

STRUMENTI
PER LA DIDATTICA E LA RICERCA

– 128 –



Riccardo Roni

Il lavoro della ragione

Dimensioni del soggetto
nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel

Firenze University Press
2012

Il lavoro della ragione : dimensioni del soggetto nella
Fenomenologia dello spirito di Hegel / Riccardo Roni. – Firenze :
Firenze University Press, 2012.
(Strumenti per la didattica e la ricerca ; 128)

<http://digital.casalini.it/9788866551850>

ISBN 978-88-6655-184-3 (print)

ISBN 978-88-6655-185-0 (online PDF)

ISBN 978-88-6655-186-7 (online EPUB)

Progetto grafico di Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc

Volume pubblicato grazie ad un contributo dell'Università degli Studi di Firenze.

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul sito-catalogo della casa editrice (<http://www.fupress.com>).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, F. Cambi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, G. Mari, M. Marini, M. Verga, A. Zorzi.

© 2012 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

Indice

| | |
|---|----|
| INTRODUZIONE | |
| L'esperienza del limite dentro e oltre la sostanza. Perché Hegel? | 7 |
| CAPITOLO 1 | |
| Soggetto e autoscienza: aspetti normativi | 17 |
| CAPITOLO 2 | |
| Il dubbio dell'illusione. Tra ragione e spirito | 35 |
| CAPITOLO 3 | |
| L'esperienza morale | 55 |
| CAPITOLO 4 | |
| «Lo spopolamento del cielo». La sostanza nelle 'cavità' dello spirito | 71 |
| BIBLIOGRAFIA | 89 |



L'esperienza del limite dentro e oltre la sostanza. Perché Hegel?

«Il concetto di *sostanza* è una conseguenza del concetto di *soggetto*:
non inversamente!»

F. Nietzsche

Questa ricerca è costituita in misura essenziale dalla discussione molto ravvicinata di alcune sezioni della *Phänomenologie des Geistes*¹ di Hegel, ad iniziare da quella dedicata alla «certezza sensibile». La lettura 'interna'² che si compie di luoghi celeberrimi della grande opera hegeliana intende proporre una serie di spunti interpretativi per rivisitare sotto un profilo teoretico-morale le esperienze di costituzione e legittimazione del soggetto dopo la fine della vecchia metafisica e le conseguenze inattese derivanti dal rapporto problematico che la coscienza instaura con l'immobilità autosufficiente e autoreferente della sostanza³. Nel percorso interpretativo così delineato è dunque ravvisabile l'eco non solo di interpretazioni più consolidate ed anche tradizionali della *Phänomenologie des Geistes*, ma più in particolare di letture contemporanee di Hegel, tra le quali spicca quella che riconosce nel pensiero di Hegel una forma di «pragmatismo razionalista»⁴. Uno tra i più autorevoli interpreti americani di Hegel, Robert Brandom, ritiene che la filosofia sia lo studio dell'uomo quale soggetto giudicante e

¹ G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., a cura di E. De Negri, con una introduzione di G. Cantillo, Roma 2008, (d'ora in poi *FS*).

² Cfr. F. DUQUE, *Tutto il sapere del mondo*, «Iride», 52/3, 2007, p. 568.

³ Per un confronto con la stagione a cavallo della seconda guerra mondiale – in particolare quella francese di impronta esistenzialistica – relativamente all'interpretazione dell'esperienza morale, lo studio di Hyppolite risulta essere per molti aspetti ancora di stretta attualità. Entro questa cornice, vale la pena evidenziare, tra l'altro, il concetto di «trascendenza orizzontale» giacché consente di approfondire 'problematicamente' la drammaticità e la rischiosità delle scelte morali in un'epoca priva delle certezze metafisiche tradizionali, Cfr. J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005, p. 671, nota.

⁴ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, «European Journal of Philosophy», 7, 1999, n. 2, pp. 164-189.

agente in virtù della sua capacità «discorsiva» di ricorrere, se è il caso, ad un uso «normativo» dei concetti⁵. La razionalità stessa è per Brandom un concetto normativo, giacché ciascun ente razionale può dipendere da una modalità distintiva di valutazione normativa. Dopo il grande contributo kantiano in merito alla nostra facoltà di attribuire 'autonomamente' a noi stessi un'ampia gamma di *status* normativi – proprio grazie all'unità sintetica dell'appercezione («io penso») – è fin troppo evidente che il soggetto finisca per andare incontro ad un cambiamento di prospettiva rispetto alla semplice 'chiarezza' e 'distinzione' richiesta ai concetti (Descartes), laddove in Hegel la stessa possibilità della libertà viene ad essere identificata con la disposizione ad accettare di subordinarsi a delle norme, ossia a dei parametri che devono poter regolare il nostro agire pratico, per comprendere come lavorino i concetti empirici ordinari⁶; in questo modo, l'essere vincolati ad esse non sarebbe solo compatibile con la libertà, ma consisterebbe nella libertà stessa di rendere applicabili i concetti, dopo aver indagato criticamente le loro condizioni trascendentali⁷. Questa assunzione tuttavia ha delle conseguenze imprevedute con le quali lo stesso Brandom si misura retrospettivamente nella sua lettura olistica e inferenziale della *Phänomenologie des Geistes*⁸. Giacché Hegel ha saputo mettere bene in chiaro le conseguenze nonché ha saputo tenere in dovuta considerazione anche gli esiti 'aporetici' che una tale responsabilità normativa per il soggetto può comportare. Sotto questa luce, anziché considerare l'attitudine normativa del soggetto come un «dato» assoluto, ci sembra più opportuno – proprio in virtù del rapporto quanto mai problematico del soggetto con la sostanza – parlare in Hegel di una normatività 'debole'⁹. Se consideriamo valida questa versione 'debole' della normatività, Hegel avrebbe cercato di ricostruire una «storia» della soggettività moderna che sapesse rivelarne e perciò comprenderne a fondo soprattutto l'intrinseca «natura»¹⁰ contraddittoria, proprio in virtù della sua modalità di comprendere la relazione tra l'istituzione e l'applicazione delle norme concettuali¹¹. Se riconosciamo al soggetto la capacità di interpretare il ruolo inferenziale dei concetti – i quali non possono restare fissi come nelle categorie dell'intellet-

⁵ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2009, p. 116. Cfr. L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica. Hegel a Jena*, 2 voll., Mimesis, Milano 2009, vol. 2, p. 667.

⁶ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 165.

⁷ *Ibid.*, p. 167; R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 117.

⁸ R. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 247-289; *Id.*, *Tales of the Mighty Dead: Hystorical Essays on the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002, pp. 178-234.

⁹ Cfr. I. TESTA, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano 2010, p. 268, nota.

¹⁰ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 112.

¹¹ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 167.

to, ma esiste sempre qualcosa che può seguire da essi, che può essere con essi incompatibile o rappresentare un'evidenza in loro favore – il progetto hegeliano di una «scienza dell'esperienza della coscienza»¹² offre ancora oggi agli interpreti la possibilità di escludere qualsiasi soluzione preordinata alle difficoltà che il compito di rendere 'esplicite' molte delle assunzioni hegeliane ci impone. La capacità del soggetto di applicare i concetti alla contingenza per imporle la forma della necessità trova nel caso qui in discussione della *Phänomenologie* un motivo di sistematico approfondimento, non tanto riguardo alla capacità *qua talis* di fare ciò, quanto ai contenuti dei quali il concetto deve esplicitare le ragioni nascoste mediante la sua attività discorsiva. In questo senso, la *Darstellung* dell'Assoluto¹³ dovrebbe dimostrare che ogni fenomeno apparente è intrinsecamente vincolato ad un proprio «oltre», o, se si vuole, ad un proprio «al di là» che si manifesta proprio per rivelare una realtà obiettiva a ciascuna natura contraddittoriamente ignara di sé¹⁴. Alla luce di quest'ultima considerazione, Brandom ci mostra che la linea di pensiero sviluppata da Hegel «non conduce all'assunzione che le possibilità siano disponibili concettualmente prima dei possibili [...] contenuti di messaggi o asserzioni, o che le proprietà stiano già là, intelligibilmente determinate *prima* che le relazioni di esclusione tra di esse siano state considerate»¹⁵. Un siffatto meccanismo ci pone senz'altro al centro di un'esperienza *überhaupt*¹⁶ quali soggetti trascendentali di giudizio e azione, ossia ci pone costantemente in dovere di giustificare e di offrire le nostre ragioni al di qua, dentro e al di là dello spazio sociale¹⁷, ossia in un *network* di relazioni inferenziali¹⁸ di pari livello, dipendenti dalla nostra capacità di *know-how*. Da ciò si desume che la libertà, declinandosi nel tempo, non può mai essere assoluta ma solo relativa, giacché il soggetto non potendo sapere quando essa finisce, è delimitato da questo sapere negativo. Ciononostante, il sapere «speculativo» non può restare solo al di qua di quel rapporto circolare con se stesso o rapporto di autocomprensione, che per ogni realtà è il modo in cui il sapere può rivelare la propria essenza spirituale, il proprio significato nella vita dello spirito. Come annunciato espres-

¹² Cfr. O. PÖGgeler, *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, trad. it. di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986; ID., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, a cura di H.F. Fulda e D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 329-390.

¹³ H.F. FULDA, *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, «Revue de métaphysique et de morale», 2007/3, n. 52, p. 346 sg.

¹⁴ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 104.

¹⁵ R. BRANDOM, *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, cit., p. 255.

¹⁶ H.F. FULDA, *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, cit., p. 360.

¹⁷ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 169. Cfr. L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009. I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit.

¹⁸ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 43.

samente nella *Vorrede*¹⁹, uscire tanto dall'immobilismo quanto dall'unità indifferenziata della vita sostanziale, fornisce al soggetto di Hegel un risultato che, di fatto, non è in sé un «vuoto nulla», bensì «soltanto questa *rico-stituentesi* eguaglianza o la riflessione entro l'esser-altro in se stesso» giacché «non un'unità *originaria* come tale, né un'unità *immediata* come tale, – è il vero»²⁰. A riprova di ciò, «negare il mito del dato sembra così costringerci a un movimento a ritroso che ci spinge nuovamente verso quelle posizioni che ci avevano fatto avvertire il bisogno di un ancoramento del pensiero al mondo – di una qualche forma di datità insomma»²¹. Sulla scorta di queste suggestioni, intendo mostrare che Hegel, sebbene ricorra ad un impiego sistematico della nozione di «speculativo» (cfr. *Differenza fra i sistemi filosofici di Fichte e Schelling*, 1801) per definire un uso della ragione che sia in grado di far valere il principio di un'unità o identità ultima di soggetto e oggetto, di pensiero ed essere, ciò non può escludere che il risultato dell'«uso speculativo della ragione» possa gravare il concetto di una sorta di «aporia interiore»²²: 'il nulla di ciò di cui esso è il risultato'. Purtuttavia, trattandosi in ogni caso di un risultato in cui è contenuto qualcosa di fondamentale, occorre verificare quanto di vero ed effettuale ogni sostanzialità immobile tiene gelosamente custodito in sé. Questo vuol dire che devono essere considerati interamente ragionevoli solo quei significati delle cose che possono emergere oltre le opposizioni abituali tra profili diversi di esperienza, tra intenzioni soggettive ed esiti oggettivi, tra circostanze esterne e condizioni interne, tra relazioni che appaiono contingenti e relazioni che appaiono necessarie. La nozione di sostanza in Hegel ci segnala ancora – in quanto «*Das Tun aller und jeder*» – la presenza di un mondo storico immanente, regolato da precisi rapporti di forza che condizionano a loro volta l'economia, la società e perfino le produzioni culturali (cfr. Kojève, Marcuse, Lukács)²³. Non solo: la presenza della sostanza inquadrata nel suo rapporto con il soggetto e l'autocoscienza, rivela al contempo «un fatto del tutto trascendentale, che si doveva mostrare come un presupposto dell'intera socialità umana»²⁴. Dunque ragione e sensibilità, intelligenza e natura così come oggettività e soggettività sono metafore per

¹⁹ Cfr. J. HYPPOLITE, *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*, in *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, cit., pp. 45-53.

²⁰ FS, tomo I, p. 14.

²¹ P. SPINICCI, *Lezioni su Mente e mondo di John McDowell*, CUEM, Milano 2010, p. 114; cfr. J. McDOWELL, *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999; Id., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 451-477; Id., *Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang*, in *Hegels Erbe*, a cura di C. Halbig, M. Quante, L. Siep, Frankfurt am Main 2004, pp. 184-208.

²² E. BALIBAR, *Zur «Sache Selbst»*. *Comune e universale nella «Fenomenologia» di Hegel*, «Iride», 52/3, 2007, p. 554.

²³ *Ivi*, p. 555.

²⁴ A. HONNETH, *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», 52/3, 2007, p. 573.

indicare condizioni e modi della nostra esperienza 'morale' del mondo. Nell'interpretazione che intendo qui proporre, giacché il soggetto che emerge da questo processo non dubita che esista in lui – seppur nella pluralità e irriducibilità delle sue vocazioni – l'origine ultima delle tante disarmonie che lo affliggono, delle contraddizioni che egli continuamente registra, egli è portato a chiedersi se non vi sia in lui anche la possibilità di vedere «oltre» e attraverso di esse, attraverso ed oltre i molti universi circoscritti in cui sono andate crescendo unilateralmente le forme e le ragioni della sua esistenza. È per queste ragioni che la natura dell'Assoluto deve essere concepita anzitutto come «risultato». Hegel intende perciò andare oltre ogni cattiva immanenza e ciò che egli chiama «principio speculativo» è la bussola che lo rassicura di tale capacità: si tratta di trovare un orizzonte di esperienza²⁵ per il quale i diversi profili sotto cui i dati si offrono, non si diano come segni immobili di un destino imperscrutabile o come nature ed essenze isolate impenetrabili a ragioni diverse da quella che incarnano in quel dato momento. Il principio speculativo esige dunque che ogni dato di esperienza sia messo nella condizione di ritrovare oltre di sé la propria ragione, coinvolgendo ogni altra ragione in tale ricerca di sé, annullando continuamente le frontiere entro cui ognuna appare appiattita su se stessa e annullando insieme quelle frontiere consapevolmente ridisegnate. Ad integrazione di queste tesi interpretative è necessario aggiungere alcuni interrogativi. Se «la scienza dell'esperienza della coscienza» non coincide con il sapere o con l'esperienza della coscienza naturale, ma piuttosto con l'esperienza «di sé» che la coscienza deve fare, che cosa sottintende come non detto, l'affermazione che «il suo termine è là dove il sapere non ha più bisogno di andare oltre se stesso»²⁶? Quale orizzonte d'esperienza può suscitare una tale dinamica per consentire una rilettura dei dati di ciò che in vario modo ci troviamo a sapere e a fare? E un tale orizzonte può essere semplicemente trovato o deve essere progressivamente costituito? Che rapporto costruisce il soggetto con questo suo «al di là» (*Jenseits*), una volta che è in grado di esplicitare le ragioni della propria indipendenza dalla sostanza? Quali metamorfosi deve aver compiuto il soggetto per essere giunto al suo punto limite di non ritorno, ossia quando il concetto corrisponde all'oggetto e l'oggetto al concetto? Una risposta a questi interrogativi ce la fornisce, seppur in modo non esaustivo, il principio *das Wahre ist das Ganze* (Il vero è l'intero)²⁷ secondo cui il vero è qualcosa che deve contenere tutte le possibilità del suo sviluppo, tutti i possibili processi. Sulla base di questo assunto, la sostanza intesa come una realtà a noi esterna, arriva a prospet-

²⁵ Cfr. R. FARAONE, *Erfahrung e Bildung nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in G. COTRONEO, G.F. LUVARÀ, F. RIZZO (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 147-192.

²⁶ *FS*, tomo II, p. 149.

²⁷ *Ivi*, tomo I, p. 15.

tarsi come un soggetto del cui formarsi occorre dare adeguata testimonianza. La prospettiva che viene instaurandosi è quella di una realtà che da qualunque punto la prendiamo è posta nella condizione di ripercorrere il percorso del proprio realizzarsi, rendendo in sé visibile la propria possibilità, quella possibilità di sé che ogni dato d'esperienza isolato è costretto invece a inseguire e a trovare in altro²⁸. La coscienza di chi parla e agisce – pur nei limiti di una realtà storicamente determinata – resta per Hegel il centro problematico di ogni sapere. Nella sezione della *Phänomenologie* intitolata «coscienza», il primo capitolo si interroga sulle condizioni di quella coscienza elementare che sembra consistere nella semplice certezza di un'impressione sensibile, il secondo mette in scena le condizioni apparenti del percepire mentre il terzo quelle dell'intendere. Il negativo rappresenta il motore del passaggio obbligato prima verso il soggetto (autocoscienza, capitolo quarto), assumendo nel capitolo quinto il principio di un ordine universale nel quale tutto ciò che è viene ad assumere la trasparenza di una coscienza (ragione) e infine nel «sapere assoluto», che trasforma il soggetto nell'impersonale, ossia nella serie infinita delle figure (*Gestalten*) di cui si struttura la costitutiva attività mentale della natura umana. I primi cinque capitoli della *Phänomenologie* mostrano pertanto il costituirsi di un io con le sue strutture trascendentali al di qua, dentro e oltre la sostanza, con le sue forme di coscienza e autocoscienza, mentre gli altri tre capitoli mostrano quale quadro di condizioni storico-culturali presuppone una tale costruzione e come un io possa appropriarsene. Vedremo come l'opera dimostri perché il soggetto, al di qua, dentro e oltre la sostanza, è destinato a restare il centro problematico di ogni esperienza e perché nessuna esperienza effettiva può svolgersi e concludersi nei limiti di un io. Vedremo inoltre che se per un verso la sostanza figura come l'essere che è stato escluso volontariamente dal sé, il quale potrebbe sempre rimediare il torto fatto, facendosi uno con la sostanza a mezzo della propria estraneazione, purtuttavia questo è proprio ciò che il soggetto non è più disposto a fare, pagando questa sua 'presunzione' con l'infelicità della coscienza. In quest'ultimo caso, la sostanza del soggetto è l'alienazione stessa (*Entäusserung*): l'esperienza pratica condotta dalla soggettività costituisce in questo caso un movimento (*Bewegung*) di alienazione e di recupero di ciò che per la coscienza naturale (nel vocabolario hegeliano «coscienza» è sinonimo di coscienza naturale) è solo immediato e come tale estraneo alla realtà che si rappresenta. Ma vi è in realtà molto di più. Vedremo come ad una coscienza così orientata, pronta ad appiattirsi sull'una o sull'altra delle sue funzioni (sentire, percepire, intendere, ragionare e così via), si ponga di fatto il problema delle condizioni di possibilità di una coscienza in generale, con una evidente influenza kantiana. In questo suo continuo inseguire una tale possibilità attraverso

²⁸ L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica*, cit., vol. 2, p. 686.

le molte funzioni in cui si manifesta, la coscienza fa nel contempo un'esperienza di non-ritorno²⁹. Il soggetto non può più ritornare all'immobilità della vita sostanziale né tanto meno regredire all'individualità giacché la coscienza perviene tanto ad una comprensione delle proprie possibilità tanto ad un superamento delle proprie contraddizioni immanenti. Nella continua auto-proiezione del soggetto nello al di là di se stesso, questi incontra possibilità concrete che lo chiamano in causa in prima persona ad ogni nuova esperienza, all'interno di un processo di cui l'intera realtà appare protagonista, la quale non è se non in quanto si realizza e non si realizza se non attraverso un rapporto circolare con se stessa, assumendo in sé ogni dato possibile.

Nella parte conclusiva vedremo invece come nell'assoluta dilacerazione (*Zerissenheit*) derivante dal guardare davanti a sé il negativo e dal soffermarsi in esso sapendo di essere orfano di sostanza – processo che culmina con la morte di Dio – il soggetto operi alla fine la conversione di se stesso nell'«impersonale»; ossia nella perdita di individualità a vantaggio di una prospettiva più ampia e perciò capace di tenere insieme le differenze: lo «spirito assoluto», mediato dialetticamente dalla «socialità della ragione», ovvero da effettive pratiche di riconoscimento³⁰. Nel «viaggio di scoperta» (*Entdeckungsreise*) fenomenologico, la soggettività si rivela pertanto contraddistinta da una fondamentale caratteristica: quella di non coincidere mai con un punto spazio-temporale determinato, essendo proiettata sempre «oltre» (*über*) i suoi stessi limiti³¹, in quello spazio e in quel tempo al di là (*jenseits*) della sostanza, che all'inizio del percorso della coscienza figura solo come un «oscuro al di là» di fronte al quale il soggetto trema, sviluppando il bisogno legittimo di mettere le sue radici nello al di qua (*diesseits*) sensibile. Questo «al di là» è noto in filosofia sotto il nome di «sovrasensibile»³²: da ciò si comprende perché risulti «assurdo e contraddittorio voler trovare l'al di là realizzato in un oggetto della certezza sensibile»³³, giacché per la coscienza le forme del suo sentire non possono non apparire come una sorta di patrimonio innato. Lo stesso Kant, nell'E-

²⁹ Cfr. S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla «Fenomenologia dello spirito»*, La Nuova Italia, Firenze 1976, p. 216.

³⁰ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., in particolare pp. 3-28, 43-78, 87-124, 189-220, 261-268; ID., *Soggetti, oggetti, normatività: che cosa significa essere un agente?*, trad. it., in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 139-166. ID., *Perché leggere la "Fenomenologia" duecento anni dopo?*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 585-596. Per un'analisi lessicografica della *Anerkennung*, cfr. I. TESTA, *La natura del riconoscimento*, cit., pp. 87-142.

³¹ F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008, pp. 173-177; D. WANDSCHNEIDER, *Naturphilosophie*, C.C. Buchners Verlag, Bamberg 2008, p. 88.

³² N. HARTMANN, *La filosofia dell'idealismo tedesco (1923-29)*, trad. it. di B. Bianco, Mursia, Milano 1972, p. 326. Sul tema cfr. anche J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 28.

³³ V. VERRA, *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 49.

stetica trascendentale e nell'Analitica trascendentale della prima *Critica* non aveva saputo evitare una tale illusoria apparenza.

In Kant è accaduto che il «sovrasensibile» sia stato contrapposto come tale all'apparenza o fenomeno, dichiarandolo inconoscibile e delimitando rispetto ad esso l'attività dell'intelletto (*Verstand*). Ma l'aver posto come assoluta questa opposizione ha avuto nel caso di Hegel un esito impreveduto³⁴. Costringendo la coscienza ad una dura prova di sé nello «spazio sociale della ragione», Hegel mette in risalto l'evidente 'indeterminazione' in cui è destinato a restare lo spazio dell'oltre nel caso in cui ci si limiti alla prospettiva del semplice intelletto: l'al di là verrebbe in questo modo riempito ad arbitrio dell'individuo, con «fantasticherie e parvenze che la coscienza si produce da sé», giacché «la rappresentazione di un individuo immediato, indipendente, rispecchia ancora l'immediatezza della certezza sensibile, l'universalità e la relazionalità delle qualità contro l'universalità delle espressioni linguistiche e delle continuità spazio-temporali»³⁵. Hegel introduce un elemento di novità dal momento in cui cerca di prendere le distanze dalla concezione spinoziana di sostanza – della quale, occorre precisarlo, per aggirare le difficoltà di unire il molteplice in una qualche forma di unità, valorizza la nozione di *infinitum actu* – prospettando in ultima istanza il passaggio dalla sostanza al soggetto³⁶. «Per conciliare Spinoza e la filosofia della soggettività, spiega Siep, si arriva quindi in Hegel a concepire tempo, estensione, e io come una struttura in divenire sempre più complessa e nel contempo "stabile"»³⁷. «Tempo e spazio, natura e storia non sono per Hegel extra-spirituali [*Aussergeistiges*]. Essi sono le stesse strutture che risultano analoghe all'autoriconoscimento spirituale e che in quanto tali, diventano coscienti nelle forme superiori dello spirito. Ed esse sono le condizioni [*Bedingungen*] di questa conoscenza come una scoperta di sé [*Selbstendeckung*] temporale e storica»³⁸. Rosenkranz infatti sottolinea che «le distinzioni della sostanza non sono, come per Spinoza, né poste in essa da un intelletto che le è fondamentalmente estraneo, e neppure morti attributi, indifferenti l'uno rispetto all'altro, come accadeva quando i teologi parlavano di immutabili attributi di Dio. Se la distinzione della sostanza da sé è una distinzione che pone sé *actu*, allora la contrapposizione della

³⁴ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 169. ID., *Reason in Philosophy*, cit., p. 66.

³⁵ L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, p. 90.

³⁶ Cfr. K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966, p. 218 sg.; E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969, p. 358 sg.; K. DÜSING, *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, a cura di M. Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991, pp. 163-180. K. DÜSING, *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, «Hegel-Studien», 28, 1993, pp. 117-118. R. BODEI, *La «Fenomenologia dello spirito»: un «viaggio di scoperta»*, «Iride», 52/3, 2007, p. 560.

³⁷ L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 251.

³⁸ *Ivi*, p. 252.

sostanza è contrapposizione alla contrapposizione in sé, ma anche contrapposizione a sé. Entrambe le contrapposizioni sono nello stesso tempo, in quanto autonegazioni dell'unità, altrettanto negate, e questa identità negativa è il concetto del concetto. La sostanza come universale non solo si distingue da sé o si particularizza, ma si distingue anche dalla sua distinzione, come principio che l'ha generata, ed è soggetto. Con questo concetto cessa la mera inerenza reale della distinzione come accidente della sostanza e si passa all'immanenza ideale, dato che il soggetto è distinto nel suo essere per sé, non solo dalle distinzioni che esso stesso pone, ma si distingue anche da sé nella totalità delle sue differenze per sé essenti»³⁹.

In un siffatto passaggio, la soggettività, in quanto si separa dalla sostanza, diviene un qualcosa di reale, di effettivo (*wirklich*). Nel percorso dialettico che parte dalla certezza sensibile e culmina nel lavoro⁴⁰, grazie all'emergenza e alla mediazione del linguaggio (*Sprache*), la coscienza «per un verso emerge come un dato di fatto, per un altro presenta un carattere specificamente evolutivo, provvisto di una specifica dinamicità», «manifestando la costituzionale proprietà di estrinsecarsi, di andare al di fuori di sé, appunto all'esterno, facendosi altra da sé»⁴¹. Nel 'lavoro' normativo della ragione, lo spazio dell'oltre, e, con esso, l'al di qua sensibile, non possono non essere oggetto di interesse esclusivo per la soggettività, la quale può riscoprirli proprio grazie all'esperienza che la coscienza ha compiuto su di sé⁴². Il soggetto è come se vedesse sorgere davanti a sé un mondo nuovo che è comunque destinato, «da sempre», ad «essere-stato»: di qui la ricaduta del futuro, attraverso il passato, nello al di qua sensibile del presente da cui il soggetto ha preso le mosse a partire dalla «certezza sensibile».

Ciò non esclude che per il soggetto l'esigenza di esaminare la sua possibilità conoscitiva si denunci come paura (*Furcht*) della verità. Tutte le figure della *Phänomenologie* sono pervase da una vertigine che l'esperienza dell'«oltre» inevitabilmente porta con sé, e che mette in atto una loro trasformazione interna, senza possibilità di ritorno a quei limiti che si fanno ormai superati. Temporalmente, il brivido che questo «oltre» è capace di generare pone il soggetto, fin dalla «certezza sensibile», dinanzi al fatto che egli stesso è mediato da un passato sempre più prossimo di cui il futuro sarà responsabile. La pura e puntuale sensazione e la coincidenza soggetto-oggetto sembrerebbero capaci di garantire la conoscenza più ricca e più vera. Ma la verità finale di questa esperienza dell'oltre – che inizialmente si presenta solo nella minaccia di un futuro, e facendo progressivamente esperienza dei molteplici «adesso» si struttura come la gran massa di un

³⁹ K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, cit., p. 127.

⁴⁰ Cfr. J.F. KERVÉGAN, *Soggetti, norme, istituzioni: che cos'è una vita etica?* in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 385-404.

⁴¹ S. POGGI, *Attraversare il confine: interno, esterno, intenzionalità. Ancora su Brandom interprete di Hegel*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 293-294.

⁴² E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 289.

passato sempre più alle porte – verrà davvero realizzata dal «sapere assoluto» se «il fine [...] del movimento dello spirito (divenire-soggetto della sostanza e divenire sostanziale del soggetto o dell'autocoscienza) non può essere che un 'fine senza fine', differito indefinitamente in se stesso, così come la conversione di un'opera collettiva (o di una *praxis*), che incorpora le azioni individuali nella realizzazione della causa comune in una figura storica e istituzionale duratura dell'universale, rappresenta un fine (o un *processo*) privo di 'fine' veramente rappresentabile»⁴³? Anche se inquadravamo tale problematica in un'epoca come quella a noi contemporanea, in cui un mondo – quello segnato dalle grandi ideologie – non sembra essersi dissolto ma appare piuttosto in continua metamorfosi, è compito prioritario del soggetto diventare consapevole della natura dei condizionamenti solo apparentemente caduti per guardare in faccia la condizione del presente e ripercorrere le tappe del lungo cammino attraversato, soffermandosi in ciascuna di esse⁴⁴.

Se poi ci inoltriamo (forse si pretende troppo), con gli strumenti critici offerti da questi momenti fondamentali della *Phänomenologie* hegeliana, nel tunnel «da Hegel a Nietzsche» scavato da Löwith, come non accorgersi del fatto che la *Phänomenologie* contiene già in sé, affrontate nelle loro diverse articolazioni interne, molte delle negazioni posteriori che hanno tentato invano di consumarla? Non sembra che il nichilismo⁴⁵, sotto questa luce, sia stato non tanto il compimento della filosofia di Hegel, la sua realizzazione, quanto piuttosto il risultato di un suo tradimento, o, come nel caso di Schopenhauer e Nietzsche, di un suo radicale 'frintendimento'?

⁴³ E. BALIBAR, *Zur «Sache Selbst»*, cit., p. 558.

⁴⁴ Cfr. R. BODEI, *La «Fenomenologia dello spirito»: un «viaggio di scoperta»*, cit., p. 561.

⁴⁵ Cfr. J. VARNIER, *Il nichilismo tra Jacobi e il giovane Hegel. Paradigmi di una critica al rappresentazionalismo*, in AA.VV., *Tra scetticismo e nichilismo: quattro studi*, Edizioni ETS, Pisa 1985, pp. 127-155; R. BONITO OLIVA, *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo*, in R. BONITO OLIVA, G. CANTILLO (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 263-282; F. MICHELINI, R. MORANI (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, FrancoAngeli, Milano 2003. R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., pp. 143-144.

Soggetto e autocoscienza: aspetti normativi

1. L'inconsistenza che Hegel fin dal primo capitolo della *Phänomenologie des Geistes* dedicato alla discussione della «certezza sensibile»¹, ci invita ad attribuire alla realtà che egli chiama «coscienza» non è casuale. Hegel osserva che una coscienza unicamente sensibile – cioè priva della capacità di astrazione e categorizzazione – non potrebbe conoscere i dati in modo integrale senza scoprirsi in contraddizione con se stessa, finendo per attribuire ai propri correlati empirici significati riconducibili a categorie astratte come essere, qui, ora. Questo limite della coscienza non può essere tuttavia considerato una prova di insussistenza giacché nell'illusione della certezza sensibile appare una verità morale alle spalle della coscienza, seppur in forma del tutto impropria: il soggetto si trova collocato nello spazio *al di qua* (*Diesseits*) della sostanza, cercando di appropriarsi delle sue condizioni improprie e che non le consentono ancora di svelarsi appieno. Vedremo perché la coscienza nel suo percorso fenomenologico cerca ad ogni costo di farle parlare a suo favore.

La dialettica obbliga la certezza sensibile a tematizzare naturalmente dati tanto poveri (questo, questi) da risultare continuamente oltrepassati; così, grazie ai concetti² che consentono di unificare e interpretare una miriade di impressioni visive – le quali non offrono niente di più che un «questo» che è un «qui» e un «ora» – la coscienza va progressivamente scoprendo la verità del suo «al di là». Divenire coscienti in Hegel non può significare altro che farsi interpreti della «forza attiva» della coscienza, la quale si spinge nella vertigine del suo al di là, per far poi ritorno in se stessa, giacché essa non si abbandona mai, muovendosi come un'altalena, fra il suo «al di qua» sensibile e il suo «al di là», inizialmente senza potersi

¹ FS, tomo I, p. 81 sg.

² Cfr. R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 177.

risolvere in una sintesi definitiva (sapere assoluto). Solo se si riconosce nel «questo-qui-ora» non uno stato puntuale ma una maniera di pensare riferibile ad un'infinità di stati diversi, si scopre che il «questo», il «qui» e l'«ora» si danno effettivamente come categorie, mediante un linguaggio che ha una sua logica ben definita e implica un modo di organizzare la presenza del soggetto nel mondo: il 'lavoro della ragione' è già in atto.

Con il passaggio dal «puro auto-riconoscersi» al reciproco riconoscimento Hegel cerca di compiere un importante passo in avanti verso l'unità dell'autocoscienza con l'«oltre» della coscienza³, senza dover ipotizzare che l'uomo sia di necessità una sostanza pensante che si rappresenta il mondo⁴, giacché nella dialettica del riconoscimento «Hegel svilupperà la sua concezione della natura *sociale* della conoscenza – ossia la sua idea che i principi di ciò che conta come ragione autoritativa dovrebbero essere visti come il risultato [...] di un processo meglio inteso in termini storici e istituzionali – ossia in termini di partecipazione alle pratiche sociali, non affatto nei termini del suo essere ancorato in una qualche forma di relazione metafisica tra “soggetto” e “oggetto”»⁵. Dunque per Hegel «lo sviluppo storico della nostra intera predisposizione mentale non consiste nell'applicazione di uno standard di validità immutabile a differenti circostanze fattuali storiche, ma è lo sviluppo dell'insieme basilare stesso di relazioni che intercorrono fra norme e fatti»⁶. Da ciò consegue che «il sé singolo e quello universale non si possono riconoscere reciprocamente, se all'altro ogni volta essi non consentono di porre una distanza [*Distanz*] nei loro riguardi»⁷. Hegel ammette dunque una condizione nella quale e per la quale la coscienza viene a trovarsi aldilà del dato considerato, aldilà di ogni rapporto di ininterrotta continuità con esso, giacché il fondamento ontologico e gnoseologico da cui essa riparte non può più essere quello di una verità assoluta (come il *cogito* cartesiano), essendo bensì quello di un *meinen*⁸, di un opinare e di un intendere sempre aperti a ogni verifica.

L'interpretazione che Hegel ci offre dell'autocoscienza e la spiegazione della sua genesi ci impedisce di pensarla quale semplice prolungamento del sapere fatto di sensazioni, percezioni e rappresentazioni matematizzanti⁹. Con la genesi dell'autocoscienza si assiste piuttosto ad un vero e proprio capovolgimento di prospettiva della coscienza ignara di sé e im-

³ J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 265.

⁴ Ivi, pp. 624-625.

⁵ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 53; cfr. L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1979, p. 122. R. BRANDOM, *La struttura del desiderio e del riconoscimento: autocoscienza e auto-costituzione*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., p. 277.

⁶ T. PINKARD, *Perché leggere la “Fenomenologia” duecento anni dopo?*, cit., p. 589.

⁷ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 125.

⁸ Cfr. J. GRIMM, W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854.

⁹ A. HONNETH, *Dal desiderio al riconoscimento*, cit.

mersa nell'orizzonte del «dato»¹⁰, ovvero di oggetti che sono il «positivo», giacché la semplice opposizione con i propri dati vale certo a distinguere la coscienza ma non ancora a identificarla. Se essa si arrestasse all'esperienza di ciò che è come ciò che essa non è, si troverebbe istituire solo una prospettiva ancora simmetrica a quella delle sensazioni e delle percezioni. In questo quadro, l'autocoscienza si presenta quindi come il movimento nel quale l'opposizione viene tolta (superamento dialettico): l'oggetto della coscienza non si prospetta a questo punto come il negativo, in quanto esso è diventato occasione di una «vita» che esso assume in sé quale sua propria condizione¹¹. Per poter comprendere l'attività sintetica della coscienza, fondamentale si rivela la relazione di reciproca dipendenza tra coscienze diverse, laddove esse si scoprono anzitutto come *Begierde* (desiderio)¹², dimensione teoretico-pratica che ogni forma di coscienza «eccentrica» (cfr. Honneth) presuppone e sottintende, ma che a questo livello non resta, giacché nell'incontro intersoggettivo *Ego* e *Alter Ego* reagiscono contemporaneamente l'uno all'altro limitando i loro rispettivi bisogni egocentrici (cfr. Hyppolite).

Tema della sezione B del capitolo quarto («*La verità della certezza di se stesso*»), intitolata non a caso «*Libertà dell'autocoscienza: stoicismo, scetticismo e la coscienza infelice*», è proprio l'esperienza di superamento dell'opposizione tra libertà e ragione, affinché la coscienza possa pervenire ad una comprensione unitaria dell'evento che sottintende. La «coscienza stoica» si esperisce infatti come una libertà ignara della propria ragione e dunque disconoscendo o negando le più complesse fondamenta di ogni libertà nonché le infinite dipendenze che il soggetto non può comunque evitare di sottintendere; la «coscienza scettica» tenta piuttosto di sottrarsi all'esperienza meramente negativa realizzandola, mentre con la «coscienza infelice» viene alla luce la lotta successiva, per l'unità di servo e padrone nel soggetto autocosciente, un'unità che tanto la coscienza stoica quanto quella scettica erano incapaci di produrre. Sorge nel contempo una lotta più impegnativa, quella dell'autocoscienza con se stessa. Mediante il lavoro, la coscienza del servo riesce a portare a termine la riconquista dello al di qua sensibile, fin dentro la sostanza, un fenomeno non trascurabile, questo, giacché contribuisce a porre in evidenza l'originaria costituzione autoreferenziale di ogni nostro linguaggio: una volta compreso questo fondamento, gli oggetti del servo non sono più estranei, ma si identificano, in quanto concetti, con chi li produce. Il pensiero raggiunge la sostanza. Storicamente, questo fatto è stato compreso e il comprenderlo (*begreifen*) ha consentito al soggetto umano di prendersi la libertà di realizzare la trascendenza nell'immanenza. Ma

¹⁰ W. SELLARS, *Empirismo e filosofia della mente*, introduzione di R. Rorty e commento di R. Brandom, trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.

¹¹ J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 203.

¹² Cfr. R. BRANDOM, *La struttura del desiderio e del riconoscimento*, cit., pp. 261-289.

è proprio questa libertà che, malgrado i reiterati tentativi di conciliazione, può riproporsi come un serio problema, per un duplice aspetto: il pensiero stoico non ha saputo muovere nulla, è restato un'essenza pensante senza braccia mentre quello scettico ha messo in discussione tutto senza sapersi spingere oltre.

L'autocoscienza che emerge attraverso il lavoro non tollera più la libertà astratta, ma ricerca una libertà sostanziale, ricca di contenuto; resta altresì importante sottolineare che se, da solo, il puro pensare certamente non può portare a compimento l'unità dell'autocoscienza, per quanto libertà astratta, sebbene sia libero dai limiti dell'oggettività, prendendo così parte attiva alla «trascendenza»¹³. In Hegel il dubbio è diventato strumento della dialettica, ossia il metodo della negazione: giacché l'uomo non può conquistarsi lo spazio dell'oltre solo attraverso il pensare, l'autocoscienza deve corrispondere ad un'azione che trasformi la realtà negando l'esistente.

È pertanto grazie al «concetto astratto di libertà» che per definizione appartiene all'al di là della possibilità, allo spazio di ogni trascendenza del limite, che la coscienza può riflettere sulla propria infelicità, sul proprio dissidio. Eppure, malgrado i tentativi di controllo, essa rischia sempre una deriva soggettivistica, perdendo così il senso del limite: di qui la perdita di senso della sua storia legata all'impossibilità di assumere una forma assolutamente assoluta.

A seguito di queste considerazioni, occorre richiamare l'immagine della cortina (*Vorhänge*) a cui Hegel accenna nel capitolo terzo «*Forza e intelletto, fenomeno e mondo ultrasensibile*». Dietro la cortina il soggetto non trova il nulla: trova i momenti di formazione di un passato prossimo che si costituisce alla luce di un futuro anteriore della cui sintesi la coscienza si trova a dover dare testimonianza in un presente 'parvente', ricolmo di contenuto.

La coscienza scopre così l'esistenza di un altro soggetto assieme ad un oggetto, ad entrambi estraneo; mediante il lavoro cerca di togliere all'oggetto la sua estraneità in modo tale da far di esso un soggetto, anche inanimato. Questo accade grazie al concorso di un'altra autocoscienza che viene elaborata dalla prima come oggetto interno. Entrambe scoprono se stesse alleate nella sfida all'oggetto, in quanto interessate a riconferire ad un mondo estraniato il suo incanto perduto.

Ad esse sfugge tuttavia lo al di là nel mentre che sorge la rappresentazione della *ragione*, «cioè la rappresentazione della certezza della coscienza, di essere, nella sua singolarità, assolutamente *in sé*, o di essere ogni realtà»¹⁴.

Di qui la spinta che fa risorgere nella coscienza la speranza di conquistarsi un nuovo «oltre», giacché l'autocoscienza raggiunge la consapevo-

¹³ Cfr. H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Gian Gallino, Einaudi, Torino 1967, in particolare pp. 75-136.

¹⁴ *FS*, tomo I, p. 190.

lezza del fatto che la propria trascorsa ignoranza era intenzionale e niente affatto casuale.

2. Costruendo metodi razionali per l'osservazione della natura, il soggetto scopre di essere stato indotto a costruire una concezione di sé come agente razionale indipendente¹⁵. Ma dopo aver attestato questa possibilità, non l'ha realizzata: realizzarla adesso è il suo compito. Perciò dalla «ragione osservativa» non può che scaturire la ragione attiva che intende creare qualcosa di nuovo per il mondo. La modalità primaria della ragione di elaborarsi come soggetto libero dalla sostanza, è inizialmente solo come individualità nella natura. Una volta portata a termine questa esperienza che ha consentito la riscoperta del corpo e delle sue funzioni vitali, l'individuo «diviene ragione *universale*, ed è consapevole di sé come ragione, come di un qualcosa che è già riconosciuto [*anerkanntes*] in sé e per sé e che nella sua pura coscienza unifica ogni autocoscienza; esso è l'essenza spirituale pura che, pervenendo in pari tempo alla coscienza, è la *sostanza reale* a cui, come al loro fondamento [*Grund*], ritornano [*zurückgehen*] le forme precedenti, cosicché rispetto a questo fondamento esse sono soltanto momenti singoli del suo divenire»¹⁶. Attraverso l'esperienza della natura, la ragione ha avuto la prova che il mondo pensante non è necessariamente ed automaticamente la stessa cosa (*res*) del mondo esteso come credevano Descartes e Spinoza, i quali si attevano con fiducia all'idea che pensiero ed estensione fossero, ciascuno per sé, la totalità intera, in modo tale che l'uno e l'altro contenessero il medesimo assoluto, una volta posto nella forma del pensare, un'altra invece nella forma di ciò che è esteso¹⁷.

Nel mondo etico la certezza immediata di essere ogni realtà ha la forma di qualcosa di tolto. Se dunque «la sostanza spinoziana è l'idea solo in astratto e non nella sua vitalità»¹⁸, si comprendono più a fondo le ragioni che hanno portato Hegel fino a questo punto, in cui nel concetto della «sostanza già maturata al suo essere determinato» si apre il «regno dell'eticità»¹⁹.

Nel momento in cui la «ragione osservativa» ha attraversato la natura, il suo oggetto immediato ha perso ogni immediatezza, poiché è stato esperito come un concetto vivente, creando le basi per una scienza della vita sociale umana e svelando le leggi nascoste di ogni organizzazione sociale e politica²⁰. Il soggetto ha combattuto contro la pretesa di ogni ente naturale di rappresentare il vero essere, conservandolo solo come un momento, certamente necessario nella porzione di tempo in cui ne ha fatto esperienza,

¹⁵ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 81.

¹⁶ *FS*, tomo I, p. 293.

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 486.

¹⁸ *Ivi*, p. 488.

¹⁹ *FS*, tomo I, p. 293.

²⁰ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 81.

ma non oltre. E qui sta il «circolo non ciclico» di Hegel, come osserva giustamente Kojève, che spinge il soggetto a non ripetere con monotonia azioni sempre identiche. L'esperienza e il ruolo ivi svolto dal soggetto non può essere qualcosa di unicamente formale e che ripete di continuo la medesima tesi, poiché il soggetto, nel vero senso del termine, è la forma infinita in atto che si dà nel sapere della libertà, mediante la sintesi unitaria di impegni concettualmente articolati, giudizi e azioni²¹. Nel capitolo sulla «signoria e servitù» Hegel ha mostrato come la seconda autocoscienza, volta all'oggettività, si trovava in un conflitto originario con l'autocoscienza pura. Dalla lotta di entrambe si è sviluppata la «coscienza infelice», che solo al livello dello spirito può comprendere il rischio immanente nelle cose finite di precipitare nell'abisso dell'unica identità della sostanza. L'eticità rappresenta adesso lo spazio dell'oltre che si apre a soggetti diversi che entrano in relazioni libere dall'universalità di una sostanza solo astratta e formale. È interessante tuttavia notare in quale senso e mosso da quali intenzioni Hegel ricorra, anche in questo caso, al concetto di sostanza. A scanso di facili scorciatoie, egli precisa che «questa sostanza etica nell'astrazione dell'universalità è solo legge *pensata*; ma non meno immediatamente, essa sostanza è autocoscienza effettuale, ossia è *ethos*». In tale sostanza, le pratiche di libertà del soggetto si sporgono ancora all'imprevisto e all'«indeterminato»²². Eppure, in questo caso la sostanza non è più solo trovata o accettata supinamente: essa è trovata *proprio in quanto* è oggetto di negazione per le singole autocoscienze, le quali «non solo sono *in sé* risolte nell'indipendente sostanza semplice, ma lo sono anche *per se stesse*; esse sono consapevoli di essere queste singole essenze indipendenti, per ciò che sacrificano la loro singolarità, e per ciò che quella universale sostanza è l'anima loro e la loro essenza – così come questo universale è alla sua volta l'*operare* [Tun] di esse come singole o è l'opera da loro prodotta»²³ e «l'operare e l'intraprendere [Treiben] puramente singoli dell'individuo si rapportano ai bisogni [Bedürfnisse] ch'esso ha come essere di natura, cioè come *singolarità nell'elemento dell'essere*»²⁴.

Un ulteriore chiarimento di questo «identico e diverso» rapporto con la sostanza da parte del soggetto, si trova nella sezione B *L'attuazione dell'autocoscienza mediante se stessa* del capitolo quinto, in cui Hegel chiarisce che «nella sostanza universale l'individuo non ha soltanto questa *forma del sussistere* del suo operare in genere, sì anche ha in essa il *proprio contenuto*; ciò che l'individuo opera, è l'universal genio e costume [Sitte] di tutti»²⁵.

²¹ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 176.

²² A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. di A. Carnevale, manifesto libri, Roma 2003, pp. 72-73.

²³ *FS*, tomo I, p. 294.

²⁴ *Ivi*, tomo I, pp. 294-295.

²⁵ *Ivi*, tomo I, p. 295.

Da queste considerazioni si desume un fatto ormai evidente. L'autocoscienza vive ancora nella tensione tra un'origine e un derivato che ha fatto emergere il contenuto come un prodotto dell'operare del soggetto, come un vero e proprio progresso. Certo, il contenuto resta la chiave di volta dell'intero percorso di emancipazione dalla vecchia sostanza e il lavoro la custodia di questo contenuto. Ma la sostanza adesso parla il «linguaggio» di un popolo e resta in vita grazie al lavoro di molti individui in rapporto reciproco. In linea teorica, il suo restare in vita dipende tanto dal lavoro dell'individuo tanto dalla sua libertà di scelta se farla restare in vita o distruggerla con la negazione, poiché adesso la sostanza è in pugno del soggetto ed egli può decidere di non vivere conformemente ai costumi del proprio popolo. Tuttavia il ritorno a sé si dà pur sempre nell'oltre, nello al di là di ogni sostanza compatta che tende a ricomporsi, giacché ogni «circolo» può sempre subire le insidie della «linearità», per la quale il soggetto è sempre pronto a decidersi e della quale egli – in special modo nella dimensione morale – costituisce il ritorno²⁶. Questo punto è di fondamentale importanza per comprendere le tappe successive del percorso critico di Hegel. Se è vero, come osserva Bataille, che Hegel non seppe fino a che punto aveva ragione, si tratta adesso di capire *se* effettivamente non lo seppe e, in caso contrario, *perché* non lo volle sapere.

Senza dubbio per il soggetto che si ritrova davanti la sostanza come popolo e Stato, l'evidenza è troppo pesante da sostenere ed egli preferisce un'alzata di spalle: «L'autocoscienza che da prima solo *immediatamente* e *secondo il concetto* è spirito, è peraltro uscita da questa felicità di aver raggiunto la sua destinazione e di vivere in essa; oppure, l'autocoscienza non ha ancora raggiunto quella felicità; si può infatti allo stesso modo dire l'una e l'altra cosa»²⁷.

Benché sia stata disarticolata dall'interno, e con ogni strategia, la sostanza continua ad estendere la sua predominanza storica, dispiegando incontrastata le sue immense risorse di coinvolgimento: «La ragione *deve uscire da questa felicità*, perché soltanto *in sé* o *immediatamente* la vita di un libero popolo è *l'eticità reale*; questa è un'eticità nell'*elemento dell'essere*»²⁸. Sostenere l'agire pratico del soggetto significherebbe passare, detto in termini derridiani, attraverso il «sonno»²⁹ della sostanza – e non della «ragione» – quella stessa che genera e che può addormentare il soggetto.

Il «sonno» della sostanza non significa la ragione paralizzata, ma implica certo la veglia del soggetto-*logos* hegeliano. La ragione, nella forma del soggetto, veglia su di un sonno profondo a cui è interessata; la ragione

²⁶ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 81 sg.

²⁷ *FS*, tomo I, p. 296.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ J. DERRIDA, *Dall'economia ristretta all'economia generale. Un hegelismo senza riserve*, in *Id.*, *La scrittura e la differenza. Margini della filosofia*, trad. it., Mondadori, Milano 2010, p. 326.

ha passato la notte dell'al di qua sensibile, vegliando e dormendo con essa. Dallo spazio dell'al di qua della sostanza, il soggetto si è spinto fino al suo al di là, che adesso le somiglia fino a farsi scambiare con la sua vecchia immobilità: le è identico e oltremodo diverso. Si tratta allora di trovare una sintesi che eviti un cortocircuito. E questo sarà possibile solo dopo «avere passato la notte con la ragione, aver vegliato e dormito con essa: la notte intera, fino al mattino, fino a quell'altro crepuscolo che somiglia fino a farsi scambiare con essa, – come il calar del giorno assomiglia al calare della notte, – all'ora in cui anche l'animale filosofico può finalmente aprire gli occhi. [...] Quel mattino e non un altro. Perché in fondo a quella notte qualche cosa era stato tramato [forse la fine della sostanza?, R.R.], ciecamente, voglio dire un discorso, attraverso il quale la filosofia, nel suo compimento, comprendeva in sé, anticipava, per tenerle vicino a sé, tutte le figure del suo al di là, tutte le figure del suo fuori»³⁰.

La coscienza singola, nel modo in cui sembra riconoscersi nella sostanza-popolo, o «eticità reale», ossia in una compatta fiducia ove non può darsi dissenso, «non sa quindi di essere *per sé* come pura *singularità*». Ma ecco il punto di svolta: allorquando «la coscienza singola è arrivata a questo pensiero, allora tal sua unità *immediata* con lo spirito o il suo essere in esso, la sua fiducia [*Vertrauen*], è perduta; *isolata per sé*, la coscienza singola è ora a sé l'essenza [*Wesen*]: essenza non è più lo spirito universale. [...] Ecco che l'individuo si è posto di contro alle leggi e ai costumi; essi sono soltanto un pensiero senza essenzialità assoluta, un'astratta teoria senza effettualità; anzi, l'individuo, come questo Io, è a sé la realtà vivente»³¹.

Dissociarsi dalla sostanza etica, è questa, in effetti la prima forma di risveglio che richiede tutto un impiego di razionalità, tutta la disciplina del filosofo, che comprende il gioco del concetto, che sfrutta le stesse astuzie della ragione, onde poter sviluppare la sua strategia, per impadronirsi delle sue possibilità. In aggiunta a ciò, grazie al lavoro che l'ha preparato nello al di qua sensibile, ma rompendo improvvisamente con tutto il lavoro svolto (sostanza etica), esplose l'individuo con tutte le implicazioni e complicazioni del caso. Hegel prende dunque in considerazione «la possibilità che un soggetto nella sua vita 'etica' quotidiana giunga a un punto morto, perché le prescrizioni normative del suo ambiente sociale sembrano non offrire più la garanzia di essere razionali, ovvero di basarsi su principi capaci di universalizzazione. È questo un momento di crisi in cui l'unica forma che resta per realizzare la propria libertà è quella di prendere le distanze da tutte le norme esistenti mettendo in qualche modo tra parentesi la loro validità sociale».³²

³⁰ *Ibid.*

³¹ *FS*, tomo I, p. 297.

³² A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., pp. 84-85.

In momenti privilegiati, *questo* individuo viene «inviato» dal suo spirito nel mondo «a cercare la propria felicità»³³: questi sono movimenti discreti dell'esperienza, sempre abbozzati, rari, e senza ingenuità trionfante, sempre più distanti dalla sostanza etica. È, appunto, un muoversi 'ai margini'. Questo movimento periferico piega tuttavia il soggetto all'esperienza etica del mondo. A questo punto Hegel spiega chiaramente il percorso che si annuncia:

Ma dal lato per cui l'autocoscienza ha perduto la felicità di essere nella sostanza, questi impulsi naturali [*Naturtriebe*] sono congiunti [*verbunden*] con la coscienza del loro fine, inteso come la vera destinazione ed essenzialità; la sostanza etica è ricaduta al grado di predicato privo del Sé, i cui viventi soggetti sono gli individui che, mediante se stessi, debbono compiere la loro universalità e provvedere da sé alla loro destinazione. – In quel primo significato, dunque, quelle figure sono il divenire [*Werden*] della sostanza etica e la precedono; ma in questo secondo significato quelle figure vengono dopo, e rivelano all'autocoscienza qual sia la sua destinazione³⁴.

La soggettività è, anche in questo caso, il movimento che scardina la sostanza in se stessa, cosa che non è possibile se non prendendo coscienza di tale sostanza, «e propriamente una coscienza tale che sia e sappia la sostanza stessa come la propria essenza; in tal modo questo movimento sarebbe il divenire della moralità [*Moralität*], il divenire, cioè, di una figura più elevata [*höhern*] di quella»³⁵.

Hegel mostra di sapere che prendere sul serio il soggetto significa trovarsi a dover fare i conti con un singolo che deve saper dare prova di virtù in un mondo «estraneo». Certo Hegel ha posto seriamente in questione l'idea di individuo, pensandolo come tale solo nella totalità, senza ignorare la sua differenza con la soggettività che risulta fortemente implicata nel fenomeno morale. Quando l'individuo si allontana dalla sostanza, diventando a sua volta soggetto, conserva in sé, come un passato prossimo, le tracce della sua origine sostanziale 'temporaneamente' rimossa. È su questa 'disimmetria', su questo privilegio assoluto prima dell'individuo rispetto alla sostanza, poi del soggetto rispetto ad entrambi che Hegel non smette mai di riflettere criticamente, per quanto non riesca più di tanto ad alleggerire il peso dell'origine (la sostanza) sempre più prossima, giacché in ultima analisi «l'assunzione del punto di vista morale si accompagna alla tendenza a perdersi in un'autocertezza sospesa nel vuoto, dalla quale non c'è possibilità di uscita se non grazie a norme e obblighi precedentemente accettati»³⁶.

³³ *FS*, tomo I, p. 298.

³⁴ *Ivi*, tomo I, pp. 298-299.

³⁵ *Ivi*, tomo I, p. 299.

³⁶ A. HONNETH, *Il dolore dell'indeterminato*, cit., p. 85.

Ad Hegel interessa tener fermo al fatto che la verità della sostanza è l'individuo, e la verità di entrambi è il soggetto. Eppure, il soggetto, diventato libero fino al punto critico del «sapere assoluto»³⁷, resta pur sempre una sostanza e un individuo rimossi. È da questo 'peccato originale' che traggono origine le aporie del «sapere assoluto». L'individuo non ha rapporto a sé, mentre il soggetto non si costituisce se non attraverso la mediazione della coscienza individuale e nello stesso tempo attraverso la mediazione della «cosa»/sostanza.

3. Passando al § a. *Il piacere e la necessità*, è interessante discutere come Hegel affronti il problema del debito che l'autocoscienza ha da estinguere con la propria natura / individualità, un debito tanto impegnativo da mettere a repentaglio la sua libertà di fronte all'oggetto.

In questo caso, per quanto spinto dalla molla del proprio desiderio, l'individuo autocosciente non è solo individualità semplice: esso è contemporaneamente immediatezza e concetto di sé, presenza a sé e ricordo della sostanza etica.

In quanto [l'autocoscienza, R.R.] dalla sostanza etica e dal quieto essere del pensare si è elevata al suo *esser-per-sé*, ha lasciato dietro di sé la legge dell'ethos e dell'esserci, le cognizioni dell'osservazione e la teoria; tutto ciò essa ha dietro di sé come una grigia ombra [*Schatten*] che dilegua; ché questo è piuttosto un sapere [*Wissen*] d'un qualcosa il cui *esser-per-sé* e la cui effettualità son diversi da quelli dell'autocoscienza³⁸.

Si tratta, anche in questo caso, di una presenza a sé nell'immediato essere sedotto dall'oggetto fuori di sé – che verrà elaborato come oggetto interno – per diventare ricordo del concetto assoluto di sé. Qui è descritta, oltre lo spazio occupato dalla sostanza, la fase delicata del ritorno, in chi è già un soggetto, della porzione della sua individualità rimossa, seppur con una differenza fondamentale: «L'autocoscienza si getta [*stürzt*] dunque nella vita, e conduce a perfezione quella pura individualità nella quale essa sorge. Più che costruirsi la propria felicità, la coglie immediatamente e immediatamente la gode. [...] L'autocoscienza prende la vita a quel modo che vien colto un frutto maturo»³⁹. Nel momento in cui nell'individualità subentra la mediazione e l'esperienza del piacere fornita dall'oggetto, l'individuo fa esperienza del doppio senso (*Doppelsinn*) implicito nella sua attività⁴⁰, inizia a ricordare alla luce del passato prossimo la possibilità che

³⁷ Cfr. W. MARX, *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986, p. 17.

³⁸ *FS*, tomo I, p. 301.

³⁹ *Ivi*, tomo I, p. 302.

⁴⁰ *Ivi*, tomo I, p. 305.

gli si era prefigurata (in un futuro anteriore) di diventare un soggetto. In questo caso, l'oggetto del piacere non si dà soltanto come una vuota immediatezza ma piuttosto come la certezza del ricordo del piacere offerto dalla sua elaborazione come oggetto «interno». Certamente adesso si presenta come oggetto esterno, nella sua autonomia, ma con una particolarità: testimonianza, in esso depositate, le esperienze condotte dall'autocoscienza per la sua elaborazione, ragion per cui, dell'autocoscienza, esso rappresenta tanto il destino immanente quanto la morte (arresto del futuro anteriore). Anche in questo caso, l'individualità conferma all'autocoscienza, con il suo sussistere, la necessità del momento dell'estraneità a sé, ma vedendo tutto ciò da una prospettiva temporale, la sperimentazione del «doppio senso» è una prova della forza della memoria (*Er-innerung*), che garantisce, alla luce di un futuro anteriore, un confronto fra il mio stato attuale (immediato) e gli stati trascorsi che riconosco come a me attinenti, in quanto depositati in un passato prossimo. Incorporando l'intensità delle durate trascorse, il soggetto può diventare una «Eternità generata dal Tempo»⁴¹, un creatore del proprio tempo giacché la memoria facilita il passaggio dall'individualità alla soggettività, o, detto in altri termini, dalla necessità priva di vita alla vitalità del suo essere. Sull'altro versante, l'istantaneità dileguante a cui nulla fa da mediazione, e in cui la coscienza non riconosce l'un momento nell'altro, si risolve in una perdita dei contenuti e in un indebolimento del pensiero. In quest'ultimo caso, l'individuo dall'autocoscienza rischia di regredire alla coscienza, per cui non assiste più «al divenire della propria verità» e quella diventa «a se stessa piuttosto un enigma [*Rätzel*]; le conseguenze delle sue operazioni non sono a lei le sue operazioni stesse»⁴².

A questo livello, l'indipendenza dell'autocoscienza dalla sostanza è ancora solo apparente giacché «all'autocoscienza tale esser-altro *in sé* vale come la medesima essenza o la sua *ipseitas*»⁴³. Si tratta per l'individuo di intraprendere il cammino dell'autorealizzazione senza alcun legame, poiché riconosce dentro di sé la sostanza. Il libero godimento dei sensi come attuazione della libertà attraverso il corpo, ancora oggi, se lo intendiamo come un programma dell'autocoscienza, è una questione non ancora risolta, così come non è risolta «la potenza distruggitrice dell'autocoscienza» che è «il *conceito* di ciò che tale individualità è in sé»⁴⁴. L'individuo orfano di sostanza diventa allora cosciente del fatto che l'unità con l'oggetto del piacere lo porta fuori dalla propria singolarità e lo introduce nell'universalità. Per una sorta di 'astuzia' della vita, il soggetto è comunque recuperato: oltre la sostanza e oltre l'individuo. Ma tutto questo è potuto accadere solo grazie al fatto che un altro concetto di vita è stato introdotto 'clandestina-

⁴¹ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 473.

⁴² *FS*, tomo I, pp. 305-306.

⁴³ *Ivi*, tomo I, p. 302.

⁴⁴ *Ivi*, tomo I, p. 303.

mente' con l'attuazione dell'autocoscienza. Questa vita non è solo esistenza naturale, biologica, messa in gioco nell'individualità, ma anche una vita essenziale che si salda alla prima, la trattiene, spingendola a operare alla costruzione dell'autocoscienza, ossia della libertà. Soltanto la riflessione della coscienza, secondo cui essa è la «necessità», smaschera l'io singolo come progresso universale, aprendo il secondo cammino, la «nuova» figura dell'autocoscienza.

In tutto questo percorso c'è molta inquietudine, parte della quale è funzionale a conferire al soggetto la forza necessaria per vivere la vita definitivamente libero tanto dalla sostanza quanto da ogni residuo di singolarità, la quale «anziché essersi gettata dalla morta teoria nella vita, si è piuttosto gettata soltanto nella coscienza della propria mancanza di vita, e diviene partecipe di sé soltanto come necessità vuota ed estranea, solo come effettualità *morta*»⁴⁵.

Questa conservazione dell'autocoscienza di fronte al limite dell'individualità e del processo del quale essa è il risultato, fa trasparire, senza esplicitarla troppo, la profonda differenza fra individuo e soggetto. Hegel ha chiarito certo che l'individuo finisce per perdersi nella «potenza» della necessità perché esso isolandosi arbitrariamente dal divenire, rischia paradossalmente di finire in ostaggio. Il nesso soggetto-vita contiene una contraddizione che Hegel individua, davanti alla quale egli tuttavia non capitola, come invece accadrà a Nietzsche. Hegel opta – a tutti i costi – per la responsabilità del soggetto che consiste «nel sapere la necessità come *sé*», facendo così sorgere una nuova figura dell'autocoscienza e non riducendo il soggetto a semplici «conflitti di potenza». Nell'ipotesi «sapere la necessità come *sé*» sono certo contenute due possibilità contraddittorie, e il soggetto non può eludere la scelta limitandosi a considerare questi solo come problemi ineludibili e insuperabili, come delle vere e proprie «aporie» della soggettività. In questo senso, il nulla della morte perde un po' della sua forza e del proprio potenziale distruttivo per essere assorbito nel soggetto, il quale rappresenta il nuovo già contenuto come possibilità nel vecchio (la sostanza). Così nasce una nuova figura che non vuole più subire la necessità, ma intende essere essa stessa la necessità.

La differenza fondamentale fra individualità e soggettività diventa a questo livello sempre più chiara. Mentre l'individuo è un oggetto alienato, restio all'autocomprensione, il soggetto è un oggetto incluso, che sa vedere, con sé e oltre sé, lo spettacolo del divenire se stesso. Da un punto di vista morale, l'individuo è un soggetto orfano di sostanza che viene inviato nel mondo dalla sua storia passata, alla ricerca della felicità in una sostanza etica assoluta, decaduta al rango di predicato privo del sé (dimentica del proprio passato), i cui soggetti viventi sono soltanto individui

⁴⁵ *Ivi*, tomo I, p. 304.

che vivono in un presente 'parvente'. Da questo momento in poi Hegel annuncia l'esperienza di rifondazione etica del mondo da parte di un soggetto morale autocosciente del passato prossimo in un presente continuo e incantato dalla promessa del futuro. Il soggetto è certo che, in sé, l'oggetto è già se stesso.

Si ripropone, anche in questo caso, ciò che è stato descritto all'inizio. Trattasi di una scissione fra una realtà data di oggetti (il positivo) e l'intuizione immediata dell'autocoscienza del suo essere-per-sé, ossia della sua capacità di vincere l'indifferenza dell'oggetto, mettendone in evidenza la soggettività (il sé dell'oggetto, animato o inanimato).

È importante osservare come in questo caso Hegel senta la necessità di introdurre il concetto di scopo mettendo in evidenza l'elemento morale costitutivo dell'autocoscienza. La moralità dell'autocoscienza può essere sintetizzabile con questa massima: saper essere all'altezza dei compiti che essa stessa, in un presente assoluto, si dà alla luce di un passato prossimo e di un futuro anteriore. La sua capacità 'normativa' consiste pertanto nella consapevolezza della responsabilità di dover negare la mono-dimensione inerte dell'individualità-oggetto, in quanto diretta responsabile della mancata relazione fra le soggettività.

4. Dopo il piacere del mondo si offre così all'individuo un nuovo cammino, per niente semplice. Egli intende trovare la conferma di se stesso non più nel desiderio e nel piacere, quanto piuttosto nel miglioramento del mondo con la legge del suo cuore (§ b. *La legge del cuore e il delirio della presunzione*). L'individuo scopre un'umanità che soffre la propria «inversione» interna. La legge della effettualità opprime l'individualità singola e un violento ordine del mondo contraddice la legge del cuore. Di fronte alle esigenze dell'uomo buono, tuttavia, c'è la dura effettualità del mondo, contro la quale egli intende battersi: così, nel momento in cui la «legge del cuore» cerca di attualizzarsi, finisce per diventare a sé estranea, giacché rivendica ad ogni costo di essere universale.

Hegel ci indica che il mondo non può essere reso buono per forza poiché con una tal pretesa l'individuo «ottiene soltanto d'impigliarsi nell'ordine effettuale come in una superiore potenza [*Übermacht*] a lui non solo estranea [*fremde*], ma anche nemica [*feindliche*]»⁴⁶. Hegel ci mette in guardia sul fatto che la pretesa dell'individuo di imporsi come una sostanza universale è rischiosa a meno che non venga intesa in relazione al suo operare e al superamento della singolarità, benché resti irrisolto il problema del perché «mediante il concetto del suo operare l'individuo ha determinato più precisamente il modo nel quale l'effettuale universalità, a cui egli si è reso appartenente, si volge contro di lui»⁴⁷. L'azione dell'individuo è in

⁴⁶ *Ivi*, tomo I, p. 309.

⁴⁷ *Ivi*, tomo I, p. 310.

verità «qualcosa di particolare, e dell'universalità non ha che la forma», così si generano i 'conflitti di potenza'. Hegel dimostra che l'individualità dell'uomo buono nasconde ambizioni di potenza:

E appunto secondo l'universale legge per cui in ciò che è legge ciascuno deve trovare il cuore suo, gli altri si volgono altrettanto contro l'effettualità che esso proponeva, proprio a quel modo ch'esso volgevasi contro la loro. Come prima soltanto la legge rigida, così ora l'individuo trova abominevoli e avversi alle sue eccellenti intenzioni i cuori stessi degli altri uomini⁴⁸.

L'individuo dal cuore buono in questo caso sbaglia, giacché pretende di porsi come universale soltanto in modo immediato, restandogli ignota «la natura dell'attuazione [*Verwirklichung*] e dell'efficienza [*Wirksamkeit*]: che cioè tale attuazione, in quanto è *l'essente*, nella sua verità, è piuttosto *l'Universale in sé*, nel quale tramonta [*untergeht*] la singolarità della coscienza che le si affida per *essere* come *questa singolarità immediata*»⁴⁹. L'individualità dell'uomo buono raggiunge nell'essere oggettivo l'estraneazione di se stessa perché essa pretende col suo amore di forgiare un mondo a sua immagine e somiglianza ed è proprio questa pretesa (o meglio questa ambizione) assoluta che gli altri individui gli faranno pagare a caro prezzo. L'individuo tuttavia persiste nelle proprie intenzioni intendendo riconoscersi ad ogni costo in questa universalità estraniata. La legge del cuore è comunque destinata al naufragio perché l'individuo cerca la colpa dell'estraneazione oggettiva non in sé, ma in sudditi irragionevoli. Questo passo mette in luce quanto il soggetto debba lottare per ritrovare un posto dignitoso nel mondo, quante battaglie debba combattere per riappropriarsi degli spazi fino ad ora occupati dalla sostanzialità di ogni *Ancien Régime*.

Ciò che sembra *ordine* pubblico è quindi questa generale guerriglia dove ognuno arraffa quello che può, esercita la giustizia sulla singolarità altrui e consolida la singolarità propria che a sua volta dilegua per opera di altre. Quest'ordine pubblico è il *corso del mondo* [*Weltlauf*], parvenza di un andamento costante, ma che è solamente una *universalità opinata* [*gemeinte Allgemeinheit*], e il cui contenuto è piuttosto il gioco inessenziale del consolidarsi e del dissolversi delle singolarità⁵⁰.

Dopo la presa d'atto dei limiti tanto del piacere mondano tanto di ogni pretesa incondizionata di un miglioramento del mondo secondo la legge del cuore, Hegel procede oltre mettendo l'individualità nei panni della virtù (§ c. *La virtù e il corso del mondo*). Eppure, anche il virtuoso, come è già

⁴⁸ *Ivi*, tomo I, pp. 310-311.

⁴⁹ *Ivi*, tomo I, p. 311.

⁵⁰ *Ivi*, tomo I, p. 315.

accaduto all'uomo buono, è destinato a restare insoddisfatto. In questo secondo caso la virtù politica pone l'individuo in netta opposizione ai valori dominanti. Nel mondo domina l'ambizione privata che si manifesta dando seguito, alle spalle dello Stato, agli interessi egoistici. Il «corso del mondo» è l'incarnazione del valore dell'egoistico e in questo contesto la virtù del non egoistico risulta impotente nella sua vuota universalità. La virtù [*Tugend*] dovrebbe, in ultima istanza, essere in grado di «riinvertire [*verkehren*] l'invertito corso del mondo e di produrre la vera essenza [*Wesen*]»⁵¹, oltre l'individualità e al di là della sua lotta privata contro il corso del mondo, benché il suo obiettivo latente resti «il soggiogamento dell'effettualità di quel corso»⁵². Se il corso del mondo è l'incarnazione degli individui che si muovono nel campo d'azione della realtà politica, mentre la virtù conosce il bene non nel mondo, ma in sé, come coscienza virtuosa, essa viene battuta dal corso del mondo, per una ragione fondamentale: «la coscienza della virtù poggia su questa differenza dell'*in-sé* e dell'*essere*, la quale non ha verità alcuna»⁵³.

Tanto la legge del cuore quanto l'individualità virtuosa sono vinte dal «corso del mondo» che ha un merito indiscutibile: «inverte l'intrasmutabile [*Unwandelbare*], ma in effetto lo inverte *dal nulla dell'astrazione nell'essere della realtà* [*Realität*]»⁵⁴, in modo tale che «il corso del mondo ottiene vittoria su ciò che, in contrapposizione a lui, costituisce la virtù; ottiene vittoria su di essa, alla quale l'astrazione priva di essenza è l'essenza»⁵⁵. Sia l'uomo di cuore che l'individuo virtuoso sono figure ancora troppo legate alla vecchia sostanza per cui il loro operare si pone in conflitto con l'essenza del mondo oggettivo, da poco liberato dal potere della sostanza. Questa esplosione polemica di Hegel fa lampeggiare la netta differenza tanto fra soggetto e individuo quanto la differenza fra queste due figure e la realtà oggettiva: differenza che deve essere colmata, mediante una «progressiva eliminazione delle basi del riconoscimento connesse al mero esercizio del potere (il ruolo del signore o domande di una "indipendenza" sociale radicale) o a un astratto, irreali "al di là", speranze espresse da quelli che lavorano in "dipendenza"»⁵⁶. L'individuo virtuoso è l'assoluta alterazione del soggetto libero poiché «dà ad intendere d'agire per tali nobili fini [*Zwecke*] e ha sulla bocca tali frasi eccellenti, vale di fronte a se stesso come un'eccellente essenza; – ma è invece una gonfiatura che fa grossa la testa propria e

⁵¹ *Ivi*, tomo I, p. 318. Cfr. H.G. GADAMER, *Die verkehrte Welt*, in *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, a cura di H.F. Fulda e D. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, pp. 106-130.

⁵² *FS*, tomo I, p. 318.

⁵³ *Ivi*, tomo I, p. 323.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ R. PIPPIN, *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, p. 147.

quella degli altri, la fa grossa di vento»⁵⁷. Esso è troppo fuori della sostanza, mentre meriterebbe viverne dapprima i processi di formazione per porsi infine oltre di essa, come soggetto. Dietro a tutto ciò si nasconde la consapevolezza del fatto che il corso del mondo, che esternamente appare come un male, all'interno custodisce nascoste le ragioni della sua condizione e le possibilità di un suo miglioramento.

Ecco in effetto qual è il risultato di tale opposizione: la coscienza si sbarazza, come di un vano mantello, della rappresentazione di un bene *in sé* che non avrebbe ancora effettualità alcuna. Nella sua lotta la coscienza ha sperimentato come il corso del mondo non sia tanto malvagio quanto pareva [...]. Con questa esperienza viene a cadere il mezzo di produrre il bene col sacrificio [*Aufopferung*] dell'individualità; [...] il movimento dell'individualità è la realtà dell'universale⁵⁸.

Tale è la verità dell'esperienza del corso del mondo. Attraverso il ricorso alla critica che tuttavia conserva il valore in sé dell'individualità, il soggetto resta padrone del gioco, lo limita, lo elabora dandogli forma e senso; l'economia complessiva della vita si riduce in ultima istanza alla conservazione, alla circolazione e alla riproduzione di sé, come del senso del mondo. Da questo punto in poi tutto quello che va sotto il nome di universalità astratta, sostanza assoluta, sprofonda nella commedia. L'indipendenza dell'autocoscienza diventa superflua nel momento in cui essa si libera dalla sua relazione col mondo oggettivo. Soltanto l'operare pratico del soggetto eccede il vuoto formalismo della coscienza spettatrice: esso esplose solo in seguito all'«uso delle forze» e al «gioco delle loro estrinsecazioni», in seguito al rischio assoluto di perdersi nel nulla assoluto della morte, dunque in seguito a ciò che Hegel chiama «negatività astratta». Negatività che non può aver luogo, che non si presenta mai in figura, giacché in questo caso essa riattiverebbe il movimento del soggetto, il suo lavoro, così «*l'operare e l'intraprendere [Treiben] dell'individualità sono dunque fine in se stesso; l'uso [Gebrauch] delle forze, il gioco delle loro estrinsecazioni [Äusserungen] è ciò che conferisce vita a loro che sarebbero altrimenti il morto in-sé; e lo in-sé non è un universale non messo in opera, privo di esistenza ed astratto; anzi è esso stesso immediatamente la presenza [Gegenwart] ed effettualità del processo dell'individualità*»⁵⁹.

Esistono profonde differenze fra l'uomo virtuoso che opera nell'ignoranza degli antecedenti e dei conseguenti di ciò che fa e il soggetto libero che agisce nel mondo, rimettendosi in ultima analisi alle implicazioni di un «sapere assoluto» che affonda le proprie radici nell'oggettività.

⁵⁷ *FS*, tomo I, pp. 323-324.

⁵⁸ *Ivi*, tomo I, pp. 324-325.

⁵⁹ *Ivi*, tomo I, p. 325.

Malgrado queste differenze, si tratta sempre di manifestare il negativo, e sempre sotto una forma concreta, vale a dire in seno alla soggettività, i cui elementi costitutivi sono inseparabili. Per Hegel dunque, «l'emergente grande scoperta kantiana della libertà e spontaneità della soggettività, l'indipendenza del pensiero, inizialmente (ossia nella sua primissima manifestazione) riesce solo a lasciare tali soggetti "senza dimora", senza direzione e alienati, così che l'intero significato di un lavoro spirituale e fisico del soggetto sembra a questo mera futilità, del tutto insensato»⁶⁰. Il nodo importante, intorno al quale si organizza il movimento critico del soggetto, è quel punto in cui la negatività assoluta, la morte e la distruzione costituiscono una negatività tanto radicale da far emergere una ragione 'nascosta' del soggetto, che Hegel non esplicita troppo, pur individuandola. È quella ragione che si rivelerà nello «spirito assoluto». Il soggetto che conosce i meccanismi dall'interno, anche se perde la chiave per aprirli, è tuttavia in grado di ricostruirla a partire dal meccanismo stesso. Secondo questa regola, «il conto dell'autocoscienza con le sue precedenti figure è dunque regolato; esse stanno dietro di lei, in oblio [*Vergessenheit*]; non le compaiono dinanzi come il suo mondo trovato; anzi si sviluppano soltanto al di dentro di lei come momenti trasparenti»⁶¹. La forza crescente dell'autocoscienza sta nell'incominciare a imparare a far i conti con i propri limiti, ma per poter fare questo l'individuo deve aver agito. È interessante osservare come la presenza temporale del passato prossimo sia indispensabile per riconciliare universalità e individualità. Se questa riconciliazione sia definitiva o meno, è una questione destinata a restare aperta fino al «sapere assoluto»; essa viene preparata riconoscendo che l'universalità si può attuare soltanto grazie a un'individualità attiva e che questa senza il diritto all'universalità è solo una «furbizia vuota». Se il corso del mondo vince contro la morale della rinuncia a se stessi professata dall'uomo virtuoso, questo è possibile solo grazie all'operare della soggettività attiva nel mondo. Quest'ultima infatti, come ci ricorda Hegel, non ha mai perso la certezza di essere ogni realtà. Si può comprendere allora che individualità e universalità sono compenstrate solo nel mondo oggettivo. Ogni effettualità – che prima era soffocata dalla sostanza e fino ad ora è stata percorsa dalla ragione – viene riconosciuta nuovamente come ciò che è in se stessa, e la meta del suo agire è il suo stesso movimento. Hegel non si illude certo di essere arrivato alla terra promessa. Una volta che il concetto, a partire dai livelli del piacere mondano, dalla legge del cuore e dalla virtù, si è potuto elevare all'individualità reale attraverso un percorso critico, significa in sintesi due avanzamenti di prospettiva sul senso dell'esperienza in generale (sezione C *L'individualità che è a se stessa reale in se e per se stessa*).

⁶⁰ R. PIPPIN, *Hegel's Idealism*, cit., p. 165.

⁶¹ *FS*, tomo I, p. 327.

Il primo progresso comporta un indebolimento della rigida opposizione fra i valori di buono e cattivo (§ a. *Il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa*) perché «ciò che verrebbe preso in un modo o nell'altro è egualmente un adoperarsi, un presentarsi [*sich Darstellen*] ed esprimersi [*Aussprechen*] di un'individualità, e perciò tutto buono; e non si potrebbe propriamente dire che cosa dovrebbe essere il cattivo. Quanto verrebbe chiamato opera cattiva è la vita individuale di una determinata natura che vi si attua; quella vita verrebbe avvilita ad opera cattiva [*schlechtes*] soltanto dal pensiero che procede per comparazioni, il quale è peraltro qualcosa di vuoto [*leeres*]»⁶².

Il secondo progresso impone la rinuncia alla logica dell'elevazione, della lamentazione e del pentimento, perché «roba di questo genere proviene da quel pensiero che si figura un diverso *contenuto* [*Inhalt*] e un *in-sé* diverso da quello che siano l'originaria natura dell'individuo e la sua attuazione data nell'effettualità. Qualunque cosa egli operi, qualunque cosa egli possa incontrare, è lui che l'ha fatta, ed essa è lui stesso»⁶³.

Un momento essenziale di questo percorso, critico prima della vecchia sostanza, poi delle figure distorte dell'individualità, lo si individua in un altro passaggio sempre del § a. *Il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa* in cui Hegel dichiara che «l'individuo può solo avere la coscienza del puro tradurre *se stesso* dalla notte della possibilità al giorno della presenzialità, dalla notte dell'*astratto in-sé* alla prestanza significativa dell'*effettuale* essere, e può aver la certezza che quello che a lui sorge nella luce non è se non ciò che nella notte dormiva»⁶⁴. Il buio della notte è quel terreno fertile in cui si radica la soggettività, sperimentando in se stessa sotto forma di immagini le future possibilità di riscattarsi nell'effettuale. Ciò che nella notte dormiva è il soggetto che prende sul serio il negativo, e forse, proprio per questa serietà in quella notte ha dovuto dormire. Più che di un sonno vero e proprio forse si tratta piuttosto di una veglia celata, funzionale tanto alla sorveglianza del suo travaglio quanto a garantire un punto di ritorno del soggetto dalla negatività assoluta, in cui non si concede più di pensare se stesso come una negatività. Si potrebbe dire che il soggetto inizialmente riposa sotto la cenere del negativo, cercando poi di drizzarsi sulle proprie gambe per avviare il lavoro del concetto, giacché in questo caso l'esperienza della negatività assoluta è altrettanto la fine della sua forma assoluta, rappresentando comunque una risorsa per vedere ciò che si disvela sotto la specie della negatività. Hegel resta fundamentalmente molto legato alla sicurezza di un tale sapere.

⁶² *Ivi*, tomo I, pp. 333-334.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, tomo I, pp. 334-335.

Il dubbio dell'illusione. Tra ragione e spirito

1. Hegel ci ha chiarito come la coscienza «stoica», «scettica» e quella «infelice», erano forme inevitabilmente negative di una libertà ignara delle proprie ragioni, che trovavano il loro simmetrico opposto nelle forme di una ragione ignara della propria libertà. A sua volta, il buon esito dell'azione dipendeva dal successo o meno dei ripetuti tentativi che la coscienza naturale, di per sé scissa, faceva per liberarsi dalla sostanza. Nel capitolo quinto *Certezza e verità della ragione* Hegel intende venire a capo dell'essenza di questa modalità del pensiero che si rivela capace di attribuire ragioni a ciò che è oggetto di osservazione. La tematizzazione e interpretazione delle disposizioni relazionali della coscienza che vuole sollevarsi a un'esperienza della propria essenza come razionale¹, conduce, grazie a questo concetto normativo, alla scoperta di una vera e propria opera indipendente, oggettiva e alternativa alla vecchia sostanza formale: la «Cosa stessa [*die Sache selbst*]» (§ a. *Il regno animale dello spirito e l'inganno, o la cosa stessa*)².

Nella «cosa stessa», spiega Hegel, «in quanto compenetrazione fattasi oggettiva dell'individualità e dell'oggettività stessa, all'autocoscienza è divenuto il suo vero concetto di sé, o essa è giunta alla consapevolezza della sua [*seiner*] sostanza»³. Si noti il «sua» sostanza. L'aggettivo possessivo *seiner* fa capire con quale determinazione Hegel abbia voluto porre in risalto la differenza fra la vecchia sostanza compatta e la sua avvenuta sintesi interna da parte del soggetto⁴, come di un qualcosa mediato dalla differenza del contenuto e dal negativo. Oltre la sostanza, la coscienza raziocinante si è esercitata sulle ragioni di una natura ad essa esterna e ad essa le ha attri-

¹ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 12.

² J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 374-375.

³ *FS*, tomo I, p. 340.

⁴ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 49.

buite, correndo il rischio di diventare a se stessa oscura e di non comprendere fenomenologicamente in sé la propria possibilità.

Sul finire del capitolo, Hegel accenna al modo in cui l'autocoscienza della ragione finalmente denaturalizzata (§ b. *La ragione legislatrice*), «né può né vuole oltrepassare [*hinausgehen*] questo oggetto [*Gegenstand*], perché ivi essa è presso se stessa: non può, perché l'oggetto è ogni essere e ogni potenza [*Macht*] – non vuole, perché l'oggetto è il Sé o la volontà di questo Sé. Esso è l'oggetto reale in lui stesso come oggetto, perché ha in lui la differenza [*Unterschied*] della coscienza»⁵.

In questo passo Hegel ribadisce ulteriormente il passaggio di cui parla tra la fine del capitolo III e il IV, ovvero da un tipo di intelligenza rappresentativa – perché corrispondente ad una dimensione naturale della coscienza interessata alla rappresentazione di stati che tematizza come a sé estranei – ad un tipo di intelligenza che guarda a se stessa e di se stessa si prende cura, venendo a corrispondere alla nuova direzione temporale di una coscienza che non prescinde più da se stessa⁶. Mentre al livello dell'esperienza percettiva, la cosa dalle molte proprietà si presentava come un mondo separato in un universo di altri mondi separati, per cui la contraddizione obbligava la percezione a comprendere la propria possibilità oltre di sé in contraddizione con la tematizzazione del proprio oggetto, la «cosa stessa» rappresenta adesso la battuta d'arresto finale della vecchia sostanza, grazie al colpo di mano inferto dalla coscienza raziocinante.

Si comprende in questo modo perché «attraverso il diverso permearsi reciproco di sostanza e d'individualità soggettiva, la coscienza porta a maturazione la forma dell'innalzamento della sostanza a soggetto, forma che trova la sua espressione abbreviata nella distruzione e rigenerazione del giudizio nella forma della proposizione speculativa»⁷. Ma la partita non si chiude qui, giacché il soggetto non può ancora arrendersi al potere e alla forza attrattiva della sostanza; è il caso piuttosto che stipuli un patto diplomatico con essa, pur restando dell'avviso che «dalla natura stessa della cosa risulta chiaro che ci si trova costretti a rinunciare a un assoluto contenuto universale; ché alla sostanza semplice, la cui essenza è proprio quella di essere semplice, è inadeguata ogni determinatezza che viene in lei posta»⁸.

Certamente la «cosa stessa», come intreccio dell'operare di tutti e di ciascuno perde il comportamento di un'inerte universalità astratta, passando allo stato di «sostanza permeata di individualità»⁹.

L'opera di scomposizione della sostanza iniziata da parte della coscienza raziocinante, protrattasi fino a questo punto attraverso le forme del

⁵ *Ivi*, tomo I, p. 349.

⁶ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 92.

⁷ F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 116.

⁸ *FS*, tomo I, p. 353.

⁹ *Ivi*, tomo I, p. 347. R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 72.

giudizio universale, particolare e singolare, pone in evidenza la dialettica costruttiva di una nuova sostanzialità, intrecciata fino a qui all'interno della dialettica distruttiva della sostanza: «Nell'essere dell'io, pertanto, si realizzano in trasparente chiarezza e in libero sviluppo tutte le determinazioni, che nell'essere della realtà [come sostanzialità] si compiono ancora in modo oscuro e solo come accadere necessario»¹⁰. Adesso la coscienza, che oltre la propria singolarità ha cercato di realizzare se stessa come soggetto libero contro all'esistenza di per sé del predicato, rischia adesso di pagare il suo vecchio debito con la sostanza, alla cui ombra fino ad ora si è pur mossa.

La sostanza semplice ha mostrato di essere universalità formale o pura coscienza che, libera dal contenuto, gli si contrappone, e che è un *sapere* di lui come contenuto determinato. In tal modo questa universalità resta quello che era la *Cosa stessa*. Ma nella coscienza essa è qualcosa di diverso: non è più l'inerte genere senza pensiero anzi, rapportata al particolare, vale per sua potenza ed effettualità¹¹.

Certamente Hegel pretende che la «cosa stessa» cessi di essere un predicato puramente formale, trovando il proprio riempimento nell'individualità che opera e si distingue in se stessa, soprattutto perché «le differenze di questa individualità costituiscono il *contenuto* di quell'universale»¹². Per quanto sia giunto a un tale punto di maturata consapevolezza, Hegel fa un passo indietro. Egli «vuole sgombrare il campo dalle leggi che la coscienza pretende di darsi o di sottoporre al proprio giudizio indipendentemente dalla sostanza e che quindi hanno solo la parvenza di un vincolo necessario»¹³; avendo compreso che l'essenza può essere ricavata solo da un'ispezione condotta con cautela dall'autocoscienza *dentro* la sostanza, essa resta «la coscienza di sé come essenzialità assoluta; coscienza la quale, con ciò, non può spogliarsi né della differenza insita nell'essenzialità assoluta, né del sapere di questa differenza». La coscienza naturale deve trovare il modo di porre se stessa nella cabina di regia della sostanza, senza dover passare attraverso uno scontro diretto. Quanto alle differenze interne alla sostanza, «se chiedo del loro nascimento [*Entstehung*] e le limito al punto della loro origine [*Ursprung*], io sono già oltre di loro; ché io sono ormai l'universale, ma esse il condizionato e limitato. Se debbono legittimarsi al mio sguardo, io ho già smosso [*bewegt*] il loro incrollabile esser-per-sé e le considero come qualcosa che per me forse è vero, forse non è vero. La

¹⁰ H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969, p. 141.

¹¹ *FS*, tomo I, p. 354.

¹² *Ivi*, tomo I, p. 348.

¹³ F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 117.

disposizione etica consiste appunto nell'insistere fermamente su ciò che è il giusto e nell'astenersi dal muoverlo, dal sommuoverlo e dal derivarlo»¹⁴. Hegel procede lungo questo vettore precisando che «variare il punto di vista non è contraddizione, giacché non è in gioco il punto di vista come tale, ma l'oggetto, il contenuto, che non deve contraddirsi»¹⁵, per poi concludere che il contenuto resta ancora proprietà esclusiva della sostanza. Una volta assecondata questa condizione preliminare – ovvero il diritto di proprietà della sostanza rispetto al suo contenuto – si verifica un passaggio ulteriore, diretta conseguenza del primo. Con questo riconoscimento preliminare, nell'ultimo capitolo sullo spirito, il soggetto realizza una piena comprensione di essere lui stesso, in virtù della propria attitudine normativa, ad aver l'ultima parola sulla sostanza: «allorché il diritto è a me *in sé e per sé*, io sono dentro la sostanza etica, ed essa è quindi *l'essenza dell'autocoscienza*; ma questa è *l'effettualità e l'esistenza della sostanza etica*, è il suo *Sé* e la sua *volontà*»¹⁶.

2. Passando al capitolo sullo «spirito», l'immagine del divenire consente ad Hegel di presentare una realtà che è in quanto si realizza percorrendosi, inoltrandosi oltre se stessa in se stessa, allontanandosi da ciò che a un dato momento si trova ad essere, ma nello stesso tempo ritrovando il suo principio come qualcosa di inverato¹⁷. Una realtà con queste caratteristiche è appunto ciò che Hegel definisce *Geist*, ovvero il sistema completo di pratiche sociali di una comunità il più inclusiva possibile¹⁸. Per spirito si intende quella condizione di auto-trasparenza che interessa in linea di principio ogni realtà e che non è pensabile come una realtà diversa e ulteriore rispetto a quelle che ad essa si elevano. Abbiamo visto che ogni realtà di cui ci troviamo a parlare come di un'entità auto-consistente (sostanza), nella misura in cui la sua prospettiva diventa quella del 'diventare ciò che è', essa arriva a prospettarsi come un soggetto del cui formarsi ci troviamo a dare testimonianza: «L'essenza *in sé e per sé* essente, la quale in pari tempo è a sé effettuale come coscienza, e rappresenta sé a se stessa, è *lo spirito*»¹⁹. Come la «certezza sensibile», anche l'eticità («lo spirito è *l'effettualità etica*»²⁰) emerge come un vero e proprio momento critico in cui la «dissoluzione e singolarizzazione dell'essenza è appunto il *momento* dell'operare e del *Sé* di tutti; tale momento è il moto e l'anima della sostanza, ed è l'essenza universale edotta al suo effetto. Proprio perché la sostanza è l'essere che è stato

¹⁴ FS, tomo I, p. 360.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ivi*, tomo I, p. 361.

¹⁷ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 102.

¹⁸ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 135. R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 177. *Id.*, *Reason in Philosophy*, cit., p. 145.

¹⁹ FS, tomo II, p. 7.

²⁰ *Ivi*, tomo II, p. 2.

risolto nel Sé, proprio per questo essa non è l'essenza morta, anzi è *effettuale e vitale*²¹. Il soggetto, ormai riuscito a penetrare fin nell'interno della sostanza e a porla in contraddizione con la sua oggettività, si è trovato a dover agire normativamente tra la sostanza e la coscienza di essa, prendendo le dovute distanze tanto dalla sostanza che dalla coscienza naturale. È evidente a questo punto del viaggio fenomenologico (sezione A «*Lo spirito vero; l'eticità*») che «la sostanza come *essenza* universale e come fine si contrappone a sé quale *effettualità singolarizzata*» e che «il medio infinito è l'autocoscienza la quale, *in sé* unita di sé e della sostanza, lo diviene ora *per sé* [...] essa produce come *sua opera*, e quindi come *effettualità*, l'unità di se stessa e della sostanza»²².

La sostanza senza soggetto dell'eticità greca non poteva più reggere, così nel dirompersi della coscienza, la sostanza semplice ha ricevuto, da una parte, l'opposizione di contro all'autocoscienza, e presenta, quindi, d'altra parte, anche in se stessa la natura della coscienza. Grazie all'azione 'corrosiva' del soggetto giudicante penetrato in essa per applicare i concetti²³, la sostanza si scinde dunque in una distinta *essenza etica*: in una «legge umana» e in una «legge divina» e in pari modo, l'autocoscienza che le sorge di contro si ascrive, secondo la sua *essenza*, ad una di queste potenze. L'autocoscienza del soggetto «*esperimenta [erfährt]* nella sua operazione sia la contraddizione di quelle potenze nelle quali la sostanza si è scissa, e la loro reciproca distruzione [...] e va incontro al *suo proprio* tramonto»²⁴. La legge umana, in questo caso, è la regola che l'uomo libero dà a se stesso mentre lavora per difendere la propria esistenza dal potere della famiglia. Questa è il concetto privo di consapevolezza che «come essere etico *immediato* sta di contro all'eticità che si forma e si mantiene *lavorando* per l'universale»²⁵. Il soggetto secondo Hegel può essere *effettuale* e *sostanziale* soltanto nel ruolo di 'cittadino', mentre il singolo che appartiene alla famiglia, «è soltanto la debole ombra *ineffettuale*».

Il punto di vista critico di Hegel sulla famiglia si rafforza nel punto in cui egli osserva che in essa viene salvaguardata la singolarità contro la comunità, giacché la prima è affidata a forze affette dall'immediatezza della naturalità, come accade nel rapporto fra genitori e figli. Con il culto dei morti e con il legame non strumentale tra fratello e sorella si cerca il più possibile di dar voce alla soggettività, ma questa è destinata a rimanere di nuovo nella trappola di una morta sostanzialità.

Verosimilmente, «il fratello abbandona quell'eticità della famiglia che è *immediata* ed *elementare*, e perciò propriamente *negativa*, per conquistare

²¹ *Ivi*, tomo II, pp. 2-3. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, (Neuausgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, p. 186.

²² *FS*, tomo II, p. 6.

²³ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., pp. 178-179.

²⁴ *FS*, tomo II, pp. 6-7.

²⁵ *Ivi*, tomo II, p. 9.

e produrre l'eticità effettuale consapevole di se stessa. Dalla legge divina, nella cui sfera viveva, egli passa alla umana» mentre sul lato opposto «la sorella diviene, o la moglie rimane, la direttrice della casa e la conservatrice della legge divina»²⁶.

Si resta in ogni modo fermi al limite in cui lo spirito etico è «l'immediata unità della sostanza e dell'autocoscienza – immediatezza che, secondo il lato della realtà e della differenza, appare dunque nel medesimo tempo come l'esserci di una differenza naturale»²⁷.

Eppure, Hegel fa un passo in avanti allorquando scrive sempre nella sezione su l'eticità, che «le universali essenze etiche sono dunque la sostanza come Universale e la sostanza come coscienza singola; a loro universale effettualità esse hanno la famiglia e la nazione; ma a loro naturale Sé e a loro individualità operosa hanno l'uomo e la donna»²⁸.

Si tratta purtuttavia solo di un salto apparente, poiché il soggetto in questi casi «non cerca il suo soddisfacimento al di là di sé, ma lo ha in se stesso, perché esso stesso si trova in equilibrio con l'intero»²⁹ e in questo equilibrio il singolo «ha validità soltanto come l'ombra irreal». «Nessun fatto è ancora compiuto [...]. Il fatto disturba la quieta organizzazione e il quieto movimento del mondo etico»³⁰.

Questo apparente equilibrio con la sostanza fa sì che il soggetto si senta in colpa di essere se stesso, per cui l'operare dell'autocoscienza stessa – in quanto sua essenza suprema – diviene la sua colpa suprema³¹.

Per via di questo meccanismo, nella sostanza sorge l'opposizione di conscio e inconscio giacché l'autocoscienza etica è anzitutto coscienza critica della sostanza, ma se quella resta all'interno della sua immediatezza naturale, nel suo operare si rende colpevole. La colpa suprema è la decisione che contrappone in modo manifesto il soggetto alla sostanza, assumendo la forma di un qualcosa di estraneo, incarnando, per meglio dire, il valore stesso dell'«estraneità». È proprio questo ciò che pretende il soggetto dalla sostanza fin dall'inizio della *Phänomenologie*: liberarsi dal suo potere non tanto in modo immediato, bensì mediante una lenta e logorante «guerra fredda». «L'elemento agente non può negare il delitto e la sua colpa [*Schuld*]: – il fatto consiste nel muovere l'immoto e nel produrre ciò che da prima è soltanto racchiuso nella possibilità, collegando quindi l'inconscio [*Unbewusste*] col conscio [*Bewussten*], il non-essente con l'essere»³². In questo meccanismo viene alla luce la reale intenzione del soggetto di porsi come la garanzia dell'avvenuta riconciliazione, grazie al suo stesso

²⁶ *Ivi*, tomo II, p. 18.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ivi*, tomo II, p. 19.

²⁹ *Ivi*, tomo II, p. 20.

³⁰ *Ivi*, tomo II, p. 22.

³¹ Cfr. H.F. FULDA, *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, cit., p. 364.

³² *FS*, tomo II, p. 28.

agire, del conscio e dell'inconscio della sostanza, in modo da estorcerle una realtà consapevole di se stessa. Così la sostanza «appare [*erscheint*] bensì nell'individualità come il *pathos* di questa, e l'individualità come l'elemento che la avvisa e che sta quindi sopra [*über*] di lei»³³, sebbene resti alle porte l'esito più estremo, che l'individualità venga inghiottita dalla sostanza la quale, come forza negativa, ha assunto la forma di un «destino onnipotente e giusto». Il rischio maggiore per il soggetto autocosciente consiste nel fatto di essere solo un'unità immediata fra sé e la sostanza, un'unità tale da lasciare fuori di sé un residuo, l'accidentalità, di modo che l'autocoscienza «secondo il suo contenuto, si offre come la scissione [*Zwiespalt*] fra la legge divina e l'umana»³⁴.

Una scissione che sorge dall'universalità solo formale della sostanza e che l'operare del soggetto autocosciente (questa la sua massima colpevolezza) ha contribuito a frantumare «in una pluralità di punti»³⁵.

Se la comunità-sostanza può conservare se stessa solo con la sottomissione dello spirito della singolarità attraverso il senso di colpa, essa dovendo trarre vita solo da chi è sottomesso, è destinata comunque al tramonto. Adesso tutto viene rimesso al semplice io, al vuoto io, alla persona come residuo della dispersione in atomi, mentre il noi compatto si è frantumato, e l'autocoscienza, dalla quale tutto il processo aveva tratto spinta propulsiva, è gettata di nuovo nello al di là. Lo spazio del suo «oltre» rimane ancora un territorio inesplorato. L'universale al quale l'individuo ritorna come «persona» è uno spirito morto, è ancora un'uguaglianza formale il cui contenuto «è questo *Sé rigido*, e non quel *Sé* che è risolto nella sostanza» (§ c. *Stato di diritto*)³⁶.

Dunque la «personalità» è certo uscita dalla vita nella sostanza etica, ma si ritrova gettata senza ragguaglio nello al di là della sostanza, per cui «il diritto della persona non è legato a un più ricco o più potente esserci dell'individuo come tale, e neanche a un universale spirito vivente; anzi piuttosto al puro Uno della sua astratta effettualità o a quest'uno in quanto autocoscienza in generale»³⁷.

La persona è accidentale, trovandosi di nuovo in debito verso la sostanza che «ha la forma del *compimento* [*Erfüllung*] e del *contenuto*, e questo è ora lasciato completamente in una disordinata libertà; ché a soggiogarlo e a tenerlo insieme nella sua unità non è più presente lo spirito»³⁸. Il formalismo del diritto «trova dinanzi a sé un sussistere molteplice e vario, il possesso, e gli imprime, come quello, la medesima astratta universalità, per

³³ *Ivi*, tomo II, p. 29.

³⁴ *Ivi*, tomo II, p. 31.

³⁵ *Ivi*, tomo II, p. 36.

³⁶ *Ivi*, tomo II, p. 37.

³⁷ *Ivi*, tomo II, p. 38.

³⁸ *Ibid.*

la quale esso possesso dicesi proprietà»³⁹, per cui «la coscienza del diritto nella stessa sua effettuale validità prova piuttosto la perdita della propria realtà e la propria completa inessenzialità: e designare un individuo come *persona* [*Person*] è espressione di disprezzo»⁴⁰.

3. Nel quadro della sezione C. *Lo spirito che si è reso estraneo a sé; la cultura*, diventa possibile riconoscere al di là o alle spalle della coscienza un contesto esperienziale più complesso al quale essa rimanda: esso deve rendere comprensibile la possibilità dell'evento di emancipazione del sé che abbiamo visto realizzarsi grazie al lavoro della ragione che non può più restare incomprensibile. Un tale contesto si realizza e ad esso si accede attraverso una vera e propria «estraneazione» (*Entfremdung*) dello spirito che, una volta ridotte o neutralizzate tutte le illusioni realistiche che lo accompagnano nel suo realizzarsi, diventa la vera dimostrazione di null'altro se non di se stesso, giacché «la presenza ha l'opposizione immediatamente nel proprio *al di là*, che è il suo pensare ed esser-pensata, come l'al di là ha l'opposizione nell'al di qua, che è la sua effettualità a lui estraniata»⁴¹. A questo problema Hegel cerca di rispondere nelle pagine del § a. *La cultura e il suo regno dell'effettualità* laddove spiega che «la vera originaria natura e sostanza dell'individuo è lo spirito dell'estraneazione dell'essere naturale»⁴², mentre la cultura consente all'autocoscienza di rendere se stessa conforme all'effettualità, in modo tale che la sostanza non è solo rappresentata bensì può trovare piena attuazione mediante l'autocoscienza⁴³. Il soggetto individua in se stesso la «terra» di tutti i processi interni alla sostanza semplice e non vivificata, trovando immediatamente «la forza del fuoco»⁴⁴; esso è divenuto per sé «mediante il sacrificio dell'universale», e una volta vivificato dallo spirito è diventato «l'esser-in-sé e per-sé dell'intiero, il quale [...] si scinde nella sostanza come sostanza che permane e nella sostanza [...] che si sacrifica, le riassorbe quindi nella propria unità, fiamma divampante che le consuma e figura permanente delle medesime»⁴⁵.

Un analogo processo di disgregazione e riassorbimento investe tanto la famiglia quanto la comunità del mondo etico, che sono sostenute da due fattori: il potere dello Stato (*Staatsmacht*) e la ricchezza (*Reichtum*). Mentre il primo prende il posto della sostanza semplice restando l'assoluta base per il fare individuale, la seconda è il risultato, «che incessantemente diviene», del lavoro e del fare di tutti, che si risolve in ultima analisi «nel godimento di tutti». Il quadro sembra regolare fino a quando Hegel rende conto della

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ivi*, tomo II, p. 39.

⁴¹ *Ivi*, tomo II, p. 43.

⁴² *Ivi*, tomo II, p. 47.

⁴³ J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 463-464.

⁴⁴ *FS*, tomo II, p. 50.

⁴⁵ *Ibid.*

moralità come realizzazione pratica del compito infinito nel lavoro stesso della ragione.

Signoria e ricchezza sono quindi presenti per l'individuo come oggetti, ossia come tali cose, delle quali egli si sa *libero*, ritenendo di poter scegliere tra esse o, anche, di poter fare a meno di ogni scelta. [...] L'individuo ha perciò l'essenza come *essenza* dentro di sé. – A lui, in questa pura coscienza, i momenti della sostanza non sono potere dello Stato e ricchezza, anzi i pensieri di *buono* [Gut] e di *cattivo* [Schlecht]. – Ma l'autocoscienza è inoltre il rapporto della sua coscienza pura alla sua coscienza effettuale, del pensato all'essenza oggettiva: essa è essenzialmente il *giudizio* ⁴⁶.

Mediante la cultura, il soggetto crea i concetti di buono e cattivo per conservare la propria libertà da qualsiasi limitazione oggettiva, senza con ciò eliminare la negatività insita in ogni visione morale del mondo a causa della compresenza in essa tanto del punto di vista soggettivo che di quello oggettivo⁴⁷. È presente dunque in Hegel una chiara consapevolezza del limite di molte valutazioni morali, giacché la «moralità» esige di provvedere ad un'autogiustificazione, ad un'autonoma esibizione di se stessa nonché esige legittimamente di completare lo sviluppo dei vari tipi di esibizioni che le diverse formazioni della moderna autocoscienza hanno fornito di ciò che può essere autoritativo per esse⁴⁸. Quando l'autocoscienza riconosce la sottomissione della singolarità al potere statale, essa lo vede in disuguaglianza con sé: il potere statale diventa «cattivo». Nei casi in cui invece concepisce lo Stato come una difesa-conservazione della sua portata universale, essa lo vede in uguaglianza con sé: il giudizio diventa allora «buono». Così lo stesso accade quando l'autocoscienza concepisce il godimento egoistico della ricchezza come negazione della sua portata universale, allora ritorna ad essere cattivo e così via. Da queste considerazioni si desume che il bisogno morale del soggetto consiste nel collocare sotto il marchio del buono tutto ciò che concorre alla sua conservazione e a favorire la sua espansione universale, mentre sotto il concetto di cattivo tutto quello che ha un valore limitativo per la sua soggettività, che fa per così dire da ostacolo al suo bisogno fondamentale di assumere una veste universale. Grazie alla soggettività e al potere che essa esercita sull'effettualità «in pari tempo ciò che è buono e cattivo *per lei* è buono e cattivo *in sé*»⁴⁹, o meglio, sarebbe più corretto dire, lo diventa⁵⁰. Bene e male «non sono proprietà oggettive delle cose, ma sono il riflesso dell'atteggiamento che la coscienza di volta

⁴⁶ *Ivi*, tomo II, p. 53.

⁴⁷ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 202.

⁴⁸ *Ivi*, p. 190.

⁴⁹ *FS*, tomo II, p. 53.

⁵⁰ J. HYPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 604-605

in volta assume nei confronti della realtà. Di qui l'opposizione, che prima si ripartiva in due momenti oggettivi, ora s'incarna in due diversi atteggiamenti soggettivi: la coscienza nobile e la coscienza spregevole»⁵¹.

Hegel dimostra di avere ben chiaro questo assunto laddove scrive che «il loro criterio e la loro verità non consiste nel loro essere immediatamente in se stesse *l'eguale* o *l'ineguale*, cioè l'astratto esser-in-sé o l'astratto esser-per-sé; bensì in ciò ch'esse sono nel rapporto dello spirito verso di loro, cioè nella loro eguaglianza o ineguaglianza con esso. Il rapporto dello spirito verso di loro che, poste da prima come *oggetti*, sono *da esso* rese un *in sé*, avviene in pari tempo la loro *riflessione* in se stesse; riflessione donde ricevono un effettuale essere spirituale e donde si palesa ciò che il *loro spirito* è»⁵².

Il valore normativo che i concetti di buono e cattivo assumono nel momento in cui vengono posti dal soggetto in rapporto con l'oggettività, diventa un nuovo «in-sé», ma molto più ricco di ogni sua manifestazione soltanto formale. Certo, il nuovo «in sé» può solo essere in rapporto ad un contenuto determinato, ossia a delle «pratiche» precise, ed è merito esclusivo di Hegel l'aver affrontato in modo esplicito questa tematica molto prima di Nietzsche. Grazie a questo rapporto e alla consapevolezza critica dalla quale esso strettamente dipende, si evince più chiaramente sia perché il soggetto, nello Stato, possa eventualmente trovare negato l'operare come operare singolo ed essere ridotto all'obbedienza, sia perché, sul fronte opposto, mediante il godimento della ricchezza l'individuo non si accorga della sua essenza universale, ma riceva soltanto «la coscienza transitoria e il godimento di se stesso come *singularità* per sé essente e come *ineguaglianza* con la propria essenza»⁵³. Dal rapporto dialettico fra i concetti di buono e cattivo scaturiscono due figure importanti: il soggetto nobile (*edelmütig*) e il soggetto volgare (*niederträchtig*).

Nobile è la coscienza che si rapporta ai propri simili come a dei pari e che considera con intima stima e rispetto il potere statale in quanto «essa vede il suo *Sé* in potere di una volontà estranea da cui dipende il concederglielo. [...] Vede la sua *personalità* [*Persönlichkeit*] come tale dipendente [*abhängig*] dalla personalità accidentale di un altro, dal caso di un istante, di un arbitrio, o, comunque sia, della più indifferente circostanza»⁵⁴. Essa è la coscienza del soggetto esecutore il quale presta servizio alla vera obbedienza e all'intimo rispetto dell'essenza semplice, considerando per di più con intima venerazione la ricchezza (*Reichtum*) e colui che gli ha procurato godimento, sentendosi obbligato a gratitudine. È spregevole (*niederträchtig*), invece, quella coscienza (*Bewusstsein*) che non vede nel potere di chi comanda un proprio pari ma si oppone, per esempio allo Stato,

⁵¹ F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 125.

⁵² *FS*, tomo II, pp. 53-54.

⁵³ *Ivi*, tomo II, p. 55.

⁵⁴ *Ivi*, tomo II, p. 67.

come ad una catena, «odia [*hasst*] perciò il dominatore [*Herrscher*]»⁵⁵. Ama e odia nel contempo la ricchezza. Tanto nella figura nobile, quanto in quella spregevole, la coscienza resta comunque in dissidio con se stessa: entrambe le figure «sono essenze soltanto immediatamente, ma né sono divenute tali, né sono, in se stesse, autocoscienza; ciò per cui esse sono non è ancora la loro vitalità; sono predicati che non sono ancora essi stessi soggetto»⁵⁶.

Se nel soggetto nobile valesse davvero l'autocoscienza come momento fondamentale, egli non servirebbe lo Stato solo nella veste di «superbo vassallo», ma «il suo linguaggio [*Sprache*] sarebbe il consiglio [*Rat*] ch'esso impartisce per il bene universale»⁵⁷. Il soggetto nobile è pertanto un debole individuo affetto dall'eroismo del servizio, che rinuncia a se stesso per dare effettualità, come mero esecutore, al potere dello Stato. Secondo questa lettura, la coscienza nobile si fonde e confonde con quella volgare giacché, come quest'ultima, vorrebbe ribellarsi alla potenza dello Stato ma non può, e perciò o si dà alla morte, ossia al sacrificio estremo di sé, oppure, nel caso più fortunato, il suo spirito può diventare «la relazione di piena ineguaglianza», e ciò significa: «da un lato, mantenere, nel reso onore, la propria volontà; dall'altro, nell'abbandono di essa, estraniare, da una parte, da sé il suo interno riuscendo alla suprema ineguaglianza con se stessa; e d'altra parte assoggettare a sé, in quest'atto, l'universale sostanza e rendere questa del tutto eguale a sé. È chiaro che con ciò la sua determinatezza, ch'essa nel giudizio aveva di contro a ciò che chiamasi coscienza spregevole [*niederträchtiges Bewusstsein*], è dileguata [*verschwunden ist*]; ed è dileguata anche la coscienza spregevole. Quest'ultima ha raggiunto il fine [*Zweck*] suo: quello cioè di portare il potere universale [*die allgemeine Macht*] sotto [*unter*] l'esser-per-sé»⁵⁸. Hegel coglie con 'disincanto' i limiti tanto della coscienza nobile quanto di quella volgare e vuole procedere oltre verso l'idea di un «governo di sé» (*sorgen*). Purtuttavia, ciascun individuo deve restare sempre pronto ad offrire il proprio contributo per il miglioramento della vita comunitaria, pur sapendo benissimo che la coscienza volgare, la quale viene temporaneamente rimossa, resta sempre in agguato, pronta a scattare quando ci saranno tutte le condizioni⁵⁹. Oltre il mero servizio così come oltre la ribellione, si paventa allora una terza possibilità: la «cura di sé» in vista dell'«essere-per-altro», della «significatività pratica»⁶⁰. In questo modo, osserva Hegel, «l'esser-per-sé diviene con ciò effettuale come ciò

⁵⁵ *Ivi*, tomo II, p. 56.

⁵⁶ *Ivi*, tomo II, p. 57.

⁵⁷ *Ivi*, tomo II, p. 59 e *Ivi*, pp. 369, 68: «Ambedue sono la medesima coscienza».

⁵⁸ *Ivi*, tomo II, p. 66.

⁵⁹ Cfr. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sg., vol. VI, tomo 2.

⁶⁰ R. BRANDOM, *La struttura del desiderio e del riconoscimento: autocoscienza e auto-costituzione*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., p. 277.

ch'esso è in sé, come l'unità identica di se stesso e di sé come opposto» e di conseguenza «il potere statale viene elevato a Sé proprio»⁶¹.

L'uso ripetuto del linguaggio contribuisce allo sviluppo della cultura (*Bildung*), facilitando la consapevolezza critica del soggetto di far parte ancora di un'unità scissa, ossia del fatto che fra il sé e il potere dello Stato è presente ancora una 'distanza' in cui crescono tanto l'adulazione quanto il gesto di protesta. Secondo questa linea, la cultura diventa facilmente uno strumento eversivo giacché in essa e grazie ad essa aumenta la consapevolezza del fatto che «non hanno verità né le *essenze effettuali* del potere [*Macht*] e della ricchezza, né i loro determinati *concetti*: bene [*Gut*] e male [*Schlecht*], o la coscienza del bene o del male, la coscienza nobile e quella spregevole; anzi tutti questi momenti s'invertono [*verkehren sich*] piuttosto l'uno entro l'altro, e ciascuno è il contrario [*Gegenteil*] di se stesso»⁶².

Con queste considerazioni, Hegel ci ha chiarito che «l'universale potenza che è la *sostanza*, dacché mediante il principio dell'individualità riesce alla propria spiritualità, riceve in lei il suo Sé soltanto come il nome [*Namen*], e mentre è *effettuale* potenza [*wirkliche Macht*], è piuttosto l'essenza priva di potere che sacrifica [*aufopfert*] se stessa»⁶³, mentre «la coscienza nobile è tanto spregevole e abietta quanto l'abiezione si volge nella nobiltà della più coltivata libertà dell'autocoscienza»⁶⁴.

Parlando e giudicando, il soggetto dissolve tutti quei momenti che ha scoperto come pure finzioni e rovesciamenti dell'ordine dei fatti; ma il punto di maggiore interesse è che mediante un tale impiego della critica «ciascuna parte di questo mondo arriva dunque a tal risultato: che il suo spirito viene espresso [*ausgesprochen*]; che cioè e di essa parlasi con spirito e dicesi ciò che essa è»⁶⁵.

Dalla dialettica oppositiva fra coscienza nobile e coscienza volgare emerge una nuova figura: la coscienza disgregata «dell'inversione assoluta». Come si produce e che cosa al suo prodursi consegue, quali dinamiche promuove e in quali forme obbliga la ragione a gestirle non dovrebbe risultare tanto oscuro. La coscienza disgregata mostra alle prime due che entrambi operano inversamente rispetto a quanto credono di fare, poiché «il contenuto del discorso [*Rede*] che lo spirito tiene di se stesso e intorno a se stesso è dunque l'inversione di tutti i concetti e di tutte le realtà; è il generale inganno di se medesimo e degli altri; e l'impudenza di enunciare questo inganno è appunto perciò la suprema verità»⁶⁶.

Ciononostante, in questa dialettica oppositiva, il soggetto conserva il suo interesse esclusivo per il mondo, giacché «se la coscienza semplice

⁶¹ FS, tomo II, p. 60.

⁶² *Ivi*, tomo II, p. 71.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi*, tomo II, p. 72.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ivi*, tomo II, p. 73.

richiede infine il dissolvimento di tutto questo mondo dell'inversione, essa tuttavia non può chiedere all'*individuo* di allontanarsi da quel mondo; infatti anche Diogene nella botte è condizionato da quello; e la richiesta fatta ai singoli è appunto ciò che vale come il cattivo: ché il cattivo consiste nell'aver cura *di sé* [*sorgen*] come *singolo*»⁶⁷.

Il soggetto non deve perdere mai di vista il suo rapporto con la realtà oggettiva perché essa resta il suo ultimo banco di prova e anche perché, nel caso contrario, la sua facoltà critica non avrebbe un contenuto su cui misurare la sua forza, affinché lo spirito della cultura «dalla sua confusione [*Verwirrung*], ritorni in se medesimo come *spirito*, guadagnando una coscienza ancora più elevata»⁶⁸.

Il contenuto, anche a questo livello del sapere autocosciente, dà all'essere della soggettività una propria forma ed è il suo massimo punto di forza, per impedire l'autodistruzione immediata della diversità nella sostanza.

La coscienza disgregata ha compreso che tanto la coscienza nobile quanto quella volgare sono le due facce di una stessa medaglia, in quanto entrambe sono regolate dal principio dell'inversione; ha così sentito il bisogno di esprimere il proprio disagio facendo esercizio di ironia, come era già accaduto a Socrate, restando altresì consapevole del suo profondo legame con il mondo reale, che resta il suo vero al di là, se è vero che questo, come pure l'al di qua della sostanza, resta l'unico mondo oggettivo. Il bisogno che il soggetto avverte di unificare l'al di qua della sostanza con il suo al di là entro il sé della coscienza fino alle vette della pura universalità del pensiero, ancora non è di facile estinzione, anche perché il suo sguardo non può prescindere dal dirigersi soltanto a sé e negativamente alla realtà sostanziale, «e, in parte, lungi da questo mondo, è rivolto al cielo, e l'al di là di questo mondo è il suo oggetto»⁶⁹.

Al soggetto tutto questo è possibile «poiché conosce il sostanziale secondo il lato della *disunione* [*Uneinigkeit*] e della *contesa* [*Widerstreits*] ch'esso tiene in sé medesimo, ma non dal lato di questa unità, è in grado di *giudicare* [*beurteilen*] molto bene il sostanziale, ma ha perduto la facoltà di *attingerlo* [*fassen*]»⁷⁰.

Hegel ci mostra pertanto sia che il soggetto ha portato il negativo nel cuore della sostanza, facendola implodere, sia che «il Sé è la disgregatesi [*zerreissende*] natura di tutte le relazioni e la loro consapevole disgregazione [*Zerreissen*]; ma solo come autocoscienza ribelle [*empörtes*] sa la sua propria disgregatezza [*Zerrissenheit*], e, in questo saperla [*Wissen*], si è immediatamente sollevato al di sopra [*dariüber*] di lei»⁷¹.

⁶⁷ *Ivi*, tomo II, p. 75.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ivi*, tomo II, p. 76.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ivi*, tomo II, p. 77.

In opposizione al mondo della cultura, nel quale le espressioni della condizione umana sono di gran lunga diverse da come apparivano alla coscienza naturale, si articola il mondo della fede, in cui domina la coscienza pura che si rifiuta di dare un contenuto allo spazio e al tempo del suo al di là, restando solo un mondo del puro pensiero. La vocazione religiosa era già implicita nell'atteggiamento di insoddisfazione di sé della coscienza infelice, già orfana di sostanza. Nella rappresentazione religiosa, lo spazio limite dell'oltre riceve il significato di un essere oggettivo situato al di là della coscienza: «Mediante questo significato che l'immediatezza e la semplicità del *puro* pensare ricevono nella *coscienza*, accade che l'essenza della fede [*Glaube*] ricade dal pensiero nella *rappresentazione* [*Vorstellung*], diventando un mondo ultrasensibile [*übersinnlichen*] il quale è essenzialmente un *Altro* dell'autocoscienza»⁷². Ma il singolo soggetto, con la sua autocoscienza, non può tollerare che questo regno del puro pensiero resti un semplice al di là della sua effettualità e questo al di là – in quanto spazio della possibilità – non può più ricevere soltanto «la determinazione della lontananza [*Entfernung*] nello spazio e nel tempo»⁷³.

Grazie agli strumenti critici offerti dalla cultura, il soggetto ha compreso che questo mondo «ha esso stesso il più doloroso sentimento e la più vera intellesione circa se stesso: – il sentimento, di essere la dissoluzione di tutto ciò che si consolida, di essere centrifugato attraverso tutti i momenti del suo esserci, di essere maciullato in ogni osso», mentre egli resta saldamente ancorato al «linguaggio [*Sprache*] che con scintillio di spirito giudica tutti i lati della sua condizione»⁷⁴.

4. Mentre la fede religiosa crede che l'essenza assoluta sia un qualcosa situato per principio in un «al di là», la pura intellesione sa invece che la sostanza è divenuta il proprio sé, benché questa consapevolezza non le impedisca di spingersi nella notte dell'al di là a fare esperienza delle differenze, per poi riunificare questo spazio e questo tempo limite con il loro al di qua, ossia col mondo sensibile dal quale la coscienza inizialmente era partita.

Dopo aver assunto una posizione critica verso la sostanza, emancipandosi progressivamente da essa, il soggetto autocosciente può perfino rivalutarla come un'origine negata, giacché egli ha compreso che «la pura intellesione [*die reine Einsicht*] infatti è nata dalla sostanza, sa come assoluto il puro Sé della coscienza, e lo accoglie [*nimmt*] con la pura coscienza dell'assoluta essenza di ogni effettualità»⁷⁵. La pura intellesione è il mezzo

⁷² *Ivi*, tomo II, p. 81.

⁷³ *Ivi*, tomo II, p. 84.

⁷⁴ *Ivi*, tomo II, p. 87. Cfr. M. CAMPOGIANI, *Hegel e il linguaggio. Dialogo, lingua, proposizioni*, La Città del Sole, Napoli 2001, p. 152 sg.

⁷⁵ *FS*, tomo II, p. 89.

che consente ad Hegel di affrontare la figura dell'illuminismo (sezione II *Il rischiaramento o l'illuminismo*), dopo aver ingaggiato una dura lotta contro la fede. La separazione tra al di qua e al di là della sostanza infatti non si situa tra la fede e l'illuminismo, in quanto il soggetto si accorge che è un problema interno alla fede stessa, giacché essa non è in grado di negare il pregiudizio che le era stato rinfacciato nei confronti del finito. Per il soggetto rischiarato, il sacrificio, il digiuno, l'astinenza hanno certamente dato forza alla sua essenza ma con il risultato di estrometterlo dal suo al di qua e di farlo precipitare in un *vacuum*, ossia in un al di là privo di determinazioni e predicati, tanto da generare «i mostri della superstizione». Il compito del soggetto consiste adesso nel togliere all'al di là il carattere del vuoto e di riportare l'al di qua sensibile al contenuto implicito nella possibilità di questo al di là.

Si tratta di un compito gravoso, che investe a pieno la coscienza del rischiaramento, e non senza complicazioni e vertigini per la soggettività, che derivano dall'aver teso la mano «all'albero della conoscenza del bene e del male»⁷⁶ e dall'aver raggiunto la massima consapevolezza del fatto che «la singolarità dell'uomo ha in sé anche il proprio al di là [*Jenseits*]» e che adesso «può andare oltre se stessa [*über sich selbst*] e distruggersi [*sich zerstören*]»⁷⁷.

Un ulteriore momento dell'emancipazione illuministica dell'uomo che ha varcato la soglia dell'al di là della sostanza, è il bisogno di venire a un compromesso con un compito che non può prescindere dal tenere in dovuta considerazione il corso della storia. Secondo Hegel, la destinazione dell'uomo rischiarato consiste nel «rendersi utile e universalmente utilizzabile membro della società» dato che egli «è utile [*nützlich*] agli altri e viene utilizzato»⁷⁸. In concomitanza a ciò, accade che questa saggezza propria del rischiaramento appaia alla fede come un «orrore», mentre in concreto resta l'atteggiamento dell'autocoscienza, nonché la manifestazione effettiva del suo diritto, in opposizione ad ogni pensiero formale. Occorre sottolineare che la reazione del rischiaramento alle provocazioni polemiche della fede non si costituisce per semplice opposizione, ma consiste piuttosto nel comportarsi verso di questa «secondo principi tali ch'ella ha già in lei stessa»⁷⁹, ordinando «quei suoi propri pensieri che a lei stanno privi di coscienza [*bewusstlos*] gli uni fuori degli altri»⁸⁰. L'illuminismo mette in atto una vera e propria secolarizzazione dei contenuti oggetto del pensiero religioso, togliendo ad essi la loro veste formale e riconnettendoli con la sostanza autonoma, che si realizza a pieno nella soggettività libera. La sostanza si è risolta nel soggetto mediante un atto di libertà estremo: la soggettività

⁷⁶ *Ivi*, tomo II, p. 106.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ivi*, tomo II, p. 107.

⁷⁹ *Ivi*, tomo II, p. 108.

⁸⁰ *Ivi*, tomo II, p. 109.

si trova libera di agire nell'universo delle possibilità storiche che risultano condizionate da una razionalità immanente. Ciò non significa solo che ogni singolo fatto storico sia razionale, di per sé e necessariamente, ma anche che esso è la sostanza materiale la quale rende possibile una diagnosi sincronica e diacronica del divenire dello spirito verso la libertà. Col passaggio del soggetto dalla fede alla razionalità illuministica, si verifica il pieno compimento dell'emancipazione dalla sostanza, intesa come una dimensione estranea. Nel tentativo di riunificazione dell'al di qua della sostanza con il suo al di là, il soggetto arriva ad assumere la forma di un popolo, il cui spirito è pure un individuo naturale, giacché la sostanza dello spirito è la libertà.

Da esperienza individuale di protesta verso la sostanza, un tale atteggiamento finisce per assumere una portata storica universale, mediante il superamento di ogni idealismo soggettivo. Resta tuttavia un problema ancora da affrontare. Rileggendo il passo in oggetto ci si accorge che tanto la fede che la ragione, ciascuna con le sue prerogative, competono per la lottizzazione dello spazio al di là della sostanza che resta un «Assoluto» privo di predicati, sconosciuto e inconoscibile. Anche il soggetto illuminato è preso da un «anelito insoddisfatto», sia come «puro oggetto nella sua vuota essenza assoluta» sia «quale operazione e movimento nell'uscire oltre la sua essenza singola verso il non riempito al di là [zum unerfüllten Jenseits]», sia infine «quale oggetto riempito [erfüllten Gegenstand] nell'utile privo di Sé»⁸¹.

All'interno dell'esperienza che il soggetto fa della propria tensione interna, del suo «oscuro tessere», che pure lo spinge sempre oltre se stesso verso una sempre più comprensiva universalità, comincia a divenirgli chiara la necessità di fornire una spina dorsale all'intero movimento da esso intrapreso. Trovandosi adesso nel suo al di là, il soggetto ha bisogno della differenza, del finito oggettivo, dell'autocoscienza per dominare il caos prodotto dalla disgregazione della sostanza. L'al di là di questa appare ancora al soggetto come una pura essenza che solo nel puro pensare si dà come essenza negativa. Tuttavia, per l'autocoscienza dell'individuo, questa esperienza si è già data all'inizio con la «certezza sensibile», in cui la coscienza – per la sua caratteristica fondamentale di non coincidere con un punto spazio-temporale e dunque di essere sempre anche altro da sé – aveva portato il soggetto a scoprire le differenze tenute nascoste dalla sostanza immobile. A riprova di ciò, «se si esce da questo essere *sensibile* nel quale necessariamente passa quell'al di là negativo, astraendo peraltro da questi modi determinati di rapporto della coscienza, resta allora la pura *materia* [die reine Materie] come il sordo tessere [Weben] e muovere [Bewegen] entro se stesso»⁸². Con il concetto di «pura materia», Hegel intende riferirsi a «ciò che resta quando noi astraiano dal vedere [Sehen], dal sentire [Fühlen], dal gustare [Schmecken] ecc.; vale a dire, essa non è il veduto, gustato, sentito

⁸¹ *Ivi*, tomo II, p. 116.

⁸² *Ivi*, tomo II, p. 118.

ecc.; [...] essa materia è piuttosto la *pura astrazione* [*die reine Abstraktion*]; e perciò si ha qui la *pura essenza del pensare* [*das reine Wesen des Denkens*] o lo stesso puro pensare inteso come l'assoluto in sé indistinto, non determinato e privo di predicati»⁸³. Adesso il soggetto deve prendere consapevolezza che la sostanza si trova alle sue spalle, tuttavia non più come accadeva nella certezza sensibile, come una cortina (*Vorhänge*) invalicabile. Di fronte al soggetto resta sempre un «al di là», un orizzonte di possibilità intrinseche nell'esperienza effettiva del mondo oggettivo e che non ha più alcun carattere formale. Occorre che il soggetto recuperi tutti i momenti dell'esperienza carenti di «presenzialità», facendo in modo che l'essenza non sia solo assoluta ma anche relativa, non più un negativo al di là della coscienza finita, ma anche un modo positivo di esprimere la propria libertà nella ricchezza della vita pratica, affinché il soggetto resti cosciente di distinguersi da se stesso per garantirsi la possibilità di un ritorno a se stesso.

5. Nella dura lotta dell'illuminismo contro la superstizione, il vincitore non può sottrarsi dal tenere in dovuta considerazione il fatto che per l'illuminismo l'atteggiamento da assumere verso l'essenza assoluta può valere considerandola tanto come un'essenza svuotata di ogni predicato umano, vivente solo nel pensiero, tanto considerandola come la pura materia, svuotata di tutti i fattori sensibili, come il vedere, il sentire, e così via. Ciononostante, entrambi i partiti hanno una cosa in comune: il concetto di utilità (*Nützlichkeit*).

L'utile rivela una disposizione del mondo a perdere ogni significato astrattamente metafisico per fare spazio al 'lavoro della ragione', in modo tale che questa possa concretizzarsi nel sé contenente il genere. L'utile diventa così «l'oggetto in quanto l'autocoscienza col suo sguardo lo penetra, e in quanto ha in esso oggetto la *singola certezza* di se stesso, il suo piacere [*Genuss*] [...]; l'autocoscienza vi *affonda* in tal guisa lo sguardo, e questa intelligenza contiene la *vera* essenza dell'oggetto [di essere qualcosa di penetrabile allo sguardo, cioè di essere *per un altro*]»⁸⁴. Introducendo il concetto di utile, Hegel guarda alla soggettività con un certo 'disincanto': di questo atteggiamento critico – che permea quasi tutta la *Phänomenologie* – dà ulteriore conferma la sezione III *La libertà assoluta e il terrore*, in cui Hegel spiega che l'utilità è tuttora predicato dell'oggetto, ma non è ancora soggetto essa stessa e nel momento in cui lo diventa, lo spirito fa esperienza di una libertà assoluta, quella della volontà (*Wille*).

Quest'ultima è infatti «in sé la coscienza della personalità [...] e deve proprio essere come questa verace volontà effettiva, come essenza *autocosciente* di ogni e di ciascuna personalità»⁸⁵.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *FS*, tomo II, pp. 123-124.

⁸⁵ *Ivi*, tomo II, p. 126.

Il soggetto che ha risolto in sé la sostanza ne prende ora il posto senza che potere alcuno sia in grado di resistergli, sebbene ciò che egli ha tanto combattuto resti il parametro normativo dello spazio aperto della sperimentazione, in modo tale che «l'al di là di questa sua effettualità si libra sulla spoglia della dileguata indipendenza dell'essere reale o di quello creduto per fede, si libra soltanto come esalazione di un insipido gas, come esalazione del vuoto *être suprême*»⁸⁶. Soggetti di tal sorta, commenta efficacemente Hegel, ripuliscono tutte le parti del mondo «come scope di Dio»⁸⁷.

L'autocoscienza crede in questo modo di aver tolto ogni auto-estranazione, soprattutto dopo aver subordinato ogni differenza, benché resti tuttavia incapace di eliminarla assoggettando ciascuna particolarità ad un universale che la trascende, nelle varie forme che esso può assumere come al di là (il potere statale, il monarca assoluto, il Dio oggetto della fede e così via)⁸⁸.

Ma facendo questo, essa «finisce per annientare la propria singolarità, senza la quale l'universale stesso perde efficacia; oppure abbassa l'universale al proprio livello, dissolve l'al di là come una copia sbiadita dell'al di qua, del mondo effettuale, ma così essa dissolve l'universale e quindi l'unico elemento che può dare senso all'agire individuale»⁸⁹.

Il soggetto illuminato si rende ben presto conto che «affinché l'universale giunga ad un'operazione, esso devesi contrarre [*zusammennehmen*] nell'Uno dell'individualità, e dare il primo posto a un'autocoscienza singola; infatti l'universale volontà è volontà effettuale solo in un Sé che sia Uno, che sia volontà *effettuale*»⁹⁰. Con tutte queste riserve, Hegel non ha ancora potuto affrontare in modo esaustivo l'esperienza effettiva di scoperta di ciò che accade nell'al di là oggetto della fede, mentre lo ha solo annunciato introducendo il concetto di una libertà assoluta (*Die absolute Freiheit*) che nel suo realizzarsi può perfino passare attraverso un vero e proprio esperimento nichilistico, che si conclude senz'altro con la morte della soggettività⁹¹. Onde scagionare questa eventualità, la libertà non può perdere il suo riferimento al contenuto che le fa da filtro, «cancella entro se stessa ogni differenza e ogni sussistere della differenza»⁹². Così come «il terrore della morte» è il campanello d'allarme di questa essenza negativa, la libertà assoluta non può quindi rinunciare alla differenza e a svilupparla come un qualcosa di effettuale proprio perché il soggetto, da un bel pezzo, è già fuori dalla vecchia sostanza: è solo, e da solo deve imparare a rendere effettua-

⁸⁶ *Ivi*, tomo II, p. 127.

⁸⁷ G.W.F. HEGEL, *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 184-185; citato in K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, cit., p. 145.

⁸⁸ F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 124.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 124-125.

⁹⁰ *FS*, tomo II, p. 129.

⁹¹ F. CHIEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 129; *FS*, tomo II, p. 130.

⁹² *FS*, tomo II, p. 131.

le la propria libertà. La sostanza, in questo caso, vale solo come il negativo superato dalla coscienza singola attraverso il lavoro fino alla cultura. Fuori dalla sostanza, nello spazio limite del suo al di là, il soggetto continua a fare i conti con la paura della morte e rischia di «ripercorrere questo ciclo [Kreislau] della necessità e sempre ripeterlo, se il risultato fosse soltanto la piena compenetrazione [Durchdringung] dell'autocoscienza e della sostanza – compenetrazione dove l'autocoscienza, che ha provato la forza verso di lei negativa della sua essenza universale, si volesse sapere e trovare non come questo Particolare, ma soltanto come Universale, e se quindi potesse anche sopportare [ertragen] l'effettualità oggettiva dello spirito assoluto, effettualità escludente lei come particolare»⁹³.

Nell'esperienza del terrore, la perdita del sé appare ancora una diretta conseguenza di ogni atteggiamento 'superomistico': il soggetto libero si misura con la morte priva di significato, con il «puro terrore del negativo», passando attraverso l'esperienza della «volontà universale», non avendo più niente che lo riempia. Avendo subordinato tutte le migliori energie alla volontà universale, il sé si vede sbarrato l'accesso all'al di là della sostanza, all'universale necessità (Notwendigkeit), nella quale tramonta perfino il mondo etico.

L'esperienza della libertà assoluta consente alla soggettività di adeguare a se stessa l'opposizione della volontà universale e di quella singola e, grazie all'energia esecutiva del suo spirito, l'individuo può ancora una volta far ritorno a se stesso.

Una volta ritornato presso di sé, il soggetto è certo della sua libertà e dei rischi che questa intima certezza gli comporta: questa consapevolezza lo ha reso assolutamente libero di distruggersi così come di seminare terrore e morte anche perché egli fino ad ora ha avuto la sostanza fuori di lui. Attraverso i movimenti incrociati della cultura e della fede si è cercato di rimuovere questa opposizione del soggetto alla sostanza, giacché «mediante la consumata estraneazione, mediante l'astrazione suprema, la sostanza si fa al Sé dello spirito da prima *volontà universale* e, infine, suo possedimento [Eigentum]»⁹⁴.

Hegel riepiloga con questa battuta le strategie messe in campo dal soggetto per superare le resistenze della vecchia sostanza e per farla un suo possedimento, con il risultato che l'interazione di sostanza e soggetto finisce per generare una nuova sostanzialità: «il sapere dell'autocoscienza è quindi a quest'ultima la *sostanza stessa*»⁹⁵.

⁹³ *Ivi*, tomo II, pp. 132-133.

⁹⁴ *Ivi*, tomo II, p. 136.

⁹⁵ *Ibid.*



Capitolo 3

L'esperienza morale

1. In apertura della sezione C. *Lo spirito certo di se stesso: la moralità*, la sostanza non è più un «abisso» (*Abgrund*) in cui precipita la differenza, ma

[...] è in una unità inseparata, tanto *immediata*, quanto assolutamente *mediata*. Immediata – a quel modo che la coscienza etica sa e assolve essa stessa il dovere [*Pflicht*], appartenendogli come a sua natura; ma non è *carattere* [*Charakter*], come lo è la coscienza etica che, in forza della sua immediatezza, è uno spirito determinato, appartiene a una sola delle essenze etiche ed ha il lato del *non sapere*. – È *mediazione assoluta*, come coscienza che si coltiva e come coscienza che crede; è infatti essenzialmente il movimento del *Sé*, consistente nel togliere l'astrazione dell'*esserci immediato* e nel divenire a sé Universale; – ma ciò né con la pura estraniamento [*Entfremdung*] e disgregazione [*Zerreißung*] del suo *Sé* e dell'effettualità – né con la fuga [*Flucht*]. Anzi l'autocoscienza è *immediatamente presente* [*gegenwärtig*] nella sua sostanza¹.

In questo passo Hegel ci chiarisce un problema che fino ad ora non aveva ancora messo bene in luce. Il soggetto ha compreso che per potersi orientare liberamente nello spazio dell'«oltre», dell'al di là della vecchia sostanza, deve prima di tutto averla assunta in sé come il suo sapere (*Wissen*) più alto, come la pura certezza di se stesso. La produzione di un siffatto «sapere» è la più alta garanzia dell'avvenuta trasformazione della sostanza da pensare puro a sapere effettivo della libertà: «questo sapere la sua libertà è la sua sostanza, il suo fine [*Zweck*] e l'unico suo contenuto»². Ad ogni buon conto, il percorso non si esaurisce in questa consapevolezza ancora per molti versi troppo formale, giacché Hegel si confronta con una nuova

¹ FS, tomo II, pp. 136-137.

² Ivi, tomo II, p. 137.

fase in cui la pura autocoscienza diventa la garanzia normativa delle azioni morali e riconosce il dovere come sua essenza assoluta. Tutto questo accade con una differenza fondamentale rispetto a Kant, giacché «tale sostanza [il dovere] è la sua propria autocoscienza pura; il dovere non può ricevere la forma di un estraneo [*Fremden*] per essa»³.

Hegel non può escludere dall'autonomia del soggetto la dipendenza da scopi determinati che abbiano un contenuto preciso, ossia da esperienze, da desideri o da inclinazioni e soprattutto da motivazioni legate alla sensibilità.

Confrontarsi attraverso Hegel con la dimensione morale è di estrema utilità non solo per riflettere criticamente su tale fenomeno nel suo insieme, ma soprattutto per approfondire la discussione sull'identità personale, la quale esige il triplice riferimento di corpo, coscienza ed autocoscienza. La *Phänomenologie* contiene pertanto «frammenti di una critica», ma nel contempo «nessuna presentazione [*Darstellung*] del sistema razionale delle istituzioni. Essa indica la conciliazione delle contraddizioni dello spirito etico non nelle istituzioni dello Stato razionale, ma nel sentimento morale e nella rappresentazione religiosa»⁴. Hegel indica che mediante l'esperienza della coscienza «è realizzabile una critica di costumi, norme e istituzioni, la quale risponde nello stesso tempo alle esigenze di una "genesì" storica e di una presentazione [*Darstellung*] sistematica»⁵. Sulla base di questi assunti, in Hegel «la pratica di un'autorità normativa viene intesa in larga misura come espressione di un'intenzione all'interno di uno spazio sociale aperto, il quale funge quindi da autorità solo se si dà un contesto sufficientemente armonico, socialmente significativo»⁶.

Prima di Nietzsche, Hegel ci avverte che nei casi in cui per l'autocoscienza morale sia solo un dovere 'puro' a vincolarla, questo è sicuramente un limite. Purtuttavia, nel suo concetto, il dovere resta sempre in relazione con un universo di contenuti eterogenei. Hegel non comprende il dualismo «come domanda metafisica di natura e libertà o di materialismo e immaterialismo, ma come domanda *logica* o categoriale del naturale e del normativo o dello spazio delle cause o dello spazio dei fondamenti [*Gründe*]»⁷.

Per Hegel l'uomo è un ente di natura particolare che, diversamente dagli altri animali, avverte il bisogno di ricondurre la pulsione ad una soggettività: questo richiede tempi lunghi e una revisione costante dei contenuti della coscienza naturale. Torna di nuovo in evidenza la stretta relazione della coscienza con il corpo.

³ *Ivi*, tomo II, pp. 137-138.

⁴ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 209.

⁵ *Ivi*, p. 219.

⁶ R. PIPPIN, *Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes*, in K. VIEWEG, W. WELSCH (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, p. 32.

⁷ *Ivi*, p. 31.

Abbiamo già preso atto, con queste prime osservazioni, della lucida consapevolezza di Hegel nel valutare l'irraggiungibilità di una moralità per così dire 'assoluta'. Paradossalmente, è proprio questa lucida comprensione del limite del caso a fare da bussola alla soggettività etica nel suo cammino verso il «sapere assoluto»⁸.

Perché, occorre ribadirlo, su tale questione Hegel sembra non aver ammesso equivoci: una coscienza ricca di contenuti, di sé consapevole, è possibile soltanto come il risultato di una coscienza morale profondamente segnata dall'esperienza del negativo e del caso⁹.

Vedremo che per poter perseguire i propri scopi condizionati dalla presenza di un mondo ad essa estraneo, l'autocoscienza morale deve conservare una prospettiva disincantata; solo così può essere in grado di valutare se i propri contenuti sono veramente all'altezza del loro «vincolo normativo»: il dovere puro.

2. Il soggetto morale, vincolato alle logiche del dovere finisce per trovarsi di fronte ad un mondo estraneo, ad una natura indifferente, per quanto sappia che «la concezione morale del mondo contiene lo sviluppo dei momenti presenti in questo rapporto di presupposizioni tanto contraddittorie»¹⁰.

Questo sapere dell'ingiustizia – inaspettatamente o, forse, contro ogni aspettativa – si realizza a pieno proprio nella coscienza morale (*das moralische Bewußtsein*) la quale «trova piuttosto ragione di lamento per un tale stato di incongruenza fra sé e l'esserci, e di ingiustizia che la limita ad avere il suo oggetto soltanto come *puro dovere*, negandole peraltro di vedere attuato l'oggetto e *se stessa*»¹¹. Ad ogni buon conto, Hegel pone come «necessaria» una siffatta esperienza della disarmonia (*Disharmonie*) dei due lati, pur restando dell'avviso che «il dovere compiuto è tanto azione puramente morale, quanto *individualità* realizzata; e che la *natura*, in quanto lato della *singularità* di contro al fine astratto, fa *tutt'uno* con questo»¹². Diversamente da Kant, Hegel considera una tale armonia morale limitata e, nella sua esclusività, falsa¹³. A questo livello morale del viaggio fenomenologico, al soggetto appartiene la sostanza risolta nel sé, ossia una promessa di armonia tra moralità e natura, tra il sé e il mondo oggettivo. Perciò l'esigenza di eliminare l'effettività del mondo con i suoi molteplici fattori risulta illegittima, giacché Hegel resta sempre molto attento a questa natura dell'uomo che «è la *sensibilità* [*Sinnlichkeit*], la quale nella *figura* del volere come *impulsi* [*Triebe*] e *inclinazioni* [*Neigungen*] ha per sé propria essenzialità *determinata* o *singoli fini* [*Zwecke*], ed è

⁸ D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, cit., 2010, p. 173.

⁹ *Ivi*, p. 175.

¹⁰ *FS*, tomo II, pp. 138-139.

¹¹ *Ivi*, tomo II, p. 139.

¹² *Ivi*, tomo II, p. 140.

¹³ E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, cit., pp. 334-335.

quindi opposta [*entgegengesetzt*] alla volontà pura e al suo fine puro»¹⁴. Il vero superamento di una tale opposizione si realizza solo mediante il rapporto della sensibilità con la coscienza pura, ossia con quel modo formale di essere soggetti che resta dalla vita trascorsa nella vecchia sostanza. Nella morale si compie, come è già accaduto con il lavoro, la seconda effettiva esperienza di conservazione del sé nell'alienazione (*Entäusserung*). Già con la cultura (*Bildung*), «noi siamo già in un mondo che è nato dalla crisi e dal disgregarsi del mondo etico. L'essere naturale è qui l'essere che non coincide più con la coscienza che l'uomo nuovo ha di sé»¹⁵. Hegel deve adesso provare che la morale del dovere puro non può che iniziare e concludere nell'astrazione e affinché possa davvero dimostrarsi una morale concreta, è necessario che il soggetto prenda coscienza di un lungo cammino di opposizioni. Sono quelle opposizioni falsificanti che hanno fatto del disaccordo di ragione e sensibilità un imperativo categorico, delle quali occorre adesso liberarsi producendo un risultato effettivo, non come unità originaria (sostanza), bensì come un'unità tale «che scaturisce dal *saputo* contrasto [*Gegensatzte*] di entrambi»¹⁶. La moralità diventa così il mezzo attraverso il quale il soggetto da 'relativamente' assoluto quale di fatto è, si approssima allo «spirito assoluto», rinviando il raggiungimento della meta, la quale, ci spiega Hegel, corrisponderebbe alla fine della moralità, proprio come nella coscienza morale effettiva dilegua la falsa armonia del dovere puro.

La perfezione [*Vollendung*], perciò, non è realmente raggiungibile, ma da pensarsi solo come un *compito assoluto* [*absolute Aufgabe*], cioè come un compito che resta senz'altro compito¹⁷.

Tale è l'ultimo risultato a cui Hegel spinge il pensiero kantiano¹⁸.

In tal modo, secondo Hegel non si può tener fede all'esigenza di creare queste due armonie con la natura esterna e con quella interna senza evitare di trovarsi dentro a delle vere e proprie contraddizioni. Ragion per cui in questo slittare infinito alla ricerca di una conciliazione (*Versöhnung*), difficilmente si può raggiungere una perfetta armonia morale del mondo anche perché, in molti casi, alla base di questa è presente un limite che porta la coscienza morale «ad avere il suo oggetto soltanto come *puro dovere*, negandole peraltro di vedere attuato l'oggetto e *se stessa*»¹⁹.

Ciò che minaccia costantemente l'apparente solidità del dovere puro indifferente al contenuto, è l'effettualità «del *caso molteplice*», che è la

¹⁴ FS, tomo II, p. 141.

¹⁵ A. MASSOLO, «Entäusserung» – «Entfremdung» nella «Fenomenologia dello spirito», in ID., *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973, p. 200.

¹⁶ FS, tomo II, p. 141.

¹⁷ *Ivi*, tomo II, p. 142.

¹⁸ E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 336.

¹⁹ FS, tomo II, p. 139.

condizione per lo sviluppo di un molteplice comportamento morale, secondo una pluralità di prospettive. Vediamo comprensibilmente come ritorni, anche in sede morale, l'importanza decisiva del contenuto in stretta dipendenza dall'agire, il quale contiene in sé «una multiforme effettualità» e quindi «un multiforme rapporto morale»²⁰. Hegel è ben consapevole del fatto che «l'oltre» della coscienza effettuale, l'al di là della soggettività deve restare uno spazio e un tempo aperti, onde evitare che il soggetto interpreti le proprie conquiste come un 'dono' della grazia, anche perché solo il pensiero è responsabile del fatto che il sapere e il volere imperfettamente morali valgono per perfetti²¹.

Dall'al di là della possibilità all'al di qua effettuale della «presenza», secondo un percorso circolare a piste multiple: così prende avvio l'operazione di recupero dell'alienazione (*Entäusserung*) nel soggetto, per ricercare un punto limite in cui la coscienza «non ha più bisogno di procedere oltre il suo oggetto, più non procedendo questo oltre di lei»²². Tuttavia essa non può fare a meno di porre l'oggetto «fuori [ausser] di sé, come un al di là [Jenseits] di sé»²³.

L'esperienza morale, in casi come questo, serve al soggetto per ricordargli che prima o poi non potrà più procedere oltre nelle sue possibilità, le quali non sono infinite ed hanno già nella loro storia trascorsa (passato prossimo) il loro limite. Mentre l'inizio fenomenologico era dato dalla possibilità più astratta, solo dal presentimento di un ignoto «al di là» ultrasensibile, adesso «l'agire compie dunque effettivamente in modo immediato ciò che era proposto come non avente luogo e che dovrebbe essere solo postulato, solo al di là»²⁴. L'obiettivo fondamentale dell'esperienza morale è pertanto quello «di far divenire presenziale [zur Gegenwart] ciò che non dovrebbe essere nella presenza»²⁵. La concezione morale del mondo non fallisce con il proliferare delle contraddizioni tra il dovere puro e l'effettualità, giacché mediante queste la ragione può attuare il suo vero fine, il mondo intero (*die ganze Welt*), che «è posto in genere oltre [über] ogni agire effettuale»²⁶.

Quest'ultima precisazione sembra risolvere alcune eventuali aporie. Il soggetto emancipato dalla vecchia sostanza attraverso l'esperienza della propria soggettività non rinuncia alla morale soprattutto perché questa è proprio quel principio che gli offre il sapere critico per riflettere autonomamente su se stesso. Anche il 'dovere di verità' è troppo utile al soggetto per potersene disfare in modo ribelle senza aver ottemperato ad alcune condi-

²⁰ *Ivi*, tomo II, p. 144.

²¹ *Ivi*, tomo II, p. 146.

²² *Ivi*, tomo II, p. 149.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, tomo II, p. 151.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ivi*, tomo II, p. 152.

zioni, prima fra tutte quella che consiste nel prendere atto che il fine assoluto è che l'agire morale non sia affatto presente. Il secondo passo consiste nel rendersi consapevoli del fatto che l'aver luogo della moralità implica che il fine assoluto del mondo non verrà necessariamente attuato. Il terzo momento chiama in causa la sensibilità: la morale ha bisogno degli impulsi e delle inclinazioni, per cui non debbono venire rimossi, ma resi conformi alla ragione, «e le sono anche conformi, giacché l'agire morale altro non è se non la coscienza che si attua e che quindi si dà la figura di un impulso; è, vale a dire, immediatamente l'armonia presenziale dell'impulso e della moralità»²⁷, pur restando il fatto che «la sensibilità è una natura che ha in lei medesima le sue proprie leggi e le sue proprie molle; quindi la moralità non può ritenere sul serio di essere la molla degli impulsi, l'angolo d'inclinazione delle inclinazioni. Infatti, avendo queste ultime la loro propria e salda determinatezza e il loro contenuto peculiare, la coscienza alla quale dovrebbero essere conformi sarebbe piuttosto conforme ad esse: conformità che l'autocoscienza morale si interdice»²⁸. La verità del fenomeno morale nel suo insieme consiste tanto nel fatto che l'armonia è destinata a restare al di là della coscienza, «in una nebulosa lontananza, dove niente di esatto è più dato distinguere [*unterscheiden*] o concepire [*begreifen*]» poiché «il tentativo or ora fatto di concepire questa unità è fallito»²⁹. Ogni agire altera necessariamente l'armonia tra natura e moralità. In questa logica realizzabile solo a costo di impagabili rinunce, Hegel pensa che ogni preteso avanzamento in direzione del fine universale assoluto sarebbe una diminuzione della moralità. La meta finale non conosce alcuna moralità forzata dell'agire singolo, ma uno spostamento infinito (*in die Unendlichkeit hinaus verstellt*) della perfezione morale, giacché ciò che veramente conta per la coscienza «è piuttosto soltanto questo stadio intermedio della non perfezione» che non può essere identificato con un progredire verso la perfezione. O meglio, «la meta sarebbe il nulla di cui abbiamo sopra veduto, sarebbe il togliere la moralità e la coscienza stessa»³⁰. Entro questa cornice, la felicità sembrerebbe aver a che fare con ciò che non è direttamente riconducibile al dovere puro, quanto piuttosto con la capacità di sopportare (*ertragen*) le tensioni e i conflitti che l'esperienza dell'oltre inevitabilmente porta con sé. Il soggetto ora è libero di progredire o di regredire, introducendo nella moralità «delle differenze di grandezza», oltre il dovere puro e al di là di ogni «bene supremo».

In questa logica – realizzabile solo grazie ad una profonda capacità riflessiva sul contenuto – Hegel pensa che ogni preteso avanzamento in direzione del fine assoluto universale sarebbe un progressivo abbandono della

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ivi*, tomo II, p. 155.

³⁰ *Ibid.*

morale del dovere puro, giacché la meta finale ammette un modo di essere liberi diverso da quello valido all'interno delle antinomie morali.

Secondo un raffinato andamento dialettico, la contraddizione tra moralità ed effettività del sé, coincide con il recupero della sicurezza nella soggettività autocosciente dei propri limiti. In sede morale si rivelano chiaramente le effettive responsabilità del soggetto che ha distrutto la vecchia sostanza e che si deve muovere in uno spazio e in un tempo limite, provando la vertigine della libertà dopo che niente, al di fuori del suo sé, può assumere più un valore sostanziale. A tal riguardo, è lecito confrontarsi con il problema radicale di una differenza «fra un soggetto che in nessun modo può essere un possibile modello dell'esperienza e un soggetto effettivamente esperiente, del quale si può mostrare che egli esperisce la propria incapacità di adempiere a o di riconoscere i doveri», per quanto in effetti non sia per niente chiaro come Hegel organizzi queste possibilità³¹.

Senza dubbio accade che lo spazio del al di là veda ridurre sempre di più la sua lontananza e la sua distanza dal sé. Grazie all'esperienza morale, si sono comprese più a fondo le ragioni che rendevano necessaria una tale distanza del dovere puro dal sé. La libertà può darsi solo nell'oltre dell'al di qua sensibile, ma senza arrestarsi nel suo al di là, perché deve poter accadere una rotazione che riporti il soggetto nel suo al di qua, formando una nuova sostanza. Hegel ha scoperto che la moralità non è solo il luogo supremo della contraddizione e dell'inversione ma anche l'opportunità per recuperare nel sé autocosciente le ragioni ultime di ogni puro sapere astratto, trovandosi nel contempo a dover fare i conti con una verità inaggiungibile: l'ipocrisia (*Heuchelei*) la quale «dimostra il suo rispetto per il dovere e la virtù [*Tugend*], assumendone la *parvenza* e servendosi di maschera [*Maske*] per la coscienza propria non meno che per l'altri»³².

La ricostruzione critico-genealogica³³ hegeliana dell'esperienza della coscienza è partita dalla scomposizione della sostanza immobile estranea alla soggettività autocosciente per giungere infine alla costruzione della realtà e alla presa di coscienza dell'Europa.

Dopo aver rilevato l'effettualità astratta della persona (*Person*), ossia il sé «vuoto di sostanza», grazie al movimento critico della cultura (*Bildung*), si è potuto ripristinare lo spirito della scissione, ossia la libertà assoluta di un soggetto che trova immediatamente in sé l'universalità. A questo secondo movimento non ha potuto ancora corrispondere un controllo effettivo dell'ordine futuro delle possibilità che si sarebbero inevitabilmente presentate al sé. Da ciò si è sviluppato lo spirito morale che cerca dentro i labirinti oscuri dell'io l'universalità della sostanza perduta, trovando tuttavia solo

³¹ R. PIPPIN, *Eine Logik der Erfahrung?*, cit., pp. 19-20.

³² *FS*, tomo II, p. 186.

³³ L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica*, cit., vol. 2, pp. 670, 705, 710; R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 106.

le contraddizioni e le inversioni di questo universale, nel mentre che sul fronte del sensibile è cresciuta l'autonomia della natura propria dell'individualità. La sensibilità degli impulsi (*Triebe*) e il corpo sono emersi come i contenuti propri di ogni dovere determinato. Lo «spirito coscienzioso» (*Gewissen*) cerca adesso di affrontare la separazione (*Trennung*) fra l'in-sé del dovere puro e il sé effettuale della sensibilità e della natura.

3. Dopo aver scoperto la verità del fenomeno morale, il soggetto torna in sé come «concreto spirito morale che non si fa più della coscienza del puro dovere una vuota misura la quale sia opposta alla coscienza effettuale»³⁴, giacché come «Sé assoluto [...] cancella queste diverse sostanze morali»³⁵. Lo spirito coscienzioso (*Gewissen*) rinuncia a tutte le distorsioni della coscienza morale perché ha compreso che dovere ed effettualità possono armonizzarsi:

Secondo la coscienza io agisco moralmente quando sono *consapevole* di compiere il solo dovere puro, non già *qualche cos'altro*: ossia, in effetto, *quando io non agisco*. Ma quand'io agisco davvero sono consapevole di un *altro*, di una *effettualità* che è data e di una ch'io voglio produrre; ho un fine *determinato* e compio un *determinato* dovere; in quest'atto c'è qualche *cos'altro* che non il puro dovere a cui soltanto dovrebbe volgersi l'intenzione. – Per contro, la coscienziosità è la consapevolezza di questo: che quando la coscienza morale esprime il puro dovere come l'essenza del suo agire, tale fine puro è una distorsione della cosa; infatti la cosa stessa è che il dovere puro consiste nella vuota astrazione del puro pensare, e ch'esso ha la sua realtà e il suo contenuto solo in una *effettualità* determinata: effettualità la quale è effettualità della coscienza stessa, e di questa non come ente di ragione, ma come di un Singolo³⁶.

Tutto ciò comporta altresì delle conseguenze. Passando all'azione, la coscienziosità si rapporta ai molteplici aspetti di un'azione e si scontra con doveri diversi, nessuno dei quali possiede più un carattere assoluto, così come lo possedeva il dovere puro.

Con il concetto di *Gewissen*, Hegel definisce dunque

[...] l'ultima figura [*Gestalt*] della coscienza morale, il "terzo sé", che a differenza del "diritto vuoto" e della "vuota volontà generale", che era il principio della libertà assoluta della Rivoluzione francese, ha un "contenuto" della propria certezza di se stesso [...]. La coscienziosità infatti non distingue più, come l'"autocoscienza morale", tra una "buona intenzione", ossia una

³⁴ FS, tomo II, p. 164.

³⁵ *Ivi*, tomo II, p. 165.

³⁶ *Ivi*, tomo II, p. 166.

disposizione morale e la sua realizzazione imperfetta – una distinzione in base alla quale il sé morale si mostra in fondo come “non agente” e perciò privo di effettualità. La coscienza esige piuttosto di realizzare [*verwirklichen*] il suo concetto del dovere nello spazio pubblico dell'agire, ossia nell'“elemento dell'essere-riconosciuto”³⁷.

Aumenta per il soggetto la pressione della responsabilità di avere per se stesso la sua verità nella certezza immediata di se stesso. Il contenuto dell'agire morale è adesso la singolarità con i suoi bisogni mentre la forma resta sempre il sé, colto nel movimento del sapere che «la legge è in forza del Sé, non già il Sé in forza della legge»³⁸.

Per quanto limitato e finito, il dovere morale è in questo caso un residuo che appartiene di diritto alla realtà (*Wirklichkeit*) in cui il costume, o meglio, l'eticità (*Sittlichkeit*) – che dovrebbe stare più in alto del dover essere semplicemente soggettivo – non è più presente e reale in sé e per sé, indipendentemente da ciò che possa accadere all'uno o all'altro individuo. Questa nota trova piena conferma nell'affermazione hegeliana secondo cui, per essere veramente obiettivi, la moralità andrebbe considerata, nella sua concreta effettività, come uno stato intermedio della moralità non compiuta, poiché una volta che è stata posta come effettiva all'interno della coscienza, sta in rapporto con qualcosa d'altro, ossia con un'esistenza³⁹. Dovendo misurarsi con la realtà effettiva, la moralità deve stare in un rapporto essenzialmente negativo con essa, restando altrimenti determinante solo quello positivo, ossia proprio quel rapporto che, secondo le logiche pregiudiziali del «dovere puro», ha valore soltanto come un qualcosa di immorale.

Tanto il primo che il secondo momento dell'esperienza morale, non confermano forse la «doppia razionalità» del potere statale, formato da due poli, quello dell'integrazione permanente degli individui, considerati nella loro singolarità, in una totalità, e quello del governo della totalità per governare i singoli? Non si fa in questo caso allusione ad una persistente correlazione, tra individualizzazione e totalizzazione, per il governo degli uomini? Quello che Hegel ha definito «diritto astratto», nella sua trasformazione in potere generale di normalizzazione, non sembra essere un perfetto esempio di questa doppia logica e molto probabilmente, il punto di emergenza di una contraddizione che si manifesta chiaramente nel fenomeno morale?

Se per un verso il mondo etico funziona sia attraverso particolari istituzioni, pubbliche o private, sia attraverso l'apparato dello Stato, quello

³⁷ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 112. T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., pp. 193-207.

³⁸ *FS*, tomo II, p. 167.

³⁹ *Ivi*, tomo II, pp. 151-152.

che però interessa a Hegel è la qualità e il tipo di movimento della forza dinamica che sottende e contribuisce attivamente a sostenere la forma di queste istituzioni ed apparati. Forse bisognerebbe parlare di due logiche strettamente intrecciate del diritto, una di natura autoritativa, che funziona come governo dei singoli individui all'interno delle singole istituzioni, e un'altra che funziona come regolamentazione pubblica monitorando i conflitti all'interno della società civile. Dal momento in cui il diritto astratto è destinato ad estendersi e a diventare una tecnologia generale per l'individuazione e la normativizzazione dei singoli, abbiamo sotto gli occhi un folgorante esempio di questa sorta di doppia razionalità. Nel corpo sociale vengono individuati elementi che la per loro soggettività si collocano al di fuori della curva della normalità, i quali vengono trattati attraverso delle pratiche di governo individuali per poi essere riconsegnati alla totalità cui devono appartenere. In Hegel il processo è circolare, giacché la norma in base alla quale la totalità degli uomini viene disciplinata proprio attraverso le tecniche del governo dei singoli individui affonda non a caso le sue radici in un «sapere» (*Wissen*).

La razionalità che presiede al governo della totalità, individua una soglia di sapere-verità in base ai suggerimenti del sapere accumulato dalla cultura (*Bildung*), fornendo a sua volta gli elementi per raffinare questo sapere e le elaborazioni della norma nelle singole soggettività. Il diritto astratto era individualizzante e totalizzante, permettendo uno scambio continuo e circolare tra governo degli individui e governo della totalità come oggetto specifico. Proprio a partire dalla generale esigenza di normativizzazione delle disposizioni individuali, o meglio dal governo normativo delle disposizioni morali, è emerso l'oggetto specifico della moralità, situato al centro di complessi rapporti di potere, sapere e soggettività, a proposito del quale Hegel delinea una doppia logica: moralità come sapere dell'autocoscienza e come sostanza stessa⁴⁰.

In questo quadro, l'interiorità è una comprensione – di fatto Hegel cerca di porsi in concreto la domanda di come debba legittimarsi questa comprensione – alla luce di «un'assoluta varietà di circostanze dividentesi e allargatesi infinitamente: a ritroso nelle sue condizioni, lateralmente in ciò che le è contiguo; in avanti nelle sue conseguenze»⁴¹. Hegel ci indica che più concreto è il contenuto della coscienza, più concreta può diventare la sua comprensione. Nei casi in cui quest'ultima non sta al passo dei ritmi propri della soggettività, assistiamo ad un fenomeno di non libertà, che vuole chiudersi contro la libertà, essendo il lato del «non sapere» che cade nel vuoto nulla. Così quando Hegel fa riferimento alla coscienza del sé più concreta, che contiene perciò anche un momento storico, la comprensione deve trovarsi in una mediazione assoluta, come avveniva nel mondo del-

⁴⁰ *Ivi*, tomo II, pp. 136-137.

⁴¹ *Ivi*, tomo II, p. 170.

la cultura, perché «la personalità, il Sé o l'Io, in questo senso sono delle concrezioni sociali, storicamente determinate attraverso l'assunzione di specifici modelli di vita, o di valore»⁴². Ma a quale prezzo può avvenire quel particolare movimento del sé che, nella moralità, leva l'astrazione dell'esistenza immediata nel diritto astratto per divenire ai propri occhi un universale? Dobbiamo ammettere che questo interrogativo è un po' come un'ombra che sta accompagnando il cammino della coscienza.

Hegel ci fornisce una risposta quando scrive che il movimento del sé non avviene «né con la pura estraneazione e disgregazione del suo Sé e dell'effettualità – né con la fuga»⁴³.

L'emergenza storica di nuovi concetti e di nuove tecniche di potere porterà con sé la genesi di nuove forme di soggettività, nuovi modi di fare esperienza di se stessi secondo un continuo slittamento, caratterizzato da due vettori, uno che va verso l'alto (soggettività) e uno che spinge verso il basso (pulsione/sensibilità). Hegel ha cercato, nel quadro già delineato, di valutare l'irraggiungibilità di una moralità per così dire assoluta, in riferimento al suo legame con quella che egli ha definito come un'«armonia in Sé e per Sé». Una maturata consapevolezza di questo tipo, dovrebbe far approdare la soggettività ad un senso di pienezza, volontà della vita e coraggio, fino a compiere azioni provocatorie, attraverso le quali «un soggetto cerca di indurre o il singolo altro o i molti uniti a rispettare ciò che delle proprie aspettative non è stato ancora riconosciuto dalle forme vigenti dei rapporti sociali»⁴⁴ e «attraverso cui la volontà universale dei soggetti giuridici uniti viene indotta a compiere un nuovo passo lungo la via della differenziazione»⁴⁵.

Da ciò consegue che il valore dello «spirito certo di se stesso» non potrà mai essere, a scampo di evidenti forzature, il valore del non egoistico, della compassione forzata o dell'autosacrificio poiché «il dovere per il dovere, questo fine puro, è l'ineffettuale; il fine puro ha la sua effettualità nell'operare dell'individualità e l'azione ha quindi in sé il lato della particolarità»⁴⁶.

Il soggetto coscienzioso, che ha imparato in verità ad orientarsi criticamente nella dissimulazione, perché mosso dalla profonda serietà del suo compito, ha scoperto che di fronte alla rappresentazione astratta, «la coscienza non morale conta per morale»⁴⁷. Questa soggettività resta tuttavia in perenne tensione per l'inattualità delle attese normative che cerca di manifestare alla società. Anche all'interno della relazione fra

⁴² S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit., p. 247.

⁴³ *FS*, tomo II, p. 137.

⁴⁴ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002, p. 68.

⁴⁵ *Ivi*, p. 69.

⁴⁶ *FS*, tomo II, p. 190.

⁴⁷ *Ivi*, tomo II, p. 162.

più soggetti «è l'esperienza sociale della vulnerabilità morale del partner dell'interazione, e non quella della mortalità dell'altro, a rendere gli individui consapevoli di quella dimensione di precedenti relazioni di riconoscimento il cui nucleo normativo acquista una configurazione intersoggettivamente vincolante nel rapporto giuridico»⁴⁸. Ma quando al soggetto accadono esperienze importanti, comincia a sentirsi veramente libero perché esse non sono mai così terribili e serie come quella possibilità che egli stesso aveva creato, e per creare la quale aveva dovuto adoperare la sua forza, che in quest'ultimo caso deve adoperare in misura ridotta. Questo autodidatta della soggettività agisce immediatamente (come pulsione morale) in modo serio senza la mediazione frustrante delle rappresentazioni astratte (dovere puro). Questa figura va comunque intesa in un modo del tutto proprio. Di solito, in dipendenza dal suo «bisogno di riconoscimento»⁴⁹, si finisce per attribuirle una malattia, il conformismo, che può talvolta condurre alla morte della libertà. In Hegel, piuttosto, «la sfera dell'«essere riconosciuto» si viene costituendo lungo la via di una convergenza degli esiti di tutti i processi di formazione individuali presi assieme e viene a sua volta conservata solo mediante la sempre nuova trasformazione degli individui in persone giuridiche»⁵⁰. Dunque l'esperienza morale non può essere considerata una 'finzione' per molte ragioni. In primo luogo perché la moralità è un passaggio necessario per l'eticità e pertanto, per quanto macchiata di conformismo e contraddizione, le aspirazioni dei soggetti al riconoscimento sono la sua «forza produttiva e trasformatrice»⁵¹. Il bisogno di moralità è piuttosto quello di non poter esaurire nel conformismo l'essenza dell'uomo, poiché essa «è tale che ontologicamente trascende ogni mondo storico in cui la vita degli uomini venga a configurarsi»⁵². Scavando una fenditura nel terreno del conformismo cresce la pianta robusta del soggetto morale di Hegel che esercita un'azione innovativa sulla società civile, «nel senso di una costrizione normativa allo sviluppo del diritto»⁵³.

Sapere di non poter sparire nel conformismo – anche inteso nella modalità di un comportamentismo acritico⁵⁴ – significa imparare a sperimentarlo con lo strumento morale. Per far questo il soggetto deve essersi riempito da se stesso di contenuti, per presentarsi al mondo e veder riconosciuto il contenuto/valore morale delle sue asserzioni performative⁵⁵. Da quest'ultima considerazione risulta altresì evidente perché Hegel tenta di attribuire

⁴⁸ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 62.

⁴⁹ FS, tomo II, pp. 178, 180: «Alle Selbst anerkannt und von ihnen anerkannt wird».

⁵⁰ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 63.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit., p. 249.

⁵³ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 63.

⁵⁴ R. PIPPIN, *Eine Logik der Erfahrung?*, cit., p. 32.

⁵⁵ A. HONNETH, *Lotta per il riconoscimento*, cit., p. 65.

alla «lotta per il riconoscimento» «la capacità di produrre esigenze morali per le quali egli stesso non è in grado di additare alcuna forma adeguata di soddisfacimento giuridico»⁵⁶.

Avere un io, essere se stessi è una grande creazione della cultura dell'uomo. La forma della soggettività morale deve potersi determinare concretamente attraverso un percorso a ritroso verso se stessi, da cui risulta l'io come sintesi: in Hegel questo percorso comprende appunto la «lotta per il riconoscimento» (Honneth). Lo spirito certo di se stesso rivendica a sé i propri contenuti nella certezza immediata di se stesso, e tale certezza immediata, come contenuto, è quella che Hegel ha definito «coscienza naturale» (impulsi e inclinazioni). Non ogni atto morale, nella sua essenza, è arbitrio, ma è certamente libero di darsi dei contenuti; ma da ciò non segue che colui che agisce moralmente sia soltanto un egoista camuffato. L'autocoscienza, anche in questo caso, resta il criterio decisivo. Ma Hegel ci mostra che più essa cresce, più «ha la maestà dell'assoluta autarchia [*Autarkie*], la maestà del legare e dello sciogliere»⁵⁷. Infatti così come l'animo coscienzioso è libero dalla determinatezza del dovere, e dal dovere come in sé essente, anche gli altri del pari lo possono essere. Anch'essi sanno infatti dissimulare ciò che quell'animo coscienzioso propone loro; esso è tale da esprimere solamente il sé di un altro e non il loro. Ma ecco che fine farebbe questo nuovo legislatore: «Gli altri [...] sanno distorcere ciò che quella coscienziosità mette innanzi; essa è tale che esprime soltanto il Sé di un altro, non il loro proprio; non solo essi se ne sanno liberi, anzi lo devono risolvere nella loro propria coscienza, lo devono distruggere a forza di giudizi e di spiegazioni per conservare il Sé loro»⁵⁸.

In casi come questo, quando la coscienza o la volontà sono diventati fantastici, alla fine lo diventa l'intero io, sia in una forma più attiva, in cui l'uomo si slancia come genialità nel fantastico, sia in una forma più passiva, in cui se ne lascia trascinare, ma in ambedue i casi egli ne è responsabile.

L'io conduce così un'esistenza lacerata nell'inasprimento assoluto di ogni scissione o in un isolamento astratto (come il santo), ma sempre in mancanza del sé, dal quale si allontana sempre di più. Hegel ha scoperto in questo caso la trama nascosta sottostante alla sublime maestà della soggettività morale, che eleva questa al di sopra della legge determinata e al di sopra di ogni contenuto del dovere. Nell'effettualità l'autocoscienza viene «sospinta all'apice [*Spitze*] dei suoi estremi [*Extreme*], e precisamente così che i momenti distinti mediante i quali essa è reale o è ancora *coscienza*, non soltanto per noi sono questi puri estremi; sì bene ciò che essa è per sé, e ciò che ad essa è *in sé* e ciò che ad essa è *esserci*, è vanificato ad

⁵⁶ *Ivi*, p. 71.

⁵⁷ *Ivi*, tomo II, pp. 175-176.

⁵⁸ *Ivi*, tomo II, p. 177.

astrazioni che per questa coscienza stessa non hanno più fulcro [*Halt*] alcuno, non hanno più alcuna sostanza»⁵⁹.

Per Hegel il genio morale è un in-sé onnipotente, che vorrebbe rovesciare tutto il mondo, ma per salvare l'ordine nasce perciò, insieme con lui, un'altra figura cuscinetto: la comunità. Sebbene questa in principio sia un nulla ai suoi occhi – giacché è lui stesso a scoprirla, e più profondo è il genio, più profondamente egli la scopre – essa non è altro che l'anticipazione del suo tramonto. Se egli continuasse ad essere soltanto un genio isolato, incapace di «riconoscere», rivolgendosi solo in modo ostile e polemico verso il mondo esterno, egli potrebbe fare certo anche azioni strepitose, eppure soccomberà continuamente al suo destino, la comunità; se non in un modo esteriormente palpabile e visibile per tutti, almeno nel suo interno, nella morsa dello spirito assoluto. Perciò ha ragione Hegel quando nota che al sé del genio morale

[...] manca la forza dell'alienazione, la forza di farsi cosa e di sopportare [*ertragen*] l'essere. La coscienza vive nell'ansia [*Angst*] di macchiare con l'azione e con l'esserci la gloria del suo interno; e per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell'effettualità e s'impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all'ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta⁶⁰.

Hegel invita pertanto il genio morale a volgersi, nel senso più profondo, verso se stesso, onde rallentare il consumo della coscienza della sua infelice «anima bella».

Benché capace di tutto, questa soggettività dipende dal suo essere-indebito, per il proprio essere, dalla comunità che in principio si presenta come quel grande sconosciuto che è il destino: essa può giustificare la propria esistenza convivendo, a condizione che rientri continuamente in se stessa. Il coraggio del genio morale di dichiararsi per quello che è in onestà, premia e cancella le cicatrici dello spirito: il perdono che la coscienza universale (comunità) accorda all'individuo malvagio dissolve l'una e l'altro nel loro contrario, rivelandoli per quello che sono, perché «la parola della conciliazione [*Versöhnung*] è lo spirito *esistente* che intuisce il puro sapere di se stesso come essenza *universale* nel suo contrario, nel puro sapere di sé come quella *singularità* che è assolutamente in se stessa – reciproco riconoscimento [*Anerkennen*] che è lo spirito assoluto»⁶¹.

Lo «spirito assoluto» «accede all'esistenza solamente in quel punto culminante in cui il suo puro sapere di se stesso costituisce l'antitesi e lo scam-

⁵⁹ *Ivi*, tomo II, p. 182.

⁶⁰ *Ivi*, tomo II, pp. 183-184.

⁶¹ *Ivi*, tomo II, p. 194. L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 116.

bio con sé medesimo», onde per cui sia il lato della pura astrazione, il quale sa la singolarità come il male, sia il soggetto concreto,

[...] sono condotti a questa purezza in cui non hanno più in loro nessun esserci privo di *Sé*, nessun negativo della coscienza; anzi quel *dovere* [*Pflicht*] è il carattere [*Charakter*], rimanente uguale a se stesso, del suo saper se stesso; e questo male [*Böse*], similmente, ha il suo fine [*Zweck*] nel suo *esser-in-sé* e la sua effettualità [*Wirklichkeit*] nel suo discorso [*Rede*]⁶².

⁶² *FS*, tomo II, p. 194.



«Lo spopolamento del cielo». La sostanza nelle 'cavità' dello spirito

1. L'esperienza morale, attraverso la serie articolata delle sue *Gestalten*, ha esposto il soggetto al limite delle sue possibilità, facendo luce sulle contraddizioni e inversioni che investono tanto ogni messa in pratica della responsabilità, tanto ogni suo aspetto universalmente normativo. Fino alla religione, l'al di là delle possibilità resta ancora privo del sé, perché il soggetto deve estinguere – attraverso una sequenza di «auto-trasformazioni» a loro volta mediate ad ogni livello dalle loro «auto-concezioni»¹ – il suo debito con la vecchia sostanza². Per queste ragioni, nella religione ogni forma di conciliazione

[...] è la più ampia, perché in essa è determinata come “male” non solo l'azione e la coscienza del singolo, ma anche tutta la natura e la separazione [*Trennung*] di coscienza ed “esserci” [*Dasein*]. Nella conciliazione, che la religione contempla nel regno delle sue rappresentazioni e condivide nel culto, ogni “essere-altro”, la natura, il “determinato essere-per-sé” e la “pura interiorità del sapere” è superato nello spirito assoluto, la sostanza che si sa come sé³.

La «coscienza infelice» ha testimoniato con il proprio dolore l'impotenza della soggettività di dominare il caos prodotto dall'ormai avvenuta disgregazione della sostanza mediante l'esperienza del lavoro⁴. Le opere della cultura hanno invece cercato di dare un senso e di cogliere le ragioni di questa frattura decisiva con la vita sostanziale, riconsegnando il soggetto a se stesso, alla propria moralità.

¹ R. BRANDOM, *Reason in Philosophy*, cit., p. 146.

² J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 715-716.

³ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 117.

⁴ J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., pp. 427-428.

A sua volta, la morale ha rotto con la solidità immobile della vita etica, per la quale l'al di là del possibile poteva presentarsi solo come l'ombra (*Schatten*) di un destino (*Schicksal*) ignoto, rappresentando solo il limite storico della sostanza. In tutti questi casi, il singolo ha colto con assoluta inquietudine i segni premonitori dell'avvento imminente una libera attività del sé.

Nel «rischiaramento» (*Aufklärung*) il soggetto ha fatto ritorno nello spazio al di qua della sostanza cercando di unificarlo in tutti i modi con il suo al di là. Alla vicenda morale va riconosciuto il merito di aver rilanciato l'agire pratico del soggetto oltre i suoi stessi limiti, verso quello «spazio comunicativo» dove si approfondisce l'uso normativo del linguaggio (*Sprache*) che smaschera le finzioni, realizzando la consapevolezza che più soggetti necessitano di un effettivo «riconoscimento».

Contro ogni aspettativa, per quanto alla soggettività siano accadute esperienze così significative, lo spazio dell'oltre è rimasto libero dalla determinazione, onde per cui la forza e la potenza del soggetto sono aumentate come la temperatura di una febbre. Ma la sua forza, depositata nel passato prossimo, consiste nell'aver messo in pratica una «pura libertà rispetto ad altro la quale si esprime [*ausdrückt*] come tempo [*Zeit*]⁵, con la conseguenza che la sostanza

[...] è ormai uscita fuori [*herausgetreten*]; essa è la profondità [*Tiefe*] dello spirito certo di se stesso [*des seiner selbst gewissen Geist*], la quale non consente al singolo principio di isolarsi né di costituirsi in se stesso a intero; anzi, raccogliendo [*versammelnd*] tutti questi momenti e tenendoli uniti [*zusammenhaltend*] in sé, essa procede in tutta questa ricchezza del suo spirito effettuale; e tutti i momenti particolari di esso prendono in sé e ricevono in comune la medesima determinatezza dell'intero⁶.

Mentre il tempo, «che ancora una volta deve essere inteso in diversi modi come tempo della natura, come tempo storico e come forma temporale di determinate "storie" (storia politica, storia dell'arte, della religione etc.), per Hegel è in sostanza come il sé o il concetto, "negatività"⁷. Con la dialettica del *Gewissen*, della coscienza, lo spirito diviene universale, concilia in se stesso l'effettualità, per quanto essa sia ancora oggetto della sua coscienza. Vediamo adesso attraverso questi passaggi come con la religione lo spirito certo di se stesso divenga consapevole di sé quale essenza ed effettualità.

⁵ FS, tomo II, p. 201.

⁶ *Ivi*, tomo II, p. 203.

⁷ L. SIEP, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 250; C. BOUTON, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel (De Francfort à Jéna)*, Vrin, Paris 2000; L. LUGARINI, *Tempo e concetto. La comprensione hegeliana della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004; L. RUGGIU, *Il tempo nella Fenomenologia dello spirito*, in G. Cotroneo, G.F. Luvarà, F. Rizzo (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, cit., pp. 311-366.

Nella sezione A. *Religione naturale*, Hegel parla dello spirito religioso puro che si rappresenta come un'essenza luminosa astratta, le cui estraneazioni sono fasci di luce e la cui essenziale semplicità vaga incostante. Hegel sta descrivendo quello che il soggetto non può più fare, ossia ricadere in un «inessenziale gioco [*Beiheerspielen*], in quella sostanza che soltanto *sorge* [*aufgeht*] senza *calare* [*niederzugehen*] in se stessa, senza farsi soggetto e senza consolidare [*befestigen*], mediante il *Sé*, le sue differenze» e le cui determinazioni «sono soltanto attributi che non riescono a diventare indipendenza, ma rimangono soltanto nomi dell'Uno dai molti nomi»⁸. La soggettività è destinata a procedere oltre, per raggiungere la sua più elevata rappresentazione, «quella di essere non solo la *sostanza* nata dal *Sé*, ma, anche, nella sua rappresentazione come oggetto, *questo Sé*», giacché con l'obbedienza e la passività trascorse nella sostanza etica, il soggetto «ha esaurito ogni esserci inconscio [*bewusstlose*] e ogni determinazione solida, così come la sostanza stessa è divenuta questa essenza fluida [*flüssige Wesen*]. Tale forma è la notte in cui la sostanza venne tradita [*verraten*] e si rese soggetto; da questa notte della pura certezza di sé lo spirito etico risorge come la figura liberata dalla natura e dall'esserci immediato dello spirito stesso»⁹. La concezione hegeliana dell'etico è pertanto riconducibile al processo nel quale «l'indeterminatezza del necessario si manifesta proprio nella capacità di liberazione del casuale»¹⁰.

L'immobilità della sostanza viene così «tradita» (*verraten*) dalla potenza negativa della soggettività, la quale lotta contro l'essenza che non ha figura, e «assumendone la signoria essa ha reso il *pathos* sua materia, e si è data il suo contenuto»¹¹. Passando dai geroglifici della «religione naturale» alla «religione artistica», l'artefice diventa un lavoratore dello spirito, un vero artista perché con il lavoro la sostanza stessa, avendo individualizzazione, è saputa da tutti i singoli «come la loro propria essenza e la loro propria opera»¹². Il movimento di mediazione che ancora mancava nella religione naturale è anche in questo caso il linguaggio (*Sprache*). Abbiamo già osservato nel commento al capitolo sullo spirito, che l'opera, il risultato di un'azione, necessita della «persuasione» da parte dell'autocoscienza che l'ha prodotta per le altre autocoscienze, affinché venga riconosciuta da tutti come avente in sé l'interiorità dell'autocoscienza. A quel livello, l'opera dipendeva nel suo valore dall'autocoscienza che, dopo averla prodotta, si faceva carico di persuadere le altre circa il suo valore. Nella religione artistica, invece, è l'opera stessa che esprime il proprio valore di esserci autocosciente. Dio, il prodotto della rappresentazione dello spirito, «ha la

⁸ *FS*, tomo II, p. 210.

⁹ *Ivi*, tomo II, pp. 219-220. Cfr. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, cit., pp. 180-181.

¹⁰ D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, cit., p. 186.

¹¹ *FS*, tomo II, p. 220.

¹² *Ivi*, tomo II, p. 217.

favella»: è in sé animato e nel suo essere prodotto esprime il movimento stesso del suo prodursi. Ad essere colta, in questo caso, non è solo la morta opera finita, ma l'attività stessa dell'operare: per la prima volta il prodotto dell'autocoscienza non è un qualcosa che la aliena nella sua essenza, ma la esprime pienamente, giacché l'autocoscienza rimane immediatamente presso di sé nell'oggettivarsi della sua essenza. L'autocoscienza è ora appagata in quanto esserci ed effettualità, avendo in se stessa il movimento della propria realizzazione ed esprimendo questo suo in-sé nell'effettualità: essa è per l'altro, è universale.

Con l'impiego del linguaggio, tanto dell'oracolo quanto del canto nei riti di culto della comunità, «il Sé ulteriormente formato, elevantesi all'*esser-per-sé*, domina il puro *pathos* della sostanza, l'oggettività della nascente essenza luminosa»¹³. Ma il culto resta solo un'«attuazione ineffettuale» e perciò spinge all'azione effettuale perché «il Sé si dà la consapevolezza della discesa dell'essenza divina dal suo al di là a lui», che si manifesta ancora in modo limitato come sacrificio di animali o come «offerta di un oggetto posseduto», ma, in quanto «devozione oggettiva», si avvicina soltanto all'azione effettuale. L'opera d'arte vivente (*das lebendige Kunstwerk*) tiene conto dell'azione effettuale perché in questo caso «il linguaggio ha raggiunto il suo contenuto chiaro e universale; – il suo contenuto *chiaro* perché l'artista dal primo entusiasmo interamente sostanziale si è foggato a forma che è un proprio e convivente esserci, compenetrato in ogni suo moto dell'anima autocosciente»¹⁴. Nell'opera d'arte spirituale (*das geistige Kunstwerk*) si sviluppa il linguaggio della poesia fino alla tragedia in cui l'eroe agisce, disturbando la quiete immobile dell'universalità. La sua azione si carica così di colpa (*Schuld*), che è la condizione della sua libertà, giacché incarnando i bisogni della soggettività, tradisce l'immobilità autoritaria della sostanza¹⁵: è il tema della tragedia (*Tragödie*) che «stringe più da vicino la dispersione dei momenti del mondo essenziale e di quello agente»¹⁶. In questo contesto, il divino si scinde in diverse figure, mentre il linguaggio assume un'altra dimensione: non è più narrativo come nell'*epos*, ma esce dalla bocca dell'eroe, che adesso pone la sua coscienza nella sostanza divina scissa, o nell'essenza universale o nell'individualità. Nell'opera d'arte spirituale (§ c.) l'eroe scopre che «la sostanza è il rapporto per cui il sapere è per sé, ma ha la sua verità nel semplice; per cui la differenza, ond'è la coscienza effettuale, ha il suo fondamento nell'essenza interiore che la cancella»¹⁷. Nell'interazione dialettica tra necessità, destino e colpa si situa l'agire creativo della soggettività artistica, che compie «lo spopolamento

¹³ *Ivi*, tomo II, p. 225.

¹⁴ *Ivi*, tomo II, p. 235.

¹⁵ *Ivi*, tomo II, p. 238.

¹⁶ *Ivi*, tomo II, p. 241.

¹⁷ *Ivi*, tomo II, p. 246.

del cielo [*die Entvölkerung des Himmels*]¹⁸. L'eroe della tragedia adempie al proprio destino cadendo nella maschera che recita e nel suo sé effettuale: diventa persona (*Person*). Da ciò emerge l'autocoscienza dell'eroe, la sua verità, e l'opera d'arte spirituale si trasforma in una commedia, in cui l'autocoscienza effettuale trionfa sul presunto segreto divino: gli dei ora sono «nuvole, fumo che svanisce»¹⁹. Con la commedia (*Komödie*), il soggetto si eleva oltre (*über*) l'astrattezza della sostanza divina così come oltre ogni sua proprietà particolare e, coperto dalla maschera, «esprime l'ironia [*Ironie*] di essa che vuole essere qualche cosa per sé»²⁰.

Per il pensiero razionale la commedia è la scena per la religione artistica, di modo che, attraverso la potenza negativa del singolo, essa è tornata completamente in sé promettendo alla coscienza una «completa assenza di paura [*Furcht*] per cose estranee [*Fremden*] che per essa non hanno alcuna consistenza essenziale, ed è un benessere [*Wohlsein*] e un sentirsi bene della coscienza»²¹.

2. Attraverso la religione artistica, lo spirito esprime (*ausdrückt*) una propria figura (*Gestalt*) che «conterrà anche il movimento e l'invertimento [*Umkehrung*] dello spirito effettuale, movimento e invertimento che abbassano il Sé a predicato e innalzano la sostanza a soggetto»²². Eppure, la religione artistica non è riuscita a colmare un tale vuoto di sostanza che si ripropone nell'autocoscienza infelice come un debito difficile da saldare. L'autocoscienza sa che cosa significa la validità effettuale della persona astratta, come pure la validità di essa nel pensiero puro. Sa, per meglio dire, una tale validità come la completa perdita: essa stessa è questa perdita conscia di sé ed è l'alienazione del suo sapere di sé. Per dare ragione dello spazio vuoto aperto dalla differenza, la quale ha segnato in modo irreversibile il destino della sostanza, Hegel introduce una netta distinzione tra la coscienza comico-artistica e la coscienza infelice. La prima corrisponde alla fierezza conscia di sé del soggetto che ha alienato la sostanza, senza però potersi spingere oltre; la seconda testimonia invece tutto il peso e il dolore della responsabilità del soggetto di aver realizzato, con l'esercizio «pratico» della sua libertà, il destino tragico implicito nell'esperienza della certezza di se stesso: la perdita della sostanza fino al rischio di perdita dello stesso soggetto²³. Nel caso si desse quest'ultima possibilità, l'uomo sperimenterebbe – in se stesso, e senza alcun motivo di giubilo – la tremenda verità che si cela dietro l'annuncio «*Gott gestorben ist*»²⁴. La morte di Dio diventa nella

¹⁸ *Ivi*, tomo II, p. 247.

¹⁹ *Ivi*, tomo II, p. 251.

²⁰ *Ivi*, tomo II, p. 249.

²¹ *Ivi*, tomo II, p. 252.

²² *Ivi*, tomo II, p. 254.

²³ E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, cit., p. 343.

²⁴ *FS*, tomo II, p. 255.

religione «disvelata» (sezione C.) l'allusione ad un evento limite, che potrebbe segnare in modo decisivo l'esperienza della coscienza: la perdita della sostanza e del soggetto ed il conseguente precipitare della coscienza «nella profondità della notte dell'Io=Io, che nulla più oltre di lei distingue né sa»²⁵. La coscienza infelice sperimenta così di aver perso «l'autovalore [*Selbstwert*] e della sua personalità immediata, e della sua personalità mediata, di quella pensata. Altrettanto ammutolita è la fiducia nelle leggi eterne degli dèi, come quella negli oracoli che davano opera a conoscere il particolare»²⁶.

L'evoluzione della coscienza infelice ha reso la commedia e la tragedia solo una «vaga reminiscenza» e sul *Pantheon* dello spirito cosciente di se stesso si libra la verità del suo destino tragico: l'impersonalità, che la coscienza infelice raggiunge con la perdita di soggetto e sostanza. Tanto il mondo della rappresentazione artistica, compreso quello della persona e del diritto, tanto la soggettività pensata dallo stoicismo così come l'inquietudine della coscienza scettica, costituiscono solo la «periferia» della figura impersonale che scaturisce dall'eterno conflitto delle individualità orfane di sostanza. Un tale ammassarsi di figure dialettiche «nella desolante rudezza degli elementi [...] messi in libertà»²⁷, fa scaturire il bisogno di uno «spirito assoluto» che si riveli come «concetto puro». Dopo essersi spinto oltre ogni limite possibile nel suo al di là, il soggetto, avendo di fatto già distrutto la sostanza, si aliena, rendendosi un'impersonale cosalità, un sé universale, oltre i limiti territoriali dell'io e del me. Il raggiungimento dell'impersonalità, è reso possibile solo grazie alla capacità del soggetto di «restare presso di sé nel suo contrario».

Rispetto a questo spirito, il quale riesce ad abbandonare la forma della sostanza per raggiungere la figura di un'autocoscienza impersonale, la sostanza «non si è, da parte sua, *in sé* altrettanto alienata di se stessa, né è divenuta autocoscienza»²⁸.

Solo grazie al conoscere della coscienza naturale che all'inizio della *Phänomenologie* cercava di far luce nello spazio al di qua della sostanza, è potuto sorgere questo spirito che sa se stesso fino a toccare, nello spazio al di là, il limite della sua originaria impersonalità. Certo, il soggetto può decidere di rinchiudersi nella sua individualità monolitica solo nel caso in cui abbia fallito nel suo compito di realizzare se stesso come un universale, solo quando abbia dimenticato qualcosa al di fuori di se stesso: «La negazione dell'altro corrisponde perciò ad un'immediata auto-negazione, l'«annientamento [*Vernichten*] dell'altro» significa il superamento della differenza da lui»²⁹. La maniera migliore per evitare questo esito, consi-

²⁵ *Ivi*, tomo II, p. 283.

²⁶ *Ivi*, tomo II, p. 256.

²⁷ *Ivi*, tomo II, p. 257.

²⁸ *Ivi*, tomo II, p. 259.

²⁹ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 136.

ste nel restare aperti al mondo, accettando la sfida dell'impersonalità: «Il superamento della differenza dall'altro significa tuttavia nel contempo – questo è il secondo passo – il superamento delle “monadi” come tali nell'unità del genere [*Gattung*]»³⁰. Il compito della religione «disvelata» è pertanto quello di rinforzare il legame che la soggettività ha realizzato con se stessa nell'effettualità, per poter conservare la possibilità di sapere se stessa nella sua alienazione radicale e conservarsi nel suo esser-altro. Dietro a questa soggettività stanno le macerie di una sostanza, la quale, ricevendo dentro di sé il soggetto, è caduta nella trappola del suo avversario, come quando nell'antica Troia, sotto mentite spoglie, penetrò quel cavallo nemico che la mise al rogo. Nella religione la forza dello spirito di tenere insieme i pezzi del passato nello al di qua sensibile, acquista rilevanza in quanto colta alla luce della presenzialità immanente della soggettività, poiché l'essenza del Dio viene intuita «come autocoscienza immediata»³¹.

Così lo spirito diventa sempre più consapevole di sé, ossia della sua alienazione trascorsa nella sostanza, giacché la semplice impersonalità testimonia il vero superamento della scissione tra un al di qua e un al di là e conseguentemente del regime di estraneazione in cui il soggetto fa esperienza del suo al di là.

Per poter restare nella comunità (*Gemeine*), il soggetto deve essere caratterizzato da una tale impersonalità effettuale – come collegamento sintetico del contenuto – perché a questo livello, non essendo ancora giunto al «sapere assoluto», non può fare a meno di quelle «pratiche sociali» che ce lo potrebbero condurre³².

In un tale movimento, però, il soggetto si accorge dell'essenziale regime di dipendenza che legava il sé alla sua sostanza, che ha portato all'alienazione tanto della sostanza quanto della stessa autocoscienza: «il Semplice [*das Einfache*] è quello che aliena [*entäussert*] se stesso, va alla morte, e perciò riconcilia [*versöhnt*] con se stesso l'essenza assoluta»³³. Nella religione l'oggetto dello spirito è il sapere che esso ha di sé come la totalità del mondo che ha perduto sostanza: il suo contenuto ha come soggetto e predicato due termini (il sé e l'essenza) che sono entrambi universali forse *proprio in quanto* hanno retto la sfida di perdere sostanza.

Lo spirito ha dato a se stesso la rappresentazione di essere concetto puro, puntando all'unità della singolarità e del genere (*Gattung*) come «risultato dell'autoriflessione della coscienza»³⁴.

Lo spirito è giunto finalmente a sapersi come questa rinnovata unità

³⁰ *Ibid.*

³¹ *FS*, tomo II, p. 264.

³² T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 14.

³³ *FS*, tomo II, p. 276.

³⁴ L. SIEP, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, cit., p. 136.

con se stesso e la sua rappresentazione simbolica – la divinità – assume ora il carattere di autocoscienza: il Dio cristiano si fa uomo.

Nel farsi uomo di Dio, si rivela la verità ultima tanto della sostanza che del soggetto. La verità di entrambi è l'impersonalità, che si raggiunge col superamento tanto della semplice astrazione della sostanza quanto del limite fisico dell'individualità. L'essenza di questa forma di religione consiste nel suo darsi nell'estraneità, giacché mentre lo spirito sa se stesso nella sua alienazione radicale, l'essenza divina, rivelandosi nel concetto semplice, viene saputa dalla comunità nella sua manifestazione impersonale³⁵. Il sapere dello spirito è diventato in questo modo un sapere speculativo poiché ha raggiunto nel soggetto l'eguaglianza della sua forma con il suo contenuto.

Il passaggio richiamato è simmetrico a quel movimento dialettico compiuto dalla coscienza del soggetto nella sua interiorità, quando essa ha colto l'unità di sé e dell'oggetto ed è divenuta pienamente autocoscienza della sua essenziale impersonalità diventando spirito. Allo stesso modo, nella religione lo spirito è consapevole di sé come autocoscienza universale, come l'unità della propria essenza raggiunta sempre attraverso una soggettività impersonale. Questo movimento non è più interno alla singola coscienza di un singolo individuo, ma è il movimento dello spirito effettuale, dello spirito che si sa immediatamente unità dell'io e della cosa e che rappresenta a sé questa verità in modo impersonale. Risultato di questo movimento non è più l'unità ancora astratta di io e cosa, propria della ragione, ma è il sapere speculativo: l'unità della coscienza universale (comunità) con un soggetto impersonale, giacché solo in questa veste quest'ultimo può garantirsi in essa una forma di sopravvivenza.

Il fine nascosto della religione disvelata, ossia portare la soggettività alla consapevolezza di sé come una verità che, *qua talis*, non può non essere impersonale, è stato qui raggiunto al modo di una rappresentazione che lo spirito fa di sé come concetto puro.

Il movimento dialettico è il medesimo della prima parte del percorso fenomenologico, solo che ora i momenti sono pienamente calati nell'effettualità: alla coscienza corrisponde lo spirito, all'autocoscienza la religione e alla ragione la religione «disvelata» (*offenbare*). La ragione esprime la sua verità nel giudizio infinito «l'io è la cosa» e la religione disvelata nel giudizio «il Sé è l'essenza assoluta». La verità che nella ragione era espressa nel rapporto di due termini finiti, con il movimento dell'effettualità ha raggiunto la determinazione universale e i termini sono diventati concetti: l'io si è fatto sé, ovvero soggettività universale impersonale, mentre la cosa si è mostrata essere l'essenza, giacché l'effettualità è lo spirito che ha alienato il proprio sé.

Allo stesso modo in cui la ragione asseriva immediatamente la propria verità senza esserne pienamente consapevole, così ora lo spirito sa il suo

³⁵ J.L. VIEILLARD-BARON, *Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson*, «Les études philosophiques», 2001/4, n. 59, p. 522.

concetto ancora solo in guisa immediata. La forma in cui tale concetto è rappresentato, il giudizio, anziché mostrare l'identità dei due concetti, mostra la loro differenza.

Come la ragione non si è acquietata nella certezza della sua verità, ma l'ha mostrata nella sua giustificazione concettuale, così dovrà fare ora lo spirito con la rappresentazione di sé. Anche qui si distinguono tre momenti, che non sono altro che il motore dell'intero procedimento dialettico sino a qui seguito: l'essenza, l'esser-per-sé e il saper se stesso nell'altro. Il primo momento è l'immediato o l'astratto; il secondo è il momento della mediazione nel quale il primo si riempie di contenuto, la rappresentazione; il terzo, infine, è il movimento del produrre il proprio sapere che raggiunge il limite assoluto dell'impersonalità, senza con ciò rimuovere il contenuto. Nell'impersonalità lo spirito si è fatto autocoscienza universale, contenendo in sé entrambi i momenti precedenti: il puro pensare e l'elemento del rappresentare, l'essenza pura e l'altro in generale, il bene e il male.

Si è raggiunto così il sapere dello spirito di se stesso: il contenuto del suo sapere è quello vero e assoluto, è il movimento stesso che ha prodotto lo spirito e il suo oggetto, è l'autoprodursi del concetto nell'esperienza della soggettività.

La verità dello spirito qui raggiunta è pur sempre la verità della sua rappresentazione di sé: è il concetto come esso è per la coscienza del sapere. Permane pertanto nella religione disvelata ancora una scissione, indubbiamente la più profonda: quella tra il sapere e l'oggetto del proprio sapere, il contenuto animato dalla «differenza». Con l'evento della rivelazione,

[...] *il puro pensare*, nonché lo spirito in esso eterno, non è più al di là della coscienza rappresentativa né del *Sé*; ma il ritorno dell'intero in sé è proprio questo: il contenere in sé tutti i momenti. La morte del mediatore colta dal *Sé* è il superamento della sua *obbiettività* o del suo *esser-per-sé particolare*; questo *esser-per-sé particolare* si è fatto autocoscienza universale³⁶.

Nella rappresentazione religiosa della comunità, si assiste al divenire impersonale del soggetto che ha distrutto la sostanza, ossia l'astrazione dell'essenza divina che non era posta ancora come sé, che ha provato fin nel profondo dell'io il brivido della possibilità di sapersi libero, fino all'autarchia assoluta, e che infine, nel ripercorrere dialetticamente tutti questi momenti, ha compreso il valore dell'impersonalità.

Questo sentimento è dunque nel fatto la perdita [*Verlust*] della *sostanza* e del suo contrapporsi alla coscienza; ma nello stesso tempo è la pura *soggettività* della sostanza, ossia la pura certezza di se stesso che mancava a lei

³⁶ FS, tomo II, p. 282.

vuoi come oggetto, vuoi come immediato, vuoi come essenza pura. Questo sapere è dunque la spiritualizzazione con cui la sostanza si è fatta soggetto, con cui la sua astrazione e mancanza di vita son morte, ed essa si è quindi fatta *effettualmente* autocoscienza e semplice e universale³⁷.

Eppure, la coscienza religiosa patisce ancora l'angoscia del futuro, del suo ignoto al di là che resta solo l'oggetto della sua fede indiscussa. La soggettività, in questo caso, può raggiungere solo una cattiva impersonalità che coincide fondamentalmente con l'alienazione di sé in un'essenza ancora estranea: «la sua propria conciliazione [*Versöhnung*] entra quindi nella sua coscienza come un che di lontano [*Fernes*], come un che di lontano nell'*avvenire* [*Zukunft*], a quel modo che la conciliazione che ha compiuto l'altro Sé, appare quale una lontananza nel *passato* [*Vergangenheit*]», mentre ciò che accade nel presente (*gegenwärtig*) «è il mondo che deve ancora aspettare la sua trasfigurazione [*Verklärung*]»³⁸. La coscienza religiosa non ha ancora scoperto la formula segreta che dà al soggetto impersonale un pieno contenuto effettuale, scagionandolo una volta per tutte dal formalismo: «la religione non scaturisce solo dal soggetto finito (attraverso il suo innalzamento fino al sapere dello spirito assoluto) e non è solo in questo soggetto come spirito soggettivo, mentre la sostanza [*Substanz*] starebbe al di là [*jenseits*] e da ciò incontaminata [*unberührt*]»³⁹.

3. Ormai giunto a ridosso del «sapere assoluto»⁴⁰, il soggetto vede la fede trasformarsi in sapere e la rappresentazione in pensiero puro. Ciascuna figura della coscienza – tanto dello spirito soggettivo che di quello oggettivo – finora aveva contenuto una contraddizione fra un suo al di qua sensibile e un suo imperscrutabile al di là ultrasensibile, contraddizione necessaria, in quanto implicata nell'esigenza di auto-emancipazione del sé dalla sostanza⁴¹. Come soggetto del suo sapere di sé, lo «spirito assoluto, «è una realtà [*Wahrheit*] (cioè conformità dell'idea [*Gedanke*] con sé), la quale è eternamente reale, dal momento che è anche oltre [*über*] la natura e di conseguenza è oltre il tempo. Nel sapere [*Wissen*], in quanto attività di questo soggetto, la ragione è libera per sé»⁴². Il sapere può adesso ritenersi assoluto «poiché il concetto che si realizza in questo, resta in se stesso con tutta la sua realizzazione come l'“assoluta sostanza” con l'intera realtà di tutti i modi e attributi»⁴³. Ciò che nella vecchia sostanza era solo un'unità indiffe-

³⁷ *Ivi*, tomo II, p. 283.

³⁸ *Ivi*, tomo II, p. 285.

³⁹ H.F. FULDA, *Hegels Begriff des absoluten Geistes*, «Hegel-Studien», 36, 2001, p. 193.

⁴⁰ Cfr. H.F. FULDA, *Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, cit.

⁴¹ H.F. FULDA, *Hegels Begriff des absoluten Geistes*, cit., pp. 182,186,188.

⁴² *Ivi*, p. 188.

⁴³ H.F. FULDA, *Das erscheinende absolute Wissen*, in K. VIEWEG, W. WELSCH (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 611.

renziata, nel sapere assoluto assume la forma di un sé impersonale che recupera i contenuti delle sue esperienze trascorse fuori ed oltre (*über*) tanto il limite territoriale della sostanza che il «questo» della «certezza sensibile». Il soggetto, «identità dell'identità e della differenza», recuperato nella sua dimensione più comprensiva (la sua vera ed essenziale sostanza è adesso una libertà declinantesi al passato: *gewesen / das Wesen*), contempla la varietà dei modi del suo manifestarsi pur sapendo di essere ormai libero da ogni limitazione particolare ed essendo consapevole che di questa libertà ha saputo già dare prova nelle sue *Gestalten* finite.

Il soggetto, fino alla fine del percorso fenomenologico, ha resistito alla sfida lanciata dall'eterno⁴⁴ – che avrebbe voluto condurlo fuori dallo spazio in cui lo spirito si forma, esce dall'in-sé e diventa in sé e per sé – restando invece sempre all'interno della complessa dialettica delle dimensioni temporali (passato verso presente/passato, presente verso futuro/passato, futuro verso un presente continuo), ossia entro accumuli insuperabili di finitezza. Il fatto che, in ultima analisi, l'eternità si trovi ad essere «sdoppiata»⁴⁵, dipende necessariamente dal movimento critico-negativo che il soggetto, fin dall'inizio, ha rivolto *contro* la «sostanza», per ridare voce ad uno spazio-tempo sensibile (al di qua) e per rilanciarlo *oltre* i suoi limiti empirici (al di là), in un futuro 'decescente'. La discontinuità che il soggetto ha segnato rispetto alla sostanza, ha fatto emergere un'eternità ancora gravata dal tempo della rappresentazione e della natura: «l'istantanea presenzialità dell'ora eterno veniva infine coniugata al tempo di un passato, che la riconduceva al di qua di sé, sotto la soglia della realizzazione e dell'essere»⁴⁶. Una volta giunto al «sapere assoluto», il soggetto ha raccolto nella memoria⁴⁷ (*Erinnerung*), i momenti del proprio sviluppo, per non andar più «oltre» ciò che costituisce il presente concreto, giacché «l'infinità non è [...] al di là del finito, ma nel finito»⁴⁸.

Lo spirito rifugge [...] da questa unità astratta, da questa sostanzialità *priva di Sé*, e di contro ad essa afferma l'individualità. Ma solo dopo avere, nella cultura, alienata la sostanzialità, dopo averla così resa esserci e averla fatta passare attraverso ogni esserci; solo dopo esser giunto al pensiero della utilità e, nell'assoluta libertà, aver colto l'esserci come sua volontà, lo spirito

⁴⁴ Cfr. J.L. VIEILLARD-BARON, *Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson*, cit., in particolare pp. 520-525; C. BOUTON, *Éternité et présent selon Hegel*, «Revue philosophique», n. 1, janvier-mars 1998, pp. 49-70; Id., *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Léna*, Vrin, Paris 2000.

⁴⁵ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano 1989, p. 160.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 161-162; T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 266.

⁴⁷ H. SCHMITZ, *Hegels Begriff der Erinnerung*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 9, 1964, pp. 37-44; V. VERRA, *Storia e memoria in Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 341-365; Id., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, il Mulino, Bologna 1992.

⁴⁸ L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica*, cit., vol. 2, p. 722.

trae alla luce il pensiero della sua più interiore profondità, ed esprime l'essenza come Io=Io. [...] Ma a noi lo spirito ha mostrato di non essere né soltanto il ritrarsi dell'autocoscienza nella sua pura interiorità, né il mero calarsi di essa nella sostanza e il non-essere della sua differenza; anzi ha mostrato di essere *questo movimento* del Sé il quale aliena se stesso e si cala nella sua sostanza, e come soggetto tanto è andato da essa in sé e la ha resa oggetto e contenuto, quanto toglie questa differenza dell'oggettività e del contenuto. [...] Né l'Io ha da irrigidirsi nella *forma* dell'autocoscienza in contrasto alla forma della sostanzialità e dell'oggettività, quasi che abbia paura della sua alienazione⁴⁹.

La soggettività ha saputo dare prova di sé nel saper conservare i gradi precedenti del suo movimento, ritornando a sfere più basse nel mentre che sapeva di passare a figure sempre più complesse. Per l'insieme di queste ragioni, niente di ciò che il soggetto seppe, fu colto fuori da un'esperienza trascendentale dello spazio e del tempo, della natura e della storia. Il processo di unificazione di queste dimensioni ha comportato tanto la perdita di individualità, tanto il ritorno costante ad una soggettività arricchita dall'assimilazione di nuovi contenuti, che hanno fatto implodere prima la sostanza, ed infine il soggetto stesso, se lo intendiamo nella sua veste singolare. Oltre il formalismo della sostanza e oltre la singolarità dell'individuo, il movimento dello spirito si è spinto fino all'impersonalità del «sapere assoluto»: impersonale, per quanto o, forse, proprio in quanto assoluto. Nel modo in cui ha fatto implodere la sostanza, il soggetto è stato un po' come il cavallo di Troia, penetrato nel suo spazio interno a far bottino del contenuto. Contro ogni aspettativa, il contenuto e la meta si sono rivelati come coincidenti col movimento stesso, in cui il sé aliena se stesso, riconoscendosi nell'altro e restando tuttavia presso di sé. Tutto questo ha comportato trasformazioni irreversibili, implicanti il crollo delle certezze immediate, il superamento critico dei pregiudizi morali e di ogni rigida opposizione fra dovere «puro» e contenuto sensibile dell'azione; la valorizzazione del corpo e delle funzioni vitali dell'«organismo»⁵⁰; il bisogno di superare i limiti di ogni sostanzialità autoreferente, sia del pensiero che dell'estensione⁵¹, sia della storia che della natura, e per questo, incapace di rendere conto della sua essenziale processualità. Non da ultimo, il sapersi attenere, quando ne valga davvero la pena, a mete provvisorie come nel caso del concetto in cui lo spirito chiude il movimento del suo figurarsi, così come il saper giungere

⁴⁹ FS, tomo II, pp. 300-302.

⁵⁰ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 44.

⁵¹ Cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 282: «Nell'Auto-coscienza l'Io di cui prendo coscienza è necessariamente, anche, un *Gegen-stand*, un oggetto *esterno* o cosa, che è posto di *fronte* a me e che io contemplo come un *Sein*, come un Essere *statico* e *dato*, che resta *identico* a se stesso, senza cambiare in seguito al fatto che di esso si prende *coscienza*, lo si *conosce*». O. PÖGgeler, *Hegel. L'idea di una Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 268-270.

a svolte impreviste, come quando il sé si prende la libertà di alienare persino il concetto puro e di ritornare alla coscienza, oppure, in caso contrario, di osservare dall'alto dell'idea logica ciò che prima erano solo oggetto e contrapposizione⁵². È evidente che una tale reciproca implicazione fra un al di qua e un al di là della sostanza abbia rimandato al nesso estraneazione/alienazione, che abbiamo avuto modo di richiamare, per quanto non approfonditamente. Ad ogni buon conto, il punto che ci è parso opportuno di sottolineare con più decisione è che lo sdoppiamento fra un al di qua e un al di là della sostanza, si è potuto incontrare solo e soltanto in determinati mondi storici e pertanto il mondo che si costituisce al di là dell'effettualità, «oltre» la sostanza, non è solo quello della fede cristiana. Certamente si conviene che il Cristianesimo, a questo riguardo, ha rappresentato una «forma ideologica universale dei mondi storici dominati dall'estraneazione»⁵³ e dunque ha mantenuto per certi versi un'«esclusiva» nel controllo dell'«oltre», dell'«al di là», se intesi nella loro opposizione all'effettualità. Ma non siamo meno consapevoli del fatto che l'estraneazione, o meglio la dicotomia fra l'al di qua e l'al di là ha modificato normativamente l'esperienza che la coscienza fa di se stessa autonomamente, nel tempo e nello spazio, e che, entro l'effettualità, l'al di là non ha rappresentato sempre e comunque soltanto una fuga, dettata da impotenza, rivelandosi invece come una caratteristica propria del movimento critico-negativo della coscienza⁵⁴. Una volta messa in rapporto con la storia delle soggettività, anche la religione «deve occuparsi delle implicazioni di come gli attori moderni possono comprendere razionalmente le storie che hanno narrato su se stessi»⁵⁵.

Inteso in questo modo, l'al di là ha rappresentato piuttosto quello spazio e quel tempo limite che il soggetto ha cercato di mettere in rapporto con il suo al di qua sensibile, con uno sforzo a dir poco 'prometeico', spingendosi perfino «oltre» le sue possibilità effettive, fino a toccare il limite assoluto della sua originaria impersonalità.

Secondo questo andamento dialettico il tempo ridiventa spazio mentre lo spazio si ripresenta come suo risultato, così come da lui risultava il tempo⁵⁶.

La coscienza ha cercato di unificare entrambi quei mondi scissi giacché si è scoperta a dover costituire, in prima persona, l'uno e l'altro nella loro reciproca opposizione alla sostanza. Pertanto è vero allora che

[...] il "verso" teorizzato da Hegel è dunque tale che dovrebbe rendere conto, geneticamente, dell'estraneazione nell'al di là, interpretando la fede religiosa cristiana quale funzione delle scissioni prodottesi nel mondo storico

⁵² F. CHEREGHIN, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel*, cit., p. 164.

⁵³ S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit., p. 272.

⁵⁴ Cfr. A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 113: «L'uomo vero [attivo] si trascende: mediante la lotta e mediante il lavoro».

⁵⁵ T. PINKARD, *Hegel's Phenomenology*, cit., p. 263.

⁵⁶ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., p. 157.

reale: la “fede”, “in quanto essa è la fuga dal mondo effettuale”, si spiega con la conformazione di quest’ultimo, come tale che sollecita appunto la coscienza umana a trovare un compenso nell’immaginazione e nel pensiero⁵⁷.

Per quali ragioni l’essere umano, ancora oggi, continua a sentire il bisogno di ascrivere all’al di là il carattere dell’ineffettualità? Anzitutto perché sa di aver perso la speranza nel futuro, vivendo di conseguenza solo a spese del passato, come già in Hegel è emerso dall’interazione dialettica delle dimensioni temporali.

In seconda istanza, giacché il concetto di «al di là» fa riferimento a quello spazio ultimo nonché a quel tempo limite delle possibilità concrete che la soggettività riserva comunque a se stessa, quindi è solo spingendosi oltre i suoi limiti empirici che il soggetto può dare al divenire (che va verso il futuro) il carattere dell’essere (presente). Impostando una critica serrata al dualismo metafisico, allo sdoppiamento del mondo in due dimensioni contrapposte nelle quali l’uomo vivrebbe una vita scissa, Hegel ha cercato di rilanciare la nozione di trascendenza oltre i suoi stessi limiti storici, per dare ragione dell’avvenuta estraneazione fra il sé e la sostanza. Eppure, se è vero come mostra Hyppolite, che la spina dorsale della *Phänomenologie* è proprio questo «sforzo eroico» volto a «ridurre» la «trascendenza verticale» a una trascendenza «orizzontale»⁵⁸, forse è solo al modo di un ‘limite’ che lo spazio della trascendenza può scindersi dall’effettualità come figura di rigide ideologie socio-politiche e/o religiose. Giacché ogni trascendenza «orizzontale» potrebbe pur sempre conservare annidate in sé esigenze di trascendenza «verticale», pulsioni «eroiche» solo parzialmente rimosse. Quest’ultima considerazione ci chiarisce perché

[...] il processo di sdoppiamento della coscienza che dà luogo all’affermarsi della trascendenza, in seguito al tramonto del mondo etico, è comprensibile, ormai sappiamo, solo in rapporto a quell’estraneazione che si produce allora nell’effettualità, onde l’autocoscienza non si riconosce nella realtà storica che pur è essa a produrre e viene così a trovarsi in un rapporto d’esclusione con la ‘sostanza’; poiché è precisamente questa scissione che dà luogo a quello sdoppiamento ponendone l’esigenza⁵⁹.

Lo abbiamo ribadito più volte: in tutto il percorso della *Phänomenologie*, Hegel è sempre stato animato dalla consapevolezza critica verso la presunta coerenza dell’organicità auto-referente delle formazioni sostanziali.

Grazie a questa consapevolezza, egli ha potuto porre l’accento anche sull’intima incoerenza, immanente in ogni posizione del sapere apparente,

⁵⁷ S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit., p. 273.

⁵⁸ J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, cit., p. 671, nota.

⁵⁹ S. LANDUCCI, *Hegel: la coscienza e la storia*, cit., pp. 275-276.

per quanto sia risultata solo in seguito, appunto come «negazione di ciò di cui è il risultato». Inizialmente, il soggetto, non era identificabile in termini concreti, giacché si trovava ancora sotto il potere invasivo della sostanza, potendo fare appello soltanto alla sua «normatività». Questa distinzione è lo strumento che ha consentito al soggetto, senz'altro in nome della sostanza stessa, di far tornare sempre i conti, per infine sacrificarsi, dopo aver compiuto una «esecuzione capitale del finito»⁶⁰. Ciò che la soggettività (solo quella dell'io narrante? Credo di no) ha messo sapientemente in luce, fin dalla certezza sensibile, è la contraddizione intrinseca in ogni formazione sostanziale, laddove il soggetto si è trovato a dover concludere il contrario di quel che avrebbero richiesto le premesse da cui muoveva. Ma questo ad Hegel non è bastato. Nella certezza sensibile egli ha individuato pure un'ostinazione in senso contrario: quella a non fermarsi al limite (il «questo», l'«ora») che dalla prima contraddizione nella sostanza emergeva, di fatto impotente.

Dalla sintesi di queste due ostinazioni, si è potuto avviare il movimento concreto della soggettività al di qua e dentro la sostanza fino a sporgersi nello spazio/tempo limite del suo al di là. Perché per quanto naturale la si concepisca, la coscienza di cui ha parlato Hegel, non è mai stata ingenua o innocente. Anzi, la coscienza di essere tale, era piuttosto un effetto perverso dell'illusione sostanzialistica, da parte di chi ingenuamente vi stava dentro. Ogni atteggiamento della coscienza, se preso in considerazione all'interno della sostanza, era infatti costituito dall'assunzione di un determinato concetto, spesso inteso nel senso più riduttivo del termine, fatto che rendeva tanto più dura l'opera di demistificazione della sostanza che reagiva al soggetto opponendogli la sua autorità normativa. L'occultamento dell'al di qua sensibile scaturiva perciò dall'assunzione di principi teorico-pratici in seno alla sostanza, come il principio di identità formale, con l'astrattezza che poteva derivare dall'isolamento e dal privilegiamento unilaterale di determinati momenti della totalità a scapito di altri. La finitezza del tempo è destinata pertanto a riemergere all'interno dell'eternità stessa quale sua logica inconscia, «e che promuovendone il raggiungimento pure ne differisce la coagulazione entro l'«unità» dell'ora eterno»⁶¹.

L'aspetto indubbiamente pedagogico della *Phänomenologie* hegeliana consiste, ancora oggi, nell'educare la coscienza della soggettività alla non-assolutezza dei vari pensieri, rappresentazioni e opinioni che invece, qualora attribuissimo loro sostanzialità, verrebbero intesi quali concentrati di verità e di valori non oltrepasabili in un loro «al di là», con tutte le aporie⁶² e contraddizioni sottese ad una siffatta esperienza dell'«oltre». La perdita delle certezze sostanziali, che rappresenta il destino a cui la sog-

⁶⁰ M. RUGGENINI, *Hegel e il nichilismo*, in F. MICHELINI, R. MORANI (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, cit., p. 93.

⁶¹ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., p. 163.

⁶² E. BALIBAR, *Zur «Sache Selbst»*, cit., p. 558.

gettività soggiace in tutte le sue figure, è proprio allora il modo in cui, nella *Phänomenologie*, essa ha vissuto la vicenda drammatica della propria libertà, non solo storicamente, ma anche in termini logici e teoretici⁶³. Nel «pragmatismo razionalista» di Hegel⁶⁴ si è individuato un aspetto indubbiamente critico della sua teoria della soggettività: la possibilità temporale di una sua autotrascendenza nell'«oltre», in larga misura disattesa, a causa della ricaduta del futuro nel passato di ciò che l'anticipava⁶⁵. La *Phänomenologie* si configura dunque come un «viaggio di scoperta» in cui il soggetto parte da una condizione di inerzia e passività nella sostanza, per toccare con lo spirito i limiti di un'originaria impersonalità: attraverso l'eticità, la cultura e la moralità, la religione e infine lo spirito assoluto. Lo spirito in quanto «struttura comunitaria»⁶⁶ che «costituisce l'orizzonte del presente, che riflette concettualmente sulle proprie pratiche in quanto risultato di un processo storico»⁶⁷, rischia tuttavia di non avere più futuro. Scrive Kojève:

Vediamo qual è, per l'Uomo, la conseguenza decisiva, derivante da questa scoperta. Il Concetto è Tempo; Tempo nel senso forte del termine, vale a dire un Tempo in cui c'è un Avvenire in senso altrettanto forte – un Avvenire che non diventerà mai né Presente né Passato. L'Uomo è l'esistenza-empirica del Concetto nel Mondo. E dunque l'esistenza-empirica nel Mondo di un Avvenire che non diventerà mai presente. Per l'Uomo, quest'avvenire è la propria morte, il suo Avvenire che non diventerà mai suo Presente; e la sola realtà o presenza reale di quest'Avvenire è il sapere, che l'Uomo ha nel presente, della propria morte futura. [...] Il Logos non diventa carne, non diventa Uomo, se non a condizione di voler, e poter, morire. [...] Ora, l'Uomo non accetta la morte se non quando è ridotto agli estremi⁶⁸.

Declinandosi in un passato di cui prima o poi il futuro diverrà responsabile⁶⁹ (a condizione, tuttavia, che si garantisca la possibilità di un futuro), la totalità certo può fuggire l'ingombro della presenza di una nuova sostanzialità, ma vive nella contraddizione di doversi astrarre, facendo ricadere il soggetto – come in principio era accaduto nella «certezza sensibile» – al di qua della sostanza e del compimento⁷⁰.

⁶³ L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica*, cit., vol. 2, pp. 665, 672 sg.; R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 175.

⁶⁴ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit.; Id., *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2002.

⁶⁵ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., p. 117.

⁶⁶ L. RUGGIU, *Logica, Metafisica, Politica*, cit., vol. 2, p. 713.

⁶⁷ *Ibid.*; R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 179.

⁶⁸ A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 472.

⁶⁹ R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 180.

⁷⁰ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., p. 147. Cfr. L. LUGARINI, *Tempo e concetto. La comprensione hegeliana della storia*, cit.

Lungo questa linea, «non è [...] il presente a detenere il "primato", bensì il passato [...] proprio quella dialettica che culmina nel togliimento delle dimensioni attua il passaggio nell'eternità soltanto in quanto si coniuga primariamente al *passato*, *al di qua* del presente e di un *ora* che vengono continuamente scavalcati e infranti»⁷¹. Se mettiamo questa dialettica temporale attuantesi nell'«al di qua» verso l'«al di là» in relazione con l'intrinseca dinamicità della coscienza che protende verso il futuro⁷², non è, un siffatto rapporto, proprio quel drammatico presupposto che, riproponendosi circolarmente, ha reso possibile la ricostruzione genealogica di un mondo comune, fuori dai limiti territoriali della sostanza e oltre gli atteggiamenti di falsa credenza da essa indotti e legittimati entro il suo dominio teoretico autoreferente? E che, non da ultimo, ha reso possibile l'esperienza delle *Gestalten* della soggettività assieme ai loro rispettivi contenuti? A questo punto la parola non può che passare alla *Logica*:

Questa infinita riflessione in se stesso, che cioè l'essere in sé e per sé, è solo un esser posto, è il compimento della sostanza. Se non che questo compimento non è più la sostanza stessa, sibbene un che di più alto, vale a dire il concetto, l'idea della *Logica*. Il passaggio del rapporto di sostanzialità avviene per la sua propria necessità immanente e non è altro che la manifestazione di lei stessa, la manifestazione che il concetto è la sua verità e che la libertà è la verità della necessità⁷³.

⁷¹ G. RAMETTA, *Il concetto del tempo*, cit., pp. 103-104.

⁷² R. BRANDOM, *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism*, cit., p. 181.

⁷³ G.W.F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1968, tomo II, p. 654.



Bibliografia

I. Opere consultate di G.W.F. HEGEL

- *Gesammelte Werke, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968 sg.
- *Hegels Theologische Jugendschriften*, a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen 1907; *Scritti teologici giovanili*, trad. it. di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli 1972.
- *Jenaer Kritische Schriften*, a cura di H. Buchner e O. Pöggeler (*Gesammelte Werke*, Bd. 4), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968; *Primi scritti critici*, trad. it. di R. Bodei, Mursia, Milano 1971.
- *Jenaer Systementwürfe I*, a cura di K. Düsing e H. Kimmerle (*Gesammelte Werke*, Bd. 6), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1975; trad. it. delle pp. 185-287, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *System der Sittlichkeit (1802-1803)*, a cura di G. Lasson, in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1913, pp. 415-499; trad. it. *Sistema dell'eticità*, in *Scritti di filosofia del diritto (1802-1803)*, a cura di A. Negri, Laterza, Bari 1962, pp. 127-256.
- *Jenaer Systementwürfe II*, a cura di R.-P. Horstmann e J.H. Trede (*Gesammelte Werke*, Bd. 7) Felix Meiner Verlag, Hamburg 1971; trad. it. delle pp. 3-178, *Logica e Metafisica di Jena (1804-1805)*, a cura di F. Chiereghin, traduzione e commento di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto, G. Perin Rossi, «Quaderni di Verifiche», Trento 1982.
- *Jenaer Systementwürfe III*, sotto la direzione di J.H. Trede, a cura di R.-P. Horstmann (*Gesammelte Werke*, Bd. 8), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976; trad. it. delle pp. 3-184, *La filosofia della natura. Quaderno jenesse (1805-1806)*, a cura di A. Tassi, Guerini, Milano 1994; trad. it. delle pp. 265-331, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Phänomenologie des Geistes*, a cura di W. Bonsiepen e R. Heede (*Gesammelte Werke*, Bd. 9), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1980; *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008.

- *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik (1812-1813)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, Bd. 11), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1978; *Scienza della logica*, 2 voll., trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1968, pp. 433-646.
- *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik (1816)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, Bd.12), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1981; *Scienza della logica*, cit., pp. 647-957.
- *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objective Logik. Erster Band: die Lehre von Sein (1832)*, a cura di F. Hogemann e W. Jaeschke (*Gesammelte Werke*, Bd. 21), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985; *Scienza della logica*, cit., pp. 3-429.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, a cura di W. Bonsiepen e H.-C. Lucas, sotto la direzione di U. Rameil (*Gesammelte Werke*, Bd. 20), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992; *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio, con le aggiunte a cura di L. von Henning, K.L. Michelet e L. Boumann*, trad. it. a cura di V. Verra e A. Bosi: vol. I, *La scienza della logica*, con le aggiunte (*Zusätze*), a cura di V. Verra, UTET, Torino 2010; vol. II, *Filosofia della natura*, con le aggiunte, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2002; vol. III, *Filosofia dello spirito*, con le aggiunte, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005.
- *Grundlinien der Philosophie des Rechts, mit Hegels eigenhändigen Notizien und den mündlichen Zusätzen*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; *Lineamenti di filosofia del diritto con le Aggiunte di Eduard Gans*, trad. it. a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1999.
- *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a cura di P. Garnion e W. Jaeschke, 4. Bde., Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986; *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, a cura di E. Moldenhauer e K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993; *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. a cura di G. Bonacina e L. Sichirollo, Laterza, Roma-Bari 2003.
- *Briefe von und an Hegel*, I-III, a cura di J. Hoffmeister, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1969; trad. it. a cura di P. Manganaro, *Epistolario*, I-III, Guida, Napoli 1983.

2. Letteratura critica

- AA.vv., *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970.
- AA.vv., *Hegel et le siècle des lumières*, PUF, Paris 1974.
- AA.vv., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze 1980.
- AA.vv., *Tra scetticismo e nichilismo: quattro studi*, Edizioni ETS, Pisa 1985.
- AA.vv., *Spinoza und der deutsche Idealismus*, a cura di M. Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg 1991.
- AA.vv., *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Mondadori, Milano 1998.
- AA.vv., *System und Systemkritik. Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*, a cura di B. Sandkaulen, Königshausen und Neumann, Würzburg 2006.

- AA.VV., *Hegel*, sotto la direzione di M. Caron, Cerf, Paris 2007.
- ACHELLA S., CANTILLO G., DONISE A. (a cura di), *Questioni di etica contemporanea*, Guida, Napoli 2011.
- ARISTOTELE, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano 2008.
- ARMOUR L., *Being and Idea: Developements of some Themes in Spinoza and Hegel*, Olms, Hildesheim 1992.
- BALABAN O., *Is there a real subject in Hegel's Philosophy?*, «Hegel-Studien», 43, 2008, pp. 37-66.
- BALIBAR E., *Zur "Sache Selbst". Comune e universale nella "Fenomenologia" di Hegel*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 553-558.
- BAPTIST G., *Tempo e temporalità nella prospettiva di Fede e sapere*, in R. BONITO OLIVA, G. CANTILLO (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Milano 1998, pp. 283-288.
- BIASUTTI F., *Lo Spinozismo in Hegel: l'assoluto e l'individuale*, «Verifiche» II, 1/2, 1973, pp. 19-41.
- Id., *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, Edizioni ETS, Pisa 2008, in particolare pp. 133-154.
- BLOCH E., *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975.
- BODAMMER T., *Hegels Deutung in der Sprache: Interpretationen zu Hegels Ausserungen über die Sprache*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1967.
- BODEI R., *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975.
- Id., *Die «Metaphysik der Zeit» in Hegels Geschichte der Philosophie*, in *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, a cura di D. Henrich e R.P. Horstmann, Stuttgart 1984, pp. 79-98.
- Id., *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino 1987.
- Id., *Logica inconscia e soggettività in Hegel*, in G. MOVIA (a cura di), *La logica di Hegel e la storia della filosofia*, «Atti del Convegno di Cagliari 20-22 aprile 1993», Cagliari 1996, pp. 95-112.
- Id., *La «Fenomenologia dello spirito»: un «viaggio di scoperta»*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 559-563.
- BONITO OLIVA R., CANTILLO G. (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- BONITO OLIVA R., *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo*, in R. BONITO OLIVA, G. CANTILLO (a cura di), *Fede e sapere*, cit., pp. 263-282.
- BONSIPEW W., *Hegels Raum-Zeit-Lehre. Dargestellt anhand zweier Vorlesungs-Nachschriften*, «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 9-78.
- Id., *Bedeutung und Grenzen der hermeneutischen Hegel-Interpretation. Bemerkungen zu Kaehler/Marx: Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*, «Hegel-Studien», 28, 1993, pp. 143-163.
- BOUTON C., *Éternité et présent selon Hegel*, «Revue philosophique», n. 1, janvier-mars 1998, pp. 49-70.
- Id., *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna*, Vrin, Paris 2000.
- BOWMAN B., *Spinozismus. Ausgang Punkt oder Endstation der Systemphilosophie?*, in AA.VV., *System und Systemkritik*, cit., pp. 145-174.

- BRANDOM R.B., *Making it explicit. Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1994.
- ID., *Some Pragmatist Themes in Hegel's Idealism: Negotiation and Administration in Hegel's Account of the Structure and Content of Conceptual Norms*, «European Journal of Philosophy», 7, 1999, n. 2, pp. 164-189.
- ID., *Facts, Norms, and Normative Facts: a Reply to Habermas*, «European Journal of Philosophy», 8, 3, 2000, pp. 356-374.
- ID., *Articolare le ragioni. Un'introduzione all'inferenzialismo*, trad. it., il Saggiatore, Milano 2002.
- ID., *Tales of the Mighty Dead: Hystorical Essays on the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2002, pp. 178-234.
- ID., *Olismo e idealismo nella Fenomenologia di Hegel*, trad. it., in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano 2003, pp. 247-289.
- ID., *Selbstbewusstseins und Selbstkonstitution in Hegels Erbe*, a cura di C. Halbig, M. Quante, L. Siep, Frankfurt am Main 2004, pp. 46-77.
- ID., *La struttura del desiderio e del riconoscimento: autocoscienza e auto-costituzione*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009, pp. 261-289.
- ID., *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-London 2009.
- BRIEDBACH O., *Das Organische in Hegels Denken. Studie zur Naturphilosophie und Biologie um 1800*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1982.
- CAMPOGIANI M., *Hegel e il linguaggio. Dialogo, lingua, proposizioni*, La città del sole, Napoli 2001.
- CANTILLO G., *Introduzione*, in G.W.F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- ID., *Introduzione*, in G.A. GABLER, *Critica della coscienza. Introduzione alla fenomenologia di Hegel*, Prismi, Napoli 1986.
- ID., *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.
- ID., *Immagine e linguaggio nella filosofia dello spirito jenesse*, in L. PICCIONI, R. VITI CAVALIERE (a cura di), *Il pensiero e l'immagine*, Edizioni Associate, Roma 2001, pp. 9-25.
- ID., *Natura umana e senso della storia*, Luciano Editore, Napoli 2005, in particolare pp. 9-38.
- ID., *Introduzione* a G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., cit.
- ID., *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, Guida, Napoli 2009.
- CESA C., *Considerazioni provvisorie sulla soggettività hegeliana*, in A. BRUNO (a cura di), *Posizione o crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo*, FrancoAngeli, Milano 1988, pp. 13-41.
- CHIEREGHIN F., *L'influenza dello spinozismo nella formazione hegeliana*, Cedam, Padova 1961.
- ID., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla "Fenomenologia dello spirito"*, «Pubblicazioni di Verifiche», Trento 1980.

- Id., *Le concept spinozien d'infini aux origines de la dialectique hégélienne*, «Les Cahiers de Fontenay», 36-38, 1985, pp. 115-121.
- Id., *Tempo e storia. Aristotele, Hegel, Heidegger*, Il Poligrafo, Padova 2000.
- Id., *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008.
- COLLINS A.B., *Il ruolo del linguaggio nella critica hegeliana della conoscenza*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 373-399.
- CORTELLA L., *Autocritica del moderno. Saggi su Hegel*, Il Poligrafo, Padova 2002.
- COSTANTINO S., *Hegel. La dialettica come linguaggio*, Mursia, Milano 1980.
- COTRONEO G., LUVARÀ G.F., RIZZO F. (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, Bibliopolis, Napoli 2008.
- D'AGOSTINI F., *Logica del nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- DE NEGRI E., *Interpretazione di Hegel*, Sansoni, Firenze 1969.
- DERRIDA J., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi; *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Mondadori, Milano 2010.
- D'HONT J., *Hegel et Spinoza*, «Revue de Synthèse», 89, 1978, pp. 207-219.
- DÜSING E., *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Dinter Verlag, Köhln 1986.
- DÜSING K., *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*, in *Spinoza und der deutsche Idealismus*, a cura di M. Walther, cit., pp. 163-180.
- Id., *Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewusstseins*, «Hegel-Studien», 28, 1993, pp. 103-126.
- Id., *Selbstbewußtseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität*, W. Fink, München 1997, in particolare pp. 27-39, 109-112.
- Id., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, pp. 7-32, 111-140.
- Id., *Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität. Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena*, in H. KIMMERLE (a cura di), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Akademie Verlag, Berlin 2004, pp. 185-200.
- DUQUE F., *Tutto il sapere del mondo*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 565-572.
- FARAONE R., *Erfahrung e Bildung nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*, in G. COTRONEO, G.F. LUVARÀ, F. RIZZO (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, cit., pp. 147-192.
- FERRARIN A., *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, «Teoria» 7, 1987/1, pp. 139-159.
- Id., *Logic, Thinking and Language*, in R. BUBNER, G. HINDRICH (a cura di), *Von der Logik zur Sprache*, Suttgarter Hegel-Kongreß 2005, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 135-158.
- FERRINI C., *Scienze empiriche e filosofia della natura nel primo idealismo tedesco*, Guerini e Associati, Milano 1996.
- FREUD S., *Al di là del principio del piacere*, in *Opere*, a cura di C. Musatti, Boringhieri, Torino 1966 sg., vol. 9.
- FULDA H.F., *Hegels Begriff des absoluten Geistes*, «Hegel-Studien», 36, 2001, pp. 171-198.
- Id., *G.W.F. Hegel*, Beck, München 2003, pp. 81-93.
- Id., *Das absolute Wissen- sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden*, «Revue de métaphysique et de morale», 2007/3, n. 52, pp. 338-401.

- Id., *Das erscheinende absolute Wissen*, in VIEWEG K., WELSCH W. (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, pp. 601-624.
- FULDA H.F., HENRICH D. (a cura di), *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- GABRIEL M., *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, Continuum, USA 2011.
- GADAMER H.G., *Die verkehrte Welt*, in *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, cit., pp. 106-130.
- Id., *Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins*, in *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, cit., pp. 217-242.
- Id., *Dialettica di Hegel*, trad. it di R. Dottori, Marietti, Genova 1996.
- GILEAD A., *The problem of immediate Evidence. The case of Spinoza and Hegel*, «Hegel-Studien», 20, 1985, pp. 145-162.
- GODDARD J.C., *Hegel avec Spinoza. La philosophie speculative traitée «comme un chien mort»*, in AA.VV., *Hegel*, cit., pp. 299-314.
- GOLDONI D., *Hegel e il linguaggio. Quale alterità?*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 400-434.
- GREENE M., *Hegel's 'Unhappy Consciousness' and Nietzsche's 'Slave Morality'*, in D.E. CHRISTENSEN (a cura di), *Hegel and the Philosophy of Religion*, Martinus Nijhoff, The Hague 1970, pp. 125-141.
- Id., *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1983.
- GRIMM J., GRIMM W., *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1854.
- HABERMAS J., *From Kant to Hegel. On Robert Brandom's Pragmatic Philosophy of Language*, «European Journal of Philosophy», 8, 3 (2000), pp. 322-355.
- Id., *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2001.
- HARRIS H.S., *The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts*, «Hegel-Studien», 20, 1979, pp. 229-248.
- HARTMANN N., *La filosofia dell'idealismo tedesco (1923-29)*, a cura di V. Verra, trad. it. di B. Bianco, Mursia, Milano 1972, pp. 293-361.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, trad. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1971.
- Id., *Il concetto hegeliano di esperienza*, trad. it. di P. Chiodi, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 103-190.
- Id., *La Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1988.
- HENRICH D., *Selbstverhältnisse*, Reclam, Stuttgart 1982.
- Id., *Hegel im Kontext*, (Neuausgabe), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.
- HONNETH A., *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.
- Id., *Il dolore dell'indeterminato*, trad. it. di A. Carnevale, manifesto libri, Roma 2003.
- Id., *Dal desiderio al riconoscimento. Hegel e la fondazione dell'autocoscienza*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 573-584.

- Id., *Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein*, in VIEWEG K., WELSCH W. (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 187-204.
- HÖSLE V., *Raum, Zeit, Bewegung*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, a cura di M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1987, pp. 247-292.
- Id., *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Inter-subjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988.
- HUTTER A., *Hegels Philosophie des Geistes*, «Hegel-Studien», 42, 2007, pp. 81-97.
- HYPPOLITE J., *Logique et existence*, PUF, Paris 1952.
- Id., *Anmerkungen zur Vorrede der Phänomenologie des Geistes und zum Thema: das Absolute ist Subjekt*, in *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, cit., pp. 45-53.
- Id., *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, Bompiani, Milano 2005.
- IBER C., *In Zirkeln ums Selbstbewusstsein. Bemerkungen zu Hegels Theorie der Subjektivität*, «Hegel-Studien», 35, 2000, pp. 51-75.
- JAESCHKE W., *Substanz und Subjekt*, «Tijdschrift voor Filosofie», 62, 2000, pp. 439-458.
- KANT I., *Critica della ragion pura*, trad. it., di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Id., *Critica della ragion pratica e altri scritti morali*, trad. it., a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 2006.
- Id., *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1982.
- KERVÉGAN J.F., *Soggetti, norme, istituzioni: che cos'è una vita etica?*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 385-404.
- KOJÈVE A., *Introduzione alla lettura di Hegel*, trad. it. a cura di G. Frigo, Adelphi, Milano 1996.
- KOSELLECK R., *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, trad. it., Marietti, Genova 1986.
- KOYRÉ A., *Hegel a jena*, ora in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, Paris 1971, pp. 147-189; trad. it. in AA.Vv., *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, cit., pp. 136-167.
- LACORTE C., *Il primo Hegel*, a cura di M. Signore, introduzione di G. Cantillo, Pensa Multimedia, Lecce 2012.
- LANDUCCI S., *Hegel: la coscienza e la storia. Approssimazione alla «Fenomenologia dello spirito»*, La Nuova Italia, Firenze 1976.
- Id., *Sulla «Fenomenologia dello spirito»*, in P. Rossi (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1992, pp. 65-86.
- LIEBSCH B., *Probleme einer genealogischen Kritik der Erinnerung. Anmerkungen zu Hegel, Nietzsche und Foucault*, «Hegel-Studien», 31, 1996, pp. 113-140.
- LÖWITH K., *Hegel und die Sprache*, in AA.Vv., *Sinn und Form. Beiträge zur Literatur*, Akademie der Künste, Berlin 1965, pp. 110-131.
- Id., *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. di G. Colli, Einaudi, Torino 1999.
- Id., *Il nichilismo europeo*, trad. it. a cura di C. Galli, Laterza, Roma-Bari 2006.
- LUGARINI L., *Fonti spinoziane della dialettica di Hegel*, «Revue internationale de Philosophie», 36, 1982, pp. 21-36.

- Id., *Prospettive hegeliane*, Editrice IANUA, Roma 1986, pp. 55-76.
- Id., *Tempo e concetto. La comprensione hegeliana della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2004.
- LUKÁCS G., *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1960.
- Id., *La distruzione della ragione*, trad. it. di E. Arnaud, 2 voll., Einaudi, Torino 1974.
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna*, trad. it., Feltrinelli, Milano 1985.
- MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, trad. it. di L. Gallino e T. Gian Gallino, Einaudi, Torino 1967.
- Id., *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- MARI G., *The Postmodern, Democracy, History*, Aurora, Colorado, USA 2006.
- MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004.
- MARX W., *Absolute Reflexion und Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967.
- Id., *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1986.
- Id., *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006.
- MASSOLO A., *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1973.
- MASULLO A., *Il senso del fondamento*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1967.
- MCDOWELL J., *Mente e mondo*, trad. it. di C. Nizzo, Einaudi, Torino 1999.
- Id., *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 451-477.
- Id., *Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang*, in *Hegels Erbe*, cit., pp. 184-208.
- MEAD G.H., *Mente, sé e società*, trad. it. di R. Tettucci, Giunti, Firenze 2010.
- MELICA C., *Koyré, Hegel e il problema del tempo*, «Rivista di Filosofia», LXXXV, 1, 1994, pp. 131-140.
- MEYER B., *Spinozas System – eine Wurzel von Hegels Philosophie des absoluten Geistes*, «Hegel-Jahrbuch», 1972, pp. 223-231.
- MICHELINI F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella «Scienza della logica» di Hegel*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003.
- MICHELINI F., MORANI R. (a cura di), *Hegel e il nichilismo*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- MONETTI M., *Moralità e soggetto in Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 1996.
- MORFINO V., *Substantia sive organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1997.
- MOYAR D., QUANTE M. (a cura di), *Hegel's Phenomenology of Spirit. A critical guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2008.
- MURRAY M., *Time in Hegel's Phenomenology of spirit*, «Review of Metaphysics», 34, 1981, pp. 682-705.
- NATOLI S., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Id., *L'imponderabilità del mondo: forme plurali della ragione e governo della contingenza* in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 151-159.

- NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 sg., vol. VI, tomo 2.
- PETRY M.J. (a cura di), *Hegel's Philosophy of subjective Spirit*, 3 voll., Dordrecht-Boston 1978.
- Id. (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.
- Id. (a cura di), *Hegel and the Sciences*, «Archives internationales d'histoire des idées», vol. 136, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1993.
- PINKARD T., *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Id., *Virtues, Morality and Sittlichkeit: From Maxims to Practices*, «European Journal of Philosophy», 7, n. 2, 1999, pp. 217-238.
- Id., *Hegel. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Id., *Soggetti, oggetti, normatività: che cosa significa essere un agente?*, trad. it., in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 139-166.
- Id., *Perché leggere la "Fenomenologia" duecento anni dopo?*, «Iride», 52/3, 2007, pp. 585-596.
- PIPPIN R., *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Id., *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Id., *What is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?*, «The European Journal of Philosophy», 8, 2000, n. 2, pp. 155-172.
- Id., *Hegels Begriffslogik als Logik der Freiheit*, «Hegel-Studien», 36, 2001, pp. 97-115.
- Id., *The Persistence of Subjectivity. On the Kantian Aftermath*, Cambridge University Press, New York 2005.
- Id., *Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes*, in VIEWEG K., WELSCH W. (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 13-36.
- Id., *Hegel e la razionalità istituzionale*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 97-128.
- POGGI S., *La psicologia scientifica: un punto d'approdo della filosofia classica tedesca ?*, «Rivista di storia della filosofia», 52, 1997, pp. 229-255.
- Id., *Il genio e l'unità della natura. La scienza della Germania romantica (1790-1830)*, il Mulino, Bologna 2000.
- Id., *Naturalismo e pluralismo vs. idealismo e monismo, ovvero William James vs. Hegel*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 73-82.
- Id., *Attraversare il confine: interno, esterno, intenzionalità. Ancora su Brandom interprete di Hegel*, in L. RUGGIU, I. TESTA (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 291-313.
- PÖGGELER O., *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, «Man and World», vol. 3, n. 3, 1970, pp. 163-199.
- Id., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, cit., pp. 329-390.
- Id., *Hegel. L'idea di una fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di A. De Cieri, Guida, Napoli 1986.

- RAMETTA G., *Il concetto del tempo. Eternità e «Darstellung» speculativa nel pensiero di Hegel*, FrancoAngeli, Milano 1989.
- ID., *Filosofia come «sistema della scienza». Introduzione alla lettura della «Prefazione» della «Fenomenologia dello spirito»*, Guido Tamoni Editore, Schio 1992.
- RONI R., *La persistenza dell'istinto. Pulsioni vitali dell'esistenza*, presentazione di R. Bodei, Edizioni ETS, Pisa 2007.
- ID., *Della soggettività morale. Tra Hegel e Sartre*, Morlacchi, Perugia 2011.
- ID., *Il soggetto e la relazione riconoscitiva fra natura e civilizzazione: Rousseau-Hegel-Mead*, in ID. (a cura di), *La costruzione dell'identità politica. Percorsi, figure, problemi*, Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 103-130.
- RORTY R., *La filosofia e lo specchio della natura*, con una nota introduttiva di D. Marconi e G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004.
- ROSENKRANZ K., *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Vallecchi, Firenze 1966.
- ROSSI P. (a cura di), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- ROTENSTREICH N., *From Substance to Subjekt. Studies in Hegel*, Martinus Nijhoff, The Hague 1974.
- RUGGIU L., *Tempo e concetto in Hegel*, in AA.VV., *Filosofia del tempo*, a cura di L. Ruggiu, Mondadori, Milano 1998, pp. 145-161.
- ID. (con I. Testa) (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, cit.
- ID., *Hegel: fine della filosofia?*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 218-246.
- ID., *L'assoluto come nulla e la ragione come negare: Hegel a Jena*, in AA.VV. *Hegel e il nichilismo*, cit., pp. 21-40.
- ID., *Il tempo nella Fenomenologia dello spirito*, in COTRONEO G., LUVARÀ G.F., RIZZO F. (a cura di), *La Fenomenologia dello spirito dopo duecento anni*, cit., pp. 311-366.
- ID., *Logica, Metafisica, Politica. Hegel a Jena*, 2 voll., Mimesis, Milano 2009.
- ID. (con I. Testa) (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano 2009.
- ID., *Ragione sociale e oggettività*, in ID. (con I. TESTA) (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, cit., pp. 11-32.
- RYLE G., *Il concetto di mente*, prefazione di D. Dennett, trad.it. di G. Pellegrino, Laterza, Roma-Bari 2007.
- SAMONÀ L., *Nichilismo e ragione nella Differenzschrift*, in M. CINGOLI (a cura di), *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 279-292.
- SARTRE J.P., *La trascendenza dell'Ego*, trad. it. di R. Ronchi, EGEA, Milano 1992.
- SCHMITZ H., *Hegels Begriff der Erinnerung*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 9, 1964, pp. 37-44.
- SEARLE J., *Della intenzionalità: un saggio di filosofia della conoscenza*, Bompiani, Milano 1985.
- ID., *Il mistero della coscienza*, trad. it. di E. Carly, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998.
- ID., *La costruzione della realtà sociale*, trad. it. di A. Bosco, Torino, Einaudi 2006.
- SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, introduzione di R. Rorty e commento di R. Brandom, trad. it. di E. Sacchi, Einaudi, Torino 2004.

- SIEP L., *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der jenaer Schriften*, «Hegel-Studien», 9, 1974, pp. 155-207.
- ID., *Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel*, «Hegel-Jahrbuch», 1974, pp. 388-395.
- ID., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1979.
- ID., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- ID., *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- SIMON J., *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1966.
- SPINICCI P., *Lezioni su «Mente e mondo» di John McDowell*, CUEM, Milano 2010.
- SPINOZA B., *Etica*, trad. it. di R. Cantoni e M. Brunelli; e *Trattato teologico-politico*, trad. it. di S. Rizzo e F. Fergnami, a cura di R. Cantoni e F. Fergnami, UTET, Torino 2005.
- STEGMAIER W., *Geist. Hegel, Nietzsche und die Gegenwart*, «Nietzsche-Studien», 26, 1997, pp. 300-318.
- SURBER J.P., *Hegel's speculative sentence*, «Hegel-Studien», 10, 1975, pp. 211-230.
- TAGLIAGAMBE S., *La mediazione linguistica. Il rapporto pensiero-linguaggio da Leibniz a Hegel*, Feltrinelli, Milano 1980.
- TAYLOR C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975.
- TESTA I., *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano 2010.
- TOTARO F., *Tempo e storia nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LVII (1965), pp. 448-482.
- ID., *Interpretazioni recenti del rapporto tra tempo e totalità in Hegel*, in G. FERRETTI (a cura di), *Temporalità ed escatologia. Atti del I Colloquio su «Filosofia e religione» (Macerata, 10-12 maggio 1984)*, Marietti, Torino 1986, pp. 153-192.
- VARNIER J., *Il nichilismo tra Jacobi e il giovane Hegel. Paradigmi di una critica al rappresentazionalismo*, in AA.Vv., *Tra scetticismo e nichilismo*, cit., pp. 127-155.
- VERRA V., *Storia e memoria in Hegel*, in AA.Vv., *Incidenza di Hegel*, cit., pp. 341-365.
- ID., *Lecture hegeliane. Idea, natura e storia*, il Mulino, Bologna 1992.
- ID., *Introduzione a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- ID., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007.
- VEILLARD-BARON J.L., *Les paradoxes de l'éternité chez Hegel et chez Bergson*, «Les études philosophiques», 2001/4, n. 59, pp. 517-530.
- WAHL J., *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1994.
- WANDSCHNEIDER D., *Raum, Zeit, Relativität. Grundbestimmungen der Physik in der Perspektive der Hegelschen Naturphilosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982.
- ID., *Naturphilosophie*, C.C. Buchners Verlag, Bamberg 2008.
- WOHLFAHRT G., *Über Zeit und Ewigkeit in der Philosophie Hegels*, «Wiener Jahrbuch für Philosophie», 13, 1980, pp. 141-165.
- ID., *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, de Gruyter, Berlin 1981.



STRUMENTI
PER LA DIDATTICA E LA RICERCA

1. Brunetto Chiarelli, Renzo Bigazzi, Luca Sineo (a cura di), *Alia: Antropologia di una comunità dell'entroterra siciliano*
2. Vincenzo Cavaliere, Dario Rosini, *Da amministratore a manager. Il dirigente pubblico nella gestione del personale: esperienze a confronto*
3. Carlo Biagini, *Information technology ed automazione del progetto*
4. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), Paolo Mantegazza. *Medico, antropologo, viaggiatore*
5. Luca Solari, *Topics in Fluvial and Lagoon Morphodynamics*
6. Salvatore Cesario, Chiara Fredianelli, Alessandro Remorini, *Un pacchetto evidence based di tecniche cognitivo-comportamentali sui generis*
7. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi. Gli animali domestici e la fauna antropocora*
8. Simone Margherini (a cura di), *BIL Bibliografia Informatizzata Leopardiana 1815-1999: manuale d'uso ver. 1.0*
9. Paolo Puma, *Disegno dell'architettura. Appunti per la didattica*
10. Antonio Calvani (a cura di), *Innovazione tecnologica e cambiamento dell'università. Verso l'università virtuale*
11. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *La riforma della Politica Agricola Comunitaria e la filiera olivico-olearia italiana*
12. Salvatore Cesario, *L'ultima a dover morire è la speranza. Tentativi di narrativa autobiografica e di "autobiografia assistita"*
13. Alessandro Bertirotti, *L'uomo, il suono e la musica*
14. Maria Antonietta Rovida, *Palazzi senesi tra '600 e '700. Modelli abitativi e architettura tra tradizione e innovazione*
15. Simone Guercini, Roberto Piovani, *Schemi di negoziato e tecniche di comunicazione per il tessile e abbigliamento*
16. Antonio Calvani, *Technological innovation and change in the university. Moving towards the Virtual University*
17. Paolo Emilio Pecorella, *Tell Barri/ Kahat: la campagna del 2000. Relazione preliminare*
18. Marta Chevanne, *Appunti di Patologia Generale. Corso di laurea in Tecniche di Radiologia Medica per Immagini e Radioterapia*
19. Paolo Ventura, *Città e stazione ferroviaria*
20. Nicola Spinosi, *Critica sociale e individuazione*
21. Roberto Ventura (a cura di), *Dalla misurazione dei servizi alla customer satisfaction*
22. Dimitra Babalis (a cura di), *Ecological Design for an Effective Urban Regeneration*
23. Massimo Papini, Debora Tringali (a cura di), *Il pupazzo di garza. L'esperienza della malattia potenzialmente mortale nei bambini e negli adolescenti*
24. Manlio Marchetta, *La progettazione della città portuale. Sperimentazioni didattiche per una nuova Livorno*
25. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Note su progetto e metropoli*
26. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *OCM seminativi: tendenze evolutive e assetto territoriale*
27. Pecorella Paolo Emilio, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2001. Relazione preliminare*
28. Nicola Spinosi, *Wir Kinder. La questione del potere nelle relazioni adulti/bambini*
29. Stefano Cordero di Montezemolo, *I profili finanziari delle società vinicole*
30. Luca Bagnoli, Maurizio Catalano, *Il bilancio sociale degli enti non profit: esperienze toscane*
31. Elena Rotelli, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*
32. Leonardo Trisciuzzi, Barbara Sandrucci, Tamara Zappaterra, *Il recupero del sé attraverso l'autobiografia*
33. Nicola Spinosi, *Invito alla psicologia sociale*
34. Raffaele Moschillo, *Laboratorio di disegno. Esercitazioni guidate al disegno di arredo*
35. Niccolò Bellanca, *Le emergenze umanitarie complesse. Un'introduzione*

36. Giovanni Allegretti, *Porto Alegre una biografia territoriale. Ricercando la qualità urbana a partire dal patrimonio sociale*
37. Riccardo Passeri, Leonardo Quagliotti, Christian Simoni, *Procedure concorsuali e governo dell'impresa artigiana in Toscana*
38. Nicola Spinosi, *Un soffitto viola. Psicoterapia, formazione, autobiografia*
39. Tommaso Urso, *Una biblioteca in divenire. La biblioteca della Facoltà di Lettere dalla penna all'elaboratore. Seconda edizione rivista e accresciuta*
40. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2002. Relazione preliminare*
41. Antonio Pellicano, *Da Galileo Galilei a Cosimo Noferi: verso una nuova scienza. Un inedito trattato galileiano di architettura nella Firenze del 1650*
42. Aldo Burresi (a cura di), *Il marketing della moda. Temi emergenti nel tessile-abbigliamento*
43. Curzio Cipriani, *Appunti di museologia naturalistica*
44. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Incipit. Esercizi di composizione architettonica*
45. Roberta Gentile, Stefano Mancuso, Silvia Martelli, Simona Rizzitelli, *Il Giardino di Villa Corsini a Mezzomonte. Descrizione dello stato di fatto e proposta di restauro conservativo*
46. Arnaldo Nesti, Alba Scarpellini (a cura di), *Mondo democristiano, mondo cattolico nel secondo Novecento italiano*
47. Stefano Alessandri, *Sintesi e discussioni su temi di chimica generale*
48. Gianni Galeota (a cura di), *Traslocare, riaggregare, rifondare. Il caso della Biblioteca di Scienze Sociali dell'Università di Firenze*
49. Gianni Cavallina, *Nuove città antichi segni. Tre esperienze didattiche*
50. Bruno Zanoni, *Tecnologia alimentare 1. La classe delle operazioni unitarie di disidratazione per la conservazione dei prodotti alimentari*
51. Gianfranco Martiello, *La tutela penale del capitale sociale nelle società per azioni*
52. Salvatore Cingari (a cura di), *Cultura democratica e istituzioni rappresentative. Due esempi a confronto: Italia e Romania*
53. Laura Leonardi (a cura di), *Il distretto delle donne*
54. Cristina Delogu (a cura di), *Tecnologia per il web learning. Realtà e scenari*
55. Luca Bagnoli (a cura di), *La lettura dei bilanci delle Organizzazioni di Volontariato toscane nel biennio 2004-2005*
56. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Una generazione che cambia. Civismo, solidarietà e nuove incertezze dei giovani della provincia di Firenze*
57. Monica Bolognesi, Laura Donati, Gabriella Granatiero, *Acque e territorio. Progetti e regole per la qualità dell'abitare*
58. Carlo Natali, Daniela Poli (a cura di), *Città e territori da vivere oggi e domani. Il contributo scientifico delle tesi di laurea*
59. Riccardo Passeri, *Valutazioni imprenditoriali per la successione nell'impresa familiare*
60. Brunetto Chiarelli, Alberto Simonetta, *Storia dei musei naturalistici fiorentini*
61. Gianfranco Bettin Lattes, Marco Bontempi (a cura di), *Generazione Erasmus? L'identità europea tra vissuto e istituzioni*
62. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri / Kahat. La campagna del 2003*
63. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Il cervello delle passioni. Dieci tesi di Adolfo Natalini*
64. Saverio Pisaniello, *Esistenza minima. Stanze, spazi della mente, reliquiario*
65. Maria Antonietta Rovida (a cura di), *Fonti per la storia dell'architettura, della città, del territorio*
66. Ornella De Zordo, *Saggi di anglistica e americanistica. Temi e prospettive di ricerca*
67. Chiara Favilli, Maria Paola Monaco, *Materiali per lo studio del diritto antidiscriminatorio*
68. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri / Kahat. La campagna del 2004*
69. Emanuela Caldognetto Magno, Federica Cavicchio, *Aspetti emotivi e relazionali nell'e-learning*
70. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi (2ª edizione)*
71. Giovanni Nerli, Marco Pierini, *Costruzione di macchine*
72. Lorenzo Viviani, *L'Europa dei partiti. Per una sociologia dei partiti politici nel processo di integrazione europea*
73. Teresa Crespellani, *Terremoto e ricerca. Un percorso scientifico condiviso per la caratterizzazione del comportamento sismico di alcuni depositi italiani*

74. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Cava. Architettura in "ars marmoris"*
75. Ernesto Tavoletti, *Higher Education and Local Economic Development*
76. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli (1917-1930)*
77. Luca Bagnoli, Massimo Cini (a cura di), *La cooperazione sociale nell'area metropolitana fiorentina. Una lettura dei bilanci d'esercizio delle cooperative sociali di Firenze, Pistoia e Prato nel quadriennio 2004-2007*
78. Lamberto Ippolito, *La villa del Novecento*
79. Cosimo Di Bari, *A passo di critica. Il modello di Media Education nell'opera di Umberto Eco*
80. Leonardo Chiesi (a cura di), *Identità sociale e territorio. Il Montalbano*
81. Piero Degl'Innocenti, *Cinquant'anni, cento chiese. L'edilizia di culto nelle diocesi di Firenze, Prato e Fiesole (1946-2000)*
82. Giancarlo Paba, Anna Lisa Pecoriello, Camilla Perrone, Francesca Rispoli, *Partecipazione in Toscana: interpretazioni e racconti*
83. Alberto Magnaghi, Sara Giacomozzi (a cura di), *Un fiume per il territorio. Indirizzi progettuali per il parco fluviale del Valdarno empolese*
84. Dino Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*
85. Alessandro Viviani (a cura di), *Firms and System Competitiveness in Italy*
86. Paolo Fabiani, *The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche*
87. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*
88. David Fanfani (a cura di), *Pianificare tra città e campagna. Scenari, attori e progetti di nuova ruralità per il territorio di Prato*
89. Massimo Papini (a cura di), *L'ultima cura. I vissuti degli operatori in due reparti di oncologia pediatrica*
90. Raffaella Cerica, *Cultura Organizzativa e Performance economico-finanziarie*
91. Alessandra Lorini, Duccio Basosi (a cura di), *Cuba in the World, the World in Cuba*
92. Marco Goldoni, *La dottrina costituzionale di Sieyès*
93. Francesca Di Donato, *La scienza e la rete. L'uso pubblico della ragione nell'età del Web*
94. Serena Vicari Haddock, Marianna D'Ovidio, *Brand-building: the creative city. A critical look at current concepts and practices*
95. Ornella De Zordo (a cura di), *Saggi di Anglistica e Americanistica. Ricerche in corso*
96. Massimo Moneglia, Alessandro Panunzi (edited by), *Bootstrapping Information from Corpora in a Cross-Linguistic Perspective*
97. Alessandro Panunzi, *La variazione semantica del verbo essere nell'Italiano parlato*
98. Matteo Gerlini, *Sansone e la Guerra fredda. La capacità nucleare israeliana fra le due superpotenze (1953-1963)*
99. Luca Raffini, *La democrazia in mutamento: dallo Stato-nazione all'Europa*
100. Gianfranco Bandini (a cura di), *noi-loro. Storia e attualità della relazione educativa fra adulti e bambini*
101. Anna Taglioli, *Il mondo degli altri. Territori e orizzonti sociologici del cosmopolitismo*
102. Gianni Angelucci, Luisa Vierucci (a cura di), *Il diritto internazionale umanitario e la guerra aerea. Scritti scelti*
103. Giulia Mascagni, *Salute e disuguaglianze in Europa*
104. Elisabetta Cioni, Alberto Marinelli (a cura di), *Le reti della comunicazione politica. Tra televisioni e social network*
105. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza e l'Evoluzionismo in Italia*
106. Andrea Simoncini (a cura di), *La semplificazione in Toscana. La legge n. 40 del 2009*
107. Claudio Borri, Claudio Mannini (edited by), *Aeroelastic phenomena and pedestrian-structure dynamic interaction on non-conventional bridges and footbridges*
108. Emiliano Scampori, *Firenze, archeologia di una città (secoli I a.C. - XIII d.C.)*
109. Emanuela Cresti, Iørn Korzen (a cura di), *Language, Cognition and Identity. Extensions of the endocentric/exocentric language typology*
110. Alberto Parola, Maria Ranieri, *Media Education in Action. A Research Study in Six European Countries*
111. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Scegliere di partecipare. L'impegno dei*

- giovani della provincia di Firenze nelle arene deliberative e nei partiti*
112. Alfonso Lagi, Ranuccio Nuti, Stefano Taddei, *Raccontaci l'ipertensione. Indagine a distanza in Toscana*
 113. Lorenzo De Sio, *I partiti cambiano, i valori restano? Una ricerca quantitativa e qualitativa sulla cultura politica in Toscana*
 114. Anna Romiti, *Coreografie di stakeholders nel management del turismo sportivo*
 115. Guidi Vannini (a cura di), *Archeologia Pubblica in Toscana: un progetto e una proposta*
 116. Lucia Varra (a cura di), *Le case per ferie: valori, funzioni e processi per un servizio differenziato e di qualità*
 117. Gianfranco Bandini (a cura di), *Manuali, sussidi e didattica della geografia. Una prospettiva storica*
 118. Anna Margherita Jasink, Grazia Tucci e Luca Bombardieri (a cura di), *MUSINT. Le Collezioni archeologiche egee e cipriote in Toscana. Ricerche ed esperienze di museologia interattiva*
 119. Ilaria Caloi, *Modernità Minoica. L'Arte Egea e l'Art Nouveau: il Caso di Mariano Fortuny y Madrazo*
 120. Heliana Mello, Alessandro Panunzi, Tommaso Raso (edited by), *Pragmatics and Prosody. Illocution, Modality, Attitude, Information Patterning and Speech Annotation*
 121. Luciana Lazzeretti, *Cluster creativi per i beni culturali. L'esperienza toscana delle tecnologie per la conservazione e la valorizzazione*
 122. Maurizio De Vita (a cura di / edited by), *Città storica e sostenibilità / Historic Cities and Sustainability*
 123. Eleonora Berti, *Itinerari culturali del consiglio d'Europa tra ricerca di identità e progetto di paesaggio*
 124. Stefano Di Blasi (a cura di), *La ricerca applicata ai vini di qualità*
 125. Lorenzo Cini, *Società civile e democrazia radicale*
 126. Francesco Ciampi, *La consulenza direzionale: interpretazione scientifica in chiave cognitiva*
 127. Lucia Varra (a cura di), *Dal dato diffuso alla conoscenza condivisa. Competitività e sostenibilità di Abetone nel progetto dell'Osservatorio Turistico di Destinazione*
 128. Riccardo Roni, *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*
 129. Vanna Boffo (a cura di), *A Glance at Work. Educational Perspectives*



