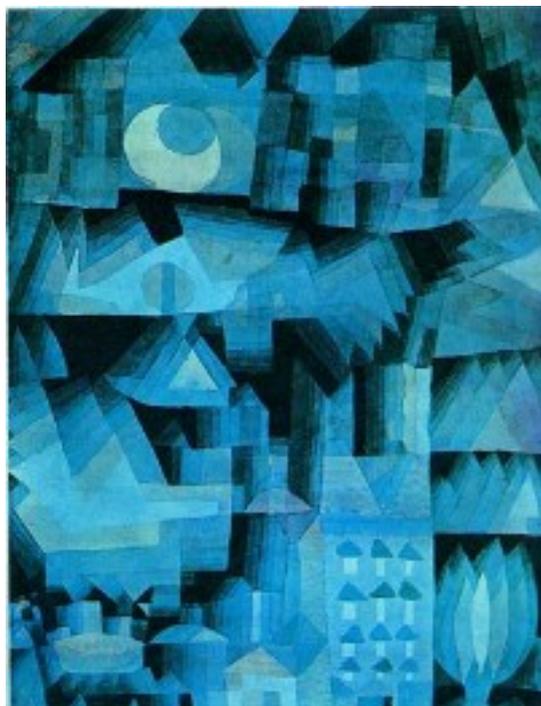


Etica & Politica / Ethics & Politics
XIV, 2012, 2



www.units.it/etica



**Edizioni
Università
di Trieste**

ISSN 1825 - 5167

Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel

Emanuele Cafagna

Dipartimento di Scienze Economico-Quantitative e Filosofico-Educative

Università di Chieti-Pescara “G. d’Annunzio”

e.cafagna@unich.it

ABSTRACT

Hegel’s definition of ‘free will’ and ‘person’ gets over a phenomenological or psychological definition of these concepts. My essay explains how Hegel justifies the placing of his theory of free will in a philosophy of Mind analyzing the concept of ‘recognition’ in the *Phenomenology* as a section of the *Encyclopedia of Philosophical Sciences* as well as the main steps of *The practical Spirit*, the second part of the section *Psychology*. With regard to this last science my essay clarifies the essential differences between freedom of the will and freedom of choice. These differences only explain how the free will could develop as objective Spirit in the third science involved by Hegel towards a proper definition of freedom, i.e. the philosophy of Right. In the philosophy of Right as a part of Hegel’s System of philosophical sciences the free will finds its own adequate reality and the concept of a person can be explained without the mistakes caused by a phenomenological or psychological approach to it. Against some interpretations which identify Hegel’s definition of free will with communitarian practices, the final part of my essay focuses on the importance of the concept of a person to explain the general structure of the philosophy of Right.

KEYWORDS

Free will, person, philosophy of mind

1. Introduzione

Hegel dà una definizione della libertà del volere nella *Filosofia dello spirito*, la terza parte dell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Tale definizione non è il risultato di una teoria specificamente dedicata al tema, ma è l’illustrazione di uno sviluppo sistematico che coinvolge saperi diversi. La fenomenologia, la psicologia, e infine la filosofia del diritto, che presiede all’intero spirito oggettivo, concorrono a

determinare cosa sia il volere, e in che consista la sua libertà, secondo sequenze argomentative coerenti con il rispettivo apparato disciplinare. Hegel distingue il contributo di ognuna di queste scienze filosofiche assegnando alla seconda di esse, la psicologia, l'esposizione del concetto di volontà libera, e alla terza, la filosofia del diritto, l'indicazione del titolare della volontà, ossia la persona.

Una delle principali difficoltà che il testo hegeliano presenta al lettore di oggi sta proprio nella pluralità di saperi coinvolti nell'analisi della libertà del volere. A differenza di un approccio che scelga preliminarmente il punto di vista esclusivo di una scienza a preferenza di un'altra, il metodo di Hegel comporta l'assunzione di questa pluralità e la sua articolazione in una complessiva filosofia dello spirito. Nessuna delle scienze sopra nominate esaurisce il tema, ma ognuna, secondo il suo sapere peculiare, ne illumina aspetti specifici. Al tempo stesso, proprio la ripartizione degli argomenti relativi alla questione lungo una sequenza di scienze diverse serve a instaurare tra esse un ordine sistematico. Non ogni scienza può concepire il volere, e solo l'ultima, la filosofia del diritto, sviluppa un'adeguata idea della sua libertà.

In questo contributo si proverà a guardare al volere e alla sua libertà senza eludere la molteplicità dei saperi messi in campo da Hegel, ma cercando di isolare, nel sistema della filosofia dello spirito, un discorso dedicato al solo volere. Si terrà quindi fuori in quel che segue, oltre a molto altro, sia la riflessione hegeliana sull'azione, sia la sua teoria dell'eticità. Questa operazione selettiva ha un senso non perché, di fatto, questi temi siano separabili, né perché Hegel sia convinto che possa darsi un soggetto del volere senza azione o un contenuto del volere senza un'eticità. Ma perché per Hegel la riflessione sul solo volere e sulla sua libertà è preliminare tanto a una teoria dell'azione quanto a una teoria dell'eticità, e le fonda entrambe. Lo stesso ordine del sistema hegeliano ci autorizza quindi ad analizzare il solo concetto del volere senza imporci, in questa sede, di analizzare anche cosa significhi agire o cosa significhi agire in modo giusto.

Il risultato di questa analisi dovrebbe gettare una qualche luce su cinque ambiti problematici, che gli interpreti della filosofia hegeliana hanno da tempo individuato: 1. la relazione tra la libertà del volere e la libertà come essenza dello spirito; 2. il ruolo dello *Spirito pratico* nella definizione del concetto della volontà; 3. la differenza tra la libertà del

volere e la libertà dell'arbitrio; 4. la relazione tra l'idea di volontà libera e la personalità; 5. il ruolo del concetto di personalità e del suo diritto nella definizione della struttura dello *Spirito oggettivo*.

2. *La libertà dello spirito*

Per Hegel la libertà non è un attributo della volontà umana ma è la sua essenza. La volontà non è un “substrato (*Substrat*)”¹ la cui esistenza preceda la libertà e al quale si può attribuire la proprietà di essere libero. Piuttosto, la volontà è una “manifestazione (*Manifestation*)”² dello spirito e, in quanto tale, ne condivide l'essenza, ossia la libertà³. Dire che l'essenza dello spirito è la libertà corrisponde ad affermarne l'assolutezza, ciò che in termini metafisici si esprime dicendo che lo spirito è non solo “soggetto” ma anche “oggetto”⁴, oppure dicendo che nell'ente spirituale il “concetto” si mostra come “idea”, oppure dicendo che per lo spirito la “possibilità” è immediatamente “realtà”⁵. Analogamente, la volontà dell'individuo umano si dice libera perché, in quanto spirito, essa è attiva secondo assolutezza.

È facile fraintendere queste affermazioni e assegnare Hegel a una tradizione dualista, che ricavi la definizione della libertà del volere

¹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XIV/1 (= *Rph*); trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987. Cfr. *Rph*, § 7 *Anm.*, p. 35. Con *Substrat* Hegel attribuisce a “soggetto” lo stesso significato che ha il termine greco *hypokeímenon*.

² G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Meiner Verlag, Hamburg 1968 ss., XIII (= *Enz 1*); trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817)*, a cura di F. Biasutti e altri, Quaderni di Verifiche, Trento 1987. Cfr. *Enz 1*, § 302, p. 179. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XX (= *Enz 3*); trad. it., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, III, a cura di A. Bosi, UTET, Torino 2005. Cfr. *Enz 3* § 383, p. 27.

³ *Enz 1* § 301, p. 179. *Enz 3* § 382, p. 382.

⁴ *Enz 1* § 299, p. 175. *Enz 3* § 381, p. 381.

⁵ *Enz 1* § 301, p. 179. *Enz 3* § 383, p. 382.

dall'opposizione di spirito e natura. In realtà, assumere che la volontà sia una manifestazione compiutamente spirituale, e che quindi le questioni relative alla sua libertà non vadano trattate né in riferimento all'anima, né in riferimento alla coscienza, serve a sottrarre questo tema a qualsiasi dualismo. Tanto nella *Antropologia* quanto nella *Fenomenologia*, le prime due sezioni della *Filosofia dello spirito* nelle quali sono tematizzate rispettivamente l'anima e la coscienza, gli eventi cognitivi e volitivi propri dell'individuo umano mantengono una dipendenza dalla exteriorità della natura. Nel caso dell'anima perché lo spirito manifesta la sua identità attraverso la corporeità⁶; nel caso della coscienza perché lo spirito manifesta la sua identità nel rapporto negativo con la relazione esterna⁷.

L'"esteriorità" è l'essenza della natura, secondo una ben riconoscibile tradizione antica che Hegel esplicitamente riprende⁸. Questo modo di essere della natura dà luogo a configurazioni diverse nei suoi differenti gradi, per cui attestano l'esteriorità della natura, ad esempio, la discrezione degli elementi inseriti nel continuo spaziale e temporale⁹, o la dipendenza reciproca dei corpi nella gravità¹⁰, o infine la morte dell'individuo animale¹¹. In tutte le sue manifestazioni lo spirito non è determinato dalla necessità materiale, ma in alcune di esse condivide il suo esterno con l'esteriorità che vige negli enti naturali. Tanto l'anima quanto la coscienza, sebbene manifestazioni compiutamente spirituali, quindi non spiegabili con le determinazioni di una necessità materiale, continuano a dipendere dall'esteriorità della natura¹².

Quando invece si parla del volere, l'esteriorità naturale smette di avere un ruolo. La volontà attesta la compiuta "idealità"¹³ dello spirito,

⁶ *Enz 1* § 309 *Anm.*, p. 184. *Enz 3* § 389 *Anm.*, pp. 388-389.

⁷ *Enz 1* § 329, p. 194. *Enz 3* § 413, p. 422.

⁸ *Enz 1* §§ 193-194, pp. 113-114. *Enz 3* §§ 247-248, pp. 237-238.

⁹ *Enz 1* § 197, p. 115; *Enz 1* § 201, p. 118. *Enz 3* § 254, p. 243; § 258, p. 247.

¹⁰ *Enz 1* § 217, p. 132. *Enz 3* § 290, p. 290.

¹¹ *Enz 1* § 298, p. 174. *Enz 3* § 376, p. 375.

¹² *Enz 1* § 306, p. 181. *Enz 3* § 386, pp. 383-384.

¹³ Sull'opposizione esteriorità della natura e "idealità dello spirito" c'è una lunga aggiunta che si legge nella terza edizione dell'*Enciclopedia*, in G.W.F. Hegel, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer – K.M. Michel, 20 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M.

e questo non solo perché gli atti del volere non dipendono dalla necessità materiale, ma anche perché lo spirito è capace di sostituire all'esteriorità della natura un proprio esterno. Il soggetto volente non è né un'anima né una coscienza e, a differenza di queste prime manifestazioni spirituali, non è più determinato, positivamente o negativamente, dall'esteriorità del dato. In termini hegeliani non avrebbe senso parlare di un'anima che vuole o di una coscienza che vuole, perché in entrambi i casi la permanenza dell'esteriorità naturale ha un ruolo cruciale per la loro definizione. Se si dice che l'essere umano è libero in quanto il suo volere è una manifestazione compiutamente spirituale, non si sta dicendo che egli smetta di essere un ente naturale, oppure che, sebbene ente naturale, egli possieda una capacità che gli consentirebbe di sfuggire a questa costituzione. Hegel non nega affatto che l'individuo umano volente si muova anche come una componente della natura, e quindi viva secondo un'oggettività che in ultima istanza ha la sua necessità nella materia. Ma quando all'uomo si attribuisce un volere, gli si sta attribuendo un'attività che supera l'opposizione interiore/esteriore che caratterizza la natura.

Per questo motivo è essenziale comprendere il senso della collocazione sistematica del volere, ossia perché la sua trattazione avvenga nella *Psicologia* piuttosto che nella *Antropologia* o nella *Fenomenologia*. Dimostrare che il volere umano sia libero non consiste per Hegel nel dimostrare che l'anima impone proprie sequenze causali al corpo, né nel dimostrare che la coscienza è in grado di astrarre da ciò che il mondo esterno le presenta come un dato. Mostrare la libertà che il volere manifesta coincide, piuttosto, con la dimostrazione che l'essere umano è capace di atti che attestano la libertà dello spirito. Si può affermare che la volontà dell'uomo sia libera se si dimostra che l'attività del volere presuppone un esterno che ha compiutamente sostituito l'esteriorità della natura.

L'affermazione che l'uomo partecipi anche di una realtà diversa dalla realtà materiale precede la definizione della volontà, e va cercata

1986, X, § 381 *Zu.*, pp. 17-25. Per la nozione di "idealità" cfr. anche il terzo capitolo della prima sezione di G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 88 ss.

nei risultati della *Fenomenologia* e nella conclusione del “processo di riconoscimento”. È infatti nella contraddizione che è l'autocoscienza riconosciuta, per cui “io sono soltanto io come negatività dell'esserci immediato”¹⁴, che si opera il superamento di una individuazione affidata alla exteriorità naturale. L'Io che affronta la lotta per il riconoscimento, e mette in gioco la sua vita, è un Io che non affida più al suo corpo la manifestazione esterna della propria individualità, perché ad individuarlo non è più la sua vita biologica ma il riconoscimento che gli tributa un'altra autocoscienza.

La “relazione di signoria e servitù”, d'altro canto, è una riflessione sulla insufficienza della mera negazione della vita biologica in vista del superamento della necessità materiale¹⁵. Esporre la propria vita al pericolo non basta a superare l'immediatezza della propria individualità, la quale supera compiutamente la datità della natura solo quando l'autocoscienza rende se stessa un dato. Con l'”alienazione” e la “paura del signore” l'autocoscienza supera la sua dipendenza dalla natura senza negarla immediatamente, ma affidando la propria indipendenza al riconoscimento che ogni singolo uomo tributa all'altro. Nella reciprocità del riconoscimento non si viene più riconosciuti in base alla propria costituzione animale, ma in quanto enti capaci di sottomettere tale costituzione a un'oggettività diversa da quella naturale¹⁶.

Il risultato di questa elaborazione è l'”autocoscienza universale”¹⁷. Con essa Hegel descrive uno stato nel quale l'individuo umano ha coscienza di sé non nella sua indipendenza da un mondo esterno materiale, ma nel ritorno a sé dal riconoscimento che gli tributa un altro essere umano pienamente indipendente. Come avveniva nei diversi stadi del “processo di riconoscimento”, anche in questa sua ultima tappa l'autocoscienza di ognuno dipende dalla reciprocità del riconoscimento¹⁸. Ma, a differenza degli altri rapporti di

¹⁴ *Enz 1* § 352, p. 201. *Enz 3* § 430, p. 430.

¹⁵ *Enz 1* §§ 355-356, p. 202. *Enz 3* §§ 433-435, pp. 431-432.

¹⁶ *Enz 1* § 357, p. 203. *Enz 3* § 435, p. 432.

¹⁷ *Enz 1* § 358, p. 203. *Enz 3* § 436, p. 432.

¹⁸ Coglie con precisione questo aspetto, e il superamento di una costituzione biologica della soggettività cosciente e agente nella sezione *Autocoscienza* della *Fenomenologia* dell'*Enciclopedia*, R.B. Brandom, *Selbstbewusstsein und Selbst-*

riconoscimento, nell'autocoscienza universale si supera compiutamente l'esteriorità della particolarità di ognuno nei confronti della particolarità dell'altro. L'autocoscienza della propria particolare indipendenza è affidata al riconoscimento che ognuno tributa al prossimo e, al tempo stesso, al fatto che il prossimo tributa a ognuno il medesimo riconoscimento. Questo vincolo, che si instaura tra individui coscienti di sé in quanto riconosciuti è la “Sostanza di ogni spiritualità essenziale, della famiglia, della patria, dello Stato, così come di tutte le virtù, dell'amore, dell'amicizia, del valore, dell'onore, della gloria”¹⁹.

Il richiamo a una nozione logica come quella di “sostanza” non è metaforico, e Hegel non se ne serve semplicemente per anticipare categorie culturali o storiche come quelle di famiglia, di onore del proprio ‘stato’, di patriottismo che appartengono propriamente all'*Eticità*. Tale richiamo va cioè riferito alla identità immediata che vige tra gli accidenti del “rapporto sostanziale” di cui tratta la *Scienza della Logica*²⁰. Nella relazione di riconoscimento intesa come “autocoscienza universale” l'uomo è un individuo che, nella sua differenza da altri individui, è identico a essi ed è, per la capacità reale di tenere assieme due attributi tra loro contraddittori come identità e differenza, come tutti universale. Individui differenti, che mantengono la propria particolarità esclusiva, partecipano di un'autocoscienza comune rispetto alla quale raggiungono un'identità sostanziale.

Richiamare l'identità sostanziale in questo contesto serve a segnalare l'affrancamento dalla necessità materiale anche all'esterno della soggettività dello spirito. L'identità sostanziale, con cui ogni componente di un intero etico si rapporta alle altri componenti, corrisponde infatti a una realtà esterna che conferma oggettivamente l'idealità del loro vincolo. Così come queste componenti non hanno una singolarità che determini tra loro una relazione che sia meramente esteriore, così all'esterno della loro relazione l'oggettività conferma la natura non materiale del loro nesso²¹. All'esterno di insiemi

Konstitution, in: C. Halbig – M. Quante – L. Siep, *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004, pp. 46-77, in part. p. 51 e p. 61.

¹⁹ *Enz 1* § 358 *Anm.*, p. 203. *Enz 3* § 436 *Anm.*, p. 433.

²⁰ Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 394-396.

²¹ *Enz 1* § 359, p. 203. *Enz 3* § 437, p. 433.

interindividuali caratterizzati da un'autocoscienza universale non c'è un'essenza che manifesti una necessità diversa da quella che vige al loro interno, ma c'è un'oggettività che coincide con la soggettività della loro attività, con la vita che muove tali insieme.

Questa coincidenza, che consente allo spirito di non servirsi più della natura materiale come l'esterno in cui manifestarsi, è ciò che propriamente prende il nome di "ragione"²². La ragione è la soggetto-oggettività dello spirito, ciò che segna il suo affrancamento positivo dalla natura. Un affrancamento cioè, che non è solo inteso come l'astrazione negativa della coscienza da un mondo esterno, ma come la conquista da parte delle relazioni di riconoscimento di una datità oggettiva. La singola coscienza come tale non si rapporta più a un mondo che, come nella prima tappa della sezione *Autocoscienza*, essa forza a soddisfare i suoi desideri. In ciò che pone oggettivamente essa percepisce quello stesso che la unisce agli altri individui, e sente anche nelle determinazioni oggettive della sua coscienza singola quell'unità tra particolarità e universalità che la individua nel rapporto di riconoscimento.

3. *Sentire la libertà*

Il risultato finale della *Fenomenologia* non è la reciprocità del riconoscimento che vige in una "autocoscienza universale", ma la definizione di un'oggettività dello spirito che rende necessario il superamento del punto di vista fenomenologico. Alla fine della *Fenomenologia* la coscienza singola non si rapporta più a una natura a lei esteriore, come avveniva al suo inizio, ma a una natura che è fatta della sua stessa essenza. È importante sottolineare questo aspetto, perché se si fa coincidere la razionalità concreta esposta alla fine della *Fenomenologia* con il riconoscimento reciproco, e se si riduce questa nozione ai suoi aspetti latamente comunitari, è arduo comprendere come si passi al tema proprio dello *Spirito pratico*. Questa seconda sezione della *Psicologia*, la scienza con cui il sistema prosegue, si occupa

²² *Enz 1* §§ 360-362, p. 204. *Enz 3* §§ 438-439, pp. 433-434.

infatti di individui, ossia di uomini il cui volere è considerato nella sua differenza esclusiva e fuori da una situazione intersoggettiva.

La nozione di individuo o individualità è intesa da Hegel in un senso che non è quello comune. Questa nozione non serve semplicemente a indicare l'unità numerica in termini quantitativi. "Individuo" è inteso nel senso qualitativo con cui il termine figura nella definizione logica del "concetto", dove la determinatezza: "individualità" è tenuta assieme ad altri due momenti: "universalità" e "particolarità". Rispetto alla rapida definizione dello *Spirito pratico* dell'*Enciclopedia*, l'esposizione del "concetto" del volere nella *Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* ha il vantaggio di esplicitare maggiormente questo sfondo logico²³.

La definizione del volere come una successione di tre momenti che espongono una unità deve servire a dichiarare l'impossibilità di esprimere il volere con gli strumenti disciplinari della *Fenomenologia*. L'"universalità" come astrazione ripropone la configurazione iniziale della sezione della *Fenomenologia* dedicata all'autocoscienza²⁴. È la riflessione dell'Io come capacità di prescindere da ogni contenuto immediatamente dato dalla "natura, dai bisogni, desideri e impulsi"²⁵, quindi da una necessità che abbia nella natura materiale la sua realtà. Ad essa segue una seconda astrazione, quella della "particolarità", che esprime la concretezza di ogni volere, sia se il contenuto del volere è preso dal dato naturale, sia se il contenuto scaturisce dalla negazione del dato. Dandosi un contenuto effettivo, il volere non può che abbandonare l'astrattezza dell'universalità e tendere verso una "determinazione e differenza"²⁶.

²³ *Rph* §§ 5-6-7, pp. 32-35. *Enz 1* § 388, p. 217. *Enz 3* § 469, p. 466. L'esposizione della volontà come un "concetto" fa riferimento anche all'esposizione del "concetto" in ambito logico cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XII, pp. 32 ss.; trad. it. *Scienza della logica*, 2 voll., a cura di A. Moni - L. Lugarini - C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, II, pp. 677 ss. *Enz 1* §§ 112-114. *Enz 3* §§ 163-165, pp. 179-182. Va inoltre ricordato che la *Dottrina del concetto* come tale segna il passaggio dalla necessità come sostanza al "regno della soggettività o della libertà", cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, p. 409.

²⁴ *Enz 1* § 344, p. 199. *Enz 3* § 424, p. 427.

²⁵ *Rph* § 5, p. 32.

²⁶ *Rph* § 6, p. 33.

Se si intende l'universalità come l'affermazione dell'indipendenza del volere da qualsiasi relazione esterna, e la particolarità come un riempimento di questa prima indeterminatezza tramite la relazione positiva o negativa con il dato naturale, queste due categorie non possono esprimere quella unità concreta che è l'individualità. L'universalità e la particolarità del volere sono categorie egualmente essenziali per definire la volontà, ma finché si pone il volere nel confronto o con la natura o con la negazione di essa, la concretezza della volontà individuale non può che mantenere l'esteriorità reciproca dei due momenti.

Il centro della definizione hegeliana del concetto del volere consiste invece nel cogliere nel primo momento, nell'universalità, una negazione. Rispetto all'unità dello spirito, alla piena corrispondenza tra interno ed esterno della sostanzialità razionale, la vera negatività è l'universalità come astrazione, una universalità che semplicemente nega l'esteriorità naturale senza sostituire a essa l'esteriorità propria dello spirito. Rispetto a questa negatività del primo momento, la negatività del secondo momento assume una funzione nuova, che consiste nel negare l'universalità come "prima negazione"²⁷. Per l'ente spirituale che è l'individuo volente particularizzarsi non vuol dire negare la sua universalità ma vuol dire negare l'universalità come astrazione. In quanto manifestazione dello spirito, il volere è in grado di ridurre allo spirito qualsiasi esteriorità, anche quella esteriorità che è la prima negazione.

Il volere come "doppia negazione", espressione con cui spesso Hegel definisce la soggettività del concetto, propone una definizione del volere nella quale la categoria della particolarità non entra in immediata contraddizione con quella dell'universalità, e rende se stessa e l'universalità "momenti" di un'unità²⁸. Si vedranno più avanti le implicazioni di questa definizione rispetto al confronto con Kant e Fichte, e all'unità del pensare con il volere. Per ora interessa dire che la tesi hegeliana di una particolarità che non contraddice l'universalità del

²⁷ *Rph*, § 6 *Anm.*, p. 33.

²⁸ Per una definizione di "individualità" equivalente a "doppia negazione", ovvero "pura negatività" cfr. *Enz I* § 390, p. 217. "Negatività assoluta" è anche un modo per designare l'identità di soggetto e oggetto dello spirito, cfr. *Enz I*, § 300, p. 179.

volere ha una sua plausibilità solo se si intende la particolarizzazione del secondo momento non come quella di un'anima o di una coscienza, di configurazioni cioè che mantengano una relazione naturale con l'esterno o che neghino tale relazione naturale. Ma se si intende la particolarizzazione come quella di un ente spirituale che si determina nella sua relazione esclusiva con la sostanza razionale.

Nella prospettiva hegeliana l'individuo umano è volente non perché sia capace di sfuggire a qualsiasi determinazione data, né perché sia capace di determinare soggettivamente il dato naturale. L'individuo si dice volente perché è lui stesso ad assumere come propria una sostanzialità razionale che non prevede più separazione tra interno ed esterno, soggetto e oggetto²⁹. Questo distingue in ultima istanza l'esteriorità naturale da quella dello spirito: il fatto che l'individuo spirituale possa aderire soggettivamente a quel che per lui come singolo rimane esterno. L'individuo si determina rispetto a una realtà esterna che sa come “sua e ideale”, come una “possibilità” nella quale lui stesso si pone sebbene non sia costretto a farlo³⁰.

Per esprimere la titolarità soggettiva del volere nella capacità reale di assumere come propria la sostanzialità razionale, la filosofia dello spirito reintroduce una separazione dell'autocoscienza così come essa veniva configurata nella *Fenomenologia*. La volontà viene considerata la prerogativa di un'autocoscienza posta di fronte a un mondo esterno. Questa opposizione viene definita “formale (*formell*)”, utilizzando un aggettivo di cui Hegel si serve sempre quando isola, nella soggetto-oggettività di una razionalità concreta, il lato meramente soggettivo³¹.

²⁹ Identificano invece l'individualità del concetto del volere con la relazione di riconoscimento, facendo coincidere la sostanzialità razionale con una dimensione genericamente comunitaria R.R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, 1997, in part. p. 127; P. Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, 1999, in part. p. 162.

³⁰ *Rph* § 7, p. 34. Hegel utilizza qui la nozione di possibilità nel senso in cui è intesa nella categoria logica della “possibilità reale (*reale Möglichkeit*)” cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 386-387.

³¹ Nell'uso che Hegel fa dell'aggettivo “*formell*” ha probabilmente un qualche ruolo l'utilizzo che ne fa Jacobi. Si veda, ad esempio, a quel brano del *Brief an Fichte*, nel quale la filosofia di Spinoza viene interpretata come un'anticipazione dell'idealismo trascendentale, e Jacobi attribuisce a Spinoza l'uso del termine “*Formell*” per

Nonostante questa separazione, la soggettività è messa in relazione con l'oggettività tramite il "fine". Ma con il "fine" l'unità soggetto-oggettiva della razionalità concreta "appare" come un "processo"³² naturalistico, nel quale la particolarità di un "contenuto" interiore si dà realizzazione in un mondo esterno³³.

La ripresa di una separazione vigente nella *Fenomenologia*, come quella di "interno" ed "esterno", non rappresenta un ritorno indietro dello svolgimento sistematico, né una confutazione del superamento del punto di vista fenomenologico. Questa configurazione è riproposta nello *Spirito soggettivo* solo come "forma" di un "contenuto" che, in quanto sostanzialità razionale, non conosce più separazione di interno ed esterno, né opposizione tra identità e differenza. Un contenuto la cui essenza non prevede più queste distinzioni, legate all'esteriorità della natura, si dà esistenza "fenomenica" in un volere "formale" che intende la soggettività come la libertà del suo volere, e l'oggettività come la realizzazione possibile, in un'esistenza esterna, dei suoi fini.

Tutta la sezione *Spirito pratico* non si propone quindi di elencare una serie di contenuti "patologici" del volere così come ha fatto Kant nella prima parte della *Fondazione della Metafisica dei Costumi*. Né il volere è qui definito "formale" nello stesso senso in cui Kant definisce formale il volere morale, ossia come un volere i cui principi hanno come unico motivo determinante la forma di una legislazione universale³⁴. Il volere di cui tratta lo *Spirito pratico* è detto formale perché il

designare il lato della soggettività in opposizione a "*Objektiv*", cfr. F.H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von K. Hammacher – W. Jaeschke, II, 1, Meiner - Frommann-Holzboog, Hamburg 2004, p. 195.

³² *Process* è il termine che Hegel usa per indicare il rapporto tra l'interno e l'esterno nella natura animale, cfr. *Enz 1*, § 273, p. 160. *Enz 3* § 350, p. 352.

³³ *Rph* §§ 8-9, p. 35. *Enz 1* § 388, p. 217. *Enz 3* § 469, p. 466.

³⁴ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., IV, p. 436. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., V, p. 27. Peperzak ha invece proposto di leggere lo *Spirito pratico* come un'"etica fondamentale", che riprende sostanzialmente la metafisica kantiana del volere e elenca una serie di suoi connotati formali in senso kantiano, cfr. A. Peperzak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1988, in part. p. 55; Id., *Hegels praktische Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, in part. p. 19.

formalismo del fine decide della “realtà (*Realität*)”³⁵ del contenuto, non perché necessariamente manchi di un contenuto adeguato alla sua universalità. Come Hegel afferma esplicitamente tanto nell’*Enciclopedia*, quanto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la soggettività che lo *Spirito pratico* descrive può anche avere un “contenuto della ragione”³⁶, o della “razionalità del volere”³⁷. Ma questo contenuto sembra conquistare realtà solo perché il soggetto lo rende suo proprio fine. La corrispondenza tra soggetto e oggetto si presenta come l’immediato prodotto di un soggetto, che è cosciente di sé in quanto separa la sua soggettività dalla datità di un mondo esterno, e che al mondo esterno affida l’oggettività del fine.

Il “sentimento pratico”³⁸, l’“impulso, l’inclinazione e la passione”³⁹, la “felicità”⁴⁰ rappresentano tre differenti tipologie di forme con cui la razionalità concreta può manifestarsi secondo forme fenomenologiche che “imitano” il processo naturale, applicando all’atto di volere la relazione teleologica tra un interno e un esterno. Contenuti che presuppongono una compiuta necessità spirituale come la religione, o il diritto, o la moralità possono essere considerati il prodotto di sentimenti o impulsi naturalmente dati nella coscienza, e che ognuno sente, assume, persegue come fini propri. Nel versante critico dello *Spirito pratico* Hegel fa riferimento, senza indicarla esplicitamente, a una tradizione scolastica settecentesca precedente la *Critica* kantiana, che risolve la questione della soggetto-oggettività delle manifestazioni spirituali con un riduzionismo naturalistico⁴¹. E, accanto a questa

³⁵ *Enz 1* § 388, p. 217. *Enz 3* § 469, p. 466.

³⁶ *Enz 1* § 390 *Anm.*, p. 218 *Enz 1* § 393, p. 220. *Enz 3* §471 *Anm.*, pp. 467-468; § 474 *Anm.*, pp. 471-472.

³⁷ *Rph* § 11, p. 36.

³⁸ *Enz 1* § 389, p. 217. *Enz 3* § 471, p. 467.

³⁹ *Enz 1* § 392, pp. 219-220. *Enz 3* § 473, p. 470.

⁴⁰ *Enz 1* § 395, p. 222. *Enz 3* § 479, p. 475.

⁴¹ L’identificazione della soggettività spirituale con la manifestazione di “impulsi, desideri, inclinazioni” è probabile dipenda da autori della cosiddetta *Populärphilosophie*, ed in particolare da opere come *Neuer Emil* di Feder. Per gli estratti giovanili da quest’opera cfr. G.W.F. Hegel, *Frühe Exzerpte*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., III, in part. pp. 17 ss. Sulla conoscenza hegeliana della filosofia pratica di autori come Feder, ma anche di Mendelssohn e di Garve, che

tradizione, Hegel ha sicuramente presente la ripresa di essa, in funzione anti-kantiana, da parte di Jacobi e di una serie di autori che a Jacobi variamente si richiamano⁴².

L'atteggiamento teorico di Hegel non è quello di negare ogni legittimità a questi approcci al tema del volere e della sua libertà, né di espungere dalla filosofia dello spirito una trattazione specifica dei sentimenti pratici. Ma una effettiva autonomia disciplinare di una scienza in formazione come la psicologia si ottiene chiarendo che la naturalità a cui fa riferimento il soggetto psicologico è la “natura razionale dello spirito”⁴³. Una natura cioè che non ha nulla a che vedere con la natura che ancora presiede all’*Antropologia*, ma che invece fa riferimento alla capacità reale del soggetto spirituale di avere un esterno fatto della sua stessa essenza. Proprio in relazione a ciò, a quel che si intende con “natura” in ambito spirituale, Hegel si esprime apertamente contro lo statuto disciplinare della psicologia del suo tempo e in favore di un ritorno ad Aristotele⁴⁴. Come Hegel ha imparato da quest’ultimo, le virtù etiche fanno riferimento a una parte alogica dell’anima⁴⁵, e lo *Spirito pratico* offre appunto una teoria della soggettività del volere senza distaccare le sue forme da un contenuto compiutamente spirituale. La seconda parte dello *Spirito pratico*, che tematizza il “giudizio reale”⁴⁶, cioè la capacità di giudicare secondo una razionalità pratica, contiene le definizioni di importanti categorie, come

data sin dai tempi di Stoccarda cfr. M. Anzalone, *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Luciano, Napoli 2008, in part. pp. 22 ss.

⁴² Si vedano i riferimenti al “sentimento (*Gefühl*)” e al “cuore (*Herz*)” in *Enz 1* § 390 *Anm.*, p. 218; *Enz 3* § 471 *Anm.* Per una rassegna di questi autori mi sia consentito rimandare a E. Cafagna, *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, in: “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, I, 1 (1996), pp. 427-485.

⁴³ *Enz 1* § 393, p. 220. *Enz 3* § 474, p. 471.

⁴⁴ *Enz 3* § 378, pp. 379-380.

⁴⁵ Aristotele, *Eth. Eud.*, II, 1220 a, 8-12; *Eth. Nic.* I, 1102 b, 11-21. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, II, in: Hegel, *Werke*, cit., XVIII-XIX-XX, XIX, pp. 222-223. Ha richiamato l’attenzione sull’importanza di categorie aristoteliche come quella di *órexis* (cfr. *De An.* III, 9 432 b, 5-10), tanto nello *Spirito pratico* dell’Enciclopedia, quanto negli scritti di Norimberga, F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Pubblicazioni di Verifiche, Trento 1993, in part. pp. 56 ss.

⁴⁶ *Enz 1* § 392, p. 220. *Enz 3* § 473, p. 470.

quella di “passione”⁴⁷ o quella di “interesse”⁴⁸, che qui vengono trattate in riferimento al volere formale, ma che torneranno ad avere un ruolo fondamentale quando l'apparenza della formalità del volere sarà superata.

4. La possibilità di scegliere

Ciò che attesta la “finità” de *Lo spirito pratico* o, per meglio dire, quel che ne muove la dialettica, è il fraintendimento della sua natura formale. I sentimenti, gli impulsi, le inclinazioni sono tutte configurazioni che possono individuare il volere a patto che si rispettino due condizioni. In primo luogo è essenziale sapere che il processo di tipo naturalistico che essi propongono, con un fine soggettivo che tende verso la sua realizzazione in un mondo esterno, è solo una forma per un contenuto che non è più naturale. In secondo luogo è essenziale sapere che in nessun modo l'oggettività dello spirito coincide con la realizzazione possibile di un fine soggettivo.

L'“arbitrio” è la forma nella quale questi due fraintendimenti principali della soggettività del volere finiscono per contraddirne l'essenza spirituale. In questa forma la razionalità concreta si perde e trova spazio una definizione del volere, e della sua libertà, che rappresenta l'opposto determinato della concezione hegeliana. L'arbitrio è la contraddizione immanente del volere perché la soggettività del volere, che come detto è un momento essenziale della sua libertà, con l'arbitrio arriva a negare la propria natura spirituale, sostituendo alla realtà dello spirito la sua contingenza. L'attraversamento di questa contraddizione è la dimostrazione hegeliana della libertà del volere, perché solo con il suo superamento si sottrae il tema della libertà del volere dai fraintendimenti cui può dar luogo una descrizione naturalistica dei suoi atti. Per questo, tra le varie forme dello *Spirito pratico*, l'arbitrio riveste una peculiare centralità, ben testimoniata dall'*Introduzione dei Lineamenti di filosofia del diritto*,

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Enz 1* § 394, p. 221. *Enz 3* § 475, p. 473.

dove tutta la riesposizione dei principali contenuti dello *Spirito pratico* viene drasticamente semplificata per dare spazio prevalente a esso.

Come le restanti forme dello *Spirito pratico* anche la posizione filosofica che privilegia questa forma assume che la soggetto-oggettività della libertà trovi il suo fondamento in impulsi naturalmente presenti nella coscienza, ai quali si dà esteriore realizzazione come fini. A differenza delle altre forme, tuttavia, l'arbitrio mette un'enfasi maggiore nel momento soggettivo del volere, aggiungendo, al moto spontaneo che qualifica una tendenza, la capacità della coscienza di astrarre dai suoi dati interiori. La coscienza è in grado di scegliere tra i suoi impulsi e di decidere quale privilegiare in vista della realizzazione del fine a cui il soggetto si sente maggiormente spinto⁴⁹.

L'arbitrio porta così alle estreme conseguenze la formalità del volere che caratterizza tutto lo *Spirito pratico*. Nella configurazione dell'individualità del volere come arbitrio non c'è solo l'errata assunzione, comune a tutte le forme, che i contenuti del volere rispondano a una necessità naturale. Questa stessa necessità, inadeguata allo spirito, ma almeno espressione di una razionalità concreta, viene contraddetta da un'istanza decidente che pone i contenuti del volere in base alla contingenza della scelta individuale. Mentre in tutte le altre forme, impulsi o tendenze, il fine soggettivo è dettato da un movente incluso in una necessità qualsivoglia, nell'arbitrio l'oggettività del contenuto del volere dipende non solo dalla contingenza delle relazioni esterne in cui il fine può realizzarsi o meno, ma anche dalla contingenza della scelta soggettiva.

Questo statuto determinato dell'arbitrio è dichiarato dal modo in cui tramite esso si concepisce la realizzazione possibile dei fini. L'ideale di una corrispondenza piena tra la soggettività dei fini e la loro realizzazione è la "felicità", che nella sua definizione generale è l'aspettativa di un soddisfacimento armonico dell'insieme degli impulsi che muovono l'essere umano⁵⁰. Questa definizione, che è una definizione di Scuola diffusa nella filosofia pre-kantiana⁵¹, assume una

⁴⁹ *Enz 1* § 396, p. 222. *Enz 3* § 477, p. 474.

⁵⁰ *Enz 1* §§ 395-396, pp. 221-222. *Enz 3* §§ 479-480, p. 475.

⁵¹ Per alcuni esempi di un uso del termine *Glückseligkeit* nel solco di questa tradizione cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 393; C. Garve, *Übersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre, von dem Zeitalter des Aristoteles*

specificazione rispetto all'arbitrio. La felicità, per il volere guidato dall'arbitrio, è infatti concepita come la soddisfazione non di un insieme generalizzato di impulsi che costituisce di fatto l'individuo concreto, ma solo degli impulsi che il soggetto ha scelto. Il soggetto titolare d'arbitrio è felice quando si realizza il fine che ha perseguito coscientemente, scegliendo un impulso prevalente a scapito di altri⁵².

In questo modo, con la sua contingenza soggettiva, l'arbitrio intacca anche l'oggetto della razionalità pratica. In una visione naturalistica dell'individuo umano inteso come titolare di una pluralità indistinta di tendenze, la realizzazione dell'impulso scelto avviene contro i restanti impulsi, che pure continuano a pretendere soddisfacimento. Figurarsi che un determinato impulso diventi in futuro fine realizzato, e che realizzi una felicità che però è compiuta solo quando un insieme di impulsi è soddisfatto armonicamente, destina la felicità cui aspira l'arbitrio a trovare realizzazione solo in un indefinito “*dover essere (Sollen)*”⁵³. L'arbitrio fraintende quindi il volere non solo sul lato interno della razionalità pratica separando il soggetto da qualsiasi sostanzialità, ma annulla qualsiasi oggettività della razionalità pratica, perché sottrae al fine la possibilità stessa della realizzazione.

Le critiche hegeliane alla felicità, così come questa nozione viene trattata in questa parte del sistema, non sono quindi assimilabili a una polemica contro l'eudemonismo, né questi paragrafi contengono l'ultima parola di Hegel sul tema. Hegel non sta contestando la funzione essenziale che l'aspettativa della propria felicità ha nella definizione del giudizio pratico. Della razionalità sostanziale, di cui lo *Spirito pratico* illustra le forme soggettive, fa parte anche la

an bis auf unsere Zeiten (1798), in: C. Garve, *Gesammelte Werke*, hrsg. von K. Wolfel, VIII, Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1986, p. 107, dove il concetto è riferito alla filosofia epicurea.

⁵² *Enz 1* § 397, p. 222. *Enz 3* § 477, p. 474.

⁵³ Il “dover essere” presente in tutto lo *Spirito pratico*, a partire dal *Sentimento pratico*, non ha un significato morale ma va riferito alla differenza tra le forme del volere e il suo contenuto come sostanzialità razionale. Per una lettura che invece mette il “dover essere” in relazione a una critica dell'edonismo, e legge la sua presenza nello *Spirito pratico* come un'anticipazione dell'imperativo morale cfr. A. Peperzak, *Hegels Praktische Philosophie*, cit., in part. p. 48 e pp. 101-102.

realizzazione possibile dei fini che ognuno, nella sua indipendenza, sceglie. Ma la collocazione della felicità in questo contesto, come corrispettivo oggettivo dell'arbitrio, serve a confutare l'idea che si possa produrre una teoria della felicità considerandola solo rispetto alle forme soggettive del volere. Il tema della felicità, tanto come esigenza del soggetto morale, quanto nella realizzazione oggettiva della *Società civile*, nella quale è designata con il termine *das Wohl* a preferenza di *die Glückseligkeit*, va trattato all'interno di una teoria oggettiva dello spirito, dove cade la sua apparenza di contenuto formale⁵⁴.

Nel contesto dello *Spirito pratico* la felicità è invece considerata come una componente di quella "autoattività formale" che è l'arbitrio, e quindi interessa Hegel in quanto trascrizione oggettiva della "contraddizione"⁵⁵ che è il volere quando si identifica la sua libertà con libertà dell'arbitrio. Mentre la libertà del volere consiste nella capacità reale che ogni individuo ha di aderire a una sostanzialità razionale, l'arbitrio fa dipendere questa possibilità dalla contingenza di una scelta. In tal modo la libertà del volere viene identificata con la possibilità di scegliere, e la sostanzialità razionale, cioè l'idea di un'unità spirituale tra interiorità ed exteriorità, viene sostituita dalla corrispondenza tra l'interiore contingenza della scelta e l'esteriore irrealizzabilità della felicità.

L'enfasi sull'arbitrio dipende, nei *Lineamenti*, dalla polemica che Hegel ha cominciato a condurre già nella *Prefazione* contro Fries, la teoria etica del quale è probabilmente il referente primo di Hegel quando nomina l'arbitrio⁵⁶. Ma siamo legittimati da Hegel stesso ad allargare la gittata dei suoi obiettivi polemici quando, criticando l'identificazione della libertà d'arbitrio con la libertà del volere,

⁵⁴ *Rph* § 123, p. 109; § 183, p. 160.

⁵⁵ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 39. *Enz* 3 § 478, p. 474.

⁵⁶ Per avere un esempio di come Fries riduca l'autonomia kantiana all'"autoattività formale" dell'arbitrio cfr. l'opera uscita a Jena nel 1805, *Wissen, Glaube und Ahndung*, in: J.F. Fries, *Sämtliche Schriften*, III, Scientia Verlag, Aalen 1968, in part. pp. 285-286: "questa arbitrarietà o intenzionalità di un'azione, che spetta all'arbitrio autoattivo come a una interna spontaneità, è il tratto caratteristico della libertà psicologica o giuridica..."; vedi anche p. 287 per il "conflitto degli impulsi" sui quali l'arbitrio si trova a scegliere, rendendosi indipendente dalla legislazione naturale e quindi libero.

richiama quegli approcci filosofici secondo i quali la libertà del volere è la “possibilità di fare ciò che si vuole”⁵⁷. Hegel non sta prendendo di mira un approccio che contesti qualsiasi idea di normatività pratica, quanto piuttosto quella che oggi sarebbe definita, in termini generali, una posizione compatibilista. Una posizione cioè che difenda la plausibilità di definire libera una volontà che è determinata da leggi naturali, ma che può scegliere se seguire o non seguire le determinazioni di tali leggi in vista della realizzazione di fini assunti intenzionalmente⁵⁸.

La strategia che Hegel attua per contestare questo approccio generale alla libertà del volere, nell’esposizione dei *Lineamenti*, consiste anzitutto nell’assumere che ogni compatibilismo conseguente non possa che aderire al determinismo. Hegel fa riferimento alla disputa avutasi al tempo della “metafisica wolffiana” relativa alla questione se il volere sia realmente libero o se il sapere della sua libertà sia solo “un’illusione”⁵⁹. Probabilmente Hegel si sta riferendo soprattutto agli esiti più recenti di questa disputa, e si può avanzare l’ipotesi che si stia richiamando al determinismo di un autore rappresentativo della tarda tradizione leibniziano-wolffiana, Johann August Heinrich Ulrich, e alla sua opera *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit*. È infatti come “illusione” che in una recensione ad Hegel nota di

⁵⁷ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 38. Per una possibile genealogia della concezione della libertà cui Hegel si riferisce con questa espressione cfr. T. Hobbes, *Leviathan* (1651); trad. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 175; J. Locke, *Essay on Human Understanding* (1690); trad. it. *Saggio sull’intelligenza umana*, 2 voll., a cura di C.A. Viano, I, p. 265; D. Hume, *A Treatise on Human Nature* (1739); trad. it. *Trattato sulla natura umana*, p. 147; T. Reid, *Essays on the Active Powers of Man* (1788), trad. it. *Saggi sui poteri attivi dell’uomo*, in: Reid, *Ricerca sulla mente umana e altri scritti*, a cura di A. Santucci, UTET, Torino 1975, pp. 754-755.

⁵⁸ Per un primo inquadramento di una posizione che ritiene la libertà del volere compatibile con il determinismo cfr. D. Davidson, *Freedom to Act*, in: Id., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 63-81, in part, p. 63; la parte introduttiva, in cui vengono considerate posizioni diverse da quelle dell’autore, di R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, 1996, in part. pp. 10 ss.; R. Kane, *Introduction: The Contours of Contemporary Free-Will Debates*, in: Id. (ed.), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, 2011, pp. 3-35.

⁵⁹ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 39.

quest'opera, a firma di Christian Jacob Kraus, veniva definita la soddisfazione cui pretendeva di giungere il determinismo con la sua teoria⁶⁰.

Nella difesa che Ulrich fa del determinismo, e della sua conciliabilità con la libertà del volere, uno dei suoi argomenti contro Kant, cui pure riconosce di non essere un indeterminista, è che nessuno ha dimostrato che il tempo sia una forma meramente soggettiva dei fenomeni. Su questa assunzione, infatti, si basa l'idea che le "cose in sé" non subiscano vero mutamento, che non si possa parlare in ambito noumenico di un sorgere e cessare degli eventi, e che quindi la libertà del volere non sia conoscibile⁶¹. Contro la dottrina della inconcepibilità della libertà, considerata il centro dell'"Analitica" della *Ragion pratica*, Ulrich rivendica la possibilità di conoscere la libertà e di dare dei suoi atti una descrizione deterministica. La libertà del volere non dipende solo dal senso interno, come presumono gli indeterministi, ma anche dalla capacità della facoltà rappresentativa umana di elevarsi riflessivamente sui propri desideri, e di scegliere quale di essi rendere il proprio volere. L'"interesse" è un modo di esprimere questa capacità umana di avere volizioni "di secondo livello" e di manifestare il volere come un effetto esterno. In quanto pienamente sottoponibili al principio di ragione, gli effetti esterni della scelta consentono di sottoporre a conoscenza le sequenze causali con cui si intraprende un fine⁶².

⁶⁰ Hegel aveva ricopiato questa recensione apparsa il 25 Aprile 1788 nella "Allgemeine Literatur Zeitung", cfr. Hegel, *Frühe Exzerpte*, cit., pp. 184-190. La recensione si legge anche in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ss., VIII, p. 451 ss., per il riferimento alla "bloße Täuschung" cfr., p. 459. Stando alla testimonianza di Kraus, contenuta in una lettera del 28 marzo 1788 all'editore della rivista, nella stesura della recensione ebbe un ruolo attivo lo stesso Kant, che gli aveva inviato dei materiali. Su questo cfr. M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press 2001, p. 330.

⁶¹ J.A.H. Ulrich, *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Nothwendigkeit*, Jena 1788, pp. 33-34.

⁶² Ulrich, *Eleutheriologie*, cit., p. 57, vedi anche a p. 58 la seguente definizione della libertà: "una forza opera liberamente nella misura in cui non viene impedita ad agire secondo la sua natura, determinazione, tendenza, legge. Da questo si può ricavare in che senso si dice: la ragione opera liberamente in base alle nostre decisioni".

Hegel concorda con il determinismo rispetto alla conoscibilità dei moventi dell'arbitrio, e oppone, a chi rivendica l'inconoscibilità della libertà, il dato esterno del "contenuto"⁶³ del volere come criterio a partire dal quale individuare un accesso conoscitivo alla libertà dell'arbitrio. Ma, al tempo stesso, Hegel concorda con chi esclude che la libertà del volere vada fatta coincidere con la possibilità di agire senza impedimenti, e sottrae il tema della libertà dalla contingenza con la quale l'arbitrio può compiere o meno scelte libere. Hegel cioè vanifica sia la posizione di Kraus sia quella di Ulrich. Entrambi, sebbene su posizioni opposte, chiamano libertà del volere ciò che in realtà è la libertà dell'arbitrio, esattamente come più tardi avviene in quella "variante superficiale" della teoria del volere di Kant che è la filosofia di Fries⁶⁴.

L'alternativa che Hegel propone non è in nessun modo una forma di indeterminismo, né la sua posizione esclude che una compiuta libertà del volere possa essere tenuta assieme al determinismo della natura materiale. Ma certamente non si può parlare di Hegel come di un compatibilista, se si indica con questa etichetta una tradizione che identifica la libertà con la possibilità di scegliere in vista della realizzazione di un fine intenzionale. Hegel stesso critica direttamente questa tradizione riferendosi a un determinismo che ritiene di occuparsi della libertà del volere quando parla, in realtà, della libertà dell'arbitrio⁶⁵. La forma dell'arbitrio, la scelta, ha un ruolo essenziale come ineliminabile istanza soggettiva del giudizio pratico. Ma la contingenza con cui l'arbitrio può essere libero, esercitando con

⁶³ *Rph* § 15 *Anm.*, p. 39.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Usa invece la categoria di compatibilismo, sebbene emendata dalla relazione di causalità, per caratterizzare la concezione hegeliana R.B. Pippin, *Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism*, in: "The European Journal of Philosophy", VII, 2 (1999), pp. 194-212. Vede correttamente che la posizione di Hegel, come quella di Kant, sfugge all'opposizione tra volontarismo e compatibilismo R.W. Wallace, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom and God*, Cambridge University Press 2005, cfr. pp. 22-27 e pp. 82-83. D'altro canto, la lettura di Wallace dell'intero sistema hegeliano si basa sulla errata identificazione del concetto hegeliano di libertà con l'autonomia kantiana, cfr. *op. cit.*, p. 19.

maggior o minor indipendenza il potere di scegliere, non decide affatto della realtà della libertà.

5. *Pensare la libertà*

Il passaggio dallo *Spirito pratico* allo *Spirito oggettivo* non segnala soltanto un avvicendamento disciplinare, con la filosofia del diritto che prende il posto della psicologia. Ciò che muta compiutamente in questo passaggio è il modo in cui il soggetto del volere ha coscienza di sé, e la relazione che questa autocoscienza ha con la libertà. Mentre nelle forme dello *Spirito pratico* è titolare della volontà libera un individuo che ha coscienza di sé indipendentemente dalla libertà, e che identifica la libertà con la realizzazione del suo arbitrio, l'individuo che dice: "io", nello *Spirito oggettivo*, ha coscienza di sé in quanto essere libero. Non c'è un'autocoscienza presupposta alla facoltà di essere liberi, ma la stessa individuazione del Sé coincide con la rivendicazione della propria libertà⁶⁶.

Questo risultato è già implicito nella contraddizione che è l'arbitrio. Definire la libertà come la possibilità di scegliere i propri fini significa separare, tra la soggettività del fine e l'oggettività della sua possibile realizzazione, quell'unità di soggetto e oggetto che è già stata espressa come sostanzialità razionale. La soluzione di questa contraddizione non consiste nel negare l'arbitrio individuale, o nel sostituire contenuti meramente soggettivi con l'oggettività di determinazioni giuridiche, sociali, politiche. Piuttosto, ciò che cambia prioritariamente nello *Spirito oggettivo*, è la forma del volere che mette in relazione l'autocoscienza con il contenuto razionale. La finità della forma soggettiva, espressa dalle varie modalità con cui un individuo vuole sentendo di tendere naturalmente verso contenuti dati, è adesso superata da un soggetto che ha autocoscienza in quanto essere libero. Non c'è alcuno scarto tra la coscienza di sé e l'oggettività secondo cui il soggetto vuole, perché entrambe fanno riferimento a una sostanzialità razionale che non è esposta alla contingenza del volere formale.

⁶⁶ *Rph* § 21 *Anm.*, p. 41, in cui Hegel elenca diverse tipologie dell'autocoscienza del volere.

Cambiando la forma soggettiva del volere anche il suo oggetto può perdere il riferimento alla natura e ripristinare quella perfetta corrispondenza tra interno ed esterno, quella assenza di exteriorità che è già stata definita, alla fine della *Fenomenologia*, “sostanza assoluta”⁶⁷.

Avere coscienza di sé in quanto individuo libero non è un modo di essere autocoscienti che appartenga al genere umano come tale. Hegel è ben consapevole di ciò, e nella terza edizione dell'*Enciclopedia* chiude lo *Spirito pratico*, riprendendo formulazioni già contenute nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, con una lunga annotazione in cui dichiara esplicitamente il nesso tra l'autocoscienza come uomo libero e la sua determinatezza cosmico-storica⁶⁸. Intere parti del mondo, così come intere epoche storiche, non definiscono la libertà come ciò che identifica l'individualità volente, né è appartenuta a ogni epoca l'idea che l'uomo sia da considerare, per definizione, libero. Questa idea si è fatta strada storicamente con il Cristianesimo e con la fede in una divinità che riconosce il valore infinito di ogni individuo come tale.

Queste affermazioni hegeliane sono state sovente interpretate come se tutta la questione della libertà del volere sia riducibile alla sua filosofia della storia e all'agente assoluto che nella storia si rivela⁶⁹. Semplificando con voluta approssimazione, sembra che Hegel qui affermi che la libertà del volere è un risultato storico, e che prima del Cristianesimo nessuno agisse secondo libertà. Ma se si tengono le affermazioni hegeliane sullo sfondo sistematico che conduce alla libertà dello spirito, e alla necessità di definire una forma soggettiva del volere che fa coincidere la libertà con la stessa determinazione del Sé, queste affermazioni perdono la loro apparente paradossalità. Ciò che si è

⁶⁷ *Enz 1* § 362, p. 204. *Enz 3* § 439, p. 434.

⁶⁸ Si esprime con particolare compiutezza sul tema un'annotazione presente a partire dalla seconda edizione dell'*Enciclopedia*, cfr. *Enz 3* § 482, *Anm.*, pp. 476-477. Vedi anche *Rph* § 185 *Anm.*, pp. 161-162.

⁶⁹ Tutta la concezione che Taylor ha del concetto di azione libera in Hegel si basa su due fraintendimenti principali, il primo relativo a un'idea della ragione come espressione, che mi sembra lo porti a identificare lo spirito compiuto con quanto contenuto solo nella prima parte del sistema, nell'*Antropologia*; il secondo relativo al soggetto assoluto dell'azione, che Taylor finisce per identificare con un agente cosmico o divino, cfr. C. Taylor, *Hegel's Philosophy of Mind*, in: Id., *Human Agency and Language*, Cambridge University Press, 1985, pp. 77-96.

rivelato solo in epoca cristiana non è la libertà del volere, né la consapevolezza, che già si deve agli antichi, che il volere umano abbia un'oggettività spirituale. Piuttosto, solo in epoca cristiana lo spirito oggettivo è in grado di reggere dentro di sé la contingenza dell'arbitrio senza che questa contingenza annulli l'oggettività spirituale e senza che l'individuazione della libertà sia distruttiva dell'intero.

L'uomo antico poteva dirsi libero come appartenente alla *polis*, o poteva riferire questo attributo alla sua nascita e alle sue virtù, ma la libertà non era ciò che lo costituiva come uomo, colto astrattamente nella sua singolarità. Quando Hegel, nell'annotazione dell'*Enciclopedia* sopra riferita, fa cenno ad Aristotele e Platone, in una sequenza che include anche Roma antica e gli stoici, e scrive che nelle loro filosofie, come in tutta la cultura del mondo antico non è definita questo tipo di autocoscienza, non intende dire che entrambi non avessero un concetto adeguato del volere, o che non avessero nozione della sua libertà. Ma tanto per Platone quanto per Aristotele l'oggettività della libertà non è mai riferita al singolo come tale, ma a un popolo, a un ceto, a un insieme di soggetti che possono riconoscersi liberi nel riferimento comune a una "seconda natura", ma che non affidano a questa oggettività la libertà di ogni singolo uomo.

L'eticità dell'epoca moderna si articola invece in un intero differenziato di costumi, istituzioni, leggi che presuppongono la libertà di ogni uomo come un oggettivo dato di fatto. L'oggettività della libertà non è più affidata alla realizzazione possibile di un fine solamente particolare e opposto alla realizzazione di altri fini particolari, ma alla realtà di un oggetto che è reale nonostante mantenga al suo interno il libero corso della particolarità del volere di ognuno. La capacità reale dell'individuo di mantenere la sua universalità, essendo particolare in maniera esclusiva, non è solo un'aspirazione, o l'idea di un filosofo, ma è un fine realizzato. È l'oggettività spirituale del Cristianesimo che attesta che l'uomo è libero, sottraendo a questa possibilità ogni contingenza.

In questo modo, la separazione fenomenologica tra il mondo e l'autocoscienza, che serve a esprimere la soggettività del fine, non dà più luogo al malinteso per cui l'arbitrio viene confuso con la libertà del volere. L'individuo sa se stesso in quanto sa di essere libero, e sa di essere libero perché ha di fronte un'oggettività che attesta la libertà di ognuno. L'individuo manifesta la sua libertà non nella possibilità di

fare ciò che vuole, ma in quanto la libertà stessa è “contenuto, oggetto, fine”⁷⁰. A differenza di quanto avveniva per il “concetto” della volontà libera, all’inizio dello *Spirito pratico*, adesso l’individuo sa che la sua libertà non è nella contingenza della scelta, ma nella necessità di una sostanzialità razionale che è tanto il fondamento della sua autocoscienza quanto l’oggettività che egli si trova di fronte. La natura propria di questa sostanzialità non è solo ciò che determina la soggettività dell’individuo “in sé”, fornendogli una forma che l’arbitrio pretende di riempire di contenuto. Ma è una forma che è al tempo stesso il suo proprio contenuto, è una forma non solo “in sé”, ma anche “per sé”⁷¹.

La libertà del volere diventa così la superficie di riflessione non del volere formale e dei suoi fini, ma della libertà dello spirito, ossia della capacità reale dello spirito di dettare il suo proprio esterno. Il concetto di volontà non è più, aristotelicamente, solo potenza, *dynamis*, ma è *energheia*, o in altri termini è un *atto* che si definisce infinito perché la corrispondenza tra il suo interno e il suo esterno è piena⁷². Ciò non significa che a volere sia propriamente un’entità metafisica che si chiama spirito e non individui umani. La formulazione della libertà del volere come “forma infinita”, o come “idea”, afferma piuttosto che l’individuo umano è detto libero perché all’esterno del suo volere ha una realtà che non è materia. Nell’uomo il superamento della costituzione animale non si opera perché, a differenza dell’animale, l’uomo è capace di perseguire intenzionalmente fini naturalmente dati, autoriferendosi rispetto a un esterno che rimane naturale. Ma perché l’esterno stesso del volere dell’uomo, ciò in cui si collocano i suoi contenuti, oggetti, fini, è fatto della stessa essenza spirituale che definisce la coscienza che ognuno ha di sé⁷³.

⁷⁰ *Rph* § 21, p. 41.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Rph* § 22, p. 42. Per l’interpretazione generale che Hegel dà della nozione aristotelica di *energheia*, e per le sue numerose applicazioni in diversi ambiti del sistema si rimanda a A. Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001; per la traduzione hegeliana di questa nozione con il termine attività (*Tätigkeit*) cfr. in part. pp. 15 ss.

⁷³ Per un’interpretazione complessiva della razionalità pratica hegeliana, che parte invece dall’assunto che ciò che distingue l’animale dall’uomo è la capacità di

Per questo motivo Hegel definisce, in più luoghi, la libertà come la “gravità” del volere, e per questo motivo il volere non può che essere libero⁷⁴. Assumere che esistano corpi senza gravità, ossia senza la determinazione della necessità materiale, significherebbe rendere superfluo il concetto di corpo. Analogamente, assumere una volontà che non sia libera, ossia assumere che essa non risponda alle determinazioni di uno spirito che detta anche il suo esterno, vorrebbe dire rendere superfluo il concetto stesso di volontà. Quando si parla di volere alla necessità materiale va sostituita un’altra necessità, una necessità spirituale che si distingue dalla prima utilizzando, per essa, il termine libertà.

Questa piena coincidenza di necessità e libertà, interno ed esterno, possibilità e realtà, offre un’oggettività diversa da ciò che è dato naturalmente non solo alla volontà, ma anche al pensiero. L’“idea” della volontà libera, e l’autocoscienza dell’individuo umano come ente libero rappresenta un punto di snodo essenziale nello sviluppo di un tema, l’unità di pensare e volere, che occupa tutta intera la *Psicologia* ma che è cruciale per comprendere anche lo *Spirito oggettivo*⁷⁵. Tanto il tema dell’unità di pensare e volere, quanto quella dell’autocoscienza del titolare di questa unità come ente libero non sono temi specificamente hegeliani. Kant e Fichte concepiscono tutte le loro rispettive filosofie pratiche nel segno di questa unità, e a partire da questa unità derivano l’idea di un’autocoscienza individuale che si costituisce nel pensiero della sua libertà⁷⁶. Già nell’esposizione del “concetto” di volontà libera

quest’ultimo di riflettere sul finalismo naturale condiviso dall’uomo con l’animale cfr. T. Pinkard, *Hegel’s Naturalism. Mind, Nature, and the Final Ends of Life*, Oxford University Press, 2012, in part. Pp. 30-33 e 101-109.

⁷⁴ *Rph* § 7, ma vedi anche § 4 *Zu.*, in: Hegel, *Werke*, VII, cit., pp. 46-48.

⁷⁵ *Enz 1* § 368 *Anm.*, p. 207; § 387, p. 217; § 390 *Anm.*, p. 218. *Rph* § 13 *Anm.*, pp. 37-38. *Enz 3* § 445 *Anm.*, pp. 440-443; § 468, p. 465; § 471 *Anm.*, p. 468.

⁷⁶ Cfr. ad esempio, I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., IV, p. 455; J.G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in: Fichte, *Werke*, hrsg. von I.H. Fichte, de Gruyter, Berlin 1971, IV, pp. 84-85. Sulla conoscenza che Hegel aveva del rapporto di intelligenza e volere in Fichte, e sulle sostanziali differenze della sua concezione rispetto a quella di Fichte, cfr. E. Düsing, *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in: F. Hespe - B. Tuschling (hrsg.), *Psychologie und*

Hegel dichiara le sue differenze da quel modo di intendere questa unità, ma è con l'affermazione appena considerata, secondo cui la volontà libera è una "idea", che Hegel tira le somme di un confronto decennale con le filosofie trascendentali.

L'individuo che dice: "io", tanto per Kant, quanto per Fichte, è un individuo che applica l'attività del pensiero a se stesso, e che ricava da questa applicazione la definizione dell'identità personale. L'individuo capace di pensare se stesso vuole, e i contenuti particolari del suo volere sono immediatamente riportati a un'"identità dell'intelletto"⁷⁷ che vale per ogni ente dotato di ragione. Pensare e volere sono cioè uniti nella universale capacità della ragione di astrarre dal dato, e di opporre l'identità intellettuale alla particolarità del fine. Come si è accennato a proposito del "concetto di volontà", la concretezza con cui la ragione pratica pone la sua oggettività, riportando i contenuti particolari del volere all'universalità del pensiero, non può che mantenere questa opposizione.

Per Hegel invece la coincidenza del pensare con il volere consiste, in primo luogo, nella possibilità di porre la sostanzialità razionale come un soggettivo, come si diceva a proposito della "possibilità reale" del volere. Ma quando si assume che la volontà è come "idea", quando la finitezza dell'autocoscienza formale è superata, la coincidenza va intesa anche nel senso che il volere presuppone l'eternità dell'oggetto, come lo presuppone il pensare⁷⁸. Quando si dice, come Hegel fa, che l'autocoscienza libera vuole in quanto pensante, pensare non significa riportare il contenuto particolare all'identità dell'intelletto, e porre al proprio esterno questo contenuto oggettivo. Ma significa invece presupporre la propria, soggettiva libertà, come un dato esterno, esattamente come fa lo *Spirito teoretico* quando è ancora come "intuizione"⁷⁹.

Anthropologie oder Philosophie des Geistes, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 107-133.

⁷⁷ *Rph* § 6 *Anm.* p. 34.

⁷⁸ Si esprime con chiarezza sul fatto che il volere coincide con il pensare quando supera la sua formalità, e il suo contenuto proprio condivide la stessa universalità oggettuale che appartiene all'attività del pensiero *Rph* § 13 *Anm.*, p. 37.

⁷⁹ *Enz* 3 § 449, p. 445.

La soggettività dell'”idea” della volontà non ha dunque nulla a che vedere con un modello formale di soggettività che si può genericamente riportare alla filosofia trascendentale, come Hegel non si stanca di dire⁸⁰. Hegel ha imparato da Jacobi che sebbene la filosofia di Fichte persegua consapevolmente l'obiettivo di superare l'opposizione di idealismo e realismo, consegnate dalla filosofia di Kant al dibattito successivo, anche la soggettività fichteana rimane dentro il medesimo dualismo. Una posizione, come quella di Fichte, che non comprende il dualismo di infinità e finità “neanche nell'immanenza e astrazione” non può che confermare l'universalità del pensiero come astrazione dal dato, impedendosi di cogliere nel volere l'unità di particolarità e universalità⁸¹. Ovviamente, con questo Hegel non sta contestando a Fichte, o a Kant, di commettere errori teorici. Ma entrambe queste filosofie hanno scelto di rimanere nei confini della *Fenomenologia*, escludendo scientemente che il volere umano possa realmente essere attivo secondo la “forma infinita” dell'idea⁸². Precludendosi la possibilità di pensare un'oggettività che corrisponda come un esterno alla soggettività del volere, le filosofie di Fichte e quella di Kant hanno fondato una ragione che non dipende dal dato naturale, ma la cui negatività nei confronti del mondo esterno impedisce di cogliere la positività dello spirito.

⁸⁰ Nella sua interessante lettura della filosofia pratica di Hegel, Pippin mette in diretta dipendenza la particolarizzazione dell'idea del volere con il porre della ragione soggettiva di Kant o di Fichte, rendendo difficile comprendere in cosa consista l'effettiva novità della proposta teorica di Hegel, cfr. R. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008, in part., p. 62, p. 114.

⁸¹ *Rph* § 6 *Anm.*, pp. 33-34. Il riferimento diretto a Fichte, in questa annotazione dei Lineamenti, riprende quanto già espresso in *Glauben und Wissen*, dove Hegel accomuna lo stesso Jacobi alle critiche al dualismo di Fichte, cfr. Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., IV, pp. 398-399. Per una efficace sintesi del dibattito sull'opposizione tra idealismo e realismo, tra Kant, Fichte e Jacobi, e sulla vanificazione di questa opposizione nell'idealismo di Hegel cfr. W. Jaeschke, *Zum Begriff des Idealismus*, in: C. Halbig - M. Quante - L. Siep, *Hegels Erbe*, cit., pp. 164-183, in part. pp. 180-181.

⁸² Sul fatto che le filosofie di Kant e di Fichte rimangano nell'ambito della *Fenomenologia* cfr. *Enz 1* § 332 *Anm.*, p. 195; *Enz 3* § 415 *Anm.*, pp. 422-423.

6. Personalità e diritto

Quando Hegel si riferisce a individui umani, nella teoria dello *Spirito oggettivo*, non si sta riferendo né ad animali né a coscienze, ma a persone. In quanto persona, l'uomo viene qui preso in considerazione nella sua qualità di ente spirituale, ossia di ente il cui mondo non è fatto di una sostanza diversa da quella che muove la sua propria attività. Una persona vive, come vive un essere animato, ed è capace di differenziare il proprio Sé da un mondo esterno, come fa la coscienza. Ma a differenza tanto di un animale quanto di una coscienza la persona è per essenza libera, vive cioè in un mondo che conferma oggettivamente quel che la sua attività soggettivamente pone. Se dunque si dice che la volontà di una persona è libera, non si sta facendo riferimento al suo arbitrio e alla possibilità, solo contingente, che le sue scelte divengano fini realizzati. La sua natura spirituale consente alla persona di volere secondo libertà, le consente cioè di compiere scelte che manifestano al suo esterno non semplicemente il suo arbitrio ma una determinazione universale. La persona si determina, vuole un contenuto particolare, ma questo contenuto particolare è tanto la manifestazione esterna della sua soggettività quanto la manifestazione oggettiva, realizzata, della sua personalità.

La definizione che Hegel offre della "personalità" nei paragrafi introduttivi del *Diritto astratto* fa riferimento a questa capacità dell'Io di astrarre tanto dalla natura materiale, quanto dal formalismo dello *Spirito pratico*. Nel concetto di persona è implicito che "io come un *questo* finito e determinato completamente sotto ogni aspetto (nell'arbitrio interiore, impulso, desiderio, così come secondo l'immediato esserci esteriore), sono semplicemente pura relazione a me e nella finità so me stesso come *infinito, universale e libero*"⁸³. L'autoriferimento di un individuo che ha autocoscienza di sé come persona non è l'autoriferimento dell'autocoscienza della *Fenomenologia*, e nell'annotazione al paragrafo sopra citato Hegel lo afferma esplicitamente, forse consapevole della possibilità di essere frainteso⁸⁴.

⁸³ *Rph* § 35, p. 51.

⁸⁴ *Rph* § 35 *Anm.*, p. 52.

Ciò che nega e considera non valido l'autocoscienza di una persona non è il suo esterno ma è la "limitatezza e la validità"⁸⁵ di una concretezza ottenuta nel rapporto fenomenologico con il mondo.

Ogni volta che, nello *Spirito oggettivo*, ricorre il riferimento all'autocoscienza non si sta quindi evocando l'autoriferimento di un soggetto che si determina in quanto egli *non* è il mondo esterno. L'autocoscienza di cui si parla nello spirito oggettivo è l'autocoscienza di un ente spirituale, un ente cioè che si autoriferisce non più tornando a sé da una sostanza opposta alla sua, ma tornando a sé da un esterno che è fatto della sua stessa essenza. Fraintendono il senso stesso di una teoria dello spirito oggettivo quanti ricavano la definizione hegeliana di "persona" dall'autoriferimento di un'autocoscienza che astrae dal mondo, identificando il concetto di persona con l'"universalità" astratta come primo momento del "concetto" della volontà⁸⁶. Il concetto della personalità presuppone invece l'esposizione della volontà come "idea", e la condivisione da parte dell'uomo della libertà dello spirito. La persona, nello *Spirito oggettivo*, si sa libera non nella capacità di separare il suo Sé da un mondo esterno, ma nel sapere la sua libertà come un dato di fatto di una realtà spirituale. Rispetto a questa oggettività, e non più rispetto al mondo esterno della coscienza definito all'inizio della *Fenomenologia*, l'autocoscienza sa la sua libertà come si apprende l'evidenza di un "oggetto (*Gegenstand*)"⁸⁷.

Tutto lo *Spirito oggettivo* illustra questa tesi, la tesi cioè che l'individuo come tale possa agire secondo fini particolari senza che questi fini ne contraddicano la personalità. Ciò non significa affatto che nello spirito oggettivo i diversi voleri degli individui smettano di essere conflittuali. La diversità implicita nella particolarità del volere, la indefinita distanza cui possono tendere i fini individuali, è presente

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Interpreta in questo modo la logica del concetto di persona M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993, cfr. pp. 42 ss. Per un'interpretazione analoga della personalità, trattata come se fosse un concetto della *Fenomenologia*, cfr. anche L. Siep, *Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegels Philosophie des Geistes*, in: Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992, pp. 195-216, in part. p. 195 e pp. 211 ss.

⁸⁷ *Rph* § 35 *Anm.*, p. 51.

nello spirito oggettivo esattamente come era presente nell'*Antropologia*, nella *Fenomenologia* o nella *Psicologia*. Ma tale individualità non si manifesta più come un atto sensibile del corpo animato⁸⁸, come un desiderio distruttivo dell'autocoscienza⁸⁹, o come l'arbitrio che sceglie quale impulso seguire⁹⁰. L'atto individuale del volere, in quanto manifestazione dell'oggettività dello spirito, conquista un'esteriorità spirituale che lo costituisce come "diritto"⁹¹.

Caratterizzare il diritto come una manifestazione esterna dello spirito ha anzitutto una conseguenza immediata rispetto alla tradizione moderna del giusnaturalismo. Affermare che il terreno del diritto è lo "spirituale (*das Geistige*)"⁹², infatti, confuta l'idea che il fondamento del diritto vada riferito all'arbitrio e alla relazione esterna degli arbitri individuali, così come ha sostenuto in maniera influente la dottrina del diritto di Kant⁹³. A differenza dell'arbitrio, la volontà non può subire alcuna costrizione, non può cioè entrare in relazione con altre volontà secondo un'esteriorità simile a quella propria della materia. D'altro canto, la filosofia del diritto è di fatto una teoria dello spirito colto dal suo lato esterno. Obbligare una persona non significa però costringerla in vista di un'universalità ottenuta come astrazione dal suo volere particolare. L'universalità del volere non viene raggiunta nella negazione della particolarità dell'arbitrio, ma nella identità tra il volere particolare e la determinazione esterna, oggettiva di questa particolarità. L'individuo è, in quanto persona, immediatamente obbligato, perché il suo volere particolare diviene oggettivo non come realizzazione possibile del suo fine, ma come realtà esterna, già sempre realizzata, della sua universalità⁹⁴.

Questo aspetto chiama in causa l'altro interlocutore che, insieme a Kant, Hegel ha presente quando contesta che la volontà di cui tratta il

⁸⁸ *Enz 1*, § 320, p. 188. *Enz 3* § 404, pp. 402-403.

⁸⁹ *Enz 1* § 350, p. 201. *Enz 3* § 426, p. 428.

⁹⁰ *Enz 1* § 397, p. 222. *Enz 3* § 477, p. 474.

⁹¹ *Rph*, § 4, p. 31.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Rph* § 29 *Anm.*, p. 45.

⁹⁴ *Rph* § 24, p. 43, si veda anche l'annotazione che esplicita la distinzione tra universalità come "comunanza" o "generalità" e universalità come sostanzialità razionale.

diritto coincida con l'arbitrio. Rousseau è l'autore che con il concetto di "volontà generale" ha più chiaramente colto la dimensione spirituale del diritto. Con l'idea che l'individuo alieni la propria particolarità nella volontà generale Rousseau sembra aver inteso che quando si parla di diritto non ci si riferisce più all'arbitrio, quanto piuttosto a una volontà oggettiva rispetto alla quale le differenze delle particolarità degli arbitri smettono di avere significato. Ma questo presupposto viene smentito dal modo in cui viene concepita la realizzazione della volontà generale. In Rousseau non viene meno l'identificazione della volontà con il formalismo del fine, e quindi la stessa volontà generale è intesa come un contenuto arbitrario che attende di essere portato nel mondo dall'intesa di diversi soggetti. Secondo questo principio, il razionale non può che risultare un universale esterno, "formale"⁹⁵, un contenuto che attende la contingenza di un atto arbitrario, o la violenza dell'atto rivoluzionario, per diventare effettivo.

La filosofia del diritto, che Hegel propone con la sua teoria dello spirito oggettivo, si basa invece sull'assunto che la libertà non abbia bisogno di un atto d'arbitrio di quella potenza che è la persona per darsi realtà, e che l'oggettività della libertà è già realizzata. Non si tratta quindi di riunificare l'arbitrio di individui diversi, quanto piuttosto di illustrare le diverse modalità con cui l'unità della particolarità del volere e universalità della personalità si dà esistenza esterna. Per designare questa unità esterna Hegel usa il termine "esserci (*Dasein*)"⁹⁶, volendo così indicare la concretizzazione finita, in un tempo e spazio determinati, di una identità spirituale infinita, che non subisce più l'opposizione interno/esterno.

⁹⁵ *Rph* § 29 *Anm.*, pp. 45-46. Il giudizio sulla "volontà generale" come fraintendimento dell'idea della libertà è contenuto anche in Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: Hegel, *Werke*, cit., XX, pp. 307-308. Per un diverso modo di intendere le obiezioni di Hegel a Rousseau e a Kant, che distingue questi ultimi dal primo in ragione del fatto che essi attribuirebbero la libertà al volere umano mentre Hegel a quell'agente che è lo spirito cosmico cfr. C. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, p. 373. Lo stesso si legge in Id., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, 1979, p. 79.

⁹⁶ *Rph* § 29, p. 45. Sulla infinità qualitativa della categoria *Das Dasein* cfr. anche Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, in: Hegel, *Gesammelte Werke*, cit., XI, pp. 78 ss.

La dialettica interna che muove tutto lo spirito oggettivo consiste nelle trasformazioni che l'esserci dello spirito subisce quando lo si considera in rapporto all'individualità della persona. Proprio perché la libertà del volere è come individualità, nelle prime due parti l'esterno dello spirito è legato all'"attività formale (*formelle Thätigkeit*)"⁹⁷ dell'individuo. Sebbene definita "formale", questa attività non è più il volere formale dello *Spirito pratico*, ossia non oppone più la forma soggettiva del volere al suo contenuto. Ma l'identità di forma e contenuto, che è la libertà individuale della persona, mantiene necessariamente una differenza nel modo in cui il contenuto del volere appare ai differenti individui. Proprio perché la libertà ha esserci nella pluralità della particolarità di ognuno, la manifestazione esterna della libertà è per un individuo il suo diritto, per l'altro, vincolato a rispettare tale diritto, è un dovere. Ciò che per un individuo è una determinazione oggettiva nella quale è ricompresa, con maggiore o minore coinvolgimento della soggettività, la particolarità del proprio volere, per un altro è solo l'esteriore oggettività di un dovere.

La "finità" dello *Spirito oggettivo* consiste proprio in questa diversa apparenza che il contenuto identico della libertà del volere assume nella differenza tra i diritti e i doveri⁹⁸. La partizione di tutta questa sezione in un *Diritto astratto*, una *Moralità* e una *Eticità* è scandita dal progressivo superamento dell'esistenza solo esterna del diritto, che pure, come si è visto, è una componente essenziale della libertà dello spirito. Solo nell'*Eticità* ogni individuo si rapporta al suo dovere come al suo diritto, perché solo nell'*Eticità* l'oggettività della personalità non è affidata a una "cosa"⁹⁹ esterna, come nel *Diritto astratto*, o alla traduzione esterna della propria interiorità spirituale, all'"azione"¹⁰⁰, come nella *Moralità*. Nell'*Eticità* l'individuo vede nella determinazione del dovere non solo l'oggettività della sua personalità ma anche la soggettività del suo amore familiare, dei suoi interessi, del suo patriottismo. Nella famiglia, nella società civile, nello Stato, ogni individuo è immediatamente persona in quanto figlio, padre, cittadino,

⁹⁷ *Enz I* § 401, p. 224.

⁹⁸ *Enz 3* § 486 e *Anm.*, pp. 479-480.

⁹⁹ *Rph* § 42, p. 55.

¹⁰⁰ *Rph* § 113, p. 102.

suddito, e quindi il suo amore familiare, il suo interesse, il suo patriottismo coincide immediatamente con la sostanzialità oggettiva della libertà, che è in grado di differenziarsi secondo la pluralità delle sfere etiche¹⁰¹.

La struttura generale dello *Spirito oggettivo*, ovvero dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, non dipende dunque dalla constatazione che nel *Diritto astratto* o nella *Moralità* Hegel si limiti a riproporre le principali dottrine giuridiche e morali della tradizione filosofica moderna che la dottrina dell'*Eticità* si incaricherebbe di vanificare¹⁰². Né il risultato raggiunto nell'*Eticità* consiste nel fatto che solo nelle istituzioni etiche, grazie alla positività delle leggi o dei poteri economici o politici, si realizzerebbe propriamente il *Diritto astratto* e la *Moralità*, quasi che i diritti con cui la libertà è effettiva nel mondo abbiano bisogno della positività del potere politico per essere reali¹⁰³. Né, tantomeno, in queste parti Hegel si occuperebbe di individui isolati considerati fuori da ogni interazione comunicativa e dalle condizioni sociali che realizzano la libertà individuale, solo nell'*Eticità* effettivamente compiuta¹⁰⁴.

In tutte e tre le sezioni dello *Spirito oggettivo* Hegel tratta della libertà personale, e in tutte e tre le sezioni le persone non sono isolati

¹⁰¹ Sulla correlazione di diritti e doveri, e sul fatto che prima dell'*Eticità* questa correlazione si raggiunga con diritti che non hanno il medesimo contenuto dei doveri cfr. *Rph* § 155, p. 143; *Rph* § 261 *Anm.*, p. 209; *Enz* 3 § 486 *Anm.*, pp. 480-481. L'unità di diritto e dovere assume poi, nell'*Eticità*, l'apparenza di contenuti diversi, per cui, per esempio, il figlio non ha lo stesso contenuto del dovere che ha un padre. Ma questa distribuzione tra soggetti diversi del contenuto del volere non contraddice, nell'*Eticità*, la manifesta unità di diritto e dovere.

¹⁰² Così in una interpretazione ormai classica, fondamentale per una passata stagione di studi, K.H. Ilting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: M. Riedel, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, II, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975, pp. 52-78, in part. p. 62.

¹⁰³ Questa la conclusione cui sembra giungere L. Siep, *Was heißt: "Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie?*, in: Id., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, cit., pp. 217-239, in part. p. 237.

¹⁰⁴ Cfr. A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, Reclam, Stuttgart 2001, p. 39, p. 86. L'idea che le prime due sezioni dello *Spirito oggettivo* non siano che una rassegna di modelli inadeguati di libertà non può che comportare la connessa convinzione che i titolari del diritto non siano le persone, ma sfere d'azione o pratiche sociali, cfr. p. 33.

soggetti d'arbitrio ma, in quanto titolari di un'oggettiva libertà personale, presuppongono il loro reciproco riconoscimento. Solo nell'*Eticità* tuttavia, in ragione del peculiare superamento della *Moralità* che si svolge nella sua terza sezione, l'oggettività dello spirito smette di essere meramente esterna, fino a coinvolgere nella necessità della libertà le scelte, i bisogni, le tendenze soggettive dei differenti individui. Si ha dunque una compiuta personalità del volente anche quando il volere particolare coincide con i contenuti oggettivi della personalità senza che ciò sia il prodotto di un'adesione etica, ma di un "divieto giuridico"¹⁰⁵. Come pure, si ha una compiuta personalità del volente quando la corrispondenza tra la particolarità del volere e i contenuti oggettivi è solo un'"esigenza"¹⁰⁶, di cui si incarica direttamente l'azione del soggetto morale. Ma soltanto con il dovere etico l'idea della libertà si articola in un intero mondo, cui ogni autocoscienza fa riferimento trovando in questo esterno non solo l'obbligo alla propria libertà personale ma anche l'abitudine o l'interesse a essa.

La giustificazione di queste affermazioni avrebbe bisogno di un'analisi di ognuna delle sezioni citate e dei passaggi tra esse, che qui non si conduce. Ma richiamare l'unità dello *Spirito oggettivo* nel segno della libertà personale, e ricordare che di essa si tratta anche nell'*Eticità*, serve a sottolineare la priorità fondativa di una teoria del volere individuale e della sua libertà rispetto a tutto lo *Spirito oggettivo*. La dimostrazione che il volere sia libero non è affidata alle sfere etiche e allo scambio comunitario che vige tra gli individui al loro interno, ma al superamento della contraddizione di quanti parlano di libertà del volere e intendono invece la libertà dell'arbitrio.

¹⁰⁵ *Rph* § 38, p. 52.

¹⁰⁶ *Rph* § 111, p. 101.