettiva. Tale passaggio avviene con la fuoriuscita del *Gewissen*, della soggettività, da se stessa in modo che possa esibirsi come la realtà del bene, o della libertà, che la determina.

219 GPR §138, p.259 (trad. ita.: pp.117-118)

220 GPR §138An, p.259 (trad. ita.: p.118)

221 GPR §141, p.286 (trad. ita.: p.131)

222 Si tratta del titolo che Hegel dà al §141 di GPR.

I dettagli su un tale passaggio del concetto si rendono intelligibili nella logica. Qui sia detto soltanto, che la natura del limitato e finito – e tal cosa son qui il bene astratto, che soltanto *deve essere*, e la soggettività parimenti astratta, che soltanto *deve essere buona*, – ha *in loro stessi* il loro opposto: il bene la sua realtà, e la soggettività (il momento della *realtà* dell'*ethos*) il bene; ma che essi siccome unilaterali non sono ancora *posti* come ciò che essi sono *in sé*. Questo venir posto raggiungono essi nella loro negatività, nel fatto che, al modo ch'essi *unilateralmente*, il non dover ciascuno avere in loro ciò che in loro è *in sé*, – il bene senza soggettività e determinazione, e il determinante, la soggettività, senza l'essente in sé – al detto modo ond'essi *unilateralmente* si costituiscono per sé come più totalità, essi stessi si tolgono e con ciò si abbassano, a momenti del *concetto*; il quale diviene manifesto come loro unità e appunto grazie a questo esser posto dei suoi momenti ha conseguito *realtà*, quindi ora è come *idea*, – concetto, il quale ha maturato le sue determinazioni a realtà e in pari tempo è nella loro identità come loro essenza *essente in sé*. – L'esserci della libertà, il quale era immediato come *diritto*, nella riflessione dell'autocoscienza è determinato a bene; il terzo, qui, nel suo passaggio, come la verità di questo bene e della soggettività, è perciò altrettanto la verità di questa e del diritto. – L'*ethos* è disposizione d'animo soggettiva, ma del diritto essente in sé; – che questa idea è la *verità* del concetto di libertà, ciò non può essere un che di presupposto, di preso dal sentimento o da altrove, bensì – nella filosofia – soltanto un che di *dimostrato*. Questa deduzione del medesimo è contenuta unicamente in ciò, che il diritto e l'autocoscienza morale si mostrano in loro stessi, per ritornare là dentro come in loro risultato.²²³

Il passaggio dall'astrattezza della morale alla concretezza dell'eticità è, secondo Hegel, una determinazione essenziale e non un programma etico-politico.

La soggettività e l'universalità si manifestano infatti in ultima analisi come determinantesi reciprocamente: la soggettività è ciò che determina il bene come reale e il bene è ciò che determina la soggettività in quanto essa deve compiere il bene. L'astrattezza della morale risiede nell'esclusione dell'aspetto negativo dell'autodeterminazione, ovvero nell'esclusione della contraddizione secondo cui l'autodeterminazione della volontà – la sua incondizionatezza, autonomia o libertà – è una determinazione ad agire, ovvero a uscire fuori di sé, a realizzarsi, a farsi altra: in ultima analisi la negatività dell'autodeterminazione della volontà mostra la contraddizione per cui l'infinito è determinato dal suo altro, il finito, e che allo stesso tempo pertanto il finito è determinato a realizzare l'infinito, proprio quando si 'realizza' o si determina come finito. Allo stesso tempo però anche il *Gewissen* deve essere riconosciuto in quanto soggettività individuale e particolare determinata essenzialmente dalla riflessione in sé, dal bene e dalla libertà.

Che «i dettagli di questo passaggio si rendono intelligibili nella logica» mette in luce l'aspetto cruciale dell'eticità nella filosofia hegeliana, la quale proprio mentre risulta essere la ricomprensione della finitezza e soprattutto della finitezza dell'agire nel concetto di libertà, essa affonda le sue radici direttamente nell'esposizione della dialettica del pensiero puro.

223 GPR §141An, pp.286-287 (trad. ita.: pp.131-132)

La parte della *Scienza della logica* cui Hegel fa riferimento si può riconoscere nella *Dottrina del concetto* ed è il capitolo *L'Idea del bene*²²⁴ il quale prepara il passaggio all'*Idea assoluta*.²²⁵

L'esposizione dell'Idea del bene mostra in ultima istanza come l'idea pratica si riappropri dell'idea teoretica, ovvero come il bene, la libertà, si riappropri del vero.

Quello che però ancora manca all'idea pratica è il momento della vera e propria coscienza stessa, che cioè il momento della realtà abbia raggiunto nel concetto per sé la determinazione dell'*essere esteriore*. – Questo difetto si può anche riguardare come consistente in ciò che all'idea *pratica* manca ancora il momento dell'idea *teoretica*. In quest'ultima sta cioè dal lato del concetto soggettivo, del concetto che viene in sé intuito dal concetto, soltanto la determinazione dell'*universalità*; il conoscere si conosce soltanto come apprendere, come la per se stessa *indeterminata* identità del concetto con se stesso; il riempimento, vale a dire l'oggettività in sé e per sé determinata, è per essa un *dato*, e *ciò che è davvero* è la realtà che esiste indipendentemente dal porre soggettivo. Per l'idea pratica invece questa realtà, che le sta insieme di contro qual termine insuperabile, vale come l'in sé e per sé nullo, che solo per mezzo degli scopi del bene debba raggiunger la sua vera destinazione e il suo valore. La volontà si frappone quindi essa stessa al raggiungimento della sua mira solo perché si separa dal conoscere e la realtà esteriore non acquista per lei la forma del vero essere. Perciò l'idea del bene non può trovare il suo complemento che nell'idea del vero. Opera però questo passaggio da se stessa.²²⁶

Mediante questo passo della *Scienza della Logica*, cui Hegel si richiama nei *Lineamenti*, si può comprendere il passaggio dalla moralità all'eticità come un entrare in contraddizione con se stessa della volontà, dell'idea pratica, la quale considera l'esteriorità della realtà alcunché di nullo e di insuperabile, cioè di non vero. Anche qui nella *Scienza della logica*, Hegel ribadisce che il passaggio alla verità, alla determinazione oggettiva di sé, la volontà lo fa da se stessa, ribadendo così che l'autodeterminazione della volontà è alcunché di essenziale (e che la possibilità del male, dell'opposizione e dell'ineffettualità, è immanente a tale struttura come ciò che va superato): da un punto di vista sistematico si ritrova questo processo nel passaggio dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo, in cui se l'appropriazione di sé dell'intelligenza, al termine dello spirito soggettivo, risulta essere l'autodeterminazione del pensiero in quanto volontà, la volontà è ciò che deve autodeterminare se stessa come verità nell'esteriorità, cioè deve determinarsi come libera.

Se l'idea teoretica esibisce una progressiva appropriazione di sé dell'identità soggettiva individuale, essa mostra anche come il suo risultato, la volontà, l'idea pratica, sia l'ultima differenza e

224 Qui a sua volta si trova il riferimento alla sezione C *Lo spirito certo di se stesso: la moralità* del Capitolo VI sullo Spirito nella *Fenomenologia*, sezione a cui Hegel si richiama anche nella *Moralità* nei *Lineamenti*: «Lo sviluppo completo della contraddizione non risolta, di quello scopo assoluto, cui invincibilmente si contrappone il termine di questa realtà, fu più particolarmente considerato nella *Fenomenologia dello spirito* a p.453 sgg.*» [WdL III, pp.544-545 (trad. ita.: p.931); *Cfr. PhG II, pp.137 sgg.]

225 Da un punto di vista sistematico che Hegel si riferisca a questo passo della *Scienza della Logica* sembra sostanziato dal fatto che l'idea assoluta costituisce il momento in cui l'Idea esce fuori di sé e si fa reale; sempre da un punto di vista sistematico risulta dunque importante specificare che la *Sittlichkeit* nello Spirito oggettivo è seguita dallo Spirito assoluto.

226 WdL III, p.545 (trad. ita.: p.932)

mediazione con sé di tale identità al punto da separarla dall'esteriorità di cui si è sempre più appropriata. Allo stesso tempo l'idea teoretica – il vero – separata dalla soggettività, in quanto è ciò «che esiste indipendentemente dal porre soggettivo», risulta essere un mero dato per la soggettività e in ultima analisi privato di verità. Se, dunque, l'idea pratica al termine dello sviluppo dell'idea teoretica, o lo spirito pratico al termine dello sviluppo dello spirito teoretico, esibisce l'immanenza del nesso tra sfera teoretica e sfera pratica, tuttavia tale immanenza non solo è la determinazione al realizzarsi di sé di questo nesso ma è anche la determinazione alla riappropriazione del sapere della sua immanenza nell'esteriorità: l'idea teoretica deve ricomprendere in sé l'idea pratica per essere libera; non basta agire per fare il bene o essere liberi – non c'è alcuna metafisica dell'azione nella filosofia di Hegel – come non basta il sapere il bene e la libertà, ma è necessaria la continua determinazione reciproca dei due momenti.

L'idea teoretica che manca all'idea pratica è quindi quella della verità della realtà, la quale è tanto un dato quanto un fatto della soggettività: il sapere interviene dunque nuovamente a spezzare l'identità astratta della volontà con sé, che così diviene volontà concreta, in grado di tenere insieme l'identità speculativa effettuale della soggettività.

L'individualità del soggetto, dalla quale esso era affetto a cagione della sua presupposizione, è sparita con questa. Il soggetto è quindi ora come *libera, universale identità* con sé medesimo, per la quale l'oggettività del concetto è tanto una oggettività *data, presente* immediatamente per il soggetto, quanto questo si conosce come il concetto in sé e per sé determinato. In questo risultato è ristabilito pertanto il *conoscere*, ed unito coll'idea pratica; la realtà in cui ci si è imbattuti è determinata in pari tempo come il realizzato scopo assoluto, ma non, come nel conoscere investigativo, semplicemente qual mondo oggettivo senza la soggettività del concetto, sibbene qual mondo oggettivo di cui l'intera ragion d'essere e l'effettiva sussistenza son costituiti dal concetto. Questo è l'idea assoluta.²²⁷

La volontà, che determina il soggetto come un essere pratico, è il massimo di individualità del soggetto ma costituisce anche allo stesso tempo la fuoriuscita da tale individualità, cioè l'essenziale oggettività del soggetto: la soggettività sa che la sua universalità – la sua libertà e identità – è la sua determinazione, deponendo il sapere della sua determinazione come universalità.

L'idea assoluta, così com'è risultata, è l'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, ciascuna delle quali per sé ancora unilaterale, ha in sé l'idea stessa, solo come un al di là che si cerca ed una meta raggiunta – ciascuna quindi è una *sintesi del tendere*, ha e in pari tempo non ha in sé l'idea, passa dall'uno all'altro, ma non mette assieme i due pensieri, anzi resta nella lor contraddizione. L'idea assoluta, essendo il concetto razionale che nella realtà sua si fonde solo con se stesso, è a cagione di questa immediatezza della sua identità oggettiva da un lato il ritorno alla *vita*; ma ha insieme tolta questa forma della sua immediatezza ed ha in sé la suprema opposizione. Il concetto non è solo *anima*, ma è libero concetto soggettivo che è per sé ed ha quindi la *personalità*, – il concetto oggettivo pratico, in sé e per sé

227 WdL III, p.548 (trad. ita.: p.934)

determinato, che come persona è soggettività impenetrabile, come di un atomo, – ma che però non è in pari tempo individualità esclusiva, anzi è per sé *universalità* e *conoscenza* e nel suo altro ha per oggetto la *sua propria* oggettività.²²⁸

L'idea assoluta sopporta la contraddizione dell'identità dell'idea teoretica e dell'idea pratica, sopporta cioè la contraddizione di una soggettività universale che ha nel suo altro la propria oggettività.

Il soggetto individuale non è determinato nell'esteriorità solo dall'anima – come appropriazione preriflessiva del corpo, che è l'esteriorità dell'anima, o come vita –, scrive Hegel, ma è determinato anche dalla volontà, cioè dall'appropriazione di sé riflessa in sé, ed è quindi per sé, è vita e libertà: il togliersi dell'*esclusività* della riflessione della volontà – e non della volontà individuale, la quale è impenetrabile – è dunque ciò che riconduce l'individuo alla vita e allo stesso tempo alla libertà. È cioè la stessa volontà individuale, come ultima determinazione dell'irriducibilità dell'individuo, che esibisce l'individuo come alcunché di universale nell'irriducibilità dell'altro e allo stesso tempo tale irriducibilità degli individui è la loro autodeterminazione a realizzare se stessi, cioè la loro libertà.

Se l'essere umano sorge come differenza dalla vita e ha nella volontà il massimo di differenziazione, al punto che la sua particolarità coincide interamente con l'universalità, egli in ultima analisi non può non riconoscersi che in identità con essa, ovvero come quell'identità che ha in sé la suprema opposizione: anzi, ciò che riconduce l'essere umano alla vita risulta proprio il sapere di tale identità e differenza e sopportarne la contraddizione.

La sopportazione della contraddizione sta nella realizzazione di questa identità speculativa, ovvero nella libertà che significa non solo che l'altro è la propria oggettività ma anche saperlo.

Il meccanismo dell'identità individuale con sé dell'anima o della memoria, esibito nello spirito soggettivo, nello spirito oggettivo viene a un tempo suggellato e spezzato dalla volontà: se la volontà è infatti l'ultima appropriazione di sé dell'individuo, compiendo quel 'meccanismo' – impenetrabile – dell'unità con sé dell'identità individuale, tale compimento con la volontà si manifesta come un doversi realizzare, cioè come un dover farsi altro e allo stesso tempo come riconoscimento della realizzazione e del farsi altro dell'altro.

Hegel, mostrando la ristabilita identità di soggettività e oggettività nell'eticità non esibisce affatto la ricomposizione del meccanismo individuale in un meccanismo sociale e intersoggettivo, ma fa del meccanismo di interiorizzazione ed esteriorizzazione che esibisce l'impenetrabile identità preriflessiva individuale qualcosa di saputo, voluto e agito: dall'identità speculativa preriflessiva individuale di interiorità ed esteriorità – come una seconda natura – si giunge all'identità della

228 WdL III, pp.548-548 (trad. ita.: p.935)

differenza delle molteplici identità nel contesto sociale, come una seconda natura. Questo risultato è poi proprio ciò che permette di riconoscere la seconda natura (pre-riflessiva e riflessa) dell'individuo vivente.

L'eticità è l'*idea della libertà*, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, – il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*.²²⁹

L'autocoscienza sa, vuole e realizza la libertà in quanto la libertà è interamente la vita dell'autocoscienza: l'identità della natura dell'autocoscienza e della libertà dell'autocoscienza non solo conclude lo smantellamento di un soggetto metafisico, ipostatizzato, ma fa anche della libertà un mondo sussistente, effettuale, ovvero fa della libertà il processo di realizzazione della libertà di tutti e di ciascuno e fa di tale processo un processo saputo.

Poiché questa unità del *concetto* della volontà e del suo esserci (il quale è la volontà particolare) è sapere, ne segue che sussiste la coscienza della differenza di questi momenti dell'idea, ma in modo tale che ormai ciascuno per se stesso è la totalità dell'idea, ed ha essa per base e contenuto.²³⁰

Lungi dal suggellare lo *status quo*, la libertà come identità del momento soggettivo e del momento oggettivo, come sostanza della relazione tra gli individui, come realtà sociale effettuale degli individui, risulta essere piuttosto il sapere della differenza tra volontà e particolarità, tra libertà e vita. La *Sittlichkeit* pertanto non è il compimento della realizzazione della libertà come normatività immanente in quanto esibisce la realizzazione sociale della libertà – in quanto normatività immanente essenzialmente sociale. Piuttosto la *Sittlichkeit* esibisce la realizzazione della libertà essenzialmente sociale in quanto normatività immanente saputa.

La volontà ha mostrato l'ultima determinazione dello spirito soggettivo come ultima determinazione dell'individuo, ovvero come ultima determinazione del meccanismo essenziale dell'identità individuale di interiorità ed exteriorità. In quanto 'ultima' determinazione di tale identità individuale, la volontà è tanto la possibilità del male, l'astrazione dell'individuo dalla sua determinatezza 'naturale', l'interiorizzazione unilaterale della sua exteriorità, quanto la determinazione alla realizzazione di sé in quanto libero, ovvero come autodeterminazione a realizzare se stesso: perché tale determinazione abbia luogo però è necessario che la volontà si

229 GPR §142, p.292 (trad. ita.: p.133)

230 GPR §143, p.293 (trad. ita.: p.133)

esibisca come memoria del sapere di sé, ovvero come l'altro presso cui il sapere è se stesso, come la realtà del sapere di sé. O ancora, il sapere riconoscere nella volontà l'autodeterminazione della libertà.

La normatività immanente della libertà nell'eticità pertanto non esibisce affatto il ristabilito meccanismo dell'abitudine come una seconda natura, ovvero non fa della libertà sociale un meccanismo di realizzazione di sé determinato da una normatività immanente: al contrario l'eticità mostra come il meccanismo della realizzazione di sé si compia come una seconda natura in una dimensione sociale effettuale che realizza il 'sapersi' di tale meccanismo. La 'seconda natura' dell'eticità, che è posta in luogo della volontà naturale, è cioè non l'esclusione della volontà naturale ma l'identità della volontà naturale con l'universalità. La seconda natura dell'eticità esibisce cioè che la realtà intersoggettiva è il luogo in cui si svolge la dialettica tra la vita e la libertà degli esseri umani, mostrando dunque non solo che la libertà non è alcunché di soprasensibile, ma anche che la vita dell'essere umano non è riconducibile a qualcosa di 'meramente naturale'.

Ma nella semplice identità con la realtà degli individui l'ethos appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi – come *costume*, – la consuetudine dell'ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito.²³¹

La seconda natura dell'eticità mostra la riappropriazione del sapere della vita, attraverso la scissione prodotta dal sapere del bene e il terrore del male dell'esteriorità e della finitezza, facendo della stessa vita sociale degli individui il luogo di realizzazione della libertà che essi sono. Si tratta dunque di comprendere la seconda natura dell'eticità come il sapere della vita dell'essere umano e che la sua vita è la sua libertà ma anche che la sua libertà è la sua vita.

Questo risultato è però un risultato logico, mostra un'immanenza irriducibile della normatività della libertà facendo di essa lo stesso essere vitale degli individui e non è affatto la garanzia della libertà delle realizzazioni sociali 'stabili'.

La seconda natura, nella sua configurazione etico-politica, va pertanto compresa a partire dal suo significato logico: essa non indica l'accettazione della realtà sociale in un determinato tempo e un determinato luogo, ma esibisce da un lato che l'essenza degli esseri umani è la loro libertà e che tale libertà, e dunque la loro essenza, non si dà prima che venga realizzata e dall'altro lato, allo stesso tempo, che la libertà è un processo di realizzazione dell'essenza dell'essere umano, che consiste

231 GPR §151, p.301 (trad. ita.: p.137)

nella realizzazione di un mondo in cui ognuno riconosce l'essenza dell'altro come un processo di realizzazione di sé.

Dal punto di vista pratico – politico e sociale – pertanto la 'seconda natura' dell'eticità acquista il significato di un processo di critica immanente per comprendere le configurazioni sociali reali, essa permette cioè di considerare la realizzazione della libertà a partire da quei momenti in cui la realtà entra in contraddizione con il processo di realizzazione di sé dell'essere umano. In questo senso la 'seconda natura' della libertà sociale se da un lato indica la 'natura', cioè l'essenza ma de-essenzializzata, dell'essere umano, dall'altro esibisce tale 'natura' come un processo di realizzazione di sé a partire dal superamento dei limiti di questa libertà.

La seconda natura della libertà sociale dunque, se è la manifestazione della libertà degli individui «sussistente come un mondo», è essenzialmente la manifestazione del tramonto di quel mondo.

4. Ciò che è reale è razionale; ciò che è razionale è reale

La 'seconda natura' a partire dallo spirito soggettivo, fino allo spirito oggettivo, mostra il processo di appropriazione dell'esteriorità e di esteriorizzazione di tale appropriazione, prima come meccanismo essenziale dello sviluppo della corporeità – quindi la vita dell'essere umano come processo di autocostituzione, – poi come memoria del nome proprio – la memoria dell'io nel nome proprio dell'altro – infine come volontà, che determinando completamente l'individuo come identità speculativa con sé di interiorità ed esteriorità, lo determina a un'ulteriore esteriorizzazione, cioè all'azione.

L'azione prosegue la determinazione della finitezza della soggettività, cioè la sua oggettivazione, facendo dell'oggettività stessa l'essenza della soggettività, ovvero una 'qualità' del pensiero e pertanto la volontà, che è la determinazione all'oggettivazione mediante l'azione, non risulta essere una facoltà o una disposizione ma piuttosto l'autodeterminazione stessa della soggettività.

L'oggettività si compie come 'seconda natura' sociale, ovvero come quella dimensione in cui si realizza la 'secondo-naturalità' dell'individuo, il quale a sua volta realizza quella sociale. Si tratta di una dimensione sociale in cui la corporeità dell'individuo e la sua volontà, come determinazione ad agire e a realizzare se stesso in quanto libero mediante la sua finitezza sono riconosciuti come coincidenti.²³²

232 Che la seconda natura venga posta in luogo della volontà naturale nell'eticità significa proprio questo, cioè che l'individuo non viene riconosciuto come alcunché di naturale ma essenzialmente come 'seconda natura'. Il sapere che permette il passaggio dalla Moralità all'Eticità è un sapere che ferisce se stesso: è un sapere agente.

La seconda natura etica dunque non è un ritorno a un presunto ‘stato di natura’ dell’individuo, il quale per Hegel è da escludere, ma risulta essere piuttosto il superamento tanto di una simile concezione quanto dell’astrattezza della libertà, o della sua dimensione ‘sovranaturale’. La seconda natura è cioè il modo in cui Hegel si riferisce all’essenziale libertà sociale dell’essere umano, la quale non esclude la finitezza e l’azione, ma anzi le comprende come il luogo stesso di realizzazione della libertà; da questo punto di vista la vita, che esibisce la contraddizione del finito di essere infinito finendo se stesso, è la libertà, ovvero la seconda natura che l’essere umano è. La seconda natura della libertà è cioè la natura dell’essere umano, la quale non solo non è data come ipostasi ma è anche irriducibile a una ‘prima natura’, e anzi essa viene ridotta a ‘(prima) natura’ nelle configurazioni reali non libere.²³³

Perché questa impostazione è allora tutt’altro che la giustificazione della libertà di ogni realtà prodotta dallo spirito? E in che modo è tuttavia possibile giudicare ‘razionale’, cioè ‘libera’ o ‘buona’ una realtà sociale, o giudicarla ‘malvagia’ o ‘non libera’? Perché la bontà o la libertà non si riduce alla vita degli esseri umani, mentre la configurazione hegeliana del rapporto tra vita e libertà conduce a considerare la vita degli esseri umani come la loro libertà?

Ciò che la libertà come essenza dell’essere umano esibisce, cioè come normatività immanente o come autocostruzione, non è solo il ‘fatto che’ l’esteriorità coincide con l’interiorità o che la realizzazione di sé è determinata da un principio essenziale e razionale di autocostruzione, ma mostra anche che l’essenza dell’essere umano consiste in un *processo* di realizzazione della sua essenza, ovvero della sua libertà, cioè in un processo di liberazione, o in un processo di superamento di sé della finitezza.

Il primo aspetto, in cui l’esteriorità è manifestazione dell’essenza, mette in luce come non sia possibile risalire dall’esteriorità all’interiorità, ovvero come non sia possibile a partire da un’esteriorità non libera o malvagia risalire a un’interiorità non libera o malvagia: la determinazione immanente e interna alla realizzazione è infatti la libertà stessa e in essa, proprio perché essa è la determinazione all’azione, è insita la possibilità del male, ovvero che la libertà si realizzi a scapito della libertà: ciò avviene tanto realizzando il male quanto non realizzando la libertà. L’interiorità in questo senso per Hegel è sacra e inviolabile – in quanto essa è il processo di ‘violare’ se stessa, cioè di agire, ed è dunque solo l’esteriorità, la realtà, che si offre al giudizio (speculativo, cioè libero) se

233 L’essere umano sembra non poter essere ridotto a natura nemmeno da morto, da cadavere, perché anche – e in un certo senso soprattutto – in quanto tale esibisce la sua socialità: che lo spirito nasce dalla morte dell’animale significa infatti che anche la morte dell’individuo umano acquista un significato essenzialmente sociale, non solo nella celebrazione rituale della morte ma anche come ‘memoria’ della sua individualità in altri individui. Pertanto che lo spirito sia essenzialmente una seconda natura sociale significa anche che lo spirito non può mai essere ridotto a un cadavere o a un ‘osso’.

essa sia libera oppure no, in quanto essa è lo stesso processo dell'interiorità di esteriorizzarsi. In ultima analisi non c'è alcun dualismo metafisico tra interiorità ed esteriorità.

Il secondo aspetto, secondo cui l'essenza è essenzialmente manifestazione nell'esteriorità, mette in luce pertanto che tale realizzazione non è solo un fatto della ragione ma è anche un dato: non è mai solo un fatto e non è mai solo un dato, ma è anzi la dialettica tra i due lati.

È proprio la ricomprensione del sapere, dell'idea teoretica nell'idea pratica, come si legge nella *Scienza della Logica*, che esibisce la funzione cruciale del sapere come critica immanente al processo di realizzazione della libertà e che in ultima analisi permette di considerarlo come un processo, cioè una messa in crisi immanente del fatto come dato. Se è vero che il sapere sembra configurarsi in prima istanza come l'irrigidimento dell'agire, come giudizio di malvagità dell'azione, cioè come il riconoscimento della finitezza dell'azione, alla fine dello spirito finito o alla fine dello sviluppo dell'Idea, prima che entri nella realtà, il sapere è invece proprio ciò che determina in ultima istanza l'azione come realizzazione della libertà sottoponendo al pensiero sé stesso come attività.²³⁴

Questa configurazione del problema dell'eticità e della libertà ha condotto taluni studiosi a ricondurre l'impostazione hegeliana a un approccio costruttivista (anti-realista) mentre altri a un approccio realista (non costruttivista). Ciò che ho tentato di mostrare fin qui e che esporrò più dettagliatamente nel corso di questo paragrafo è che Hegel sul problema della libertà e della sua realizzazione offre piuttosto prospettive di lettura che si possono ricondurre a un approccio 'critico', ovvero che il processo di realizzazione della libertà si configura a tutti gli effetti come un processo di liberazione mediante una critica effettuale alla realtà, che consiste nello stesso processo autocritico della realtà sociale: tale prospettiva risulterà ulteriormente sostenuta dalla configurazione della *Wirklichkeit* nella *Dottrina dell'essenza*, come si vedrà nel Capitolo terzo di questo studio.

A partire dalla nozione di autonomia proposta da Kant – un'estensione trascendentale dell'elaborazione politica delle nozioni di 'autolegislazione' e 'autocostituzione' offerta da Rousseau²³⁵ – secondo cui la volontà è «legislatrice rispetto a se stessa, e solo per questo, appunto, sottomessa alla legge (di cui essa stessa può considerarsi come l'autrice)»²³⁶ e pertanto «l'autonomia del volere è quella proprietà della volontà per cui essa è legge a se stessa»²³⁷, è stato

234 L'eticità conclude lo spirito finito, ovvero in un certo senso il *Gedächtnis* della volontà, al cui termine avviene una nuova *Erinnerung* del sapere, la quale si svolgerà a sua volta nello *Spirito assoluto*, il quale si compie con la Filosofia.

235 Sul rapporto tra l'autolegislazione in Rousseau e in Kant si veda ad esempio Neuhouser (2011), Velkley (2013), Khurana (2017), pp. 42-43.

236 GMS, p. 431 (trad. ita.: p.149)

237 GMS p.447 (trad. ita.: p.171)

attribuito alla sua filosofia pratica un approccio costruttivista.²³⁸ Secondo tale approccio le norme secondo le quali agiamo non sono indipendenti da noi ma sono il prodotto della nostra volontà autolegislatrice.

Nella nozione kantiana di autonomia è stato tuttavia rinvenuto un paradosso, dirimere il quale mediante l'impostazione hegeliana ha condotto a interpretazioni costruttiviste dello stesso Hegel, o al contrario a interpretazioni anticostruttive e quindi realiste della sua filosofia pratica.

Il paradosso insito nella nozione kantiana di autonomia, come esaminato già nel Capitolo primo di questo studio, affonda le sue radici nel problema della realizzazione della libertà e può essere così formulato: se la volontà non è vincolata da nulla nel darsi delle leggi, essa si ribalta in arbitrio; se al contrario la volontà è vincolata a leggi già date essa si ribalta in eteronomia.²³⁹

La filosofia pratica di Hegel si configurerebbe come una risoluzione di questo paradosso, tanto per gli interpreti costruttivisti quanto per gli interpreti realisti, in quanto esibisce una rielaborazione sociale dell'autonomia kantiana, come normatività immanente.

Tra le interpretazioni costruttiviste della filosofia pratica di Hegel si trovano ad esempio quelle di Pippin, Pinkard, Brandom²⁴⁰ che intendono evitare il paradosso emerso nella nozione kantiana di autonomia mediante una 'socializzazione' di tale concetto nella filosofia hegeliana.²⁴¹ Secondo un simile costruttivismo sociale – o costruttivismo radicale, nel caso di Pippin²⁴² – il fondamento della normatività non è l'individuo ma piuttosto la creazione o l'accettazione delle istituzioni sociali di cui gli individui sono co-autori e il reciproco riconoscimento della co-autorialità delle norme sociali.²⁴³ Pertanto, secondo il costruttivismo sociale «la normatività viene 'trovata', dal punto di vista dell'individuo, ma viene 'prodotta' dal punto di vista della collettività».²⁴⁴

Il costruttivismo sociale implica necessariamente anche un processo storico – e anzi, tale approccio è squisitamente storico in quanto intende superare ogni forma di realismo morale e di 'naturalismo' – in cui le norme sociali vengono perfezionate, come viene esibito nella *Fenomenologia dello*

238 Rawls (1993) è stato forse il primo a parlare esplicitamente di un costruttivismo kantiano: «I believe this, or something like it, is Kant's view. His constructivism is deeper and goes to the very existence and constitution of the order of values» (pp.99-100). Si veda anche Rawls (1980).

239 Christine Korsgaard intende risolvere questo paradosso mettendo in luce il formalismo dell'imperativo categorico: è cioè la forma dell'imperativo categorico che prescrive non cosa volere ma in che modo dobbiamo volere; la volontà sarebbe in tal senso definita da Kant come la fonte del fondamento di se stessa e in tal modo verrebbe esclusa una ricaduta nell'eteronomia; in ultima analisi per Christine Korsgaard l'autonomia non significa una 'autolegislazione' ma una 'legislazione propria' della volontà. (Korsgaard 1996, in particolare p.98). Si veda su questo anche Korsgaard (2008).

240 Si vedano ad esempio Pippin (2000; in particolare 2008), Pinkard (2002, 2011), Brandom (2009, 2011).

241 Questa modalità e le posizioni di Pippin, Pinkard e Brandom considerate 'standard story' da Stern (2012).

242 Cfr. Pippin (2008). Sul 'costruttivismo radicale' di Pippin si veda Deranty (2012)

243 Si veda su questo Ikäheimo (2011).

244 Laitinen (2016) offre una ricostruzione del dibattito tra interpreti costruttivisti e interpreti realisti della filosofia hegeliana, sostenendo infine un 'costruttivismo sublimato' (*sublated constructivism*) ovvero un 'realismo mediato' (*mediated realism*). Per un'approfondita ricostruzione del dibattito si veda anche Dehnel (2014).

Spirito: soprattutto Pippin e Pinkard mettono in risalto il processo aperto di produzione sociale storico della norma, che consiste nel produrre istituzioni sempre più stabili di riconoscimento reciproco tra gli individui come co-autori di tali istituzioni, o valori, o norme.

Dal punto di vista del costruttivismo sociale o etico pertanto è la stessa società il luogo della produzione della norma ‘sociale’, un luogo in cui le istituzioni sono ‘forma’ e ‘sostanza’ degli individui e le istituzioni stesse, in quanto sociali, sviluppano un processo storico di integrazione sempre più ampia e stabile degli individui e di interazioni tra gli individui. In tal mondo l’etica viene spogliata di qualsiasi aspetto ‘naturale’ o ‘essenzialista’ in quanto sarebbe un prodotto storico-sociale e pertanto un valore in quanto tale: non è possibile alcun giudizio che dica se un’istituzione è ‘buona’ o ‘libera’, in quanto essa stessa è la norma che dà valore e sostanza agli individui che in essa si riconoscono tra loro.²⁴⁵

Le interpretazioni realiste della filosofia di Hegel, come ad esempio quella di Stern o di McDowell, riconosco però come il costruttivismo sociale non dirima il paradosso della nozione kantiana di autonomia: sebbene infatti la società sia la fonte stessa della normatività, questo non esclude che l’individuo ‘trovi’ la norma ‘là fuori’.

Inoltre se le norme sociali non vengono prodotte in un ‘vuoto normativo’ ma sono sempre il prodotto di una crisi delle norme precedenti, ciò significa che la strategia costruttivista è guidata da un principio esplicativo, un *telos*, che è quello di produrre norme sempre più stabili: dal punto di vista del costruttivismo sarebbe pertanto possibile in ultima analisi giudicare ‘buona’ o ‘libera’ un’istituzione sociale in base a un criterio, ovvero in base a quanto essa integri il reciproco riconoscimento degli individui come coautori della norma.²⁴⁶

Laitinen (2016) mette in luce come a partire da questa critica il realismo di Stern (2013) si configuri come un realismo ‘ibrido’: Stern combinerebbe cioè il realismo dei contenuti morali con il costruttivismo della norma, come fonte dell’obbligatorietà morale. L’interpretazione di Stern si ispira al dibattito medievale tra i teorici della legge di natura (i realisti morali) e i teorici della legge divina (i costruttivisti) all’interno del quale era presente anche una posizione intermedia.²⁴⁷ Tale posizione intermedia sosteneva che mentre la legge naturale determina ciò che è intrinsecamente

245 Come è stato giustamente notato – cfr. Honneth (2015), Jaeggi (2014a), Deranty (2012) – il costruttivismo è esposto tanto al rischio di conservatorismo quanto al rischio di ‘neutralità’ etica, ovvero di non poter parlare di cosa sia eticamente ‘buono’ in quanto ciò riguarda solo la sfera individuale, producendo così una spaccatura tra individuo e collettività.

246 Cfr. Stern (2012) in particolare p.255: «It is hard to see, on Pippin’s interpretation, what could entitle Hegel to hold that an aporia in a practice governed by certain norms gives those engaged in the practice a reason to overcome that aporia, in such a way that this reason has itself got its normative status from the prior aporia in previous practices; rather, it looks as if this reason governs the way in which our practices are meant to be constructed, but is not itself constructed in the same manner».

247 Cfr. Stern (2013), p.46

giusto e buono, è necessaria però la legge divina per rendere obbligatorio compiere il bene morale. Secondo Stern, Kant si collocherebbe in questa visione ibrida, accettando il realismo dei valori morali, o dei contenuti della legge, ma sostituendo al comando divino il soggetto morale autonomo: dunque Kant non si rivolgerebbe contro il realismo ma piuttosto contro il comando divino come la fonte dell'obbligatorietà che invece, secondo la riformulazione kantiana, consisterebbe nell'autolegislazione. L'autolegislazione pertanto consisterebbe nel rendere obbligatorio ciò che è già buono e giusto.

Il soggetto morale di Kant risulterebbe in ultima analisi come l'autore dell'obbligatorietà della legge, ma non del suo contenuto, il quale è già dato come buono (o cattivo). Secondo Stern, Hegel socializzerebbe il soggetto morale kantiano, come fonte dell'obbligatorietà della norma, mantenendo il realismo dei contenuti morali, facendo cioè dell'obbligatorietà normativa un 'fatto' sociale.

La posizione di McDowell è invece più determinata in termini realisti e considera la filosofia pratica di Hegel una forma di realismo etico. Secondo McDowell il paradosso dell'autonomia di Kant mette in luce come sia difficile accettare un soggetto autolegislatore che stabilisce leggi e norme in un vuoto normativo, piuttosto la volontà legislatrice deve partire da una serie di norme già date per esercitare la sua attività. La libertà pertanto non deve escludere che il soggetto sia sempre soggetto a norme e che egli sia ricettivo di tali norme.²⁴⁸ McDowell specifica però che le norme morali non fanno parte di una realtà accessibile da un punto di vista esterno rispetto alla forma di vita determinata da quelle norme: esse non esistono indipendentemente dal soggetto che le recepisce. Da questo punto di vista McDowell si rifà al 'naturalismo aristotelico', secondo cui i valori etici possono essere riconosciuti solo da coloro che sono stati educati in modo da riconoscerli tali. Una tale educazione (*Bildung*) è ciò che, secondo McDowell, Hegel (come anche altri pensatori tedeschi) chiama 'seconda natura': pertanto egli sarebbe un realista etico in quanto accetta un ordine sociale di norme e valori indipendenti dall'individuo, in cui l'individuo è implicato e da cui la sua azione è determinata.²⁴⁹

Una sorta di mediazione tra la prospettiva costruttivista e la prospettiva realista è quella proposta da Khurana (2017), il quale mostra come Hegel superi il paradosso della nozione di autonomia kantiana facendo della realizzazione della libertà sociale la normatività immanente stessa. In tal modo la libertà, come determinazione della volontà libera, consisterebbe nello stesso processo di

248 Numerose sono le interpretazioni, soprattutto in ambito teoretico-politico, che riconoscono nel 'soggetto' colui che è 'assoggettato al potere', si vedano ad esempio Foucault (1992, 1993, 1994), Agamben (2005, 2006, 2015), Butler (2011, 2013) e in particolare Bourdieu (1998, 2003).

249 Si veda McDowell (1996, 2002).

realizzazione della libertà, in quanto esso si configura come una trasformazione della ‘natura’. Una posizione di questo tipo, per certi versi simile a quella di Laitinen (2016) del ‘costruttivismo sublimato’ (*sublated constructivism*), facendo riferimento all’ambito della Teoria Critica, intende mostrare che la libertà consiste in un processo progressivo di emancipazione e che tale progresso è insito nella stessa essenza umana, la quale appunto non è altro se non il processo di rendersi liberi. Khurana rileva in modo perspicace che tale processo è esibito dalla stessa vita dell’essere umano, la quale esibendosi come un processo di ‘autocostituzione’ normativa, consiste in una progressiva trasformazione della sua dimensione naturale e finita al fine di realizzare una ‘natura di altro tipo’ (*Natur anderer Art*), in quanto posta dalla domanda ‘come vogliamo vivere?’.²⁵⁰ Pertanto Khurana riempie del contenuto della vita la normatività della libertà, facendo della vita stessa, come processo di autocostituzione, il luogo in cui si compie l’autocostituzione spirituale come una seconda natura, cioè la realizzazione della libertà sociale secondo un progresso storico emancipativo.

La critica di Pippin (2008) all’elaborazione della lotta per il riconoscimento proposta da Honneth,²⁵¹ mette in luce come quest’ultimo non proponga una soluzione costruttivista, più di quanto lo stesso Honneth non la rifiuti apertamente²⁵²: Honneth ritiene infatti di poter riscontrare nella realtà sociale patologie o malfunzionamenti o momenti e luoghi di assenza di realizzazione della libertà, considerando la libertà come un processo di emancipazione sociale. In *Il diritto della libertà* Honneth si propone di elaborare una teoria della giustizia come analisi della società e un simile obiettivo nasce proprio dall’insoddisfazione che all’interno del dibattito filosofico sulla giustizia segna tanto le posizioni costruttiviste, che in ultima istanza formulano regole da applicare solo esteriormente alla realtà, quanto le posizioni di quell’idealismo che si è sviluppato in seguito alla morte di Hegel, attorno a un’interpretazione conservatrice della sua *Filosofia del diritto* e che si limitano a una mera descrizione della realtà, rintracciandovi connotazioni di razionalità e necessità che rendono impossibile qualsiasi critica.

L’elaborazione di una teoria della giustizia, a partire da presupposti strutturali della società, viene condotta da Honneth con un metodo che egli definisce ‘ricostruzione normativa’ e per il quale fa diretto riferimento proprio ai *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel. Questo metodo consiste in una *ricostruzione* in quanto, mediante l’osservazione e l’analisi della società, seleziona solo quelle

250 Cfr. Khurana (2017), p.500: «L’appropriazione della liberazione [*Befreiung*] divenuta seconda natura nell’eticità non può pretendere la semplice [*bloß*] affermazione di guadagnare la conoscenza in ciò che noi siamo. Essa piuttosto esige che noi proseguiamo nel fare di noi ciò che siamo. Essa pertanto esige la domanda politica che noi divenuti “liberi” [*frei*] “Gewordenen” poniamo troppo raramente: come vogliamo vivere [*wie wir leben wollen*].

251 Pippin (2008) riconosce a Honneth il merito di aver messo in luce come la filosofia di Hegel esibisca un soggetto che non può essere libero da solo e che per essere liberi necessitano di essere riconosciuti (p.186), tuttavia critica l’impostazione genetica di Honneth, che riscontra una tale struttura come costitutiva del soggetto pratico.

252 Si veda Honneth (2015), pp.70-72

istituzioni e quei valori etici che garantiscono la riproduzione sociale; inoltre tale ricostruzione è *normativa* perché ordina le istituzioni scelte in base alla loro importanza e al loro ruolo nell'applicazione e nella stabilizzazione di quei valori etici socialmente accettati e legittimati. I principi normativi che orientano tale teoria della giustizia, secondo Honneth, sono immanenti, cioè vengono elaborati all'interno della società stessa e sollecitano quest'ultima a una loro sempre più completa realizzazione.

Il metodo della ricostruzione normativa esibisce così anche l'opportunità di una sua applicazione critica, ma pur sempre di critica immanente, o 'ricostruttiva', che non contrapponga cioè criteri esterni alle pratiche esistenti, ma che identifichi negli stessi valori un'istanza critica delle pratiche sociali non ancora adeguate a quei valori socialmente riconosciuti.

La 'giustizia' di cui parla Honneth è «la libertà nel senso dell'autonomia dell'individuo»²⁵³ ed essa si può comprendere solo se viene pensata primariamente come una libertà sociale, ovvero all'interno di istituzioni concrete di reciproco riconoscimento e scambio per la realizzazione di esigenze vitali. Lo sforzo di Honneth sta dunque proprio nel ribaltare l'identificazione, avvenuta storicamente, della libertà con la mera giustizia delle leggi e del diritto, e ricondurre questo rapporto all'identificazione della giustizia con la libertà sociale del mutuo riconoscimento, della solidarietà e della cooperazione tanto nella sfera privata quanto in quella economica e politica.

Al centro di tutta la ricca e articolata argomentazione di Honneth è possibile individuare tre nuclei che si sostengono reciprocamente: 1) l'indagine attorno alla giustizia è un'indagine attorno alla libertà, ma 2) tale indagine deve essere condotta secondo un metodo che, da un lato, non si riduca tutto all'esteriorità del diritto e, dall'altro, non si ritrovi nell'impasse di legittimare *sic et simpliciter* lo stato di fatto, anzi, 3) un tale metodo dovrà fornire anche i criteri per una 'critica ricostruttiva'. Questi tre nuclei sono retti e tenuti assieme da una tesi centrale: la libertà individuale è sostenuta, resa possibile ed effettivamente reale solo nella libertà sociale (l'unica che si dà come realizzazione della libertà, a differenza della 'libertà negativa' del diritto giuridico e della 'libertà riflessiva' della morale).

L'impostazione di Jaeggi è quella che più di tutte si concentra sul metodo della 'critica immanente' a partire da Hegel, anche laddove non si trovano espliciti riferimenti alla filosofia hegeliana.²⁵⁴ Secondo Jaeggi le società liberali contemporanee sono dominate da una separazione tra l'individuo

253 Honneth (2015), p.5

254 Per una ricostruzione del metodo della critica immanente e la verifica della sua tenuta normativa (senza che tale critica ricada essa stessa in una 'ideologia' e pertanto in una critica esterna), oltre che a un suo confronto con il modello ermeneutico e l'impostazione teorico-critica si veda Stahl (2015). A due giorni dalla consegna di questa tesi è inoltre uscito un libro di Särkelä (2018) che sembra indagare il metodo della critica immanente in Hegel e Dewey.

e la collettività. Una simile scissione si manifesta in modo eminente nella separazione tra morale ed etica, ovvero tra la sfera di ciò che concerne il giusto – il diritto – e la sfera di ciò che concerne il buono – le istituzioni e la libertà sociale. In tal modo le due sfere, spiega Jaeggi, non solo non si parlano, ma soprattutto non possono farlo, in quanto è moralmente giusto, in nome della pluralità etica, mantenere un atteggiamento di neutralità e di indiscutibilità su ciò che è buono, il quale risulterebbe essere di esclusiva pertinenza di scelte o preferenze individuali.

È a partire da questa impostazione liberale del rapporto tra individuo e collettività che Jaeggi intende rimettere al centro del dibattito filosofico la dimensione *etica* delle forme di vita, recuperando non solo la tradizione della teoria critica, secondo cui è necessario cogliere all'interno delle dinamiche sociali le condizioni per l'emancipazione e la realizzazione della libertà, ma sviluppando tale approccio mediante un riferimento – a volte più, a volte meno esplicito – alla filosofia dello spirito oggettivo di Hegel, in particolare alla *Sittlichkeit*, che viene infine modulata dall'autrice in direzione pragmatista. Centrale, inoltre, in tale impostazione del problema, è una critica e una decostruzione dell'essenzialismo cioè di quell'approccio che parte dalla considerazione dell'esistenza di una natura umana storica.

Nella strategia argomentativa di Jaeggi, ma anche nella sua impostazione fondamentale, si possono individuare tre centri nevralgici, non isolati tra loro, che è possibile far risalire al metodo hegeliano:

1. La negatività della critica immanente come processo di autodeterminazione e autorealizzazione (trascendente se stesso), che dunque si caratterizza come uno sviluppo storico-culturale e anti-essenzialistico.
2. L'immanenza della normatività come ciò che permette e tiene insieme la dialettica tra individuo e collettività (e quindi ne permette la critica).
3. Un certo livello di inerzia e stratificazione che si dà nelle pratiche sociali.

Secondo Jaeggi la teoria critica, fin dalla prima Scuola di Francoforte, «non era esattamente 'eticamente sobria'»²⁵⁵ e dunque il suo contributo per la discussione contemporanea non consiste né nell'assumere una neutralità etica e né nel paternalismo di stabilire una «teoria perfezionista della vita buona»²⁵⁶, in cui la norma o risulterebbe esterna oppure, qualora fosse interna, verrebbe comunque considerata ciò a cui la realtà deve (ri)adeguarsi.

Jaeggi elabora quindi un metodo critico immanente, che non si ponga semplicemente dal punto di vista delle norme – per quanto esse vengano riconosciute come interne alla realtà – ma che sia anche immanente a tale realtà: una critica che sia cioè anche condizione stessa

255 Jaeggi (2016), p.120

256 Ivi, p.121

dell'autodeterminazione delle forme di vita.²⁵⁷ Al fine di evitare il rischio di paternalismo e perfezionismo, Jaeggi rileva infatti che la critica immanente è negativa: essa è «focalizzata sui problemi e orientata sulle crisi»²⁵⁸ e tuttavia non è meramente decostruttiva.²⁵⁹

Le forme di vita, cioè, si espongono alla critica immanente nel momento in cui in esse sorge un problema, o nel momento in cui falliscono o affrontano una crisi: esse sono, spiega Jaeggi, «casi di *problem solving*».²⁶⁰ In tal modo la critica non solo coincide con l'autocritica delle forme di vita, ma assume anche una carica trasformativa reale.²⁶¹

Il metodo della critica immanente sviluppato da Jaeggi recupera la categoria hegeliana di 'contraddizione' e rielabora il ruolo che essa svolge nello spirito oggettivo.²⁶²

La struttura fondamentale del metodo di Jaeggi risulta pertanto cogliere una fondamentale profondità del metodo hegeliano, proprio nello stabilire che la relazione tra norma e realtà è una contraddizione dialettica e cogliendo in questa contraddizione l'essenza, o l'autodeterminazione, delle forme di vita, che ha uno sviluppo storico.

Tuttavia Jaeggi riconosce che nell'impostazione hegeliana si trova ancora un residuo o almeno un pericolo essenzialista: l'immanenza della contraddizione e il fatto che questa sia una (auto-)determinazione stabiliscono un legame troppo stretto tra norma e realtà, tra dover essere e essere. Jaeggi, seguendo la critica a Hegel di Dewey e MacIntyre e collocandosi in un solco pragmatista²⁶³, ritiene che una soluzione normativa a un problema normativo non è già insita nel problema, ma è un tentativo, una sperimentazione che può fallire o può riuscire. E soprattutto porta con sé un nuovo problema o una nuova crisi. Jaeggi intende dunque mettere in evidenza non solo che lo sviluppo delle forme di vita in quanto *problem solving* è un processo sempre aperto di apprendimento (*Lernprozess*) o di accumulazione di esperienza (hegelianamente un *Erfahrungsprozess*) fatto di sperimentazioni che possono sempre o fallire o riuscire, ma anche il necessario pluralismo delle forme di vita e dunque il pluralismo degli esperimenti di *problem solving*.

257 Jaeggi (2014b) oltre a sottolineare la "partigianeria" della teoria critica (in contrasto alla neutralità liberale), mette in evidenza come proprio nella descrizione delle forme di vita si possa fondare una validità della critica in quanto *meta-teoria*, ovvero che sia in grado di offrire una descrizione lontana tanto dal giudizio quanto dalla prescrizione normativa.

258 Jaeggi (2016), p.121

259 Il metodo della critica immanente è sviluppato in Jaeggi (2014a, 277-309), in particolare per la 'negatività' della critica immanente si veda Jaeggi (2014a, 302-304) e Jaeggi (2009, 266-295, in particolare 285-288; trad. it.: 61-89, in particolare 79-83)

260 Cfr. Jaeggi (2016), p. 130 e Jaeggi (2014a), pp.216-227.

261 Jaeggi (2016), p. 139.

262 Il ruolo della contraddizione dialettica nella critica immanente viene dettagliatamente argomentato in Jaeggi (2014a, 368-391).

263 Cfr. Jaeggi (2016), pp.137-140, e Jaeggi (2014a), pp.342-355, dove si trova il confronto soprattutto con Dewey (1927 e 1938) e con MacIntyre (1984 e 1988).

Lo sperimentalismo delle forme di vita, risulta essere uno sforzo teoretico di fare del pluralismo (e della contingenza) della dimensione etica uno dei centri propulsori del metodo della critica immanente. Per Jaeggi la riabilitazione filosofica di un dibattito etico non dovrebbe dunque perdere di vista la pluralità, la quale lungi dall'essere ciò su cui non si può discutere, è invece proprio il nodo cruciale per una critica immanente che non intenda stabilire autoritariamente delle norme esterne o l'inconsistenza della contraddizione tra realtà e norma.

La riabilitazione della dimensione etica, nel progetto di Jaeggi, risulta essere tanto la riabilitazione di un discorso emancipatorio, quanto lo sviluppo di quest'ultimo in una direzione plurale e progressiva (non lineare) senza 'scopo' o soluzioni predeterminate, ovvero anti-essenzialista.

La critica delle forme di vita infatti amplia e sviluppa in una direzione etico-sociale l'impianto che Jaeggi, su un piano antropologico, aveva già impostato in *Entfremdung*²⁶⁴, in cui il concetto di alienazione, rielaborato in chiave anti-essenzialista, viene definito come un «disturbo del processo di appropriazione di sé e del mondo» e quindi come una «relazione in assenza di relazione».

Anche nella critica immanente delle forme di vita la nozione di 'relazione' gioca un ruolo cruciale ed è strettamente legata al processo di autorealizzazione (cioè di appropriazione) di sé collettivo e inter-collettivo delle forme di vita.

Nell'argomentazione proposta da Jaeggi la normatività di una forma di vita consiste propriamente nella capacità di realizzare se stessa, ovvero nella capacità di realizzare una data pratica sociale e ciò significa la capacità di «agire correttamente, in linea con le aspettative incluse in una data pratica».²⁶⁵ Questo è il punto cruciale, dell'argomentazione, in quanto a questo livello viene stabilito il tipo di legame che c'è tra una norma e la sua realizzazione e in particolare il fatto che tale legame è proprio 'l'essenza' delle forme di vita.

L'essenza delle forme di vita consisterebbe dunque nella relazione tra la realizzazione di una prassi e la norma che stabilisce quella prassi e come deve essere realizzata. La normatività delle forme di vita è cioè «etico-funzionale»: non si tratta di un insieme di convenzioni né di regolamenti e assunzioni implicite su ciò che è giusto o sbagliato, ma di norme interne a una determinata forma di vita – dunque non date esteriormente – che stabiliscono cosa debba essere fatto e come per corrispondere a quella forma di vita.

Le norme e la realizzazione delle norme non si trovano in una relazione esteriore non solo in quanto entrambe sono sempre il frutto di un processo di risoluzione dei problemi messo in atto dalle stesse forme di vita, ma soprattutto perché proprio questa non esteriorità è ciò che tiene insieme la dimensione individuale e la dimensione collettiva delle forme di vita. L'immanenza della

264 Jaeggi (2005).

265 Jaeggi (2016), p.128

normatività, ripresa da Hegel²⁶⁶, è proprio ciò a cui Jaeggi fa riferimento per stabilire l'opportunità di una critica delle forme di vita mettendo soprattutto in luce l'inconsistenza di una loro dimensione privata o particolare: le forme di vita non «cadono dal cielo», ma sono da sempre già inscritte all'interno di una sfera di senso socialmente costituita. Allo stesso tempo la loro critica non consiste nel tentativo di una conciliazione tra la norma e la prassi ma proprio al contrario nel riconoscere la loro relazione contraddittoria come una continua tensione (auto)produttiva.

Per Jaeggi le forme di vita sono «dei fasci inerti di pratiche sociali»²⁶⁷, sono cioè degli ordinamenti formati culturalmente e storicamente che fanno parte della «sfera dello spirito oggettivo (in termini hegeliani)»²⁶⁸, cioè della coesistenza umana, che includono un insieme di pratiche e le loro manifestazioni istituzionali.

La dimensione sociale delle pratiche si fonda nel fatto che esse «possono essere comprese soltanto sullo sfondo di una sfera di senso socialmente costituita».²⁶⁹ Inoltre si tratta sempre di un insieme di pratiche differenti correlate tra loro «senza nondimeno venire a costituire una totalità chiusa e impenetrabile».²⁷⁰

Ma le pratiche sociali delle forme di vita hanno un'altra caratteristica fondamentale, che è quella di essere *inerti*: «mantengono cioè degli 'elementi sedimentati', delle componenti della *praxis* che non sempre sono accessibili, esplicite o trasparenti».²⁷¹ L'inerzia esprime dunque che le pratiche sociali sono tanto date quanto fatte, che esse si materializzano in istituzioni «e ancor più materialmente in architetture, strumenti e corpi»²⁷² e, infine, che hanno un carattere di abitudine e di sapere implicito. Questa descrizione delle forme di vita sembrerebbe essere implicitamente un'interpretazione della nozione di 'seconda natura', che si trova nel §4 dei *Lineamenti*.²⁷³

Interessante è notare come questo complesso e molto dibattuto concetto hegeliano (soprattutto nella sua accezione sociale) possa trovare nell'inerzia delle pratiche sociali costitutive delle forme di vita

266 Su questo Jaeggi (2014a, pp. 182-186) sviluppa uno stretto confronto con Hegel, in particolare con la parte finale del capitolo *Definizione* nella *Dottrina del Concetto*, nella *Scienza della Logica* (WdL III, pp. 512-519; trad. it.: pp. 903-909).

267 Jaeggi (2016), p.124.

268 *Ibid.*

269 *Ivi*, p.125

270 *Ivi*, p.126

271 *Ibid.*

272 *Ibid.*

273 In Jaeggi (2014a) non si trova una trattazione della 'seconda natura' hegeliana in riferimento all'inerzia delle pratiche che costituiscono una forma di vita. Tuttavia durante il Congresso della *Hegelvereinigung* (Giugno 2017) dedicato al tema 'Zweite Natur' il suo intervento recava proprio il titolo *Lebensformen, Sittlichkeit, zweite Natur: Zwei Formen von Materialismus*. Riferimenti alla seconda natura si trovano in Jaeggi (2016), pp. 33-60, in particolare, p.41; in Jaeggi (2009), p. 294; trad. it.: p. 88 e in Jaeggi (2016), p.156. In queste tre occasioni, Jaeggi sembra riferirsi alla seconda natura rilevandone l'ambiguità, cioè di esprimere tanto la naturalizzazione, la datità e la ovvietà delle pratiche sociali (più che l'inerzia su cui si fonda la storicità delle pratiche), quanto la dimensione stessa in cui può emergere il punto di vista di una critica immanente (e quindi non esterna né interna).

un'interpretazione anti-essenzialista. Jaeggi parla infatti di inerzia, abitudine e materializzazioni come ciò che non rende 'volatile' l'insieme di queste pratiche sociali, sebbene esse siano continuamente esposte al cambiamento. Questo cambiamento infatti, come si è visto, ha comunque uno sviluppo storico e si caratterizza come un processo di apprendimento, di *problem solving* e di accumulazione di esperienze. Jaeggi sembra dunque sostituire quel nesso logico troppo stretto tra essere e dover-essere, che le sembra di trovare in Hegel (e in Marx), con una (più pratica e razionalmente connotata) forma di inerzia, data dagli elementi sedimentati in una certa forma di vita, che da una parte costituiscono e dall'altra permettono la sua storicità.²⁷⁴

Ciò che emerge dal dibattito attorno al problema del rapporto tra la norma – la sua obbligatorietà – e la realtà della libertà è da un lato la difficoltà di rinvenire la fonte dell'obbligatorietà evitando ricadute metafisiche, naturaliste o essenzialistiche, da un altro lato è quella di avere criteri per giudicare o criticare una data realtà sociale come buona o libera. Da un altro lato ancora, la difficoltà di spiegare il legame tra l'individuo e la collettività di cui fa parte.

Il costruttivismo sembra correre il rischio di non avere criteri per dire cosa sia buono e libero in una configurazione sociale e di scadere così tanto in un atteggiamento conservatore o in un'accettazione della 'realtà di fatto' quanto in una 'neutralità etica', mentre il realismo etico rischia di perdere l'autonomia della fonte dell'obbligatorietà. Entrambe le posizioni pertanto sembrano coincidere proprio là dove sembrano fallire, ovvero nell'esclusione dell'eteronimia della norma: la 'società' in quanto fonte della normatività o in quanto realtà della normatività risulterebbe in ultima analisi, in entrambi i casi, una sorta di dispositivo di potere nei confronti della libertà dell'individuo, la quale a sua volta non ha alcun ruolo o alcuna determinazione nella realizzazione della libertà sociale, se non di esserne l'accettazione.

Il metodo della normatività immanente, specialmente nella proposta di Khurana (2017), ha il merito di esibire il processo storico di realizzazione della libertà sociale come la stessa normatività della libertà individuale, la quale consisterebbe nella trasformazione della vita individuale in una vita (sempre più) sociale e più libera. Tuttavia l'ottimismo emancipatorio di questo metodo presenta almeno due ambiguità: se da un lato fa dell'essenza umana la normatività immanente della libertà a realizzarsi socialmente, dall'altro non fornisce criteri per comprendere come avvenga il fallimento di tale realizzazione e, inoltre, se da un lato esibisce la stessa vita umana come il luogo in cui si esibisce tale essenza, dall'altro non prende sufficientemente in considerazione la finitezza della vita umana, rischiando così di presentare in ultima istanza un individuo scisso tra una prima natura e una seconda natura, più che un individuo che è essenzialmente una seconda natura. Infatti la dimensione

²⁷⁴ Per un confronto approfondito delle nozioni di 'forme di vita' e del metodo della 'critica immanente' di Jaeggi con la *Sittlichkeit* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, mi permetto di rimandare a Cugini (2017).

‘secondo-naturale’ per Khurana è il risultato di un divenire-liberi socialmente degli esseri umani, mediante un processo di trasformazione della natura (in loro e attorno a loro).

La ricostruzione normativa di Honneth e la critica immanente di Jaeggi risultano gli approcci che più colgono il valore ‘critico’ del metodo hegeliano, esibendo le configurazioni sociali come processi di costruzione di nuove norme e nuove prassi corrispondenti alle norme, a partire dalla raggiunta inadeguatezza di quelle precedenti e allo stesso tempo da una normatività immanente che individuo e collettività condividono nel reciproco prodursi.

In ultima analisi tuttavia è ancora l’istituzione sociale, politica ed economica il luogo in cui si fonda la normatività della libertà e altrettanto il luogo in cui si realizza la libertà, soprattutto mediante un processo di critica e messa in discussione immanente tanto della norma quanto della sua realizzazione mediante le prassi sociali.

Se è vero che la filosofia di Hegel esibisce un soggetto non isolato dalla sua dimensione sociale e che la configurazione sociale effettuale è la manifestazione stessa di una normatività immanente, tuttavia rintracciare soltanto nelle istituzioni sociali effettuali la fonte stessa della normatività, anche laddove viene interpretata come un processo di critica immanente, sembra correre costantemente il rischio di ribaltarsi in eteronomia, in paternalismo, o in costruttivismo.

Per dirimere tale questione ritengo che sia importante considerare il processo di decostruzione della soggettività metafisica, o dell’essenza, che Hegel svolge nella sua filosofia pratica e che è sostanziata dalla *Scienza della logica*.

Seguendo l’impostazione di Hegel infatti la realizzazione della libertà sociale, come una seconda natura, ha la sua normatività immanente negli individui, i quali sono essenzialmente sociali e la cui essenza, come si è visto, consiste nel processo stesso di realizzazione della libertà.

L’essenza dell’essere umano, la sua libertà, è la sua stessa vita e proprio ciò esibisce tale essenza come sociale: la fonte della normatività sociale che l’essere umano è risiede pertanto nella sua finitezza.

La mia tesi è che la fonte della normatività sociale sia l’individuo umano in quanto tale, ovvero che la sua essenza libera, che coincide con la sua vita, sia ciò che determina la realizzazione della libertà sociale. Più specificamente è la sua mortalità, ovvero proprio la sua irriducibile individualità o finitezza²⁷⁵, la fonte dell’obbligatorietà (sociale) della norma.

Se pertanto nella filosofia hegeliana avviene una ‘socializzazione’ della normatività immanente, tale socializzazione avviene per via dell’individuo stesso, senza che con ciò venga ‘eliminata’ l’individualità dell’individuo, ma essa risulta anzi, in ultima analisi, considerata in tutta la sua

275 Con ‘irriducibile individualità’ non intendo in alcun modo sostenere un punto di vista ‘individualista’, ma, come spero di aver dimostrato fin qui, piuttosto tutto il contrario.

concretezza e la sua finitezza, proprio in quanto ‘socializzata’ o forse più precisamente ‘de-essenzializzata’ o ‘de-sostanzializzata’.

Una simile configurazione della soggettività risulta pertanto ‘formale’, come scrive Hegel al termine dello *Spirito soggettivo*, non perché ci sia una forma soggettiva data eternamente a cui la realtà sociale deve poi corrispondere, ma essa è formale solo in quanto esibita da un punto di vista filosofico. Ovvero è il risultato del punto di vista filosofico di Hegel che mostra come il soggetto individuale spirituale, o umano, sia essenzialmente libero in quanto essenzialmente sociale e che ciò si manifesta nella sua stessa vita, la quale esibisce l’identità speculativa soggettiva come un processo di autodeterminazione e autocostruzione fin dagli aspetti che potremmo definire preriflessivi – la corporeità o il nome proprio – alle determinazioni riflessive della volontà e dunque dell’azione effettuale.

Una tale identità speculativa consiste in un essere presso di sé nell’altro, cioè nel processo del finito di finire se stesso e pertanto di essere in quanto tale un universale concreto.

Le configurazioni sociali effettuali esibiscono la loro normatività immanente in una tale identità speculativa degli individui, ma non possono non manifestarsi che come un processo di messa in crisi e tramonto di se stesse, proprio in quanto l’essenza sociale degli stessi individui non si dà prima o al di là della sua configurazione effettuale, ovvero non consiste in un parametro ‘eterno’ per stabilire se quella configurazione è libera o buona.

Ovvero Hegel non offre affatto un metodo per considerare ‘libere’ o ‘buone’ le diverse realizzazioni della libertà, se non nel loro giungere a termine ed esaurimento, ovvero esibendo la realtà come il necessario processo di realizzazione della libertà che la costituisce, non offre una strategia di accettazione della realtà ma offre piuttosto un metodo per comprendere la contingenza come necessità, o verità, della realtà. La contingenza come necessità della realtà è l’essenzialmente sociale finitezza dell’individuo, la sua vita come una seconda natura.

Ciò d’altro canto non significa che una crisi o una rivoluzione o un capovolgimento siano in quanto tali realizzazione della libertà sociale, o che il frutto di un cambiamento sia sempre progressivamente migliore rispetto alla configurazione e quindi alla norma precedente; sembra piuttosto che una crisi o una rivoluzione o un capovolgimento, o in generale il non coincidere più della norma e della prassi e dunque l’esibirsi della fallibilità e della ‘instabilità’ di una data configurazione, siano ciò che esibisce ‘allo spirito stesso’ la sua essenziale fallibilità e instabilità e la sua identità speculativa che consiste nel non coincidere con se stesso, se non nell’altro da sé. In questo senso è anche possibile comprendere la storia del reciproco riconoscimento, come la storia dei riconoscimenti falliti: non si dà un criterio per comprendere se un riconoscimento reciproco

funzioni o no se non nel suo fallire e nel fatto che la stessa identità dei soggetti in gioco è essenzialmente un ‘dover essere riconosciuta’.

Quando lo spirito tende verso il suo centro, esso tende a perfezionare la sua libertà; e questo suo tendere gli è essenziale. Se si dice che lo spirito è, il primo senso di tale affermazione è che esso è qualcosa di compiuto. Ma esso è qualcosa di attivo. L’attività è la sua essenza: esso è il prodotto di se stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine. La sua libertà non coincide in un essere immobile, ma in una continua negazione di ciò che minaccia di sopprimere la libertà stessa.²⁷⁶

La libertà dello spirito si esibisce dunque come la negazione di ciò che minaccia di sopprimere la libertà. Il lato positivo del movimento negativo è comunque determinato negativamente, ovvero non risulta come un criterio per giudicare libera effettivamente una data configurazione effettuale.

Tuttavia questa negatività risulta come un criterio per non considerare la storia come un ‘banco da macellaio’ e «l’universo spirituale» come «dato in preda al caso e all’arbitrio»²⁷⁷: esso è piuttosto lo «scandaglio del razionale» senza per altro essere la «costruzione di un *al di là*, che sa Dio dove dovrebbe essere».²⁷⁸

Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale. In questa convinzione sta ogni coscienza non prevenuta, e così pure la filosofia, e questa procede di qui nella considerazione così dell’universo *spirituale*, come di quello *naturale*. Se la riflessione, il sentimento o qualsiasi forma abbia la coscienza soggettiva, riguarda il *presente* per un qualcosa di *vano*, è al di là di esso e giudica da saccente, essa si ritrova in uno spazio vano, e giacché essa ha realtà soltanto nel presente, così essa è soltanto vanità. Se d’altro verso l’*idea* passa per ciò ch’è soltanto un’idea, una rappresentazione in un’opinione, la filosofia al contrario procura l’intellezione che nulla è reale all’infuori dell’idea. Quel che importa allora è conoscere, nella parvenza di ciò ch’è temporale e transeunte, la sostanza che è immanente e l’eterno che è presente. Poiché il razionale, che è sinonimo dell’idea, allorché esso nella sua realtà entra in pari tempo nell’esistenza esterna, vien fuori in un’infinita ricchezza di forme, fenomeni e configurazioni, e circonda il suo nucleo con la scorza variopinta nella quale la coscienza dapprima dimora, che soltanto il concetto trapassa, per trovare il polso interno e pur nelle configurazioni esterne sentirlo ancor battere. Ma i rapporti infinitamente molteplici che si formano in questa esteriorità, grazie al parer dell’essenza in essa, questo materiale infinito e la sua regolazione non è oggetto della filosofia.²⁷⁹

276 VPWG, pp.32-33 (trad. ita.: pp.38-39). Il tendere verso il suo centro dello spirito è comprensibile soprattutto alla luce delle righe precedenti questa citazione, in cui Hegel confronta lo spirito con la materia: «Come la sostanza della materia è la pesantezza, così, dobbiamo dire, la sostanza dello spirito è la libertà. [...] È una nozione della filosofia speculativa, che la libertà è l’unica sostanza verace dello spirito. La materia è pesante in quanto vi è in essa la tendenza verso un centro di gravità [...]. Lo spirito, per contro, è proprio questo avere il suo centro in se stesso» (p.32, trad. it.: 37-38). Il riferimento alla gravità dei corpi nel trattare la libertà della volontà si trova anche in GPR alla fine del §7: «Ciò è la *libertà* della volontà, la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo».

277 GPR, p.15 (trad. ita.: p.7)

278 GPR, p.24 (trad. ita.: p.13)

279 GPR, pp.24-15 (trad. ita.: p.14)

Non solo la realtà non è qualcosa di vano, ma essa, proprio per ciò, non è determinabile mediante principi esteriori. Lo sforzo è dunque quello di comprendere la razionalità della realtà, ovvero come «l'universo etico, deve venir conosciuto»²⁸⁰, sebbene

la filosofia giunge sempre troppo tardi. In quanto *pensiero* del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bell'e assestata. Questo che il concetto insegna, mostra necessario parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale di costruisce il medesimo mondo, appreso nella sostanza di esso, dandogli la figura di un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola di Minerva inizia il suo volo solo sul far del crepuscolo.²⁸¹

La *Wirklichkeit*, alla fine della *Dottrina dell'essenza*, esibisce il processo di manifestazione dell'essenza e come tale processo consista nella libertà dell'essere umano. Nel capitolo che seguirà, mediante un'analisi di questa parte della filosofia di Hegel, tenterò di mettere in luce come la stessa essenza dell'essere umano consista in una normatività immanente essenzialmente critica e che il criterio per riconoscere la libertà nell'effettualità umana sociale e storica sia l'autocomprensione che l'essere umano esibisce di se stesso come 'seconda natura'.

280 GPR, p.26 (trad. ita.: p.15)

281 GPR, p.28 (trad. ita.: p.17)

CAPITOLO TERZO.

L'ESSENZA CHE SI MANIFESTA: *WIRKLICHKEIT* E CRITICA IMMANENTE NELLA *DOTTRINA DELL'ESSENZA*

1. *La Wirklichkeit, ovvero le disavventure della libertà*

Lo *Spirito oggettivo* e lo *Spirito soggettivo* concernono insieme lo 'spirito finito'.

Le due prime parti della *dottrina dello spirito* riguardano lo spirito *finito*. Lo spirito è l'idea infinita, e la finitezza ha qui il significato dell'inadeguatezza tra concetto e realtà con la determinazione [*Bestimmung*] di essere l'apparire all'interno dello spirito: un apparire che lo spirito *in sé* si pone come un limite [*Schranke*], al fine, superandolo, di avere e sapere la libertà *per sé* come *sua* essenza, vale a dire per essere assolutamente *manifestato*. La destinazione [*Bestimmung*] dello spirito finito è di soffermarsi sui diversi gradi di questa attività, mentre li percorre. Sono i gradi della sua liberazione, nell'assoluta verità della quale sono una stessa e medesima cosa il *trovarsi davanti* [*das Vorfinden*] un mondo come qualcosa di presupposto, il *produrlo* [*das Erzeugen*] come qualcosa di posto dallo spirito, e la liberazione da quel mondo ed in quel mondo. In vista della forma infinita di questa verità – il sapere di essa – l'apparenza [*Schein*] si purifica.²⁸²

Lo spirito nella sua finitezza è «l'inadeguatezza tra concetto e realtà», ovvero è il limite dello spirito stesso, che si manifesta come superamento di sé. Nell'attività di superare se stesso, lo spirito nel finito ha e sa la libertà come sua essenza, che consiste nel movimento di «liberazione da quel mondo ed in quel mondo» che è allo stesso tempo 'trovato' e 'prodotto' dallo spirito stesso.

L'inadeguatezza risulta pertanto essere l'essenza del finito, ma non in modo tale che la sua realtà debba adeguarsi a una presunta essenza data, che si trovi al di là del finito e sia a esso estrinseca. Il finito piuttosto è proprio in quanto inadeguatezza: il suo manifestarsi è il suo manifestarsi in quanto inadeguato e anzi, il finito si manifesta, realizza se stesso proprio in virtù della sua essenziale inadeguatezza.

Nella *Psicologia*, come visto, Hegel fa riferimento al male come «l'inadeguatezza dell'essere rispetto al dover essere»²⁸³ e anche nell'annotazione al paragrafo sopra citato (§386), al termine dell'Introduzione della *Filosofia dello spirito* si trova un riferimento al male.

282 ENZ III §386

283 ENZ III §471An, p.342 (cfr. *infra* p.101 e sgg.)

La modestia della quale si è fatto cenno consiste nel tener fermo questo vano, questo finito, contro il vero, e proprio per questo è vanità. Questa vanità nello sviluppo dello spirito, si rivelerà come la più profonda immersione nella propria soggettività e la più intima contraddizione, quindi come punto di svolta: come il *male*.²⁸⁴

Il male come punto di svolta della soggettività, da un punto di vista sistematico, si trova non solo nel passaggio dalla Psicologia allo *Spirito oggettivo*, ma anche all'interno dello *Spirito oggettivo* stesso nel passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit*²⁸⁵ e in un'altro importante passaggio all'interno dello *Spirito assoluto* che è quello dalla Religione alla Filosofia.²⁸⁶

Il punto di svolta del male che si trova nei 'passaggi' sistematici²⁸⁷ rivela la 'vanità'²⁸⁸ del punto di vista intellettualistico che si muove all'interno dei dualismi metafisici, cioè della separazione tra bene e male, tra infinito e finito, tra oggetto e soggetto, tra sapere e agire. Il male, come punto di svolta, si manifesta per questo nella più intima contraddizione della soggettività: la più intima contraddizione della soggettività risulta cioè essere quella in cui la soggettività in quanto separata dal suo altro (l'oggettività o un'altra soggettività) risolvendosi in un nulla si esibisce come non separata dal suo altro e anzi identica (speculativamente) con esso.

284 ENZ III An., p.103

285 Cfr. ENZ III §511: «La coscienza morale è la volontà del *bene*, il quale, tuttavia, in questa pura soggettività, è l'elemento *non oggettivo*, non universale, l'indicibile, e sul quale il soggetto sa di essere colui che decide nella propria *singularità*. Il *male* è invece questo stesso sapere della propria singularità come di ciò che decide, nella misura in cui essa non resta in quest'astrazione, ma si dà, di fronte al bene, il contenuto d'un interesse soggettivo» e ENZ III §512: «Questa suprema vetta del *fenomeno* della volontà, che si è volatilizzata in quest'assoluta vanità – in una bontà priva di oggettività, ma solo certa di se stessa, in una certezza di se stessa nella nullità dell'universale –, sprofonda immediatamente entro se stessa. Il *male*, in quanto è la più profonda riflessione in sé della soggettività di fronte all'oggetto ed all'universale (ai suoi occhi mera apparenza), è la stessa cosa che la *buona disposizione* del *bene astratto*, la quale riserva alla soggettività la determinazione di tale bene. Il male è insomma l'apparenza in tutto e per tutto astratta, l'immediata inversione ed annullamento in sé. Il risultato, la verità di questa parvenza, è secondo il suo lato negativo, l'assoluta nullità di questo volere, che sarebbe *per sé* contro il bene, come del bene che dev'essere solo astratto. Secondo il lato affermativo, nel concetto, quell'apparenza – che così implode in se stessa – è la stessa universalità semplice del volere costituita dal bene. La soggettività in questa sua *identità* con il bene, è soltanto la forma infinita, la manifestazione attiva e lo sviluppo del bene stesso. Con ciò si è abbandonato il punto di vista del mero *rapporto* tra i due e del *dover essere*; e si è passati all'*eticità*». Cfr. anche *infra*, pp.102 e sgg.

286 Cfr. ENZ III §570: «2) Questa totalità oggettiva è il *presupposto* in sé essente per l'immediatezza *finita* del soggetto singolo; per quest'ultimo è quindi dapprima un qualcosa di *altro* e di *intuito*, ma si tratta dell'intuizione della verità *in sé* essente. Grazie a questa testimonianza dello spirito in lui, e a causa della sua natura immediata, il soggetto si determina dapprima come nullità e come male. Inoltre secondo l'esempio della propria verità, per mezzo della fede nell'unità – in tale verità *in sé* compiuta – dell'essenzialità universale e di quella singolare, il soggetto singolo è anche il movimento che consiste nello spossessarsi della propria determinatezza naturale immediata e della propria volontà, facendosi tutt'uno con quell'esempio e col suo *in sé* nel dolore della negatività, e riconoscendosi quindi come unito con l'essenza. 3) in virtù di questa mediazione, l'essenza si dà dimora nell'autocoscienza, ed è effettivamente reale presenza [*wirkliche Gegenwärtigkeit*] dello spirito in sé e per sé essente come spirito universale». Sulla presenzialità dello spirito si veda PhG I, p.145 (trad. it.: p.152) e *infra*, p.73, nonché il seguito di questo capitolo.

287 Si è visto come il male si trovi ad esempio anche nella *Fenomenologia* nel passaggio dal riconoscimento tra l'autocoscienza agente e l'autocoscienza giudicante, come il 'perdono del male', allo *Spirito assoluto* (cfr. *infra* pp.79 e sgg.). Il tema del male si trova anche nella *Scienza della Logica* nell'*Enciclopedia*, cfr. ENZ I §24Z3, pp.88- 90 (trad. it.: pp. 169-172) e *infra* pp.24 e sgg.

288 La 'vanità' è il modo in cui Hegel si riferisce soprattutto al *Gewissen*.

Come messo già in evidenza, il male acquista un valore logico-ontologico e per questo pratico-politico, essendo spogliato da specifici significati morali.²⁸⁹

Il male, in questo senso, indicherebbe dunque il finito in quanto manifestazione dello spirito, ovvero indicherebbe la contraddizione che il finito è nella sua realtà di essere essenzialmente inadeguato al suo concetto.

Con ciò vorrei mettere in evidenza come non solo il male perde un valore morale ma ne acquista piuttosto uno logico-ontologico e per questo pratico-politico, ma soprattutto che questo passaggio avviene per via di una de-essenzializzazione o de-sostanzializzazione dell'essenza della 'vecchia metafisica' e che proprio tale de-essenzializzazione permette la relazione strutturale della dimensione logica e della dimensione politica nella filosofia di Hegel.²⁹⁰ Ovvero facendo del male una determinazione logico-ontologica, la cui origine si trova nella stessa determinazione all'azione (la volontà), la cui possibilità risiede nella stessa effettualità dell'azione (determinata necessariamente dalla libertà), e che esprime la necessità della contingenza come un 'dover non essere' (quindi il limite immanente al finito stesso), Hegel fa della libertà stessa una determinazione logico-ontologica.

Nella considerazione dello sviluppo dello spirito oggettivo, alcuni interpreti mettono in luce come esso sia seguito dallo spirito assoluto e come quest'ultimo indichi proprio il punto di vista speculativo da cui considerare la finitezza dello spirito o meglio il punto di vista speculativo mediante cui il finito stesso comprende se stesso e realizza se stesso in relazioni, collettività, forme di vita, istituzioni.²⁹¹

Lo spirito assoluto da questo punto di vista oltre a sollevare Hegel dalle accuse di 'statalismo' o di legittimazione filosofica di ogni ordinamento politico esistente, permetterebbe di rintracciare il punto di vista speculativo dell'autosuperamento del finito (dell'individuo e della volontà particolare) come immanente alla stessa realtà sociale: in tal modo il finito, o l'individuo, manifesterebbe la stessa struttura o realtà dell'infinità, o della dimensione collettiva; ovvero la soggettività la stessa struttura o realtà dell'oggettività.²⁹²

289 Cfr. *infra* pp.105 e sgg.

290 Finelli (2014) vede il compimento del superamento della metafisica hegeliana ne *Il Capitale*, in cui Marx ripensa i valori della soggettività, della sintesi e della mediazione della società moderna al di là di un'impostazione metafisica. Jaeggi (2005) mette invece in luce come anche nell'impostazione marxiana dell'emancipazione resti un residuo metafisico 'essenzialista'.

291 Cfr. ad esempio Khurana (2017), Testa (2010), Ruggiu (2003), Rossi (1970) e per certi aspetti anche Cortella (1995).

292 Ruggiu (2003, 2009, 2016) mette in evidenza come lo spirito assoluto sia comprensibile in termini di 'ontologia sociale' in cui l'oggettività (il noi) e la soggettività (l'io) si costituiscono a vicenda e si realizzano come libere: lo spirito assoluto sarebbe il luogo in cui si fonda e in cui si realizza il reciproco riconoscimento, il quale è l'essenza stessa dell'autocoscienza (o della soggettività); in una direzione simile, Testa (2010) fa emergere come lo spirito assoluto sia il sapere di sé «dell'universale comunitario come coscienza del noi» (p.439) e dunque presenti la stessa

Lo spirito assoluto, a conclusione del sistema, fa emergere l'identità del concetto e della realtà, della soggettività e dell'oggettività come un processo e precisamente come il processo del sapere di se stessa dell'identità della realizzazione dello spirito con il suo concetto: identità che si dà però nella forma di una strutturale 'inadeguatezza'.

Il *concetto* dello spirito ha la sua *realtà* nello spirito. Il fatto che l'identità di concetto e realtà sia in quanto *sapere* dell'idea, implica necessariamente l'aspetto per il quale l'intelligenza, *in sé* libera, sia, nella sua realtà effettiva, liberata fino ad elevarsi al proprio concetto, per esserne la degna *figura*. Lo spirito soggettivo e quello oggettivo vanno considerati come la via sulla quale si perfeziona questo lato della *realtà*, ossia dell'esistenza.²⁹³

Lo spirito assoluto è il sapere di sé dell'idea, cioè il sapere di sé dell'identità di concetto e realtà. Il lato della realtà, cioè dello spirito finito, è il processo del rendersi adeguato al suo concetto, ma tale concetto è 'in sé' nella realtà, ovvero è immanente a essa e anzi è la determinazione stessa della realtà a determinarsi come adeguata al concetto. Lo spirito assoluto sembra pertanto configurarsi come il sapere di sé dello spirito finito in quanto libero, o della libertà in quanto spirito finito: un sapere di sé, un'intelligenza o uno spirito teoretico che nella sua identità con la volontà, con il principio dell'azione, con lo spirito pratico, con l'altro da sé, non si fonde con la sua praticità – in un'identità pratica velleitaria o in un'identità teoretica tautologica – ma si fa sapere di sé in quanto pratico, il quale per questa via risulta 'degnata figura' del proprio concetto, che è la libertà.

Ciò che lo spirito assoluto fa emergere pertanto è *l'effettualità dell'infinità* dello spirito finito: lo spirito assoluto è effettuale come processo di realizzazione, che è innescato dal sapere di se stessa dell'identità speculativa (dal sapere la propria 'inadeguatezza' e proprio per questo sapere se stessa). Pertanto lo spirito assoluto non sancisce affatto alcun ordinamento politico o sociale esistente (che sia esso lo stato prussiano, un totalitarismo novecentesco o una democrazia liberale più o meno socialdemocratica), ma ne sancisce piuttosto la razionalità della finitezza, l'essenziale contraddizione, il suo processo di 'perfettibilità' determinato da una normatività immanente che è tale in quanto critica. Essa è critica in quanto esibisce il sapersi dell'identità di concetto e realtà come un'essenziale inadeguatezza.

struttura oggettiva dell'autocoscienza soggettiva, che è quella del riconoscimento. Khurana (2017) specifica che lo spirito assoluto non è opposto né indipendente alla finitezza e anzi esso contribuisce alla realizzazione della libertà proprio in quanto acquista un particolare sapere sulla realizzazione e la finitezza dello spirito.

293 ENZ III, §553. Sul concetto di 'perfezionismo etico' si veda Ikäheimo (2016) che considera Hegel un 'essenzialista normativo': Ikäheimo fa emergere come in Hegel la libertà sia l'essenza della vita umana e che essa consista nel realizzare se stessa in configurazioni sociali sempre più libere. Ikäheimo dunque facendo uso della nozione di 'perfezionismo' non solo non intende riferire a Hegel una normatività esterna ma intende criticare approcci meramente costruttivisti e soprattutto il punto di vista della neutralità etica di Searle e Weber.

Se, dunque, lo spirito assoluto è il sapere di sé dell'idea, cioè il sapere di sé dell'identità di concetto e realtà, in cui la realtà si esibisce come processo di liberazione determinato dal concetto in sé, dalla normatività immanente della libertà, – ovvero come processo di rendersi adeguata al suo concetto –, allora lo spirito assoluto è il sapere di sé dell'inadeguatezza della realtà con il suo concetto. Tale inadeguatezza è la verità del finito, lo spirito assoluto, in cui in tal modo sapere e realtà coincidono: il sapere è sapere dell'inadeguatezza della realtà del finito rispetto al suo concetto, è pertanto sapere dell'identità del finito, la quale è appunto 'inadeguatezza' con la propria determinazione immanente. In tal modo lo spirito assoluto è il finito che sa la verità del finito, è il sapere *del* finito, è il finito 'riconciliato' con se stesso.

Lo spirito assoluto, in quanto sapere di sé dell'identità speculativa, e dunque come sapere di sé dell'essenziale relazione all'altro, e ancora come sapere di sé di una configurazione collettiva, non sembra pertanto esibirsi come una conferma della propria bontà e della propria libertà o della bontà e della libertà dell'ordinamento politico e sociale esistente:²⁹⁴ lo spirito assoluto, proprio in quanto si esibisce come l'infinito realizzarsi del finito, proprio in quanto si esibisce come realtà e fondamento del riconoscimento o dell'identità speculativa, si esibisce nel processo di liberazione effettuale, come tramonto di un 'mondo', ovvero nell'inadeguatezza al suo concetto immanente, cioè alla libertà, in quanto determinazione a realizzare se stessa.

Sapere l'essenziale inadeguatezza del finito al suo concetto è pertanto non solo ciò che permette di sapere la verità del finito, ma anche – proprio per questo – di guardare la realtà e la storia umana da un punto di vista razionale: la figura degna del proprio concetto che si dà nella realtà, è quella che il sapere di sé del finito come inadeguatezza, o come identità di identità e non identità, sa adeguata a sé.

Con ciò tuttavia non avviene una legittimazione filosofica 'al contrario', cioè che il crollare di ogni ordinamento esistente è in quanto tale un processo di liberazione: il criterio immanente per riconoscere una configurazione sociale o politica come 'minaccia alla libertà dello spirito' consiste nell'esibirsi dell'autocomprensione spirituale come identità speculativa. Ovvero, nell'esibirsi dell'autocomprensione dell'essere umano nella realizzazione di sé come inadeguatezza alla sua essenziale libertà, come identità di identità e non identità, come libero presso il suo altro, come 'seconda natura'.²⁹⁵

294 Il riconoscimento come reciproca conferma di bontà è quello che Hegel stigmatizza nella 'comunità delle anime belle', come accennato nel secondo capitolo.

295 Nelle conclusioni tenterò di mettere in luce le prospettive di quella che chiamo – con Hegel – valenza critica della dialettica (cioè come Hegel stesso la definisce nella Dottrina dell'essenza). A quest'altezza è necessario anticipare che il criterio dell'autocomprensione di sé del finito come identità speculativa o come 'seconda natura' per riconoscere il tramonto di un mondo – di una configurazione reale sociale e politica – come processo di liberazione funziona anche per riconoscere se un tramonto è invece un reflusso identitario, tale cioè che flette l'identità del

Semberebbe dunque che lo spirito assoluto, se esibisce in un certo senso una ‘socializzazione’ dell’ontologia – e pertanto, hegelianamente, della ragione – presuppone una de-ipostatizzazione della soggettività, o una de-essenzializzazione dell’essenza.

Il terzo sillogismo è l’idea della filosofia, la quale idea ha per *termine medio la ragione che sa se stessa*, l’assolutamente universale; essa si scinde in *spirito* e *natura*, e fa del primo il presupposto, in quanto processo dell’attività *soggettiva* dell’idea, mentre della seconda fa l’estremo universale, in quanto processo dell’idea che è *in sé*, oggettivamente. L’*autogiudizio* dell’idea, il suo dividersi nei due fenomeni (§§575-576) determina queste come *sue* manifestazioni (manifestazioni della ragione che sa se stessa), ed entro l’idea di riunifica, poiché è la natura della cosa, il concetto, ciò che si muove e si sviluppa; tale movimento è al tempo stesso l’attività del conoscere, l’idea eterna in sé e per sé essente, che eternamente si attiva, si produce e gode se stessa come spirito assoluto.²⁹⁶

Ritengo che l’ultimo paragrafo dell’*Enciclopedia*, seguito da una citazione della *Metafisica* (XII, 7) di Aristotele, non solo contenga un implicito rimando alla *Scienza della Logica*, ma anche che proprio alla luce di tale rimando fornisca il criterio che permette di giudicare ‘buona’ o ‘libera’ la realizzazione di sé del finito: un ‘criterio’ che coincide con lo stesso concetto, o normatività immanente del finito. Tale criterio sembra consistere nell’autocomprensione del finito come essenziale inadeguatezza tra concetto e realtà: in tal modo il sapere del finito è identico con la realtà del finito, il sapere del finito è identico con la vita del finito e la vita del finito è identica con la libertà del finito. Un simile criterio si radica in ultima analisi nel processo di de-sostanzializzazione dell’assoluto o di de-essenzializzazione della soggettività e pertanto in una concezione non formale ma piuttosto logico-ontologica, ovvero ‘effettuale e vitale’ della libertà.

Il compimento della realizzazione del concetto dello spirito oggettivo, viene però raggiunto soltanto nello Stato, nel quale lo spirito sviluppa la propria libertà ponendo in essere un mondo, un mondo etico. E tuttavia anche questo grado dev’essere oltrepassato dallo spirito. Il difetto di questa oggettività dello spirito consiste in questo, che essa è soltanto posta. Il mondo dev’essere nuovamente lasciato libero dallo spirito, e ciò che è posto dallo spirito dev’essere al tempo stesso colto come qualcosa di immediatamente essente. Questo avviene nel *terzo* grado dello spirito, a livello dello spirito *assoluto*, cioè dell’arte, della religione e della filosofia.²⁹⁷

Lo spirito assoluto si configura come il superamento del mondo posto dallo spirito, in modo tale che un simile superamento non consiste in un nuovo porre ma in un ‘lasciar libero’: eppure questo ‘lasciare’ è tutt’altro che un ritrarsi dello spirito, come fosse una sorta di disinteresse o di *epoché* spirituale, al contrario questo ‘lasciare’ è proprio il movimento dello spirito assoluto, in cui la realtà

finito su di sé svuotandola del limite intrinseco e ponendolo come estrinseco.

296 ENZ III, §577

297 ENZ III, §385 Z, p.34 (trad. ita.: p.102)

coincide con il sapere di sé, ovvero in cui la libertà coincide con la vita stessa del finito, come continuo superamento di ciò che è ‘posto’.²⁹⁸

La «divinità» che «ha anche vita, perché l’atto dell’intelletto è vita, e la divinità è l’atto dell’intelletto»²⁹⁹ cui Hegel si riferisce citando Aristotele al termine dello *Spirito assoluto* e di tutta l’*Enciclopedia*, sembra recuperare quel peccato originale esposto all’inizio della *Scienza della logica*, che da parte dell’essere umano consisteva nel mangiare il frutto dell’albero della conoscenza e per questo farsi uguale alla divinità: la malvagità, la ‘peccaminosità’ di questo atto consiste nella separazione della conoscenza del bene e del male dalla vita³⁰⁰, che in ultima analisi si configura come un’opposizione unilaterale tra infinità e finito, ovvero in cui la determinazione – o il limite – è posto come esteriore al sapere.

I ripetuti riferimenti di Hegel alla *Scienza della Logica*, di cui si trovano costellati la ‘dottrina dello spirito finito’ e in particolare le configurazioni dello *Spirito oggettivo*, suggeriscono il luogo in cui indagare il processo che esibisce il finito come ‘effettuale e vitale’, come ‘*wirklich und lebendig*’ e pertanto il luogo in cui indagare la libertà del pensiero che pensa se stesso, come un essenziale ‘farsi altro’ del pensiero, farsi oggettività. In ultima analisi la Scienza della logica, proprio mediante l’esposizione della determinazione della finitezza, ha il compito di smantellare un punto di vista sostanzialistico sull’assoluto e dunque di de-essenzializzare l’essenza metafisica.

La *Scienza della Logica* nel sistema hegeliano viene a presentarsi cioè, come il metodo del sistema di cui fa parte: è Hegel stesso, nella Prefazione alla prima e alla seconda edizione dell’opera e nell’Introduzione, a mostrare la sua esigenza di una riforma della logica nei termini di un sapere speculativo e dialettico e allo stesso tempo della relazione che questo sapere speculativo mantiene con l’esperienza, il mondo e la vita.

298 Anche Khurana (2017) fa riferimento allo spirito assoluto come un ‘lasciar essere’ senza citare esplicitamente l’Aggiunta al §385. Khurana tuttavia interpreta questo ‘lasciar essere’ dal punto di vista della dialettica tra spirito e natura, considerando un tale ‘lasciare’ come un gesto dello spirito nei confronti del mondo naturale e non esplicitamente di se stesso (come seconda natura). La posizione di Khurana rispetto alla seconda natura sembra infatti mantenere un’ambiguità di fondo: mentre riconosce nella vita l’esibizione dell’autoprodursi dello spirito e quindi ciò in cui si esibisce la normatività immanente della libertà, tuttavia considera la libertà qualcosa di diverso dalla vita ma non di separato, ovvero come ‘seconda natura’ nel senso di un processo di trasformazione della natura immediata dell’essere umano. Un simile processo di trasformazione ha di mira la produzione di una ‘natura di altro tipo’, appunto la libertà. L’ambiguità che mi pare di rilevare in una simile impostazione sta nel fatto che ne risulta un residuo ‘primo naturale’ da cui risulta piuttosto difficile giungere alla conclusione di una normatività immanente specifica dell’essere umano.

299 ENZ III §577 – citazione, modificata da Hegel, dalla *Metafisica* (XII, 7), 1072b, 18-30

300 Cfr. ENZ I §24Z3, pp.88- 90 (trad. it.: pp. 169-172) e *infra* pp.24 e sgg.

Il bisogno di «un totale rifacimento»³⁰¹ della logica – e della sua ‘sorella’ metafisica³⁰² – nasce dunque in Hegel dall’arretratezza in cui si trovano entrambe le scienze che consiste nella scissione – *Entzweiung* – dai loro stessi contenuti.³⁰³

La logica è, per Hegel, la coscienza che lo Spirito ha della sua pura essenza, è una scienza speculativa che ha per contenuto l’intera varietà del reale e non determinazioni solo formali «prese come fisse nella loro immobilità, e messe tra loro solo in una relazione estrinseca».³⁰⁴

La logica non è né una disciplina solo formale priva di contenuti che, in quanto propedeutica alle scienze oggettive mantenga con esse un rapporto estrinseco, ma non è neppure quella disciplina trascendentale che dichiarando inconoscibile la cosa in sé, abbia come risultato quello di escludere la metafisica dal novero delle scienze.³⁰⁵

301 Cfr. WdL I, p.45-46 (trad. ita.: p.33): «Kant reputa d’altronde fortunata la logica (cioè quell’aggregato di determinazioni e principii che nel senso ordinario si chiama logica) perché in confronto delle altre scienze, le toccò in sorte così di buon’ora il suo compimento. Da Aristotele in poi essa non avrebbe fatto alcun passo indietro, ma nemmeno alcun passo avanti, quest’ultimo perché second’ogni apparenza sembra esser terminata e compiuta. Ora se la logica da Aristotele in poi non ha subito alcun mutamento (e nel fatto i mutamenti se si guardano i recenti compendi di logica, consistono quasi per intero in semplici omissioni), da ciò si dovrebbe piuttosto trarre la conseguenza ch’essa abbia tanto maggior bisogno di un totale rifacimento, in quanto che un continuo lavoro di duemila anni deve aver procurato allo spirito una più alta coscienza intorno al suo pensare, e intorno alla sua pura essenzialità in se stessa».

302 Cfr. WdL I, p.14 (trad. ita.: p.4): «Cosicché lo spirito della praticità non riserbava certo alla logica una migliore sorte che alla sua sorella»

303 Già nella *Differenza* (1801) Hegel propone un’elaborazione del rapporto tra logica e metafisica e di una filosofia speculativa che non esibisca una vuota identità tautologica tra sapere e realtà, ma piuttosto un ritorno in se stessa dalla realtà. La filosofia speculativa in grado di operare una tale riunificazione nasce proprio dalla lacerazione e dalla scissione (*Entzweiung*) in cui versano certe epoche e dalla quale nasce il bisogno della filosofia. Cfr. D, pp.20-21 (trad. ita.: pp.13-14): «La scissione è la fonte del bisogno della filosofia, e, come cultura di un’epoca, l’aspetto condizionato, dato della figura. Nella cultura ciò che è manifestazione dell’assoluto si è isolato dall’assoluto e si è posto come elemento autonomo. [...] La forza che limita [*die Kraft des Beschränkens*], l’intelletto, lega alla sua costruzione, che pone tra gli uomini, e l’assoluto, tutto ciò che per l’uomo è prezioso e sacro, lo considera mediante tutte le potenze della natura e dei talenti e lo estende all’infinito. Si può qui trovare l’intera totalità delle limitazioni, fuorché l’assoluto stesso. [...] Quanto più saldo e splendido è l’edificio dell’intelletto, tanto più inquieto diviene lo sforzo della vita, racchiusa nell’intelletto come parte, per strapparsi da esso e giungere alla libertà. Ed in quanto come ragione se ne allontana, la totalità delle limitazioni è ad un tempo annientata [...]. L’intelletto imita la ragione nell’assoluto porre e si da con questa forma stessa l’apparenza della ragione, sebbene i posti siano in sé opposti e pertanto finiti».

304 WdL I, p.47 (trad. ita.: p.34)

305 Le affermazioni di Kant cui Hegel fa riferimento in WdL, p.45-46 (trad. ita.: p.33) (cfr. *infra* nota 301) si trovano in KrV, BVIII-IX (trad. ita.: pp. 36-37): «Che la logica abbia percorso questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi risulta dal fatto che da Aristotele in poi essa non ha dovuto fare alcun passo indietro, a meno che non si voglia considerare correzione il ripudio di alcune superflue sottigliezze o la più chiara determinazione della materia che essa tratta; il confine concerne piuttosto l’eleganza che la certezza d’una scienza. Importante è inoltre il fatto che sino ad oggi la logica non ha potuto fare un sol passo innanzi, e quindi, secondo ogni apparenza, è da considerarsi conclusa e completa. [...] Confondere i confini delle scienze non significa accrescerle ma deformatle. Il confine della logica è stabilito con rigore dal fatto che essa è una scienza che espone adeguatamente e dimostra rigorosamente null’altro che le regole formali di tutto il pensiero, sia esso a priori oppure empirico, qualunque origine od oggetto esso abbia, e quali che siano gli ostacoli casuali o naturali che trovano nel nostro animo. La logica deve il privilegio della sua perfetta riuscita semplicemente alla sua delimitazione, in base alla quale è non solo autorizzata ma obbligata ad astrarre da tutti gli oggetti della conoscenza e dalla loro differenza; in essa l’intelletto non si occupa d’altro che di se stesso e della propria forma. Per la ragione, doveva naturalmente risultare assai più difficile intraprendere il cammino sicuro della scienza, avendo essa a che fare non semplicemente con se stessa, ma con oggetti. Come propedeutica la logica non costituisce quindi che il vestibolo delle scienze, e, quando

La metafisica anzi ha per Hegel lo stesso compito che ha la logica, ovvero quello di permettere il riconoscimento della realtà da parte del pensiero, fino al punto in cui di tale riconoscimento si possa parlare come dello Spirito che sa se stesso.

La metafisica è, per Hegel, «lo Spirito che si occupa della sua propria pura essenza»³⁰⁶ e non solo è ‘sorella’ della logica, ma più dichiaratamente «la scienza logica costituisce la vera e propria metafisica, ossia la pura filosofia speculativa».³⁰⁷

Ciò rende estremamente problematico lo statuto della *Scienza della logica*, in quanto essa – come metodo del sistema di cui fa parte – risulta essere tanto in un certo senso ‘indipendente’ dal sistema («l’esposizione di Dio prima della creazione»³⁰⁸), quanto proprio ciò che consente l’articolazione del sistema come l’autosviluppo dello spirito che realizza se stesso in base a un principio immanente, ovvero proprio ciò che articola il punto di vista speculativo dell’articolazione del reale.³⁰⁹

Fare riferimento alla *Scienza della logica* permette pertanto di mettersi dal punto di vista dell’immanenza del pensiero speculativo³¹⁰ e considerare il processo della realizzazione di sé dello spirito non solo come determinato da una normatività immanente ma soprattutto nel cogliere una tale normatività come un processo critico.³¹¹

si parla di conoscenze certamente si presuppone una logica per giudicarle, ma la loro acquisizione deve venir cercata nelle scienze propriamente ed oggettivamente tali».

306 WdL I, p.13 (trad. ita.: p.3)

307 WdL I, p.16 (trad. ita.: p.6). Cfr. anche ENZ I, §24: «La logica coincide perciò con la metafisica, con la scienza delle cose colte in termini di pensiero, che valevano ad esprimere l’essenziale delle cose».

308 Cfr. WdL I, p.44 (trad. ita.: p.31): «Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com’egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito».

309 In questo senso estremamente problematico è anche il rapporto tra la *Scienza della logica* e la *Fenomenologia*: «Nella *Fenomenologia dello Spirito* (Bamb. und Würzb. 1807) esposi la coscienza nel suo avanzare dalla prima immediata opposizione sua e dell’oggetto fino al sapere assoluto. Cotesto cammino passa per tutte le forme del rapporto della coscienza verso l’oggetto, ed ha per risultato il concetto della scienza. Questo concetto dunque, non abbisogna qui (prescindendo da ciò ch’esso sorge dentro la logica stessa) di alcuna giustificazione, poiché l’ha ricevuta appunto nella *Fenomenologia*; produzione sua per opera della coscienza, le cui proprie forme si risolvono tutte come in quel concetto, per opera della verità. [...] Il concetto della scienza pura e la sua deduzione vengono dunque presupposti nella presente trattazione, in quanto che la *Fenomenologia dello Spirito* non è appunto altro che la deduzione di tal concetto. Il sapere assoluto è la verità di tutte le guise di coscienza, perché come risultò da quel suo svolgimento, solo nel sapere assoluto si è completamente risolta la separazione dall’oggetto dalla certezza di sé, e la verità si è fatta eguale a questa certezza, come questa alla verità» (WdL I, pp.42-43; trad. ita: pp.29-30). Il risultato della *Fenomenologia*, il Sapere assoluto, sembrerebbe essere il punto di partenza per una nuova considerazione della logica, di cui Hegel esprime il bisogno fin dagli anni giovanili. Il «il nuovo concetto di trattazione scientifica» – della logica e della metafisica – pertanto non può prendere in prestito il metodo da altre scienze, «ma può essere soltanto la natura del contenuto, quella che si muove nel conoscere scientifico, poiché è insieme questa nuova riflessione del contenuto, quella che sola pone e genera la sua determinazione» (WdL I, p.16; trad. ita.: p. 6).

310 Tra gli studi più recenti che nella considerazione dello spirito oggettivo fanno direttamente riferimento alla logica si vedano in particolare Cesarale (2009), Cortella (2011), Vieweg (2012), Fazioni (2016). Sulla centralità della logica hegeliana si veda anche de Boer (2010a).

311 Cfr. WdL I, p.41 (trad. ita.: p.29): «La vuotezza delle forme logiche sta anzi unicamente nella maniera di considerarle e di trattarle. In quanto, come determinazioni fisse, cadono una fuori dell’altra, e non vengono tenute assieme in una unità organica, coteste son forme morte, né risiede in esse lo spirito, che è la lor concreta unità

È proprio la logica oggettiva (composta dalla *Dottrina dell'essere* e dalla *Dottrina dell'essenza*) che Hegel presenta come «la vera critica»³¹² delle determinazioni di pensiero. Inoltre è nella *Dottrina dell'essenza* che Hegel si confronta con una posizione 'riflettente' del pensiero, intendendo con ciò una posizione estrinseca o «astraente» e «con ciò separante, che persiste nelle sue separazioni».³¹³

La *Dottrina dell'essenza*, in quanto relazione essenziale tra l'essere e il concetto³¹⁴, ha infatti la funzione di smantellare l'unilateralità delle determinazioni riflessive dell'essere, che proprio per via di questo 'smantellamento' si manifesteranno poi come determinazioni del concetto. La difficoltà della *Dottrina dell'essenza* sta proprio nel comprenderla come mera relazione, dove nessuno dei termini è mai individuabile per sé e dove ogni determinazione è posta solo in quanto negazione e guardata nell'atto stesso del suo negare che è già determinante, ma allo stesso tempo è ancora solo l'azione del negare e del determinare, ovvero è pura relazione, è pura negatività determinante in atto.

L'essenza pertanto si configura come la strutturale relazione negativa a sé tanto dell'essere quanto del concetto ed è così che si manifesta in quanto identità di entrambi, ovvero del concetto con sé stesso e dell'essere con se stesso, ma proprio perciò dunque dell'identità tra essere e concetto. In altri termini, essere e concetto hanno la stessa struttura, non sono eterogenei, ed è proprio per questa non-eterogeneità che sono in una relazione necessaria, non estrinseca. Proprio per questo, tale relazione di non-eterogeneità, cioè di identità speculativa, tra essere e concetto non si appiattisce su una vuota tautologia, ma perché sia davvero una relazione non distrugge la differenza tra essere e concetto, non distrugge l'indipendenza di essere e concetto. Cioè la relazione di identità per essere tale non deve distruggere la differenza, altrimenti non vi sarebbe indipendenza e dunque non vi sarebbe identità.

vivente. Mancan così del vero contenuto, – di una materia, che sia in se stessa una sostanza e un valore. Il contenuto, di cui si trovano mancanti le forme logiche, non è altro che una ferma base e concrezione di queste determinazioni astratte; ed una tal essenza sostanziale si suol per quelle forme andarla a cercar fuori. Ma il sostanziale o reale, quello che riunisce assieme, in sé, tutte le determinazioni astratte, ed è la loro schietta ed assolutamente concreta unità, è appunto la ragione logica. Non vi sarebbe dunque bisogno d'andar lontano, per cercar quello che si suol denominare materia. Non è colpa dell'oggetto della logica, se questa par vuota, ma solo della maniera come quell'oggetto viene inteso».

312 WdL I, p.62 (trad. ita.: p.48). Sul valore critico della logica oggettiva si veda in particolare Theunissen (1978). Sull'elaborazione della logica di Hegel come un rifacimento della metafisica e dell'ontologia si vedano Fleischmann (1975); Fulda (1991); Jaeschke (1993); Houlgate (1999); Illetterati (2007).

313 WdL I, p.38 (trad. ita.: p.26)

314 Cfr. WdL I, p.58 (trad. ita.: pp.44-45): «Ma dietro l'elemento fondamentale dell'unità del concetto in se stesso, epperò dell'inseparabilità delle sue determinazioni, queste (in quanto son diverse, ossia in quanto il concetto è posto nella loro differenza) debbono anche per lo meno star fra loro in relazione. Di qui risulta una sfera della mediazione, il concetto come sistema delle determinazioni della riflessione, delle determinazioni cioè dell'essere come trapassante nell'esser dentro di sé del concetto, mentre il concetto, in questa guisa, non è ancora posto per sé come tale, ma è insieme affetto dall'essere immediato come da qualcosa che è estrinseco. Questa è la scienza dell'essenza che sta di mezzo fra la scienza dell'essere e la scienza del concetto».

Le poche e densissime pagine introduttive alla *Dottrina dell'essenza* raggiungono i punti più vertiginosi della dialettica, in quanto la difficoltà sta tutta nell'esprimere questa relazione che non è relativa, ma costitutiva e strutturante eppure è 'solo' una relazione, una mediazione, una sorta di 'funzionamento'. In questo senso la *Dottrina dell'essenza* mostra il cuore pulsante della dialettica hegeliana, quel nucleo relazionale, magmatico per certi versi, eppure strutturale, di quanto si realizza pienamente nella Dottrina del concetto. Nella *Dottrina dell'essenza* la filosofia hegeliana si gioca tutto: è la *pars destruens*, la parte critica della 'vecchia' metafisica, ma allo stesso tempo tale critica con il suo andamento negativo è anche istruttiva della 'nuova' impostazione che Hegel propone di dare all'identità speculativa.³¹⁵

Il primo atto dell'essenza è la riflessione: è l'essere che si riflette in se stesso ma è anche il pensiero che si riflette nell'essere, in un gioco di interiorità ed exteriorità che accompagnerà tutto lo svolgimento della *Dottrina dell'essenza*. Infatti mentre in un primo momento l'interiorità dell'essenza rispetto all'essere mostra come questa sia uno sviluppo maggiore nei confronti dell'essere, questa stessa interiorità, dal punto di vista del concetto, è invece insufficiente, perché il concetto è appunto identità pienamente sviluppata di interiorità ed exteriorità.

Il suo movimento [dell'essenza] consiste in questo, nel porre in lei la negazione o determinazione, nel darsi con ciò l'esser determinato e nel divenire come infinito esser per sé quello che essa è in sé. Così si dà il suo esser determinato, che è uguale al suo essere in sé, e diventa il concetto. Perocché il concetto è l'assoluto, qual è assolutamente in sé e per sé nel suo esserci. Ma l'esserci, che l'essenza si dà, non è ancora l'esserci qual è in sé e per sé, ma è l'esserci quale l'essenza se lo dà, ossia com'esso è posto, e quindi ancora diverso dall'esserci del concetto.³¹⁶

Il movimento dell'essenza, in quanto movimento di internamento dell'essere, ovvero di autodeterminazione dell'essere, si esibisce come il movimento di exteriorizzazione del concetto, sebbene questa exteriorizzazione, secondo Hegel, non è ancora l'esserci del concetto: dalla interiorizzazione della riflessione in sé che produce le determinazioni dell'essere (*Identità, Differenza e Contraddizione*), passando per l'esteriorità solo apparente dell'esistenza come fenomeno, l'essenza giunge infine a manifestare se stessa nella *Wirklichkeit*, che proprio in quanto tale manifestazione è identità di interiorità ed exteriorità. Eppure *questa Wirklichkeit*, quella che sorge alla fine del cammino dell'essenza, Hegel la esibisce come 'non essere ancora' la realtà del concetto.

315 In un certo senso si può dire che l'essenza è il luogo in cui Hegel compie la 'critica' di Kant, in quanto fa diventare la critica non un atteggiamento conoscitivo ma una negazione determinante dell'essenza stessa.

316 WdL II, p.16 (trad. ita.: pp. 435-436)

Ciò che vorrei mostrare è che l'essenza è proprio il momento del 'non coincidere più con sé' o del 'non coincidere ancora con sé' della realtà del concetto, ma tale 'non-coincidenza' è effettuale (*wirklich*): in ciò sta la valenza critica dell'essenza e l'importanza delle sue implicazioni sul piano pratico, in quanto essa si esibisce come processo vivente, come vita e come libertà.

Il riferimento alla vita, all'inizio della *Dottrina dell'essenza*, indica non solo la manifestazione nell'esteriorità del principio che la determina, ma anche che il principio che la determina è l'identità contraddittoria con sé. Al termine della *Dottrina dell'essenza*, questo processo si configurerà come la libertà da cui sorge il Concetto.

L'essenza esibisce cioè la struttura essenziale della vita come quella che il Concetto riconosce come propria: il Concetto è la *Wirklichkeit* che sa se stessa.

La *Wirklichkeit*, in quanto compimento dell'essenza, esibisce l'altro dal Concetto in quanto l'altro *del* Concetto, in cui il genitivo esibisce ancora una volta la strutturale differenza e indipendenza dei termini in gioco.

Il 'non essere ancora' la realtà del Concetto esibisce l'essenza come processo di realizzazione critico immanente, vitale, della libertà.

È un luogo tragico, in cui affonda e scompare qualsiasi pretesa normativa estrinseca.

2. Sopportare la contraddizione

In seguito ai modi di presentarsi dell'Essere, nella sua immediatezza, che si articola nelle tre sezioni *Qualità*, *Quantità* e *Misura*, Hegel mostra come tutte queste determinazioni risultino insoddisfacenti e insufficienti a cogliere l'oggetto nelle sue proprietà puramente oggettive o immediate. L'oggetto che viene trattato nella *Dottrina dell'essere* è un oggetto che ha la sua esistenza ancora soltanto in sé: si esibisce così l'insufficienza delle determinazioni immediate dell'oggetto, in modo tale che fra il primo e le seconde è necessaria l'interposizione di un atto soggettivo. Le proprietà dell'oggetto sembrano dipendere pertanto da un tale atto soggettivo, da risultare, in questo modo, estrinseche all'oggetto stesso.

L'attenzione si volge pertanto verso l' 'essenza' dell'oggetto, le sue 'leggi' e le sue 'proprietà', dando luogo così a uno sdoppiamento tra l'esistenza immediata dell'oggetto e un presupposto intellettuale che ne nasconda la verità o il senso, come un segreto.

Al piano dell'essenza si passa, dunque, in seguito a una scissione tra oggetto e soggetto.

La coscienza comune concepisce le cose come essenti, e le considera secondo la qualità, la quantità e la misura. Queste determinazioni immediate mostrano poi di essere non determinazioni rigide, ma

determinazioni che passano in altro e l'essenza è il risultato della loro dialettica. Nell'essenza non avviene più alcun passaggio, ma c'è soltanto la relazione. La forma della relazione nell'essere è soltanto come nostra riflessione; invece nell'essenza la relazione è la sua determinazione propria. Se (nella sfera dell'essere) il qualcosa diventa altro, con ciò stesso il qualcosa è scomparso. Nell'essenza invece le cose non stanno così; qui non abbiamo alcun vero altro, ma soltanto diversità, relazione dell'uno al suo altro. Il passare dell'essenza non è dunque un passare, perché nel passare del diverso nel diverso, il diverso non scompare, ma i diversi rimangono nella loro relazione. Se per es., parliamo dell'essere e del nulla, l'essere è per sé e il nulla è per sé. Le cose stanno in modo del tutto diverso nel caso del positivo e del negativo. Questi termini hanno sì la determinazione dell'essere e del nulla, ma il positivo per sé non ha alcun senso, bensì è assolutamente in relazione al negativo. Lo stesso vale per il negativo. Nella sfera dell'essere la relazionalità è posta soltanto in sé; nell'essenza invece è posta. Questa è in generale la differenza tra la forma dell'essere e dell'essenza. Nell'essere tutto è immediato, nell'essenza tutto è relativo.³¹⁷

È la 'coscienza comune' che concepisce le determinazioni dell'essere come rigide e dunque un rapporto estrinseco tra l'oggetto e la sua verità o tra l'oggetto e il soggetto. Il punto di vista speculativo mostra invece che l'essenza non è alcunché di esteriore, ma essa è, anzi, la relazione stessa delle determinazioni dell'essere e la relazione stessa tra soggetto e oggetto: nell'essenza tutto è in relazione, tuttavia essa sorge come una separazione da ciò di cui è essenza.³¹⁸

La verità dell'essere è l'essenza.

L'essere è come l'immediato. In quanto il sapere vuol conoscere il vero, quello che l'essere è in sé e per sé, esso non rimane all'immediato e alle sue determinazioni, ma penetra attraverso quello, nella supposizione che dietro a quell'essere vi sia ancora qualcos'altro che non l'essere stesso, e che questo fondo costituisca la verità dell'essere. Questa conoscenza è un sapere mediato, poiché non si trova immediatamente presso l'essenza e nell'essenza, ma comincia da un altro, dall'essere, e ha da percorrere antecedenentemente una via, la via dell'uscir fuori dall'essere o piuttosto dell'entrarvi. Solo in quanto il sapere, muovendo dall'immediato essere, s'interna [*sich erinnert*], trova per via di questa mediazione l'essenza.³¹⁹

L'essenza è il primo risultato del sapere che si eleva dall'essere, e che in un primo momento si differenzia da esso. In una tale differenziazione, il sapere si esibisce come la ricerca della verità dell'essere, la cui immediatezza era risultata insufficiente a spiegarlo. Il sapere è pertanto quel movimento che si caratterizza come sorto dall'essere e differenziandosi dall'essere stesso: ma il suo 'uscir fuori dall'essere' è piuttosto un 'entrarvi', una *Erinnerung* dell'essere in se stesso. Il sapere, nel momento in cui riflette sull'essere, riflette su se stesso e per via di questa riflessione si mostra come un 'internarsi' dell'essere, come il movimento stesso dell'essere. Questo passaggio dall'essere nella sua immediatezza, alla sua verità, risulta nello sviluppo logico come un momento susseguente, ma in realtà esso è il passato dell'essere, in quanto «l'essenza è l'essere che è passato,

317 ENZ I, §111Z, pp.228-229 (trad. ita.: p.305)

318 Cfr. ENZ I, §112An, p.231 (trad. ita.: pp.306-307): «In quanto l'assoluto viene determinato come essenza, la negatività viene spesso intesa soltanto come astrazione da ogni predicato determinato. Quest'operazione negativa, questo astrarre, cade allora al di fuori dell'essenza, e l'essenza stessa è soltanto come risultato privo di queste sue premesse, è il *caput mortuum* dell'astrazione».

319 WdL II, p.13 (trad. ita.: p.433)

ma passato senza tempo»³²⁰, ovvero è un ‘passato’ logico, è «il movimento dell’essere stesso» che «per sua natura s’internava [sich erinnert]». ³²¹

L’essenza risulta pertanto come il sapere *dell’essere*, in cui il genitivo non solo è da riguardarsi tanto nel suo significato soggettivo quanto in quello oggettivo, ma anche nel senso di una differenza immanente che la *Dottrina dell’essenza* esibirà come strutturante e determinante l’identità del finito.

Per comprendere fino in fondo lo sviluppo dialettico dell’essenza, non solo come *Erinnerung* dell’essere ma anche come «negativo riferimento a sé»³²² è necessario fare un passo ‘indietro’ verso la *Dottrina dell’essere* e in particolare alla dialettica del *Dasein*, dell’essere determinato, cioè del finito.

L’essere determinato si configura come il modo di presentarsi della categoria della “qualità”.

L’essere determinato è l’essere dotato di una determinatezza che è come determinatezza immediata o essente, cioè la qualità. L’essere determinato in quanto in sé riflesso in questa sua determinatezza, è un essere determinato, è un qualcosa.³²³

Il ‘qualcosa’ è l’essere determinato qualitativamente: Hegel mostra che la qualità è una determinatezza immediata, identica all’essere, è quella categoria che permette di definire un essere come ‘qualcosa’.³²⁴

Dal momento che, come Hegel esplicita, ricordando Spinoza, «il fondamento di ogni determinatezza è la negazione (*omnis determinatio est negatio*)»³²⁵, la qualità, in quanto determinatezza, contiene in sé la negazione di fronte alla quale si distingue e si pone come realtà (*Realität*). In questo modo anche la negazione è determinata e non è più il ‘nulla astratto’, dunque è posta di fronte al qualcosa come ‘alterità’. «L’essere della qualità come tale, di fronte a questa relazione all’altro, è l’essere-in-sé»³²⁶, mentre l’essere della qualità come negazione, come alterità, è ‘essere-per-altro’, ovvero per il qualcosa.

Il qualcosa, come essere-in-sé, in quanto tenuto fisso e distinto dalla negazione, ovvero dalla determinatezza, «sarebbe soltanto la vuota astrazione dell’essere». Si è visto infatti come la qualità,

320 Ibid. Hegel si riferisce all’essenza come passato dell’essere in quanto sfrutta la lingua tedesca che «ha conservato l’essenza (*Wesen*) nel tempo passato del verbo essere (*gewesen*)» (Ibid.).

321 Ibid.

322 WdL II, p.15 (trad. ita: p.435)

323 ENZ I, §90.

324 Cfr. ENZ I, §90Z, p.195 (trad. ita.: pp.271-271): «Qualcosa è ciò che è per la sua qualità, e, se perde la sua qualità, smette di essere ciò che è. Inoltre la qualità è essenzialmente soltanto una categoria del finito, e appunto perciò ha anche la sua sede propria soltanto nella natura e non nel mondo spirituale».

325 ENZ I, §91Z, p.196 (trad. ita.: p. 272)

326 ENZ I, §91

in quanto determinazione dell'essere, coincide immediatamente con questo, ma allo stesso tempo si è visto anche come una tale determinazione è posta come negazione, e da questo lato è «limite (*Grenze*), limitazione (*Schranke*)». ³²⁷

Perciò l'alterità non è qualcosa di indifferente al di fuori dell'esser determinato, ma un suo proprio momento. Il qualcosa per via della sua qualità, è in primo luogo finito e in secondo luogo mutevole, sicché la finitezza e la mutevolezza appartengono al suo essere. ³²⁸

L'alterità pertanto – in quanto negazione determinata – non è esterna al qualcosa, ma è un suo proprio momento: si esibisce così la struttura del finito, in quanto l'essere determinato, visto dal lato della sua determinatezza è appunto il finito. Ma in quanto il finito ha in sé la sua determinatezza, ovvero il suo altro (*das Andere*) – la sua propria alterità –, esso si muta (*verändert*).

Nell'essere determinato la negazione è ancora immediatamente identica all'essere e questa negazione è ciò che chiamiamo limite. Qualcosa è quello che è soltanto *nel* suo limite e *mediante* il suo limite. Perciò non è lecito considerare il limite come qualcosa di semplicemente esterno all'essere determinato, ma piuttosto il limite è qualcosa che passa attraverso l'intero essere determinato. [...] L'uomo, in quanto vuole effettivamente essere, deve essere in modo determinato e, in ultima analisi, deve limitarsi. Chi prova ripugnanza di fronte al finito, non giunge a realizzarsi in alcun modo, ma rimane nell'astratto e si spegne a poco a poco in se stesso.

Se poi consideriamo più da vicino ciò che costituisce il limite, troviamo che il limite contiene in sé una contraddizione, e quindi risulta essere dialettico. Da un lato il limite infatti costituisce la realtà dell'essere determinato, ma dall'altro ne è la negazione. Inoltre il limite, come la negazione di ciò che è qualcosa, non è un nulla astratto in generale, ma un nulla essente, ossia ciò che noi chiamiamo altro. [...] L'altro rispetto al qualcosa, è a sua volta un qualcosa, e per questo diciamo: qualcos'altro; così pure il primo qualcosa, d'altra parte, è esso stesso un altro, rispetto all'altro determinato ugualmente come qualcosa. [...] Viene espressa così la natura del finito che, come qualcosa, non sta semplicemente di fronte all'altro in modo indifferente, ma è in sé l'altro di se stesso, e perciò muta. Nel mutamento si mostra l'interna contraddizione che lo spinge al di là di sé. [...] Soltanto dal punto di vista della rappresentazione questa mutabilità dell'essere determinato appare come una semplice possibilità, la cui realizzazione non è fondata nell'essere determinato stesso. Ma in effetti il concetto stesso di essere determinato comporta che l'essere determinato muti, ed il mutamento è soltanto la manifestazione di ciò che l'essere determinato è in sé. Il vivente muore, e muore semplicemente perché come tale reca in se stesso il germe della morte. ³²⁹

327 Per questa citazione e la precedente ENZ I, §92

328 ENZ I, §92

329 ENZ I, §92Z, pp. 197-198 (trad. ita.: pp. 273-274). È interessante notare i rimandi della dialettica del Dasein al §410 e in generale alla dialettica dell'anima nell'Antropologia. Si veda per esempio WdL I, pp.132-133 (trad. ita.: p.120): «La destinazione dell'uomo è la ragione pensante: il pensiero in generale è la sua semplice *determinatezza*, per cui l'uomo si distingue dall'animale; l'uomo è pensiero in sé, in quanto cotesto è distinto anche dal suo esser per altro, dalla sua propria naturalezza e sensibilità, per cui egli è immediatamente connesso con altro. Ma il pensiero sta anche in lui; l'uomo stesso è pensiero, è come pensante; il pensiero è la sua esistenza [*Existenz*] e realtà [*Wirklichkeit*]; ed inoltre in quanto è nel suo esserci, e il suo esserci nel pensiero è concreto, è da prendersi con contenuto e riempimento, è ragione pensante, e così è destinazione dell'uomo. Ma questa destinazione stessa è a sua volta soltanto in sé come un dover essere, vale a dire che, col riempimento, che è incorporato [*einverleibt ist*] nel suo in sé, è nella forma dell'in sé in generale, contro l'esserci non incorporato in lei, esserci che in pari tempo è ancora come sensibilità e natura esteriormente contrapposta e immediata»

Nel ‘qualcosa’ si trova non solo una spiegazione chiara della dialettica del finito³³⁰ ma soprattutto si trova introdotta la nozione di ‘contraddizione’ come ciò che determina la natura del finito.

La contraddizione consiste nel fatto che il limite è la realtà del finito, ma allo stesso tempo ne è la negazione: «il vivente muore, e muore semplicemente perché come tale reca in se stesso il germe della morte»³³¹ ovvero «il finito è così la contraddizione di sé in sé; si toglie via, perisce».³³²

‘Prima’ che la dialettica del finito si esibisca come «il vero infinito»³³³, essa viene trattata da Hegel come «il *cattivo infinito*, l’infinito dell’*intelletto*»³³⁴, in cui il finito e l’infinito si trovano in una relazione estrinseca, ovvero in modo tale che siano l’uno l’altro dell’altro «e così all’*infinito*».³³⁵

Questa cattiva infinità è in sé quel medesimo, che il perpetuo dover essere. Essa è bensì la negazione del finito, ma non riesce a liberarsi in verità da questo. Il finito si ripresenta daccapo in lei stessa come il suo altro, perché quest’infinito è soltanto come in relazione al finito, che è per lui un altro.³³⁶

Hegel introduce così una questione morale, quella del dovere [*Sollen*], all’interno della dialettica del finito e nella critica a quella che egli chiama ‘cattiva infinità’. Il progresso all’infinito, che si mostra solo come un «continuo ripetersi della stessa cosa» e come «un avvicendamento superficiale che rimane sempre nel finito», è per Hegel soltanto come «una liberazione costituita dalla fuga»: «ma il fuggitivo non è ancora libero, perché nella fuga è ancora condizionato da ciò davanti a cui fugge».³³⁷

Il dover essere ha recentemente avuto una gran parte nella filosofia, specialmente riguardo alla moralità, e in generale metafisicamente anche come l’ultimo e assoluto concetto dell’identità dell’essere in sé o del riferimenti *a se stesso* e *della determinatezza* o del limite.

Puoi perché devi. Questa espressione, che dovrebbe avere un gran significato, sta nel concetto del dovere.

330 Nell’Aggiunta citata non compare la distinzione tra *Grenze* e *Schranke*, come limite ancora ‘esterno’ il primo e limite ‘immanente’ la seconda. Su questa distinzione, ripresa dai *Prolegomena* di Kant, Hegel insiste invece nella *Scienza della logica*, esplicitando che la *Schranke* si esibisce come ‘dover essere’ immanente al finito (Cfr. WdL I, pp.142-148; trad. ita.: pp. 130-137). Sulla distinzione tra *Grenze* e *Schranke* si vedano Faggiotto (1986); Moretto (1986) *Illetterati* (1996) pp.27 ssg., Lugarini (1998) pp.200-208; Bellan (2002) pp.136-140; Schnädelbach (2004).

331 ENZ I, §92Z, p.198 (trad. ita.: p.275)

332 WdL I, p.148 (trad. ita.: p.137). Nella trattazione della «finità» (WdL I, pp.139-149; trad. ita.: pp.128-138) Hegel critica il punto di vista secondo cui il finito è ciò che «abbia il perire per suo ultimo» e anticipa programmaticamente che la realtà del finito è «il perire del perire» (WdL I, p.141; trad. ita.: p.130), ovvero, come si vedrà nel corso di questo ultimo capitolo che la realtà del finito è la sua infinità.

333 WdL I, p.149 (trad. ita.: p.138)

334 WdL I, p.152 (trad. ita.: p.141)

335 ENZ I, §93

336 WdL I, p.155 (trad. ita.: p.144). Cfr. anche ENZ I, §94: «Detto altrimenti, questa infinità esprime semplicemente il *dover essere* del superamento del finito».

337 Per quest’ultima e le citazioni precedenti si veda ENZ I, §94Z, pp.199-200 (trad. ita.: p. 276). Hegel parla di ‘fuga’ anche nella Nota I al termine del capitolo «L’esser determinato» nella *Scienza della logica*, come una fuga dalla contraddizione che il finito è (cfr. WdL I, pp.166-171; trad. ita.: pp.154-159).

Perocché il dovere è l'essere al di là del termine; il limite vi è tolto, e l'essere in sé del dovere è così identico riferimento a sé, epperò l'astrazione del potere. – Ma, viceversa, è altrettanto esatto: *Non puoi perché, appunto perché devi*. Perocché nel dovere sta parimenti il termine come termine; quel formalismo della possibilità ha di contro a sé nel termine una realtà, un qualitativo esser altro, e la relazione tra i due è la contraddizione, quindi il non potere, o meglio, l'impossibilità.

Nel dover essere comincia l'oltrepassamento della finità, l'infinità. Il dover essere è quello che, in un ulteriore sviluppo, si presenta dietro a quella impossibilità come il progresso all'infinito.³³⁸

Il dover essere – che soprattutto «la filosofia di Kant e quella di Fichte» hanno trattato «in campo etico»³³⁹ – è posto come superamento della particolarità verso l'universalità del bene di tutti e di ciascuno, viene smascherato da Hegel come l'impotenza da parte del finito di realizzare l'infinito, che è la stessa impotenza che ha l'intelletto di raggiungere la verità. Il dover essere si mostra dunque come qualcosa di estrinseco all'essere, in quanto essere determinato, e non proprio della sua intima costituzione contraddittoria che è quella di superarsi in quanto tale. Non solo: il dover essere mostra l'impotenza stessa di ciò che si deve, in quanto un finito siffatto non potrebbe portare ad effettualità, a compimento, quel dovere. Ciò è dovuto, per Hegel, all'opposizione tra finito e infinito vista come insuperabile, che tenendo i termini fissi nella loro opposizione, rende il finito altrettanto assoluto e indipendente dall'infinito, e, d'altro lato, un infinito che si trovi di contro al finito e che persiste per sé, è altrettanto un finito, in quanto limitato dal suo opposto.

Quello che deve essere, è e in pari tempo *non è*. Se fosse *non dovrebbe*, semplicemente, *essere*. Dunque il dover essere ha essenzialmente un termine. Questo termine non è un che di estraneo; *quello che soltanto deve essere*, è la *destinazione* [*Bestimmung*], la quale ora è posta nel fatto, cioè come tale che è in pari tempo solo una determinatezza.

L'essere in sé del qualcosa nella sua destinazione si rabbassa dunque al *dover essere*, per ciò che quello stesso, che costituisce il suo essere in sé, è, sotto un unico e medesimo aspetto, come un *non essere*; e precisamente di maniera che nell'esser dentro di sé, nella negazione della negazione, quell'essere in sé è, come l'una negazione (il negante), unita con l'altra, la quale in pari tempo è, come qualitativamente altra, un limite, per cui quell'unità è come *riferimento* [*Beziehung*] ad essa. Il termine [*Schranke*] del finito non è un che di esterno, ma la propria destinazione del finito è anche il suo termine; e questo termine è tanto se stesso quanto anche dover essere; è il comune dei due, o meglio, quello in cui ambedue sono identici.³⁴⁰

Il dover essere consiste dunque nella stessa determinazione o destinazione 'in sé' o immanente del finito, in quanto ne esibisce la contraddizione di essere in pari tempo ciò che non è.³⁴¹ Nel cattivo

338 WdL I, pp.144-145 (trad. ita.: p.133)

339 Per queste due citazioni: ENZ I, §94Z, p.200 (trad. ita.: p.276)

340 WdL I, pp.143-144 (trad. ita.: p.132)

341 Si veda WdL I, pp.139-140 (trad. ita.: p.128): «Quando delle cose diciamo che son finite, con ciò s'intende che non solo hanno una determinatezza, che non solo hanno la qualità come realtà e determinazione che è in sé, non solo son limitate, così da avere poi un esserci fuor del loro limite, – ma che anzi la lor natura, il loro essere, è costituito dal non essere. Le cose finite sono, ma la lor relazione a se stesse è che si riferiscono a se stesse come negative, che appunto in questa relazione a sé si mandano al di là di se stesse, al di là del loro essere. Esse sono ma la verità di questo essere è la loro fine. Il finito non solo si muta, come il qualcosa in generale, ma perisce: e non è già soltanto possibile che perisca quasi che potesse essere senza perire, ma l'essere delle cose finite, come tale, sta nell'avere

infinito il 'termine' risulta invece come qualcosa di esterno al finito, come un 'al di là', dal momento che risulta essere solo la negazione del finito, come ciò che è reale, e non come «la negazione della negazione» immanente al finito stesso: il cattivo infinito è cioè una negazione astratta, è «soltanto un negativo» che «non ha in sé la determinazione dell'esserci» e in questo senso «non deve esserci» ovvero «deve essere irraggiungibile».³⁴²

Il non vero è l'irraggiungibile; e si può vedere che un infinito simile è il non vero. – L'immagine del progresso all'infinito è la *linea retta*. Solo ai due limiti di questa l'infinito è e continua sempre ad essere, là dove la linea, che è esserci, non è, mentre poi la linea stessa esce in questo suo non esserci, vale a dire nell'indeterminato. Come vera infinità, ripiegata in sé, la sua immagine diventa un *circolo*, la linea che raggiunto se stessa, che è chiusa e intieramente presente senza *punto iniziale né fine*. La vera infinità presa così in generale quale un esserci che è posto come affermativo contro l'astratta negazione, è la *realtà* [*Realität*] in un senso più elevato, che non in quella che dapprima si era semplicemente determinata. La realtà ha acquistato qui un contenuto concreto. Non il finito è il reale, ma l'infinito. Così la realtà viene in seguito determinata come essenza, concetto, Idea etc.³⁴³

La realtà è una determinazione più concreta del *Dasein* del 'qualcosa' perché è la realtà del finito in quanto infinito, ovvero è la realtà del vero infinito. Tale realtà del finito è tuttavia ancora immediata e, come scrive Hegel, viene in seguito determinata come essenza, concetto e idea. Ciò che questa realtà, nella *Dottrina dell'essere*, ha mostrato è dunque che solo l'infinito è reale e che pertanto il finito è reale in quanto infinità: il finito cioè esibisce una contraddizione che il pensiero non sopporta e da cui fugge.

L'infinito (nel senso della cattiva infinità) e il progresso all'infinito, come il dover essere, sono l'espressione di una contraddizione, che si dà come la soluzione e il supremo. Questo infinito è un primo sollevamento della rappresentazione sensibile sopra il finito nel pensiero, il quale però ha soltanto il contenuto del nulla, di ciò che è espressamente posto come un non essere. È una fuga al di sopra del limitato, una fuga che non si raccoglie in sé, e non sa riportare il negativo al positivo. Questa riflessione incompiuta ha intieramente dinanzi a sé ambedue le determinazioni del vero infinito: l'opposizione del finito e dell'infinito, e l'unità del finito e dell'infinito, ma non fonde assieme questi due pensieri. L'uno di essi porta con sé inseparabilmente l'altro, ma quella riflessione lascia soltanto che si avvicinino. Questo avvicinamento, il progresso infinito, si presenta dappertutto, dove si persiste nella contraddizione dell'unità di due determinazioni e della loro opposizione. [...] La soluzione di questa contraddizione non sta nel riconoscimento della pari esattezza e della pari inesattezza delle due affermazioni (questa non è che un'altra forma della contraddizione persistente), ma è l'idealità di tutte e due, come quella in cui nella lor differenza, come negazioni reciproche, esse son soltanto momenti. In quanto perciò questo essere è la idealità dei diversi, la contraddizione non vi è astrattamente sparita ma risolta e conciliata, ed i pensieri non solo vi si mantengono integri, ma vi sono anche riuniti assieme.³⁴⁴

per loro esser dentro di sé il germe del perire: l'ora della loro nascita è l'ora della lor morte».

342 Per quest'ultima citazione e le precedenti WdL I, p. 164 (trad. ita.: p.152)

343 WdL I, pp.164-165 (trad. ita.: p.153)

344 WdL I, pp.166-168 (trad. ita.: pp.154-156)

L'infinito è reale in quanto è il limite del finito e pertanto la determinazione (o destinazione, *Bestimmung*) del finito: è la verità del finito come l'altro dell'altro, ovvero 'l'idealità dei diversi'.³⁴⁵ La contraddizione in questo modo si 'risolve' non perché sparisce ma perché si concilia con se stessa.

Il luogo dove Hegel porta a compimento questa 'riflessione incompiuta' dell'essere o del finito in sé, facendone cioè la determinazione essenziale dello stesso finito e non una riflessione del 'per noi' o immediata è nella *Dottrina dell'essenza*.

Nell'essenza infatti la negazione della negazione viene esibita nel suo stesso negare, ovvero è il punto di vista della pura relazione a sé in quanto determinante l'oggetto, il soggetto e la relazione stessa tra oggetto e soggetto.

Il luogo che l'essenza occupa nella partizione della *Scienza della logica* sembra non avere alcuna localizzabilità per sé: l'essenza cioè serve a mostrare come avvenga il funzionamento sempre dinamico di termini che sono sempre in relazione tra loro e di cui la relazione è costitutiva. Hegel, nella *Dottrina dell'essenza*, mostra il funzionamento della contraddizione, non come uno scandalo della ragione, ma come il suo stesso modo di funzionare, in quanto esso è lo stesso di quello della realtà.

L'essenza è «un negativo riferimento a sé», ovvero è «l'unità con sé in questa sua differenza da sé»: il suo determinare non pone le determinatezze come esse si presentavano nell'essere, ovvero non come alterità in quanto tali, né come «relazioni ad altro», ma sono piuttosto «dei per sé stanti, ma insieme solo come tali che sono congiunti nella loro unità».³⁴⁶

La negatività dell'essenza, ovvero il suo porre le determinazioni come tolte, si configura inizialmente come una riflessione in sé, in quanto è quel movimento di andare dentro se stesso dell'essere, come un ritorno da un negativo che è il *suo* negativo. In tal modo il primo sorgere dell'essenza si configura come una riflessione pura in se stessa, quasi come una sorta di 'fondazione trascendentale' delle sue determinazioni, tanto che i passaggi descritti in questo primo momento non hanno riferimento ad alcun oggetto.

L'essenza, provenendo dall'essere, sembra inizialmente che si trovi di contro ad esso, e quest'ultimo in quanto immediato risulta dunque inessenziale, ovvero come l'opposto dell'essenza e, proprio perciò, privo esso stesso di essenza, e dunque come 'parvenza'. Tale parvenza risulterà essere però la parvenza dell'essenza stessa: «il parere dell'essenza in lei stessa è la riflessione».³⁴⁷

345 Nell'*Enciclopedia*, al termine dello sviluppo del *Dasein* Hegel scrive che vero infinito consiste nell'«essere presso di sé nel proprio altro, o, per parlare in termini di processo, nel giungere a sé nel proprio altro» (Cfr. ENZ I, §94Z, p.199; trad. ita.: p.275).

346 WdL II, p.15 (trad. ita.: p.435)

347 WdL II, p.17 (trad. ita.: p.438)

La riflessione in sé dell'essenza si caratterizza come il ritorno in sé dal negativo, dalla parvenza, che era appunto l'essere in quanto non-essenziale. Il movimento riflessivo dunque è un tornare in sé da un altro che è in sé la negazione di sé.

Ovvero, in quanto questo riferimento a sé è appunto questo negare della negazione, si ha la negazione come negazione, come quello che ha l'essere suo nel suo esser negato, come parvenza. L'altro non è qui dunque l'essere colla negazione, o limite, ma la negazione colla negazione. [...] Il divenire dell'essenza, il suo movimento riflessivo, è quindi il movimento dal nulla al nulla, e così il movimento di ritorno a se stesso. Il passare, o divenire, si toglie via nel suo passare; l'altro che sorge in questo passare, non è il non essere di un essere, ma il nulla di un nulla, e questo di esser la negazione di un nulla, è ciò che costituisce l'essere.³⁴⁸

Il «movimento dal nulla al nulla» si configura pertanto come un ritorno a se stesso del *Dasein* 'finito', ma non in quanto 'essere con la negazione o limite' piuttosto in quanto 'negazione con la negazione o limite': l'essere non è altro rispetto al limite e la riflessione esibisce proprio l'identità di entrambi.³⁴⁹

Il movimento della negazione del negativo non si presenta come nella dialettica del finito, perché ciò che viene superato non è un limite, ma è il nulla di se stesso dell'essere. Nella dialettica della riflessione dell'essenza non vi è dunque divenire, perché non è presente il tempo, è un divenire che è un 'passato senza tempo'. Il movimento dal nulla al nulla della riflessione è un movimento puramente ed essenzialmente logico-ontologico.³⁵⁰

La riflessione si articola in tre momenti: a) la riflessione che pone, b) la riflessione estrinseca e 3) la riflessione determinante.

Lo sviluppo di questi tre momenti mostra come dall'immediato riferimento negativo a sé dell'essenza come negazione, sorga un raddoppiamento della riflessione in sé, la quale diviene estrinseca a se stessa, scindendosi nei due lati del negare e del negato, e, infine, come proprio tale scissione esibisca il lato del negare come «immanente all'immediatezza stessa»: in ultima analisi

348 WdL II, p.24 (trad. ita.: p.444)

349 Per le interpretazioni del movimento dal nulla al nulla, si vedano ad esempio Di Giovanni (1973); Longuenesse (1981); Quinzio (1983), pp.165-167 propone di attribuire il *Dasein* anche alla sfera dell'essenza, attribuendo a questa sfera il significato del 'Nulla' della prima triade dialettica della *Dottrina dell'essere* (nota 54, p.167); Iber (1990); Lugarini (1998), p.247 che interpreta tale movimento come il vero cominciamento della Logica; Valagussa (2016) 103-118.

350 Sulla valenza logico-ontologica delle categorie della *Scienza della Logica* come 'superamento' della 'vecchia metafisica si veda de Boer (2004) anche per la ricostruzione del dibattito sul debito di Hegel a Kant e se esso si configuri come una radicalizzazione della filosofia trascendentale o come una radicalizzazione della critica all'ontologia. Per una panoramica si veda anche il volume edito da de Laurentiis (2016).

L'immediato riferimento negativo a sé si esibisce come un riferimento a sé *determinante*, in cui «l'essenza è in sé e per sé»³⁵¹, è «infinito riferimento a sé» e «assoluta mediazione con sé»³⁵².

Le determinazioni, o 'essenzialità', della riflessione dell'essenza sono: a) Identità, b) Differenza e c) Contraddizione.

La contraddizione viene esibita da Hegel come il ritorno in sé dell'identità dalla differenza, ovvero come il motore del principio di identità $A = A$, che secondo Hegel è invece una vuota tautologia.³⁵³

L'identità è infatti risultata dalla dialettica della riflessione come «immediatezza della riflessione»³⁵⁴ in cui, cioè, l'essenza coincide interamente con la riflessione e quest'ultima non è «un momento distinto da essa».³⁵⁵ Tuttavia la riflessione si configura come «negatività»³⁵⁶ e pertanto l'identità con sé della riflessione come un «respingere interno», ovvero «come negatività riferentesi a sé, come un non essere che è il non essere di se stesso»: in ultima analisi l'identità è «identità come differenza identica con sé».³⁵⁷

L'identità risulta pertanto essere una relazione contraddittoria a sé: cioè che determina l'identità è infatti differenza, ovvero la negazione. L'identità viene esibita da Hegel come un rapporto auto-contraddittorio, determinato negativamente dalla sua differenza, dal suo altro: come A non è non A.³⁵⁸

Escludendo l'altra [determinazione] sotto quel medesimo riguardo sotto cui la contiene, ed è perciò indipendente, la determinazione riflessiva indipendente, nella sua stessa indipendenza, esclude da sé la propria indipendenza; perocché questa consiste in ciò che la determinazione riflessiva contiene in sé la determinazione opposta e solo perciò non è relazione verso un esterno, ma consiste anche immediatamente in ciò che la determinazione è se stessa ed esclude da sé la sua determinazione negativa. Così la determinazione è contraddizione.³⁵⁹

La contraddizione è l'essenza dell'identità, la quale viene a determinarsi come una negativa relazione a sé, ovvero una relazione a sé mediante l'altro di se stessa, senza che questo altro venga eliminato in quanto altro, perché altrimenti verrebbe eliminata la stessa relazione identitaria a sé e pertanto la stessa indipendenza dell'autodeterminazione.

351 Per questa e la precedente citazione WdL II, p.30 (trad. ita.: p.449)

352 Per questa e la precedente citazione WdL II, pp.35-36 (trad. ita.: p.454)

353 Cfr. WdL II, p.41 (trad. ita.: p.459): «Questo principio nella sua espressione positiva di $A = A$ non è anzitutto altro che l'espressione della vuota tautologia».

354 WdL II, p.39 (trad. ita.: p.457)

355 WdL II, p.40 (trad. ita.: p.458)

356 WdL II, p.38 (trad. ita.: p.457)

357 Per questa citazione e le precedenti WdL II, pp.40-41 (tra.ita.: p.459)

358 Cfr. WdL II, p.73 (trad. ita.: p.490)

359 WdL II, p.65 (trad. ita.: pp. 481-482)

Insieme alla contraddizione, come determinazione immanente dell'identità, è dunque possibile parlare dell'indipendenza dell'identità, la quale risulta proprio da una dipendenza dalla differenza e dalla negazione, come costitutiva relazione a sé.

Se la negazione – o la differenza – fosse estrinseca all'identità, o se essa non ci fosse affatto, l'identità non sarebbe un'autodeterminazione.

La contraddizione pertanto non esibisce solo l'identità di un singolo finito come relazione a sé: l'alterità – o la differenza o la negazione – immanente è anche quella di un altro singolo finito, pertanto la differenza tra due (o più) singolarità non risulta estrinseca alla determinazione dell'identità di ciascuno.

A partire dalla contraddizione si assiste al modo in cui Hegel esibisce la relazione come 'precedente' rispetto all'essere nell'essenza, che ne è appunto il passato logico ma anche ontologico: la dialettica della riflessione (a partire dalla finitezza del *Dasein*), in cui la contraddizione risulta come transcategoriale, sebbene si presenti come momento occupante un preciso posto nello sviluppo sistematico, presenta una 'rottura' dell'Essere in se stesso attraverso relazioni contraddittorie – ovvero determinanti l'identità – tra opposti autocontraddittori, e quindi determinati come identità indipendenti in quanto dipendenti dalla loro relazione all'altro.³⁶⁰

La contraddizione, che si esplicita nell'essenza, sebbene sia ciò che determina anche il finito nella *Dottrina dell'essere*, portando a compimento la relazione negativa a se dell'essere e portando a compimento la rottura dell'essere in se stesso, conferendo uno statuto logico alla differenza e alla negazione, dà inizio alla *pars instruens* della *Scienza della logica*.³⁶¹ Ovvero, a partire dalla contraddizione la metafisica inizia la riappropriazione dei suoi contenuti: la vita, la realtà e la libertà.

Hegel dichiara esplicitamente che l'identità e la differenza «trapassano come nella loro verità, cioè la contraddizione».³⁶²

360 Sulla contraddizione come transcategoriale e allo stesso tempo effettuale, costitutiva di un'identità che è tale solo se in relazione col suo altro, cfr. Landucci (1978), p. 46: «Hegel sostiene invece la realtà obbiettiva della contraddizione: si deve pensarla facendo violenza alle inveterate abitudini intellettualistiche, perché altrimenti il pensiero non rispecchierebbe correttamente l'oggettività (l'oggettività ideale, anzitutto, e di conseguenza quella reale). Sicché la contraddizione hegeliana ha un valore ontologico del tutto pari a quello del principio classico di non contraddizione, in entrambi i casi trattandosi di uno statuto dell'essere, prima che di una legge del pensiero».

361 Lo status e il ruolo della contraddizione nella filosofia di Hegel è una questione controversa e molto dibattuta. In particolare il dibattito verte attorno alla questione se, come Hegel sostiene, essa sia ciò che determina effettivamente la realtà o piuttosto non sia limitata, come ritengono alcuni studiosi, alla sfera concettuale. Ovvero se essa giunga a risolversi e scompaia avvalorando il principio aristotelico di 'non contraddizione' oppure se la sua risoluzione non consista proprio in un perdura, ribaltandosi in un 'principio di contraddizione'. Si veda Bordignon (2015) per la dettagliata ricostruzione del dibattito. Si vedano inoltre Popper (1940); Berti (1977, 1980); Landucci (1978); Chierighin (1981); Düsing (1984); Wolff (1997); Redding (2007); de Boer (2010b); Illetterati (2010, 2014b) e il volume edito da Ficara (2014).

362 WdL II, p.74 (trad. ita.: p.490)

Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie, e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto alle altre, la verità e l'essenza delle cose. – La contraddizione, che vien fuori nell'opposizione, non è che lo sviluppo di quel nulla che è contenuto nell'identità e che si affaccia nell'espressione che il principio di identità non dice nulla. Questa negazione si determina ulteriormente diventando la diversità e l'opposizione, che è ora la contraddizione posta. Ma è uno dei pregiudizi fondamentali della vecchia logica e dell'ordinaria rappresentazione, che la contraddizione non sia una determinazione altrettanto essenziale ed immanente quanto l'identità. Invece, quando si dovesse parlare di un ordine di precedenza e si dovessero tener ferme le due determinazioni come separate, bisognerebbe prender la contraddizione come la più profonda e la più essenziale. Poiché di fronte ad essa l'identità non è che la determinazione del semplice immediato, del morto essere; la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in se stesso una contraddizione.³⁶³

L'identità nella sua immediatezza e nella sua separazione dalla diversità, che escluda dunque la contraddizione, è per Hegel la determinazione di un essere morto, privo di movimento e di vitalità: l'esclusione della contraddizione da parte della 'vecchia logica' conduce a un tener fisse e separate le determinazioni e in questo modo non è in grado di guardarle nella loro verità. Un'idea di perfezione che escluda la mancanza è un errore della riflessione esterna, che in questo modo non considera la mancanza in quanto inerente a qualcosa come la sua vitalità. La mancanza, il lato negativo che costituisce qualcosa, è da prendersi come positivo, in quanto è ciò che gli permette di mediarsi con sé, di riferirsi a sé, uscendo così da un'identità immediata e indifferente e ristabilendo in questo modo anche l'unità articolata dell'essere e del pensiero, che altrimenti rimane scissa tra una presenza (*Jenseits*) particolare e un universale astratto.

L'astratta identità con sé non è ancora vitalità, ma perché il positivo è in se stesso la negatività, perciò esso esce fuori di sé ed entra nel mutamento. Qualcosa è dunque vitale solo in quanto contiene in sé la contraddizione ed è propriamente questa forza di comprendere e sostenere in sé la contraddizione. Quando invece un esistente non può nella sua determinazione positiva estendersi fino ad abbracciare in sé in pari tempo la determinazione negativa e tener ferma l'una nell'altra, non può cioè avere in lui stesso la contraddizione, allora esso non è l'unità vivente stessa, non è fondamento o principio, ma soccombe nella contraddizione. – Il pensare speculativo consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lascia dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre oppur nel nulla.³⁶⁴

'Il positivo che è in se stesso la negatività' è il finito, il determinato, il «caduco», ed è la stessa struttura contraddittoria del finito che innesca tutto il processo dialettico dell'infinito o dell'assoluto.³⁶⁵ La dialettica in Hegel è infatti superamento (*Aufhebung*) del finito ed è

363 WdL II, pp.74-75 (trad. ita.: pp.490-491)

364 WdL II, p.76 (trad. ita.: p.492)

365 Cfr. WdL II, pp.79-80 (trad. ita.: pp.494-495): «La vera conclusione da un essere finito e accidentale a un essere assolutamente necessario non sta nel concludere a questo assolutamente necessario partendo dal finito e accidentale come da un essere che si trovi a fondamento e vi rimanga, ma sta (com'è anche immediatamente implicito nell'accidentalità) nel concludere a quell'assolutamente necessario movendo da un essere soltanto caduco,

l'autocontraddittorietà del finito che il pensiero deve 'tenere ferma' per conoscere la verità e dunque per pensare se stesso e per essere libero. Il pensiero deve indugiare in questa contraddizione, non può risolverla nel nulla, deve sopportare la stessa struttura vivente del finito, deve ammettere la morte, la mancanza, la negazione per essere vitale, senza chiudersi in una vuota eternità autoriferita priva di autodeterminazione e quindi di effettualità.

L'orrore che si prova di fronte alla contraddizione, è ciò che spinge il pensiero rappresentativo a risolverla mantenendo fermo il lato unilaterale della negazione, ovvero negando la contraddizione, senza riconoscerne il lato positivo «secondo cui essa è attività assoluta e diventa assoluto fondamento o ragion d'essere».³⁶⁶

La contraddizione va sopportata e mantenuta, e solo in questo senso è una «contraddizione risolta».³⁶⁷ Ma è anche solo in questo senso che Hegel può introdurre all'interno del 'puro regno delle ombre' – la Logica – un concetto forte di mutamento, inteso come attività. Il passaggio dalla contraddizione al fondamento avviene così per via di una 'risoluzione' della contraddizione, che consiste nel superamento di quest'ultima come determinazione solo della riflessione e nel suo diventare una «mediazione reale»³⁶⁸ dell'essenza con se stessa, è «l'assoluto suo contraccolpo in se stessa».³⁶⁹

L'essenza, in quanto relazione contraddittoria a sé, in quanto identità di identità e non identità è il fondamento dell'esistenza, delle «cose finite» «rotte in se stesse»³⁷⁰: la rottura in sé del finito è il fondamento del finito, la ragion d'essere del finito e la stessa attività assoluta del finito di produrre se stesso nell'esistenza.

Tale 'attività assoluta' verrà esibita da Hegel alla fine della dialettica della *Dottrina dell'essenza* come *wirken* dell'assoluto, come *Wirklichkeit*, ovvero come libertà.

contraddicentesi in se stesso; o meglio sta nel mostrare che l'essere accidentale torna in se stesso nel suo fondamento, dove si toglie, – nel mostrare inoltre che con questo tornare cotesto essere pone il fondamento soltanto in modo che fa anzi di se stesso il posto. Nell'ordinaria maniera di sillogizzare sembra che fondamento dell'assoluto sia l'essere del finito; perché v'è un finito, v'è l'assoluto. La verità invece è che perché il finito è l'opposizione contraddicentesi in se stessa, perché esso non è, per questo l'assoluto è. Nel primo senso la conclusione è: l'essere del finito è l'essere dell'assoluto; in quest'altro senso invece è: il non essere del finito è l'essere dell'assoluto».

366 WdL II, p.78 (trad. ita.: p.494)

367 WdL II, p.79 (trad. ita.: p.494)

368 WdL II, p.81 (trad. ita.: p.497)

369 WdL II, p.80 (trad. ita.: p.496)

370 WdL II, p.79 (trad. ita.: p.494)

3. La Wirklichkeit e il problema dell'unità tra il regno della natura e il regno della libertà

La terza sezione della *Dottrina dell'essenza* dedicata alla Wirklichkeit, e in particolare il capitolo centrale, il secondo, anch'esso recante il titolo 'Wirklichkeit', si situano non solo nel cuore della dialettica hegeliana – in quella parte della logica che è «la più difficile»³⁷¹ – ma anche nel cuore della metafisica stessa e del dibattito aperto da Kant e recepito da Aristotele, vale a dire quello sull'indagine della fondazione della realtà e della conoscenza di essa.

Centrale in questo problema è il ruolo giocato dalle 'categorie modali'³⁷² – termine tecnico che sembrerebbe introdotto da Crusius e da Kant – di cui la *Wirklichkeit* fa parte. Già Aristotele, nell'*Organon*, aveva tematizzato il 'sillogismo modale' come relativo a: a) possibilità, b) impossibilità, c) contingenza, d) necessità; mentre nella *Metafisica* egli parla di *dynamis* ed *enérgeia* come 'modi' dell'essere.

L'ambiguità dell'indagine tra ambito logico e ambito ontologico del possibile, del reale e del necessaria, attraversa una lunga storia filosofica che conduce fino a Kant, il quale opera un vero e proprio capovolgimento ponendo al centro delle sue riflessioni la possibilità della conoscenza razionale stessa, riconducendo le modalità ontologiche a quelle epistemologiche, assumendo le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale come al tempo stesso condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza stessa.³⁷³

Kant, dalla tavola dei giudizi (problematici-assertori e apodittici)³⁷⁴ giunge alle categorie modali (Possibilità – Esistenza [*Wirklichkeit*] – Necessità)³⁷⁵ e dallo schematismo delle modalità (rappresentazione dell'esistenza di un oggetto in un tempo qualunque; rappresentazione dell'esistenza di un oggetto in un tempo determinato; rappresentazione dell'esistenza di un oggetto in ogni tempo) ai 'postulati del pensiero empirico in generale', ovvero alla validità dell'applicazione dei concetti puri a un'esperienza possibile, che nel caso delle categorie della modalità si riferisce all'esistenza degli oggetti dell'esperienza – in quanto categorie 'dinamiche' si riferiscono infatti

371 ENZ I, §114

372 Per un inquadramento della storia delle categorie modali e il loro statuto di 'ponte' tra la dimensione logica e quella ontologica si veda libro di Baptist (1992) che propone una rigorosa ricostruzione della genesi del tema della modalità in Hegel. Per una ricostruzione della storia della modalità si vedano anche Hartmann (1938); Darbon (1956); Pape (1966). Per un confronto tra l'impostazione di Kant e quella di Hegel e dunque sull'analisi del valore logico-ontologico delle categorie modali come 'critica' della metafisica si vedano ad esempio: Longuenesse (1981), soprattutto pp.110-159; Ng (2009); Žižek (2014); Fazioni (2016); Johnston (2017).

373 Cfr. KrV, A158 (trad. ita.: p.164): «[...]le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono contemporaneamente condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza».

374 KrV, A70-77/B95-102 (trad. ita.: pp.113-117)

375 KrV, A77-84/B102-117 (trad. ita.: pp.117-124)

all'esistenza degli oggetti di un'intuizione e non all'intuizione stessa come le categorie 'matematiche' di quantità e qualità.

I postulati del pensiero empirico in generale sono tuttavia soltanto regolativi, pertanto si pone il problema della conoscenza della realtà effettuale [*Wirklichkeit*] del fenomeno, il quale non è un oggetto in sé e vero, ma è esso stesso una categoria soggettiva, che ha a che fare con la sensibilità, fuori dalla quale non si dà nulla di reale. Tuttavia proprio tale limite dell'applicabilità delle categorie conduce Kant a concepire la possibilità di una considerazione puramente logica del reale: Il *noumeno*, come oggetto conosciuto da un intelletto intuente e che ribadisce il limite fenomenico della conoscenza umana.

Le categorie modali pertanto, in Kant, sono connesse con il limite della conoscenza rispetto all'oggetto³⁷⁶ e sembrano acquistare uno statuto 'metacategoriale' in quanto esse sono «null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro loro uso empirico, con preclusione rigorosa di quello trascendentale».³⁷⁷

Le riflessioni di Hegel si situano proprio all'intero di questo problema, mostrando come la *Wirklichkeit* sia la struttura effettuale tanto dell'essere quanto del conoscere.

Per comprendere l'impostazione di Hegel è interessante seguire lo sviluppo delle categorie modali e la 'nuova' ricollocazione che esse acquistano nella *Critica della facoltà di giudizio*³⁷⁸, in cui Kant si propone di dare compimento al suo progetto critico avviato con la *Critica della ragione pura* e con la *Critica della ragione pratica*.³⁷⁹

376 Cfr. KrV A219-227/B266-276 (trad. ita.: pp.199-203), in particolare A219/B266 (trad. ita.: p.199):« Le categorie della modalità hanno la caratteristica di non accrescere per nulla, quanto alla determinazione dell'oggetto, il concetto a cui si connettono quali predicati, limitandosi ad esprimere esclusivamente la relazione con la facoltà del conoscere. Allorché il concetto di una cosa è già del tutto completo, mi è pur sempre lecito chiedermi se tale oggetto sia semplicemente possibile o anche reale e, nel secondo caso, se sia anche necessario. Così facendo, non si pensa affatto un'ulteriore determinazione nell'oggetto come tale, ma si vuol esclusivamente sapere in qual rapporto esso (e assieme tutte le sue determinazioni) stia con l'intelletto ed il suo uso empirico, col giudizio empirico e con la ragione (nella sua applicazione all'esperienza). È proprio per tale motivo che i principi della modalità sono null'altro che chiarificazioni dei concetti della possibilità, della realtà e della necessità, quanto al loro uso empirico e, in tal modo, null'altro che limitazioni di tutte le categorie al loro loro uso empirico, con preclusione rigorosa di quello trascendentale».

377 KrV A219/B266 (trad. ita.: p.199).

378 La parola tedesca *Urteilkraft* – come Kant chiama la 'facoltà' di giudizio – contiene due parole: *Urteil* (giudizio) e *Kraft* (letteralmente 'forza'). *Ur-teil* a sua volta rimanda a una sorta di separazione [*teilen*] originaria [*Ur*]. *Urteilkraft* pertanto potrebbe suonare anche come 'forza della separazione'. Da questo punto di vista è suggestivo notare come Hegel chiami la 'vita' nella parte dedicata alla 'Contraddizione' nell'Essenza, la «forza [*Kraft*] di comprendere e sostenere in sé la contraddizione» (WdL II, p.76, trad. ita.: p.492), mentre la *Critica della Urteilkraft* di Kant, secondo Hegel, alla fine non riesce a spiegare gli organismi e pertanto non riesce a portare a termine il compito di fare da ponte tra il regno della natura e quello della libertà. Anche nella *Fenomenologia*, nel passaggio dalla Coscienza all'Autocoscienza, Hegel oppone alla 'forza' dell'intelletto la 'vita' come esibirsi della contraddizione (Cfr. PhG I, pp. 131-133; trad. ita.: pp.134-136 e infra pp.68 e sgg.)

379 KU, pp.167-168 (trad. ita.: pp. 3-4)

La *Critica della ragion pura* indaga i principi della sensibilità e dell'intelletto, il quale è legislativo a priori nei confronti della natura, intesa come fenomeno, mentre rimanda tra le Idee gli altri concetti puri, che trascendono la nostra facoltà conoscitiva, ma servono come principi regolativi.

La *Critica della ragione pratica* indaga invece i principi della facoltà di desiderare, rispetto alla quale la ragione soltanto contiene principi a priori costitutivi, che non lo sono però nei confronti della conoscenza empirica, dal momento che non sottostanno alle leggi dell'intelletto.

Si vengono a costituire in questo modo, due ordini di indagine, che si riferiscono rispettivamente all'uso teoretico e all'uso pratico della ragione: la prima secondo i concetti della natura, la seconda secondo i concetti della libertà.

Secondo Kant la legislazione della natura e quella della libertà possono coesistere, ma senza costituire insieme un solo mondo, dal momento che l'intelletto può conoscere gli oggetti della natura, ma solo in quanto fenomeni, non come cose in sé, mentre il concetto di libertà permette alla ragione di avere una rappresentazione della cosa in sé, ma non nell'intuizione: vale a dire che in nessuno dei due casi è possibile una conoscenza del soprasensibile.³⁸⁰

È in questo «immenso abisso tra il dominio del concetto della natura, il sensibile, e il dominio del concetto della libertà, il soprasensibile»³⁸¹, che la *Critica del Giudizio* si propone il compito di indagare la facoltà di giudizio, come un «membro intermedio tra l'intelletto e la ragione» e dunque se «abbia per sé principi a priori, se questi siano costitutivi o semplicemente regolativi (e quindi non attestino nessun dominio proprio)».³⁸²

Il giudizio, come mostra Kant, ha «per sé principi a priori» solo quando viene considerato come *riflettente*, mentre il giudizio *determinante* è quella facoltà che sussume il particolare sotto l'universale delle leggi a priori dell'intelletto puro, dunque non possiede principi propri.

La *Critica del giudizio* si occupa perciò del giudizio riflettente, il quale entra in gioco in quanto Kant mostra che ci sono forme della natura che restano indeterminate dalle leggi dell'intelletto e che per quest'ultimo sono sottoposte a leggi empiriche soltanto contingenti, appunto perché riferibili solo al particolare, ma che se «le si debbono chiamare leggi (come pure richiede il concetto di una natura) devono essere considerate necessarie a partire da una principio, *sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice*».³⁸³

Il giudizio riflettente, fornisce a se stesso (non in quanto autonomia ma «in quanto eautonomia»³⁸⁴) un principio solo soggettivo, non determinante ma euristico, cioè non propriamente conoscitivo, per

380 Cfr. KU § II, p.175 (trad. ita.: p.11)

381 KU § II, p.175 (trad. ita.: pp.11-12)

382 KU p.168 (trad. ita.: p.4)

383 KU §IV, pp.179-180 (trad. ita.: p.15) [corsivo mio]

384 KU §V, p.185 (trad. ita.: p.21)

l'unità della molteplicità della natura, quando questa molteplicità sfugge alle categorie universali dell'intelletto.

Tale principio trascendentale è quello della «conformità a scopi della natura nella sua molteplicità», che ci permette di fare esperienza di una unità nella natura «come se l'avesse data a vantaggio della nostra facoltà conoscitiva un intelletto (sebbene non il nostro), per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura».³⁸⁵

Nella *Critica della facoltà di giudizio* Kant distingue tale rappresentazione della conformità della natura a scopi in *estetica* e in *logica* (da cui la divisione in due parti della *Critica del Giudizio*): ho scelto qui di trattare brevemente solo la seconda, che è il luogo in cui Kant affronta il problema della 'vita', o meglio degli organismi³⁸⁶, e anche quello della libertà, mediante un recupero delle categorie modali e in particolare della *Wirklichkeit*.

La *Critica della facoltà di giudizio* sorge, come si è visto, proprio dal bisogno, di ricercare un'unità tra il dominio della natura e il dominio della libertà. Infatti perché la libertà possa realizzarsi nel mondo è necessario che essa abbia un'influenza sul dominio della natura, ovvero, come scrive Kant, «la natura deve poter essere pensata anche in modo che la conformità a leggi della sua forma si accordi almeno con la possibilità degli scopi da realizzarsi in essa secondo la libertà».³⁸⁷

La natura, cioè, oltre a come ne facciamo esperienza mediante le leggi dell'intelletto, deve poter essere pensata anche come costituita in modo tale da accogliere gli effetti prodotti da azioni libere. Ciò che offre l'occasione per una tale considerazione della natura, accanto a quella determinata dell'intelletto sono gli organismi.

Di fronte agli organismi il principio della facoltà di giudizio – la conformità della natura a scopi – sebbene sia solo soggettivo si comporta in modo oggettivo, cioè fornisce una conoscenza determinata di questi oggetti. Ma il principio della conformità della natura a scopi, che non ha la rappresentazione dello scopo dell'unità della molteplicità della natura, che avrebbe invece un intelletto soprasensibile (intuente o archetipo) come può comportarsi oggettivamente? Esso si comporta oggettivamente solo per via analogica con la causalità pratica (cioè pensa gli organismi come se fossero 'prodotti' o scopi della natura) per «ricondere» la natura «sotto principi dell'osservazione e della ricerca, senza presumere in tal modo di spiegarla»³⁸⁸. In questo modo esso

385 KU §IV, p.180 (trad. ita.: p.16)

386 Gli organismi di cui Kant tratta nella *Critica della facoltà di giudizio* hanno tutte le caratteristiche proprie degli esseri viventi – ed è proprio questo ciò che fa problema alle facoltà conoscitive umane – tuttavia egli stesso spiega perché preferisce non usare riferimenti alla vita: per non correre il rischio di sembrar proporre una visione ilozoistica (quella dottrina che sostiene un principio vitale all'interno della materia che per Kant «confligge con la sua essenza») o vitalistica della natura (Cfr. KU §65, p.374; trad. ita.: p.208). La materia per Kant è sempre inanimata, mentre gli organismi sono natura organizzata e vivente.

387 KU §II, p.176 (trad. ita.: p.12)

388 KU §61, p.369 (trad. ita.: p.194)

costituisce «un principio in più per portare sotto regole i fenomeni della natura quando leggi della causalità secondo il suo semplice meccanismo non bastano».³⁸⁹

La rappresentazione oggettiva della conformità a scopi, dunque, sebbene non permetta di spiegare gli organismi, consente però di comprenderli nella loro *possibilità*, cioè come «scopi naturali possibili», ovvero come una totalità di parti organizzate in unità. Con ciò emerge che gli organismi servono a Kant per spiegare un'eccedenza rispetto al meccanicismo dell'intelletto ma senza che vi sia un'eccedenza rispetto alla natura, ovvero, parlare di 'scopo naturale' «autorizza una comprensione organicistica di certi aspetti della natura, non una loro spiegazione finalistica».³⁹⁰

Gli organismi, inoltre, nella loro 'differenza ontologica' dagli altri oggetti della natura, presentano una consistenza tale da permettere non solo per loro questo uso oggettivo in analogia con il principio soggettivo della conformità a scopi, ma anche per estenderlo a tutta la natura. L'estensione di quel principio alla natura nel suo complesso deve essere compresa però sempre secondo una caratteristica euristica, che così «saggia» anche nell'intera natura la conformità a scopi, nel senso di una unità della molteplicità.³⁹¹

Il principio di finalità, oggettivo solo in senso analogico, e che dagli organismi si estende a tutta la natura, esprime un particolare rapporto tra le nostre facoltà conoscitive, ovvero un rapporto di *contingenza* tra intelletto e sensibilità. Ciò significa che gli esseri umani finiti danno un giudizio di finalità ovunque vi sia contingenza, cioè laddove non possiedono leggi universali dell'intelletto sotto cui ricondurre il particolare.

La 'contingenza' sembra così valere tanto per le facoltà umane, quanto per gli oggetti di cui queste facoltà fanno esperienza.

La conformità oggettiva a scopi, come principio della possibilità delle cose della natura, è così lontana dall'essere necessariamente connessa con il concetto della natura che è piuttosto proprio ciò cui eminentemente ci si richiama per provare a partire da essa la contingenza sua (della natura) e della sua forma.³⁹²

389 Ibid.

390 Dall'Introduzione dei curatori della traduzione italiana della *Critica della facoltà di giudizio*, E. Garroni e H. Hohenegger, KU, p.LXXI.

391 Cfr. KU, §67, pp.378-379 (trad. ita.: p.212): «Ora però questo concetto conduce necessariamente all'idea della natura nel suo complesso come un sistema secondo la regola degli scopi, alla cui idea, a questo punto, deve essere subordinato ogni meccanismo della natura secondo principi della ragione (almeno per saggiare il fenomeno della natura rispetto a essa)». E anche KU §75, p.398 (trad. ita.: p.230): «È evidente che, una volta che un tale filo conduttore per studiare la natura è stato assunto e ha trovato conferma, dobbiamo almeno saggiare tale massima della facoltà di giudizio anche rispetto al tutto della natura».

392 KU §61, p.360 (trad. ita.: p.194).

Nel paragrafo introduttivo alla ‘facoltà teleologica di giudizio’ Kant spiega che la conformità oggettiva a scopi esprime un rapporto conoscitivo contingente e non necessario, perché permette di conoscere solo in via analogica gli scopi solo possibili e non la posizione di essi come *reali* (cioè in cui scopo ed esistenza coincidono).

In seguito, nel § 75 l’argomentazione riguardo la contingenza subisce un’estensione.

Ora il concetto di una cosa la cui esistenza o forma ci rappresentiamo come *possibile* sotto la condizione di uno scopo, è legato inseparabilmente con il concetto di una contingenza (secondo le leggi della natura). Perciò le cose della natura che noi troviamo possibili solo come scopi, costituiscono anche la prova saliente per la contingenza del mondo come un tutto e sono l’unico argomento valido, sia per l’intelletto comune sia per il filosofo, della dipendenza e dell’origine di esso da un essere esistente fuori dal mondo e (per via di quella forma conforme a scopi) intelligente, così che quindi la teleologia non trova un compimento risolutivo nelle sue ricerche se non nella teologia.³⁹³

L’utilizzo di una causa esterna, soprasensibile, più che per fondare una teologia, serve come principio soggettivo per fondare la *possibilità* di un’esperienza interconnessa di un mondo come una unità teleologicamente organizzata, accanto al mondo come oggetto delle categorie dell’intelletto, organizzato cioè meccanicisticamente. Ciò avviene a partire dagli organismi che, in quanto prodotti o scopi della natura sono pensabili come un’unità in cui le parti sono «possibili solo mediante il loro riferimento al tutto»³⁹⁴, ma si presentano anche come quegli oggetti che hanno sia una necessità naturale, sia una contingenza nella forma. Tale ‘doppia’ caratterizzazione di questi oggetti, che è quella in cui ha luogo la contingenza, dipende dalla costituzione delle facoltà umane, in quanto proprie di esseri finiti, condizionati sensibilmente. Quindi gli esseri umani possono pensare un’unità possibile – solo possibile, o contingente – a partire da una scissione interna – da un rapporto contingente – delle loro facoltà conoscitive.

Per l’intelletto umano è inevitabilmente necessario distinguere possibilità e realtà delle cose. La ragione di ciò sta nel soggetto e nella natura delle sue facoltà conoscitive. Infatti se non fossero richieste per questo loro esercizio due componenti del tutto eterogenee, l’intelletto per i concetti e l’intuizione sensibile per gli oggetti che corrispondono loro, non si darebbe una tale distinzione (tra il possibile e il reale). Cioè, se fosse intuente, il nostro intelletto non avrebbe altri oggetti che il reale [*Wirklichkeit*].³⁹⁵

«Il reale», la *Wirklichkeit*, indica la conoscenza del mondo che avrebbe un intelletto intuente, per il quale possibilità e realtà non sarebbero distinte, in cui cioè esistenza e concetto coinciderebbero. Ma il confronto che a questa altezza si è imposto con il pensiero di un fondamento del mondo, non è

393 KU §75, pp.398-399 (trad. ita.: p.231)

394 KU, §65, p.273 (trad. ita.: p.206)

395 KU, §76, pp. 401-402 (trad. ita.: p.234)

proposto da Kant solo rispetto alle facoltà teoretiche, che lo pensano nella sua necessità incondizionata, ma ha luogo anche dal punto di vista pratico, che presuppone questo fondamento anche nella sua causalità incondizionata, cioè nella sua libertà: ciò mostra come anche le facoltà pratiche umane sono caratterizzate da un rapporto di contingenza che produce la distinzione tra ‘dovere’ e ‘agire’.

Allora è chiaro che proviene solo dalla costituzione soggettiva della nostra facoltà pratica che le leggi morali debbano essere rappresentate come comandamenti (e le azioni ad essa conformi come dovere) e che la ragione esprima questa necessità non come un essere (accadere), ma con un dover essere: il che non si darebbe se la ragione fosse considerata, nella sua causalità, senza sensibilità (quale condizione soggettiva della sua applicazione a oggetti della natura), e quindi in quanto causa in un mondo intellegibile in accordo completo con la legge morale, in cui non vi sarebbe nessuna distinzione tra dovere e agire, tra una legge pratica di ciò che è mediante noi possibile e una legge teoretica di ciò che mediante noi è reale [*wirklich*].³⁹⁶

Da un punto di vista pratico, se l’essere umano non fosse condizionato dalla sua contingenza, dalla sua finitezza, dalla sua sensibilità, l’unica causa della sua volontà sarebbe la ragione e così le sue azioni sarebbero immediatamente corrispondenti al dovere. Ovvero, il principio dell’azione morale non avrebbe affatto la forma del ‘dovere’ e l’agire umano sarebbe già *wirklich*, cioè per sua essenza corrispondente al proprio concetto. Le azioni umane, anzi, non sarebbero nemmeno più ‘moralì’, perché cadrebbe la stessa distinzione tra una legge pratica e una legge teoretica, in quanto non vi sarebbe più distinzione tra possibilità e realtà: questa non-distinzione tra possibilità e realtà è appunto la *Wirklichkeit*. L’argomentazione kantiana, nel seguito del paragrafo, giunge fino ad affermare che in un mondo intelligibile, cioè in un mondo che fosse *wirklich*, non avrebbe neppure senso parlare di libertà.³⁹⁷

L’argomentazione kantiana dunque, per ricercare una unità tra l’ordine della natura e quello della libertà, procede dagli organismi in quanto essi sono quell’oggetto del tutto particolare che si trova all’interno della natura e che però, allo stesso tempo, eccede le leggi della natura, proponendo un’organizzazione teleologica in cui le parti fanno riferimento a un tutto. Tuttavia gli organismi mostrano anche come la mediazione tra la natura e la libertà, per le facoltà umane, sia del tutto contingente, fondata cioè solo sulla possibilità di tale accordo. (E anzi, è proprio la contingenza

396 KU §76, p.403-404 (trad. ita.: p.236)

397 Cfr. KU §76, p.404 (trad. ita.: p.236): «Ora però, sebbene un mondo intelligibile, nel quale tutto sarebbe reale per il fatto che esso (in quanto buono) è semplicemente possibile, e perfino la libertà come condizione formale di esso, sia per noi un concetto trascendentale che non è idoneo come principio costitutivo un oggetto e la sua realtà oggettiva, tuttavia quest’ultima [...] serve a noi e a tutti gli esseri razionali che stanno in un legame con il mondo sensibile come un principio regolativo universale che determina la costituzione della libertà [...]».

delle facoltà umane che permette di parlare di natura e di libertà, le quali dove non ci fosse questa contingenza, non sarebbero distinte e tutto sarebbe *wirklich*).

Kant non può fare a meno di notare che gli stessi esseri umani sono degli organismi.

L'effetto secondo il concetto della libertà è lo scopo finale, il quale (o il suo fenomeno nel mondo sensibile) deve esistere e per il quale è presupposta la sua condizione di possibilità nella natura (del soggetto come essere sensibile, cioè come essere umano).³⁹⁸

In altri termini, la ricerca di un'unità tra il dominio della natura e quello della libertà doveva servire a Kant per mostrare una realtà strutturata in modo tale da poter accogliere gli effetti di azioni condotte secondo le leggi della libertà e, allo stesso tempo, per mostrare la struttura di esseri tanto naturali quanto liberi in grado di produrre tali effetti secondo libertà nella natura. La condizione di possibilità dello scopo finale (della *Wirklichkeit*) è presupposta, secondo Kant, all'interno della stessa natura, ovvero è l'essere umano, che però è condizione solo di *possibilità* e per questo non della *realtà* (*Wirklichkeit*) dello scopo finale.

Sembra pertanto che il problema sia proprio l'effettualità, la *Wirklichkeit*. È infatti la realtà come *Wirklichkeit*, quella realtà effettuale che Kant indica come una posizione assoluta, come uno scopo finale, come unità necessaria dell'esistenza e della ragion d'essere (il fondamento) di un oggetto. La contingenza delle facoltà conoscitive, la contingenza del rapporto tra natura e libertà, la contingenza delle stesse facoltà pratiche risulta essere proprio ciò che Hegel raccoglie nella sua esposizione della *Dottrina dell'Essenza* nella *Scienza della Logica*, in cui, come tenterò di mostrare, non verrà meno la contingenza ma essa sarà proprio ciò che consentirà a Hegel di parlare del processo di realizzazione della libertà come normatività immanente essenzialmente critica.

4. La 'Wirklichkeit' e la critica immanente: seconda natura, vita e libertà.

L'essenza, come si è visto, per Hegel, sorge dalla separazione dell'atto conoscitivo dell'essere. La *Dottrina dell'essenza* pertanto risulta essere il modo in cui Hegel esibisce tale atto di separazione come immanente all'essere stesso: la dialettica della riflessione, che si conclude con il fondamento, mostra infatti una riappropriazione, o una *Erinnerung*, da parte dell'essere delle sue determinazioni, vale a dire della sua essenza; ma allo stesso tempo mostra il movimento di riappropriazione dell'essere da parte dell'essenza..

398 KU §IX, pp.195-196 (trad. ita.: p.31)

La difficoltà dell'essenza è proprio quella di esibirsi come cerniera tra l'essere e il sapere, come un'inseparabile differenza che determina entrambi.

Sarebbe infatti un errore di 'unilateralità' tanto comprendere il movimento dell'essenza – in quanto riappropriazione dell'unità tra essere e concetto – come se fosse il 'sapere' a determinare l'essere; quanto comprendere il movimento dell'essenza secondo una 'pre-riflessività' a-concettuale. La riflessione 'pre-riflessiva'³⁹⁹ dell'essenza si configurerebbe infatti piuttosto come una razionalità della realtà che si dà al pensiero, la quale è 'adeguata' al pensiero perché il pensiero si comprende nella stessa struttura della realtà.

La 'pre-riflessività' della riflessione essenziale – il 'passato' dell'essere – indica, cioè, un 'prima' della riflessione concettuale, non in quanto essa si dia senza il pensiero che la riconosca ma in quanto essa si dà per essere riconosciuta dal pensiero, e questa è la sua destinazione come *Bestimmung*. L'essenza, in questo senso è pura relazione e si esibisce come negativo del negativo.

La dialettica della riflessione del primo capitolo si conclude con il fondamento come 'contraddizione risolta', ovvero con l'esibirsi del finito come autocontraddittorio, come un indipendente dipendente da una differenza immanente, come determinato da una negatività immanente.

Il fondamento è pertanto esso stesso una delle determinazioni riflessive dell'essenza, ma è l'ultima, o meglio è soltanto questa determinazione che consiste nell'essere una determinazione tolta. La determinazione riflessiva, in quanto va a fondo, acquista il suo vero significato di esser l'assoluto suo contraccolpo in se stessa [*absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein*], cioè che quell'esser posto, che compete all'essenza, è solo come un esser posto tolto, e viceversa che soltanto l'esser posto che si toglie è l'esser posto dell'essenza. L'essenza, nel determinarsi come fondamento, si determina come il non determinato, e solo il toglier questo suo esser determinato è il suo determinare. – In questo esser determinato come in quello che toglie se stesso, essa non è un'essenza proveniente da altro, ma un'essenza che nella sua negatività è identica con sé.⁴⁰⁰

Il fondamento è 'l'ultima' determinazione riflessiva dell'essenza in quanto essa si mostra come una negazione riferita a se stessa, e dunque come un'autodeterminazione. Il fondamento esibisce pertanto 'il vero significato' del finito – della contraddizione – 'di esser l'assoluto suo contraccolpo' in se stesso.⁴⁰¹

399 È estremamente complesso identificare il movimento riflessivo dell'essenza, in quanto esso non è 'soltanto' in sé perché il suo svolgersi è il suo estrinsecarsi (che sia un gettarsi nell'esistenza, una *Auslegung* o una *Entäußerung*), ma tale estrinsecazione non è esibita da Hegel come ancora in relazione al sapere speculativo. Sulla riflessività dell'essenza si veda soprattutto Henrich (2016b)

400 WdL II, pp.80-81 (trad. ita.: p.496)

401 Questa espressione ricorre numerose volte nella *Dottrina dell'essenza* e caratterizza il movimento riflessivo come negativo e pertanto come determinante sé. All'inizio della *Dottrina del concetto*, Hegel scrive: «L'essenza è divenuta dall'essere, e il concetto dall'essenza, epperò anche dall'essere. Questo divenire ha però il significato del suo proprio contraccolpo, cosicché il divenuto è anzi l'incondizionato e l'originario». [WdL III, p.274 (trad. ita.:

L'essenza, in quanto fondamento, esibisce cioè l'autodeterminazione del finito, che consiste nel 'finire' se stesso, ovvero in un processo immanente di autosuperamento, di autodeterminazione, di autofondazione, di autonegazione come finito.

In questo senso il fondamento, come ultima determinazione riflessiva dell'essenza, coincide con l'essenza stessa come contraddizione risolta, ovvero come identità di fondamento e fondato.

L'ultima determinazione del fondamento è 'la condizione'. Il fondamento e il fondato si rivelano infatti inseparabili dal momento che l'uno genera l'altro, nel senso che non c'è fondamento senza fondato e viceversa: l'uno è condizione dell'altro e in ciò si mostra la riflessività – l'ultima – del loro rapporto.

Il fondamento è l'immediato, e il fondato è il mediato. Ma il fondamento è riflessione che pone, e come tale fa di sé un esser posto, ed è riflessione che presuppone; così si riferisce a sé come a un tolto, a un immediato, per cui è esso stesso mediato. Questa mediazione, come progresso dall'immediato al fondamento, non è una riflessione esterna, ma è, come si è veduto, la propria attività del fondamento, ossia, che è lo stesso, la relazione fondamentale è, come riflessione nell'identità con sé, altrettanto essenzialmente una riflessione che si estrinseca. L'immediato, cui il fondamento si riferisce come alla sua presupposizione essenziale, è la condizione. Il fondamento reale è quindi essenzialmente condizionato. La determinatezza, ch'esso contiene, è l'esser altro di lui stesso.⁴⁰²

La mediazione del fondamento con sé, la sua identità, è un'attività che si estrinseca, ed è questa determinazione del fondamento che pone la problematica di un fondamento riflessivo, la cui attività è quella di porre un fondato, che si mostra tanto esterno quanto interno, tanto condizionato dal fondamento quanto condizione del fondamento. Questa è per Hegel la contraddizione posta dei due lati, per cui ciascuno è tanto immediatezza indifferente – un fondamento in quanto identità mediata con sé in sé – quanto mediazione essenziale – ovvero una mediazione posta, il proprio negativo di sé, «l'altro di lui stesso»⁴⁰³: ovvero entrambi i lati hanno in sé di essere «la contraddizione del sussistere indipendente e della determinazione di essere soltanto momento».⁴⁰⁴

Il lato della contraddizione della riflessione⁴⁰⁵, come ora si mostra nel fondamento, ovvero quella per cui la mediazione con sé dell'identità fondamentale è quella di porre qualcosa fuori di lui che

pp.679-680)].

402 WdL II, p.113 (trad. ita.: pp.525-526)

403 WdL II, p.113 (trad. ita.: p.526)

404 WdL II, p.115 (trad. ita.: p.528)

405 Secondo la relazione dell'incondizionato relativo, il fondamento e la condizione si trovano in un rapporto esteriore e il lato del fondamento, quale incondizionato, è a sua volta posto come presupposizione dalla condizione, quindi l'essere fondamento e l'essere fondato è solo una distinzione di forma. L'incondizionato relativo presenta il problema del processo all'infinito, secondo Hegel, di domandare qual è il fondamento del fondamento, che a sua volta appare come fondato. Cfr. WdL II, p.118 (trad. ita.: p.530): «La condizione è, come sopra si è mostrato, solo il relativamente incondizionato. Si suol quindi considerarla essa stessa come un incondizionato, e domandare una nuova condizione, col che si apre la strada al solito progresso all'infinito da condizione a condizione».

non si rispecchi semplicemente e soltanto in sé, ma che sia effettivo contenuto del fondamento, si mostra come l'aspetto per cui la contraddizione si risolve, ovvero: «I due lati dell'intero, la condizione e il fondamento, son dunque una sola unità essenziale, tanto come contenuto, quanto come forma».⁴⁰⁶

Il lato formale della presupposizione reciproca, per cui entrambi i lati sono tanto fondamento quanto fondato, è un unico presupporre, dunque è la mediazione dell'identità con sé che riprende in sé il suo negativo come realmente posto, come materia formata, in sé: la loro formale reciproca presupposizione è un'unica riflessione con il loro porsi come tolti, la loro riflessione negativa in sé come materia formata o contenuto; è dunque un'unica unità del contenuto e dell'unità formale: «è il vero incondizionato, la cosa [*die Sache*] in se stessa».⁴⁰⁷

La cosa [*die Sache*], di cui qui Hegel introduce il concetto come termine tecnico, si ritrova nell'ultimo passaggio della dialettica del fondamento – in quanto 'incondizionato assoluto' – che è quello del 'sorgere della cosa [*die Sache*] nell'esistenza'.

Il fondamento assoluto, in quanto togliersi della riflessione nel suo porsi, è il lato delle condizioni della cosa, ovvero la totalità delle determinazioni di essa, «ma gettata fuori nell'esteriorità dell'essere».⁴⁰⁸

Il togliersi del fondamento è pertanto il suo gettarsi fuori nell'esteriorità: una tale esteriorità risulta in prima analisi 'priva di fondamento', ed è il fenomeno: la seconda sezione della *Dottrina dell'essenza* è infatti dedicata alla dialettica dell'*Appararenza* [*Erscheinung*] che si concluderà con la riappropriazione, a un livello di sviluppo dialettico ulteriore, dell'identità di interiorità e esteriorità, ovvero dell'esteriorità con il suo 'fondamento'.

Tale identità apre l'ultima sezione dedicata alla *Wirklichkeit*, con la trattazione dell'assoluto⁴⁰⁹, il quale si presenta come il punto di avvio verso l'ultima risoluzione della problematica aperta dalla contraddizione e dal fondamento come apparire della contraddizione nell'esistenza.

La dialettica della contraddizione che conduce al fondamento, come si è visto, è atta a mostrare il superamento in se stesso del finito e si differenzia dalla dialettica del *Dasein*, determinato dalla categoria della qualità, in quanto il fondamento non si autotrascende semplicemente verso l'infinito, ma mostra in sé quella determinazione immanente che sarà poi a fondamento anche della

406 WdL II, p.117 (trad. ita.: p.530)

407 Ibid.

408 WdL II, p.119 (trad. ita.: p.531)

409 La dialettica della *Wirklichkeit* trova due svolgimenti diversi nella *Scienza della Logica* e nell'*Enciclopedia*: in quest'ultima manca infatti la dialettica dell'Assoluto, che invece è presente nella *Scienza della Logica* come primo manifestarsi della categoria dell'Effettualità.

molteplicità dell'effettualità (anzi, la molteplicità della realtà effettuale esibirà il suo essere fondamento dell'unità logico-ontologica del molteplice).

La contraddizione, infatti, in quanto è la determinazione della vita e del movimento, e, pertanto della negazione 'costitutiva', è la determinazione dell'identità di 'ogni cosa', di ogni singolo, di ogni individuo: essa si configura non solo come l'immanente struttura autodeterminante se stessa della singolarità, ma si configura tale in quanto contraddizione 'effettuale', ovvero in cui l'altro è realmente altro ma identico a sé, in quanto presenta la stessa struttura autocontraddittoria del suo altro.

L'assoluto, dunque, che avvia la dialettica della sezione dedicata alla *Wirklichkeit*, si presenta come l'inizio del vero superamento (come vera ed effettuale capacità di sopportazione) della riflessione e della problematica di un'opposizione autocontraddittoria tra identità e differenza, tra interiorità ed exteriorità.

L'assoluto è, per Hegel, «la più formale delle contraddizioni»⁴¹⁰ in quanto è allo stesso tempo lo scomparire di tutte le determinazioni in lui, ma è anche il loro porre: l'assoluto essendo l'unità di essenza ed esistenza, di mediazione e immediatezza, di interno ed esterno, è il togliere della loro differenza, ma allo stesso tempo è ciò che si trova a loro fondamento e dunque è ciò che pone e fonda l'uno e l'altro lato del rapporto.

Lo sforzo di Hegel sta tutto nel mostrare come le determinazioni dell'assoluto non siano esteriori a esso, e quest'ultimo non si contrapponga a loro come una totalità estranea, contrariamente al punto di vista della «riflessione esterna», ovvero di una «dialettica formale non sistematica» che invece

va raccogliendo di qua e di là le varie determinazioni e con fatica egualmente lieve da un lato mostra la lor finità e la lor semplice relatività, dall'altro lato poi, in quanto quell'assoluto le sta dinanzi come la totalità, afferma anche che in esso stanno tutte le determinazioni, senza esser capace d'innalzare queste posizioni e quelle negazioni ad una vera unità.⁴¹¹

La vera unità è quella per cui l'assoluto non è privo di determinazioni, per cui queste determinazioni non sono esteriori all'assoluto e hanno con l'assoluto un rapporto di necessità, ovvero di libertà, come mostrerà il termine dello sviluppo dell'essenza.

L'assoluto esibisce l'assoluta contraddizione dell'unità dell'interno e dell'esterno, per cui il suo movimento nell'esteriorità, in quanto è una «negativa esposizione [*Auslegung*]]»⁴¹² di sé che è la sua

410 WdL II, p.187 (trad. ita.: p.596)

411 Per questa citazione e le precedenti WdL II, p.187 (trad. ita.: pp.596-597)

412 WdL II, p.189 (trad. ita.: p.598): «In lui stesso non v'è alcun divenire, poiché esso non è l'essere; né è desso il determinare che si riflette poiché non è l'essenza che si determina soltanto dentro di sé: e nemmeno è un esternarsi, poiché è come l'identità dell'interno e dell'esterno. – Ma in questo modo il movimento della riflessione sta di

«esposizione positiva»⁴¹³, ovvero è il togliersi della riflessione nel movimento – «l’operare [*das Tun*]»⁴¹⁴ – dell’assoluto.

Hegel, in conclusione del capitolo sullo svolgimento dell’assoluto tratta poi degli ‘attributi’ e dei ‘modi’ dell’assoluto, con un esplicito riferimento a Spinoza che nelle ultime pagine dello stesso capitolo verrà chiarito da Hegel in un confronto con la filosofia di Leibniz.

Ciò che a quest’altezza vorrei mostrare è come il riferimento agli ‘attributi’ e ai ‘modi’ dell’assoluto determini l’ulteriore sviluppo dialettico dell’essenza verso una trattazione delle categorie modali prima e delle categorie della relazione poi.⁴¹⁵

La dialettica delle categorie modali si svolge nel secondo capitolo, intitolato *Wirklichkeit*, dell’ultima sezione, intitolata essa stessa *Wirklichkeit*, della *Dottrina dell’essenza*: ciò non solo mostra la centralità della categoria della ‘realtà effettuale’ per quanto riguarda la problematica modale, ma anche, e pertanto, la sua centralità per la dialettica della ‘relazione’ e dunque per la stessa ‘essenza’.

Dopo aver mostrato la negatività degli attributi come determinazioni [*Bestimmungen*] che «son poste come tolte»⁴¹⁶, quindi come determinazioni dell’identità dell’assoluto, ma come «ancora un che di diverso dall’esteriorità» dell’assoluto e dunque come «un semplice posto»⁴¹⁷, Hegel passa a trattare ‘il modo’ dell’assoluto.

Il modo mostra come la determinazione della ‘riflessione in sé’ sia divenuta ormai del tutto insufficiente e pertanto esibisce «il negativo come negativo, la riflessione estrinseca all’assoluto».⁴¹⁸

Ovvero in quanto vien preso come l’interno, ed è sua propria determinazione di porsi qual modo, questo è l’esser fuori di sé dell’assoluto, il suo perdersi nella mutevolezza e accidentalità dell’essere, il suo esser passato nell’opposto senza ritorno in sé, la molteplicità della forma e delle determinazioni di contenuto priva di totalità.

Il modo, l’esteriorità dell’assoluto, non è però soltanto questo ma è l’esteriorità posta come esteriorità, una semplice maniera, è così la parvenza come parvenza, ovvero la riflessione della forma in sé – e così quell’identità con sé che è l’assoluto. Nel fatto dunque soltanto nel modo l’assoluto è posto come identità assoluta; esso è soltanto quello che è, vale a dire identità con sé, come negatività che si riferisce a sé, come parere che è posto come parere.⁴¹⁹

contro alla sua assoluta identità. Questo movimento è tolto in tale identità e così non è che l’interno, col che però le è esteriore. – Esso consiste quindi dapprima soltanto nel toglier l’azione sua nell’assoluto. [...] Ed è così quella negativa esposizione dell’assoluto che fu dianzi accennata».

413 WdL II, p.190 (trad. ita.: p.599).

414 WdL II, p.190 (trad. ita.: p.599).

415 In Hegel si trova dunque un ribaltamento della posizione dell’ordine delle categorie non solo tra ‘quantità’ e ‘qualità’ della sfera dell’essere, ma anche tra ‘relazione’ e ‘modalità’ nella sfera dell’essenza.

416 WdL II, p.192 (trad. ita.: p.601)

417 Per quest’ultima citazione e la precedente WdL II, p.192 (trad. ita.: p.601)

418 WdL II, p. 193 (trad. ita.: p.602)

419 WdL II, p. 193 (trad. ita.: p.602)

Il modo è il lato dell'esteriorità o del porre dell'assoluto, ma non è estrinseca: tale 'operare' è anzi immanente ed è l'assoluto stesso. Questa assenza di estrinsecità, nella determinazione dell'esteriorità, è ciò che caratterizza l'assoluto come un vero assoluto, cioè assoluta identità nel proprio manifestarsi.

L'assoluto è la forma assoluta che come suo proprio sdoppiamento è affatto identica con sé, il negativo come negativo; ovvero quello che si fonde con sé, e soltanto così è l'assoluta identità con sé, la quale è in pari tempo indifferente di fronte alle sue differenze, ossia è assoluto contenuto. Il contenuto non è quindi che questa esposizione [*Auslegung*] stessa. Come questo movimento dell'esposizione il quale sostiene se stesso, come guisa e maniera [*Art und Weise*] che è la sua assoluta identità con se stesso, l'assoluto è espressione [*Außerung*], non di un interno, non di fronte a un altro, ma è solo come assoluto manifestarsi per se stesso [*sich für sich selbst Manifestieren*]. E così è realtà [*Wirklichkeit*].⁴²⁰

Al termine della dialettica dell'assoluto, la *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, viene presentata da Hegel come il manifestarsi dell'assoluto, cioè il manifestarsi dell'identità dell'assoluto nell'esteriorità.

La *Wirklichkeit* si distingue tanto dall'essere quanto dall'esistenza, ovvero tanto dalla *Realität* del *Dasein* quanto dalla *Erscheinung*, come Hegel spiega non solo all'inizio del capitolo sulla *Wirklichkeit* nella *Scienza della logica* ma anche nell'Annotazione al §6 dell'*Enciclopedia* (in cui si trova la celebre autodifesa dagli attacchi che già all'epoca Hegel aveva ricevuto sul modo di trattare questa 'categoria' nei *Lineamenti* con la proposizione: «Quello che è razionale, è effettivamente reale, e quello che è effettivamente reale è razionale»⁴²¹).

420 WdL II, pp. 194-195 (trad. ita.: p.603).

421 Cfr. WdL II, p.201 (trad. ita.: p. 610): «La realtà dev'essere intesa come quest'assolutezza riflessa. L'essere non è ancora reale [*wirklich*]. È la prima immediatezza. Quindi la sua riflessione è un divenire e un passare in altro, ossia la sua immediatezza non è un essere in sé e per sé. La realtà sta ancora al di sopra dell'esistenza. Questa è bensì l'immediatezza sorta dalla ragion d'essere e dalle condizioni, ovvero dall'essenza e dalla sua riflessione, ed è quindi in sé quello che è la realtà, cioè riflessione reale; ma non è ancora l'unità posta della riflessione e dell'immediatezza. L'esistenza passa quindi ad essere apparenza o fenomeno in quanto sviluppa la riflessione che contiene. Essa è il fondamento andato giù; la determinazione o destinazione sua è il ristabilimento di quello; così l'esistenza diventa rapporto essenziale, e l'ultima sua riflessione è che la sua immediatezza è posta come la riflessione in sé e viceversa»; Cfr. ENZ I, §6An, p.48 (trad. ita.: pp.129-130): «Nella vita comune accade che si chiami accidentalmente *realtà effettiva* ogni cosa che viene in mente, l'errore, il male e cose simili, come pure qualsiasi esistenza per quanto avvizzita e transeunte. Ma già, per il sentimento comune, un'esistenza contingente non merita il nome enfatico di realtà effettiva – il contingente è un'esistenza che non ha un valore molto superiore al *possibile*, un'esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è. Ma se ho parlato di realtà effettiva, si dovrebbe ovviamente pensare al senso in cui uso questa espressione, poiché nella *Logica* più estesa ho trattato anche la realtà effettiva e l'ho distinta con precisione non soltanto dal contingente, che pure ha un'esistenza, ma più esattamente dall'essere determinato, dall'esistenza e da altre determinazioni. – Alla *realtà effettiva del razionale* si contrappone già tanto il modo di vedere per cui le idee, gli Ideali (*Ideale*) non sono altro che chimere e la filosofia un sistema di tali fantasticherie, tanto il modo di vedere per cui le idee e gli Ideali (*Ideale*) sono qualcosa di troppo elevato per avere realtà effettiva o, ugualmente, qualcosa di troppo impotente da potersela procurare. Ma la separazione della realtà effettiva dall'idea è particolarmente cara all'intelletto che considera i sogni delle sue astrazioni come qualcosa di vero e si vanta del *dover essere* che ama prescrivere soprattutto anche in campo politico, come se il mondo avesse aspettato l'intelletto per apprendere come *debba* essere ma non è».

Tale distinzione è utile per mettere in luce la specificità della *Wirklichkeit*, la cui differenza dalla realtà o dall'apparenza non indica una dimensione soprannaturale o soprasensibile, ma piuttosto la modalità di esibirsi della realtà del finito come 'necessità della contingenza' ovvero come manifestazione stessa della contraddizione costitutiva del finito, di essere ciò che non è. La *Wirklichkeit*, in ultima analisi si distingue dalla datità della *Realität* o dalla mera apparenza o contingenza del fenomeno, in quanto esibisce la verità del finito al pensiero speculativo, senza che l'aspetto del dato né quello dell'apparire scompaiano, ovvero senza ridurlo a mero fatto del pensiero.

La *Wirklichkeit* è stata oggetto di numerosi interpretazioni molto diverse tra loro, ma tutte concordi sulla sua centralità nella filosofia di Hegel.⁴²²

Celebri interpretazioni della *Wirklichkeit* sono quelle ad esempio di Marcuse (1969) e Lukács (1976). Marcuse interpreta la *Wirklichkeit* come specifica della vita e pertanto come ciò che permette a Hegel di orientare storicamente l'ontologia: in tal senso essa anticiperebbe tutta la logica soggettiva, che non ne sarebbe che la ripetizione.

Lukács sostiene il primato ontologico della *Wirklichkeit*, come il luogo in cui si fondano tanto l'essere quanto l'essenza.

Il riferimento alla *Scienza della Logica* come luogo in cui si può trovare un chiarimento della struttura concettuale della realtà (nelle sue diverse articolazioni) si trova ancora più esplicito in Engels (1955), che si riferisce alla *Wirklichkeit* della *Scienza della Logica* sottolineando il merito di Hegel di aver pensato assieme necessità e contingenza.

Un'altra interpretazione celebre della nozione hegeliana di *Wirklichkeit*, sebbene senza riferimenti alla logica ma rivolta esclusivamente alla sua dimensione politica, è quella di Marx, in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, il quale ritiene che l'errore della dialettica hegeliana sia quello di legare indissolubilmente l'essenza con la realtà politica dello stato.⁴²³

La centralità della *Wirklichkeit* nella *Scienza della logica* è stata poi riconsiderata nel dibattito contemporaneo sotto i numerosi aspetti che la riguardano, da quello epistemologico a quello ontologico a quello pratico, politico e sociale⁴²⁴ e anche pertanto dal punto di vista del suo legame

422 Cfr. per esempio Fleischmann (1964); Malabou (1996); Lugarini (1998); Ng (2009); Emundts (2012).

423 Marx (1976) riteneva che Hegel giustificasse la situazione reale esistente, annullando il conflitto e il contrasto tra 'la società civile' e 'lo Stato'. Löwith (1974) offre una panoramica delle critiche della cosiddetta 'sinistra hegeliana' fino a Kierkegaard, pp.185 sgg. Da rilevare è anche l'interpretazione di Bakunin che nella famosa affermazione di Hegel sull'identità reciproca di *Wirklichkeit* e razionalità dà particolare importanza alla nozione di 'vita', si vedano a riguardo le citazioni che Hepner (1950) pp.89-90 e Tschizewskij (1961), p.193 sgg. [quest'ultimo in Löwith (1974), p.181] riportano dai diari di Bakunin. Bakunin (2009; 2014) nelle sue interpretazioni della filosofia hegeliana riconosce una forte centralità alla 'contraddizione'.

424 Si pensi al congresso internazionale tenutosi a Padova nel 2015, dal titolo 'Wirklichkeit' che ha visto impegnati per tre giorni i maggiori studiosi contemporanei. Gli interventi sono raccolti nel volume a cura di Illetterati-Menegoni (2018). Si confronti anche il recentissimo commentario sulla *Scienza della logica* a cura di Quante-Mooren (2018).

con la dimensione pratico-politica della filosofia di Hegel (e le prospettive che a partire da questo legame di aprono, relative alla realizzazione della ‘libertà’ sociale).⁴²⁵

In numerosi casi, soprattutto dall’approccio teorico-critico contemporaneo, la nozione hegeliana dell’effettualità – della *Wirklichkeit* – sebbene non in riferimento alla *Scienza della logica*, viene considerata nella problematica della realizzazione della libertà in base a un principio normativo immanente.⁴²⁶

Che la *Wirklichkeit* sia essenzialmente intrecciata con la libertà, non solo nel suo aspetto formale ma anche con quello della sua effettualità e si configuri anzi come la soluzione hegeliana al legame inscindibile tra questi due aspetti, è innegabile a partire dalla stessa impostazione di Hegel che si evince in particolare nella *Scienza della logica*. Ciò che intendo mostrare è che proprio a partire da un ‘rifacimento della metafisica’ che si configura come ontologizzazione delle categorie logiche e allo stesso tempo come critica di tale ontologizzazione, è possibile rinvenire nella *Wirklichkeit* della *Dottrina dell’essenza* una de-sostanzializzazione ovvero una de-essenzializzazione dell’essenza e pertanto dell’identità, che si configura come processo critico, quindi né meramente costruttivista né meramente realista, avendo a disposizione un criterio immanente per riconoscere e discernere il processo di realizzazione della libertà a partire da quello stesso criterio immanente.

Le categorie della modalità, nel secondo capitolo ‘Wirklichkeit’ della terza sezione ‘Wirklichkeit’ della *Dottrina dell’essenza*, giocano un ruolo fondamentale per esplicitare la necessità della contingenza in quanto superamento della possibilità come categoria della libertà, ovvero come «un’esistenza che può *non essere* allo stesso modo che è». ⁴²⁷ Ciò condurrà, al termine dell’essenza, a esibire l’esteriorità come lo stesso manifestarsi dell’interiorità: un’interiorità che non si configura come ‘dover essere’ ma come necessità assoluta di manifestarsi.

Realtà, possibilità, necessità e contingenza, sono presentate da Hegel suddivise in due trattazioni susseguenti, la prima dal punto di vista della forma – che vede nell’accidentalità il risultato della dialettica di realtà, possibilità e necessità formali – e la seconda dal punto di vista del contenuto, o della realtà – che vede nella necessità relativa, o condizionante, il risultato della dialettica di realtà, possibilità e necessità reali. La conclusione sarà la ‘necessità assoluta’.

Dal ‘modo’, riconosciuto come l’esteriorità riflessa dell’assoluto, in cui quest’ultimo risulta essere il suo proprio movimento di porre se stesso, si giunge alla realtà effettuale, come risultato di un esteriorizzarsi dell’assoluto in se stesso: la realtà nella sua prima determinazione è dunque quella di

425 Si vedano soprattutto Cesarale (2009), Cortella (2011), Vieweg (2012), Fazioni (2016), Quante (2016).

426 Si veda Menke (2008, 2010, 2011); Honneth (2015); Jaeggi (2014); Khurana (2017).

427 ENZ I, §6An., p.48 (trad. ita.: p.129)

essere un rientrare in sé della riflessione esterna, un porsi effettuale in sé di quella totalità assoluta, unità di interno ed esterno, fondamento ed esistenza.

Questa prima realtà è, per Hegel, solo formale, in quanto è «immediata e irriflessa», per cui risulta essere solo «un'esistenza in generale». Tuttavia non è come quell'esistenza che si presentava nella dialettica del fondamento e che si dava nella sua immediatezza priva di riflessione. Si tratta qui di un'esistenza che è «unità di forma dell'essere in sé ossia dell'interiorità e dell'esteriorità, così contiene immediatamente l'essere in sé ovvero la possibilità», per cui Hegel può concludere che «quello che è reale è anche possibile». ⁴²⁸ La possibilità si configura dunque come l'essere in sé della realtà formale, ovvero la realtà formale contiene in sé la sua stessa possibilità.

La possibilità si presenta come l'esser riflessa in sé della realtà, ma una tale riflessione è soltanto formale, è, cioè, «soltanto la determinazione dell'identità con sé o dell'essere in sé in generale». ⁴²⁹

In quanto determinazione dell'identità con sé, la possibilità formale si mostra però subito come il lato negativo della realtà, ovvero in quanto posta come tolta e nel contenere il momento positivo della riflessione in sé non come essenza per sé, ma per un altro, per la realtà.

Secondo il primo lato, il lato semplicemente positivo, la possibilità è dunque la semplice determinazione di forma dell'identità con sé, ossia la forma dell'essenzialità. Così essa è l'irrelativo, indeterminato recipiente per ogni cosa in generale. – Nel senso di questa possibilità formale è possibile tutto quello che non si contraddice. Il regno della possibilità è quindi la molteplicità illimitata. Ma ogni molteplice è determinato in sé e rispetto ad altro, ed ha in lui la negazione. In generale la diversità indifferente passa nell'opposizione. Ma l'opposizione è la contraddizione. Quindi tutto è anche contraddittorio, e per tanto impossibile. ⁴³⁰

Nella possibilità, considerata come essenzialità in generale, come formale determinazione della riflessione, si può riconoscere la dialettica delle essenzialità, così come si mostrava all'inizio della *Dottrina dell'Essenza*. La definizione tradizionale della possibilità come ciò che non si contraddice, corrisponde secondo Hegel alla vuota tautologia dell'identità riflessa solo in sé, per cui tutto, purché escluda la contraddizione, è possibile: questo è il regno della molteplicità illimitata, che 'sfugge' verso un infinito indeterminato, o che è soltanto pensata da un pensiero astratto.

Hegel mostra invece come sia proprio il finito e in particolare la molteplicità che esibiscono la contraddittorietà della possibilità di essere anche impossibilità, ovvero si esibiscono come ciò che può anche non essere e che ha nel suo altro – la possibilità nella realtà e la realtà nella possibilità – la propria determinazione. La possibilità soltanto formale ha quindi anche una determinazione

428 Per questa citazione e le precedenti WdL II, p. 202 (trad. ita.: p.611)

429 WdL II, p.203 (trad. ita.: p.612)

430 WdL II, p.203 (trad. ita.: p.612)

negativa: «il dover essere [*Sollen*]» immanente di una realtà, che da un lato ‘ancora’ non è (altrimenti non ‘dovrebbe’ essere) e dall’altro è già (altrimenti non ci sarebbe alcunché che ‘deve’), e in questo senso essa «è quindi in lei stessa anche la contraddizione, ossia è l’impossibilità». ⁴³¹ In tal modo possibilità e realtà coincidono secondo la struttura contraddittoria dell’identità, in quanto la possibilità si mostra come «la contraddizione che si toglie via»⁴³², ovvero in quanto essa esibisce la stessa realtà come un possibile.⁴³³ Il possibile, risultato dal superamento della contraddizione della possibilità, determinato come realtà che è unità di sé e della possibilità, è l’accidentalità.

Questa unità della possibilità e della realtà è l’accidentalità. – L’accidentale è un reale, che in pari tempo è determinato solo come possibile, un reale di cui l’altro o l’opposto è anch’esso. Questa realtà è quindi semplice essere o esistenza, posti però nella lor verità, di avere cioè il valore di un esser posto o della possibilità. Viceversa la possibilità è come la riflessione in sé, o l’essere in sé, posta come esser posto. Quel che è possibile è un reale in questo senso della realtà; ha soltanto quel valore che ha la realtà accidentale; è appunto un accidentale.⁴³⁴

L’accidentale è una realtà tanto immediata – ovvero risultata dal togliersi della possibilità (altrimenti non sarebbe stata reale) – quanto mediata, proprio perché posta dalla possibilità: «L’accidentale, dunque, non ha ragion d’essere, perché è accidentale; e in pari tempo ha una ragion d’essere, perché è accidentale». ⁴³⁵

Questa contraddizione è proprio la determinazione essenziale dell’accidentalità. L’accidentalità è la contraddizione posta nell’effettualità, nel suo continuo rimando all’altro, che la possibilità e l’effettualità formali contengono nella loro rispettiva immediatezza e mediazione: è un «cadere un nell’altro dell’interno e dell’esterno». ⁴³⁶

431 Per questa e la precedente citazione WdL II, p.204 (trad. ita.: p.613). L’impossibilità qui non sembra avere uno statuto ontologico per sé, ma serve a Hegel per mostrare l’autocontraddittorietà della possibilità.

432 WdL II, p.204 (trad. ita.: p.613)

433 Cfr. WdL II, pp.204-205 (trad. ita.: pp.613-614): «Ma in quanto è questa relazione secondo cui nell’un possibile è contenuto anche il suo altro, la possibilità è la contraddizione che si toglie via. Poiché ora secondo la sua determinazione essa è il riflesso, e come si è mostrato, il riflesso che si toglie, con ciò essa è anche l’immediato, e diventa realtà. 3. Questa realtà non è la prima realtà, ma è la realtà riflessa, posta quale unità di se stessa colla possibilità. Il reale come tale è possibile, è in una immediata identità positiva colla possibilità. Ma questa si è determinata come quella che è soltanto possibilità. Quindi anche il reale è determinato come quello che è soltanto un possibile. E immediatamente, poiché la possibilità è immediatamente contenuta nella realtà, essa vi sta come tolta, come semplice possibilità. Viceversa la realtà, che è in unità colla possibilità, è soltanto l’immediatezza tolta; – ovvero poiché la realtà formale è soltanto realtà immediata, prima, essa è soltanto momento, soltanto realtà tolta, o soltanto possibilità».

434 WdL II, p.205 (trad. ita.: p.614)

435 WdL II, p.206 (trad. ita.: p.615)

436 Ibid. In queste pagine la terminologia hegeliana è estremamente simile a quella usata nella dialettica del fondamento (o ragion d’essere). Sulla ricorsività nella logica di Hegel si veda Chiereghin (2011).

Quest'assoluta inquietudine del divenire di queste due determinazioni è l'accidentalità. Ma perché ciascuna cade immediatamente nell'opposta, in questa essa si fonde altrettanto assolutamente con se stessa, e tale identità delle due determinazioni, una nell'altra, è la necessità.⁴³⁷

Il dover essere, come lato formale e determinato del processo di determinazione della possibilità risulta essere un necessario determinare il possibile come contingente, ovvero un essere reale posto dal togliersi della possibilità. L'accidentalità della realtà risulta pertanto essere necessaria.

Una tale necessità, solo formale, si esibisce come realtà, in quanto a essere necessaria è proprio la realtà dell'accidentalità.⁴³⁸

La realtà attuale [*die reale Wirklichkeit*] in quanto tale è anzitutto la cosa dalle molte proprietà, il mondo esistente. Ma non è quell'esistenza che si risolve in fenomeno, sibbene come realtà è in pari tempo essere in sé e riflessione in sé; si conserva nella molteplicità della semplice esistenza; la sua exteriorità è un interno riferirsi solo a se stessa. Quello che è attuale, ossia reale, può agire [*Was wirklich ist, kann wirken*]; qualcosa dà a conoscere la sua realtà con quello che produce [*seine Wirklichkeit gibt etwas kund durch das, was es hervorbringt*]. Il suo riferirsi ad altro è la manifestazione sua, la quale non è né un passare (nel qual modo si riferisce il qualcosa che è ad altro), né un apparire (nel qual modo soltanto la cosa è in rapporto con altro); è un per sé stante, il quale ha però la sua riflessione in sé, la sua determinata essenzialità in un altro per sé stante.⁴³⁹

L'effettualità reale [*die reale Wirklichkeit*] si differenzia dall'esistenza, come quella categoria che ha una ragion d'essere o una riflessione fuori di lei: essa si mantiene invece nella sua molteplicità perché è un produrre se stessa nell'esteriorità e tale esteriorità si configura come un «interno riferirsi a se stessa». A quest'altezza dello sviluppo dell'essenza si assiste pertanto a un unico doppio movimento di esteriorizzazione e interiorizzazione, in cui l'esteriorità stessa è il manifestarsi dell'interiorità, ovvero l'esteriorità è lo stesso movimento di appropriazione di sé dell'interiorità.

Ciò che è effettuale può rendersi effettuale e si fa conoscere proprio in quanto è ciò che produce se stesso. Il 'potere' – *Können* – a quest'altezza è atto a sottolineare che la possibilità non scompare

437 Ibid.

438 WdL II, pp.207-208 (trad. ita.: p. 616): «La necessità ch'è venuta a mostrarsi è formale, perché i suoi momenti son formali, vale a dire determinazioni semplici che son totalità solo come unità immediata o come immediato cadere dell'uno nell'altro, epperò non hanno la forma dello star per sé. – In questa necessità formale l'unità è quindi anzitutto semplice e indifferente a fronte delle due differenze. Quale unità immediata delle determinazioni di forma questa necessità è realtà, ma tale che, essendo l'unità sua ormai determinata come indifferente a fronte della differenza delle determinazioni di forma, cioè di lei stessa e della possibilità, ha un contenuto. Questo, quale identità indifferente, contiene anche la forma come indifferente, cioè come determinazioni semplicemente diverse, ed è un contenuto molteplice in generale. Questa realtà è realtà attuale. [*Diese Wirklichkeit ist reale Wirklichkeit*].»

439 WdL II, pp.208 (trad. ita.: p. 616). La «cosa dalle molte proprietà» è anche l'oggetto della 'percezione' nella *Fenomenologia* (cfr. p. 93) che condurrà la coscienza a scoprire se stessa come l'unità della molteplicità delle determinazioni dell'oggetto: essa diventerà dunque intelletto, il quale però è un punto di vista inadeguato all'ultimo oggetto della coscienza, che è la vita, e perciò la coscienza diventerà autocoscienza. Qui nella *Scienza della logica*, si assiste però allo sviluppo ontologico della 'cosa dalle molte proprietà' come un apparire dell'essenza.

affatto nella necessità, ovvero che l'effettualità reale è a tutti gli effetti un accidentale, cioè un possibile reale, ricco di contenuto.⁴⁴⁰

La realtà si configura pertanto come una possibilità reale, ovvero come una determinazione possibile: la determinazione possibile e la realtà sono in un'unità immediata. La possibilità reale è una possibilità determinata qualitativamente per ciò che è, è 'questa' possibilità di 'questa' realtà: in questo senso la possibilità reale costituisce il lato delle determinazioni, condizioni e circostanze di ciò che è, ed «è essa stessa una esistenza immediata».⁴⁴¹

La determinazione reale della possibilità istituisce nuovamente un rimando irrequieto tra i due lati – effettualità e possibilità – in quanto sebbene la possibilità si manifesti ora nella sua immediatezza nell'esistenza, essa resta comunque «l'essere in sé di un altro reale»⁴⁴²: è la possibilità reale di un altro reale, non di se stessa e ha quindi la sua riflessione in altro, pertanto è «determinata [...] a dover tornare in sé».⁴⁴³

La dialettica tra realtà e possibilità reale si configura come una dialettica della molteplicità del finito, data proprio dal fatto che il finito è il suo possibile determinare se stesso 'in questo modo' ma anche 'in un altro'. L'irrequietezza della possibilità si risolve pertanto proprio nell'esibirsi della necessità della realizzazione 'in questo modo' come un possibile 'essere altro': «il realmente necessario è perciò una certa realtà limitata che a cagione di questa limitatezza è anche sotto un altro rispetto un che di semplicemente accidentale».⁴⁴⁴

«Quello che è necessario, non può essere altrimenti»⁴⁴⁵, scrive Hegel, riprendendo la definizione tradizionale, come aveva fatto per la possibilità, sottolineando che «è possibile tutto quello che non si contraddice», e pertanto esibisce l'identità di necessità e possibilità: «La possibilità reale e la necessità differiscono dunque solo apparentemente»⁴⁴⁶, in quanto anche ciò che è realmente possibile non può essere altrimenti.

La necessità è l'in sé della possibilità reale, la quale «è posta come il reciproco esser altro della realtà e della possibilità»: in questo senso la necessità reale, in quanto è il lato dell'in sé di questo

440 WdL II, p.208 (trad. ita.: p.617): «La realtà attuale ha ora parimenti la possibilità immediatamente in lei stessa. Essa contiene il momento dell'essere in sé; ma in quanto non è che l'unità immediata, è in una sola delle determinazioni della forma, epperò è distinta come essere dall'essere in sé o dalla possibilità.

Questa possibilità, come essere in sé della realtà attuale, è essa stessa possibilità reale, e anzitutto è l'essere in sé pieno di contenuto. – La possibilità formale è la riflessione in sé solo come l'astratta identità che qualcosa in sé non si contraddica. Ma in quanto ci si fa a indagare le determinazioni, le circostanze, le condizioni di una cosa, per conoscer di costì la sua possibilità, non ci si ferma più alla possibilità formale di essa, ma se ne considera la possibilità reale».

441 WdL II, p.208 (trad. ita.: p.617)

442 WdL II, pp.209 (trad. ita.: p. 617)

443 WdL II, p.209 (trad. ita.: p.618)

444 WdL II, p.212 (trad. ita.: p.620)

445 WdL II, p.211 (trad. ita.: p.619)

446 Ibid.

reciproco rimando all'alterità dell'altro, è allo stesso tempo il tornare in sé «da quell'inquieto reciproco esser altro della realtà e della possibilità», ma allo stesso tempo non essendo «il ritorno da se stessa a sé», essa è ancora 'solo' l'accidentalità. L'accidentalità che torna presso se stessa è realtà assoluta o necessità assoluta.

In sé si ha dunque qui l'unità della necessità coll'accidentalità. A questa unità si deve dare il nome di realtà assoluta [*absolute Wirklichkeit*].⁴⁴⁷

La realtà assoluta si esibisce in quanto assoluta perché il suo essere in sé è la necessità, ma allo stesso tempo la realtà assoluta è posta dal suo essere in sé, e precisamente dalla necessità in quanto possibilità, e questo fa di lei un accidentale. La realtà assoluta è in sé un necessario e per sé un accidentale: in quanto identità in sé è necessità assoluta, ma in quanto realtà per sé, esistente, è una possibilità assoluta, un contingente.

La contingenza risulta essere pertanto l'esteriorità della necessità non come alcunché di estrinseco a essa, ma come il divenire della necessità in se stessa fuori di lei, come il porre negativo di sé della necessità, ovvero come il togliersi della possibilità.

L'accidentalità risulta essere pertanto determinata da una necessità assoluta: «quella che è tanto un togliere questo esser posto ovvero un porre l'immediatezza e l'essere in sé, quanto ciò è un determinar questo togliere come esser posto».⁴⁴⁸

Il contraccolpo dell'accidentalità in sé, che si determinava come necessità, è il contraccolpo della necessità in se stessa: quello di determinarsi come accidentalità.⁴⁴⁹

Il respingersi da sé della necessità si configura pertanto come un tornare in se stessa nel suo altro, in quanto in tale respingersi da sé la necessità realizza se stessa:

e non è come necessità assoluta altro che questa semplice identità dell'essere nella sua negazione, ossia nell'essenza, con se stesso.⁴⁵⁰

La necessità assoluta da un lato risolve tutto il movimento della logica oggettiva, dell'essere come immediatezza e come mediazione con sé nell'essenza, mostrando l'identità di entrambi.⁴⁵¹

447 WdL II, p.213 (trad. ita.: p.621)

448 WdL II, p.214 (trad. ita.: p.622)

449 Cfr. WdL II, p.211 (trad. ita.: p.619): «La negazione della possibilità reale è quindi la sua identità con sé. In quanto essa è così in questo togliersi il contraccolpo di questo togliersi in se stessa, essa è la necessità reale».

450 WdL II, pp.214 (trad. ita.: p. 622).

451 WdL II, p.215 (trad. ita.: p.623): «Essa [la necessità assoluta] è, come si è mostrato, l'essere che nella negazione sua, nell'essenza, si riferisce a sé ed è essere. È tanto semplice immediatezza o puro essere, quanto semplice riflessione in sé o pura essenza; è questo, che tutti e due sono un'unica e medesima cosa. – Quello che è

Dall'altro lato la necessità assoluta si esibisce anche come necessità della molteplicità delle determinazioni dell'essere – e questo è il lato che consente a Hegel il passaggio all'ultimo capitolo della *Dottrina dell'essenza* dedicato alla dialettica delle categorie della relazione, che prepara il passaggio alla logica soggettiva.⁴⁵²

Le molteplici determinazioni dell'essere, sorte dalla mediazione di esso con sé, dalla riflessione in quanto essenza e ragion d'essere o fondamento, vengono a determinarsi come una molteplicità differenziata ed esistente «d'indipendenti Altri tra loro»⁴⁵³: l'essere, come assoluto, è l'identità della differenza della sue molteplici determinazioni che, però, in quanto determinazioni dell'assoluto sono riflesse in se stesse, hanno in sé la stessa struttura dell'assoluto in un rapporto di identità reciproca che Hegel inizialmente configura come 'esclusione' dell'altro, come un «orrore della luce», come un riposare in se stesse, e che esibisce poi come 'il prorompere della negatività', ovvero della differenza e dell'alterità, nelle singole determinazioni.

Questo negativo prorompe in loro [delle determinazioni della realtà], perché l'essere, a cagione di questa sua essenza, è la contraddizione con se stesso – e precisamente contro questo essere nella forma dell'essere, dunque come una negazione tale di quelle realtà, che è assolutamente diversa dal loro essere, come il loro nulla, come un altrettanto libero esser altro, di fronte a loro, quanto è libero il loro essere. – Ciò nondimeno esso non si poteva non riconoscere [*verkennen*] in loro. Nella loro configurazione [*Gestaltung*] ferma in sé esse sono indifferenti alla forma [*Form*], sono un contenuto, e così delle realtà distinte e un contenuto determinato. Questo è il contrassegno che venne loro impresso dalla necessità, quando questa, che è nella determinazione sua assoluto ritorno in se stessa, le lasciò andar libere come assolutamente reali – contrassegno, con cui si richiama come al testimonio del suo diritto, e afferrate nel quale esse ora soccombono.⁴⁵⁴

La molteplicità del finito è accidentale, in quanto è una molteplicità di diversità effettuali, di finiti, di determinazioni molteplici caduche, autocontraddittorie, ma proprio questa accidentalità, questa loro reciproca dipendenza che determina la loro indipendenza è ciò che si mostra come la loro necessità, la loro essenza, la loro interna negatività, il ritorno a sé dal proprio altro. È così che Hegel può affermare che «l'accidentalità è assoluta necessità»⁴⁵⁵, è «l'essenza di quelle realtà [*Wirklichkeiten*] libere, in sé necessarie»⁴⁵⁶ in quanto il finito in quanto tale, il finito in quanto

assolutamente necessario è soltanto perché è; non ha nessun'altra condizione né ragion d'essere. – È però anche pura essenza, il suo essere è la semplice riflessione in sé; è perché è. Come riflessione ha una ragion d'essere e una condizione, ma non ha che sé per ragion d'essere e condizione. È essere in sé, ma il suo essere in sé è la sua immediatezza, la sua possibilità è la sua realtà. – È dunque perché è; in quanto è il fondersi con sé dell'essere è essenza; ma siccome questo semplice è anche la semplicità immediata, è essere».

452 Sulla centralità della necessità assoluta della *Wirklichkeit* – e dunque delle categorie modali nella *Dottrina dell'essenza* – per la nozione hegeliana di libertà si veda in particolare Jarczyk (1980). Sull'essenziale pluralità e relazionalità dell'essere (a partire dalla stessa corporeità umana) di veda Nancy (1996).

453 WdL II, pp.215 (trad. ita.: p. 623).

454 Per questa e la precedente citazione WdL II, p. 216 (trad. ita.: p.624)

455 Ibid.

456 Ibid.

finisce (e in ciò sta la sua libertà di essere se stesso, la sua identità) è l'esposizione dell'assoluto, la sua «cieca» «estrinsecazione [*Entäusserung*]». ⁴⁵⁷ La 'cecità' dell'estrinsecazione dell'assoluto indica la sua necessità o 'normatività' immanente, il non poter non riconoscersi se stesso nel proprio altro, ovvero l'assoluto non può non riconoscersi nella molteplicità del finito accidentale come sua determinazione.

L'essere – l'assoluto – di cui qui Hegel sta parlando, conduce alla dialettica delle categorie della relazione, in cui esso sarà determinato dapprima come 'sostanza' di quelle determinazioni, ovvero come la loro unità, che però come si è visto, è un'unità negativa, una contraddizione con sé e dunque è la negazione di tali determinazioni. Questa negatività immanente è però proprio la struttura stessa delle determinazioni e così il rapporto tra le determinazioni e la loro unità è un rapporto di riconoscimento, che si esprime però non come *Anerkennung*, ma in una formula negativa atta a esprimerne la necessità inintenzionale, 'cieca', inconscia, pre- o meta-concettuale: l'unità negativa dell'unità non può non riconoscersi nell'unità negativa delle parti; ovvero, l'assoluto non può non riconoscersi nelle sue determinazioni; ovvero, l'infinito non può non riconoscersi nel finito (o ancora, si può dire, la vita non può non riconoscersi nella 'morte' e pertanto, come tenterò di mostrare, la libertà non può non riconoscersi nella vita).

L'unità negativa, determinata in quanto sostanza, è esibita da Hegel anche come causalità delle determinazioni; essa è un'attività: tuttavia si tratta di un rapporto di causalità reciproca, in cui la sostanza e le parti (l'assoluto e il finito) si causano a vicenda, si producono a vicenda. La sostanza è causa delle determinazioni in quanto essa è determinazione, anzi è 'il determinare', ma le determinazioni sono causa della sostanza perché esse, in quanto determinazioni, hanno in sé la negazione che è il principio del loro autosuperamento, della loro determinazione della sostanza. È così che la sostanza si de-sostanzializza e che la necessità diventa libertà, anzi, libertà effettuale.

Questa interiorità [la necessità interna in quanto identità dell'unità sostanziale tanto della sostanza quanto dei distinti], o questo essere in sé toglie il movimento della causalità; con ciò si perde la sostanzialità dei termini che stanno in rapporto, e la necessità si svela. La necessità non diventa libertà perché sparisca, ma solo perché la sua identità ancora interna vien *manifestata*. ⁴⁵⁸

Il manifestarsi dell'identità, il divenire effettuale dell'identità, il suo uscire non immediatamente nell'esistenza, ma il suo proprio determinarsi in atto, è dunque l'identità stessa: l'identità è il suo manifestarsi, è il suo attuarsi e in questo sta la sua necessità, che è la sua libertà. L'assenza di libertà sarebbe l'assenza di negazione, di contraddizione, di mutamento, di divenire, di accidentalità, di

457 WdL II, p.217 (trad. ita.: p.625)

458 WdL II, p.239 (trad. ita.: p.645)

vita. Ma è vero anche e soprattutto il contrario: l'assenza di effettualità è assenza di libertà. E in questo senso l'accidentalità è necessità, perché il finito è veramente finito e solo come tale, solo per questa sua mancanza costitutiva, solo perché è vitale esso può essere se stesso: può essere effettuale, anzi, deve essere effettuale, anzi è effettuale.

La *Wirklichkeit*, dunque, alla fine del cammino dell'essenza è atta a manifestare il funzionamento della relazione tra essere e pensiero, e pertanto anche quella tra natura e spirito, tra natura e libertà.

Ciò avviene attraverso una progressiva rottura dell'essere in se stesso che è anche quella del pensiero in se stesso, scardinando tanto una posizione sostanzialistica dell'essere quanto una posizione idealistica del pensiero: l'essenza porta al suo massimo compimento l'*Entzweiung*, la scissione, tra essere e pensiero, non eliminandola ma vivificandola, rendendola cioè costitutiva e necessaria proprio per la loro relazione. È qui che si radica anche il doppio punto di vista con cui è possibile considerare la *Wirklichkeit* hegeliana, alla fine dell'essenza: la realtà effettuale è il risultato della de-essenzializzazione dell'essenza ma è il punto di partenza per il *Concetto*, in quanto essa esibisce al *Concetto* se stesso, ovvero un'identità che è identità di identità e non identità.

La *Wirklichkeit* è ciò che mantiene l'indipendenza dell'essere e del pensiero nella loro relazione, è la sofferenza dell'essere ed è uno scandalo per il pensiero, è ciò che produce continuamente l'unità contraddittoria dei distinti, ciò che sollecita il pensiero a non adagiarsi sulla quieta identità con se stesso: la *Wirklichkeit*, la realtà effettuale, è ciò che rende il pensiero sempre allo stesso tempo anche agire effettuale, libertà, come processo di liberazione, di autodeterminazione. La *Wirklichkeit* è la vita, ovvero la realtà adeguata al pensiero in quanto capace di sopportare la contraddizione, quella realtà che esibisce come tutto ciò che è, è se stesso solo in relazione al suo altro, è libero presso il suo altro, è libero in quanto è effettuale.⁴⁵⁹

Lo sviluppo della *Dottrina dell'essenza* e in particolare quello della *Wirklichkeit*, come suo risultato, esibiscono pertanto una normatività immanente in quanto critica immanente: una tale critica non è 'solo' una critica rivolta alla metafisica o all'ontologia contemporanea a Hegel. Essa si configura piuttosto come la stessa determinazione immanente della realtà e della realtà del pensiero. La determinazione della realtà è un'autodeterminazione, che si esibisce come autonegazione dell'identità, ovvero come 'critica' dell'identità, critica della 'normatività immanente'.

459 Così la *Wirklichkeit* sembra proprio quella 'posizione assoluta' della realtà, mediazione tra la natura e la libertà, che nella *Critica della facoltà di giudizio* di Kant era possibile solo per un intelletto archetipo. Ma questa posizione assoluta, in cui possibilità e realtà sono lo stesso e in cui azione e dovere sono lo stesso, indica in Hegel non solo la conoscibilità dell'essenza, della verità delle cose, ma anche che questa essenza è una relazione, un 'modo' d'essere, e precisamente è il solo modo d'essere della verità: l'effettualità della libertà. In tal modo si esibisce la 'soluzione' hegeliana alla *Entzweiung* cui era giunta la 'vecchia metafisica', ed è ciò che è stata riconosciuta come l'impostazione 'logico-ontologica' di Hegel.

Lo sviluppo dell'essenza sembra pertanto esibire la dialettica hegeliana come un processo di critica immanente 'radicale'. La radicalità di tale processo consisterebbe in due aspetti: nel fatto che esso, in queste pagine, è 'cieco', è 'prima' del concetto, e nel fatto che la critica immanente si esibisce come la stessa normatività immanente della libertà.

La coincidenza di *Sollen* e *Wirken*, nella *Dottrina dell'essenza*, infatti non mostra solo l'immanenza della normatività e pertanto la necessaria realizzazione della libertà, ma mostra soprattutto come la coincidenza di *Sollen* e *Wirken* sia determinata da un processo 'critico'.

In altri termini il 'prima' del pensiero permette non solo di considerare il processo critico come immanente ma anche come normativo, cioè come processo di realizzazione della libertà.

Con ciò non significa che la critica immanente coincida con un processo inconscio, che si sviluppi al di là della consapevolezza o della volontà degli individui 'coscienti' o 'pensanti', cioè umani. A partire da queste pagine hegeliane emerge piuttosto che la critica immanente si configura anche come lo stesso processo di presa di coscienza della negatività della normatività immanente alla realtà sociale degli individui, ovvero come non coincidenza con sé della realtà e delle istanze normative immanenti. Ma tale presa di coscienza coincide con la realizzazione di sé. La critica immanente esibisce cioè il processo di realizzazione della libertà come un processo negativo. Ciò non significa però distruttivo.

La libertà realizzata [*verwirklichte*] coincide con il momento in cui una dimensione meramente positiva dilegua, in quanto si manifesta come minaccia alla libertà.⁴⁶⁰ La non-coincidenza dell'identità con sé – la normatività immanente critica dell'identità – offre pertanto il criterio per riconoscere libera o buona la realizzazione della libertà come critica immanente a ciò che minaccia la libertà: ciò che minaccia la libertà è un'identità tautologica, privo di critica, escludente la differenza e la negazione di sé.

La critica immanente è la dialettica stessa della realizzazione della libertà in quanto essa è lo stesso processo di superamento della rigidità di un'identità divenuta necessità estrinseca.

La de-essenzializzazione dell'essenza, che innesca il processo della critica immanente, restituisce un risultato tragico per il pensiero, ovvero che l'essenza dell'essere umano è un processo di liberazione: è un continuo superamento di se stesso, che è un continuo ferire se stesso come identità metafisica, un continuo uscire fuori di sé. In questo movimento di appropriazione di sé, il pensiero scopre che non c'è nulla di meno proprio della propria vita e della propria libertà.

460 Cfr. VPWG, pp.32-33 (trad. ita.: pp.38-39): «Quando lo spirito tende verso il suo centro, esso tende a perfezionare la sua libertà; e questo suo tendere gli è essenziale. Se si dice che lo spirito è, il primo senso di tale affermazione è che esso è qualcosa di compiuto. Ma esso è qualcosa di attivo. L'attività è la sua essenza: esso è il prodotto di se stesso, e così è il suo principio e anche la sua fine. La sua libertà non coincide in un essere immobile, ma in una continua negazione di ciò che minaccia di sopprimere la libertà stessa».

Se il sapere dell'idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo ed oggetto, è la libertà – è sapere speculativo, questa idea stessa è in quanto tale la realtà effettiva degli uomini: non quella che essi hanno, ma quella che essi sono.⁴⁶¹

461 Enz. III, §482.

Prendendo le mosse dalla nozione hegeliana di ‘seconda natura’, come compare nello *Spirito soggettivo*, è emerso che essa è fortemente legata alla ‘vita’ dell’individuo. La vita è risultata essere il processo ‘pre-riflessivo’ spirituale di autocostruzione dell’individuo umano, che si differenzia essenzialmente dalla ‘vita naturale’ dell’animale in quanto si esibisce come l’istanza di ‘dover essere riconosciuta’. In tal modo la vita umana non solo si configura come essenzialmente sociale – escludendo un ‘primigenio’ individuo pre-sociale per Hegel – ma essa, proprio per questo, risulta essere il luogo stesso in cui rinvenire il principio della ‘normatività immanente’ della realizzazione della libertà sociale, ovvero della libertà politica.

Se la socialità risulta essere l’istanza immanente che determina la vita naturale – quella che nella *Gattung* della vita animale si presenta come contraddizione tra l’individuo e il genere – la socialità umana si configura dunque come essenzialmente politica. Estendendo e, in un certo senso, radicalizzando la distinzione tra *poiesis* e *praxis*, la vita umana risulterebbe essere l’identificazione della sfera dell’autoproduzione (*poiesis*) con quella della *praxis* (azione, nel senso di azione politica) in quanto si esibisce come istanza di riconoscimento e di sapere di sé.⁴⁶²

462 La distinzione del politico dal sociale che rileva Arendt in *Vita activa* (2017) si potrebbe leggere alla luce della nozione di ‘seconda natura’ e di ‘biopolitica’. Nel secondo capitolo ‘Lo spazio pubblico e la sfera privata’, Arendt spiega l’uso della nozione di ‘sociale’ come una traduzione latina (riprendendo Seneca e Tommaso d’Aquino) che distorce ciò che per i Greci era il politico e in particolare lo *zōon politikón* di Aristotele come costituito dall’azione (*praxis*) e dal discorso (*lexis/logos*). Assieme alla distorsione della traduzione latina di *politikón* con sociale, Arendt rinviene anche la distorsione della traduzione di *logos* con ragione: il *logos* dello *zōon logon ekhon* indicherebbe piuttosto il discorso (non come facoltà di parlare) come determinazione relazionale del *nous* (appunto, la ragione come contemplativa). Arendt spiega che la dimensione politica nella *polis* greca era atta a evidenziare una distinzione assiomatica, quella della separazione tra una sfera privata (come il luogo del controllo delle necessità biologiche) e una sfera pubblica (della libertà politica a cui si aveva accesso grazie al controllo delle necessità biologiche che avveniva della sfera privata): la confusione del politico con il sociale ha pertanto condotto a una indistinzione e a una sovrapposizione tra queste due sfere (la società sarebbe l’estensione della sfera domestica o delle attività economiche al dominio pubblico) che ha raggiunto il suo apice nella modernità e in particolare con la forma politica degli stati nazione. L’estensione della sfera privata a una dimensione pubblica, secondo Arendt, determina una distorsione della libertà, il cui luogo sarebbe la società e non più la politica, mentre quest’ultima si configurerebbe come limitazione della libertà sociale (anzi, tale limitazione sarebbe proprio giustificata dalla libertà sociale, in quanto estensione del privato nel pubblico). Alla luce di questa analisi Arendt rinviene la fallacia di considerare il lavoro (che appartiene alla sfera privata come riproduzione della vita umana ‘biologica’, ovvero quella che decorre dalla nascita alla morte) come il luogo della realizzazione della libertà, la quale, in quanto politica, ha luogo piuttosto con la *praxis*, intesa come agire politico dell’essere umano: l’agente rivela se stesso nell’azione e nel discorso, in quanto egli è essenzialmente una relazione, e pertanto la realizzazione politica dell’essere umano ha luogo nella pluralità che ha il duplice carattere dell’uguaglianza e della distinzione (cfr. Arendt 2017, paragrafo 24 ‘Il rivelarsi dell’agente nel discorso e nell’azione’). Anche Habermas (1970, 1975) rinviene una distinzione tra il lavoro strumentale e il lavoro comunicativo, facendo perno sul ‘discorso’ umano, per mostrare che la libertà si realizza nella reciprocità. Sulla libertà come comunicativa si veda Theunissen (1978). Renault (2016) a partire dalla ‘lotta per il riconoscimento’ intende invece sottolineare come sia il lavoro ciò che fonda il ‘riconoscimento’ e quindi la socialità e la libertà degli individui. Tuttavia il ‘lavoro’ di cui parla Renault

Ciò che la vita richiede che venga riconosciuta, a partire dall'irriducibile individualità degli individui umani, ovvero la corporeità, è che tale irriducibilità individuale non sia ridotta a una 'prima natura', a una mera vita biologica o a una *nuda vita*.

La vita umana mostra il superamento dell'individuo in se stesso, esibisce cioè la dialettica del finito spirituale che è tale per un altro finito spirituale.

L'istanza della vita come una seconda natura ha condotto pertanto alla sua analisi nello *Spirito oggettivo*, il luogo specifico in cui Hegel si occupa della realizzazione della libertà sociale e in cui fa nuovamente la sua comparsa la nozione di 'seconda natura' come libertà realizzata.

Il processo di realizzazione sociale della libertà si configurerebbe pertanto come il processo mediante cui gli individui umani realizzano se stessi come essenzialmente 'essere per un altro', come riconoscimento di reciproca finitezza a partire da un'istanza immanente di autorealizzazione, di autodeterminazione. In tal modo Hegel può far emergere come la libertà dell'individuo non finisce né inizia affatto dove inizia o finisce la libertà di un altro, ma come essa piuttosto inizi dove inizia quella dell'altro.

La 'normatività immanente' che esibisce la vita umana non è tale se non come istanza di riconoscimento di tale normatività: ciò mette in luce come sia possibile avere un criterio per considerare 'libera' o 'buona' una configurazione sociale. Ma non solo: l'immanenza della normatività della vita, come processo di autocostituzione, di autorealizzazione, fa emergere come esso sia un processo negativo e pertanto critico.

sembra più simile all'opera dell'*homo faber* di Arendt (Cfr. *infra* nota 154). Mezzadra (2014) mette in evidenza come il processo di soggettivazione politica non possa essere scisso dal funzionamento dell'economia e dalla funzione performativa del lavoro, anche quando è 'precario', della fitta rete di relazioni sociali in cui il soggetto è immerso. In questa ricerca raccolgo il processo della distinzione tra privato e pubblico fino alla sua indistinzione di un privato che si fa pubblico nel sociale e che fa della sfera politica la sfera della necessaria limitazione della libertà sociale: alla luce delle conclusioni di Arendt sull'agire politico, la locuzione di 'libertà sociale', quando compare in questa ricerca, intende la libertà sociale in quanto *praxis*, ovvero come libertà politica. Con ciò non intendo ricadere al di qua dell'indistinzione tra sociale e politico proposta da Arendt, ma piuttosto mettermi dal punto di vista di un superamento di tale scissione: in questo senso ho tentato di mostrare l'irriducibilità dell'essere umano a una prima natura, riduzione che il nazionalsocialismo ha operato anche proprio mediante il lavoro ed esemplificata nella tragica scritta che campeggiava all'ingresso di numerosi 'campi di lavoro': '*Arbeit macht frei*'. L'irriducibilità dell'essere umano a prima natura e il suo essere essenzialmente sociale, ovvero politico, significa anche la sua irriducibilità a una sfera privata o isolata (ambito che Arendt non esclude e a cui riferisce il 'lavoro fisico', rischiando così di eliminare la dimensione fisica e della corporeità dalla sfera politica). Ritengo infatti che la distinzione tra sociale e politico o tra libertà strumentale e libertà comunicativa o il problema del rapporto tra riconoscimento e lavoro ruoti attorno al problema di come e in cosa si esprima effettivamente l'essenziale relazionalità dell'essere umano senza che essa sia ridotta a una necessità naturale. (Pertanto la non riducibilità a una sfera privata non significa entrare nelle camere da letto o nell'interiorità caratteristica di ogni individuo, ma la intendo come irriducibilità a prima natura a partire dal suo corpo e da quanto ha di più 'biologico', che è l'ora della sua morte; allo stesso modo intendo il lavoro non come dominio dell'economia domestica ma come rapporto di scambio reciproco mediante la trasformazione e la produzione di un mondo plurale e intersoggettivo, non dominato dallo sfruttamento dell'essere umano su un altro essere umano e sulla 'natura').

La normatività immanente non è tale pertanto se non in quanto critica, ovvero essa non esibisce un processo positivo ma un processo negativo di messa in questione della realtà in quanto essa non coincide più o non coincide ancora con l'istanza immanente della realizzazione della libertà.

La critica immanente, come processo di realizzazione della libertà, risulta avere come criterio quello dell'autocostituzione, ovvero dell'identità, la quale si è mostrata come il processo del finito di finire se stesso, di superare se stesso come finito, di ferire la sua unilateralità. La critica immanente, come processo di realizzazione della libertà, si configura pertanto come l'attività dello spirito di mettere in discussione ciò che minaccia la sua libertà, ovvero un principio tautologico di identità, scisso dalla differenza, che escludendo da sé la finitezza impedisce la stessa realizzazione della libertà.

Il metodo della critica immanente, che si sviluppa nell'ambito della *Teoria Critica*, rileva da una parte il rischio insito nella normatività degli standard critici di diventare 'ideologia', ovvero una normatività esterna, e, dall'altra parte allo stesso tempo di come un tale rischio possa condurre all'astensione normativa della critica, ovvero a una critica non-normativa. In tal modo la critica immanente si propone come un metodo che intende criticare la realtà in base a norme immanenti alla società. Tali norme possono essere individuate con un metodo 'ricostruttivo' oppure come con una «versione forte della critica immanente»⁴⁶³ che non si ferma a una ricostruzione del valore normativo delle pratiche sociali ma si esibisce essa stessa come l'istanza trasformativa di tali pratiche. Sebbene tanto la sua variante ricostruttiva quanto la sua variante 'forte' prendano le mosse dalla dialettica di Hegel, anche laddove tale riferimento non è affatto esplicito, tuttavia raramente si trovano riferimenti alla *Scienza della logica*.

In effetti il problema della critica immanente sembra proprio quello di esibire il processo critico come autodeterminazione essenziale dell'essere umano, senza però stabilire una volta per tutte come si configuri tale essenza e quale sia il processo per raggiungerla, da una parte, e senza privarsi di criteri normativi dall'altra in quanto ciò non permetterebbe di parlare di processo di liberazione o di emancipazione in quanto non sarebbe possibile stabilire cosa è buono e libero.

Il riferimento alla *Dottrina dell'essenza* di Hegel sembra però offrire al metodo della critica immanente ciò che essa cerca: una de-essenzializzazione dell'essenza, che non significa eliminare l'essenza ma esibisce piuttosto il processo immanente di autocostituzione dell'essenza. A partire dalla *Dottrina dell'essenza* sembra infatti possibile comprendere il nesso strutturale tra l'essenza e la dimensione politica dell'essere umano, facendo di questo stesso nesso un processo di critica immanente.

463 Jaeggi (2015), p.60

Nella *Dottrina dell'essenza* Hegel dispiega la dialettica della categoria di 'identità', mostrando come essa sia essenzialmente contraddizione, in quanto determinata dalla differenza, in quanto ciò che l'identità non è. La contraddizione, spiega Hegel nella *Dottrina dell'essenza*, è ciò che determina la vita, ovvero la vita è ciò che è in grado di sopportare la contraddizione di essere ciò che non è: ciò che è vivo infatti muore, altrimenti non sarebbe vivo.

In questo senso, nella presente ricerca, si è usata l'espressione 'de-sostanzializzazione' o 'de-essenzializzazione' dell'essenza, in quanto a partire dalla vita come ciò che si esibisce in quanto autocontraddittorio Hegel conferisce uno statuto logico-ontologico di verità al finito, e in particolare al finito nella sua irriducibile e necessaria contingenza.

A partire dalla necessaria contingenza del finito, dalla normatività critica immanente del finito, il pensiero non deve fare altro che riconoscersi vivente, senza eliminare la propria differenza con la natura, ma sopportando con fatica la contraddizione di essere essenzialmente una seconda natura.

1. Come una seconda natura

La nozione di 'seconda natura' sta acquistando o riacquistando sempre più centralità negli studi su Hegel. La sua importanza sembra giocare su diversi piani del dibattito filosofico contemporaneo riguardante tematiche e ambiti che spesso non fanno diretto riferimento alla filosofia hegeliana. Essa infatti spazia da interpretazioni naturalistiche – ed essenzialiste – della 'natura umana' a interpretazioni costruttiviste che intendono escludere qualsiasi riferimento a un'essenza data, fino a raggiungere i critici della dialettica hegeliana che vedono in questa nozione una 'spiritualizzazione' della natura da una parte (a partire ad esempio dalla critica di Adorno) o l'esclusione di qualsiasi originaria 'immediatezza' umana dall'altra (a partire per esempio dalla critica di Foucault alla dialettica hegeliana), proprio in quanto la seconda natura metterebbe in luce una mediazione 'scomparsa' ma pur sempre una mediazione.

Quella parola 'natura' è in effetti spaventosa per qualsiasi filosofo o studioso di filosofia che voglia indagare la questione della libertà e della sua realizzazione, in quanto pone costantemente di fronte al problema di individuare una specifica differenza umana e soprattutto il luogo in cui tale differenza si situa.

Ciò che ho tentato di far emergere a partire dal significato che la seconda natura assume nella filosofia di Hegel è proprio il valore critico di tale nozione, ovvero quello di pensare una collocazione dell'essere umano come essere in grado di (e anzi 'essenzialmente' determinato a) realizzare la libertà.

Seguendo le numerose implicazioni della rielaborazione hegeliana, la seconda natura sembra mettere di fronte allo scandalo di una libertà che non è nulla di soprannaturale, ma che allo stesso tempo non è già data una volta per tutte all'essere umano in quanto pensante: dunque essa non è soprannaturale, ma non si riduce a una 'natura' data dell'essere umano.

Che Hegel consideri la corporeità umana come una seconda natura, ovvero come il luogo in cui avvengono tanto il processo quanto i risultati della seconda natura⁴⁶⁴, sembra suggerire una considerazione della 'naturalità' umana mai riducibile a una 'mera' naturalità. Il corpo è infatti già 'spirito', è anzi l'esteriorità dello spirito e come tale è per lo spirito stesso: non sarebbe in alcun modo possibile per Hegel parlare di libertà senza un corpo che la realizza.

La corporeità stessa dell'essere umano sembra così essere la prima cosa, e pertanto l'ultima, che esige di essere riconosciuta come secondo-naturale, come spirituale, come principio di libertà: la corporeità pone infatti agli individui reciprocamente il problema della loro finitezza e proprio per questo della loro capacità di realizzare la libertà.⁴⁶⁵

Lo sfruttamento del corpo, la sua negazione, la sua riduzione a 'natura' o a 'strumento' per la realizzazione del benessere di altri o proprio, per la realizzazione di una libertà non di questo mondo, per il tentativo di corrispondere a un 'modello' di felicità e, in generale, per lo sforzo di realizzare un'uguaglianza con sé priva di contraddizioni, pone proprio di fronte alla cattiva contraddizione dell'esclusione del principio di differenza, molteplicità e irriducibilità dell'alterità. L'esclusione del corpo nella realizzazione della libertà è in ultima analisi un'esclusione della vita umana: la libertà resterebbe pertanto intrappolata in un'autocomprensione, o un'autorappresentazione, dell'essere umano come morta eternità (che sia essa in vita o in morte).⁴⁶⁶

464 È stato mostrato come l'abitudine – la seconda natura – in Hegel si configuri nel sorgere dello spirito come il movimento di appropriazione di sé, della sua esteriorità, dell'individuo umano e come il risultato di questo processo dia appunto la 'corporeità'.

465 L'arte, la religione e la filosofia dello Spirito assoluto possono essere considerate dal punto di vista dell'autocomprensione dell'essere umano a partire dalla corporeità: nell'arte come riproduzione dell'armonia del corpo, nella religione con il farsi 'carne' del Dio e nella filosofia, in ultima istanza, come riappropriazione della finitezza da parte del pensiero speculativo.

466 A partire dal Marzo 2017, in concomitanza con la 'festa della donna', molti paesi hanno assistito alla nascita di movimenti di protesta il cui *focus* può riassumersi nella rivendicazione della donna – migrante, lavoratrice, consapevole del suo sé nel mondo – come soggetto politico. Tale rivendicazione intende superare gli schemi 'naturalistici' in cui il ruolo della donna è da sempre relegato, prendendo le mosse proprio a partire dalla corporeità, portando all'attenzione come il processo di emancipazione delle donne è in ultima analisi un processo di emancipazione umana. Di particolare risonanza è stato l'articolo di Johanna Hevda (2016) dal titolo *La teoria della donna malata*, in cui la scrittrice mette in risalto la centralità del corpo nella lotta politica da un punto di vista ribaltato: chiunque sia impossibilitato a 'scendere in piazza' e non essere presente in pubblico rischia automaticamente di essere un soggetto a-politico. A partire da questa considerazione Hevda mette in luce la pericolosità della distinzione tra una sfera privata e una sfera pubblica, una sfera invisibile e una visibile, rilevando come il 'lavoro di cura', storicamente femminile, sia un lavoro che si situa nella prima sfera della privatezza e dell'invisibilità, proprio mentre l'oggetto principale di tale cura è il 'corpo', la sua fragilità, vulnerabilità e precarietà. «La 'donna malata' è un'identità e un corpo che possono appartenere a chiunque si veda negare l'esistenza privilegiata – o la promessa spietatamente ottimistica di questa esistenza – dell'essere umano bianco,

Se la seconda natura è in grado di rimettere al centro la vita, come quella dimensione a partire dalla quale è possibile non solo riconoscere una normatività immanente all'essere umano, ma soprattutto che essa sia tale in quanto relazionale e critica, essa permette non solo a) una de-essenzializzazione dell'essenza, ma anche di b) non operare riduzioni naturalistiche dell'essere umano e, inoltre, di c) non ridurre la 'natura' a una mera proiezione dello spirito.

La a) de-essenzializzazione o de-sostanzializzazione dell'essenza consiste nel processo di riappropriazione dell'essenza umana come relazione, in quanto l'essenza non è nulla di diverso dalla finitezza e dall'accidentalità della vita umana. Tuttavia ciò non significa ridurre l'essere umano alla sua vita, o affermare che tutto ciò che vive è libero – rischio, quest'ultimo, che corre il rinvenimento della normatività immanente nel processo vitale di autocostruzione, senza farne emergere il carattere critico. Significa piuttosto proprio il contrario: b) ovvero far emergere come la vita umana non sia riducibile a una 'prima natura' e come pertanto non ci sia un buono etico dato una volta per tutte cui corrispondere (sia esso immanente o estrinseco) sebbene offra un criterio immanente per riconoscere la bontà o la libertà delle istituzioni sociali realizzate dagli esseri umani. Allo stesso tempo emerge come la natura che circonda l'essere umano, dagli animali, alle foreste, alle montagne, al mare e all'universo non sia una proiezione dello spirito, non mostri cioè meramente il modo in cui il pensiero umano comprende se stesso, né esibisce una differenza, una scissione, un alcunché che il pensiero possa dominare o non comprendere affatto.

La seconda natura è utile a comprendere l'essere umano come quella differenza immanente alla natura stessa, in quanto vita che torna cosciente a sé.⁴⁶⁷

Le implicazioni di una simile interpretazione della seconda natura possono essere molteplici e, in particolare, relative alla dibattuta e contemporanea questione della *biopolitica*, come strategia e dispositivo di potere sulla vita e sul corpo degli esseri umani, ridotti così a mera naturalità o a nuda vita.

Come fa notare Khurana (2017), mettendo al centro la nozione di vita, la biopolitica sembrerebbe essere la sola politica possibile per l'essere umano atta alla realizzazione della libertà: cambiandone

eterosessuale, sano, neurotipico, di classe medio-alta, cisgender e non disabile che abita in un paese ricco, che non si è mai trovato senza un'assicurazione sanitaria e la cui importanza per la società viene riconosciuta ovunque ed esplicitata dalla società stessa; la cui importanza e le cui cure dominano quella società a spese di tutt* le/gli altr*.
La 'donna malata' è chiunque non abbia la garanzia di queste cure». Sulla corporeità nella filosofia di Hegel, a partire dalla dialettica signore/servo nella Fenomenologia si veda Butler-Malabou (2017).

467 In tal modo sarebbe pertanto possibile considerare la stessa natura come una seconda natura. Con ciò non intendo affatto appiattare la differenza tra essere umano e natura sull'uno o sull'altra. Vorrei tentare piuttosto di far emergere il comportamento umano nei confronti della natura come un comportamento tanto cognitivo quanto etico-politico, a partire dalla comprensione che l'essere umano ha di sé come 'seconda natura': la violenza o lo sfruttamento nei confronti di una natura compresa come alcunché di separato, che non riguarda l'essere umano, che è irrazionale e non sa di sé risultano atteggiamenti di un individuo umano che non si autocomprende come 'seconda natura', o come natura che sa se stessa in quanto differenza interna alla stessa natura.

completamente il significato, la biopolitica si configurerebbe come quella politica in grado di considerare la vita umana come il luogo in cui si esibisce la normatività immanente della realizzazione sociale della libertà.

Ampliando questo ragionamento, vorrei mettere in luce come una biopolitica di questo tipo si farebbe carico dell'irriducibilità della vita umana a una vita 'biologica' con la conseguente esclusione dello sfruttamento della vita, e pertanto non solo della corporeità umana, ma anche della natura che lo circonda. La seconda natura, in quanto irriducibilità della vita umana a una vita biologica, la esibisce dunque sempre solo come una forma di vita, ovvero come un insieme di pratiche sociali determinate normativamente in modo immanente da un riconoscimento reciproco.

La vita risulta pertanto centrale per l'autocomprensione essenzialmente politica e sociale degli esseri umani, la cui realizzazione esibisce il suo livello di libertà e bontà in base a quanto le diverse istituzioni sono in grado di sostenere la contraddizione della finitezza e della caducità dell'essere umano, la sua identità.

2. *Identità*

L'identità riguarda tanto un individuo, quanto una società, una 'cultura', ma anche un gruppo all'interno di una società; riguarda però anche l'identificazione degli oggetti nel mondo naturale o storico, prodotto dall'essere umano, 'il mondo esistente' o 'la cosa dalle molte proprietà'.

Ciò che determina l'identità è la contraddizione di essere sé presso il suo altro: in questo modo, seguendo l'impostazione di Hegel, risulta che la contraddizione ha la stessa formulazione della libertà, oltre a essere ciò che determina la vita (la quale è appunto la 'forza' di sopportare la contraddizione).

L'intreccio di identità, contraddizione, vita e libertà risulta dunque essere centrale in tutta la filosofia di Hegel ed è importante notare che esso trovi la sua esposizione proprio nella *Dottrina nell'essenza*, che è il cuore critico della dialettica.

L'identità risulta pertanto essere determinata dalla contraddizione di essere sé presso il suo altro, di essere determinata dal *suo* altro, in quanto essa, dal momento che è ciò che determina qualcosa come ciò che quel qualcosa è, è un'istanza di riconoscimento e in particolare di riconoscimento (o azione) reciproco. Non dunque la differenza da qualcos'altro, come una differenza esterna o un limite esterno⁴⁶⁸, ma una determinazione immanente di reciprocità è ciò che esibisce l'identità, e quindi la libertà dell'identità.

468 Che condurrebbe a parlare di libertà come ciò che inizia o finisce dove finisce o inizia quella di un altro.

Se l'identità è un'istanza immanente di riconoscimento, la rivendicazione identitaria risulta essere pertanto una vuota tautologia, determinata da una normatività estrinseca e il più delle volte autoponentesi come norma estrinseca di riconoscimento sociale.

In tal senso l'identità risulta essere il criterio per riconoscere come buona o libera la realizzazione della normatività immanente a realizzare la libertà sociale: come per la biopolitica, se cambiata di segno, l'identità è tutt'altro che la definizione di una cornice entro cui chiudere le astrazioni di un'uguaglianza con sé, ma essa è piuttosto il processo di liberazione che si sviluppa con la sopportazione di essere sé presso l'altro da sé.

L'identità pertanto non è un principio di autoriferimento ma è anzi proprio ciò in cui si fonda la molteplicità e il pluralismo e che fa di essi dei molteplici nient'affatto indifferenti tra loro.

L'identità non è quindi neppure un principio di 'inclusione' ma è l'identità dell'essere umano in quanto tale e in questo senso è un'istanza di riconoscimento reciproco e va colta nel suo essere 'essenza'.

Il processo critico di realizzazione della libertà si esibisce perciò come un processo in cui una determinata configurazione storica e sociale delegua, in quanto le istanze critiche immanenti di riconoscimento 'rompono' (e non sostengono) il riposare dell'identità in se stessa e promuovono un'emancipazione sociale e politica ampliando l'autocomprensione di sé dell'essere umano come la contraddizione di essere sé presso il suo altro.⁴⁶⁹

3. Il processo di liberazione

L'identità, che non è una vuota tautologia, ma è il processo vivente di diventare se stesso dell'essere umano, e quindi di diventare libero realizzando la libertà sociale, è ciò che Hegel chiama 'soggetto' o 'assoluto' o 'spirito'.

A partire dall'impostazione di Hegel di un'identità come identità di identità e non identità, e dunque come contraddittoria in sé, ciò che viene de-essenzializzato è il soggetto come substrato, ovvero una soggettività presupposta (*hypoikeimenon*).⁴⁷⁰

La soggettività in Hegel si presenta infatti come il processo del divenire del 'soggetto', il che non sembra avere il significato di un processo né di sottomissione da una parte, né di dominio dall'altra.

469 Jaggi (2005) definisce l'alienazione una 'relazione in assenza di relazione': questa formula si adatta bene anche all'identità come vuota tautologia, per cui una rivendicazione identitaria estrinseca risulta essere una forma di alienazione.

470 In tal senso anche l'assoluto viene de-assolutizzato, non nel senso che non esso non abbia in sé la propria determinazione: l'assoluto è assoluto proprio perché ha in sé la propria determinazione, il proprio altro, il proprio limite. Che la determinazione sia immanente non significa pertanto che essa non sia esterna, ma significa che essa non è estrinseca.

Il processo di soggettivazione si configura piuttosto come un processo di liberazione, ovvero come un «passaggio [*Übergang*] dalla necessità alla libertà».⁴⁷¹ Come si è visto un simile passaggio non consiste nell'istituzione di un regno soprannaturale scisso dalla 'natura' (che come tale fonda non solo la vuota tautologia del soggetto ma anche quella dell'oggetto) ma consiste piuttosto in un'appropriazione della dimensione naturale, finita, che si presenta come una 'necessità esteriore': tale appropriazione si svolge per questo nella modalità critica non di un 'avere', ma di un 'essere', un essere che è il processo di divenire ciò che si è, che non è dato 'paternalisticamente' una volta per tutte. Tale processo di appropriazione di sé, o di autocostituzione, si manifesta come una critica immanente di ciò che mette in pericolo la libertà, ovvero come critica all'istituzione di un'identità autoriferita, alle istituzioni che riducono l'umanità alla vita biologica o al contrario a un'entità soprasensibile.

Tale processo di critica immanente è ciò che determina il processo di divenire 'seconda natura' dello spirito, o dell'essere umano.

In questo senso l'abitudine, cui tradizionalmente si riferisce la nozione di 'seconda natura', non si presenta, a partire dall'elaborazione hegeliana, come abitudine a una forma di libertà data, ovvero come l'accettazione di uno stato di fatto, di un ordinamento politico o sociale esistente.⁴⁷²

L'abitudine, come processo di *Bildung*, che ha luogo a partire dalla stessa corporeità umana e che si configura come processo di costruzione sociale della libertà (proprio a partire dalla 'socializzazione' o 'politicizzazione' della stessa corporeità), è sì un ferimento dell'individuo, ma nella sua astratta autorappresentazione come pre-sociale: non consiste cioè nel processo repressivo dell'individualità – o della soggettività individuale – atto all'assoggettamento di questa alle istituzioni sociali e politiche. Il processo dell'abitudine, lungi dal mostrarsi come un processo repressivo, fa della negazione di sé della finitezza (o dell'astrazione individuale) una negazione effettuale: l'abitudine si configura così come l'abitudine del finito alla propria finitezza, l'abitudine alla contraddizione dell'identità come processo produttivo e non repressivo.

Anche l'abitudine pertanto, se cambiata di segno, esibisce tutt'altro che un processo in cui l'immanente determinazione critica – della realizzazione di sé degli esseri umani in una configurazione sociale – scompare fino a diventare meccanismo di 'accettazione' passiva.

471 ENZ III, §381Z, pp. 24 (trad. ita.: 92-93).

472 Il potere dell'abitudine come ciò che rende meccanico un processo 'teleologico' o emancipatorio, dunque come ciò che lungi dal mostrarsi come un processo di critica immanente, risulta essere piuttosto l'istituirsi di una necessità esteriore che domina il soggetto è stata sostenuta da Kant nella *Critica della facoltà di giudizio*, il quale per questo preferiva la tradizione che leggeva la seconda natura come arte bella piuttosto che quella che la riferiva al 'meccanismo' dell'abitudine; ma anche da Althusser (1973) che vedeva nel processo di 'soggettivazione' (astratta) un processo di 'assoggettamento' all'abitudine dell'ideologia.

Essa esibisce piuttosto il processo di appropriazione della dimensione critica immanente, come quella che determina la realizzazione della libertà, come processo di critica effettuale di un'istituzione sociale identitaria, che escludendo differenza, contraddizione, vita e finitezza, pone se stessa come un dispositivo di potere e di dominio estrinseco.

L'abitudine pertanto consiste proprio nel non abituarsi all'eternità di un'identità o una soggettività, o un'essenza, o una natura umana presupposta. Essa consiste piuttosto nell'abituarsi alla finitezza, alla contraddizione, all'accidentalità, all'essenziale relazionalità dell'essere umano.

La conciliazione [*Versöhnung*] di cui parla Hegel, tra il pensiero e la realtà, tra la normatività e la realizzazione della libertà, forse contro o al di là della stessa impostazione hegeliana, risulta essere la conciliazione della non-conciliazione, o la coincidenza [*Übereinstimmung*] della non-coincidenza con sé che è l'essere umano.

Un essere umano che è l'insostenibile conciliazione della vita che sa se stessa.

RINGRAZIAMENTI

Questa ricerca posso considerarla un lavoro collettivo, frutto di scambi, critiche, confronti, a volte scontri, sostegni e talvolta vere e proprie *task force*.

Voglio ringraziare in primo luogo il prof. Luca Illetterati, supervisore di questa tesi, non solo per i suoi preziosi consigli, le sue critiche e la sua capacità di aiutarmi a chiarire i passaggi più fumosi e delicati della mia ricerca, ma soprattutto per avermi costantemente incentivata e mai dissuasa nel mio considerare l'elaborazione di questo lavoro come qualcosa di non separato da me e di sostenerne piuttosto tutta la difficoltà e la bellezza.

Ringrazio la prof.ssa Francesca Menegoni, direttrice del dottorato in filosofia dell'*Università di Padova*, per il supporto che mi ha dato in questi tre anni di studio. La sua attenzione e la sua cura sono state per me motivo continuo di approfondimento e messa in discussione (e di sforzo nel rispettare le scadenze).

Un ringraziamento va anche al prof. Antonio Maria Nunziante, che mi ha mostrato le 'altre facce' della *Wirklichkeit*, aprendomi orizzonti di confronto e di prospettive oltre la filosofia hegeliana.

Ringrazio il prof. Pierpaolo Cesaroni per gli spunti che mi ha dato e per il confronto che mi ha pazientemente offerto sullo *Spirito oggettivo* di Hegel, lo ringrazio anche per la passione che in questi anni mi ha comunicato per la ricerca filosofica.

Ringrazio la dott.ssa Antonella Pittella, per tutta la sua pazienza e il suo lavoro e ringrazio per lo stesso motivo le dott.sse Giacomina Licitra e Maria Antonella Nacci.

Ringrazio il mio gruppo di ricerca – *hegelpd* – per avermi accolta a Padova con affetto fin da subito: Arianna Longo per la sua animosità e i discorsi sull'essenza che a volte capiamo solo noi; Alessandro Esposito per come ha messo in discussione i miei punti di vista, offrendomi uno sprone costante per la loro elaborazione; Davide dalla Rosa per come ha sostenuto (e spero continuerà a farlo) divertito le litigate filosofiche tra Alessandro e me e per il suo conforto nei momenti più difficili; Elena Tripaldi, per i preziosi consigli anche nella calda estate trascorsa presso la *Staatsbibliothek* di Berlino; Giovanna Luciano, per la sua disponibilità e il suo affetto.

Ringrazio Luca Corti perché ha saputo offrirmi spesso vie di fuga dagli avvitamenti su me stessa durante il mio percorso di ricerca, per le revisioni dei testi, per i consigli, per il supporto e soprattutto per i numerosi gelati.

Ringrazio Giovanna Miolli, per la sua ospitalità, per la sua amicizia, per la capacità di cogliere quei passaggi troppo frettolosi nei miei testi; la ringrazio anche per le lunghe chiacchierate notturne, per

il suo affetto e la sua vicinanza, per le risate e per tutto quello che abbiamo condiviso e che divideremo insieme.

Ringrazio Francesco Campana, per tutto l'aiuto che mi ha dato nella revisione, nell'elaborazione e nella comprensibilità dei testi, per il sostegno nella partecipazione a convegni e conferenze, per la vicinanza che ha saputo darmi nei momenti più difficili e per avermi mostrato come la filosofia sta anche dove meno te l'aspetti.

Ringrazio Michela Bordignon, per avermi spiegato fin da subito in modo inequivocabile cosa ne pensasse dei miei periodi di venti righe composti solo di subordinate, la ringrazio per il suo incoraggiamento costante e la sua contagiosa passionalità, ma soprattutto la ringrazio per la sua amicizia, che è un dono prezioso.

Ringrazio Valentina Bortolami e Tommaso Guariento per avermi offerto le interessanti e belle prospettive che l'impostazione della mia ricerca può avere anche oltre Hegel.

Ringrazio Serena De Salvador per le pause dalla biblioteca, i sorrisi che mi ha fatto fare e la forza d'animo che mi ha trasmesso.

Ringrazio la prof.ssa Rahel Jaeggi, che mi ha dato l'opportunità di seguire il *Forshungskolloquium* che ha tenuto alla *Humboldt Universität zu Berlin* nell'anno accademico 2016-2017 e nel secondo semestre del 2018, la ringrazio anche per le revisioni di alcuni dei testi che sono divenuti parte di questa tesi e per i suoi validi consigli.

Ringrazio Eva von Redecker, Lea Prix e Isette Schumacher per l'accoglienza che mi hanno dato a Berlino, per il loro incoraggiamento a sostenere l'approccio di questa ricerca e per l'affetto che mi hanno dimostrato.

Ringrazio Anja Mayer, per la pazienza con cui mi ha aiutata nella documentazione tedesca relativa al mio soggiorno di ricerca a Berlino.

Ringrazio Tobias Wieland per avermi invitata a partecipare al *Forschungskolloquium* organizzato da lui e da altr* dottorand* e ricercatori/ricercatrici di filosofia della *Freie Universität Berlin* e della *Humboldt Universität zu Berlin* per discutere assieme a loro di una parte di questa tesi. Lo ringrazio per i numerosi, fruttuosi e veementi scambi tra i corridoi della *Humboldt* sulla dialettica hegeliana nella *Scienza della logica*.

Ringrazio Giorgio Fazio per avermi sostenuta (e sopportata) negli ultimissimi mesi di scrittura, per avermi dato la possibilità di leggere in traduzione italiana il libro sull'alienazione di Rahel Jaeggi e per i suoi preziosi consigli.

Ringrazio Mico Capasso per i lunghi confronti hegeliani e per avermi incentivata in questa ricerca quando non era ancora nemmeno un progetto.

Ringrazio Fabio Gianfrancesco e Guelfo Carbone per essermi stati vicini, sostenendomi, pungolandomi, criticandomi e sempre con grande affetto. Ringrazio anche Tommaso Morawsky per l'aiuto con la lingua tedesca, per la sua serietà e precisione e la capacità di farmi sorridere.

Ringrazio Francesco Paolo Gallotta e Chiara D'Agostino, perché è con loro che iniziò l'elaborazione del progetto di ricerca.

Ringrazio Anna e Francesca, le mie migliori amiche di sempre.

Un ringraziamento particolare va al prof. Paolo Vinci, per avermi fatto conoscere Hegel, per avermi fatto amare la filosofia, per avermi guidata fin dai primi anni di università, per avermi incoraggiata costantemente con affetto e stima, per non avermi mai risparmiato di mettermi di fronte ai miei limiti.

In un certo senso sono grata anche al terremoto di Amatrice del 24 Agosto 2016, non so se mi abbia guarita dalla teodicea, ma di certo mi ha aiutata a mettere a fuoco cosa sia la vita.

Un ringraziamento di cuore va ai miei genitori e a mia sorella, che mi hanno sostenuta da sempre a procedere nello studio, spesso senza troppo bisogno di parole.

Ringrazio mio nonno, partigiano; e mia nonna che ha sempre pregato il suo Dio a ogni mio esame, pur sapendo che io non ci credessi.

Ringrazio Gianluca Bernardo, ovvero la libertà. A lui dedico questa tesi.

- D *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*, in: *Werke*, Bd. 2: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986 [trad. ita: *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in: *Hegel, primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, pp.1-120]
- ENZ I *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, in: *Werke*, Bd. 8: *Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986 [trad. ita.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte prima: *La scienza della logica*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 2010]
- ENZ II *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, in: *Werke*, Bd. 9: *Zweiter Teil. Die Naturphilosophie mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1991 [trad. ita.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte seconda: *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, UTET, Torino, 2006]
- ENZ III *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, in: *Werke*, Bd. 10: *Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes mit den mündlichen Zusätzen*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1970 [trad. ita.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, Parte terza: *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi, UTET, Torino, 2005]
- FSS *Fragment zur Philosophie des Geistes*, in: *Werke*, Bd. 11: *Berliner Schriften 1818–1831*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986 [trad. ita.: *Scritti berlinesi. In appendice: Frammento sulla filosofia dello Spirito soggettivo*, a cura di M. del Vecchio, FrancoAngeli, Milano 2001, pp. 91-115].
- G *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: *Werke*, Bd. 1: *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986 [trad. ita.: *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in: *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida editori, Napoli, 1989]
- GPR *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* in: *Werke*, Bd. 7, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986 [trad. ita.: *Lineamenti di*

filosofia del diritto, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 2004]

- GW *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, dal 1968
- GW8 Bd. 8: *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, unter Mitarbeit von J.H. Trede, hrsg. v. R.-P. Horstmann, 1976
- PdG II *Philosophie des Geistes* (lezioni del 1805-06), in: *Jenenser Realphilosophie*, II. Die Vorlesungen von 1805/06, aus dem Manuskript hrsg. v. J. Hoffmeister, Leipzig, 1931, ora in GW8, pp. 185-287, trad. it. in: *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 1983, pp. 69-175
- PhG (I-II) *Phänomenologie des Geistes* in: *Werke*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1989 [trad. ita.: *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1963]
- VPG *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, GW12 [trad. ita.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Bonacina, L. Sichirolo, Laterza, Roma-Bari, 2003]
- VPWG *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1. Band, hrsg. v. Georg Lasson, Meiner, Leipzig 1917 [trad. ita.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, vol. 1, a cura di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1961]
- WdL I *Wissenschaft der Logik* in: *Werke*, Bd. 5: *Erster Teil. Die objektive Logik: Erstes Buch*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 1986 [trad. ita.: *La scienza della logica*, Vol. I: *Dottrina dell'Essere*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari]
- WdL II *Wissenschaft der Logik* in: *Werke*, Bd. 6: *Erster Teil. Die objektive Logik: Zweites Buch*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 2003 [trad. ita.: *La scienza della logica*, Vol. II: *Dottrina dell'Essenza*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari]
- WdL III *Wissenschaft der Logik* in: *Werke*, Bd. 6: *Zweiter Teil. Die subjektive Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a./M., 2003 [trad. ita.: *La scienza della logica*, Vol. II: *Dottrina del Concetto*, a cura di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari]

- GMS *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Gesammelten Schriften*, Band 4, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Hamburg 1963 [trad. ita.: *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994]
- KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Gesammelten Schriften*, Band 5, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Hamburg 1963 [trad. ita.: *Critica della ragione pratica*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2003.
- KrV *Kritik der reinen Vernunft*, Band 3 (Nachdruck der 2. Auflage 1787) und Band 4 (Nachdruck der 1. Auflage 1781), in: *Werke*, Gruyter Verlag, Akademie Textausgabe 1968, 9 Bände [*Critica della ragione pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2013]
- KU *Kritik der Urteilskraft*, in: *Gesammelten Schriften*, Band 5, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Hamburg 1963 [trad. ita.: *Critica della facoltà di giudizio*, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999]

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Achella, Stefania (2012), «Un “mistero incomprensibile”: il problema mente-corpo nella filosofia dello spirito di Hegel», in: *Etica & Politica*, 14, 2 (2012), pp. 8-27.

Achella, Stefania (2016), «Das „unbegreifliche Geheimnis“: innere Zweckmäßigkeit und Leben bei Kant und Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch* (a cura di Arndt, Andreas; Bowman, Brady; Gerhard, Myriam; Zovko, Jure), 1, 2016.

Althusser, Louis (1977), «Ideologia e apparati ideologici di Stato. Note per una ricerca», in: Id., *Freud e Lacan*, trad. it. di C. Mancina, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 65-123.

Ameriks, Karl (a cura di) (2000), *Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge

Arndt, Andreas; Cruysberghs, Paul; Przylebski, Andrzej (a cura di) (2007), *Das Leben Denken. Zweiter Teil*, Hegel-Jahrbuch, Akademie Verlag, Berlin.

Arndt, Andreas; Cruysberghs, Paul; Przylebski, Andrzej (a cura di) (2006), *Das Leben Denken. Erster Teil*, Hegel-Jahrbuch, Akademie Verlag, Berlin.

Arndt, Andrea; Bowman, Brady; Gerhard, Myriam; Zovko, Jure (a cura di) (2011), *Hegel-Jahrbuch*, 1, 2011.

Arndt, Andrea; Bowman, Brady; Gerhard, Myriam; Zovko, Jure (a cura di) (2017), «Hegel Antwort auf Kant II», *Hegel-Jahrbuch*, 1, 2017

Adorno, Theodor W. (1970), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino.

Agamben, Giorgio (2005), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

Agamben, Giorgio (2006), *Che cos'è un dispositivo*, Nottetempo, Roma

Agamben, Giorgio (2014), *L'uso dei corpi. Homo sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Milano.

Arendt, Hannah (2017), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano

Asmuth, Christoph (2007), *Das Denken Leben*, in: Arndt-Cruysberghs-Przylebski (2007).

Baptist, Gabriella, *Il problema della modalità nelle logiche di Hegel*, Pantograf, Genova 1992.

Bellan, Alessandro (2002), *La Logica e il "suo" altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Il Poligrafo, Padova.

Bakunin, Michail (2009), *La reazione in Germania*, Edizioni Anarchismo, Trieste

Bakunin, Michail (2014), *La libertà degli uguali*, Elèuthera, Milano

Benjamin, Walter (1999), *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino.

Berti, Enrico (a cura di) (1977), *La contraddizione*, Città Nuova, Milano

Berti, Enrico (1980), «La critica di Hegel al principio di contraddizione», in: *Filosofia*, 31, 1980, pp. 629-654.

Biasutti, Franco; Bignami, Livia; Chiereghin, Franco; Giuspoli, Paolo; Illetterati, Luca; Menegoni, Francesca; Moretto, Antonio (1995), *Filosofia e scienze filosofiche nell' "Enciclopedia hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento.

Bodei, Remo (2014), *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna.

Bonito Oliva, Rossella (2000), *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà in Hegel*, Guida, Napoli.

Bordignon, Michela (2015), *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica di Hegel*, ETS, Pisa

- Bourdieu, Pierre (1998), *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano-Udine
- Bourdieu, Pierre (2003), *Per una teoria della pratica*, Cortina Raffaello, Milano.
- Bourgeois, Bernard (1994), «Les deux âmes : de la nature à l'esprit», in: J.-L. Vieillard-Baron (a cura di.), *De saint Thomas à Hegel*, Presses universitaires de France, Paris, pp. 117-151.
- Bourgeois, Bernard (2006), *Pensée de la vie et vie de la pensée chez Hegel*, in: Arndt-Cruysberghs-Przylebski (2006).
- Boyle, Matthew (2016), «Additive Theories of Rationality: A Critique», in: *European Journal of Philosophy*, 24, 3, 2016, pp. 527-555.
- Brandt, Robert (1979), «Freedom and Constraint by Norms», in: *American Philosophical Quarterly* 16, 3, 1979, pp. 187–196.
- Brandt, Robert (2009), *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, Harvard University Press, Cambridge.
- Brandt, Robert (2011), *Freiheit und Bestimmtheit durch Normen*, in: Khurana-Menke (2011), pp.61-90
- Brito, Emilio (2004), *La vie dans 'L'esprit du Christianisme'*, in: Vieillard-Baron (2004).
- Bubner, Rüdiger (2002), «Bildung and second nature», in: Smith, N. H. (Hg.), *Reading McDowell. On 'Mind and World'*, Routledge, London/New York, S. 209-216.
- Busche, Hubertus (1985), *Das Leben des Lebendigen. Hegels politisch-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*, Meiner, Bonn.
- Burkhardt, Bern (1993), *Hegels «Wissenschaft der Logik» im Spannungsfeld der Kritik. Historische und systematische Untersuchungen zur Diskussion um Funktion und Leistungsfähigkeit von Hegels «Wissenschaft der Logik» bis 1831*, Olms, Hildesheim.

Butler, Judith (2011), *Paradoxien der Subjektivierung. Zur Psyche der Macht*, in: Khurana-Mencke (2011).

Butler, Judith (2013), *La vita psichica del potere*, Mimesis, Milano.

Butler, Judith; Malabou, Catherine (2017), *Che tu sia il mio corpo*, Mimesis, Milano

Caspers, Britta, *'Schuld' im Kontext der Handlungslehre Hegels*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Cesa, Claudio (1981), «Tra *Moralität* e *Sittlichkeit*. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant», in: V. Verra (1981), pp.123-178.

Cesarale, Giorgio (2009), *La mediazione che sparisce. La società civile in Hegel*, Carocci, Roma.

Chiereghin, Franco (1980), «Ipocrisia e dialettica», in: *Verifiche*, 4, 1980, pp. 343-376.

Chiereghin, Franco (1981), «Incontraddittorietà e contraddizione in Hegel», in: *Il problema della contraddizione*, *Verifiche*, X, 1-3, 1981.

Chiereghin, Franco (1989), «L'eredità greca nell'antropologia hegeliana», in: *Verifiche*, 18, 3, pp. 239-282.

Chiereghin, Franco (1990), «Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant», in: *Verifiche*, 19, 1-2, 1990.

Chiereghin, Franco (1995), «L'Antropologia come scienza filosofica in Filosofia e scienze filosofiche nell'“Enciclopedia” hegeliana del 1817», in: F. Chiereghin (a cura di), *Verifiche*, 1995, pp. 429-454.

Chiereghin, Franco (2011), *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Carocci, Roma.

Cortella, Lucio (1995), *Dopo il sapere assoluto*, Guerini e Associati, Napoli.

Cortella, Lucio (2011), *L'etica della democrazia. Attualità della Filosofia del diritto di Hegel*, Marietti, Milano

Corti, Luca (2016), *Pensare l'esperienza. Una lettura dell'Antropologia di Hegel*, Pendragon, Bologna.

Cugini, Eleonora (2017), «La critica immanente delle forme di vita: una teleologia emancipatoria anti-essenzialista», in: *Consecutio Rerum*, 2, 3 (2018), pp. 353-362.

Cunningham, Henri-Paul, *Téléologie, nature et esprit*, in De Konink – Planty-Bonjour (1991).

Darbon, André (1956), *Les catégories de la modalité*, PUF, Parigi

D'Hondt, Jacques (1966); *Hegel philosophie de l'histoire vivante*, PUF, Paris.

D'Hondt, Jacques (1986), *Le concept de la vie, chez Hegel*, in Horstmann-Petry (1986).

De Konink, Thomas; Planty-Bonjour, Guy (1991), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris.

de Boer, Karin (2004), «The Dissolving Force of the Concept: Hegel's Ontological Logic», in: *Review of Metaphysics*, 57, 4 (2004), pp. 787-822.

de Boer, Karin (2010a), *On Hegel: The Sway of the Negative*, Palgrave Macmillan, London/New York.

de Boer, Karin (2010b), «Contradiction in Hegel's Science of Logic reconsidered», in: *Journal of the History of Philosophy*, 48 (2010), pp. 345-373.

De Laurentiis, Allegra (a cura di) (2016), *Hegel and Metaphysics. On Logic and Ontology in the System*, De Gruyter, Berlin/Boston

Dehnel, Piotr (2014), «Hegel and realism-constructivism controversy in ethics», in: *Hegel-Jahrbuch*, 1 (2014), pp. 157-162

Deranty, Jean-Philippe (2012), «Il riconoscimento hegeliano, la Teoria critica e le scienze sociali», in: *Consecutio Temporum*, 3 (2012), pp.66-81, <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2012/10/5-Il-riconoscimento-hegeliano-la-Teoria-critica.pdf> (ultima consultazione Aprile 2018)

Derrida, Jacques (1997), *Margini – della filosofia*, Einaudi, Torino

Derrida, Jacques (2006), *Glas*, Bompiani, Milano

Dewey, John (1927), «The Public and its Problems», in: J. Dewey (a cura di J.A. Boydston) *Later Works of John Dewey*, vol. 2, Carbondale: Southern Illinois University Press, 2008, pp. 235-372.

Dewey, John, (1938), *Logic. The Theory of Inquiry*, New York: Holt, Rinehart and Winston.

Di Giovanni, George (1973), «Reflection and Contradiction. A commentary on some passages of Hegel's Science of Logic», in: *Hegel-Studien*, 8, 1973, pp.131-161

Drilo, Kazimir (2003), *Leben aus der Perspektive des Absoluten. Perspektivwechsel und Aneignung in der Philosophie Hegels*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Düsing, Klaus (1984), «Identität und Widerspruch. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte der Dialektik Hegels», in: *Giornale di Metafisica*, 6, 3 (1984), pp. 315-358.

Düsing, Klaus (1986), *Die Idee des Lebens in Hegels Logik*, in: Horstmann-Petry (1986), pp. 276-289.

Emundts, Dina (2012), *Erfahren und Erkennen: Hegels Theorie der Wirklichkeit*, Klostermann, Frankfurt a./M.

Engels, Friedrich (1955), *Dialettica della natura*, Rinascita, Roma

Engstrom, Stephen (2009), *The Form of Practical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge.

Erle, Giorgio, *Tre prospettive su veridicità e agire morale*. Leibniz, Kant, Hegel, ArchetipoLibri, Bologna.

Ficara, Elena (a cura di) (2014), *Contradictions: Logic, History, Actuality*, De Gruyter, Berlin/Bosto.

Finelli, Roberto (2014), *Un parricidio compiuto: il confronto finale di Marx con Hegel*, JacaBook, Milano

Giacché, Vladimiro (1990), *Finalità e soggettività. Forme del finalismo nella 'Scienza della logica' di Hegel*, Genova, Pantograf.

Greene, Murray (1972), *Hegel on the soul: A Speculative Anthropology*, Nijhoff, The Hague 1972.

Green, Murray (1976), *Hegel's Modern Teleology*, in: Guzzoni-Rang-Bernhard-Siep (1976), pp.176-192.

Grethlein, Thomas; Leitner, Heinrich (a cura di) (1996), *Inmitten der Zeit : Beiträge zur europäischen Gegenwartsphilosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Guzzoni, Ute; Rang, Bernhard und Siep, Ludwig (1976), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Meiner Verlag, Hamburg.

Faggiotto, Pietro (1986), «Limiti e confini della conoscenza umana secondo Kant. Commento al §57 dei Prolegomeni», in: *Verifiche*, XV, 1986, pp. 231-242.

Fazioni, Nicolò (2016), *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, FrancoAngeli, Milano.

Ferrarin, Alfredo (1990), *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa

Ferrarin, Alfredo (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ferrarin, Alfredo (2016), *Il pensare e l'Io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma.

Fleischmann, Eugene J. (1964), «Die Wirklichkeit in Hegels Logik», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964), pp. 3-29.

Fleischmann, Eugene J. (1975), *La logica di Hegel*, Einaudi, Torino

Foot, Philippa (2001), *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford. [tr. it. a cura di E. Lalumera, *La natura del bene*, Il Mulino, Bologna 2007].

Foucault, Michael (1994), *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris [tr. it. a cura di P. Pasquino G. Procacci, *Storia della sessualità. Vol. 1: La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 2013].

Foucault, Michael (1992), *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano.

Foucault, Michael (1993), *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino

Fulda, Hans Friedrich; Horstmann, Rolf-Peter (a cura di) (1990), *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Fulda, Hans Friedrich (1991), *Spekulative Logik als die 'eigentliche Metaphysik'. Zu Hegels Verwandlung des neuzetlichen Metaphysikverständnisses*, in: Pätzhold-Venderjag (1991), pp.9-28.

Fulda, Hans Friedrich (1996), *Freiheit als Vermögen der Kausalität und als Weise, bei sich selbst zu sein*, in: Grethlein-Leitner (1996).

Fulda, Hans Friedrich (2006), *Das Leben des Geistes*, in: Arndt-Cruysberghs-Przylebski (2006).

Geiger, Ido (2007), *The Founding Act of Modern Ethical life: Hegel's Critique of Kant's Moral and Political Philosophy*, Stanford University Press, Stanford.

Grossmann, Andreas und Jamme, Christoph (a cura di) (2000), *Metaphysik der praktischen Welt : Perspektiven im Anschluss an Hegel und Heidegger : Festgabe für Otto Pöggeler*, Rodopi , Amsterdam/Atlanta.

Haase, Matthias (2013), *Life and Mind*, in: Khurana (2013a), pp.69-109.

Habermas, Jürgen (1970), *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1970.

Habermas, Jürgen (1975), *Lavoro e interazione. Osservazioni sulla filosofia dello spirito jenesse di Hegel*, Feltrinelli, Milano 1975.

Halbig, Christoph (2006), «Varieties of Nature in Hegel and McDowell», in: *European Journal of Philosophy*, 14, 2, 2006, pp. 222-241.

Hartmann, Nicolai (1983), *Möglichkeit und Wirklichkeit*, de Gruyter, Berlin

Henrich, Dieter (1998), «Subjektivität als Prinzip» in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1 (1998), pp. 31-44; poi in: D. Henrich, *Bewusstes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart, Reclam, 1999, pp. 49-73; trad. it. F. Micheli, «Soggettività come principio», in: *Il Pensiero*, 38 (1998), pp. 7-21; poi in: U. Perone (a cura di), *Metafisica e modernità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2008.

Henrich, Dieter (a cura di) (2016a), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion. Hegel-Tage Chantilly 1971*, Felix Meiner Verlag, Hamburg

Henrich, Dieter (2016b), *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in: Henrich (2016a) [trad. it. a cura di I. Castiglia e G. Stefanelli, *Scritti sulla logica hegeliana*, Stamen, Roma, 2016].

Hepner, Benoît-P. (1950), *Bakounine et le panslavisme révolutionnaire*, librairie M. Rivière, Paris

Hevda, Johanna (2016), *La teoria della donna malata*: <https://lesbitches.wordpress.com/2016/03/02/teoria-della-donna-malata/> (ultima consultazione Luglio 2018).

Hogrebe, Wolfram (a cura di) (2004), *Grenzen und Grenzüberschreitungen: XIX. Deutscher Kongress für Philosophie, Bonn, 23.–27. September 2002. Vorträge und Kolloquien*, De Gruyter, Berlin/New York

Honneth, Axel (2002), *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano

Honneth, Axel (2003), *Il dolore dell'indeterminato. Un'attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Manifestolibri, Roma.

Honneth, Axel (2010), *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennung*, Suhrkamp, Berlin.

Honneth, Axel; Hindrichs, Gunnar (2013) (a cura di), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*, Klostermann, Frankfurt a/M.

Honneth, Axel (2015), *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Codice Edizioni, Torino.

Horstmann, Rolf-Peter und Petry, Michael John (a cura di) (1986), *Hegels Philosophie der Natur: Beziehungen zwischen empirischer und spekulativer Naturerkenntnis*, Klett-Cotta, Stuttgart.

Horstmann, Rolf-Peter (1999), «Kant und der “Standpunkt der Sittlichkeit”. Zur Destruktion der kantischen Philosophie durch Hegel», in: *Revue Internationale de Philosophie*, 53, 4, 1999, pp. 567-582.

Horstmann, Rolf-Peter (2016), «Hegel on Objects as Subjects», in: Kreines-Zuckert (2016), pp.121-138.

Houlgate, Stephen (1999), *Hegel's Critique of Foundationalism in the 'Doctrine of Essence'*, in: O'Hear (1999), pp. 25-46.

Hyppolite, Jean (1996), *Genesi E Struttura Della “Fenomenologia Dello Spirito” Di Hegel*, La Nuova Italia, Firenze

Iber, Christian (1990), *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, de Gruyter, Berlin-New York.

Ikäheimo, Heikki; Laitinen, Arto (a cura di) (2011), *Recognition and Social Ontology*, Brill, Leiden-Boston.

Ikäheimo, Heikki (2011), *Holism and Normative Essentialism in Hegel's Social Ontology*, in: Ikäheimo-Laitinen (2011), pp. 145-210.

Ikäheimo, Heikki (2016), *Ethical Perfectionism in Social Ontology – A Hegelian Alternative*, in: Testa-Ruggiu (2016), pp.49-67

Illetterati, Luca (1995a), *Natura e ragione: sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Verifiche, Trento.

Illetterati, Luca (1995b), *Vita e organismo nella filosofia della natura*, in: Biasutti-Bignami-Chiereghin-Giuspoli-Illetterati-Menegoni-Moretto (1995), pp. 337-427.

Illetterati, Luca (1996), *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento.

Illetterati, Luca (2005), «La decisione dell'idea. L'idea assoluta e il suo passaggio nella natura in Hegel», in: *Verifiche*, 34, 2005, pp. 241-274.

Illetterati, Luca (2007), «L'oggettività del pensiero», in: *Verifiche* 36, 1-4 (2007), pp. 13-31

Illetterati, Luca (2010), «Contradictio regula falsi? Intorno alla teoria hegeliana della contraddizione», in: F. Puppo (a cura di), *La contraddizione che noi consente. Forme del sapere e valore del principio di non contraddizione*, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 85-114.

Illetterati, Luca (2014a), «The Concept of Organism in Hegel's Philosophy of Nature» in: L. Illetterati e A. Gambarotto (a cura di), *Notion of Organism. Historical and Conceptual Approaches*, Verifiche, 43, 1-4, 2014, pp. 155-165.

Illetterati, Luca (2014b), *Limiti and Contradiction in Hegel*, in: Ficara (2014), pp.127-152.

Illetterati, Luca (2016), «Natura», in: Illetterati, Giuspoli, (a cura di), *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, Carocci, Roma 2016, pp.245-267.

Illetterati, Luca; Giuspoli, Paolo; Mendola, Gianluca (2010), (a cura di), *Hegel*, Carocci, Roma.

Illetterati, Luca; Menegoni, Francesca (a cura di) (2018), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a./M.

Jaeggi, Rahel (2005), *Entfremdung*, Campus Verlag, Frankfurt/Main.

Jaeggi, Rahel (2009), *Was ist Ideologiekritik?*, in: Jaeggi-Wesche (2009) [tr. ita. a cura di M. Solinas, *Forme di vita e capitalismo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2016, pp. 61-89].

Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (a cura di) (2009), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.

Jaeggi, Rahel (2014a), *Kritik von Lebensformen*, Suhrkamp, Berlin.

Jaeggi, R. (2014b), «Il punto di vista della teoria critica: riflessioni sulla rivendicazione di obiettività della teoria critica», in: *Consecutio Temporum*, 7: 48-61, <http://www.consecutio.org/wp-content/uploads/2014/11/R-Jaeggi.-Il-punto-di-vista-della-teoria-critica1.pdf>

Jaeggi, Rahel (2016), *Forme di vita e capitalismo*, traduzione e cura di M. Solinas, Rosenberg & Sellier, Torino.

Jaeschke, Walter (1993), *Pensiero oggettivo. Considerazioni storico-filosofiche sulla logica speculativa e sua attualità*, in: Nuzzo (1993), pp. 27-52.

Jarczyk, Gwendoline (1980), *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Aubier Montaigne, Paris.

Johnston, Adrian (2017), «Contingency, Pure Contingency – Without Any Further Determination: Modal Categories in Hegelian Logic», in: *Russian Journal of Philosophy & Humanities*, 1, 2 (2017), pp. 23-48.

- Kervégan, Jean-François (1990), «Le problème de la fondation de l'éthique: Kant, Hegel», in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, 1990, pp. 33-55.
- Kervégan, Jean-François (2008), *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris.
- Khurana, Thomas; Mencke, Christoph (a cura di) (2011), *Paradoxien der Autonomie*, August Verlag, Berlin.
- Khurana, Thomas (2011), *Paradoxien der Autonomie. Zur Einleitung*, in: Khurana-Mencke (2011).
- Khurana, Thomas (a cura di) (2013a), *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, August Verlag, Berlin.
- Khurana, Thomas (2013b), *Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel*, in: Khurana (2013a).
- Khurana, Thomas (2013c), «Paradoxes of Autonomy: On the Dialectics of Freedom and Normativity», in: *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 17, 2013, pp. 50-74.
- Khurana, Thomas (2017), *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Suhrkamp, Berlin.
- Kojève, Alexandre (1996), *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano
- Korsgaard, Christine (1996), *Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Harvard
- Korsgaard, Christine (2008), *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford
- Kreines, James (2013), *Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will*, in: Khurana (2013a), pp.111-154.
- Laitinen, Arto; Sandis, Constantine (a cura di) (2010), *Hegel on action*, Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York

- Laitinen, Arto (2016), *Hegelian constructivism in ethical theory?*, in: Testa-Ruggiu (2016).
- Landucci, Sergio (1978), *La contraddizione in Hegel*, La Nuova Italia, Firenze
- Löwith, Karl (1976), *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino
- Longuenesse, Béatrice (1981), *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Vrin, Paris.
- Lugarini, Leo (1998), *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rillegendo la Scienza della Logica*, Guerini e Associati, Milano.
- Lucács, György (1976), «Falsa e vera ontologia di Hegel», in: Id., *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol I, Editori Riuniti, Roma
- Lukács, György (2004), *Teoria del romanzo*, SE, Milano.
- MacIntyre, Alasdair (1984), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Malabou, Catherine (1996), *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris.
- Marcuse, Herbert (1969), *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, La Nuova Italia, Firenze
- Marx, Karl (1976), *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, in: K. Marx – F. Engels, *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma.
- Matassi, Elio (2005), «Th. W. Adorno e la 'seconda natura'», in: *Idee*, 58, pp. 27-47.

McDowell, John (1996), *Mind and World*, University Press, Cambridge, Harvard. [tr. it. a cura di C. Nizzo, *Mente e Mondo*, Einaudi, Torino 1999].

McDowell, John (2002), Responses, in: Smith (2002), pp.269-305

McDowell, John (2005), «Self-Determining Subjectivity and External Constraint», in: Ameriks, Karl; Stolzenberg, Jürgen, (a cura di.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, 3, 2005, de Gruyter, Berlin/New York, pp. 21-37.

Menke, Christoph (2010), «Autonomie und Befreiung», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58, 5 (2010), pp. 675-694.

Menke, Christoph (2008), *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a./M.

Mencke, Christoph (2011), *Autonomie und Befreiung*, in: Khurana-Mencke (2011).

Mencke, Christoph (2012), «Zweite Natur. Kritik und Affirmation», in: Völk, M., Römer, O., Schreull, S., u. a. (Hg.), “ ...Wenn die Stunde es zuläßt.” *Zur Traditionalität und Aktualität kritischer Theorie*, Westfälisches Dampfboot, Münster 2012, pp. 154-171.

Mencke, Christoph (2013a), «Hegel’s Theory of Second Nature: The “Lapse” of Spirit», in: *Symposium*, 17, 1, pp. 31-49.

Menke, Christoph (2013b), «Hegels Theorie der Befreiung. Gesetz, Freiheit, Geschichte, Gesellschaft», in: Honneth-Hindrichs (2013), pp. 301-320.

Menegoni, Francesca (1982), *Morale e moralità in Hegel*, Liviana Editrice, Padova.

Menegoni, Francesca (1993), *Struttura e soggetto dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993.

Menegoni, Francesca (2016), *Hegel’s Theory of Action: Between Conviction and Recognition*, in: Testa-Ruggiu (2016).

Mezzadra, Sandro (2014), *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, Manifestolibri, Roma.

Moretto, Antonio (1986), «Limite e analogia in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant», in: *Verifiche*, XV, 1986, pp. 341-364.

Nancy, Jean-Luc (1996), *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino

Nancy, Jean-Luc (2010), *Hegel. L'inquietudine del negativo*, Edizioni Cronopio, Napoli

Neuhouser, Frederik (2000), *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge.

Neuhouser, Frederik (2011), «Jean-Jacques Rousseau and the Origins of Autonomy», in: *Inquiry* 54, 5 (2011), pp.478-493.

Neuser, Wolfgang; Lenski, Wolfgang (a cura di) (2010), *Bewusstsein zwischen Natur und Geist*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Neuser, Wolfgang (2000), «Die Philosophie der Natur (§§ 245-376)», in: AA. VV., *Hegels Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Ein Kommentar zum Systemgrundriss*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp.139-205.

Ng, Karen (2013), *Life, Self-Consciousness, Negativity: Understanding Hegel's Speculative Identity Thesis*, in: Khurana (2013a), pp. 33-76.

Ng, Karen, «Hegel's Logic of Actuality», in: *The Review of Metaphysics*, 63, 1 (2009), pp. 139-172.

Novakovic, Andreja (2017), *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nunziante, Antonio Maria (2001), *Monade e contraddizione. L'interpretazione hegeliana di Leibniz*, Verifiche, Trento.

Nuzzo, Angelica (a cura di) (1993), *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.

Nuzzo, Angelica (2013), «Anthropology, Geist and the Soul-Body Problem. The systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit», in: D. Stern (a cura di), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Suny Press, New York 2013, pp. 19-36.

O'Hear, Anthony (a cura di) (1999), *German Philosophy since Kant*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pätzold, Detlev; Vanderjagt, Arjo (a cura di) (1991), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Dinter, Köln

Pape, Ingetrud (1966), *Tradition und Transformation der Modalität*, Meiner, Hamburg.

Petry, Michael John (a cura di) (1987), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

Pinkard, Terry (2002), *German Philosophy 1760-1860: The Legacy of Idealism*, Harvard University Press, Cambridge.

Pinkard, Terry (2011), *Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung*, in: Khurana-Mencke (2011), pp. 25-60.

Pinkard, Terry (2018), *Hegel: Il filosofo della ragione dialettica e della storia*, Hoepli, Milano.

Pippin, Robert (2000), «Hegel's Practical Philosophy: The Actualization of Freedom», in: Ameriks (2000), pp. 180-199.

Pippin, Robert (2008), *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pinkard, Terry (2002), *German Philosophy 1760–1860: The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Pinkard, Terry (2011), *Das Paradox der Autonomie: Kants Problem und Hegels Lösung*, in: Khurana-Mencke (2011).

Pleines, Juergen-Eckardt (a cura di) (1991), *Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles – Kant – Hegel*, Verlag Königshausen & Neumann, Würzburg.

Popper, Karl (1940), «What is Dialectic», in: *Mind*, 49, 1940, pp. 403-426 ([trad. it. a cura di G. Pancaldi: «Che cos'è la dialettica?», in: *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 531-570).

Quante, Michael (1993), *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt [trad. it. a cura di P. Livieri, *Il concetto hegeliano di azione*, Franco Angeli, Milano 2011].

Quante, Michael (2000), «Zurück zur verzauberten Natur – ohne konstruktive Philosophie? McDowells Naturbegriff in “Mind and World”», in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 6, 2000, pp. 953-965.

Quante, Michael (2002), «Schichtung oder Setzung? Hegels reflexionslogische Bestimmung der Natur-Geist-Verhältnisse», in: *Hegel-Studien*, 37, 2002, pp. 107-121.

Quante, Michael (2016), *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, FrancoAngeli, Milano.

Quante, Michael; Mooren, Nadine, (a cura di) (2018), *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*; Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Quinzio, Giannatiempo Anna (1983), *Il “cominciamento” in Hegel*, Edizioni di storia e letteratura, Roma

Pinkard, Terry (2012), *Hegel's Naturalism: Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.

Rameil, Udo (1988), «Der systematische Aufbau der Geisteslehre in Hegels Nürnberger Propädeutik», in: *Hegel-Studien*, 23, pp. 19-49.

Ranchio, Filippo (2016), *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Rath, Norbert (1996), *Zweite Natur. Konzepte einer Vermittlung von Natur und Kultur in Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Waxmann, Münster/New York.

Rawls, John (1980), «Kantian constructivism in moral theory», in: *Journal of Philosophy* 77, 9 (1980), pp. 515-572.

Rawls, John (1993), *Political Liberalis*, Columbia University Press, New York.

Redding, Paul (2007), *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Renault, Emmanuel (2016), *Social Self and Work in The Phenomenology of Spirit*, in: Testa – Ruggiu (2016), pp. 202-219.

Rinaldi, Giacomo (2007), *Innere und äußere Teleologie bei Kant und Hegel*, in: Wahsner (2007).

Rödl, Sebastian (2013), «Reason and Nature, First and Second», in: Honneth-Hindrichs (2013).

Rödl, Sebastian (2011), *Selbstgesetzgebung*, in: Khurana-Mencke (2011).

Rossi, Mario (1970), *Da Hegel a Marx II. Il sistema hegeliano dello Stato*, Feltrinelli, Milano

Ruggiu, Luigi (2003), «Spirito assoluto, intersoggettività, socialità della ragione», in: *Giornale di Metafisica*, nuova serie, 25, 2003, pp. 393-418.

Ruggiu, Luigi (2009), *Ragione sociale e oggettività*, in: Ruggiu-Testa (2009).

Ruggiu, Luigi; Italo, Testa (a cura di) (2009), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano.

- Ruggiu, Luigi (2016), *Reason and Social Ontology*, in: Testa-Ruggiu (2016), pp.86-105
- Särkelä, Arvi, *Immanente Kritik und soziales Leben. Selbsttransformative Praxis nach Hegel und Dewey*, Klostermann Verlag, Frankfurt a./M.
- Sandkaulen, Birgit, (2011), «Die Seele ist der existierende Begriff. Herausforderungen philosophischer Anthropologie», in: *Hegel-Studien*, 45, 2011, pp. 35-50.
- Schnädelbach, Herbert (2004), *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: Högrefe (2004), pp. 283-295
- Schneewind, Jerome (1998), *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schönecker, Dieter (a cura di) (2015), *Kants Begründung von Freiheit und Moral in Grundlegung III. Neue Interpretation*, Menits, Münster.
- Sensen, Oliver (a cura di) (2013), *Kant on moral Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sell, Annette (2000), *Leben als Zusammenleben. Der Lebensbegriff in Hegels Fragmenten 'Der Geist des Christentums und sein Schicksal'*, in: Grossman-Jamme (2000), pp. 221-237.
- Sell, Annette (2006), «Leben», in: P. Cobben, P. Cruysberghs, L. de Vos, P. Jonkers (a cura di), *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt, pp. 301-305.
- Sell, Annette (2006), «Gattung», in: P. Cobben, P. Cruysberghs, L. de Vos, P. Jonkers (a cura di), *Hegel-Lexikon*, WBG, Darmstadt, pp. 217-218.
- Sell, Annette (2013), *Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei G.W.F. Hegel*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.
- Senigaglia, Cristiana (2011), *Geist als zweite Natur?*, in: Arndt-Bowman-Gerhard-Zovko (2011), pp.129-136.

Senigaglia, Cristiana (2017), Die Ethik des Guten bei Kant und Hegel, in: Arndt-Bowman-Gerhard-Zovko (2017), pp. 239-246

Shell, Susan Meld, *Kant and the Limits of Autonomy*, Harvard University Press, Cambridge.

Smith, Nicholas H. (2002), *Reading McDowell on Mind and World*, Routledge, London.

Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt a/M.

Stahl, Titus (2015), *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Campus, Frankfurt a./M.

Stanguennec, André (1985), *Hegel critique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris.

Stanguennec, André (1997), *Hegel. Une philosophie de la raison vivante*, Vrin, Paris.

Stekeler-Weithofer, Pirmin (2004), «Gehört das Leben in die Logik?», in: H. Schneider (a cura di), *Sich in Freiheit entlassen: Natur und Idee bei Hegel*, Peter Lang, Frankfurter a./M.

Stekeler-Weithofer, Pirmin; Neuser, Wolfgang (2017a), *Idee, Geist, Freiheit: Hegel und die zweite Natur*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

Stekeler-Weithofer, Pirmin (2017b), *Es gibt kein moralisches Gesetz in uns. Zu Hegels Kritik an Kants Ethik*, in: Arndt-Bowman-Gerhard-Zovko (2017), pp.163-180.

Stern, Robert (2012), *Understanding Moral Obligation. Kant, Hegel, Kierkegaard*, Cambridge University Press, Cambridge

Testa, Italo; Ruggiu, Luigi (a cura di) (2016), *“I that is We, We that is I”. Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Leiden/Boston

Testa, Italo (2011), «La Metacritica di Adorno nella costellazione contemporanea. Epistemologia dialettica e post-empirismo», in: M.L. Lanzillo, S. Rodeschini (a cura di), *Percorsi della dialettica nel novecento. Da Lukács alla cibernetica*, Carocci, Roma, pp. 93-124.

Testa, Italo (2010), *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel (1801-1806)*, Mimesis, Milano-Udine.

Testa, Italo (2009), «Second Nature and Recognition: Hegel and the Social Space», in: *Critical Horizons*, 10, 3, pp. 341-370.

Testa, Italo (2008), «Selbstbewusstsein und zweite Natur», in: Vieweg, K./ Welsch, W. (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein Kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 286-307.

Testa, Italo (2007), «Storia naturale e seconda natura. Adorno e il problema di una conciliazione non fondativa», in: *La società degli individui*, 28, pp. 37-52.

Testa, Italo (2007a), «Criticism from within nature: the dialectic between first and second nature from McDowell to Adorno», in: *Philosophy and Social Criticism*, 33, 4, pp. 473- 497.

Theunissen, Michael (1978), *Sein und Schein - Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

Thompson, Michael (2004), «Apprehending Human Form» in: A. O'Hear (Hg.), *Modern Moral Philosophy*, Cambridge, pp. 47-74.

Thompson, Michael (2008), *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Harvard University Press, Cambridge.

Tschizewskij, Dmitrij (1961), *Hegel in Russland*, in: Id. (a cura di), *Hegel bei den Slaven*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Valagussa, Francesco (2016), «L'assoluto come contraddizione. Hegel e Spinoza», in: *Il Pensiero*, 55,1 2016.

Velkley, Richard (2013), *Transcending Nature, Unifying Reason: On Kant's Debt to Rousseau*, in: Sensen (2013), pp. 89-106.

Verra, Valerio (a cura di) (1981), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli.

Verra, Valerio (2002), «Introduzione», in: G. W. F. Hegel., *Filosofia della natura*, UTET, Torino, pp. 9-56.

Verra, Valerio (2007a), «La filosofia della natura», in: Verra, Valerio (a cura di C. Cesa), *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna, pp. 249-290. [Saggio pubblicato per la prima volta in: Claudio, Cesa (1997), *Guida a Hegel* (a cura di), Laterza, Roma-Bari, pp.83-122].

Verra, Valerio (2007b), «Il sistema della vitalità in Hegel», in: Verra, Valerio (a cura di C. Cesa), *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna, pp. 291-303. [Saggio pubblicato per la prima volta in: *Revue International de Philosophie*, 53, 1999, pp. 555-566].

Verra, Valerio (2007c), «Storia e seconda natura in Hegel», in: Verra, Valerio (a cura di C. Cesa), *Su Hegel*, Il Mulino, Bologna, pp. 65-81. [Saggio pubblicato per la prima volta in: R. Racinaro, V. Vitiello, *Logica e storia in Hegel*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1985, pp.55-67].

Vieillard-Baron, Jean-Louis (a cura di) (2004), *Hegel et la vie*, Vrin, Paris.

Vieweg, Klaus (2012), *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Wilhelm Fink Verlag, München [tr. it. parziale, a cura di C. Muratori, T. Pierini, D. De Pretto, U. Ugazio e G. Varnier, *La «logica» della libertà. Perché la filosofia del diritto di Hegel è ancora attuale*, Edizioni ETS, Pisa.

Vinci, Paolo (1999), «*Coscienza Infelice*» e «*Anima bella*». *Commentario della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Guerini e associati, Napoli

Vinci, Paolo (2008), «Sapere assoluto e riconoscimento: dalla comunità allo spirito agente», in: *Verifiche*, 37, 1-3, 2008, pp. 11-32

Vinci, Paolo (2016), *The Form of Labour*, in: Testa-Ruggiu (2016), pp. 220 – 229.

Wahl, Jean (1994), *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Laterza, Roma-Bari

Wahsner, Renate (a cura di) (2007), *Hegel und das mechanistische Weltbild*, Peter Lang, Frankfurt a/M.

Westphal, Kenneth (2008), «Philosophizing about Nature: Hegel's Philosophical Project», in: Beiser, Frederick (edited by), *The Cambridge Companion to Hegel and the Nineteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 281-310.

Wolff, Michael (1991), *Das Körper-Seele-Problem: Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Wolff, Michael (1997), *Der Begriff des Widerspruch*, Hain Verlag, Bodenheim

Wolff, Michael (2015), «Warum der kategorische Imperativ nach Kants Ansicht gültig ist», in: Schönecker (2015).

Slavoj, Žižek (2014), *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*, Verso, Londra.

Zuckert, Rachel; Kreines, James (a cura di) (2016), *Hegel on Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge.