

FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

*Riflessioni a partire
dalla filosofia classica tedesca*

a cura di
Giulia Battistoni

F

Filosofia

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

*Riflessioni a partire
dalla filosofia classica tedesca*

a cura di
Giulia Battistoni

FrancoAngeli
OPEN  ACCESS

Il volume è stato pubblicato con il contributo della Scuola di Dottorato in Scienze Umanistiche – Università degli Studi di Verona.



UNIVERSITÀ
di **VERONA**

Scuola di dottorato
in **SCIENZE UMANISTICHE**

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Publicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate*
4.0 Internazionale (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy. ISBN 9788835102557

Indice

Introduzione <i>Giulia Battistoni</i>	pag. 7
1. Rispondere a se stessi per rispondere di se stessi. Appunti sul <i>Critone</i> <i>Stefano Fuselli</i>	» 15
2. Essere e attribuzione di libertà in Fichte <i>Andreas Schmidt</i>	» 35
3. Libertà e meccanismo in Leibniz, Kant e Hegel <i>Antonio Moretto</i>	» 45
4. L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel <i>Giorgio Erle</i>	» 65
5. La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità <i>Klaus Vieweg</i>	» 89
6. <i>Wissen und Wollen</i> : il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel <i>Giulia Battistoni</i>	» 101
7. Fondamenti per un agire responsabile: la dialettica tra convinzione e riconoscimento nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel <i>Francesca Menegoni</i>	» 123

8. Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro <i>Ferdinando Luigi Marcolungo</i>	pag.	139
9. Indagine filosofica e responsabilità epistemica: Hegel <i>Paolo Giuspoli</i>	»	155
Gli Autori	»	167

Introduzione

Giulia Battistoni

Il volume *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca* ha origine da un confronto iniziato ad un convegno tenutosi all'Università di Verona, il 30 ottobre 2017, e confluito in un lavoro proseguito negli anni successivi, in alcuni casi tramite la discussione diretta tra gli autori. Il volume riunisce contributi che si interrogano sui concetti di libertà, responsabilità e imputazione: si tratta di categorie fondamentali non solo in ambito morale, per definire la colpa del soggetto agente, ma anche in ambito giuridico, per definire una pena che sia equa e giusta. Le prospettive da cui tali questioni vengono affrontate sono differenti, ma risultano complementari nella comune ricerca di un fondamento filosofico. Questo viene ritrovato, in particolare, negli autori della filosofia classica tedesca e, per lo più, in G.W.F. Hegel, di cui proprio nel 2020 si festeggia il duecentocinquantenario anniversario della nascita. I molteplici eventi organizzati in tutto il mondo in onore del filosofo di Stoccarda, insieme agli studi che ormai da decenni in Italia e all'estero hanno contribuito ad una rivitalizzazione del suo pensiero, mostrano come una filosofia che può apparire astratta e oltrepassata costituisce in realtà un continuo spunto di lavoro e di riflessione. Talvolta per andare avanti è necessario tornare indietro.

Il volume segue un percorso cronologico-tematico: parte da un classico della filosofia antica, Platone, che mette in atto lo strumento della dialettica come metodo di indagine verso il conseguimento della verità, per giungere, passando attraverso le concezioni della libertà di Leibniz, Kant e Fichte, alla filosofia di Hegel, proseguendo verso la contemporaneità e portando il messaggio, ancora vivo, di cosa significhi “fare filosofia” e quale responsabilità questo comporti. Di seguito verranno brevemente presentati i contributi contenuti nel volume.

Nel suo saggio, *Rispondere a se stessi per rispondere di se stessi. Apunti sul Critone*, Stefano Fuselli prende le mosse dalla comune necessità degli studiosi, che tentano di giustificare l'obbedienza alle leggi, di rivol-

gersi al *Critone* platonico: le ragioni per cui Socrate rimane in carcere e affronta la morte possono infatti essere interpretate come anticipazioni delle tesi contemporanee sull'obbligatorietà. Il *Critone* sembra presentare, in particolare, due argomenti a giustificazione dell'obbedienza alla legge: l'argomento dell'autorità, per cui la legge va obbedita in quanto tale; l'argomento del patto, per cui Socrate deve la sua obbedienza ad un accordo con le leggi della sua città. Fuselli propone tuttavia un'originale rilettura del discorso dei *nomoi*, secondo la quale Socrate sarebbe chiamato ad una scelta che lo mantenga in unità sia con la sua esistenza sia con la comunità. L'accordo tra Socrate e le leggi è inteso così come «l'esito di un processo attraverso cui si è via via reso manifesto quale è il principio del vivere bene che, come tale, mantiene l'individuo che gli dà ascolto in unità con la sua comunità, con i suoi affetti e con se stesso, cioè con la sua storia, con le sue idee, con le sue scelte» (p. 24). Tale accordo è il risultato di un processo di ricerca dialettica della verità, che porta al ricongiungersi dei diversi *logoi*, ma anche al ricongiungersi del *logos* con se stesso. Nel dialogo con i *nomoi*, Socrate fa infatti esperienza di sé come un tutto, che si produce in un processo dialettico che lo mantiene in unità con se stesso, pur passando attraverso la negatività e la differenza. Fuselli dimostra anche che il dialogo con i *nomoi* può essere letto in continuità con i primi quattro libri della *Repubblica*, che riguardano la definizione di giustizia. Agire secondo l'essere proprio di ciascuno comporta una scelta verso ciò che rende una vita degna di essere vissuta e in tal senso ognuno deve rispondere di sé.

In *Essere e attribuzione di libertà in Fichte*, Andreas Schmidt si sofferma, in un primo momento, sui concetti fondamentali alla base della filosofia fichtiana: l'Io assoluto, l'autocoscienza, l'intuizione intellettuale. Sottolineando come per Kant non si dia libertà nel mondo fenomenico, l'A. propone un'ontologia delle entità sociali, fondate su oggettività, riconoscimento e intersoggettività, a partire dal pensiero di Samuel Pufendorf, per il quale l'essere morale compete ad entità istituzionali «la cui esistenza è dovuta ad atti performativi di attori liberi» (p. 39). A partire da ciò e sulla base della filosofia di Fichte, l'A. interpreta l'Io libero, come oggetto nel mondo fenomenico, come *persona moralis* che deve il suo essere all'attribuzione. L'A. sostiene che l'intuizione intellettuale non rappresenta di per sé la coscienza di poter agire diversamente: essa risulta deficitaria, portando alla necessità di un concetto di libertà come realtà sociale. La libertà si manifesta, in particolare, negli atti di esortazione, la quale compete alle azioni comunicative. Con ciò, l'A. si oppone alla riduzione, di stampo foucaultiano, della libertà a pregiudizio metafisico e sottolinea che la libertà è un fatto sociale che esiste oggettivamente, essendo reciprocamente e spontaneamente attribuita nell'agire comunicativo. Con ciò, Schmidt sostiene anche che

non sussiste un contrasto tra fatti sociali e coscienza: quest'ultima diviene anzi possibile tramite i primi.

In *Libertà e meccanismo in Leibniz, Kant e Hegel*, Antonio Moretto presenta delle riflessioni sul rapporto tra libertà e filosofia naturale a partire dal pensiero di questi tre filosofi. Secondo Leibniz vi sono cause che non (ap)percepiamo e che dirigono la nostra scelta, allo stesso modo con cui un ago magnetico ruota verso Nord. Si tratta di una “teoria dei movimenti insensibili della materia”. In tal senso, l'anima umana andrebbe intesa come un automa spirituale, sebbene le azioni libere non siano sottoposte ad una necessità assoluta. Esistono infatti, secondo Leibniz, movimenti insensibili e piccole percezioni che inclinano la nostra scelta, senza tuttavia determinarla. Per quanto riguarda Kant, l'A. si sofferma sulla critica del filosofo di Königsberg all'*automaton spirituale* di Leibniz: Kant considera infatti inadeguato un concetto di libertà ricavato dal meccanismo della natura (famoso è il paragone kantiano della libertà proposta da Leibniz alla libertà di un girarrosto). Come è noto, Kant risolve l'apparente contraddizione tra necessità e libertà mantenendo separati il piano fenomenico, in cui il soggetto soggiace alla necessità naturale, e il piano noumenico, in cui il soggetto è libero. Per quanto riguarda Hegel, l'A. si concentra sul meccanismo come categoria logica all'interno della *Scienza della logica* e come categoria fisica all'interno della Meccanica, nella Filosofia della natura, per dimostrare che la libertà non si manifesta, nel sistema hegeliano, solamente nella Filosofia dello spirito. Nella Logica, Hegel distingue tre gradi di meccanismo: quello formale, in cui la libertà è assente (come nella memoria meccanica); il meccanismo differente, caratterizzato da libertà relativa (come nel caso della caduta dei gravi); il meccanismo assoluto, in cui è rinvenibile la libertà del movimento (come nel caso del sistema solare). Con ciò l'A. offre un confronto tra i tre filosofi, incentrato sul rapporto tra libertà e meccanismo, mostrando che tale rapporto, nonostante riguardi concetti che apparentemente si escludono a vicenda, si presta ad una fruttuosa problematizzazione.

A partire da una riflessione sulla natura, volta a mostrare come già in tale contesto si possa scorgere il germe della libertà, prende le mosse anche il contributo di Giorgio Erle, *L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel*. L'A. ritiene sia possibile sviluppare un confronto tra Hegel e Jonas, che concerne il rapporto tra natura ed etica. I due filosofi condividerebbero una visione della natura come caratterizzata dalla presenza dello spirito, della soggettività, allo stato latente, e con ciò un movimento ascendente, con valore metafisico, dal sensibile al sovrasensibile: in entrambi la natura costituisce, quindi, una sorta di esteriorità, da cui è possibile risalire al pensiero. Tale impostazione permette a Jonas di «procedere da una <bio-

logia filosofica» ad una visione cosmologica fondata sull'essere e, in definitiva, ad individuare e a giustificare la responsabilità come principio per l'essere umano [...]» (pp. 70-71). Il contributo è volto allora a dimostrare che il passaggio attraverso la filosofia della natura, in Hegel e in Jonas, risulta tutt'altro che secondario, proprio perché è a livello naturale che inizia a manifestarsi la libertà del soggetto. L'A. si concentra, in particolare, sulla visione dell'organismo, che si caratterizza come totalità che si mantiene e si autoproduce, rendendo visibile il legame tra libertà e soggettività già a livello naturale. La libertà sembra trovarsi in unità dialettica con la necessità, manifestando la capacità mediatrice del soggetto, che va incontro all'alterità pur mantenendo la sua identità. In Jonas si realizza il superamento, a livello naturale, dell'antinomia tra libertà e necessità che rivela un'intenzionalità del soggetto. Il contributo si conclude con un confronto tra agire animale e agire umano, che si gioca su diversi gradi di *consapevolezza* degli attori: ciò conduce ad una riflessione sulla responsabilità dell'agente.

Nel suo saggio *La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità*, Klaus Vieweg ricostruisce il fondamento logico della teoria hegeliana dell'imputabilità, ricavandolo dalla dottrina del giudizio di Hegel. Sulla base delle differenti specie di giudizio, intese come successione di gradi corrispondenti ai gradi dell'essere, dell'essenza e del concetto, Vieweg sviluppa una tavola dei giudizi pratici: il giudizio dell'esserci viene posto dall'autore a fondamento dell'aspetto singolare dell'azione, il proponimento, nonché il primo livello di imputazione; il giudizio della riflessione corrisponde poi al piano dell'intenzione e il giudizio della necessità esprime il benessere come scopo particolare dell'azione, esaurendo il secondo livello di imputazione. Il giudizio del concetto costituisce infine il fondamento logico dell'ultimo livello di imputazione, riferendosi al valore universale dell'azione, al bene e al male. Vieweg concentra la sua attenzione, in particolare, sui primi due livelli e momenti dell'imputazione, fondati sul giudizio dell'esserci da un lato, sul giudizio della riflessione e della necessità dall'altro. Il risultato è un contributo in cui si mostra come il passaggio da un elemento dell'azione a quello successivo, così come il passaggio da un livello di imputazione ad un altro possono essere spiegati attraverso la successione di forme di giudizio, che esprimono anche tipologie di azioni particolari. La transizione dalla Moralità all'Eticità si fonda, infine, sul piano logico, sul passaggio dal giudizio al sillogismo.

Chi scrive queste note introduttive ha cercato di mostrare, nel saggio *Wissen und Wollen: il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel*, il fondamentale ruolo del sapere e del volere del soggetto per giustificare l'imputazione di un'azione come responsabilità dell'agente, in termini hegeliani. E, tuttavia, tale prospettiva non rimane ancorata ad una

valutazione soggettivistica dell'azione: è infatti solo all'interno del contesto sociale che il sapere e il volere del soggetto raggiungono la loro concreta realizzazione, riformulati come sapere e volere di ciò che è razionale in sé e per sé, valido nell'oggettività sociale. Anzitutto, viene analizzata la complementarità di intelligenza e volontà, a partire dalla Psicologia di Hegel, per poi mostrare come il concetto di volontà libera, intesa come volontà pensante, si configuri come il fondamento della filosofia pratica hegeliana, nonché della teoria dell'imputazione di Hegel. Si argomenta poi che il sapere richiesto al soggetto affinché un'azione possa essere imputata come sua responsabilità rappresenta un diritto soggettivo, ma allo stesso tempo anche un dovere dell'agente, inteso come essere pensante. Il sapere del soggetto si articola, all'interno della sezione Moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in tre livelli, che corrispondono ai tre elementi che definiscono l'azione in termini hegeliani e ai tre livelli di imputazione. Dallo sviluppo dei diritti della volontà soggettiva e del sapere si evince che l'azione viene imputata all'agente non tanto sulla base del sapere effettivo che egli possedeva nel momento in cui stava agendo, quanto piuttosto sulla base della *possibilità di sapere*, espressa dalla pretesa hegeliana per cui il soggetto "ha potuto sapere" che qualcosa è giusto o ingiusto. A ciò si aggiunge la pretesa normativa del dover sapere ("avresti dovuto saperlo"), che mette in scena il concetto del *Sollen*, con tutte le implicazioni che esso possiede per il livello morale. Il risultato di questo percorso è il seguente: a fondamento dell'imputazione della responsabilità Hegel riconosce condizioni soggettive, esposte all'interno della Moralità, ma anche condizioni oggettive, che nella Moralità vengono anticipate, per trovare massima espressione nell'Eticità.

Come emerge dal titolo del suo contributo, *Fondamenti per un agire responsabile: la dialettica tra convinzione e riconoscimento nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Francesca Menegoni mette in luce proprio il rapporto dialettico tra le due dimensioni per Hegel inseparabili nella sua concezione dell'agire: quella del singolo e quella dei rapporti intersoggettivi. L'individuo realizza infatti se stesso all'interno di una comunità in cui viene riconosciuto, e che, a sua volta, si realizza in istituzioni in cui l'individuo riconosce se stesso. A partire dal capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato alla moralità, in cui Hegel si confronta con le filosofie morali a lui contemporanee, l'A. affronta la dialettica tra convinzioni personali e riconoscimento interpersonale. Anzitutto, Menegoni sottolinea il guadagno che Hegel ricava dal confronto con le visioni morali del suo tempo: in generale, Hegel mostra l'insufficienza e i limiti delle morali kantiane e post-kantiane, che non riescono a conciliare i casi particolari con i principi universali, dando luogo a distorsioni. Ciò porta la coscienza a voler ri-

nunciare a qualsiasi visione morale del mondo e ad agire secondo la propria certezza morale. A questo punto, emerge il ruolo delle convinzioni personali come fondamento dell'azione responsabile: è infatti il momento della decisione a rendere l'azione reale, ed in particolare la decisione della coscienza (*Gewissen*) di agire secondo la propria certezza. L'autoreferenzialità del *Gewissen* porta tuttavia con sé conseguenze negative, come emerge dalla parte finale della sezione Moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Hegel ammette infatti una duplice natura del *Gewissen*: come voce interiore che attribuisce realtà all'azione, il *Gewissen* possiede un significato positivo, mentre diviene fonte del male quando diventa l'unico fondamento normativo dell'agire morale. Per questo si rende necessario un confronto interpersonale, nel *medium* linguistico. Il quadro si completa con la trattazione del linguaggio e del suo ruolo mediatore.

Il linguaggio svolge un ruolo fondamentale nel saggio *Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro*. In esso, Ferdinando Luigi Marcolungo affronta il rapporto tra Lévinas ed Hegel, concentrandosi sull'interpretazione levinassiana della *Fenomenologia dello spirito*. L'A. interpreta il pensiero di Hegel come retroterra fondamentale in cui si è sviluppato il pensiero di Lévinas stesso. Anzitutto, l'A. rinviene la presenza di Hegel nei *Quaderni di prigionia*, che risalgono al periodo trascorso da Lévinas nei campi di lavoro nazisti tra il 1940 e il 1945, periodo in cui la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel divenne la lettura filosofica di riferimento per Lévinas: sembra addirittura che egli si sia proposto una nuova fenomenologia dello spirito, volta a chiarire la responsabilità dell'io di fronte all'altro, in ottica anti-hegeliana. La dialettica servo-padrone viene così letta alla luce di una dimensione della libertà che va presupposta e che rende il soggetto irriducibile rispetto ai tentativi di dominio altrui. Lévinas si propone di superare l'universalità della ragione hegeliana, individuando nella parola, nel linguaggio, l'elemento che permette di aprirsi all'Altro. Nella sua opera matura, *Totalità e Infinito*, su cui si concentra la seconda parte del saggio, Lévinas si propone di rivendicare l'interiorità dell'io, partendo dall'irriducibilità dello sguardo dell'altro. In Lévinas si verifica così l'apertura ad un terzo, il Noi: in ciò svolge un ruolo fondamentale il passaggio dall'Io al Noi presente nella *Fenomenologia dello spirito*. Il Noi rimanda alla dimensione dello Stato e delle istituzioni, che in Lévinas non devono tuttavia sopprimere il singolo, quanto piuttosto garantire giustizia. L'ultima parte del saggio si concentra sul ciclo di lezioni tenute da Lévinas alla Sorbona tra il 1975 e il 1976 sul tema *Dio, la morte e il tempo*, per far emergere, nuovamente, la presenza di categorie hegeliane tratte dalla *Fenomenologia dello spirito* nella concezione levinassiana della responsabilità per l'altro e nella ripresa del tema della morte.

L'ultimo saggio, *Indagine filosofica e responsabilità epistemica: Hegel*, di Paolo Giuspoli, discute un significato del termine "responsabilità" che è irriducibile a quelli più comuni di responsabilità morale e giuridica. Giuspoli analizza il significato di *responsabilità epistemica ed ontologica* che Hegel attribuisce alla filosofia, la quale, tramite l'assunzione di tale responsabilità, si può sviluppare a sapere razionale che mette in atto il pensiero libero, divenendo indagine scientifica del reale. La decisione fondamentale da cui si origina l'indagine filosofica, quella cioè di pensare in maniera pura, comporta, nel pensiero di Hegel, una assenza di presupposti. La filosofia non può infatti presupporre né i suoi oggetti né il suo metodo; essa deve mettere in discussione ogni cosa, deve essere un'interrogazione radicale. Solo in tal modo potrà svilupparsi come scienza della libertà. La decisione di filosofare in questo modo diviene l'assunzione del compito che la filosofia dà a se stessa e che comporta un abbandono del punto di vista della coscienza ordinaria, intrappolata nel rapporto oppositivo tra soggetto e oggetto. Tale è il percorso descritto nella *Fenomenologia dello spirito*, come *scienza dell'esperienza della coscienza*. Ma è nella *Scienza della logica* che viene portato avanti il tentativo di sviluppare un sapere razionale autofondato. Ciò avviene tramite una "de-soggettivizzazione" dell'atto conoscitivo, non limitato da alcuna prospettiva di osservazione, e attraverso una concezione del pensiero non concepito come mero prodotto del soggetto, ma come pensiero concettuale, oggettivamente razionale. La responsabilità epistemica è strettamente legata ad una forma di responsabilità ontologica, dal momento che la filosofia come scienza razionale riguarda la realtà effettiva (*Wirklichkeit*). Il compito fondamentale della filosofia di comprendere razionalmente la realtà effettiva viene attuato pensando in maniera pura: e questa è una decisione *responsabile*, nel senso di una *responsabilità epistemica e ontologica*. In ciò si determina la visione della filosofia come scienza, come libera conoscenza concettuale.

In qualità di curatrice di questo volume, ringrazio tutti gli autori per aver acconsentito a partecipare a questo progetto, e per aver discusso con grande disponibilità, professionalità e generosità una tematica così attuale, dimostrando come filosofi che possono apparire *prima facie* astratti e lontani dai nostri tempi abbiano ancora molto da dire. Ringrazio il Prof. Arnaldo Soldani, Direttore della Scuola di dottorato di Scienze Umanistiche dell'Università di Verona durante il mio percorso di dottorato, e la Prof.ssa Manuela Lavelli, coordinatrice del corso di dottorato in Scienze Umane, che mi hanno sostenuta nell'organizzazione della prima occasione di incontro scientifico riguardante i temi qui discussi e hanno approvato la pubblicazione di questo volume. Ringrazio l'attuale Direttore della Scuola di dottorato di Scienze Umanistiche, il Prof. Andrea Rodighiero, per aver appoggiato questa pubblicazione, e la Dott.ssa Catia Cordioli, per aver seguito tutte le pratiche burocratiche ad essa connesse. Ringrazio infine il Dott. Tommaso Gorni, per la disponibilità con cui mi ha diretta nell'impostazione tipografica del volume.

1. *Rispondere a se stessi per rispondere di se stessi.* *Appunti sul Critone*

Stefano Fuselli

1. Recuperare la distanza

Il problema del perché obbedire alle leggi costituisce uno dei temi classici della riflessione sul diritto, che anche nel secolo scorso ha trovato un fertile terreno di discussione, alimentato dalla non sopita polemica tra giuspositivismo e giusnaturalismo.¹ Anche oggi, benché questa polemica paia essere per molti versi superata,² vi sono numerose tesi che si contendono il campo.

Secondo alcuni,³ le principali sono le seguenti: la teoria del consenso o del contratto (si è obbligati in forza di un patto che si è più o meno espressamente sottoscritto); la teoria della gratitudine (si è obbligati a non danneggiare ciò da cui si è stati in vario modo beneficiati); la teoria del *fair play* (secondo la quale non è equo rifiutarsi di fare la propria parte quando si è tratto vantaggio dai sacrifici altrui); la teoria della appartenenza (secondo la quale fa parte del concetto stesso di appartenenza ad un gruppo il sottostare alle sue regole); la teoria del dovere naturale (secondo cui il fatto stesso di essere agenti morali implica l'averne dei doveri, primo fra tutti quello di agire secondo giustizia).

Se poi si va alla ricerca di un criterio che consenta di organizzarle, ecco allora che vi è, ad esempio, chi propone una bipartizione, tra teorie non-volontaristiche e teorie volontaristiche,⁴ tali cioè da annoverare o meno la scelta o la volontà dell'agente tra le ragioni per giustificare il suo pensarsi

¹ S. Cotta, *Giustificazione e obligatorietà delle norme*, Milano, Studium, 1981.

² F. Cavalla, *Sull'attualità del dibattito fra giusnaturalismo e giuspositivismo*, «Rivista di filosofia del diritto», 1, n. 1 (2012), pp. 107-122.

³ Seguo qui R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2014, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation> (ultimo accesso: 13/03/2019).

⁴ L. Green, *Legal Obligation and Authority*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, 2012, <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation> (ultimo accesso: 13/03/2019).

obbligato all'obbedienza. Così, è tipicamente non-volontaristica la teoria dell'appartenenza al gruppo, mentre è tipicamente volontaristica quella del contratto o del consenso. Ma vi è anche chi⁵ ritiene che sia possibile ricondurre *tutte* le ragioni addotte a giustificazione dell'obbedienza a tre tipi fondamentali: ragioni di tipo *prudenziale* – relative cioè a una qualche forma di convenienza o di stato soggettivo dell'agente –, ragioni di tipo *morale* – tale cioè che prescindono completamente dalla convenienza o dallo stato soggettivo dell'agente, fino al punto da richiedere un sacrificio dei suoi interessi – e, infine, ragioni *autonome*, cioè tali da non lasciarsi assorbire *né* in quelle del primo tipo *né* in quelle del secondo tipo.

Sta di fatto che coloro che si impegnano a sostenere o anche solo a discutere una qualche giustificazione teorica dell'obbligo di obbedire alle norme giuridiche sentono il bisogno di tornare, seppure in forme diverse, a confrontarsi con il *Critone*. Le ragioni per cui Socrate decide di restare in carcere e di affrontare la morte – obbedendo così a quella norma giuridica particolare e concreta che è il verdetto di condanna – sono lette, di volta in volta, come anticipazioni o enunciazioni dei nuclei portanti delle principali tesi contemporanee sull'obbligatorietà.

Così, ad esempio, vi si è vista un'anticipazione della teoria del consenso,⁶ ma vi è anche stato chi vi ha letto una giustificazione di tipo funzionale, secondo cui l'obbedienza è necessaria per la preservazione dello stato.⁷ Ancora, vi si è vista un'esplicita enunciazione della teoria della gratitudine⁸ o una enucleazione della teoria per la quale alla legge si deve rispetto in quanto espressione dell'autorità dello stato.⁹ Ma nelle parole pronunciate dalle Leggi si è visto anche un rinvio alla tesi secondo cui l'obbligo si spiega in termini di *fair play*.¹⁰

Gli appigli testuali per sostenere queste interpretazioni certamente non mancano. Tuttavia, credo che riassorbire gli argomenti spesi da Socrate e dalle Leggi entro le coordinate del dibattito contemporaneo sia controproducente per almeno due motivi, fra loro complementari. Da un lato, ciò rende invisibile la

⁵ A. Schiavello, *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, Pisa, ETS, 2010; Id., *L'obbligo di obbedire al diritto*, in *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, a cura di G. Pino, A. Schiavello, V. Villa, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 472-504.

⁶ L. Green, *Legal Obligation and Authority*, cit.; A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 475.

⁷ S. Cotta, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, cit., p. 103; R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, cit.

⁸ R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, cit.

⁹ A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 479.

¹⁰ R. Dagger/D. Lefkowitz, *Political Obligation*, cit.; A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 478.

distanza che ci separa da quel testo e, soprattutto, dalla sua epoca. Dall'altro, assumere che si tratti, in fondo, degli stessi argomenti, ci impedisce di scorgere non solo se vi siano delle differenze tra le risposte date allora e quelle date oggi, ma soprattutto se non sia diverso il modo in cui la questione è stata posta.

2. Autorità e patto

Di primo acchito, sembra che nel *Critone*, e nella prosopopea delle leggi in particolare, siano due i principali argomenti invocati: da un lato, quello che potremmo definire l'argomento di autorità e, dall'altro, quello che invece si può definire come l'argomento del patto.

Il primo argomento si iscrive in quello che, con linguaggio proprio del dibattito giusfilosofico novecentesco, è solitamente chiamato *positivismo ideologico*, cioè quell'atteggiamento teorico e pratico secondo cui la legge va obbedita proprio per il fatto che essa è legge dello stato (*Gesetz ist Gesetz*).¹¹ Dall'altro lato, invece, si può essere portati a sottolineare il fatto che l'obbedienza che Socrate mostra nei confronti della legge è il risultato dell'accordo, dell'ὁμολογία, che Socrate ha – più o meno esplicitamente – ma comunque *volontariamente* – concluso con i νόμοι della sua città. Nessuno dei due profili è privo di una sua – almeno apparente – plausibilità.

In effetti, per quanto giustamente si faccia notare che nulla vi è di più lontano dalla mentalità greca della «statolatria» moderna,¹² non mancano gli elementi che possono essere portati a giustificazione di quella prima linea interpretativa.

Il dialogo con i νόμοι, infatti, si accende dopo che Socrate ha stabilito, assieme a Critone, che non il vivere come tale, ma il vivere bene è ciò che conta e che vivere bene (εὖ ζῆν) è vivere con virtù e giustizia (καλῶς και δικάως).¹³ Questo è anche il motivo per cui non si deve mai commettere ingiustizia (che è lo stesso che nuocere a qualcuno),¹⁴ nemmeno come ritorsione per una ingiustizia subita.¹⁵ La prosopopea dei νόμοι,¹⁶ da questo punto di vista, è lo stra-

¹¹ N. Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1966, pp. 113-114.

¹² G. Reale, *Saggio introduttivo*, in Platone, *Critone*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 1996, pp. 11-79, qui p. 66.

¹³ Plato, *Crit.*, 48 b 5-8.

¹⁴ Plato, *Crit.*, 49 c 10-11.

¹⁵ Plato, *Crit.*, 49 b 10-11.

¹⁶ Secondo P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991², p. 20, attraverso questa figura retorica, la legge è trasformata in una «persone legale». Per Turolla, invece, questo è un chiaro indice che il *Critone* è un

tagemma retorico con cui Socrate mostra a Critone *chi* verrebbe leso dalla sua fuga,¹⁷ cioè: quei νόμοι nei confronti dei quali Socrate è subordinato come un figlio al padre o come un servo al padrone i quali, in quanto subordinati, nemmeno avrebbero alcun diritto di ricambiare una eventuale ingiustizia subita. Non rispettare una sentenza – per quanto ingiusta – è sovvertire l'intero ordine stabilito dai νόμοι, nuocere loro e, con ciò, commettere ingiustizia.¹⁸

dialogo della piena maturità. Cfr. E. Turolla, *Il posto del «Critone» nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 4 (1950), pp. 181-196. Sul senso di questa personificazione, più recentemente, E.E. Magoja, *El significado de la prosopopeya de las Leyes en el «Crítón» de Platón*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 32 (2015), pp. 11-39.

¹⁷ Su questa funzione M. Lane, *Argument and agreement in Plato's Crito*, «History of Political Thought», 19, n. 3 (1998), pp. 313-330. L'idea che il discorso dei νόμοι abbia come scopo quello di elevare la coscienza dell'uomo comune, simboleggiato da Critone, più che di definire un criterio universale di obbedienza alla legge, è sostenuta da A. Congleton, *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, «Political Theory», 2, n. 4 (1974), pp. 432-446. Sul tema anche M.J. Rosano, *Citizenship and Socrates in Plato's Crito*, «The Review of Politics», 62, n. 3 (2000), pp. 451-477. Fuori luogo mi pare però la tesi di V.J. Rosivach, *οἱ πολλοί in the Crito 44b5-d10*, «The Classical Journal» 76 (1981), pp. 289-297, secondo cui il dialogo risponde a criteri retorici più che a un impianto argomentativo razionale. Sull'interpretazione cosiddetta retorica, secondo la quale gli argomenti dei νόμοι non sarebbero da ascrivere anche a Socrate, cfr. G. Young, *Socrates and Obedience*, «Phronesis», 19, n. 1 (1974), pp. 1-29; E.J. Weinrib, *Obedience to the law in Plato's Crito*, «American Journal of Jurisprudence», 27 (1982), pp. 85-108; K. Quandt, *Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's «Crito»*, «Philosophy & Rhetoric», 15, n. 4 (1982), pp. 238-256. La riprende, sostenendo però che vi sia un obbligo morale di obbedire a ciò che il legislatore ritiene essere giusto P. Soper, *Another look at the Crito*, «American Journal of Jurisprudence» 41, n. 1 (1996), pp. 103-132.

¹⁸ Una lettura di tipo 'autoritario' è offerta ad es. da R. Martin, *Socrates on disobedience to law*, «Review of Metaphysics», 24 (1970-71), pp. 21-38, a cui rispondono F.C. Wade, *In defense of Socrates*, «Review of Metaphysics», 25 (1971-72), pp. 311-325 e R.E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 557-567. Per questa linea interpretativa e una sua discussione si vedano anche R. Weiss, *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, New York, Oxford University Press, 1998, pp. 101-112; A.D. Woozley, *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, Chapter Hill/London, University of North Carolina Press, 1979; D. Bostock, *The Interpretation of Plato's «Crito»*, «Phronesis», 35, n. 1 (1990), pp. 1-20. In diversa prospettiva, insiste sull'autoritarismo dei νόμοι M. Lott, *Because I Said So: Practical Authority in Plato's «Crito»*, «Polis: The Journal of the Society for the Study of Greek Political Thought», 31, n. 1 (2015), pp. 3-31. Una lettura più attenta della nozione di autorità qui in gioco è offerta da J.B. White, *Plato's Crito: The Authority of Law and Philosophy*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 11-50; sulla sua interpretazione cfr. P.R. Teachout, *Strains of music: Understanding the speech of the nomoi in Plato's Crito*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 51-94. Secondo J.A. Colaico, *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*, London, Routledge, 2001, pp. 199-210, l'autoritarismo dei νόμοι rende i loro argomenti in-

Ancora più evidenti sono, ovviamente, i riscontri testuali a sostegno della lettura secondo cui a fondamento dell'obbedienza dovuta alla legge vi è invece l'accordo, il patto – ὁμολογία – che Socrate ha contratto con i νόμοι.¹⁹ Sin dall'inizio del loro discorso, e ripetutamente nel corso di esso, i νόμοι non mancano di ricordare a Socrate il giuramento di fedeltà che prestava ogni giovane ateniese che veniva dichiarato cittadino.²⁰ Un accordo che egli aveva di fatto suggellato decidendo di restare in Atene e di compiere i suoi doveri di cittadino, quando invece aveva la possibilità di andarsene:²¹ una possibilità che gli era stata offerta fino all'ultimo, quando avrebbe potuto comunque prendere la via dell'esilio dopo la condanna.²² Andarsene ora, senza rispettare la sentenza, equivarrebbe così a trasgredire l'accordo.²³

3. Rileggendo il discorso dei νόμοι

Le prospettive interpretative appena delineate sono diverse ma complementari. In esse, infatti, la volontà individuale viene di volta in volta o resa

conciliabili con le posizioni di Socrate nel *Critone* e nell'*Apologia*: quindi non sono da intendersi come espressione del punto di vista di Socrate.

¹⁹ Potrebbe sembrare (cfr. A. Schiavello, *L'obbligo di obbedire al diritto*, cit., p. 475) che il fatto che non si parli di un patto stretto fra i cittadini ma di un patto fra Socrate e le leggi sia una sorta di «espedito retorico» che lascia intatta la sostanza dell'argomento contrattualistico (in senso visto sopra). Credo tuttavia essenziale tenere presente che l'idea di contratto sociale elaborata nel corso della modernità presuppone qualcosa che per l'uomo greco era impensabile, ossia un individuo che è già dotato da sé di diritti (soggettivi) *prima o indipendentemente* dall'entrare nella dimensione sociale e politica. Vale la pena di ricordare che già G. Calogero, *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 247-261, aveva posto in evidenza la peculiarità di questa forma di contrattualismo in cui la legge non è il prodotto di un patto, ma è uno dei contraenti. La visione contrattualistica è sostenuta con forza da P. Piovani, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, cit., il quale però ne sottolinea l'aspetto di «costante stipulazione», p. 30, che va continuamente rinnovata. Contro una lettura 'contrattualistica' di questo patto A.C. Ray, *The tacit agreement in the Crito*, «International Studies in Philosophy», 12, n. 1 (1980), pp. 47-54. Sul tema dell'accordo, importanti le osservazioni di D.F. Dreisbach, *Agreement and obligation in the Crito*, «The New Scholasticism», 52 (1978), pp. 168-186.

²⁰ Plato, *Crit.*, 50 c 4-6; cfr. G. Reale, *Note al testo*, in Platone, *Critone*, cit., pp. 169-190, qui p. 182, nt. 57.

²¹ Plato, *Crit.*, 51 d 4-51 e 4; 52 d 8-e 5.

²² Plato, *Crit.*, 52 c 36.

²³ Plato, *Crit.*, 54 d 9-e 1.

totalmente irrilevante ai fini della relazione tra l'agente e la legge o, al contrario, ne diventa il fondamento assorbente.²⁴

Credo tuttavia che gli argomenti spesi dai νόμοι siano fondati su ragioni, su λόγοι, che vanno in una direzione affatto diversa, sia sul piano pratico sia sul piano teoretico. Come noto, Socrate dichiara espressamente che ogni sua scelta d'azione è sempre stata guidata dall'ascolto di quel λόγος che, nel corso del ragionamento, gli è parso migliore.²⁵ È quindi nel λόγος e nella ἀλήθεια, nei quali si manifesta ciò che è giusto e ingiusto,²⁶ che va ricercato il fondamento di quell'obbedienza alla legge che Socrate testimonia con la sua vicenda: una obbedienza che, come è stato sottolineato, è tutt'altro che cieca.²⁷

A questo punto, allora, diventa importante guardare più da vicino al discorso dei νόμοι, soffermando l'attenzione sul fatto che esso prende avvio all'insegna dell'asimmetria sussistente tra le leggi e Socrate stesso.²⁸ Questa asimmetria offre infatti un primo ordine di argomenti alle leggi.

I νόμοι si presentano anzitutto come espressione della totalità della comunità politica.²⁹ Sono infatti «οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως»³⁰ quelli da cui Socrate immagina di essere colto mentre sta tentando di fuggire dal carcere. Parimenti, l'accusa che essi rivolgono a Socrate è proprio quella di

²⁴ Credo che questa sia anche la ragion per cui, soprattutto tra gli anni '60 e '70 del secolo scorso, nel mondo anglosassone, si è cercata nel *Critone* la fondazione della disobbedienza civile o della «disobbedienza giustificata», J. Kirkpatrick, *Exit out of Athens? Migration and Obligation in Plato's Crito*, «Political Theory», 43, n. 3 (2015), pp. 356-379, qui p. 358, sostenendo che vi è una contrapposizione fra il *Critone* e l'atteggiamento tenuto da Socrate nell'*Apologia*. Cfr. sul tema, ad esempio G. Vlastos, *Socrates on political obedience and disobedience*, «Yale Review», 63 (1974), pp. 517-534; A.D. Woozley, *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, cit.; R.W. Momeyer, *Socrates on Obedience and Disobedience to the Law*, «Philosophy Research Archives», 8 (1982), pp. 21-53; R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1984, pp. 54-90; T.C. Brickhouse/N.D. Smith, *Socrates on Obedience to the Law*, «Apeiron», 10 (1984), pp. 10-18; D.D. Colson, *On appealing to Atheinian Law to Justify Socrates's Disobedience*, «Apeiron», 19, n. 2 (1985), pp. 133-151; J. Stephens, *Socrates and the rule of law*, «History of Philosophy Quarterly», 2 (1985), pp. 3-10.

²⁵ Plato, *Crit.*, 46 b 3-5.

²⁶ Plato, *Crit.*, 48 a 2-3.

²⁷ C. Johnson, *Socrates on Obedience and Justice*, «The Western Political Quarterly», 43, n. 4 (1990), pp. 719-740.

²⁸ Cfr. M. Dyson, *The Structure of the Laws' Speech in Plato's Crito*, «Classical Quarterly», 1978, pp. 427-436.

²⁹ Quest'aspetto è enfatizzato da K. Hildebrandt, *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, trad. it. G. Colli, Torino, Einaudi, 1947, p. 92, secondo il quale «*Nomoi* significano qui non la rigida forma della costituzione accidentalmente vigente, ma la durevole forma della vita dello Stato, che può manifestarsi in mutevoli costituzioni».

³⁰ Plato, *Crit.*, 50 a 7-8.

distruggere, con la sua fuga, i νόμοι stessi e l'intera città («σύμπασαν τὴν πόλιν»)³¹. Anteporre, infatti, il proprio personale tornaconto a quanto stabilito in forza delle leggi non è solo un reato che, in quanto tale, mina l'intero ordinamento e il senso stesso del giudizio,³² ma è qualcosa di molto più grave: si tratterebbe infatti di elevare ad unico orizzonte della scelta d'azione lo ἴδιον anziché il κοινόν.³³

L'asimmetria è quindi declinata in relazione alla nascita stessa di Socrate: i νόμοι sono ciò che ha reso possibile la sua esistenza, consentendo il matrimonio dei suoi genitori, governandone l'educazione. Il rapporto tra i νόμοι e Socrate non è tra pari: semmai è analogo a quello con un discendente (ἔκγονος) o un servo (δοῦλος),³⁴ cosicché se ai propri genitori sono dovuti rispetto e obbedienza, a maggior ragione li si deve alla propria Patria.

Come già ricordato, un secondo ordine di argomenti è dato dal richiamo al patto (ὁμολογία), stretto tra Socrate e i νόμοι, in base al quale egli aveva accettato di compiere i suoi doveri di cittadino.³⁵ Patto che non si è risolto in un mero cerimoniale, ma che ha avuto costanti conferme sia durante tutta la sua vita, dal momento che egli non si è praticamente quasi mai mosso da Atene, sia, soprattutto, in occasione del processo, quando poteva in piena libertà scegliere la via dell'esilio. Andarsene ora equivarrebbe a non tenere fede al patto in un modo che non solo lo rende ridicolo, ma pone addirittura in pericolo le persone a lui più care.

Infine, i νόμοι tratteggiano le possibilità della vita futura di Socrate esule e fuggiasco.³⁶ Da un lato, egli non potrebbe mai trovare un vero asilo in vita; infatti, se la città in cui andrà sarà governata da buoni νόμοι, allora sarà guardato con sospetto, saranno tenute per buone le accuse mosse contro di lui, il suo comportamento verrà giudicato incoerente (ἄσχημος);³⁷ se, invece, la città non sarà retta da buoni νόμοι, si coprirà di ridicolo e la sua vita da esule, in

³¹ Plato, *Crit.*, 50 b 1-2.

³² R.E. Allen, *Law and Justice in Plato's Crito*, cit., pp. 557-567.

³³ A differenza di D.M. Farrell, *Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty To Obey the Law: The Case for Civil Authority in the Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 173-189, non credo che il senso dell'argomento sia la non universalizzabilità di una massima, ma quello di evidenziare la differenza tra il piano delle massime (particolare) e quello dell'azione giusta (universale). Secondo P. Goggans, *Political Organicism in the Crito*, «Ancient Philosophy», 19, n. 2 (1999), pp. 217-233, il *Critone* è un manifesto della visione politica organicistica di Platone. Come cercherò di mostrare, questo non rende del tutto giustizia del dialogo (né, ritengo, del pensiero politico di Platone), almeno laddove l'organicismo di cui parla Goggans implica che «members of the polis exist for it and not vice versa», ivi, p. 219.

³⁴ Plato, *Crit.*, 50 e 3-4.

³⁵ Plato, *Crit.*, 52 d 2-3.

³⁶ Plato, *Crit.*, 53 b 3-54 c 8.

³⁷ Plato, *Crit.*, 53 c 8.

luoghi dissoluti, non potrà garantire ai suoi figli un'educazione degna di questo nome e comunque migliore di quella che i νόμοι di Atene, e i suoi stessi amici, sono in grado di garantire. Dall'altro, la scelta della fuga, oltre a coprirlo di vergogna e di ridicolo, lo marchierebbe ben oltre la durata della sua vita terrena, riservandogli un'accoglienza tutt'altro che benevola da parte dei νόμοι dell'Ade.

4. Unità e limite

A mio parere, è possibile individuare una chiave di lettura unitaria di questo discorso che è, per così dire, eccentrica rispetto alla distinzione contemporanea tra argomenti volontaristici e non-volontaristici: non perché la volontà o la scelta dell'agente non vi abbiano ruolo, ma perché, al contrario ne dischiude le condizioni di possibilità. Questa chiave di lettura è data dalla funzione *unificante* esercitata dai νόμοι rispetto alla scelta d'azione che Socrate è chiamato a fare.

I νόμοι, infatti, richiamano costantemente Socrate a fare la sua scelta sulla base di un principio che sia capace di mantenerlo in unità, in collegamento, non solo con gli altri suoi concittadini o con la comunità politica, ma anche con la sua stessa storia personale e con la compiutezza della sua esistenza. Essi lo invitano a considerare la sua scelta d'azione all'insegna della totalità, dell'interezza: *tutto* ciò che egli è stato, è e sarà è messo in gioco in quella scelta. Da questo punto di vista, gli argomenti prodotti dai νόμοι sono una sorta di rovesciamento contrappuntistico degli argomenti spesi da Critone all'inizio del dialogo: là dove a dominare era la dispersione dei πολλοί, qui invece è posta al centro l'unitarietà di una decisione per la quale ne va di *tutto* Socrate.³⁸

In questa prospettiva, mi pare che l'obbedienza che i νόμοι richiedono sia da intendersi anzitutto come un richiamo a riconoscere e a rispettare ciò che – circoscrivendo l'intera vita di Socrate – ne preserva anche la possibilità di realizzazione, quella forma di realizzazione che – in quanto εὖ ζῆν –

³⁸ D.F. Dreisbach, *Agreement and obligation in the Crito*, cit., pp. 168-186, sottolinea che il senso del discorso delle leggi consiste nel mostrare che non vi è possibilità di una vita degna di essere vissuta al di fuori di una comunità retta da (buone) leggi – p. 174; 177 – e che, da questo punto di vista, violare l'accordo più che fare una cosa moralmente sbagliata è fare un errore di valutazione. Pur condividendo gran parte della sua analisi, tuttavia mi pare che il senso dell'ὁμολογία non sia riducibile a quello di un'adesione tacita a un *set* di regole, come se Socrate fosse uno scacchista – p. 175.

è da anteporre al mero ζῆν.³⁹ Ricordando e delineando l'orizzonte delle possibilità entro cui può compiersi la vita buona, i νόμοι tracciano un limite: un limite che si presenta nella forma di un richiamo all'obbedienza, di un richiamo al rispetto della parola, di un richiamo alla coerenza con se stessi.

A partire da questa funzione unificante e delimitante svolta dai νόμοι, va inteso anche il senso di quell'accordo, ὁμολογία, a cui essi fanno costante riferimento. Nel suo comune uso giuridico, il termine indica un accordo istituito tra parti, tutelato giudizialmente e fonte di obbligazione, in cui i contraenti non sono su di un piano di parità.⁴⁰ Si tratta di un significato che senza dubbio è sempre presente nel discorso dei νόμοι e che, però, non esaurisce la peculiare curvatura semantica che ne caratterizza l'impiego nel lessico platonico.

In uno studio di molti anni fa, Francesco Adorno aveva messo in luce che, nei dialoghi platonici, il termine ὁμολογία indica un tipo di accordo che è strettamente connesso con la ricerca dialettica della verità.⁴¹ Come tale, esso è anzitutto il frutto di un processo, è il risultato di un'attività comune, in cui i diversi interlocutori sono tutti impegnati. In secondo luogo, il fatto che essi giungano ad accordarsi su di una certa questione implica che, nel corso del ragionamento, si è imposto qualcosa che nessuno dei partecipanti può respingere, senza con ciò rimettere in discussione l'intero percorso argomentativo. Lungo questa direzione, l'ὁμολογία non indica solo il convenire dei soggetti dialoganti, il farsi uno dei loro diversi λόγοι, ma anche il convenire del λόγος con se stesso, il suo mantenersi coerente, non contraddittorio, rispetto a se stesso.

Proprio per questo, dunque, ciò su cui ci si accorda non è espressione di un punto di vista soggettivo, né è la somma dei diversi punti di vista che si sono confrontati, ma è ciò che tiene assieme i diversi discorsi particolari, senza identificarsi con nessuno. I λόγοι degli interlocutori si fanno uguali (ὅμοιοι) perché il loro διαλέγεσθαι li pone di fronte a qualcosa che nessuno

³⁹ Plato, *Crit.*, 48 b 5-6. Cfr. D.D. Colson, «Crito 51 a-c», *To What Does Socrates Owe Obedience?* «Phronesis-A Journal For Ancient Philosophy», 34, n. 1 (1989), pp. 27-55.

⁴⁰ Cfr. ad esempio Biscardi, 1982, p. 140 e seg. P. Cobetto Ghiggia, *Homologia e homonoia fra V e IV secolo a. C.*, in «Rivista di Diritto Ellenico», I (2011), p. 26 puntualizza che «1) La *homologia* non è soltanto un generico accordo, ma un istituto giuridicamente regolamentato dal punto di vista formale che genera rapporti obbligatori. 2) Il ricorso alla *homologia* nasce da situazioni di contrasto fra due o più parti e mira alla loro composizione. 3) Dalle testimonianze sinora prese in esame si può dedurre altresì che, *solitamente*, nell'ambito della stipula di una *homologia* una delle parti coinvolte si trova in una posizione di supremazia, fattuale o anche solo presumibile».

⁴¹ Cfr. F. Adorno, *Appunti su ὁμολογεῖν e ὁμολογία nel vocabolario di Platone*, «Dialoghi di archeologia», II (1968), pp. 152-172.

può respingere o rifiutare. Con questo senso, del resto, il termine fa la sua comparsa anche nel *Critone*, laddove Socrate e il suo amico si trovano a convenire (ὁμολογεῖν), dopo un lungo processo argomentativo, che non il mero vivere, ma il vivere bene, cioè il vivere con giustizia, è da tenere in massimo conto, e che non si deve mai commettere ingiustizia – cioè fare del male a qualcuno – nemmeno come ritorsione per un’ingiustizia subita.⁴²

Riletta in questa luce, l’ὁμολογία tra i νόμοι e Socrate è tutt’altro che l’espressione di un mero atto di volontà. Essa, semmai, è l’esito di un processo attraverso cui si è via via reso manifesto quale è il principio del vivere bene che, come tale, mantiene l’individuo che gli dà ascolto in unità con la sua comunità, con i suoi affetti e con se stesso, cioè con la sua storia, con le sue idee, con le sue scelte. Nel dialogo con i νόμοι prende forma qualcosa che in tanto si impone, in quanto non può essere negato ma che, proprio per questo, garantisce unità, continuità, coerenza. Certo, lo si può ignorare, disattendere, ma al prezzo della disgregazione.

5. Un parallelismo con la *Repubblica*

Da questo punto di vista, il dialogo con i νόμοι può essere letto in continuità con i primi quattro libri della *Repubblica*,⁴³ dove Socrate intrattiene una complessa e faticosa indagine circa la definizione della giustizia. Come si ricorderà, nel corso del secondo libro, dopo aver confutato le posizioni di Cefalo, Polemarco e, soprattutto, Trasimaco, Socrate, sospinto da Glaucone e Adimanto si arrischia a condurre in prima persona la ricerca. Lo stragemma retorico con cui è inaugurato il nuovo corso è noto: Socrate paragona la questione della giustizia a un testo scritto in caratteri minuscoli e propone, per meglio poterlo leggere, di ingrandirli. Questo testo, scritto a caratteri più grandi, altro non è che la comunità politica stessa, la πόλις.

Così, non senza difficoltà, Socrate profila il sorgere di una comunità alquanto primitiva, in cui, un po’ alla volta, ciascuno trova il suo ruolo grazie alle proprie specifiche abilità e capacità. Sorgono così il ceto dei produttori, che assicurano alla πόλις i mezzi per la prosperità, il ceto dei difensori, che ha il compito di proteggerla dagli attacchi esterni, e infine il ceto dei reggitori, che ne governa il funzionamento, preoccupandosi di evitare quanto potrebbe infrangerne l’equilibrio. Così come ogni ceto ha un particolare com-

⁴² Plato, *Crit.*, 49 b 10-11.

⁴³ Sulla datazione del *Critone* in rapporto ai dialoghi della maturità cfr. G. Reale, *Saggio introduttivo*, cit., pp. 54-57; A. Zolotukhina, *On the Position of Crito in the Corpus Platonicum*, «Hermathena», n. 189 (2010), pp. 33-51.

pito, grazie al quale ogni individuo, nel momento in cui realizza al meglio le proprie attitudini, contribuisce anche al bene della comunità, ha anche una virtù che ne perfeziona l'opera. Per i difensori si tratta della virtù del coraggio, per i reggitori della virtù della sapienza, per i produttori – ma in realtà anche per tutti gli altri – della virtù della temperanza.

Ed è a questo punto che il discorso ritorna sulla giustizia (δικαιοσύνη). Essa si presenta subito con un carattere peculiare. Apparentemente è molto sfuggente, difficile da catturare. Ciò non avviene per il fatto che essa si occulti chissà dove o implichi chissà quali sofisticate tecniche di indagine; al contrario, essa sfugge allo sguardo indagatore proprio perché è già presente: è già sotto gli occhi di Socrate e dei suoi amici, si rotola ai loro piedi, *sin dall'inizio, sin dal principio* (ἐξ ἀρχῆς).⁴⁴ Per poterla cogliere occorre una sorta di 'rimessa a fuoco', così come quando ci accorgiamo che gli occhiali disperatamente cercati stavano già sul nostro naso. La giustizia, dunque, è presente sin da principio, sin dal primo costituirsi della comunità. Essa, infatti, non è una virtù che si aggiunge alle altre; piuttosto è la *condizione di possibilità* del loro sviluppo e del loro esercizio: quella che «assicura a tutte la loro possibilità di svilupparsi e, una volta sviluppate, ne garantisce la salvaguardia, finché è presente».⁴⁵

La ragione per cui la giustizia ha questa funzione di condizione di possibilità è dovuta al suo peculiare contenuto, al tipo di 'regola' che essa manifesta. Tale regola è τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν.⁴⁶ Solitamente questa formula viene tradotta con: fare ciascuno il proprio mestiere, attenersi ciascuno al proprio compito. Nell'economia generale del modello platonico, una tale traduzione pare immediatamente accettabile e perspicua: ciascun esponente di ciascun cetto deve limitarsi ad attendere ai propri compiti, senza cercare di avocare a sé competenze che non ha, ma nemmeno rifiutando di esercitare responsabilmente le proprie. Tuttavia questa traduzione non rende a sufficienza la complessità dell'espressione platonica, la quale ha anche una valenza ontologico-esistenziale, attiene al τὰ αὐτοῦ – cioè a ciò che costituisce l'essere proprio di ciascuno.

In questo senso, la giustizia è che ciò di cui ciascuno può portare a compimento quanto più gli è proprio e che, come tale, gli conferisce la sua identità e lo preserva sia dalla dispersione – come accade a chi si lascia andare ad una serie di atti incoerenti, dettati solo dalle circostanze del momento o da criteri affatto mutevoli – sia dall'anonimato della massa, dei πολλοί. Agire secondo l'essere più proprio, realizzare – nell'adempiere il

⁴⁴ Plato, *Resp.*, 432 d 7-8.

⁴⁵ Plato, *Resp.*, 433 b 8-c 1 (trad. it., p. 583).

⁴⁶ Plato, *Resp.*, 433 b 4.

proprio compito – il proprio essere,⁴⁷ richiede di realizzare, nella specificità della situazione concreta e nella mutevolezza delle contingenze esterne, ciò che rende una vita degna di essere vissuta. Da questo punto di vista, la giustizia non è mai ridicibile a una prescrizione o ad una serie di prescrizioni determinate, precostituite alle situazioni concrete: essa presenta l'incomodo che ciascuno risponda di sé.

6. La dialettica nel νόμος

Rispetto a quanto ora detto, si potrebbe obiettare che, in fin dei conti, i νόμοι esprimono delle prescrizioni e che, proprio perché sono i νόμοι di Atene,⁴⁸ esprimono delle prescrizioni particolari, storicamente determinate. Nulla, cioè, di necessario e innegabile, nulla che non possa essere respinto o discusso. Del resto, i νόμοι stessi fanno presente a Socrate che il destinatario può o obbedire loro, oppure entrare in una pubblica discussione con loro, cercando di persuaderli della possibilità di un altrimenti:⁴⁹ nulla quindi vi è di intrinsecamente indefettibile in quanto essi prescrivono. Credo tuttavia che proprio qui stia anche la possibilità di una lettura diversa: nel momento stesso, infatti, in cui i νόμοι ricordano a Socrate che giusto, τὸ δίκαιον, è non abbandonare mai il proprio posto e obbedire – sia in guerra sia in tribunale – a ciò che la patria e la città comandano, affermano anche che l'alternativa all'obbedienza è di offrire una diversa possibilità di intendere ciò che è giusto fare: una possibilità che deve a sua volta essere discussa, vagliata, risultare persuasiva. Il convenire coi νόμοι, quindi, non è

⁴⁷ Cfr. F. De Luise/G. Farinetti, *Infelicità degli «archontes» e felicità della «polis»*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 107-150.

⁴⁸ Dissento, sul punto, da M. Montuori, (*Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone*, 2a ed. riveduta e rinnovata, Milano, Vita e Pensiero, 1998), secondo il quale le leggi che si presentano a Socrate sono quelle ideali, della πόλις perfetta, così come dalla tesi di J.P. Euben (*Philosophy and Politics in Plato's Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 149-172, qui p. 165), secondo cui i νόμοι non sono le leggi dell'Atene contemporanea quanto piuttosto una idealizzazione di una astratta legge arcaica. Entrambe le posizioni, infatti, finiscono per depotenziare il senso della scelta di Socrate, nonché il significato di quella ὁμολογία con i νόμοι che rinvia a ciò che trascende entrambi. Molto pertinenti, a questo riguardo, mi paiono anche le ragioni proposte da E.E. Magoja, *El significado de la prosopopeya de las Leyes en el «Critón» de Platón*, cit., pp. 11-39, in polemica con R.A. McNeal (*Law and Rhetoric in the Crito*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1992) il quale ritiene che si tratti di leggi naturali, non positive.

⁴⁹ Plato, *Crit.*, 52 a 2-3. Il tema, come noto, è trattato da R. Kraut, *Socrates and the State*, cit., in particolare pp. 54-58. Per una discussione del punto cfr. T. Penner, *Two notes on the «Crito»: the impotence of the many, and «persuade or obey»*, «The Classical Quarterly», 47, n. 1 (1997), pp. 153-166.

tanto l'aderire ad una serie di prescrizioni particolari, ma è piuttosto il riconoscere che ogni regola determinata è, come tale, sempre rivedibile e discutibile, perché ciò che tiene assieme tanto la πόλις quanto la vita di ciascuno dei suoi membri non è un insieme di contenuti fissati una volta per tutte.⁵⁰

Non si tratta di una sorta di deriva relativistica: al contrario, la discutibilità e la rivedibilità affondano le loro radici nell'essenza stessa del νόμος, per come essa si mostra anche in altri luoghi del *corpus* platonico. Ad esempio, nel *Minosse* – dialogo la cui paternità platonica è tutt'altro che pacifica – il νόμος viene caratterizzato come opinione vera, ἡ ἀληθὴς δόξα, e, in quanto tale, come scoperta di ciò che è, τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις.⁵¹ Il νόμος, cioè, è la congiunzione di due *non*: il *non* essere ancora un sapere (in quanto opinione) e tuttavia il *non* essere più un mero ignorare, se non altro perché si è già orientato alla verità e si muove quindi *dal* cono d'ombra della completa ignoranza *verso* la scoperta di ciò che pienamente è.⁵² Questa sua intrinseca dialetticità, che lo accomuna alla tensione 'erotica' propria dell'atto del filosofare,⁵³ fa sì che il νόμος non possa mai essere esaurito in un 'già dato' – come ad esempio lo sono i νομιζόμενα o i δόγματα πόλεως o i ψηφίσματα. Piuttosto, esso va inteso come un continuo scaturire di possibilità, al modo in cui la vista è ciò che rende possibili le singole visioni, senza esaurirsi in nessuna delle cose vedute.⁵⁴ Proprio per questo il νόμος è, per usare l'espressione delle *Leggi*, quella regola dell'intelligenza, τοῦ νοῦ διανομήν,⁵⁵ che, prendendo il posto di quei demoni che al tempo di Crono avevano il compito di pascere i mortali, asseconda quanto vi è di immortale negli uomini e rende possibile così anche la loro convivenza.

⁵⁰ Cfr. F. Cavalla, *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli, Jovene Editore, 2011; S. Fuselli, *Sulle radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialogo fra neuroscienze e filosofia del diritto*, in *Custodire il fuoco. Saggi di filosofia del diritto*, a cura di F. Zanuso, Milano, FrancoAngeli, 2013, pp. 83-120.

⁵¹ Plato, *Minos*, 315 a 1-2. Su ciò cfr. P. Moro, *L'essenza della legge. Saggio sul Minosse platonico*, in *Cultura moderna e interpretazione classica*, a cura di F. Cavalla, Padova, CEDAM, 1997, pp. 113-168 e, più recentemente, P. Moro, *Alle origini del Nómos nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, Milano, FrancoAngeli, pp. 142-163.

⁵² A tale riguardo, contro una certa visione caricaturale del mondo delle idee, F. Chie-regghin, *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2004, p. 165 giustamente sottolinea che l'unica definizione dell'essere che si incontra negli scritti di Platone è quella di δύναμις: «Infatti io pongo come definizione delle cose che sono, questa: le cose che sono non sono altro che δύναμις», Plato, *Soph.*, 247 e 3-4 (trad. it., p. 223).

⁵³ Plato, *Symp.*, 204 b 4.

⁵⁴ Plato, *Minos*, 313 b 8-c 3.

⁵⁵ Plato, *Leg.*, 714 a 1-2.

Ecco allora che il rapporto omologico con i νόμοι è in un duplice senso dialettico: è dialettico, intanto, perché implica quel processo di confronto grazie al quale – e solo grazie al quale – può emergere quanto è innegabile; ma è dialettico, inoltre, perché è la struttura stessa del νόμος ad essere intrinsecamente dialettica, in quanto tiene assieme – nella fluidità del *non* – quegli estremi che delimitano e definiscono l'intera gamma delle possibilità date all'uomo. Da questo punto di vista, il duplice *non* che anima la tensione dialettica interna al νόμος attinge allo stesso tipo di negatività che caratterizza la dialettica propria di ogni forma di totalizzazione.

La più limpida chiarificazione di quest'ultimo punto si trova nel *Parmenide*, laddove Platone si confronta con la struttura concettuale dell'*uno*, inteso come totalità esaustiva del molteplice. L'unità pensata come totalità può configurarsi o come un πᾶν, o come un ὅλον, cioè: o come il prodotto dell'azione di una forma che rivolge la sua funzione unificante solo su un contenuto diverso da sé, il molteplice altrimenti disperso, o come l'azione di una forma che si riflette anche su se stessa nel suo unificare.⁵⁶

Nel primo caso abbiamo a che fare con quella totalità che è nelle sue parti, in quanto è il risultato della loro combinazione. Questo, pur essendo il modo più comune di intendere la totalità, è però anche il meno soddisfacente: costituendosi solo alla fine del processo di composizione, infatti, essa tralascerà sempre ciò in base al quale è stata conseguita, cosicché è inevitabilmente costretta a rinunciare a ogni pretesa completezza essendo il principio del suo costituirsi altro da sé. È una totalità che *non* è ancora tutto ciò che l'ha costituita. Nel secondo caso, invece, avremo un tipo di totalità che si dà compiutamente, tale cioè da non lasciare nulla di esterno che la renderebbe parziale. Ma, dal momento che ciò che include è sempre altro da ciò che è incluso, una totalità siffatta è, nel punto del suo massimo compimento, sempre oltre se stessa, perché è irriducibile tanto al suo contenuto quanto al processo della sua costituzione. È una totalità che *non* è più tutto ciò che l'ha costituita.

Il tutto, dunque, comunque lo si pensi, si presenta come un'unità che è *in se stessa* il prodursi della differenza da sé medesima. Sia che si presenti come πᾶν sia che si presenti come ὅλον, il costituirsi della totalità implica un atto di negazione tale per cui, nel momento stesso in cui l'intero 'corrisponde' a se medesimo e si rende conforme alle proprie condizioni di possibilità, differisce da sé ed è il proprio oltrepassarsi, il proprio rinviare oltre se stesso.

⁵⁶ Plato, *Parm.*, 145 b 6-e 5. Su questo passo cfr. F. Chiereghin, *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, Liviana Scolastica, 1976, pp. 13-15.

Riletta alla luce delle aporie del *Parmenide*, l'ὁμολογία con i νόμοι si presenta come un accordare il proprio λόγος con il λόγος proprio di ciò che riflette in sé la tensione insopprimibile del tutto, ossia con il λόγος di ciò che è sempre 'oltre' e, come tale, da un lato invita costantemente ad assumere su di sé il compito di un'inesausta ricerca e, dall'altro, consente di raccogliere nell'unità di una vita vissuta le singole scelte d'azione che ciascuno è chiamato a compiere.

7. Obbligo, potere, libertà

Nel dialogo con i νόμοι, Socrate fa esperienza di sé come un tutto. In questo modo egli è posto di fronte a qualcosa che in tanto lo vincola e lo limita, in quanto lo rimette *interamente* a se stesso e lo conserva nella sua libertà. Obbedire alle leggi, non violarle e danneggiarle, significa mostrarsi capace di un atto che non si riduce alla mera applicazione di schemi d'azione precostituiti. Tale atto attesta che la sua individualità è conservata e mantenuta nella sua libertà da qualcosa che la precede e la anticipa e che, come tale, è sottratto alla sua disponibilità.

Certo, questa è un'idea di libertà che non è moneta corrente nella cultura greca del tempo: in questa prospettiva Socrate è effettivamente colui che sovverte l'ordine della πόλις a partire da quanto vi è di più sacro.⁵⁷ Tuttavia, per quanto possa essere letta come l'espressione della forza corrosiva del pensiero nei confronti di ciò che è consolidato dalla tradizione, per quanto Socrate possa apparire come l'araldo di un'idea di coscienza morale che troverà piena cittadinanza in altre, successive, epoche dello spirito, vi è qualcosa che connota in modo affatto peculiare quest'esperienza di libertà.

Di esso vi è un'attestazione anche nell'ultimo dialogo scritto da Platone, cioè i *Nómoi*.⁵⁸ È là dove, nel decimo libro, l'Ateniense si trova a dover discutere la tesi di quanti – al cospetto dell'ingiustizia trionfante – sono convinti che gli dei non si curino né degli uomini né delle loro azioni. Il problema diventa quello di mostrare che il dio *si prende cura* dell'uomo senza però che questo prendersi cura lo renda responsabile delle ingiustizie e delle atrocità che costui commette. E la soluzione che l'Ateniense propone è quella di pensare che il dio abbia lasciato alla volontà di ciascuno la re-

⁵⁷ Cfr. C. Johnson, *Socrates on Obedience and Justice*, cit., pp. 719-740.

⁵⁸ La tesi che il *Critone* costituisca una sorta di prologo alle *Leggi* – in qualche modo già prefigurata da E. Turolla *Il posto del «Critone» nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, cit., pp. 181-196 – è sostenuta con forza da M. Montuori, *Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone*, cit.

sponsabilità di quello che, mediante le proprie scelte d'azione, fa di se stesso.⁵⁹ Il modo in cui dio *si prende cura* dell'uomo, senza che la radicale alterità ontologica venga meno, è proprio quello di renderne possibile e custodirne la libertà, conservando così anche la propria incondizionatezza rispetto all'agire umano.

La libertà, quindi, è quanto connette l'uomo con ciò che lo trascende, ciò che, proprio in quanto lo trascende, è, al tempo stesso, libertà dall'uomo, libertà per l'uomo e libertà dell'uomo. È questa la fonte di quella giustizia che rende una vita degna di essere vissuta ed è a questo che – attraverso la voce dei νόμοι – ὁ θεὸς ὑφηγείται.⁶⁰

Nello sforzo di liberarsi dalle secche della contrapposizione fra giusnaturalismo e giuspositivismo, la riflessione contemporanea ha tentato di individuare delle ragioni autenticamente giuridiche – cioè autonome rispetto ad altri campi dell'esperienza pratica – che giustifichino l'obbedienza alla legge.

Rispetto al quadro attuale, ritengo che il *Critone* fornisca un contributo irriducibile alle diverse teorie che si contendono oggi il campo. Esso infatti attesta che la norma d'azione particolare e concreta si produce attraverso un atto di libertà che mette in discussione ogni posizione precostituita.

Le Leggi sono chiamate a dare giustificazione della loro propria asserita autorevolezza alla luce della situazione concreta e determinata del cittadino Socrate. Al contempo lo stesso Socrate – nel respingere ogni ipotesi di conformismo ad una prassi diffusa – è chiamato a confrontarsi con ciò che – ipotecendo la sua stessa vita – non può essere giustificato da ragioni di utilità o prudenza particolaristiche.

In questo senso, la regola d'azione che si viene a determinare nel confronto fra Socrate e i νόμοι non è l'espressione di un potere o la quiescenza a un potere, ma è anzi la manifestazione di una ragione che si oppone al potere: il potere della folla, il potere dell'interesse individuale, il potere dell'autorità statale. L'obbligo che Socrate adempie, quindi, sorge sul terreno di quello che è uno dei compiti più propri del diritto e della libertà di cui esso è capace: che è quello di opporsi al potere.

⁵⁹ Plato, *Leg.*, 904 b 8-c 4.

⁶⁰ Plato, *Crit.*, 54 e 1-2. Per un'interpretazione delle battute finali del dialogo, M.H. Miller, «*The Arguments I Seem to Hear*»: *Argument and Irony in the Crito*, «Phronesis», 41, n. 2 (1996), pp. 121-137.

Bibliografia

- Adorno F., *Appunti su ὁμολογεῖν e ὁμολογία nel vocabolario di Platone*, «Dialoghi di archeologia», II (1968), pp. 152-172.
- Allen R.E., *Law and Justice in Plato's Crito*, «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 557-567.
- Biscardi A., *Diritto greco antico*, Milano, Giuffrè, 1982.
- Bobbio N., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.
- Bostock D., *The Interpretation of Plato's «Crito»*, «Phronesis», 35, n. 1 (1990), pp. 1-20.
- Brickhouse T.C./Smith N.D., *Socrates on Obedience to the Law*, «Apeiron», 10 (1984), pp. 10-18.
- Calogero G., *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 247-261.
- Cavalla F., *All'origine del diritto al tramonto della legge*, Napoli, Jovene Editore, 2011.
- *Sull'attualità del dibattito fra giusnaturalismo e giuspositivismo*, «Rivista di filosofia del diritto», 1, n. 1 (2012), pp. 107-122.
- Chiereghin F., *Implicazioni etiche della storiografia filosofica di Platone*, Padova, Liviana Scolastica, 1976.
- *L'eco della caverna. Ricerche di filosofia della logica e della mente*, Padova, Il Poligrafo, 2004.
- Cobetto Ghiggia P., *Homologia e homonoia fra V e IV secolo a. C.*, «Rivista di Diritto Ellenico», I, (2011), pp. 19-43.
- Colaiaco J.A., *Socrates against Athens. Philosophy on Trial*, London, Routledge, 2001.
- Colson D.D., *On appealing to Atheinian Law to Justify Socrate's Disobedience*, «Apeiron», 19, n. 2 (1985), pp. 133-151.
- «Crito 51 a-c», *To What Does Socrates Owe Obedience?*, «Phronesis», 34, n. 1 (1989), pp. 27-55.
- Congleton A., *Two Kinds of Lawlessness: Plato's Crito*, «Political Theory», 2, n. 4 (1974), pp. 432-446.
- Cotta S., *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Studium, 1981.
- Dagger R./Lefkowitz D., *Political Obligation*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/political-obligation>.
- De Luise F./Farinetti G., *Infelicità degli «archontes» e felicità della «polis»*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Napoli, Bibliopolis, 1998, pp. 107-150.
- Dreisbach D.F., *Agreement and obligation in the Crito*, «The New Scholasticism», 52 (1978), pp. 168-186.
- Dyson M., *The Structure of the Laws' Speech in Plato's Crito*, «Classical Quarterly», 1978, pp. 427-436.
- Euben J.P., *Philosophy and Politics in Plato's Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 149-172.

- Farrell D.M., *Illegal Actions, Universal Maxims, and the Duty To Obey the Law: The Case for Civil Authority in the Crito*, «Political Theory», 6, n. 2 (1978), pp. 173-189.
- Fuselli S., *Sulle radici antropologiche della giustizia. Spunti per un dialogo fra neuroscienze e filosofia del diritto*, in *Custodire il fuoco. Saggi di filosofia del diritto*, a cura di F. Zanuso, Milano, FrancoAngeli, 2013, pp. 83-120.
- Goggans P., *Political Organicism in the Crito*, «Ancient Philosophy», 19, n. 2 (1999), pp. 217-233.
- Green L., *Legal Obligation and Authority*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. by E.N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/legal-obligation>.
- Hildebrandt K., *Platone. La lotta dello spirito per la potenza*, trad. it. G. Colli, Torino, Einaudi, 1947.
- Johnson C., *Socrates on Obedience and Justice*, «The Western Political Quarterly», 43, n. 4 (1990), pp. 719-740.
- Kirkpatrick J., *Exit out of Athens? Migration and Obligation in Plato's Crito*, «Political Theory», 43, n. 3 (2015), pp. 356-379.
- Kraut R., *Socrates and the State*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Lane M., *Argument and agreement in Plato's Crito*, «History of Political Thought», 19, n. 3 (1998), pp. 313-330.
- Lott M., *Because I Said So: Practical Authority in Plato's «Crito»*, «Polis: The Journal of the Society for the Study of Greek Political Thought», 31, n. 1 (2015), pp. 3-31.
- Magoja E.E., *El significado de la prosopopeya de las Leyes en el «Critón» de Platón*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía», 32 (2015), pp. 11-39.
- Martin R., *Socrates on disobedience to law*, «Review of Metaphysics», 24 (1970-71), pp. 21-38.
- McNeal R.A., *Law and Rhetoric in the Crito*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 1992.
- Miller M.H., *«The Arguments I Seem to Hear»: Argument and Irony in the Crito*, «Phronesis», 41, n. 2 (1996), pp. 121-137.
- Momeyer R.W., *Socrates on Obedience and Disobedience to the Law*, «Philosophy Research Archives», 8 (1982), pp. 21-53.
- Montuori M., *Per una nuova interpretazione del «Critone» di Platone*, 2a ed. rivodata e rinnovata, Milano, Vita e pensiero, 1998.
- Moro P., *L'essenza della legge. Saggio sul Minosse platonico*, in *Cultura moderna e interpretazione classica*, a cura di F. Cavalla, Padova, CEDAM, 1997, pp. 113-168.
- *Alle origini del Nómo nella Grecia classica. Una prospettiva della legge per il presente*, Milano, FrancoAngeli, 2014.
- Paoli U.E., *Problemi di diritto pubblico nel «Critone» platonico*, in *Studi sul processo attico*, Padova, CEDAM, 1933, pp. 189-206.
- Penner T., *Two notes on the «Crito»: the impotence of the many, and «persuade or obey»*, «The Classical Quarterly», 47, n. 1 (1997), pp. 153-166.
- Piovani P., *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991².

- Platone, *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit J. Burnet, Oxford, 1900-1907.
- *Sofista*, in *Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, trad. da A. Zadro, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- *La repubblica*. Introduzione, traduzione, note di M. Vegetti, Milano, BUR, 2007.
- Quandt K., *Socratic Consolation: Rhetoric and Philosophy in Plato's «Crito», «Philosophy & Rhetoric»*, 15, n. 4 (1982), pp. 238-256.
- Ray A.C., *The tacit agreement in the Crito*, «International Studies in Philosophy», 12, n. 1 (1980), pp. 47-54.
- Reale G., *Saggio introduttivo*, in Platone, *Critone*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 1996, pp. 11-79.
- *Note al testo*, in Platone, *Critone*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di G. Girgenti, Milano, Bompiani, 1996, pp. 169-190.
- Rosano M.J., *Citizenship and Socrates in Plato's Crito*, «The Review of Politics», 62, n. 3 (2000), pp. 451-477.
- Rosivach V.J., *oi πολλοί in the Crito 44b5-d10*, «The Classical Journal», 76 (1981), pp. 289-297.
- Schiavello A., *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*, Pisa, ETS, 2010.
- *L'obbligo di obbedire al diritto*, in *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, a cura di G. Pino, A. Schiavello, V. Villa, Torino, Giappichelli, 2013, pp. 472-504.
- Soper P., *Another look at the Crito*, «American Journal of Jurisprudence» 41, n. 1 (1996), pp. 103-132.
- Stephens J., *Socrates and the rule of law*, «History of Philosophy Quarterly», 2 (1985), pp. 3-10.
- Teachout P.R., *Strains of music: Understanding the speech of the nomoi in Plato's Crito*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 51-94.
- Turolla E., *Il posto del «Critone» nello svolgimento del pensiero platonico e nella cronologia dei dialoghi*, «Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura», 4 (1950), pp. 181-196.
- Vlastos G., *Socrates on political obedience and disobedience*, «Yale Review», 63 (1974), pp. 517-534.
- Wade F.C., *In defense of Socrates*, «Review of Metaphysics», 25 (1971-72), pp. 311-325.
- Weinrib E.J., *Obedience to the law in Plato's Crito*, «American Journal of Jurisprudence», 27 (1982), pp. 85-108.
- Weiss R., *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*, New York, Oxford University Press, 1998.
- White J.B., *Plato's Crito: The Authority of Law and Philosophy*, «University of Cincinnati Law Review», 63 (1994), pp. 11-50.

- Wozzley A.D., *Law and obedience. The arguments of Plato's Crito*, Chapter Hill/London, University of North Carolina Press, 1979.
- Young G., *Socrates and Obedience*, «Phronesis», 19, n. 1 (1974), pp. 1-29.
- Zolotukhina A., *On the Position of Crito in the Corpus Platonicum*, «Hermathena», n. 189 (2010), pp. 33-51.

2. Essere e attribuzione di libertà in Fichte¹

Andreas Schmidt

Introduzione

In un'intervista del 1969 Michel Foucault afferma:

Dal momento in cui ci si è accorti che ogni conoscenza umana, ogni esistenza umana, ogni vita umana, e forse persino ogni ereditarietà biologica dell'uomo, è presa all'interno di strutture, cioè all'interno di un insieme formale di elementi obbedienti a relazioni che sono descrivibili da chiunque, l'uomo cessa, per così dire, di essere il soggetto di se stesso, di essere in pari tempo soggetto e oggetto. Si scopre che quel che rende l'uomo possibile è in fondo un insieme di strutture, strutture che egli, certo, può pensare, può descrivere, ma di cui non è il soggetto, la coscienza sovrana. Questa riduzione dell'uomo alle strutture che lo circondano mi sembra caratteristica del pensiero contemporaneo, per cui, allora, l'ambiguità dell'uomo, in quanto soggetto e oggetto, non mi sembra più attualmente un'ipotesi feconda, un fecondo tema di ricerca.²

Il soggetto umano scompare quindi, secondo Foucault, dietro strutture: dietro l'ordine simbolico, il discorso, il linguaggio, qualunque sia il modo in cui ci si voglia esprimere. Di libertà qui non si può più parlare; essa è considerata un pregiudizio metafisico. Certamente questa tesi deriva da un contrasto tra struttura e soggetto libero, che è assolutamente discutibile. Se si comprende "struttura", "ordine simbolico" o "discorso" come entità sociali, ci si può chiarire questa discutibilità sulla base di un argomento che Johann Gottlieb Fichte ha sviluppato nel suo *Fondamento del diritto naturale*.

¹ Trad. it. di Giulia Battistoni. La traduttrice ringrazia i Proff. Giorgio Erle e Antonio Moretto per la revisione della traduzione.

² Cfr. la *Conversazione con Michel Foucault*, in *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, a cura di P. Caruso, Milano, U. Mursia & C., 1969, pp. 91-131, qui pp. 107-108.

La domanda iniziale di Fichte è: come può apparire la libertà nell'autocoscienza come dato di fatto oggettivo? Vorrei mostrare che la risposta di Fichte consiste in tre tesi: 1) la libertà è un fatto sociale. Come altri fatti sociali essa esiste oggettivamente nel mondo ma solo per il fatto che può essere attribuita collettivamente e può essere riconosciuta: il suo essere consiste nella sua attribuzione. 2) Questo fatto sociale viene ancorato da Fichte all'evento comunicativo ("esortazione"). Nell'evento comunicativo la libertà viene attribuita reciprocamente dai partecipanti alla comunicazione. 3) Questa attribuzione viene vissuta spontaneamente nella comunicazione e può perciò essere considerata oggetto dell'autocoscienza immediata. Tra la coscienza come libero attore e la determinazione attraverso fatti sociali non sussiste perciò, secondo Fichte, alcun contrasto; la prima diviene possibile in primo luogo attraverso gli ultimi.

1. Il principio organizzatore del sistema: l'autocoscienza

Prima che io sviluppi questo argomento, vorrei brevemente occuparmi della struttura fondamentale del sistema fichtiano e spiegare in che modo il *Fondamento del diritto naturale* si situa in esso. Come è noto, il primo principio alla base di tutte le parti del sistema è l'"Io assoluto", che Fichte identifica nella ragion pratica di Kant (cfr. per es. GA I, 5, 95). La premessa centrale che genera e organizza le singole discipline della dottrina della scienza è tuttavia un'altra, e cioè: non può darsi un Io assoluto senza autocoscienza. Ora, l'autocoscienza secondo Fichte non è semplicemente qualcosa che si ha o non si ha; essa è piuttosto un fenomeno graduale. Nell'autocoscienza l'Io si rende oggetto a se stesso (nel senso più ampio), ma ci sono gradi completamente differenti di oggettivazione. Il punto zero dell'oggettivazione è la cosiddetta intuizione intellettuale; un massimo viene raggiunto quanto l'Io si comprende come corpo agente nello spazio e nel tempo. Non ci sono tuttavia solamente diversi gradi di oggettivazione all'interno del fenomeno dell'autocoscienza. Anche differenti parti o aspetti dell'Io, prescindendo da altri aspetti, possono divenire oggetto dell'autocoscienza. Per esempio l'aspetto normativo dell'Io assoluto, l'aspetto legato all'attività, quello legato alla libertà ecc.: tutto questo può diventare oggetto di diversi tipi di autocoscienza. Il pensiero conduttore, che organizza l'elaborazione dell'intero sistema della dottrina della scienza, è che ad ognuna delle sottodiscipline della dottrina della scienza – filosofia della natura, filosofia del diritto, etica, filosofia della religione – viene assegnata una determinata forma di autocoscienza, in cui l'Io assoluto si manifesta a se stesso, in un modo o nell'altro, e anche all'interno di queste singole discipline fanno la loro ap-

parizione diverse forme di autocoscienza.³ Tutte queste forme parziali di autocoscienza sono naturalmente deficitarie. L'adeguata autocoscienza viene raggiunta, in primo luogo, quando *tutti* gli aspetti dell'Io assoluto vengono rappresentati nell'autocoscienza e, in secondo luogo, quando hanno raggiunto il grado massimo di oggettivazione. Si può formularlo anche in questo modo: l'Io assoluto, il primo principio della dottrina della scienza, deve essere iscritto gradualmente nel mondo del fenomeno, finché non avrà trovato una completa (o per lo meno: senza pari) controparte fenomenica nel mondo del fenomeno e in tal modo *si manifesterà a se stesso* e avrà ottenuto una completa coscienza di sé.

2. Libertà nel fenomeno: la sua impossibilità in Kant

Ora, all'inizio del *Fondamento del diritto naturale* Fichte si pone la domanda: come può la *libertà* apparire nel mondo fenomenico come oggetto?⁴ In Kant una cosa del genere sarebbe impossibile. Il mondo fenomenico è solo un mondo dei corpi nello spazio e nel tempo, che sono inseriti in un rigoroso determinismo naturale – conformemente alla “seconda analogia” della *Critica della ragion pura*;⁵ e quando *noi* ci manifestiamo a noi stessi nel mondo fenomenico, lo facciamo appunto solo come oggetti fisici. La nostra *libertà* non può mai apparire. Perciò si produce quella specie di situazione schizofrenica, che risulta dalla soluzione kantiana della terza antinomia: noi siamo esseri liberi come cittadini del mondo intelligibile; siamo esseri determinati come cittadini del mondo fenomenico, ma entrambi gli aspetti rimangono separati e senza mediazione. Peraltro, la *Critica del giudizio* non cambia nulla in questo.⁶ Ma, anche indipendentemente dalla seconda analogia, sarebbe

³ Chi non prende questo in considerazione si meraviglierà del perché Fichte pone più e più volte la stessa domanda – come è possibile l'autocoscienza? – e vi risponde ogni volta diversamente.

⁴ Nella formulazione di Fichte: si tratta della questione di come il “soggetto” possa avere un «concetto della propria libertà, e della propria attività spontanea, e, precisamente, come date dall'esterno», in cui questo “esterno” [Außen] è il mondo del non-io, il mondo degli oggetti. (GA I, 3, § 3, III, 342, enfasi aggiunta da A.S.). J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari, Laterza, 1994, § 3, p. 31.

⁵ «Il principio di queste analogie è: l'esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni». I. Kant, *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2007 [I ed.: 2004], B 218, p. 355.

⁶ Nella *Critica del giudizio*, Kant argomenta che l'uomo libero va considerato come “scopo finale” della natura (cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, introduzione di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2011 [I ed.: 1997], § 84, pp. 552-557), ma non intrapren-

difficile per Kant localizzare la libertà nel mondo fenomenico degli oggetti. Noi abbiamo infatti accesso al mondo fenomenico degli oggetti solo attraverso percezioni sensoriali. Ma io non posso annusare, ascoltare, assaporare, toccare o vedere la libertà. Come potrebbe allora essere un oggetto per me?

3. La libertà del fenomeno: un'entità sociale

Ma forse il problema di Kant deriva da un orientamento inadeguato e unilaterale alla fisica di Newton, che ha come conseguenza il fatto che egli ammette nella sua ontologia solamente oggetti fisici. Ma non si deve essere così discreti e si può tentare con un'ontologia più ricca, un'ontologia che ammetta anche entità sociali: frontiere nazionali, mezzi di pagamento, università e diplomi di laurea magistrale – in breve: ciò che Hegel più tardi nominerà “spirito oggettivo”. Anche queste entità sociali appartengono al mondo dei fenomeni, così come le pietre che vengono riscaldate dal sole e le palle da biliardo che si scontrano.

Cosa sono queste entità sociali? Due cose richiamano l'attenzione nella loro caratterizzazione. In primo luogo: alle entità sociali non manca oggettività, come apprende chiunque cerchi di oltrepassare illegalmente una frontiera nazionale. In secondo luogo: si tratta di entità che esistono solo in quanto sono riconosciute e precisamente da più di una persona. Naturalmente, a questo punto si pongono immediatamente ulteriori domande: riconosciute da chi? Riconosciute da quanti? Ma a questo punto lascio da parte tutti questi aspetti. Ciò che anzitutto mi interessa sono questi tre fattori: oggettività, riconoscimento, intersoggettività.

L'ontologia delle entità sociali venne sempre trascurata dalla tradizione filosofica, ma si trovano nondimeno riflessioni al riguardo, nella maniera più eclatante in Samuel Pufendorf e nella sua teoria dell'*ens morale*. Pufendorf determina l'“ente morale” in questo modo:

come il modo originario di produrre gli enti fisici è la creazione, così il modo in cui vengono prodotti gli enti morali si può esprimere difficilmente meglio che con la parola *imposizione*. Giacché essi non provengono da principi intrinseci alla sostanza, ma vengono aggiunti alle cose già esistenti e fisicamente perfette e ai loro effetti naturali in virtù dell'arbitrio degli enti intelligenti, e quindi ottengono l'esistenza solo grazie alla loro determinazione.⁷

de alcun tentativo per spiegare come la sua libertà può apparire nella natura; anche il concetto di organismo analizzato nella *Critica del giudizio* non è a tal fine sufficiente.

⁷ «Comme les Etres Physiques sont originairement produits par la *Création*; on ne sauroit mieux exprimer la manière dont les Etres Moraux se forment, que par le terme

“L’essere morale” compete quindi ad entità istituzionali la cui esistenza è dovuta ad atti performativi di attori liberi. Tali entità morali necessitano di oggetti fisici come portatori, a cui esse possono “essere attribuite”. Per questo esse non sono, secondo Pufendorf, normalmente sostanze, ma modi.⁸ Attraverso questi modi non deriva però agli oggetti fisici alcun accrescimento di proprietà fisiche; piuttosto, essi vengono ulteriormente caratterizzati in maniera normativa. In alcuni casi essi possono certamente essere anche considerati come sostanze, come nel caso delle cosiddette *personae morales*, che fungono, da parte loro, da portatrici di “proprietà morali”, vale a dire da portatrici di diritti e doveri.⁹ Per il nostro contesto è decisivo che tali quasi-sostanze debbano la loro esistenza, secondo Pufendorf, all’istituzione da parte di esseri liberi.

Ma torniamo a Fichte e alla domanda di partenza: come può apparire la libertà nel mondo degli oggetti? La mia tesi è ora questa: la libertà stessa viene considerata da Fichte un “ens morale”; e l’Io libero come oggetto nel mondo fenomenico è una *persona moralis* nel senso di Pufendorf. La libertà è uno status normativo, l’Io libero come oggetto è un’entità sociale, che deve la sua esistenza all’attribuzione attraverso altri esseri liberi. Essa ha il suo essere cioè solo attraverso l’attribuzione; ma essa è tuttavia parte del mondo oggettivo come pietre e muschi, tavoli e maniglie di porte. Perciò Fichte può affermare: ho autocoscienza come Io libero solo in quanto io sto in un rapporto giuridico con altri che riconoscono la mia libertà. E non è un caso che Fichte introduca, in tale contesto, anche il concetto di *persona*. Così si legge ad esempio in un passo:

ad ogni azione reciproca arbitraria di esseri liberi sta a fondamento una loro azione reciproca originaria e necessaria per cui l’essere libero, con la sua semplice presenza nel mondo sensibile, senza bisogno d’altro, mette necessariamente qualunque

d’Institution. En effet ces derniers ne proviennent d’aucun principe interne de la substance des choses; mais ils sont attachez, par la volonté des Etres Intelligens, aux choses déjà existentes & physiquement parfaites, & à leurs effets Naturels, de sorte qu’ils doivent uniquement leur existence à la détermination de ces Etres libres». S. Pufendorf, *Le droit de la nature et de gens, ou système general des principes les plus importants de la morale*, trad. par Jean Barbeyrac, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706, Liv. I, chap. I, § 4, 4; trad. it.: S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, libro primo, a cura di F. Palladini e F. Todescan, introduzione di N. Bobbio, Milanofiori Assago, Wolters Kluwer CEDAM, 2016, p.13.

⁸ «Gli enti morali non sussistono di per sé, ma si fondano sulle sostanze e sui loro movimenti, affettandoli in una certa maniera». *Ibidem*, § 3, 3; trad. it.: S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, cit., p. 12.

⁹ «Gli enti morali che vengono concepiti ad analogia delle sostanze si chiamano *persone* morali, le quali sono uomini singoli, oppure uniti in un sistema da un vincolo morale, considerati insieme al loro stato o funzione, che esercitano nella vita comune». *Ibidem*, § 12, 10; trad. it.: S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, cit., p. 22.

altro essere libero nella condizione di riconoscerlo per una persona. Egli dà il fenomeno determinato, l'altro dà il concetto determinato. I due elementi sono necessariamente uniti, e la libertà non ha qui alcun margine (GA I, 3, § 7, 384).¹⁰

4. Autocoscienza immediata come essenza libera: la teoria dell'esortazione

Con ciò, abbiamo fatto spazio agli esseri liberi nel mondo dei fenomeni. Ma non siamo ancora alla fine. Perché anche per Fichte vale che ciò che è oggetto deve essere esperibile attraverso la sensazione o il "sentimento", come egli afferma. Sopra ho argomentato che tale premessa impedisce a Kant di introdurre la libertà nel mondo fenomenico. Per Fichte questo problema diviene particolarmente impellente, poiché per lui la libertà – e cioè senz'altro la libertà oggettiva nel mondo dei fenomeni – deve essere oggetto dell'autocoscienza. Con ciò, si aggiunge la condizione ulteriore che essa debba essere il più possibile esperibile in modo immediato e ubiquo. Com'è possibile? Fichte risolve questo problema in due passi.

Primo: l'attribuzione della proprietà di essere un ente libero è per Fichte qualcosa di onnipresente nei rapporti reciproci. Fichte la colloca negli atti dell'"esortazione", che vengono esternati; ma si deve notare che, secondo Fichte, un'esortazione è implicita in ogni azione comunicativa: quando, ad esempio, affermo qualcosa di fronte ad un'altra persona, la esorto implicitamente a prendere posizione al riguardo, cioè ad essere o meno d'accordo con l'affermazione. Quando io mi concepisco come qualcuno a cui è stata rivolta la parola, sono allora presenti contemporaneamente tre aspetti: in primo luogo, comprendo che l'altro mi attribuisce libertà – poiché senza la libertà di colui cui si rivolge la parola una esortazione sarebbe insensata.¹¹ In secondo luogo, io non posso fare a meno di attribuire anche a me stesso questa libertà – ognuna delle mie reazioni all'esortazione sarà una reazione libera.¹² In terzo luogo, io attribuisco anche all'altro libertà – poiché senza la libertà del parlante non sussisterebbe alcuna esortazione. Qui, nell'azione

¹⁰ J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 76.

¹¹ Ciò diviene chiaro se completiamo la citazione già data sopra nella nota 3: «Quanto è certo che il soggetto, dunque, comprende ciò [l'"oggetto" identico all'esortazione, A.S.], altrettanto egli ha il concetto *della propria libertà, e della propria attività spontanea*, e, precisamente, come date dall'esterno». Ivi, § 3, pp. 30-31 (enfasi aggiunta da A.S.).

¹² «Se egli [l'essere razionale] si rende conto del concetto proposto, la realizza [la sua libera attività causale]: a) *o con l'agire reale* [...]. b) *oppure, con il non-agire*. Anche in questo caso esso è libero [...]. Se ora egli procede contro questa aspettativa, e si trattiene dall'agire, sceglie altrettanto liberamente tra l'agire e il non-agire». Ivi, § 3, pp. 31-32.

comunicativa, si ha il luogo concreto in cui avviene l'attribuzione di libertà; e qui diviene anche chiaro che la libertà attribuita in questo modo è sempre pari: essa è anche sempre riconoscimento della libertà dell'altro.¹³

Secondo: nella sua descrizione di questo evento del riconoscimento Fichte presuppone che io abbia già acquisito il concetto di libertà così compreso e abbia imparato a reagire immediatamente, quasi istintivamente, agli atti comunicativi di altri, nel momento in cui riconosco e accetto l'attribuzione. Per questo io mi "imbatto" nel concetto, quando qualcuno comunica con me: la condizione dell'immediata percettibilità della mia libertà è con ciò soddisfatta.¹⁴ Questo è un punto importante per la mia lettura di Fichte. Si tratta, a mio parere, non della questione di come si acquisisca il concetto della libertà, come molti interpreti di Fichte suppongono. Nel testo, Fichte si occupa comunque dell'"educazione" alla libertà, ma mi sembra chiaro che questo non possa essere il suo pensiero centrale. Perché, per prima cosa, la tesi per cui si acquisisce il concetto di libertà attraverso l'esortazione sarebbe una tesi puramente empirica che non avrebbe nulla a che fare con una filosofia trascendentale di taglio fichtiano. E, per seconda cosa, essa sarebbe irrimediabilmente circolare: secondo la teoria di Fichte, per riconoscere un'esortazione come tale, io devo già disporre del concetto di libertà (perché solo esseri liberi possono esortarmi a fare qualcosa); quindi, l'esortazione non mi può trasmettere per prima il concetto. L'attribuzione di libertà, come ho detto, deve sempre avvenire vicendevolmente. Ed in effetti Fichte si occupa del tema dell'educazione solo in un "Corollarium". Il testo principale tratta di altro. Tratta della questione di come può essere *legittimata* l'applicazione del concetto di "essere libero" a me, se non c'è, come sembra, alcun appoggio a percezioni sensoriali.

Io attribuisco dunque a Fichte tre tesi. Primo: la libertà è una realtà sociale. Come tale essa è oggettiva e implica l'esistenza e il riconoscimento di altri esseri liberi che attribuiscono libertà. Secondo: la libertà è una realtà sociale che viene attribuita in ogni comunicazione con altri e perciò viene esperita come onnipresente. Terzo: la libertà è una realtà sociale *interiorizzata*, la cui esperienza viene attualizzata in ogni comunicazione *in modo spontaneo*; essa è perciò oggetto di una autocoscienza *immediata*. Ne con-

¹³ «Il concetto enunciato [dell'esortazione, A.S.] è il concetto di una *libera attività causale reciproca*, nel senso più forte», in cui «l'effetto ed il controeffetto non devono poter essere pensati separatamente. Devono costituire le *partes integrantes* di un evento nel suo complesso». Ivi, § 3, p. 32.

¹⁴ Posso qui rimandare una terza volta al passo: «Quanto è certo che il soggetto, dunque, comprende ciò [l'"oggetto" identico all'esortazione, A.S.], altrettanto egli ha il concetto della propria libertà, e della propria attività spontanea, e, precisamente, come *date dall'esterno*». Ivi, § 3, pp. 30-31 (enfasi aggiunta da A.S.).

segue che il mondo oggettivo non si trova semplicemente di fronte all'autocoscienza, ma penetra in essa.

5. Concetto e intuizione intellettuale

Per concludere vorrei occuparmi ancora di un'obiezione. Perché, ci si potrebbe chiedere, Fichte si spende così tanto sulla questione di come la libertà possa essere data nell'autocoscienza? Non ha una risposta da molto tempo? Non è proprio il compito della famigerata "intuizione intellettuale" trasmetterci una tale coscienza della libertà? Io penso che ci siano due argomenti per cui il ricorso all'intuizione intellettuale non è sufficiente. In primo luogo, per mancanza di oggettività l'intuizione intellettuale è una forma deficitaria di autocoscienza – al punto che Fichte non la accetta, presa per se stessa, come caso di autocoscienza, ma sottolinea che anche nel caso dell'autocoscienza non può darsi intuizione senza concetto.¹⁵

Ma c'è anche, credo, un secondo motivo. Mi sembra che il termine "intuizione intellettuale" colga il falso fenomeno. Nel caso della coscienza dell'agire dobbiamo infatti distinguere due diversi fenomeni: anzitutto la coscienza di essere l'origine delle azioni; poi la coscienza che io avrei anche potuto agire diversamente. Il primo è in effetti un fenomeno vissuto immediatamente, cosa che è dimostrata dal fatto che può anche mancare in casi patologici – penso al fenomeno dell'inserzione di pensiero ("thought insertion") negli schizofrenici: essi sono l'origine dei loro propri pensieri, ma a loro sembra che i pensieri vengano da fuori. Questa coscienza immediata di essere l'origine può essere designata come forma di intuizione. Ma la coscienza che si sarebbe potuto anche agire diversamente non è data in questo modo; è un pensiero più complesso; a tal fine abbiamo bisogno di un concetto. Io considero improbabile che per Fichte l'intuizione intellettuale delle proprie azioni implichi già coscienza della libertà in questo senso marcato; perché Fichte parla di intuizione intellettuale anche in riferimento alle azioni trascendentali come il porsi dell'Io assoluto. Ma è del tutto improbabile che si tratti con questo di attività che avrebbero potuto anche essere omesse. E sicuramente non è un caso che Fichte affermi nella *Wissenschaftslehre nova methodo* come costituita esclusivamente mediante il *concetto* la differenza fondamentale, per le decisioni libere, tra una sfera

¹⁵ Nella *Dottrina della scienza nova methodo* scrive: «Der Begriff entsteht mit der [intellektuellen, A.S.] Anschauung zugleich in demselben Moment, und ist von ihm unzertrennlich. Es scheint uns[,] als ob der erste eher hätte sein müssen, aber es scheint nur so, weil wir den Begriff auf eine Anschauung zurück [be]ziehen» (GA IV, 2, 32).

della “determinabilità” e una sfera della “determinazione”, che va scelta nell’ambito della prima.¹⁶

Fichte ha quindi ragione a non accontentarsi dell’intuizione intellettuale come coscienza della propria libertà. Noi necessitiamo in più di un *concetto* di libertà, e questo è, di nuovo, come già si è detto, il concetto di una realtà sociale che si dà solamente in una comunità di soggetti liberi che si riconoscono reciprocamente. La libertà non si trova in contraddizione con le strutture sociali, come Foucault ritiene nella frase citata all’inizio: essa è componente integrante delle strutture sociali in cui viviamo e, precisamente, una componente centrale.

Bibliografia

- Caruso P. (a cura di), *Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan*, Milano, U. Mursia & C., 1969, pp. 91-131.
- Fichte J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, a cura di R. Lauth, H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1962 seg. (Sigla: GA).
- *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di L. Fonnesu, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1998 (trad. it.: I. Kant, *Critica della ragion pura*, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, Milano, Bompiani, 2007 [I ed.: 2004]).
- *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg, Meiner, 2009 (trad. it.: I. Kant, *Critica del giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, introduzione di P. D’Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2011 [I ed.: 1997]).
- Pufendorf S., *Le droit de la nature et de gens, ou systeme general des principes les plus importants de la morale*, trad. par Jean Barbeyrac, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706 (trad. it.: S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, libro primo, a cura di F. Palladini e F. Todescan, introduzione di N. Bobbio, Milano-fiori Assago, Wolters Kluwer CEDAM, 2016).

¹⁶ «Im vorigen § wurde bemerkt, daß man Thätigkeit nicht setzen könne, ohne ihr Ruhe entgegenzusetzen [...]. Man könnte diese Ruhe oder diese Bestimmbarkeit Vermögen nennen. [...] Dadurch, daß Thätigkeit begriffen wird[,] wird sie Ruhe. [...] In der Anschauung ist die Thätigkeit in ACTION, im Begriff nicht[,] sondern da ist sie bloßes Vermögen» (GA IV/3, 353 s., enfasi aggiunta da A.S.).

3. Libertà e meccanismo in Leibniz, Kant e Hegel

Antonio Moretto

Introduzione

Nel presente contributo esamino alcuni aspetti delle riflessioni di Leibniz, Kant e Hegel sul rapporto tra la libertà e la filosofia naturale,¹ rinviando ad altri saggi per una più ampia ed approfondita valutazione, in particolare per ciò che riguarda il tema principale della libertà.

¹ Sigle utilizzate:

GPS: C.I. Gerhardt, *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Bde., Berlin, Weidmann, 1875-1890.

Théodicée: G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *GPS*, VI, pp. 3-465; trad. it.: *Saggi di teodicea*, in Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, vol. I, *Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, Torino, UTET, 1967, pp. 375-773.

Système nouveau: G.W. Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, in *GPS* IV, pp. 477-487; trad. it.: *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, in Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., pp. 189-200.

KpV: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Band V, Berlin, Reiner, 1908; trad. it.: *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, introd. di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 1997.

WdL 1832: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Erster Band. Die objektive Logik. Die Lehre vom Seyn*, in *Gesammelte Werke* Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Düsseldorf, Meiner, 1985; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 1-430.

WdL 1816: G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *Gesammelte Werke* Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Düsseldorf, Meiner, 1981; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 647-957.

Enz 1830: G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg v. F. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1969 (Siebente Auflage, Erneut durchgesehener Nachdruck 1975); trad. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, IV edizione, Roma-Bari, Laterza, 1978.

Nelle citazioni, qualora non sia individuata dall'indicazione dei paragrafi, è posta tra parentesi l'indicazione delle pagine delle traduzioni italiane.

Quest'analisi prende l'avvio dall'esame di alcune riflessioni di Leibniz nella parte prima della *Teodicea*, sul rapporto tra libertà e movimento, riguardanti in particolare la macchina che è rappresentata dall'essere umano nella sua costituzione materiale e le facoltà che ha in quanto macchina spirituale: *automaton materiale* e *automaton spirituale o formale*.²

In Kant mi soffermo su alcune riflessioni della *Critica della ragion pratica* (1788) contenute nel paragrafo "Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica", in cui egli assoggetta a critica il punto di vista di Leibniz sull'*automaton spirituale* perché considera inadeguata per una prospettiva trascendentale l'interpretazione della libertà relativizzata al concetto che ne emerge dal meccanismo della natura.³

In Hegel l'attenzione è rivolta al rapporto tra libertà e filosofia naturale con particolare riferimento alla *Scienza della logica* del 1816 e del 1832 e all'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830. Egli ritiene che la libertà non sia oggetto di riflessione esclusiva da parte della filosofia dello spirito, ma che riguardi anche la logica e la filosofia della natura, e mentre nella logica il meccanismo del calcolo logico, di quello aritmetico umano e di quello meccanizzato viene criticato come "estrinseco", ritiene che un meccanismo parzialmente libero sia rappresentato dal moto di caduta dei gravi, e che quello assolutamente libero lo sia dal movimento dei pianeti del sistema solare.

² Sui temi della *Teodicea* e le problematiche coinvolte cfr. V. Mathieu, *La conciliazione di ragione e fede punto culminante della riflessione leibniziana*, saggio introduttivo a G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, nuova ed. a cura di V. Mathieu, Milano, San Paolo, 1994. Sul concetto di libertà in Leibniz, sul debito riconosciuto dal filosofo tedesco nei confronti di Aristotele e delle scuole a riguardo del concetto di spontaneità e infine sul rapporto di tutto ciò con la saggezza che Dio e il saggio manifestano nel saper valutare le conseguenze dell'agire, cfr. G. Erle, *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, Bologna, Archetipolibri, 2011, in part. pp. 45-51. Sul concetto di libertà in Leibniz si veda H. Poser, *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, hrsg. von W. Li, Hamburg, Meiner, 2016, in part. pp. 218-227; sul rapporto tra fisica e metafisica cfr. A. Moretto, *Physics and Metaphysics in the Leibnizian Foundation of Mechanics*, in *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*, a cura di M. Carrara, A.M. Nunziante e G. Tomasi, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004, pp. 173-191.

³ Sul concetto kantiano di libertà si veda F. Chiereghin, *Il problema della libertà in Kant*, Trento, Verifiche, 1991; con atteggiamento critico rispetto alla polemica di Hegel con la filosofia pratica kantiana e sulla rilevanza della "logica della verità" come autentico luogo del confronto a distanza tra i due autori cfr. K. Düsing, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002.

1. *Automaton spirituale e libertà nella Teodicea*

Nella *Teodicea*, analizzando il problema della libertà nella scelta, Leibniz osserva che «c'è sempre una ragione prevalente che muove la volontà verso la sua scelta, e per conservare la sua libertà basta che questa ragione inclini senza necessitare». ⁴

Vi è secondo Leibniz una libertà di contingenza, o di indifferenza, nel senso che non c'è nulla che ci necessiti per una particolare situazione. ⁵ Questo non significa però che ci sia una indifferenza di equilibrio, in cui tutto sarebbe uguale da una parte o dall'altra, senza che vi sia inclinazione verso una delle due parti. Infatti è presente in noi una moltitudine di movimenti piccoli e grandi di cui non abbiamo appercezione, vale a dire percezione congiunta a coscienza, che ci inclinano per un verso piuttosto che per un altro. ⁶

Così non può verificarsi il caso dell'indifferenza di equilibrio rappresentato dall'uguale interesse dell'asino di Buridano verso due prati, che se fosse possibile lo farebbe morire di fame. Osserva infatti Leibniz che un piano verticale che passasse in mezzo all'asino non potrebbe ripartire l'universo in modo che tutto ciò che vi è da una parte sia uguale e simile a tutto ciò che vi è dall'altra, comprendendo in ciò anche le parti delle viscere dell'asino. Vi saranno pertanto molte cose, anche se non le appercepiamo, che determineranno l'asino a orientarsi verso una parte piuttosto che verso l'altra. E questo vale anche per l'uomo, che a differenza dell'asino è libero. ⁷

Prendendo quindi in esame il rapporto tra la libertà dell'uomo e le sue azioni, Leibniz giudica priva di forza la spiegazione cartesiana che giustifica l'indipendenza delle nostre azioni mediante un vivo senso interiore; vi sono invece delle cause spesso insensibili da cui dipende la nostra risoluzione. A questo proposito propone il seguente paragone:

⁴ *Théodicée*, Tome premier, Première Partie. § 45, pp. 127. Sui principi di non contraddizione e ragion sufficiente in Leibniz e la loro valenza circa la discussione su libertà e necessità dal punto di vista morale, cfr. G. Erle, *Ragione prima e ragione sufficiente: il significato morale della ragione nel pensiero leibniziano di "Teodicea"*, in *Interpretazione e trasformazione*, a cura di G. Cusinato, F.L. Marcolungo e A. Romele, Milano/Udine, Mimesis, 2017, pp. 201-209.

⁵ *Necessità, possibilità, contingenza* sono nozioni modali. Cfr. a questo proposito G.E. Hughes/M.J. Cresswell, *Introduzione alla logica modale*, a cura di C. Pizzi, Milano, Il Saggiatore, 1983, pp. 38-39; M.L. Dalla Chiara, *La logica*, Milano, ISEDI, 1974, pp. 83-84.

⁶ *Théodicée*, Tome premier, Première Partie, § 46, p. 128. Non c'è pertanto bisogno dello schiavo che gridi "avanti il piede destro", come accade nella "cena di Trimalcione" di Petronio Arbitro: *Ibid.* Cfr. A. Petronius, *Satyricon*, a cura di G.A. Cesareo e N. Terzaghi, Firenze, Sansoni, 1990, XXX, 7.

⁷ *Théodicée*, Tome premier, Première Partie, § 49, pp. 129-130.

«È come se l'ago magnetizzato prendesse piacere nel suo ruotare verso il Nord; perché crederebbe di ruotare indipendentemente da qualche altra causa, non avendo appercezione dei movimenti insensibili della materia magnetica».⁸

Teniamo presente che all'epoca, accanto alla materia caratterizzata dalla massa, si ipotizzava anche una materia calorica, una materia elettrica e una materia magnetica. Le principali caratteristiche dei fenomeni magnetici erano già conosciute; tra queste la distinzione tra fenomeni magnetici ed elettrici, la proprietà dei magneti di poter essere divisi ancora in magneti per quanto avanti sia spinta la suddivisione, il magnetismo terrestre. Fondamentale in questo senso era stata l'opera di William Gilbert.⁹

Il sostegno della riflessione di Leibniz nel passo citato è un ago magnetizzato posto su di un perno che ne permetta il movimento su un piano orizzontale: se non si trova già orientato verso il Nord magnetico, eseguirà una serie di oscillazioni smorzate portandosi alla fine su questa direzione. Leibniz fa diventare questo fenomeno di applicazione del magnetismo un interessante banco di prova per l'esperimento mentale sopra descritto: l'ago magnetico dotato di coscienza sarebbe in errore nel ritenere di dirigersi verso il Nord autonomamente, perché non avrebbe l'appercezione dei movimenti insensibili interni ad esso.

Secondo questa teoria dei movimenti insensibili della materia, che ha come controparte la teoria delle piccole percezioni, vi sono dei movimenti singolarmente insensibili della materia, vale a dire che non possono essere colti dai nostri sensi,¹⁰ la cui somma però dà luogo ad un movimento sensibile. In modo analogo nella nostra mente, che non è mai vuota, ci sono sempre delle piccole percezioni senza appercezione, la cui somma però può raggiungere la soglia della sensazione. A questo proposito Leibniz aveva notato che una manchevolezza dell'*Essay* di Locke era costituita dal non aver notato che la mente umana non è mai priva di percezioni (come una

⁸ Riporto il testo francese: «C'est comme si l'éguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le Nord; car elle croiroit tourner independamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvement insensibles de la matiere magnétique». *Théodicée*, Tome premier, Première Partie, § 50, p. 130; trad. mia.

⁹ Sul magnetismo cfr. A. Rostagni, *Fisica generale*, voll. I, II, Torino, UTET, 1973, 1978, qui vol. II, parte I, *Elettrologia e ottica*, pp. 175-179; cfr. E.R. Caianiello/A. De Luca/L.M. Ricciardi, *Fisica 3*, Milano, Garzanti, 1970, pp. 80-82. Sulla storia del magnetismo cfr. F. Hund, *Geschichte der physikalischen Begriffe*, Teil 1, *Die Entstehung des mechanischen Naturbildes*, Mannheim/Wien/Zürich, Bibliographisches Institut, 1978, pp. 193-196; M. Loria, *Gilbert, William*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, vol. II, Milano, Mondadori, 1975, pp. 13-15.

¹⁰ Verosimilmente anche con gli strumenti dell'epoca.

tabula rasa), pur non avendone appercezione.¹¹ Così anche dove pare ci sia una situazione di perfetto equilibrio, come quella per la quale l'asino di Buridano non si sapeva decidere,¹² è in atto un'inclinazione del nostro animo, come accade con l'orientarsi dell'ago magnetico verso il Nord, dovuto alla somma di movimenti insensibili.

Sempre nella *Teodicea* Leibniz osserva: «noi non seguiamo l'ultimo giudizio dell'intelletto pratico, quando ci determiniamo a volere, ma seguiamo, sempre volendo, il risultato di tutte le inclinazioni che derivano sia dalle ragioni, sia dalle passioni, il che accade spesso senza un esplicito giudizio dell'intelletto». Egli osserva anche che nell'uomo tutto «è certo e pre-determinato, come del resto ovunque, e l'anima umana è una specie di *automa spirituale* [automate spirituel], benché le azioni contingenti in generale e le azioni libere in particolare non siano perciò necessarie di una necessità assoluta, che sarebbe veramente incompatibile con la contingenza».¹³

A questo riguardo nel *Nuovo sistema della natura della grazia* (1695) Leibniz si chiedeva sotto forma di una domanda retorica: «perché Dio non avrebbe potuto dare fin dall'inizio alle sostanze una natura o forza interna capace di produrre ordinatamente (come in un *automa spirituale o formale*, ma *libero* [automate spirituel ou formel, mais libre], in quanto partecipe di ragione), tutto ciò che le accadrà, cioè tutte le manifestazioni o espressioni che avrà, e ciò senza il soccorso di alcuna creatura?».¹⁴

In questo caso Leibniz vuole segnalare la differenza del suo punto di vista da quello di Spinoza, che nell'opera *De intellectus emendatione* aveva caratterizzato il termine *automa spirituale* in questo modo: gli antichi avevano detto «che la vera scienza procede dalla causa agli effetti, ma, che io sappia, non hanno mai concepito l'anima come agente secondo leggi determinate e quasi *automa spirituale*, come facciamo noi qui».¹⁵

¹¹ Sulla critica alla concezione della mente di Locke cfr. anche *Leibniz an Th. Burnett, 26 May 1706*, in "Briefwechsel zwischen Leibniz und Thomas Burnett de Kemeny, 1695-1714", *GPS* III, pp. 307-308. La teoria dei movimenti insensibili si affianca a quella delle piccole percezioni: cfr. A. Moretto, *Leibniz' Betrachtungen über die Identität in den Nouveaux Essais*, in *Einheit in der Vielheit*, a cura di H. Breger, J. Herbst, S. Erdner, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2006, pp. 632-638. Sull'armonia "ristabilita" nel divenire, attraverso la musica e il rapporto tra macropercezioni e micropercezioni, cfr. L. Vitale, *L'armonia e l'inquieta libertà del corpo. Una prospettiva leibniziana sull'azione musicale*, in *Alla ricerca di un Ethos tra mente e corpo*, a cura di G. Erle, Verona, Edizioni Universitarie Cortina, 2016, pp. 21-32.

¹² Cfr. *Théodicée*, Tome premier, Première Partie, § 49, p. 130 (487).

¹³ *Théodicée*, Tome premier, Première Partie, §§ 51, 52, pp. 130, 131 (488).

¹⁴ *Système nouveau*, p. 485 (197).

¹⁵ Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Voll. I-IV, Heidelberg, Winter, 1925 (rist. 1972), qui vol. II, p. 32; trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori,

Il corpo umano nella filosofia cartesiana viene considerato come una macchina,¹⁶ Leibniz aveva segnalato nel *Système nouveau* le differenze tra le macchine naturali e quelle artificiali: le prime rimangono macchine anche nelle loro parti minime, mentre scomponendo le seconde si arriva a parti componenti che non sono macchine, com'è il caso di un orologio composto di molle o di ruote.¹⁷ Leibniz sottolinea la distinzione tra l'uomo e l'animale col fatto che l'uomo è libero, a differenza dell'animale. Questa libertà fa sì che l'uomo, *automaton spirituale*, sia libero perché partecipi di ragione dal momento che una forza interna produce ordinatamente tutte le manifestazioni o espressioni che avrà. I movimenti insensibili e le piccole percezioni inclinano la nostra scelta, ma non la determinano. Rimane pertanto uno spazio per la libertà.

2. Meccanismo, automi e libertà nella *Critica della ragion pratica*

Kant ritiene che il concetto di libertà sia di importanza centrale per la filosofia, e lo considera «la chiave di volta dell'intero edificio di un sistema della ragion pura».¹⁸ Nella *Critica della ragion pura* la libertà è un concetto problematico dell'uso completo della ragione, e nella *Critica del Giudizio* è la sola idea della ragione che può essere annoverata tra le cose di fatto [*Tatsachen*]. Tra le posizioni della prima e della terza critica si colloca la *Critica della ragion pratica*, che afferma: si può procurare realtà oggettiva

2007, p. 59 (corsivo mio). Sull'*automaton spirituale* cfr. anche la critica rivolta nella lettera a Spinoza dall'anatomista, scienziato e teologo danese Niels Stensen (Stenone), in Spinoza, *Opera*, cit., vol. IV, *Epistolae*, p. 292; trad. it. di O. Proietti in Spinoza, *Opere*, cit., Ep. 61, p. 1444: «tu lasci quanti sono incapaci della tua filosofia nello stato di *automi* privi di anima [*si automata essent anima destituta*], destinati al solo corpo» (corsivo mio).

¹⁶ Una importante affermazione della meccanica si era registrata nella medicina, e aveva portato alla considerazione del corpo umano, più in generale degli animali e dei vegetali, come una macchina. L'affermazione della scienza nell'era moderna mostrava la possibilità di costruzione e di utilizzazione delle macchine artificiali, ad esempio quelle meccaniche, idrauliche, e delle calcolatrici meccaniche, com'è il caso della calcolatrice di Pascal e di quella di Leibniz.

¹⁷ *Système nouveau*, pp. 482-483 (194-195).

¹⁸ *KpV*, pp. 3-4 (4-5). Sul concetto di libertà in Kant si veda F. Chiereghin, *Libertà, in Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 447-476; P. Guyer, *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2000; Id., *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 2005; sulla libertà umana nel pensiero di Kant come libertà "nel" mondo cfr. K. Düsing, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 35-56.

alla «sola idea della libertà; e precisamente perché quest'ultima è la condizione della legge *morale*, la cui realtà è un assioma».¹⁹

L'attenzione di Kant per la filosofia naturale è un aspetto rilevante della sua attività filosofica,²⁰ ma pur ammirando le leggi della natura egli vuole separare il più possibile la considerazione della libertà umana dalla sua giustificazione mediante proprietà naturali. La relazione tra libertà e movimento viene discussa con ampiezza nella *Critica della ragion pratica*, nel paragrafo “Dilucidazione critica dell'analitica della ragion pura pratica”.²¹ In questo paragrafo, soffermandosi sul caso di un uomo che commette un furto, Kant rileva la diversa valutazione di tale atto da parte della legge della causalità e della legge morale: secondo la prima quell'azione è il risultato necessario di motivi che lo hanno determinato, risalenti al tempo precedente, ed è impossibile che non potesse accadere; invece per la seconda questo atto poteva essere evitato. Come potrebbe essere ritenuto interamente libero, come è richiesto dalla legge morale, chi sottostà anche alla necessità naturale?²²

Osserva Kant che una soluzione per questa antinomia viene trovata da alcuni ricorrendo ad un concetto *comparativo* [einem *komparativen* Begriffe] della libertà, esemplificato dalla meccanica, secondo la quale ciò che determina l'azione si trova all'interno del corpo, com'è il caso di «un corpo lanciato [ein geworfener Körper], se esso è in movimento libero [in freier Bewegung]»; infatti in questo caso «si usa la parola libertà [Freiheit] perché il corpo, mentre è in moto, non è spinto da qualcosa di esterno» (*KpV*, 171).

In questo caso un possibile riferimento kantiano è rappresentato da Galilei, con lo studio del moto dei proiettili che include quello di caduta dei gravi; e da Newton, che lo interpreta mediante le prime due leggi della Meccanica (I e II legge dei *Principia*, le cosiddette leggi di inerzia e dell'effetto della forza impressa) e mediante la III legge, di azione e reazione, lo estende alla spiegazione del “sistema del mondo”.²³

¹⁹ Cfr. F. Chiereghin, *Libertà*, cit., p. 450. La citazione è tratta da *KpV*, p. 93 (85).

²⁰ Mi limito a ricordare i saggi *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1749), *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755), *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786), infine le stesure dell'opera sul passaggio dalla metafisica della natura alla fisica, che vanno sotto il nome di *Opus postumum* (1796-1804).

²¹ *KpV*, pp. 159 seg.

²² *KpV*, p. 171 (209). Cfr. F. Chiereghin, *Libertà*, cit., pp. 448-458.

²³ La legge di inerzia viene utilizzata da Galilei, che però non ne dà una formulazione esplicita. La sua formulazione come prima e seconda legge della natura la troviamo in R. Descartes, *Principia philosophiae*, pars secunda, propp. XXXVII, XXXVIII, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1966 (nouvelle édition), vol. VIII, première partie; e come prima legge del moto in I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, The Third Edition (1726) with Variant Readings, ed. by A. Koyré and I.B. Cohen with the assistance of A. Withman, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1972, 2 volumes, nella sezione “Assiomi o leggi del moto”.

Nella fisica moderna e contemporanea al movimento viene spesso affiancata la nozione di libertà di un corpo, connotata in generale come assenza di impedimenti. La distinzione tra corpo libero e non libero viene proposta in questi termini da Leonhard Euler nella *Mechanica*: un corpo è libero se non c'è niente che gli impedisca di procedere secondo le caratteristiche intrinseche del suo moto.²⁴ In questo senso un movimento libero è quello di un corpo che si muove in assenza di forze esterne. Così si parla di caduta libera dei gravi intendendo il moto che si verifica in assenza di resistenza dell'aria, con accelerazione costante in un percorso non molto lungo.²⁵

Oppure, osserva ancora Kant, si chiama “movimento libero” il moto di un orologio, perché spinge da solo la sua lancetta [Zeiger], che peraltro non può essere spinta dall'esterno.²⁶ Parimenti le azioni dell'uomo, sebbene «siano necessarie per i motivi determinanti», che le precedono nel tempo, si chiamerebbero tuttavia «libere perché questi motivi sono rappresentazioni interne, prodotte mediante le nostre proprie forze, per le quali secondo circostanze causanti sono prodotti desideri, e quindi sono fatte azioni a nostro piacimento».²⁷

Un riferimento potrebbe essere rappresentato dalla *Teodicea* di Leibniz, anche tenendo conto del richiamo esplicito a questo a proposito della nozione di *automaton spirituale*: «ogni necessità degli eventi nel tempo secondo la legge naturale della causalità si può anche chiamare il *meccanismo della natura*», sebbene l'espressione non significhi che le cose a esso soggette debbano essere realmente *macchine* materiali. Qui si considera solo «la necessità della connessione degli eventi in una serie temporale, come questa si svolge secondo la legge di natura; ed il soggetto in cui avviene questo flusso si può chiamare *automaton materiale*, quando l'essere meccanico è mosso mediante la materia, o, con Leibniz, *spirituale*, quando è mosso mediante rappresentazioni».²⁸

²⁴ L. Euler, *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, Tomus I, Petropoli, ex Typographia Academiae Scientiarum, 1736, *Praefatio*.

²⁵ Si veda D. Halliday/R. Resnick, *Fundamentals of PHYSICS*, II edizione, New York/Chichester/Brisbane/Toronto, John Wiley & sons, Inc., 1981; trad. it.: *Fondamenti di fisica*, versione it. a cura di P. Pasti, F. Toigo, G. Tornielli, I. Vendramin, Ambrosiana Milano, 1984, pp. 34-35.

²⁶ *KpV*, pp. 171-172 (209). Un contributo fondamentale per il perfezionamento della teoria dell'orologio è stato apportato da Christiaan Huygens, con l'opera *Horologium oscillatorium*, Parisiis, Muguet, 1763. Sull'attività scientifica di Christiaan Huygens si veda P. Costabel, *Huygens, Christiaan*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, vol. II, cit., pp. 140-144.

²⁷ *KpV*, p. 172 (209, 211).

²⁸ *KpV*, pp. 173-174 (211-213).

Kant conclude a questo riguardo nel seguente modo: «se la libertà della nostra volontà non fosse altro che l'ultima (per es. la psicologica e comparativa, non trascendentale, cioè assoluta), essa in sostanza non sarebbe niente di meglio che la libertà di un girarrosto [eines Bratenwenders], che, anch'esso, una volta caricato, fa da sé i suoi movimenti».²⁹

La soluzione kantiana della contraddizione tra meccanismo e libertà consiste qui in un doppio binario: da un lato la necessità naturale soggiace alle condizioni temporali del soggetto che agisce in quanto fenomeno; dall'altro lo stesso soggetto come cosa in sé considera la sua esistenza come non soggiacente a condizioni temporali, e sé stesso come determinabile solo con leggi che egli stesso si dà con la sua stessa ragione, e niente precede la determinazione della sua volontà (*KpV*, 174-175).

Ma secondo Kant per la libertà si presenta un'altra difficoltà, riproponendo il meccanismo, se «si ammette che Dio, come essenza [Wesen] prima universale, è anche la *causa dell'esistenza della sostanza*»; infatti in questo caso «pare che si debba ancora ammettere che le azioni dell'uomo hanno il loro principio determinante in ciò che è *del tutto fuori del suo potere*, cioè nella causalità di un essere supremo distinto da lui, dal quale dipende assolutamente l'esistenza dell'uomo, e l'intera determinazione della sua causalità».³⁰ Conseguentemente «la libertà non potrebbe essere salvata» e l'uomo sarebbe «una marionetta [Marionette], un automa di Vaucanson [ein Vaucansonsches Automat], fabbricato e caricato dal maestro supremo di tutte le opere d'arte [Kunstwerke]».³¹

In questo caso «la coscienza di sé lo renderebbe un automa pensante», per il quale sarebbe una semplice illusione di libertà la coscienza della spontaneità, poiché si ha una lunga catena di cause determinanti che sono interne [innerlich] a partire da quelle prossime al suo movimento [Bewegung], «ma la causa ultima e suprema si trova interamente in una mano estranea».³²

La soluzione proposta da Kant con la filosofia trascendentale per evitare le conseguenze di quest'altra veste della riduzione al meccanismo consiste nel «distinguere la determinazione dell'esistenza divina [...] come l'*esistenza di un essere in sé* [eines Wesens an sich selbst]», da quella di un essere del

²⁹ *KpV*, p. 174 (213). Secondo Kant la libertà trascendentale «deve essere concepita come indipendenza da ogni elemento empirico», *KpV*, p. 173 (211).

³⁰ *KpV*, pp. 180-181 (219, 221).

³¹ *KpV*, p. 181 (221). Jacques de Vaucanson (1709-1782), famoso inventore, costruttore di telai meccanici e di automi ("Le joueur de flute", "Le canard digérateur" e "Le joueur de tambourin"). Cfr. A. Doyon, *Vaucanson, Jacques de*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, vol. III, Milano, Mondadori, 1975, pp. 224-225.

³² *KpV*, p. 181 (221).

mondo sensibile, che è «l'esistenza di una *cosa nel fenomeno* [eines *Dinges in der Erscheinung*]». ³³

Non dobbiamo però ritenere che Kant abbia solo una rappresentazione negativa del rapporto tra movimento e libertà, indotti in questo anche dall'esempio “non elevato” utilizzato da Kant del girarrosto, e di quello tra il dilettevole e il curioso degli automi di Vaucanson. Infatti è opportuno rilevare che questi rilievi di Kant contro i pericoli del meccanismo non possono venire disgiunti dalla seguente osservazione. Il movimento *libero* della meccanica vuol dire *indipendente* da vincoli o ostacoli. Quando Kant dice che la libertà è «indipendenza dalla legge naturale dei fenomeni» (*KpV*, p. 30) e che è «indipendenza dalle inclinazioni» (*KpV*, p. 118); o che la libertà trascendentale è «indipendenza dalla natura in genere», mi sembra che utilizzi la relazione “indipendente da” esemplificata dal movimento libero nell'ambito dei fenomeni della meccanica. Egli sta certamente usando una caratterizzazione “in senso negativo” della libertà nella sfera della ragione pratica. Però teniamo presente che questa, pure *non* essendo una condizione *sufficiente*, rappresenta tuttavia una condizione *necessaria* per la caratterizzazione della libertà: se non è rispettata non si può nemmeno parlare di libertà.

Riprendendo il riferimento kantiano al girarrosto osservo ancora che questo movimento appartiene al caso generale del movimento attorno ad un asse di rotazione, com'è quello di rotazione della Terra attorno all'asse polare; ³⁴ in particolare quello della *fionda* di cui si parla alla conclusione [Beschluß] della *Critica della ragion pratica*. In questo paragrafo si osserva che «la caduta di una pietra, il movimento di una fionda [Schleuder], risolti nei loro elementi e nelle forze che vi si manifestano, e trattati matematicamente, produssero infine quella cognizione del sistema del mondo chiara ed immutabile per tutto l'avvenire», ³⁵ sistema del mondo che comprende anche “il cielo stellato sopra di me”, che assieme alla “legge morale in me” sono le cose che riempiono l'animo di Kant «di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente» (*KpV*, p. 288). Significative le “citazioni” di Galilei, con la caduta della pietra, e di Descartes e Newton con la fionda, lo strumento usato da Davide contro Golia, utilizzato nella meccanica dell'era

³³ *KpV*, p. 182 (223). Osserva a questo punto Kant che «se non si ammette l'idealità del tempo e dello spazio, rimane soltanto lo *spinozismo*, in cui lo spazio e il tempo sono determinazioni essenziali dell'essere primitivo stesso [des Urwesens selbst]».

³⁴ L'orologio, all'epoca di Kant mosso da molla o da pesi, è un sistema meccanico complesso in cui i rotismi sono essenziali.

³⁵ *KpV*, p. 291 (355). Il testo italiano traduce erroneamente *Schleuder* con *pianta*. Traduce correttamente V. Mathieu, in I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, testo tedesco a fronte, Milano, Rusconi, 1996 (II ed.), p. 321. Sull'esempio meccanico della fionda cfr. R. Descartes, *Principia philosophiae*, parte II, prop. XXXIX; I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, cit., Def. V.

moderna per esemplificare l'azione della forza centripeta nel trattenere un corpo in orbita. Il meccanismo è uno strumento fondamentale per comprendere “*il cielo stellato sopra di me*”. Pur essendo insufficiente per la giustificazione della “*legge morale in me*”, è tuttavia una connotazione necessaria per il concetto di libertà.

3. Meccanismo formale, differente e libero nel sistema hegeliano

È significativo il fatto che per ottenere l'abilitazione all'insegnamento accademico Hegel abbia presentato nel 1801 il saggio sulle orbite dei pianeti, in cui mostra particolare attenzione per la meccanica celeste,³⁶ e che la natura inorganica ed organica sia oggetto di riflessione nelle varie esposizioni della filosofia della natura, in particolare nelle edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Per ciò che riguarda la *libertà*, essa ha il suo luogo specifico di trattazione nella logica all'interno della Dottrina del concetto.³⁷ In particolare teniamo presenti queste precisazioni di Hegel: «la libertà è il modo di relazione del concetto»; nel concetto «si è *aperto* il regno della *libertà*»; «il concetto è ciò che è *libero*».³⁸ Il *movimento* ha il suo luogo specifico di trattazione nella sezione “La meccanica” della filosofia della natura, all'interno della categoria del *meccanismo*. Però, come è caratteristica del pensiero di Hegel, la presenza di questi concetti non è limitata ai luoghi citati. Ciò riguarda anche l'argomento che qui esaminiamo: il rapporto tra libertà e movimento, che viene preso in considerazione oltre che nella logica, nella filosofia della natura e nella filosofia dello spirito.

3.1 La meccanica e il meccanismo

Il termine latino *Mechanica* si collega al greco *mechane*, che significa “macchina” e a questo proposito ricordo che fin dalla scienza antica aveva

³⁶ G.W.F. Hegel, *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, testo ted. a fronte, Roma-Bari, Laterza, 1984.

³⁷ Sul concetto di libertà in Hegel si veda l'analisi condotta da F. Chiareghin, *Libertà*, cit., pp. 465-472, nel capitolo “Hegel e la libertà del concetto”; G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980; F. Biasutti, *Sulla determinazione logico-sistemica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiareghin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 147-212; K. Vieweg, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2012.

³⁸ *WdL 1816*, pp. 12, 15 (652, 657); *Enz 1830*, § 160. Cfr. F. Chiareghin, *Libertà*, cit., 465-466.

avuto particolare importanza lo studio delle cosiddette *macchine semplici*.³⁹ Leonhard Euler riferendosi alla lunga discussione sull'oggetto della meccanica, ne ricorda due significati: il primo, che è il più antico, è quello di scienza che studia i problemi dell'equilibrio delle forze; il secondo, sviluppatosi in tempi recenti, è quello di scienza del moto. Per evitare confusioni Euler propone di chiamare Statica la prima di queste due scienze, e di riservare il nome di Meccanica alla seconda.⁴⁰

Più in generale, visti i successi ottenuti dalla meccanica nell'era moderna nella spiegazione del mondo fisico, si utilizzarono schemi meccanici anche nella medicina, nella biologia e nella scienza della politica, come fecero rispettivamente Descartes, Hales e Hobbes. Non desta così eccessiva meraviglia che in Hegel la considerazione del "meccanismo", che denota la riflessione filosofica sulla meccanica, non sia limitata alla filosofia della natura, ma si presenti anche nella logica e nella filosofia dello spirito.

Il meccanismo come categoria logica viene trattato da Hegel nella *Scienza della logica* del 1816 nella sezione "L'oggettività" e come categoria fisica all'interno della trattazione della "Meccanica" nella Filosofia della natura dell'*Enciclopedia*, con esposizioni che talvolta si sovrappongono.⁴¹ Secondo Hegel il carattere del meccanismo consiste nel fatto che qualunque relazione abbia luogo tra gli oggetti in esso collegati, essa «è loro *estranea*, tale che non tocca per nulla la natura loro», e non resta altro che «una *composizione*, una *mistura*, un *aggregato ecc.*».⁴²

Hegel ricorda che accanto ad un meccanismo materiale, proprio della filosofia naturale, vi è anche un meccanismo spirituale: «*maniera meccanica d'immaginarsi*, *memoria meccanica*, *abitudine*, *operazione meccanica*» rientrano in questo meccanismo.⁴³ Ma aveva rilevato la presenza del meccanismo anche nella matematica, con riferimento all'aritmetica, al calcolo logico e alla meccanizzazione del calcolo. Egli osserva infatti che nel cal-

³⁹ Tra queste la leva e la puleggia. Cfr. la voce *Machinae simplices*, in Chr. Wolff, *Mathematisches Lexicon*, Leipzig, bey Joh. Glebitschens seel. Sohn, 1716, col. 853.

⁴⁰ L. Euler, *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, voll. I, II, Petropoli, ex Typographia Academiae Scientiarum, 1736; qui vol. I, *Praefatio*. Successivamente verrà chiamata complessivamente Meccanica la scienza ripartita in Statica come scienza dell'equilibrio delle forze, Cinematica come scienza del moto considerato indipendentemente dalle cause che lo producono, e Dinamica, come scienza del moto riferito alle cause che lo producono.

⁴¹ *WdL 1816*, pp. 133-147 (801-826); *Enz 1830*, §§ 253-271.

⁴² *WdL 1816*, p. 133 (808); cfr. *Enz 1830*, § 195.

⁴³ *WdL 1816*, p. 133 (808). Secondo Hegel nella vita spirituale non vi è solo un "meccanismo", ma anche un "chimismo", che è caratterizzato come la relazione dell'oggetto ad altro, e non è limitato alla natura inorganica, ma è anche la base formale per i rapporti spirituali dell'amore e dell'amicizia: *WdL 1816*, pp. 148-149 (826-827). Cfr. F. Chiareghin, *Libertà*, cit., p. 469.

colo aritmetico, è presente, e talvolta è prevalente, l'aspetto meccanico, sicché non desta stupore che si siano costruite anche delle macchine aritmetiche (come era stato fatto da Leibniz). Ma la stessa logica ricorre talvolta al meccanismo, come avviene nel calcolo combinatorio di Leibniz, utilizzato per determinare i modi sillogistici, calcolo che porta avanti l'arte lulliana, e nel calcolo logico di Ploucquet. Lo stesso si può dire dei diagrammi logici di Euler, Lambert e di altri studiosi, utilizzati per interpretare i sillogismi.⁴⁴

Nella Filosofia dello spirito Hegel osserva che vi è anche una memoria meccanica, con la quale impariamo nozioni "meccanicamente a memoria" senza comprendere il significato delle parole utilizzate, quindi la memoria è chiamata meccanica in quanto produce una serie di nomi che gli uni rispetto agli altri sono in una totale esteriorità.⁴⁵ Così nell'agire umano vi sono talvolta azioni che compiamo meccanicamente, come accade ad esempio con un'abitudine o un'operazione meccanica.⁴⁶

Nella *Scienza della logica*, all'interno del capitolo sul meccanismo, Hegel prende in considerazione il processo meccanico formale, che nel dominio corporale riguarda la comunicazione del movimento (la quantità di moto, nozione che interviene nel problema dell'urto),⁴⁷ il calore, il magnetismo e l'elettricità. La comunicazione spirituale viene considerata simile all'espandersi liberamente [frey] di un vapore nell'atmosfera: a quest'ultima tipologia appartengono le leggi, i costumi, le rappresentazioni ragionevoli in genere «che penetrano in maniera inconscia gli individui e vi si fanno valere».⁴⁸

Nella Filosofia della natura Hegel distingue tra una *meccanica comune*, caratterizzata dal *movimento finito*, dei corpi terrestri privi d'indipendenza, e la meccanica assoluta, nella quale «la corporeità o il movimento esistono nel loro *libero* concetto».⁴⁹ Alla meccanica comune appartengono l'inerzia, l'urto, la pressione, l'attrazione e la caduta. La meccanica assoluta è quella

⁴⁴ Sulla matematizzazione della logica e sul meccanismo aritmetico e logico cfr. *WdL 1816*, pp. 47, 109-110 (698-699, 778-779), *WdL 1832*, pp. 207-208 (234-235). Sull'argomento si rinvia a A. Moretto, *Hegel e il "calcolo logico"*, Trento, «Verifiche» 15 (1), 1986, pp. 3-42.

⁴⁵ *Enz 1830*, § 463.

⁴⁶ Cfr. *WdL 1816*, p. 133 (808).

⁴⁷ Cfr. la spiegazione del fenomeno dell'urto effettuata da Descartes: R. Descartes, *Principia philosophiae*, cit., pars secunda, propp. XLVI-LII; la teoria viene criticata da Leibniz, che considera essenziale il principio di conservazione della *vis viva*. Cfr. il saggio G.W. Leibniz, *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686), in C.I. Gerhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*, 7 Bde, Berlin, Weidmann, 1875-1890, qui Band VI, pp. 117-119.

⁴⁸ *WdL 1816*, p. 138 (814).

⁴⁹ *Enz 1830*, § 264 An. Corsivo mio.

in cui il movimento «ha nesso ed esistenza solo nel sistema di più corpi», come si verifica nel sistema solare.⁵⁰

3.2 Meccanismo e libertà

Con riferimento alla relazione tra meccanismo e libertà ci soffermiamo sulla filosofia della natura. Sebbene nell'Introduzione alla Filosofia della natura dell'*Enciclopedia* Hegel osservi che «la natura non mostra nel suo essere determinato [Dasein] libertà alcuna; ma solamente necessità ed *accidentalità*» (*Enz 1830*, § 248), bisogna tener presente che la mancanza di libertà non è una caratteristica dell'idea della natura, ma della sua determinazione immediata, del *Daseiendes*, «l'essere là» (*Enz 1830*, § 90). A questo proposito Hegel precisa che «quantunque nell'elemento dell'esteriorità, la natura è rappresentazione dell'idea» (*Enz 1830*, § 248 An). Come viene ricordato nell'Introduzione alla Filosofia dello spirito, anche se in forma inadeguata all'essenza dello spirito, che è «formalmente, la libertà», la libertà è presente nella natura dal momento che «la materia e il movimento hanno la loro libera esistenza nel sistema solare, le determinazioni dei *sensi* persistono anche come proprietà dei *corpi*, e in modo ancora più libero, come elementi» (*Enz 1830*, §§ 382, 380). Non stupisce pertanto che secondo Hegel nella sfera del meccanismo il concetto di libertà si sviluppi attraverso tre gradi. In questo senso nella Logica dell'*Enciclopedia* si distingue tra a) un meccanismo formale, in cui la libertà è assente; b) un meccanismo differente, in cui vi è una libertà relativa, e c) un meccanismo assoluto, in cui si riconosce la libertà del movimento (*Enz 1830*, §§ 195-197),⁵¹ che peraltro non è ancora la libertà dell'idea.⁵²

Pressione e urto sono relazioni meccaniche del meccanismo formale, come il saper meccanicamente, a memoria; l'azione [das Handeln] dell'uomo, ad es. la pratica religiosa è meccanica quando è determinata da leggi di cerimoniale, da un direttore spirituale, se il suo spirito e volontà non si trova nelle sue azioni, che pertanto gli sono esterne (*Enz 1830*, § 195 An).⁵³

Al meccanismo differente appartengono in particolare la caduta dei gravi [Fall], l'appetito [Begierde] e l'istinto sociale [Geselligkeitstrieb] (cfr. *Enz 1830*, § 196). Hegel precisa che la caduta è il movimento *relativamente*

⁵⁰ *Enz 1830*, § 269 An; *Enz 1830*, §§ 198, 198 An.

⁵¹ *Enz 1830*, §§ 195-197.

⁵² Conformemente a quanto è stato osservato *supra*, il concetto di libertà si manifesta anche nella Fisica; infatti «la fisica ha per suo contenuto [...] le qualità fisiche, immediate e libere» e «l'individualità totale e libera». *Enz 1830*, § 273.

⁵³ Nella *Scienza della logica* Hegel denota il meccanismo formale anche come «meccanismo morto». Cfr. *WdL 1816*, p. 146 (824).

libero, ed è *libero* perché è «la manifestazione della sua gravità, ed è per conseguenza *immanente* al corpo»; però questo movimento è anche *condizionato*, perché l'*allontanamento* del corpo è una «determinazione posta esteriormente ed accidentale» (*Enz 1830*, § 267).⁵⁴ Il movimento dei proiettili [*Wurff*] occupa una posizione intermedia tra il meccanismo formale e il meccanismo differente, poiché affianca al movimento inerziale accidentale perché dovuto al lancio, il movimento essenziale della caduta (*Enz 1830*, § 266 An).⁵⁵

Il meccanismo assoluto trova la sua esemplificazione fisica nel sistema solare: sistema di oggetti composto da un centro astratto (sole) che si riferisce agli oggetti dipendenti (pianeti) per mezzo di un *centro relativo* (baricentro del sistema).⁵⁶ la legge del meccanismo libero è «la sorgente inesauribile, di un moto che si spicca di per sé», che è “*necessità libera*”.⁵⁷ Come il sistema solare nella natura, così nel mondo pratico lo stato è un sistema di più oggetti tra loro collegati: l'*individuo* (la persona) si congiunge mediante la sua *particolarità* (i bisogni fisici e spirituali), il che ulteriormente sviluppato dà la società civile, con l'*universale* (la società, il diritto, la legge, il governo).⁵⁸

3.3 *Magnetismo, meccanismo e libertà*

Il confronto di Hegel con Leibniz sull'ago magnetico è esposto nella *Scienza della logica* nel capitolo “L'essere determinato” della sezione “Qualità”, e tocca anche il tema del meccanismo. Nella Nota successiva al paragrafo “Il termine [Schranke] e il dover essere [Sollen]” Hegel si riferisce alla riflessione “apparentemente ingegnosa” sull'ago magnetizzato fatta da Leibniz nella *Teodicea*: se un magnete [Magnet] avesse coscienza [Bewußtseyn], allora riterrebbe la sua direzione verso il Nord [seine Ri-

⁵⁴ Esteriore e accidentale, poiché va tolto il vincolo che impedisce la caduta.

⁵⁵ Hegel inquadra nel movimento estrinseco e finito gli assiomi newtoniani riguardanti l'inerzia e la forza impressa (*Enz 1830*, § 266 An). Hegel critica in particolare nella meccanica di Newton l'uso intellettualistico della nozione di forza, apprezzando per contro l'interpretazione cinematica del movimento dei pianeti effettuata da Kepler. Cfr. A. Moretto, *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, Il Poligrafo, Padova 2004, pp. 187-206.

⁵⁶ *Enz 1830*, §§ 196-198.

⁵⁷ *WdL 1816*, p. 146 (825).

⁵⁸ Sulla filosofia hegeliana del diritto, con riferimento alla teoria dell'azione, con i concetti correlati di responsabilità e imputazione, cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993; G. Battistoni, *The Normative Function of the Right of Objectivity in Hegel's Theory of Imputation*, in *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, ed. by C. Krijnen, Leiden/Boston, Brill, 2019, pp. 120-140.

chtung nach Nord] come una determinazione della sua volontà [Bestimmung seines Willens], una legge della sua libertà [ein Gesetz seiner Freyheit]. Ma, prosegue Hegel, se avesse coscienza e con ciò volontà e libertà, allora penserebbe [wäre er denkend] e rispetto allo spazio contenente ogni direzione vedrebbe quell'unica direzione verso il Nord come un termine [Schranke] per la sua libertà, com'è un termine per l'uomo esser tenuto fermo in un posto, ma non per la pianta.⁵⁹

Questa riflessione hegeliana sull'ago magnetizzato ha luogo all'interno della distinzione tra *limite* [*Grenze*] e *termine* [*Schranke*], dove a differenza della *Grenze*, che è una limitazione della cosa "aderente" alla cosa stessa, la *Schranke* è una limitazione esterna alla cosa, un al di là rispetto alla cosa stessa. Il limite è in generale «il comune [das Gemeinschaftliche] del qualcosa e dell'altro»,⁶⁰ affinché sia anche termine «occorre che il qualcosa *oltrepassi* in pari tempo in sé il limite, si riferisca in lui stesso ad esso *come a un non essere*» [muß es zugleich in sich selbst über sie hinausgehen, sich an ihm selbst auf sie als auf ein Nichtseyendes beziehen].⁶¹ Per quanto astratta e complessa, questa distinzione tra il limite e il termine ci pare adeguata perché segnala lo iato sussistente tra il qualcosa e il suo termine, iato che invece non sussiste tra il qualcosa e il suo limite.⁶²

A differenza di Leibniz, che spiega l'errore nella interpretazione del movimento dell'ago con la mancata appercezione dei movimenti insensibili, secondo Hegel la coscienza farebbe comprendere all'ago la sua costrizione ad un'unica direzione, pertanto alla mancanza di libertà.⁶³ Riprendendo infine le considerazioni sul rapporto tra movimento e libertà, teniamo presente che secondo Hegel la forma [Form] del magnetismo è attività [Tätigkeit]: «nella sfera della figura, è l'attività immanente del libero *meccanismo*» (*Enz 1830*, § 313), più precisamente del *meccanismo semilibero*, analogamente a quello del pendolo, che termina nel riposo (*Enz 1830*, § 266 An).

⁵⁹ *WdL 1832*, p. 122 (135). Sul magnetismo Hegel si sofferma nella Filosofia della natura dell'*Enciclopedia*, §§ 312-314, con un rinvio alla trattazione del sillogismo nella Logica (§ 181). A proposito dell'ago magnetico egli osserva che il suo orientarsi lungo la direzione Sud - Nord «è fenomeno del *magnetismo terrestre generale*». *Enz 1830*, § 312 An.

⁶⁰ *WdL 1832*, p. 119 (131).

⁶¹ *WdL 1832*, p. 119 (131).

⁶² Cfr. A. Moretto, *Hegel e la matematica dell'infinito*, Trento, Verifiche, 1984, pp. 62-78; A. Moretto, *Filosofia della matematica e della meccanica*, cit., pp. 65-68.

⁶³ Questo potrebbe spiegare il giudizio applicato alla riflessione di Leibniz sull'ago magnetico, considerata "apparentemente acuta" perché non terrebbe conto del significato che Hegel attribuisce al concetto di "termine".

Conclusione

La nozione spinoziana di *automaton spirituale* viene modificata da Leibniz rispetto alla proposta di Spinoza per renderla compatibile con la contingenza e con la libertà. Leibniz ritiene che le nostre scelte nella vita pratica non avvengano istantaneamente, sulla base delle conoscenze di cui siamo consapevoli. Come l'orientamento dell'ago magnetizzato verso il nord è dovuto alla somma di movimenti insensibili della materia, così anche in una situazione che parrebbe di perfetto equilibrio la somma di una moltitudine di percezioni insensibili, ossia sotto la soglia dell'appercezione, inclina la nostra scelta, che è libera. Per Leibniz, come si è visto, le azioni contingenti, che possono darsi e non darsi, e le azioni libere, che ne fanno parte, non sono governate da una necessità assoluta. In quest'ordine di idee egli considera l'anima umana come un *automa spirituale*, ma mentre Spinoza lo concepisce come agente secondo leggi determinate, secondo l'autore della *Teodicea* questo automa è libero, poiché le sue azioni non dipendono da una necessità assoluta, che non permetterebbe la contingenza.

Dal canto suo Kant non intende accogliere per la ragione pratica un concetto di libertà analogo a quello tratto dalla scienza meccanica per il "movimento libero" (concetto comparativo della libertà). Egli considera pertanto inadeguata la proposta leibniziana dell'*automaton spirituale*, in grado di proporre solo la libertà di un meccanismo rotante. Ritiene anche che la dipendenza assoluta da un essere supremo renderebbe l'uomo un automa meccanico. D'altra parte si è osservato in questo saggio che il movimento libero di un corpo è un movimento indipendente da influenze esterne, e, *mutatis mutandis*, ossia considerando il soggetto umano al posto del corpo mobile e estendendo l'ambiente esterno fisico alla natura nel suo complesso, includendo le inclinazioni dell'animo, la nozione di libertà, anche quella trascendentale, risulta ancora collegata alla relazione di "indipendenza", sebbene questa non sia sufficiente per la concezione trascendentale della libertà.

Un collegamento tra la riflessione di Leibniz e quella di Hegel è costituito dalla riflessione sul movimento dell'ago magnetizzato e la sua connessione con la libertà. In Hegel il meccanismo non è limitato alla filosofia della natura, ma si presenta già nella logica come meccanismo aritmetico e logico, e si presenta anche nella filosofia dello spirito, ad es. nella memoria meccanica e nella comunicazione spirituale. Il concetto di libertà viene presentato nella Dottrina del concetto nella logica. Hegel non esclude la presenza del concetto di libertà nella filosofia della natura, nel meccanismo, come pure nel chimismo. Tale concetto di libertà si sviluppa per gradi, mostrando la sua assenza nel meccanismo formale, ma la sua presenza già nel-

la caduta dei gravi (meccanismo differente) e nel moto dei proiettili, e viene considerato al suo massimo grado nel sistema solare (meccanismo assoluto). Anche se non si può condividere la posizione critica sulla fisica newtoniana presente in gran parte delle sue considerazioni, le osservazioni sul rapporto tra libertà e meccanismo sono argomentate filosoficamente, avendo come riferimento la meccanica di Galilei e la scienza astronomica di Kepler.

Bibliografia

- Battistoni G., *The Normative Function of the Right of Objectivity in Hegel's Theory of Imputation*, in *Concepts of Normativity: Kant or Hegel?*, ed. by C. Krijnen, Leiden/Boston, Brill, 2019, pp. 120-140.
- Biasutti F., *Sulla determinazione logico-sistematica del concetto di libertà*, in *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 147-212.
- Caianiello E. R./De Luca A./Ricciardi L.M., *Fisica 3*, Milano, Garzanti, 1970.
- Chiereghin F., *Il problema della libertà in Kant*, Trento, Verifiche, 1991.
- *Libertà*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 447-476.
- Costabel P., *Huygens, Christiaan*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, vol. II, Milano, Mondadori, 1975.
- Dalla Chiara M.L., *La logica*, Milano, ISEDI, 1974.
- Descartes R., *Principia philosophiae*, pars secunda, propp. XXXVII, XXXVIII, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par C. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1966 (nouvelle édition), vol. VIII, première partie.
- Doyon A., *Vaucanson, Jacques de*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, vol. III, Milano, Mondadori, 1975.
- Düsing K., *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002.
- *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonesu, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 35-56.
- Erle G., *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, Bologna, Archetipolibri, 2011.
- *Ragione prima e ragione sufficiente: il significato morale della ragione nel pensiero leibniziano di "Teodicea"*, in *Interpretazione e trasformazione*, a cura di G. Cusinato, F.L. Marcolungo e A. Romele, Milano-Udine, Mimesis, 2017, pp. 201-209.
- Euler L., *Mechanica sive motus scientia analytice exposita*, Tomus I, II, Petropoli, ex Typographia Academiae Scientiarum, 1736.
- Gerhardt C.I., *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Bde., Weidmann, Berlin 1875-1890 [Sigla: GPS].

- Guyer P., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.
- *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 2005.
- Halliday D./Resnich R., *Fundamentals of PHYSICS*, II edizione, New York/Chichester/Brisbane/Toronto, John Wiley & sons, Inc., 1981; trad. it.: *Fondamenti di fisica*, versione it. a cura di P. Pasti, F. Toigo, G. Tornielli, I. Vendramin, Ambrosiana Milano, 1984.
- Hegel G.W.F., *Enzyklopädie der Philosophischen wissenschaften im Grundrisse (1830)*, hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler, Hamburg, Meiner, 1969 (Siebente Auflage, Erneut durchgesehener Nachdruck 1975); trad. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, IV edizione, Roma-Bari, Laterza, 1978 [Sigla: *Enz 1830*].
- *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 12, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Düsseldorf, Meiner, 1981; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 647-957 [Sigla: *WdL 1816*].
- *Le orbite dei pianeti*, a cura di A. Negri, testo ted. a fronte, Roma-Bari, Laterza, 1984.
- *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Erster Band. Die objektive Logik. Die Lehre vom Seyn*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 21, hrsg. von F. Hogemann u. W. Jaeschke, Düsseldorf, Meiner, 1985; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a cura di A. Moni, riv. da C. Cesa, Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 1-430 [Sigla: *WdL 1832*].
- Hughes G. E./Cresswell M. J., *Introduzione alla logica modale*, a cura di C. Pizzi, Milano, Il Saggiatore, 1983.
- Hund F., *Geschichte der physikalischen Begriffe*, Teil 1, *Die Entstehung des mechanischen Naturbildes*, Mannheim/Wien/Zürich, Bibliographisches Institut, 1978.
- Huygens C., *Horologium oscillatorium*, Parisiis, Muguet, 1763.
- Jarczyk G., *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980.
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, a cura di V. Mathieu, testo tedesco a fronte, Milano, Rusconi, 1996 (II ed.).
- *Kritik der praktischen Vernunft*, in I. Kant, *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Band V, Berlin, Reiner, 1908; trad. it.: *Critica della ragion pratica*, trad. di F. Capra, introd. di S. Landucci, Roma-Bari, Laterza, 1997 [Sigla: *KpV*].
- Leibniz G.W., *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii* (1686), in C.I. Gerhardt, *Leibnizens mathematische Schriften*, 7 Bde (qui Bd. VI), Berlin, Weidmann, 1875-1890.
- *Leibniz an Th. Burnett, 26 May 1706*, in “Briefwechsel zwischen Leibniz und Thomas Burnett de Kemeny, 1695-1714”, in *GPS III*, pp. 307-308.
- *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'ame et le corps*, in *GPS IV*, pp. 477-487; trad. it.: *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze e dell'unione tra l'anima e il corpo*, in Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, vol. I, *Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, Torino, UTET, 1967, pp. 189-200 [Sigla: *Système nouveau*].

- *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in *GPS*, VI, pp. 3-465; trad. it.: *Saggi di teodicea*, in Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di D.O. Bianca, vol. I, *Scritti di metafisica. Saggi di teodicea*, Torino, UTET, 1967 [Sigla: *Théodicée*].
- Loria M., *Gilbert, William*, in *Scienziati e tecnologi dalle origini al 1875*, vol. II, Milano, Mondadori, 1975.
- Mathieu V., *La conciliazione di ragione e fede punto culminante della riflessione leibniziana*, saggio introduttivo a G.W. Leibniz, *Saggi di teodicea. Sulla bontà di Dio, sulla libertà dell'uomo, sull'origine del male*, nuova ed. a cura di V. Mathieu, Milano, San Paolo, 1994.
- Menegoni F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993.
- Moretto A., *Hegel e la matematica dell'infinito*, Trento, Verifiche, 1984.
- *Hegel e il "calcolo logico"*, Trento, «Verifiche» 15 (1), 1986, pp. 3-42.
- *Physics and Metaphysics in the Leibnizian Foundation of Mechanics*, in *Individuals, Minds and Bodies: Themes from Leibniz*, a cura di M. Carrara, A.M. Nunziante e G. Tomasi, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2004, pp. 173-191.
- *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano*, Padova, Il Poligrafo, 2004.
- *Leibniz' Betrachtungen über die Identität in den Nouveaux Essais*, in *Einheit in der Vielheit*, a cura di H. Breger, J. Herbst, S. Erdner, Hannover, Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, 2006, pp. 632-638.
- Newton I., *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, The Third Edition (1726) with Variant Readings, ed. by A. Koyré and I.B. Cohen with the assistance of A. Withman, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1972, 2 volumes.
- Petronius Arbiter, *Satyricon*, a cura di G.A. Cesareo e N. Terzaghi, Firenze, Sansoni, 1990, XXX, 7.
- Poser H., *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*, hrsg. von Wenchao Li, Hamburg, Meiner, 2016.
- Rostagni A., *Fisica generale*, voll. I, II, Torino, UTET, 1973, 1978, qui vol. II, parte I, *Elettrologia e ottica*.
- Spinoza, *Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Carl Gebhardt, Voll. I-IV, Heidelberg, Winter, 1925 (rist. 1972); trad. it. di F. Mignini e O. Proietti, in Spinoza, *Opere*, a cura di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007.
- Vieweg K., *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink, 2012.
- Vitale L., *L'armonia e l'inquieta libertà del corpo. Una prospettiva leibniziana sull'azione musicale*, in *Alla ricerca di un Ethos tra mente e corpo*, a cura di G. Erle, Verona, Edizioni Universitarie Cortina, 2016, pp. 21-32.
- Wolff Chr., *Mathematisches Lexicon*, Leipzig, bey Joh. Glebitschens seel. Sohn, 1716.

4. *L'inizio della libertà del soggetto e l'organismo: riflessioni a partire dalle filosofie della natura di Hans Jonas e di Hegel*

Giorgio Erle

1. Questioni preliminari per il concetto e il metodo

Occorre chiarire il significato delle scelte tematiche che proponiamo sin dal titolo del nostro contributo, in quanto esse hanno riflessi anche sul piano metodologico e, in effetti, sulla possibilità stessa della presente proposta. Da un lato, infatti, un confronto tra il pensiero di Jonas¹ e quello di Hegel² può apparire problematico, perché – come è noto – Jonas rifiuta la dialettica hegeliana in quanto comprensione del divenire attraverso «l'edificante idea di una regolarità intellegibile come *di un processo complessivo*»;³ nega inoltre la possibilità di paragonare l'evoluzione storica allo sviluppo organico⁴

¹ Citeremo le opere di Jonas dall'edizione critica: *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, herausgegeben im Auftrag von Prof. D. Böhler und H. Gronke, Hans Jonas-Zentrum an der Freien Universität Berlin, mit Unterstützung des Hans Jonas-Zentrums g.e.V., hrsg. von D. Böhler, M. Bongardt, H. Burckhart, Ch. Wiese und W. Ch. Zimmerli, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2010-. Edizione in seguito citata con la sigla *HJW*.

² Salvo diversa indicazione, citeremo le opere di Hegel dall'edizione G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen (dal 1968 al 1995: Rheinisch-Westfälischen) Akademie der Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1968 seg. Edizione in seguito citata con la sigla *HGW*.

³ H. Jonas, *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, hrsg. von M. Bongardt, U. Lenzig und W.E. Müller, Redaktion I. Szöllösi, in *HJW, Metaphysische, religions- und kulturphilosophische Schriften*, vol. III/1, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2014, pp. 241-285, qui p. 274; trad. it.: H. Jonas, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Brescia, Morcelliana, 2012, p. 81: alle pp. 273-275 di questo scritto si trova il paragrafo 13 dal titolo «Weltbeginn als Selbstentfremdung des Urgeistes: Wahres und Unwahres in Hegels Dialektik»; Capitolo XIII «Inizio del mondo come autoestraneazione dello spirito primordiale. Verità e falsità nella dialettica di Hegel» nella trad. it. cit., pp. 81-83. Opera in seguito citata con la sigla *JMGS*.

⁴ Cfr. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, in *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*, herausgegeben von Dietrich Böhler und Bernadette Herrmann, in *HJW, Philosophische Hauptwerke*, vol. I/2.1, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2015, pp. 1-420, qui pp. 214-217; trad. it.:

e, in nome della spontaneità dell'agire, espone la sua critica a quelle visioni che propongono una «teoria che si autoadempie», compresa quella di Hegel, pur dotata di «una certa suggestività sul piano logico»;⁵ soprattutto, di fronte ad un «bilancio della storia umana», Jonas rifiuta categoricamente il concetto hegeliano di «astuzia della ragione».⁶ Tuttavia, una possibilità di dialogo, a distanza, tra i due pensieri non rimane in effetti chiusa, perché Jonas, proprio mentre lo critica, attribuisce a Hegel la qualifica di «il più moderno tra i metafisici»;⁷ inoltre, se sul piano della comprensione della storia da parte di Hegel, il giudizio di Jonas è severo come lo è, del resto, nei confronti di tutte quelle interpretazioni che sono accomunabili nella definizione di *success stories*,⁸ è proprio a riguardo del rapporto tra «natura ed etica» che un confronto tra i due filosofi torna ad aprirsi e mostra un rilevante interesse. Così, occorre prendere atto che nell'«Epilogo» di *Organismo e libertà* – opera peraltro ricchissima di riferimenti da parte di Jonas alla storia della filosofia e ai suoi protagonisti – c'è solo un nome che compare, esplicitamente citato, in riferimento ad una comprensione ontologica e metafisica appunto del rapporto tra «natura ed etica» quale «un venire-a-sé della sostanza originaria»; ed è il nome di Hegel. D'altra parte, già nel 1978, all'interno della *Festschrift* pubblicata in onore di Hans Jonas in occasione del suo settantacinquesimo compleanno, Murray Greene, dopo aver ricordato nell'esordio del suo contributo la critica di Jonas alla riduzione a comprensione meccanica dell'organismo, passava ad affrontare la questione dell'organismo vivente in Hegel, cioè in quel pensiero in cui l'organismo viene compreso invece secondo il concetto.⁹

H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009 (1 ed. 1990), pp. 137-138. Opera in seguito citata con la sigla *JPV*.

⁵ *JPV*, p. 226; trad. it. cit., p. 144.

⁶ Cfr. *JMGS*, p. 275; trad. it. cit., p. 83. Cfr. la nota 53 dei curatori alle pp. 597-598 di *HJW*, *Metaphysische, religions- und kultur-philosophische Schriften*, vol. III/1, cit.

⁷ Ivi, p. 276, luogo secondo cui Hegel «immerhin als der moderne unter den Metaphysikern erweist»; trad. it. cit., p. 85.

⁸ Ivi, p. 275; trad. it. cit., p. 85. Sulla critica alle visioni utopiche e alle *success stories* da parte di Jonas, cfr. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, préface de J. Greisch, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, pp. 114, 244, 319-321; N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Napoli, Guida, 2004, pp. 168-173; A. Michelis, *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Roma, Città Nuova, 2007, in part. pp. 172-187. Nel nostro presente contributo, cercheremo di far emergere che, a fronte di un rifiuto di una concezione dialettica della storia da parte di Jonas, tuttavia ci pare che qualche elemento dialettico emerga proprio all'interno della sua visione filosofica della natura ed è dunque questo il luogo sistematico in cui si rende più interessante un confronto con Hegel.

⁹ Cfr. M. Greene, *Life, Disease, and Death: a Metaphysical Viewpoint*, in *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday May 10, 1978*, ed. by S.F. Spicker, Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1978, pp. 233-263.

Certo, proprio *Organismo e libertà* reca nel sottotitolo il riferimento ad un tentativo jonasiano di «biologia filosofica»; noi qui però, nel confrontare i pensieri di Jonas e Hegel, preferiamo fare riferimento più ampiamente al concetto di filosofia della natura¹⁰ che li accomuna in un intento sistematico, sia pur con esiti evidentemente diversi. Ed è in effetti la visione complessiva proposta da Jonas quella che intendiamo mantenere come riferimento del percorso che segue e pertanto occorre infine precisare che, seguendo l'ordine cronologico, ovviamente nel titolo del presente contributo avremmo dovuto indicare prima il nome di G.W.F. Hegel e poi quello di Hans Jonas; tuttavia, il significato della nostra proposta è non solo quello di ricercare degli spunti per un "dialogo", sia pur a distanza, tra i due filosofi, ma anche e soprattutto se un rinnovato interesse per la *Naturphilosophie* di Hegel possa confermarsi proprio a partire dal pensiero di Jonas. Il senso del nostro percorso, perciò, va più da Jonas verso Hegel che non viceversa; così facendo cerchiamo quindi di seguire un modello di coerenza concettuale e non un modello, oltretutto storiograficamente problematico, di eventuale "anticipazione" di un autore rispetto ad un altro.

2. Natura e spirito

Se appare chiaro che per entrambi gli Autori il ruolo del soggetto e del suo agire acquista particolare rilevanza all'interno di una comprensione sistematica della filosofia e della realtà, intesa non solo come il fattuale, ma anche come attualità dell'essere, si potrebbe però obiettare che dal punto di vista della forma sistematica Jonas non prende le mosse dall'elemento logico e dalla libera capacità di determinarsi del pensiero attraverso la rete di concetti che si forma in quell'elemento. Nella prospettiva di Hegel si può risolvere la questione osservando che la natura ha sì una priorità sul piano temporale, ma è l'idea a costituire il *prius* sul piano del principio:¹¹ non a caso, Jonas annovera Hegel tra i grandi metafisici, alla cui scuola un filoso-

¹⁰ Nel testo useremo la grafia "filosofia della natura" quando ci riferiremo ad essa in generale e quella "Filosofia della natura" quando ci riferiremo esplicitamente alla seconda parte del sistema filosofico di Hegel.

¹¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, zweiter Teil, Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen*, in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, vol. 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993², § 248 Zusatz, p. 30; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2002, p. 96. Si è utilizzata questa edizione per quanto riguarda la citazione degli "Zusätze".

fo deve formarsi, imparando dalle vittorie e dai fallimenti di quelli;¹² e tuttavia il filosofo de *Il principio responsabilità* intende far vedere con la propria ricerca che una trascendenza è presente nell'interiorità della vita stessa, dunque come trascendenza immanente, per quanto l'espressione appaia di primo acchito contraddittoria. Con atteggiamento critico rispetto ad un "solipsismo" al quale il razionalismo in generale può condurre, Jonas preferisce dunque trovare nella vita la prima testimonianza della soggettività e della teleologia, nella capacità di quest'ultima di legare a sé: 1) sia la causalità cosmica; 2) sia la capacità di determinare che appartiene alle cause efficienti. Si può leggere, cioè, l'intento sistematico jonasiano come un intento classicamente metafisico che, a partire dal sensibile, propone di elevarsi al soprasensibile, secondo un'istanza di trascendenza ontologica che risale «dall'esistenza all'essenza».¹³ Nondimeno, anche su questo possiamo trovare un interessante spunto di confronto con Hegel, perché per Jonas il risultato così ottenuto comprende pur sempre la libertà di autodeterminarsi del pensiero, in quanto a riflettere sul senso delle cose siamo comunque noi, esseri umani,¹⁴ secondo una libertà che è dunque anche «libertà di riflessione».¹⁵ Inoltre, proprio il movimento ascensionale a partire dalla vita è giustificabile in quanto una presenza dello spirito c'è già nella natura, nella forma di una «soggettività allo stato latente» sin nella materia.¹⁶ All'interno del pensiero di Jonas è interessante accostare questa definizione che compare nel saggio originariamente edito nel 1988, *Materia, spirito e creazione*, con quella distinta, ma vicina nel significato, di «soggettività priva di soggetto» ne *Il principio responsabilità* (1979) e con quella progressiva, perché riferita all'organismo, di «un qualche grado (anche infinitesimale) di "essere conscio"» in *Organismo e libertà* (1973),¹⁷ definizioni su cui infatti

¹² Cfr. *JMGS*, p. 282; trad. it. cit., p. 96. Sul significato da assegnare alla originarietà della vita nel pensiero di Jonas cfr. L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Macerata, Quodlibet, 2007, pp. 76-84.

¹³ «Vom Dasein zum Wesen»: *JMGS*, p. 256; trad. it. cit., p. 49.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ *JMGS*, p. 258; trad. it. cit., p. 52. Sulla rilevanza di questa considerazione in riferimento all'ambito teologico v. la nota dei curatori dell'ed. tedesca su questo passo: *HJW, Metaphysische, religions- und kultur-philosophische Schriften*, vol. III/1, cit., nota 28, p. 593.

¹⁶ *JMGS*, p. 254; trad. it. cit., p. 46.

¹⁷ Le date indicate si riferiscono alle prime edizioni in lingua tedesca delle tre opere citate. Per quanto riguarda *Organismo e libertà*, com'è noto, la prima edizione americana dell'opera era stata pubblicata a New York già nel 1966 e aveva per titolo *The Phenomenon of life. Toward a Philosophical Biology*: cfr. la «Nota del curatore», in H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, traduzione di A. Patrucco Becchi, Torino, Einaudi, 1999, p. XXI e R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di «Organismo e libertà»*, Milano/Udine, Mimesis, 2009, pp. 88-90.

torneremo più avanti.¹⁸ In ognuna delle tre versioni, comunque, questa visione non è incompatibile con quella hegeliana della natura come “altro dello spirito” e in cui tuttavia lo spirito è presente in forma appunto latente o «dormiente»,¹⁹ quel «befangener Geist», cioè – avrebbe detto Hegel²⁰ – che quando si risveglia, liberandosi dal proprio torpore intuisce la natura ed è così «der unbefangene Geist»;²¹ ancora, il fatto che Jonas descriva la sua

¹⁸ V. comunque sin d’ora i luoghi, rispettivamente in *JPV*, p. 148; trad. it. cit., p. 92 e in *JOF*, p. 164; trad. it. cit., p. 120.

¹⁹ «Spirito dormiente» è la formulazione presente anche in *JMGS*, p. 266; trad. it. cit., p. 67.

²⁰ Questo sin dai tempi di Jena, quando Hegel affermava che il liberarsi di questo «befangener Geist» e finalmente il suo trovare se stesso come spirito assoluto avviene attraverso il suo passaggio per l’alterità: cfr. l’esordio della «Naturphilosophie» in G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede in *HGW*, vol. 7, Hamburg, Meiner, 1971, *Naturphilosophie*, pp. 179-338 (le pp. 3-178 sono tradotte in G.W.F. Hegel, *Logica e Metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacin, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Trento, Verifiche, 1982), qui p. 179. Circa la rilevanza di questi aspetti per il concetto di Filosofia della Natura v. G.F. Frigo, *Von der Natur als dem «sichtbaren Geist» zur Natur als «Anderssein des Geistes». Der Ort der Natur in der Jenaer Reflexion Schellings und Hegels*, in *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, hrsg. v. K. Vieweg, München, Fink, 1998, pp. 219-229. Sullo «spirito della natura» come «l’altro di se stesso»: G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, cit., p. 185. Sulle specificità della Filosofia della Natura di Hegel nel periodo jeneso v. nel suo complesso l’appena citato volume *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, a cura di K. Vieweg. Sottolinea particolarmente il legame tra vita e spirito in quanto «spirito vivente» C. Spahn, *Lebendiger Begriff begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, pp. 202-203.

²¹ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, zweiter Teil, *Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen*, in G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, cit., § 246 Zusatz, p. 21; trad. it. cit., p. 88: Valerio Verra traduceva «der unbefangene Geist» con «lo spirito non prevenuto, spontaneo». Nella medesima aggiunta Hegel comunque specifica che l’intuizione dell’universo come tutto organico da sola non è sufficiente, ma «l’intuizione deve essere anche pensata» (*ibidem*). Nel contesto del luogo citato, Hegel propone queste considerazioni a partire dalla comprensione della natura in Goethe: su come tale discussione riguardi il rapporto tra universale e singolare, concetto e fenomeno cfr. D. von Engelhardt, *Das Allgemeine und das Einzelne, der Begriff und die Erscheinung – Johann Wolfgang von Goethe und Alexander von Humboldt im Kontext der Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, in «Acta Historica Leopoldina», 38 (2003), pp. 151-167. Sulla concezione della natura in Hegel in rapporto al contesto culturale della sua epoca v. L. Illetterati, *Vita e organismo nella Filosofia della natura*, in F. Biasutti/L. Bignami/F. Chiereghin/P. Giuspoli/L. Illetterati/F. Menegoni/A. Moretto, *Filosofia e scienze filosofiche nell’«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 337-427, in part. pp. 337-378. Cfr. anche M. Gies, *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. v. M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1987, pp. 65-83; D. Wandschneider, *Anfänge des Seelischen in der Natur*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. v. M.J. Petry, cit., pp. 433-466 e O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Jenaer Naturphilosophie. Eine Skizze*, in *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, hrsg. v. K. Vieweg, cit., pp. 309-318. Inoltre, rilevando questa “presenza” ancora dormiente dello spirito nella natura, intendiamo appunto

proposta sul significato del cosmo come un procedere dall'esterno verso l'interno²² è paragonabile al percorso della *Naturphilosophie* hegeliana che richiede la progressiva *Aufhebung* dal regno dell'esteriorità verso lo spirito.

Di nuovo vediamo comparire un legame e ne comprendiamo l'importanza anche in riferimento al pensiero di Jonas: un anno prima della pubblicazione de *Il principio responsabilità* e nel contesto celebrativo in onore di Jonas (in occasione del suo settantacinquesimo compleanno, come abbiamo già sopra ricordato) Murray Greene, pur ribadendo opportunamente le differenze tra natura e storia, in nota rinvia proprio a quell'aggiunta al § 249 dell'*Enciclopedia* di Hegel che abbiamo anche noi appena citato.²³

«L'enigma della soggettività»²⁴, come dirà Jonas, va dunque affrontato in primo luogo per esigenze sistematiche che non sono però meramente formali, ma, molto di più, conducono al significato della vita e, di lì, rinviano a quello del pensiero: la capacità di mediare, di distinguere, ma con questo anche, e originariamente, capacità di porre in relazione che appartiene al soggetto, si esercita nel creare un legame tra la sensibilità e il pensiero, consentendo all'interiorità di comparire, e allo spirito di aprirsi una via a partire dallo sviluppo della natura, al contempo elevandosi dal sentire più confuso alla massima chiarezza del pensiero, mostrando così anche un legame interno a questo percorso.²⁵ Riguardo a Jonas, è stato osservato che è appunto la concretezza della relazione fra mente e corpo a richiedere lo sviluppo di una filosofia della natura.²⁶ Questa è inoltre la via che consente a Jonas di procedere da una «biologia filosofica» ad una visione cosmologica fondata sull'essere e, in definitiva, ad individuare e a giustificare la re-

esaminare aspetti di interesse relativamente al significato della libertà e della soggettività, ma non certo dimenticare la netta distinzione di ruolo che, dal punto di vista sistematico, natura e storia hanno secondo Hegel, come ha recentemente sottolineato J.-F. Kervégan, *Esiste una "filosofia della storia"?*, in *Lezioni hegeliane*, a cura di S. Achella, Pisa, Edizioni della Normale, 2018, pp. 53-74, in part. pp. 71-74.

²² Cfr. *JMGS*, p. 243; trad. it. cit., p. 29.

²³ Cfr. M. Greene, *Life, Disease, and Death: a Metaphysical Viewpoint*, cit., p. 248 e, in part., la relativa n. 11 alle pp. 261-262.

²⁴ Così si intitola il par. 3 di *JMGS*, «Das Rätsel der Subjektivität», p. 249; trad. it. cit., p. 39.

²⁵ Cfr. *JMGS*, p. 277; trad. it. cit., p. 88.

²⁶ Cfr. L. Risio, *La responsabilità nella fenomenologia di Edmund Husserl e nell'etica di Hans Jonas*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2018, pp. 97-106, in part. pp. 101-102. Prima di entrare nella discussione circa la «autoprodotto della soggettività», sottolineano l'importanza dell'*Opus Postumum* di Kant a riguardo di una presenza del pensiero del filosofo di Königsberg nel dibattito del Novecento e contemporaneo circa il «corpo vissuto» A. Weber/F.J. Varela, *Naturalizing Teleology: Towards a Theory of Biological Subjects*, in *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, ed. by L. Illetterati and F. Michellini, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick, Ontos, 2008, pp. 201-219, in part. pp. 201-206.

sponsabilità come principio per l'essere umano, perché l'elevarsi a partire dalla sensibilità comporta il dovere dei soggetti nei confronti del bene che in questo modo essi vedono e ascoltano nella «sua insita pretesa di esistere».²⁷ Come ha scritto Paolo Becchi, si può così individuare un filo conduttore nella produzione di Jonas: è quello di una morale fondata sull'ontologia che trova una risposta e un'«ancora di salvezza» rispetto al nichilismo²⁸ e in tutto questo la natura gioca un ruolo decisivo, proprio perché uno dei quesiti fondamentali che l'opera di Jonas ci ha lasciato in eredità è quello che riguarda l'emergere dalla natura della soggettività umana e pure di quella extraumana.²⁹ Del resto, anche Vittorio Hösle aveva precedentemente sottolineato come non solo l'aspetto teoretico, ma anche quello etico emergesse con tutta evidenza in *Organismo e libertà*;³⁰ e, più recentemente, è stato mostrato con dettagliata analisi come *Organismo e libertà* rappresenti «il presupposto essenziale per comprendere il più noto *Das Prinzip Verantwortung*».³¹ Questa è pertanto la prospettiva secondo la quale intendiamo ora procedere ad un confronto tra Jonas e Hegel a riguardo della loro comprensione dell'organismo.

3. Il ruolo della soggettività nel metabolismo e in altri aspetti della vita dell'organismo

Un primo motivo di interesse per lo studio dell'organismo vivente è quello che consente di istituire un parallelo tra la natura filosofica del sistema e il metabolismo: infatti dal punto di vista di Hegel potremmo dire che entrambi hanno la capacità “concettuale” di mantenersi e svilupparsi attraverso la comprensione unitaria, che appartiene al tutto vivente, delle

²⁷ *JMGS*, p. 278; trad. it. cit., p. 90. Su come Jonas si sia reso protagonista così di una «rifondazione della filosofia della natura organica», attraverso una comprensione dell'essere umano, il ruolo centrale della teleologia e la valenza sistematica della relazione della filosofia della natura nel suo rapporto con gli altri aspetti della realtà v. R. Löw, *Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, hrsg. von D. Böhler in Verbindung mit I. Hoppe, München, C.H. Beck, 1994, pp. 68-79.

²⁸ P. Becchi, *Presentazione*, in H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., pp. IX-XX, qui p. XIII.

²⁹ Cfr. *ivi*, p. XIV.

³⁰ Cfr. V. Hösle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, cit., pp. 105-125, qui p. 108.

³¹ R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., p. 7. Infatti, a partire dall'analisi sulla genesi di quell'opera di Jonas e della critica che il filosofo rivolge a dualismo e nichilismo, emerge la «curvatura etica della biologia filosofica» e il conseguente passaggio all'etica della responsabilità: cfr. *ivi*, in part. pp. 295-371.

parti che assieme costituiscono l'intero, così come Hans Jonas sostiene che «sistema metabolizzante» sia quello che è esso stesso il risultato che costantemente si produce come totalità della propria attività, cioè appunto quella metabolica, ed inoltre quel sistema in cui ogni parte è, al contempo, oggetto dell'attività, ma anche parte attiva, come esecutrice del metabolismo, distinguendo così tale sistema sia da una comprensione meramente meccanicistica – perché le macchine non hanno tale capacità –,³² sia da un'identità statica o da un'identità per giustapposizione o semplice successione delle parti in sequenza temporale; l'identità del sistema e il suo significato sotto il profilo della vita consistono nella capacità di tenere insieme la propria molteplicità.³³

Per Jonas questa capacità attiva della vita è «autointegrazione» che fornisce un «concetto ontologico», perché non solo rivela, ma consente anche di comprendere il legame tra libertà e soggettività. A questo livello infatti si manifesta un significato che per parte nostra definiremmo *dialettico* della libertà, nel senso che mostra lo stretto legame tra la libertà stessa e la necessità, quella del bisogno, per cui, sostiene Jonas, la positività fondamentale della libertà per il vivente, con tutta la sua portata ontologica, comporta anche la necessità di aprirsi all'esterno: nella libertà dell'organismo «potere» diventa così anche «dovere»³⁴ in quanto «la forma organica sta in un rapporto di *libertà bisognosa* verso la materia».³⁵ In tutto questo si colloca anche il ruolo del soggetto che da un lato si fa garante del mantenimento dell'unità e di una comprensione vitale dell'identità, per cui il vivente, nel suo rapporto con l'esterno è capace di mutare, mantenendo tuttavia se stesso; e così mostra pure, dall'altro lato, la sua indipendenza: ciò richiede la capacità di mediazione del soggetto ovvero quella capacità relazionale che

³² Cfr. H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, hrsg. von H. Gronke, Redaktion B. Herrmann, in *HJW, Philosophische Hauptwerke*, vol. I/1, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2010, pp. 1-359, qui pp. 144-145, nota A; trad. it.: H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, cit., pp. 107-108, n. 12. Opera in seguito citata con la sigla *JOF*.

³³ Cfr. *JOF*, p. 118; trad. it. cit., p. 89. Su una attualità del pensiero di Hegel circa la capacità autopoietica dell'organismo e alcuni riferimenti al pensiero di Jonas riguardo la discussione di questi aspetti v. F. Michelini, *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, in *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, ed. by L. Illetterati and F. Michelini, cit., pp. 75-96.

³⁴ *JOF*, p. 160: si noti nel testo tedesco l'uso in questo caso del verbo modale «müssen» e non «sollen»; trad. it. cit., p. 118.

³⁵ *JOF*, p. 151; trad. it. cit., p. 111: in questo luogo si troveranno anche le espressioni precedentemente citate circa «autointegrazione» e «concetto ontologico». Sul rapporto tra libertà e necessità nel vivente v. N. Frogneux, *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, cit., p. 164.

è anche capacità di andare incontro all'alterità, di assimilare ed espellere.³⁶ Questa osservazione ci sembra particolarmente rilevante ai fini di un confronto tra Jonas e Hegel e consente il prossimo passo del nostro percorso.

4. La digestione e il concetto

Rimanendo nell'ambito della considerazione delle funzioni metaboliche, per certi versi si può affermare, secondo Jonas, una superiorità dell'organismo vegetale su quello dell'animale: il metabolismo di quest'ultimo infatti è più precario, perché prevede una scissione tra soggetto e oggetto, in quanto il nutrimento in questo caso non si trova a contatto con il vivente, ma a distanza. Qui, inizialmente, le visioni di Jonas e Hegel sembrerebbero discostarsi in modo notevole, proprio nel momento in cui Jonas afferma una superiorità funzionale dell'organismo vegetale. Non è così: subito dopo Jonas, con movimento che appare dialettico, rovescia il senso della apparente superiorità del vegetale, perché mostra come quella che sembra essere la debolezza dell'animale si tramuta nella sua forza. Infatti, la non contiguità dell'ambiente di nutrimento consente all'animale uno sviluppo di uno stadio superiore di soggettività che è quello della capacità della mediazione, di istituire relazione proprio a causa di quella scissione, di quella non contiguità. Anche questo aspetto è collegato da Jonas alla natura dell'agire che nell'animale è dunque «attività mediata»,³⁷ a causa della separazione del suo agire dal suo scopo. Questo però non significa la perdita di un'unità processuale o la perdita di una finalità interna alla processualità stessa; proprio per questo proponiamo di definire “dialettico” questo passaggio:³⁸ qui si tratta non solo di un rovesciamento che si compie attraverso la trasformazione *nel* divenire, attestando – per dirla in modo antico – un rapporto tra *metabolé* e

³⁶ Cfr. *JOF*, p. 153; trad. it. cit., p. 113. Annotiamo che lo studio di talune attività organiche inconse – o “preconce” come preferisce, vedremo più avanti, definirle Jonas – può essere una via per «rivitalizzare» la comprensione hegeliana dell'organismo, con particolare riferimento a quello umano: cfr. perciò, per quanto riguarda Hegel, B. Merker, *Embodied Normativity: Revitalizing Hegel's Account of the Human Organism*, in «Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory», 13 (2012), 2, pp. 154-175, in part. pp. 162-163.

³⁷ *JOF*, p. 199; trad. it. cit., p. 145.

³⁸ Sulla distinzione qualitativa del metabolismo organico animale, anche in rapporto alla questione della finalità, cfr. V. Höhle, *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, cit., in part. pp. 109-110. Per quanto riguarda Hegel cfr. dello stesso V. Höhle, *Pflanze und Tier*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. v. M.J. Petry, cit., pp. 377-416. Sulla discussione critica attorno a questo aspetto del confronto tra organismo vegetale e organismo animale sia in Hegel sia in Jonas v. R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., pp. 220-221, nota 13.

metabasis; si tratta anche e soprattutto di un passaggio qualitativo dal punto di vista evolutivo, quello per cui il ruolo del soggetto diviene qualitativamente altro, tanto da consentire la mediazione grazie al passaggio attraverso la separazione e la distanza tra soggetto e oggetto. Nel commentare il pensiero di Jonas, anche Roberto Franzini Tibaldeo definisce «dialettica» quella libertà che si manifesta in rapporto con la necessità, attraverso la relazione tra il Sé e il mondo, l'interiorità e l'esteriorità;³⁹ e a noi sembra che il riferimento al pensiero di Hegel risulti in questo senso illuminante, nonostante le critiche che Jonas rivolge all'idealismo, proprio per il ruolo che la Filosofia della natura viene ad assumere all'interno della dialettica complessiva del sistema hegeliano. Questo perché, come è stato osservato, ci sono: 1) una continuità fra libertà e storia della ontologia in Jonas, secondo un progetto che è accostabile, per analogia, a quello della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel,⁴⁰ così come 2) un'ermeneutica di una «logica dell'evoluzione» che tiene a riferimento il pensiero di Hegel, oltre a quello di Heidegger, nel passaggio da una comprensione immediata ad una riflessa del sé, attraverso il rapporto tra soggetto e oggetto.⁴¹ Quest'ultima osservazione (2) ci sembra di particolare rilievo, perché, nell'ambito del nostro discorso, conferma l'insostituibile ruolo di una filosofia della natura come termine medio tra l'elemento logico e lo spirito; mentre la precedente osservazione (1) ci ricorda molto opportunamente come questo sia possibile in modo compiuto solo dopo essere passati attraverso un percorso fenomenologico. Infine, la concezione di una presenza della libertà del soggetto così presentata sin da una sua prima origine in ambito naturale, ci sembra consenta non solo di rilevare la possibilità di un confronto con il pensiero di Hegel, ma, con questo anche di superare possibili rilievi critici rivolti nei confronti della filosofia dello stesso Jonas. Infatti: comprendere in che cosa consista l'eredità che il soggetto umano riceve evolutivamente dal soggetto animale, elevandola però qualitativamente dal punto di vista dell'unione tra mente e corpo e della capacità della mediazione che passa attraverso la separazione e la distanza; tutto questo significa non solo proporre un significato etico a partire dal confronto tra agire animale e agire umano, come dovremo vedere più avanti, ma anche superare una nozione di soggettività che talvolta è stata individuata come “debole” all'interno della visione filosofica di Jonas.⁴²

³⁹ Cfr. R. Franzini Tibaldeo, *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas*, cit., pp. 117-126.

⁴⁰ Cfr. N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., pp. 133-136.

⁴¹ Cfr. D. Böhler, *Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denkens*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, cit., pp. 45-67, qui p. 54.

⁴² Su questi aspetti cfr. A. Pugliese, *Tra identità e individuazione: la responsabilità come genesi della persona*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, cit., pp. 195-204, in part. p. 200.

La maggiore complessità metabolica, dovuta alle appena ricordate distanza e scissione rispetto all'oggetto, si nota anche nell'assunzione del cibo solido che, osserva Jonas, comporta uno «stadio ausiliario» di carattere meccanico per cui l'animale deve prima addurre il cibo, tritularlo, ecc. e solo in seguito può appropriarsi metabolicamente del cibo per via chimica.⁴³ La pianta invece non vive l'esperienza della scissione, quella della «lama tagliente della privazione»⁴⁴; ma questo la lascia anche senza una possibilità, quella del movimento di traslazione, il quale rivela un'intenzionalità.⁴⁵ Anche qui è utile il confronto con il pensiero di Hegel, non solo, in generale, per il ruolo produttivo che la negatività, nella forma della contraddizione, può possedere, ma più specificamente proprio relativamente all'andare assieme nell'organismo di meccanismo e chimismo fino a condurre alla teleologia: già ai tempi di Jena, Hegel sottolineava che nel processo digestivo il soggetto vivente utilizza dapprima un'attività meccanica la quale avviene attraverso l'ingestione e la masticazione, per poi servirsi del processo chimico, quello che consente di metabolizzare il cibo e di rendere disponibili all'organismo le sostanze nutrienti che vengono così reimmesse nel processo vitale unitario dell'organismo stesso, al fine del suo mantenimento in vita e sviluppo. Più precisamente, l'assimilazione avviene in effetti attraverso la digestione che fa entrare l'inorganico a formar parte della vita dell'organismo, mentre la sola fase meccanica dell'ingestione è per Hegel dal punto di vista chimico e degli elementi ancora neutrale.⁴⁶ Si realizza così, a livello naturale, un processo dialettico nella cui successione occorre riconoscere anche la valenza logica, secondo la partizione sistematica: prima il meccanismo, poi il chimismo, infine la finalità che, teleologicamente, riconduce tutto all'unità.⁴⁷ Dunque un movimento che nel suo complesso ha un significato,

⁴³ Cfr. *JOF*, p. 197; trad. it. cit., p. 143.

⁴⁴ «Die scharfe Schneide des Entbehrens»: *JOF*, p. 198; trad. it. cit., p. 144.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*; sulla questione della possibilità del movimento cfr. poche righe sopra, p. 197 dell'ed. tedesca e p. 144 della trad. it. cit. A commento, v. N. Russo, *La biologia filosofica di Hans Jonas*, cit., pp. 73-93, in part. pp. 80-90 e F. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Milano, Mimesis, 2006, pp. 60-63.

⁴⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle, in *HGW*, vol. 6, Hamburg, Meiner, 1975, pp. 1-265 (le pp. 265-331 sono tradotte in G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 1984, pp. 3-65), qui pp. 217-221.

⁴⁷ Cfr. la parte relativa all'oggetto all'interno della sezione «Die Lehre von Begriff» («La dottrina del Concetto») in G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *HGW*, vol. 20, Hamburg, Meiner, 1992, §§ 194-212, pp. 204-214; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Firenze/Milano, Giunti, 2017, pp. 369-387. Sui «presupposti logico-concettuali» dell'idea di natura e dunque anche

per usare il linguaggio di Hegel, che propone oggettivamente la logica del concetto: occorre allora osservare che anche per Jonas c'è un legame tra teleologia e comprensione, tra finalità e concetto, anche al di là della soggettività, e cioè nella natura nel suo complesso;⁴⁸ dall'altro lato, però, se cerchiamo di interpretare il parallelo tra elemento logico e natura nel processo digestivo facendo riferimento al pensiero del filosofo di *Organismo e libertà*, ci rendiamo conto che così può riproporsi la critica ad una comprensione della vita che avvenga a partire dall'ideale, tipica di dualismo e idealismo, critica così tanto sottolineata – lo abbiamo ricordato – da Jonas. Il passaggio successivo richiede perciò, sempre facendo riferimento al significato dell'agire nella filosofia della natura, di vedere se questa difficoltà possa essere superata, in tutto o almeno in parte.

5. Il territorio proprio e l'opposizione alla gravità: la libertà di movimento

Abbiamo già in parte segnalato come aspetto importante del confronto con Hegel quello per cui Jonas rileva l'emergere della soggettività dall'evoluzione animale, in quanto quest'ultima, a differenza della vita vegetale, attraverso la capacità di movimento e di percepire a distanza, trasforma lo spazio in una dimensione della libertà.⁴⁹ Dobbiamo ora approfondire il significato del confronto con il filosofo di Stoccarda su questo aspetto: con Hegel potremmo infatti dire che è proprio l'appena citata capacità dell'organismo animale, in quanto soggetto vivente, a far superare definitivamente l'idealità intesa come astrattezza delle dimensioni di spazio e tempo, le quali diventano ora invece lo spazio e il tempo dell'animale che, con il movimento, delimita il proprio territorio. Si tratta del tipico riconoscimento

su meccanismo-chimismo-teleologia come «forme dell'oggettività» cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, cit., pp. 219-287.

⁴⁸ Cfr. la distinzione tra «spiegare» (Erklären) e «comprendere» (Begreifen) la natura in *JPV*, p. 145; trad. it. cit., p. 90. Ma su questo torneremo più avanti al paragrafo 6.

⁴⁹ Cfr. *JOF*, pp. 192-193; trad. it. cit., p. 140. Dobbiamo qui annotare, nel contesto del confronto che stiamo proponendo, che mentre per Jonas il significato di “evoluzione” va inteso in riferimento anche al darwinismo, per Hegel, critico delle dottrine evolutive, rimane che la natura si sviluppa secondo un sistema di gradi la cui necessità di sviluppo è interna, secondo il concetto, e lontana da quelle che egli definisce «rappresentazioni nebulose» di un emergere del più complesso dal più semplice: G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., in *HGW*, vol. 20, cit., § 249n, p. 239; trad. it. cit., p. 425. Cfr. E.E. Harris, *How final is Hegel's rejection of evolution?*, in *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 189-208. Sulla natura come sistema di gradi cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995, cit., pp. 273-283.

dialettico, per cui il soggetto ritrova sé nell'altro, più precisamente nel proprio altro e dunque, in questo caso, l'animale si riconosce nell'unità dialettica di tempo e spazio che costituiscono il *suo* luogo, quello che il soggetto vivente ha determinato attraverso il proprio movimento.⁵⁰ Se le cose stanno così, è proprio a partire dalla Filosofia della natura che si riesce ad avere una più completa comprensione della *Aufhebung* che avviene nella Filosofia dello spirito senza tuttavia smarrire i guadagni del percorso appunto attraverso la natura e che a noi sembra consenta anche di superare, almeno in parte, una concezione del corpo, limitata ad essere idea della coscienza, che Jonas contesta al dualismo e all'idealismo, rivendicando il ruolo della corporeità come «dimensione esterna della propria spazialità interna».⁵¹ Nel fare tutto questo, non manca la fatica del confronto con la negatività, con ciò che si oppone al movimento del soggetto, così come avviene, già per Hegel, proprio nel caso dell'automovimento dell'animale che da una parte deve vincere la forza di gravità e il potere di attrazione di quella; d'altra parte, proprio grazie all'opposizione, la gravità stessa si manifesta come condizione di possibilità del movimento sulla terra e di relazione al luogo, al territorio. È questo un principio di libertà che emerge attraverso l'opposizione:⁵² anche questo ci consente di tornare ad un confronto con il pensiero di Jonas, in quanto quest'ultimo ritiene che l'aspetto fondamentale della causalità nell'azione consista proprio nello «sforzo» dell'azione⁵³ e che ciò possa avvenire attraverso la capacità di opposizione del corpo che è al contempo un essere attivo che supera la resistenza della materia mondana: per il filosofo di *Organismo e libertà* attraverso l'esperienza dell'opposizione – della *contraddizione* forse potremmo aggiungere, dal punto di vista del confronto con Hegel – si mostra il legame tra l'idea di forza e quella di causalità, senza limitare quest'ultima al ruolo di fondamento a priori dell'esperienza, come osserva Jonas con intento critico nei confronti dell'idealismo kantiano.⁵⁴

⁵⁰ Cfr. G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., pp. 208-209. Questi aspetti sono decisivi, già nella Filosofia della natura, per la definizione hegeliana della soggettività: cfr. L. Illetterati, *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, cit., pp. 172-182; L. Illetterati, *Vita e organismo nella Filosofia della natura*, cit., in part. pp. 394-427; G.W. Green/P. Livieri, *Soggettività*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 293-321, in part. pp. 318-321. V. anche H. Ikäheimo, *The Times of Desire, Hope and Fear: on the Temporality of Concrete Subjectivity in Hegel's Encyclopaedia*, in «Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory», 13 (2012), 2, pp. 197-219, in part. pp. 205-208.

⁵¹ *JOF*, p. 38, trad. it. cit., p. 27.

⁵² Cfr. ancora G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I*, cit., pp. 208-209.

⁵³ Si tratta dell'«Anstrengung der Aktion»: *JOF*, p. 64; trad. it. cit., p. 45.

⁵⁴ Cfr. *JOF*, pp. 44 e, più in generale come aspetto critico del dualismo, dell'idealismo, ecc. p. 63; trad. it. cit., rispettivamente pp. 31 e 45. Sulla critica jonasiana alla comprensione della causalità in Kant cfr. R. Löw, *Zur Wiederbegründung der organischen Naturphiloso-*

Attraverso questi passaggi, Jonas ritiene di poter individuare il superamento, già a livello naturale, dell'antinomia tra libertà e necessità, e di riconoscere l'autotrascendimento della vita verso il mondo: «Così la dialettica propria della vita effettiva conduce dalla positività fondamentale della libertà ontologica (forma-materia) all'aspetto negativo della necessità biologica (dipendenza dalla materia) [...]»,⁵⁵ ma è proprio in questo modo che si istituisce una *intenzionalità* del soggetto che manifesta un qualche grado, «anche infinitesimale», dell'«essere conscio» che riconduce alla centralità del soggetto e allo stesso tempo alla disponibilità dell'organismo all'incontro, al superamento del proprio isolamento.⁵⁶

6. Agire animale e agire umano

Veniamo ora a completare il senso del percorso che abbiamo proposto attraverso alcuni aspetti di filosofia della natura e a verificare cosa con ciò si possa ricavare nel confronto tra agire animale e agire umano. Con questo intendiamo cercare di inserire la nostra riflessione nell'ambito di una ricerca dei fondamenti per un agire responsabile. Ci rivolgiamo allora all'opera di Jonas che, come sappiamo, esplicita sistematicamente questi aspetti, ricollegandoci a quanto sin qui detto: ne *Il principio responsabilità* infatti Jonas chiarisce che il suo intento è, tra l'altro, quello di provare a spiegare il legame che intercorre tra i processi preconsoci e il *telos*. In questo modo si manifesta con chiarezza il ruolo della discussione sul metabolismo anche dal punto di vista sistematico. Più precisamente: il luogo sistematico occupato da quella discussione, permette di vederne con evidenza la valenza complessiva. Jonas dunque inserisce l'analisi circa il significato della digestione all'interno della discussione «Sugli scopi e la loro posizione nell'essere»: il punto di questa discussione è non solo quello di reintrodurre il valore del *telos* nella comprensione della realtà, ma anche e soprattutto,

phie durch Hans Jonas, cit., in part. pp. 72-76. Sulla complessità e i necessari “distinguo” relativamente alla comprensione nella filosofia classica tedesca del rapporto tra soggettività e libertà e dunque anche circa il significato da assegnare, in questa prospettiva, alle critiche che Hegel rivolgeva all'idealismo kantiano cfr. K. Düsing, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002. Sul significato di libertà e determinazione naturale nel pensiero di Kant v. dello stesso K. Düsing, *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fonnesu, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 35-56.

⁵⁵ *JOF*, p. 163; trad. it. cit., p. 119. A riguardo del significato di individualità ed identità in riferimento all'organismo e del rapporto tra libertà e necessità in questo contesto cfr. F. Borgia, *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, cit., pp. 56-59.

⁵⁶ *JOF*, pp. 164-166; trad. it. cit., pp. 120-121.

nel farlo, di evitare che si tratti di un'operazione di superficie, tale da ridurre cioè la finalità a meccanismo o, più precisamente, ad un esito che corrisponderebbe soltanto alla valenza funzionale del compiersi di una «catena degli eventi».⁵⁷ Questo anche perché, rispetto ad un meccanicismo riduzionista, Jonas fa notare che ciò che è decisivo per cogliere il fine all'interno di una serie è la consapevolezza del significato dei passaggi intermedi e perciò, in termini fenomenologici, un'intenzionalità. E dunque il ruolo del soggetto: se dal punto di vista sistematico e metafisico dell'ontologia di Jonas è a questo livello che si apre lo spazio relazionale tra essere e dover-essere, d'altra parte, riconosciamo in questa progressione attraverso i passaggi intermedi un'indicazione rispetto a «il problema dello *status* della soggettività».⁵⁸ Perciò Jonas propone un confronto tra agire animale e agire umano, secondo un procedimento che certamente sottolinea i diversi gradi di consapevolezza e sviluppo e pertanto le differenze, ma è pure significativo che per entrambi i casi egli compia la medesima scelta lessicale: *Handeln*, agire appunto.⁵⁹ Si può presumibilmente trovare una spiegazione a questa scelta terminologica osservando che Jonas si mostra critico verso modelli meccanicistici, sia nella versione in cui interpretino il comportamento animale alla luce di un «meccanismo di *feed-back* sensomotorio», sia nella versione di quello che egli definisce «il postulato cartesiano» per cui «in sé la soggettività può essere soltanto razionale»;⁶⁰ mentre la manifestazione di una qualche forma di soggettività, lo abbiamo già visto, può essere ricondotta anche a fenomeni preconsce. Confrontando il senso di questi riferimenti anche con il percorso di *Organismo e libertà*, si ottiene la conferma di una critica, quella per cui l'assegnare una mera valenza meccanica al comportamento animale finirebbe per essere rischioso, di riflesso, anche dal punto di vista della comprensione dell'agire umano nel momento in cui la soggettività fosse ridotta ad “epifenomeno”. Evidentemente questo conduce viceversa Jonas ad affermare «la *compatibilità* dell'interrelazione psicofisica con la validità delle leggi naturali».⁶¹

⁵⁷ *JPV*, p. 126; trad. it. cit., p. 77.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *JPV*, pp. 122-123; trad. it. cit., pp. 74-75.

⁶⁰ *JPV*, p. 127 (circa il *feedback*) e p. 129 (circa Cartesio e la soggettività); rispettivamente pp. 78 e 79 della trad. it. cit. Sul fatto che la critica al dualismo cartesiano sia un elemento di continuità non solo tra *Organismo e libertà* e *Il principio responsabilità*, ma in effetti in tutta la riflessione di Jonas, v. la n. 6 dei curatori a p. 678 di *HJW, Philosophische Hauptwerke*, vol. I/2.1, cit. Riguardo a Cartesio, occorre almeno qui annotare che, rispetto alla questione di ciò che la tradizione ha definito “dualismo” nell'ambito del pensiero del filosofo francese, il dibattito è assai ricco e articolato anche in ambito contemporaneo: su questo si veda C. Ferrini, *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, Trieste, EUT, Edizioni Università di Trieste, 2015.

⁶¹ *JPV*, p. 132; trad. it. cit., p. 81.

Se da un lato quanto appena detto conferma Jonas nella sua decisa critica al dualismo, altrettanto comporta per Jonas anche il riconoscimento di alcuni limiti presenti nel darwinismo e nelle teorie da esso derivate, anche se per la valenza filosofica dell'evoluzionismo egli certamente non manca di mostrare un notevole interesse. Tra gli aspetti problematici messi in luce da Jonas, intendiamo sottolinearne in particolare uno che ci pare diventare rilevante nel confronto e nella distinzione tra evolvere della natura e agire umano: se si comprende lo sviluppo della natura vivente secondo il modello che prevede una evoluzione dal più semplice al più complesso, allora occorre pensare ad uno sviluppo in cui l'effetto contiene molto di più della causa e in qualche modo ritenere che l'effetto possieda una superiorità rispetto alla causa stessa. Se poi si applicasse questo modello alla comprensione dell'agire umano, esso diventerebbe ancor più problematico, perché sarebbe palesemente contrario, come ci ricorderebbe Hegel, al diritto del soggetto, di riconoscersi in ciò che egli ha «saputo e voluto», anche se questo non toglie che la virtù della prudenza imponga di tener presente la possibilità di conseguenze non previste e non intenzionali dell'agire che possono condurre ad un risultato che è addirittura la «più grande contraddizione» rispetto a quella che era l'intenzione del soggetto.⁶² Tornando alla critica che ne *Il principio responsabilità* Jonas rivolge tanto nei confronti delle interpretazioni dualistiche quanto della teoria monistica dell'emersione,⁶³ osserviamo come egli riprenda in effetti una via antica, quella per cui si può intendere il meccanismo non come qualcosa che si opponga alla finalità e dunque sia contrario e alternativo ad essa, ma invece come uno strumento

⁶² G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., in *HGW*, vol. 20, cit., §§ 505-506, pp. 490-491; trad. it. cit., p. 811. Circa il rapporto tra il soggetto e l'agire nel pensiero di Hegel cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993; M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, prefazione di F. Menegoni, trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011; M. Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; J.-F. Kervégan, *La teoria hegeliana dell'azione*, in *System und Logik bei Hegel*, hrsg. v. L. Fontesu u. L. Ziglioli, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2016, pp. 271-287; e per una recente discussione di alcune di queste proposte, con particolare riferimento al tema della responsabilità, v. G. Battistoni, *L'attribuzione di responsabilità in M. Alznauer e M. Quante a partire dal pensiero di G.W.F. Hegel*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, cit., pp. 65-74. Circa Jonas, anche se non è questo il tema del presente contributo, naturalmente occorre ricordare, a proposito della prudenza, la relazione ma anche distinzione che intercorre tra questa e una delle questioni ontologicamente ed eticamente più rilevanti de *Il principio responsabilità*, quella del "rispetto": cfr. *JPV*, p. 15; trad. it. cit., p. XXVIII. Sui riferimenti presenti in questo passo al pensiero antico, in particolare ad Aristotele, per quanto riguarda la "phronesis", alla tradizione biblica e al pensiero moderno, soprattutto per quanto riguarda il "rispetto", v. la nota 5 dei curatori in *HJW, Philosophische Hauptwerke*, vol. 1/2.1, cit., p. 646 (relativa alla citata p. 15 del testo).

⁶³ Cfr. *JPV*, pp. 136-141; trad. it. cit., pp. 84-87.

della finalità stessa. Tutto ciò non significa affatto – se ci è concesso usare qui un linguaggio newtoniano – “inventare ipotesi”, ma ha invece il valore di comprendere il particolare all’interno dell’intero e dunque del concetto: «Teniamo presente – scrive Jonas – che non è nostro intento spiegare la natura facendo ricorso a scopi presunti, ma comprendere che cosa significhi per il concetto di natura la constatazione della presenza e della compatibilità degli scopi, a prescindere del tutto da *come* la sua “finalità” generalizzata si manifesti nell’ingranaggio causale deterministico – non tanto contro quanto piuttosto per mezzo di esso». Nel testo in lingua tedesca il senso del ragionamento appare ancor più evidente nel legame tra il comprendere (*Begreifen*) e il concetto di natura (*Naturbegriff*) che si distingue dallo spiegare (*Erklären*) il particolare a cui sono adatte le cause efficienti, mentre invece per la comprensione dell’intero è richiesto il concetto secondo il *telos*. Una via antica, appunto, tanto che Jonas fa esplicito riferimento all’aristotelismo: «[...] non è affatto vero che una concezione “aristotelica” dell’essere contraddica la spiegazione moderna della natura o non sia compatibile con essa e tanto meno che quella sia stata confutata da questa».⁶⁴ Come è stato osservato da Enrico Berti, questo forte legame tra teleologia e natura che si presenta in una «ontologia teleologica» conduce Jonas ad un’interpretazione del pensiero di Aristotele dal punto di vista di una filosofia della natura,⁶⁵ che ci appare perfettamente coerente con quella linea di continuità, anche sul piano etico, che abbiamo sopra ricordato tra *Organismo e libertà* e *Il principio responsabilità*; e per il compimento di questo progetto appare allora altresì decisivo, su questo punto, il ruolo di Kant, in particolare di quello della *Critica del Giudizio*, nell’ambito dell’idealismo tedesco, a riguardo di una continuità concettuale tra «teleologia e idea della vita».⁶⁶ Il rilievo di questi

⁶⁴ *JPV*, p. 144 per il riferimento ad Aristotele, p. 145, per la distinzione tra “spiegare” e “comprendere” e il rapporto tra meccanicismo e finalismo; trad. it. cit., p. 90.

⁶⁵ Cfr. E. Berti, *Il «neoaristotelismo» di Hans Jonas*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 6 (1991), n.s., pp. 227-231: proprio in questo consiste, secondo Berti, l’importanza e l’originalità, rispetto alla tradizione, de *Il principio responsabilità* di Jonas (cfr. *ivi*, in part. pp. 228-229).

⁶⁶ Cfr. F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in F. Biasutti/L. Bignami/F. Chiereghin/P. Giuspoli/L. Illetterati/F. Menegoni/A. Moretto, *Filosofia e scienze filosofiche nell’«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, cit., pp. 213-247; v. anche F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», 19 (1990), pp. 127-229; L. Illetterati, *Vita e organismo nella Filosofia della natura*, cit., pp. 371-373; D.O. Dahlstrom, *Hegel’s appropriation of Kant’s account of teleology in nature*, in *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate, cit., pp. 167-188; con particolare riferimento al tema della finalità interna e alla sua ricezione nella comprensione di Hegel della capacità autopoietica dell’organismo cfr. F. Michelini, *Thinking Life. Hegel’s Conceptualization of Living Being as an Autopoietic Theory of Organized Systems*, cit., in part. pp. 80-94.

temi sul piano etico è evidenziato anche da Weber e Varela, mentre confrontano il percorso filosofico di Hans Jonas con quelli di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, sottolineando come l'aspetto comunicativo passi necessariamente attraverso la vita: «La teleologia non è solo un modo indispensabile di *pensare* il vivente. Il “circolo teleologico” è il modo fondamentale (o costitutivo) nel quale gli esseri organici *vivono*». ⁶⁷

Per quanto riguarda il confronto con Hegel, torna così a farsi presente l'indispensabile ruolo dell'elemento logico, se consideriamo che, nella prospettiva del filosofo di Stoccarda, il rapporto tra libertà e necessità è riconducibile alla sua propria interpretazione logico-ontologica del “to ti en einai” di Aristotele, ⁶⁸ alla questione teleologica così come compresa nella Dottrina dell'essenza di Hegel. Già Hannah Arendt aveva sostenuto che il movimento circolare del pensiero sia una metafora tratta dal processo della vita; e per questa via mostrava possibile accostare la comprensione della vita nel pensiero di Hans Jonas da un lato al concetto di *nous* nel Libro Lambda della *Metafisica* di Aristotele e, dall'altro, al concetto circolare della filosofia in Hegel. ⁶⁹ Resta così ancora un ultimo aspetto da rilevare per la discussione: attraverso il percorso critico che abbiamo delineato si evidenzia non solo una valenza logica della teleologia così come si presenta anche nella natura, ma è pure possibile, come ha sostenuto Christian Spahn, marcare di meno il divario tra vita e spirito, quello spirito che «esiste innanzi tutto essenzialmente quale spirito vivente»; e ci sembra che l'avverbio “essenzialmente” (*wesentlich*) qui vada inteso in riferimento alla Dottrina

⁶⁷ A. Weber/F.J. Varela, *Naturalizing Teleology: Towards a Theory of Biological Subjects*, cit., p. 208. Considerato che il contesto complessivo del contributo di Weber e Varela riguarda la questione di un'eredità kantiana, bisogna allora annotare – a fronte di un valore “costitutivo” riconosciuto alla teleologia, cosa che nella *Critica del Giudizio* apparirebbe problematica – che il loro riferimento è in particolare l'*Opus Postumum* del filosofo di Königsberg, come abbiamo ricordato in una precedente nota.

⁶⁸ Cfr. A. Giacone, *La possibilità necessaria. Aristotele nella Dottrina dell'essenza di Hegel*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017. Su quanto abbia contato, circa il rapporto tra libertà e necessità, l'interpretazione di Hegel del pensiero di Spinoza cfr. F. Biasutti, *Causalità finita e causalità infinita. Hegel interprete di Spinoza*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, a cura di G. Erle, Bologna, Archetipolibri, 2013, pp. 181-191. V. anche K. Düsing, *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, «Hegel-Studien» 32 (1997), pp. 61-92.

⁶⁹ Cfr. H. Arendt, *Metaphor and the Ineffable: Illumination on «The Nobility of Sight»*, in *Organism, Medicine, and Metaphysics*, ed. by S.F. Spicker, cit., pp. 303-316, qui pp. 313-314. Questo contributo di Arendt è costituito da un estratto da *The Life of the Mind* e venne proposto all'interno dell'Epilogo della *Festschrift* pubblicata in occasione del settantacinquesimo compleanno di Jonas che abbiamo più volte citato. Cfr. perciò anche H. Arendt, *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking*, New York/London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978, pp. 110-125 e la traduzione italiana H. Arendt, *La vita della mente*, trad. di G. Zanetti, edizione italiana a cura di A. Dal Lago, Bologna, il Mulino, 2009², pp. 197-214.

dell'essenza, appunto.⁷⁰ Insomma, il confronto con Jonas, a noi sembra utile anche per evidenziare, di riflesso, i differenti esiti in letteratura dell'interpretazione del movimento dialettico di *Aufhebung* in Hegel, a seconda che si accentuino di più o di meno le differenze e la distanza tra natura e spirito.

Tornando a Jonas, sempre in nome di una considerazione teleologica dell'agire egli rifiuta anche quelle posizioni che sostengano un significato de «l'azione per l'azione», visioni nelle quali – afferma – non conta più il “cosa” dell'agire e dunque non conta nemmeno il suo fine, ma solo il suo “come”, proprio del sé dominante.⁷¹ Ben diversa è la posizione sostenuta da Jonas, come emerge anche tornando a confrontare le sue considerazioni con quelle di Hegel: a proposito sia dell'oggettività della Dottrina del concetto sia del metabolismo, possiamo osservare che, se il punto di arrivo del percorso concettuale è per entrambi nel finalismo, tuttavia in Hegel rimane di tutto rilievo il ruolo di quella specifica mediazione che il soggetto opera attraverso il chimismo, termine medio tra meccanismo e finalità; comunque, la capacità di mediazione attraverso la distanza vale come tratto definitorio del soggetto animale anche per Jonas a riguardo di ciò che egli definisce, in *Organismo e libertà*, la «transizione» «Dalla filosofia dell'organismo alla filosofia dell'uomo»; ma è chiaro che, nella considerazione della natura nel suo complesso, l'intento di Jonas è sistematicamente metafisico e ontologico e dunque si rivolge alla comprensione dell'essere in questa prospettiva: «In fondo quel che vogliamo dire è solo che la scienza naturale non ci dice tutto sulla natura».⁷² Ciò che rimane al di sotto della punta dell'iceberg e va dunque secondo Jonas nient'affatto contro, ma semplicemente al di là della comprensione della scienza naturale, è soprattutto il ruolo della coscienza;⁷³ peraltro proprio questo aspetto lo porta a considerare come distinte la teleologia in generale e la «finalità soggettiva», da intendersi quale finalità cosciente ed autocosciente. In effetti è questo il valore del passaggio dalla Filosofia della natura alla Filosofia dello spirito: il passaggio alla consapevolezza cosciente ed autocosciente per cui lo spirito conosce sé stesso, è altrettanto la fondamentale differenza, se ci riferiamo ora a Hegel, tra l'esteriorità naturale da cui lo spirito ritorna e «la *Libertà* autocosciente divenu-

⁷⁰ È in effetti questo il senso di una forma di reciprocità tra «concetto vivente» e «vita compresa» che Christian Spahn propone fin dal titolo del suo lavoro: C. Spahn, *Lebendiger Begriff begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, cit., pp. 150-203, citazione tra virgolette dalle pp. 202-203, pagine nelle quali Spahn inoltre collega questi aspetti al rapporto tra universale e singolare: «der Geist existiert zunächst wesentlich als lebendiger Geist».

⁷¹ Cfr. *JPV*, pp. 173-174; trad. it. cit., p. 112.

⁷² *JPV*, p. 145; trad. it. cit., p. 90.

⁷³ Cfr. *JPV*, p. 146; trad. it. cit., pp. 90-91.

ta *Natura*».⁷⁴ Con altra formula di Hegel – che rinvia all’inizio del nostro contributo – potremmo dire che lo spirito che si cela nella natura «è spirito in sé, ma non per sé», osservando come in questo passo Hegel usi l’espressione «verborgener Geist» invece di quella «befangener Geist» che avevamo incontrato in precedenza.⁷⁵ Tornando al confronto con Jonas, possiamo osservare, in riferimento al tema dell’autocoscienza, come ciò che manca ancora ai processi preconsoci sia il libero arbitrio, nella consapevolezza della finalità soggettiva: per cui in effetti Jonas considera il processo della digestione come uno di quegli esempi «in cui esistenza e funzione sono ugualmente sottratti all’arbitrio, anzi per lo più coincidono, e dove quindi per la determinazione del carattere teleologico (nel caso lo posseggano) viene del tutto meno il ricorso alla finalità soggettiva».⁷⁶ Tutto ciò ha delle conseguenze sulla comprensione della natura nel suo complesso, includendo dunque anche la materia inanimata, in modo che Jonas propone di intendere quest’ultima come «una soggettività priva di soggetto»,⁷⁷ espressione che, se di primo acchito può apparire contraddittoria, ben s’intende alla luce della sopra menzionata distinzione tra carattere teleologico in generale e finalità soggettiva che appunto alla materia inanimata ancora manca; tuttavia il passaggio attraverso una filosofia della natura, fin dai livelli più elementari della natura stessa, non è affatto inutile, perché è lì che si trova un inizio della libertà del soggetto, quello che può e deve finalmente svilupparsi nel rapporto tra *Organismo e libertà* e tale per cui, l’abbiamo ricordato, si trova un grado di soggettività già presente nell’organismo animale, nel suo essere centro di mediazione e relazionalità e nella sua apertura all’incontro. Ma proprio questa transizione a partire da un “ethos physei” – per dirla in modo antico – richiede di intravedere un innalzamento verso un “ethos kata logon”.⁷⁸

⁷⁴ Usiamo queste formule nel significato ad esse attribuito da Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., in *HGW*, vol. 20, cit., § 513, p. 495; trad. it. cit., p. 819, mentre invece in Jonas il riferimento ad una “nuova” natura sta ad indicare una – smarrita – distinzione tra naturale e artificiale ovvero «il trionfo dell’*homo faber*»: cfr. *JPV*, pp. 35-38; trad. it. cit., pp. 13-15. L’espressione «Triumph des *homo faber*» si troverà alla p. 35; trad. it. cit., p. 13. Sulla netta distinzione qualitativa tra natura e spirito dal punto di vista dell’autocoscienza del soggetto v. R. Bonito Oliva, *Io-Soggetto*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, cit., pp. 193-217, in part. pp. 214-217.

⁷⁵ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, cit., p. 185.

⁷⁶ *JPV*, pp. 121-122; trad. it. cit., p. 74.

⁷⁷ *JPV*, p. 148; trad. it. cit., p. 92.

⁷⁸ Nella prospettiva di Jonas, si potrebbe osservare un ancor più evidente legame di continuità tra natura ed etica, esprimibile in una sorta di proporzione continua il cui termine medio sia l’organismo: «Attraverso la continuità dell’uomo con l’organismo e dell’organismo con [la] natura, l’etica diventa una parte della natura stessa», scrive L. Guidetti, *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, cit., p. 116. Circa il significato da assegnare all’“ethos physei” e a quello “kata logon” nella filosofia greca v. E. Riondato, *Ethos. Ricerche per la determinazione del valore classico dell’etica*, Padova, Antenore, 1961.

Bibliografia

- Alznauer M., *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Arendt H., *Metaphor and the Ineffable: Illumination on «The Nobility of Sight», in Organism, Medicine, and Metaphysics, Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday May 10, 1978*, ed. by S.F. Spicker, Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1978, pp. 303-316.
- *The Life of the Mind*, vol. 1: *Thinking*, New York/London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978; trad. it.: H. Arendt, *La vita della mente*, trad. di G. Zanetti, edizione italiana a cura di A. Dal Lago, Bologna, il Mulino, 2009².
- Battistoni G., *L'attribuzione di responsabilità in M. Alznauer e M. Quante a partire dal pensiero di G.W.F. Hegel. Uno sguardo al dibattito contemporaneo, in Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2018, pp. 65-74.
- Becchi P., *Presentazione*, in H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Torino, Einaudi, 1999, pp. IX-XX.
- Berti E., *Il «neoristolismo» di Hans Jonas*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», 6 (1991), n.s., pp. 227-231.
- Biasutti F., *Causalità finita e causalità infinita. Hegel interprete di Spinoza*, in *Il limite e l'infinito. Studi in onore di Antonio Moretto*, a cura di G. Erle, Bologna, Archetipolibri, 2013, pp. 181-191.
- Böhler D., *Hans Jonas – Stationen, Einsichten und Herausforderungen eines Denkens*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, hrsg. von D. Böhler in Verbindung mit I. Hoppe, München, C.H. Beck, 1994, pp. 45-67.
- Bonito Oliva R., *Io-Soggetto*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 193-217.
- Borgia F., *L'uomo senza immagine. La filosofia della natura di Hans Jonas*, Milano, Mimesis, 2006.
- Breidbach O., *Das Organische in Hegels Jenaer Naturphilosophie. Eine Skizze*, in *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, hrsg. v. K. Vieweg, München, Fink, 1998, pp. 309-318.
- Chiereghin F., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche», 19 (1990), pp. 127-229.
- *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, in F. Biasutti/L. Bignami/F. Chiereghin/P. Giuspoli/L. Illetterati/F. Menegoni/A. Moretto, *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 213-247.
- Dahlstrom D.O., *Hegel's appropriation of Kant's account of teleology in nature*, in *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate, State Albany, University of New York Press, 1998, pp. 167-188.

- Düsing K., *Ontologie bei Aristoteles und Hegel*, «Hegel-Studien» 32 (1997), pp. 61-92.
- *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 2002.
- *Libertà, moralità e determinazione naturale*, in *Etica e mondo in Kant*, a cura di L. Fionessu, Bologna, il Mulino, 2008, pp. 35-56.
- Engelhardt D. von, *Das Allgemeine und das Einzelne, der Begriff und die Erscheinung – Johann Wolfgang von Goethe und Alexander von Humboldt im Kontext der Philosophie und Wissenschaft der Natur um 1800*, in «Acta Historica Leopoldina», 38 (2003), pp. 151-167.
- Ferrini C., *L'invenzione di Cartesio. La disembodied mind negli studi contemporanei: eredità o mito?*, Trieste, EUT, Edizioni Università di Trieste, 2015.
- Franzini Tibaldeo R., *La rivoluzione ontologica di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di «Organismo e libertà»*, Milano-Udine, Mimesis, 2009.
- Frigo G.F., *Von der Natur als dem «sichtbaren Geist» zur Natur als «Anderssein des Geistes»*. *Der Ort der Natur in der Jenaer Reflexion Schellings und Hegels*, in *Hegels Jenaer Naturphilosophie*, hrsg. v. K. Vieweg, München, Fink, 1998, pp. 219-229.
- Frogneux N., *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, préface de J. Greisch, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- Giacone A., *La possibilità necessaria. Aristotele nella Dottrina dell'essenza di Hegel*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2017.
- Gies M., *Naturphilosophie und Naturwissenschaft bei Hegel*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. v. M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1987, pp. 65-83.
- Greene M., *Life, Disease, and Death: a Metaphysical Viewpoint*, in *Organism, Medicine, and Metaphysics. Essays in Honor of Hans Jonas on his 75th Birthday May 10, 1978*, ed. by S.F. Spicker, Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1978, pp. 233-263.
- Green G.W./Livieri P., *Soggettività*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 293-321.
- Guidetti L., *La materia vivente. Un confronto con Hans Jonas*, Macerata, Quodlibet, 2007.
- Harris E.E., *How final is Hegel's rejection of evolution?*, in *Hegel and the Philosophy of Nature*, ed. by S. Houlgate, State Albany, University of New York Press, 1998, pp. 189-208.
- Hegel G.W.F., *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede in *HGW*, vol. 7, Hamburg, Meiner, 1971, *Naturphilosophie*, pp. 179-338.
- *Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle, in *HGW*, vol. 6, Hamburg, Meiner, 1975, pp. 1-265.
- *Logica e Metafisica di Jena (1804/1805)*, a cura di F. Chiereghin, A. Gaiarsa, M. Giacini, F. Longato, F. Menegoni, A. Moretto e G. Perin Rossi, Trento, Verifiche, 1982.
- *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 1984.

- *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hrsg. von W. Bonsiepen und H.C. Lucas, unter Mitarbeit von U. Rameil, in *HGW*, vol. 20, Hamburg, Meiner, 1992.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, zweiter Teil, *Die Naturphilosophie, mit den mündlichen Zusätzen*, in Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, vol. 9, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993²; trad. it.: G.W.F. Hegel, *Filosofia della natura*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2002.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (1830)*, testo tedesco a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Firenze/Milano, Giunti, 2017.
- Hösle V., *Pflanze und Tier*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. v. M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1987, pp. 377-416.
- *Ontologie und Ethik bei Hans Jonas*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, hrsg. von D. Böhler in Verbindung mit I. Hoppe, München, C.H. Beck, 1994, pp. 105-125.
- Ikäheimo H., *The Times of Desire, Hope and Fear: on the Temporality of Concrete Subjectivity in Hegel's Encyclopaedia*, in «Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory», 13 (2012), 2, pp. 197-219.
- Illetterati L., *Vita e organismo nella Filosofia della natura*, in F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, P. Giuspoli, L. Illetterati, F. Menegoni, A. Moretto, *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, a cura di F. Chiereghin, Trento, Verifiche, 1995, pp. 337-427.
- *Natura e ragione. Sullo sviluppo dell'idea di natura in Hegel*, Trento, Verifiche, 1995.
- Jonas H., *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, in *Organismus und Freiheit. Philosophie des Lebens und Ethik der Lebenswissenschaften*, hrsg. von H. Gronke, Redaktion B. Herrmann, in *HJW, Philosophische Hauptwerke*, vol. I/1, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2010, pp. 1-359; trad. it.: H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, traduzione di A. Patrucco Becchi, Torino, Einaudi, 1999.
- *Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmogonische Vermutung*, in *Metaphysische und religionsphilosophische Studien*, hrsg. v. M. Bongardt, U. Lenzig und W.E. Müller, Redaktion I. Szöllösi, in *HJW, Metaphysische, religions- und kultur-philosophische Schriften*, vol. III/1, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2014, pp. 241-285; trad. it.: H. Jonas, *Materia, spirito e creazione. Reperto cosmologico e supposizione cosmogonica*, a cura di P. Becchi e R. Franzini Tibaldeo, Brescia, Morcelliana, 2012.
- *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, in *Das Prinzip Verantwortung. Erster Teilband: Grundlegung*, hrsg. v. von D. Böhler und B. Herrmann, in *HJW, Philosophische Hauptwerke*, vol. I/2.1, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien, Rombach, 2015, pp. 1-420; trad. it.: H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Torino, Einaudi, 2009 (I ed. 1990).

- Kervégan J.-F., *La teoria hegeliana dell'azione*, in *System und Logik bei Hegel*, hrsg. v. L. Fonnesu und L. Ziglioli, Hildesheim/Zürich/New York, Olms, 2016, pp. 271-287.
- *Esiste una "filosofia della storia"?*, in *Lezioni hegeliane*, a cura di S. Achella, Pisa, Edizioni della Normale, 2018, pp. 53-74.
- Löw R., *Zur Wiederbegründung der organischen Naturphilosophie durch Hans Jonas*, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, hrsg. von D. Böhler in Verbindung mit I. Hoppe, München, C.H. Beck, 1994, pp. 68-79.
- Menegoni F., *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993.
- Merker B., *Embodied Normativity: Revitalizing Hegel's Account of the Human Organism*, in «Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory», 13 (2012), 2, pp. 154-175.
- Michelini F., *Thinking Life. Hegel's Conceptualization of Living Being as an Auto-poietic Theory of Organized Systems, in Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, ed. by L. Illetterati and F. Michelini, Frankfurt/Paris/Lancaster-New Brunswick, Ontos, 2008, pp. 75-96.
- Michelis A., *Libertà e responsabilità. La filosofia di Hans Jonas*, Roma, Città Nuova, 2007.
- Pugliese A., *Tra identità e individuazione: la responsabilità come genesi della persona*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2018, pp. 195-204.
- Quante M., *Il concetto hegeliano di azione*, prefazione di F. Menegoni, trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011.
- Riondato E., *Ethos. Ricerche per la determinazione del valore classico dell'etica*, Padova, Antenore, 1961.
- Risio L., *La responsabilità nella fenomenologia di Edmund Husserl e nell'etica di Hans Jonas*, in *Etica e responsabilità*, a cura di F. Miano, Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2018, pp. 97-106.
- Russo N., *La biologia filosofica di Hans Jonas*, Napoli, Guida, 2004.
- Spahn C., *Lebendiger Begriff begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
- Wandschneider D., *Anfänge des Seelischen in der Natur*, in *Hegel und die Naturwissenschaften*, hrsg. v. M.J. Petry, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1987, pp. 433-466.
- Weber A./Varela F.J., *Naturalizing Teleology: Towards a Theory of Biological Subjects*, in *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*, ed. by L. Illetterati and F. Michelini, Frankfurt/Paris/Lancaster/New Brunswick, Ontos, 2008, pp. 201-219.

5. La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità¹

Klaus Vieweg

Il passo seguente esprime in modo chiaro la pretesa hegeliana di fondazione della filosofia pratica nella *Logica*: «che l'intero come la formazione delle sue membra riposa sullo spirito logico. Da questo lato vorrei anche specialmente che questa trattazione venisse presa e giudicata». ² L'argomentazione deve essere compresa come «riposante sullo spirito logico». In questo tipo di *dimostrazione filosofica*, di legittimazione concettualmente pensante si trova il *nervus probandi* dell'intera argomentazione.

Dopo aver determinato, nella sua dottrina logica del giudizio, la forma fondamentale del giudizio («*tutte le cose sono un giudizio*, cioè sono dei *singolari*, che sono in sé una *universalità* o natura interna; o un *universale* che è *singolarizzato*»;³ la finitezza delle cose consiste nel fatto che esse sono un giudizio, che la loro esistenza e la loro natura universale sono distinte e separabili), Hegel riconosce il merito di Kant di aver effettuato una classificazione logica dei giudizi secondo lo schema di una tavola delle categorie. Nonostante l'inadeguatezza di questo schema, alla base di esso si trova tuttavia la visione per cui «le diverse specie del giudizio devono essere determinate proprio mediante le forme universali dell'idea logica». ⁴

Conformemente alla logica hegeliana vanno distinte «tre specie principali di giudizio che corrispondono ai gradi dell'essere, dell'essenza e del concetto». ⁵ Il medio è inoltre sdoppiato, conformemente al carattere dell'essenza

¹ Trad. it. di Giulia Battistoni. La traduttrice ringrazia i Proff. Giorgio Erle e Antonio Moretto per la revisione della traduzione.

² G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (RPh), a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010 [I ed.: 1987], p. 4.

³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Enz), con le aggiunte a cura di L. v. Henning, K. L. Michelet e L. Boumann. Parte prima: *La scienza della logica* [1981], a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2004, § 167.

⁴ Enz, § 171 Z.

⁵ *Ibidem*.

come grado della differenza. «Le diverse specie del giudizio non stanno però l'una accanto all'altra semplicemente con uguale valore, ma devono piuttosto essere considerate come una successione di gradi e la loro distinzione si fonda sul significato logico del predicato».⁶ Qui si può dispiegare una scala dei “giudizi pratici”, ovvero dei giudizi che si riferiscono ad azioni. Per una ricostruzione più semplice dei seguenti passi sembra essere di giovamento una panoramica delle forme di giudizio pratico (compresi gli esempi corrispondenti) orientata alla logica. Il § 114 dei *Lineamenti di filosofia del diritto (RPh)* fissa la struttura fondamentale del diritto della sfera morale, il “movimento del giudizio”,⁷ che attraversa i tre livelli dell'imputazione: a) il *diritto astratto, formale dell'azione come un'azione a me imputabile*, intenzionale, caratterizzata dal sapere delle circostanze immediate – qui diviene evidente lo status transitorio di questo primo livello, appunto il diritto astratto-formale dell'imputabilità, il quale era anticipato sul piano logico dall'ultimo livello del diritto astratto – il delitto come giudizio infinito; b1) l'*intenzione* dell'azione e il suo valore per me e b2) il *benessere* come contenuto dell'azione, come il mio scopo particolare, fondato sul sapere consapevole, c) il *bene* come contenuto interno nella sua universalità e oggettività, con la sua contrapposizione all'*universalità soggettiva*, il sapere del concetto, il giudizio di concetto e con ciò alla fine la «determinata e piena *unità* del soggetto e del predicato, come il loro *concetto*» (WdL, tomo secondo, p. 713), la transizione alla forma logica del sillogismo,⁸ il passaggio dalla Moralità all'Eticità.

1. La tavola dei giudizi pratici di Hegel come sistema del giudizio morale

A. Livello dell'essere – Il singolare dell'azione

α) Giudizio dell'esserci (giudizio qualitativo immediato)

il diritto astratto, formale dell'azione, la sua imputabilità al soggetto – “proponimento”

1) positivo

Questo singolo atto [Tat] mi è imputabile; questo singolo atto è ciò che mi può essere imputato (“l'astratto predicato del mio” – § 115)

⁶ *Ibidem*.

⁷ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica* (WdL), tomo secondo, Roma-Bari, Laterza, 2004 [I ed.: 1974], p. 678.

⁸ La *Scienza della logica* contiene il riferimento al “sillogismo del fare” e al “sillogismo del bene” nel senso di un mettere insieme, di un collegare i momenti del concetto dell'azione, soggettività e oggettività (WdL, p. 932 seg.).

- | | |
|----------------------|--|
| 2) negativo | <i>Questo singolo atto non mi è imputabile</i> |
| 3) giudizio infinito | |
| a) infinito positivo | <i>Il mio atto [Tat] è una mia azione [Handlung]</i> |
| b) infinito negativo | <i>Il mio atto [Tat] non è una mia azione [Handlung]</i> |

B. Livello dell'essenza – Il particolare dell'azione – Il medio sdoppiato

β) Giudizio della riflessione

A. Auto-riflessione del soggetto – Intenzione e valore dell'azione particolare

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1) giudizio singolare | <i>Questa azione [Handlung] è portatrice di benessere, è donare, è uccidere</i> |
| 2) giudizio particolare | <i>Alcune azioni intenzionali sono portatrici di benessere, sono donazioni, alcune non sono portatrici di benessere, alcune non sono donazioni</i> |
| 3) giudizio dell'universalità | <i>Tutte le donazioni, tutti i doni sono azioni portatrici di benessere</i> |

B. Il benessere come scopo particolare – Il valore relativo dell'azione

γ) Giudizio della necessità

- | | |
|-------------------------|---|
| 1) giudizio categorico | <i>Donare è un'azione portatrice di benessere</i> |
| 2) giudizio ipotetico | <i>Se si agisce in questo modo, allora questo è... (donare, dare, aiutare...)</i> |
| 3) giudizio disgiuntivo | <i>L'agire è o donare o (sia) dare o (sia) prendere o (sia)...</i> |

C. Livello del concetto – L'universale dell'azione

Il contenuto interno in questa universalità, il valore *universale* dell'azione – Il bene e il male

δ) Giudizio del concetto

- | | |
|--------------------------|--|
| 1) giudizio assertorio | <i>Questo donare è buono ("questo agire è buono"⁹)</i> |
| 2) giudizio problematico | <i>Azioni del tipo "donare" sono buone o cattive</i> |
| 3) giudizio apodittico | <i>Questa azione dalla particolare qualità è buona o cattiva</i> |
| | <i>Azioni del tipo "donare" sono buone o cattive conformemente alla loro qualità</i> |

⁹ WdL, p. 747 seg.

Livelli dell'universalità del giudizio

α)	Universalità <i>astratta</i> (sensibile)
β) e γ)	Universalità dell' <i>intelletto</i>
δ)	Universalità <i>concettuale</i> o della <i>ragione</i> (universalità concreta, oggettiva) ¹⁰

Il *giudizio dell'esserci* (*giudizio identico*) dà l'ossatura logica alla sezione *Il proponimento e la responsabilità*; il *giudizio di riflessione e il giudizio necessario*¹¹ alla sezione *L'intenzione e il benessere* e il *giudizio del concetto*¹² dà l'ossatura alla sezione *Il bene e la coscienza morale*. Qui ci si concentra sui primi due livelli.

2. Il proponimento e la responsabilità – La prima imputabilità o imputazione

Questo primo livello contiene il “diritto astratto o formale dell'azione risultante in un'esistenza immediata” che il suo contenuto valga come il *mio* per eccellenza (RPh § 114). Il fare [Tun] presuppone un oggetto esterno, l'atto effettivo [Tat] provoca in questo una modificazione, pone un'esistenza modificata (RPh § 115), paragonabile alla comprensione del Demiurgo che crea una nuova esistenza da qualcosa di ritrovato. Qui subentra il *diritto del sapere* (inteltezione, il giusto) nella sua *immediatezza*. L'azione *singolare* (che tocca solo una singolarità) viene imputata alla volontà soggettiva solamente per le circostanze immediate, presenti solo nel modo della rappresentazione (non del concetto).¹³ La volontà le riconosce come le sue, come *colpa* [Schuld], come *responsabilità* [Verantwortung] per ciò che si trovava nel suo progetto, nel suo *proponimento* [Vorsatz], nella sua intenzione [Intention],¹⁴ nel suo scopo immediato. Nella “colpa” [Schuld] si trova perciò il predicato “Io”. La mia azione singolare è colpa –

¹⁰ Enz, § 171.

¹¹ Hegel fa notare questa doppiezza del medio in RPh § 114 Rand.: «Sapere della cosa riflessa a) del suo proprio contenuto qualitativo e b) del suo peculiare contenuto soggettivo – contrasto tra a) e b)».

¹² *Ibidem*.

¹³ Hegel vedeva in ciò un terreno filosofico importante e da coltivare in maniera più accurata e ha raccomandato al suo dotato allievo Michelet di scrivere una dissertazione sul tema “La dottrina dell'imputazione delle azioni umane”. (G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970; Dokument 393, p. 259).

¹⁴ RPh § 115, A.

il giudizio positivo. La colpa viene considerata come stato dell'*imputazione* (*imputatio*), dell'*imputabilità* (*imputabilitas*): «colpa, però, in senso generale è ciò che può essere attribuito all'uomo [...], significa che questo è il suo sapere e volere». ¹⁵ Nel senso comune la colpa connota il fare del male: «Colpa vuol dire in genere imputabilità». ¹⁶ Vengono attribuite al soggetto anche azioni che rientrano nella sua colpa solo in maniera mediata e cioè danni attraverso cose il cui proprietario è il soggetto. ¹⁷

L'agente si imputa solo le conseguenze *prevedibili*, non le conseguenze che ad esse si connettono, le conseguenze lontane ed estranee (RPh § 118). Nell'*Allgemeines Landrecht*, la costituzione della Prussia, si legge a tal riguardo: «Nella misura in cui un'azione è libera, le conseguenze immediate della medesima vengono sempre imputate all'agente» – «L'agente deve rispondere anche delle conseguenze intermedie, nella misura in cui le ha previste.» ¹⁸ – «Al contrario le conseguenze *accidentali* di un'azione non vengono imputate all'agente». ¹⁹ Per quest'ultimo caso Hegel nomina come esempi uccisioni avvenute per errore durante la caccia oppure durante il tiro a segno. Su questo, anche altri esempi: io regalo ad un mendicante una tavoletta di cioccolata, che lui consuma solamente due anni dopo, venendo così danneggiato nella salute. In ciò abbiamo il capovolgimento nell'*accidentalità*, nella *frammentazione delle conseguenze*, che appunto non sono prevedibili, non vanno *sapute*. Il diritto della volontà consiste nel

riconoscer nel suo *fatto* come sua *azione* soltanto quello, e soltanto di quello aver *responsabilità*, che essa nel suo fine sa dei presupposti del fatto, quello che di essi risiedeva nel suo *proponimento*. — Il fatto può venir *imputato* soltanto come *responsabilità della volontà*; — *il diritto del sapere* (RPh § 117).

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, vol. I, Bologna, Zanichelli, 1973, p. 363.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borruso, vol. II, Bologna, Zanichelli, 1974, p. 322.

¹⁷ Tali cose sarebbero: io in quanto mio corpo; quando ad esempio corro su una strada ghiacciata, cado e ferisco un'altra persona; il mio albero in giardino, che crescendo danneggia la linea elettrica o il mio coccodrillo, che morde il vicino – io agisco negligenemente poiché dovevo conoscere il possibile effetto.

¹⁸ Il verbo tedesco qui utilizzato è “vertreten” che all'epoca aveva, tra i suoi significati, anche quello di “assumere la responsabilità”. Cfr. il lemma *vertreten* nel dizionario dei fratelli Grimm, disponibile on-line al link: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GV05609#XGV05609 (ultimo accesso: 10/03/2020) [Nota della traduttrice].

¹⁹ Enfasi aggiunta da K.V. Cfr. *Allgemeines Landrecht* (ALR), Parte prima. Terzo titolo, §§ 7, 8 e 11. La determinazione precisa rimane estremamente spinosa per quanto concerne ad esempio il problema dei danni collaterali in ambito militare: qui la prevedibilità è difficile da determinare.

Appare di fondamentale rilievo la distinzione tra fatto [Tat] e azione [Handlung]: un fatto non può essere considerato azione senza l'interiorità consapevole. Questo *diritto del sapere* (qui del sapere per eccellenza) appartiene alla determinazione crescente del diritto, è proprio un livello decisivo per un adeguato concetto filosofico di azione e di diritto.

L'ente libero opera nel fenomeno, in un *accaduto*, che è anche condizionato da accidentalità – «Agire significa pertanto da questo lato, *darsi in preda a questa legge*» (RPh § 118 A). Questo momento della particolarità si manifesta poi nella società civile e nella storia del mondo. Dopo l'esecuzione di una particolare azione non c'è alcuna possibilità di tornare indietro: da ciò si spiega la possibile prudenza o persino la scrupolosità rispetto al fare. L'io si espone infatti all'imprevedibile, non appena interviene nell'accaduto viene chiamato in giudizio per rispondere del suo fare particolare. Anche l'omissione in senso morale rappresenta un agire di cui si deve rispondere. L'ente libero si avvia quindi esso stesso verso la sfera dell'accidentalità, si espone al gioco del caso, scommette a una lotteria. Una dimensione della società civile può essere caratterizzata come un aggregato di questo tipo e come una tale grande lotteria. A tema resta una determinazione che l'attore deve prendere in mano; il diritto del sapere è allo stesso tempo un dovere.²⁰

Il § 118 dei *Lineamenti* indica in maniera chiara luci e ombre sia del principio deontologico sia di quello utilitaristico-consequenzialista, sia in primo luogo gli aspetti problematici di una valutazione delle azioni senza considerazione delle conseguenze come nel caso di Robespierre, sia in secondo luogo la valutazione dell'esecuzione senza considerazione di ciò che è voluto, come nel caso di Edipo: «Il principio: nelle azioni non tener conto delle conseguenze, e l'altro: giudicar le azioni dalle conseguenze, ed esse render misura di quel che sia giusto e buono, — l'uno e l'altro è ugualmente intelletto astratto» (RPh § 118 A). Robespierre non può essere *solamente* giudicato per la sua nobile aspirazione, ma anche per le conseguenze a doppio taglio del suo fare e Edipo non può essere giudicato come *parrici-*

²⁰ Quante porta sotto la lente di ingrandimento proprio questa ambivalenza di "Schuld haben", come causazione e imputabilità. M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, pref. di F. Menegoni, trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011, pp. 132-135. Tuttavia questa imputabilità deve valere per principio per i soggetti, quindi un dettaglio, la descrizione di Quante della responsabilità oggettiva [*Gefährdungshaftung*] da Hegel già considerata, non è plausibile – «ci sono eventi le cui conseguenze sono imputabili ad un agente, sebbene la sua volontà non sia implicata nell'evento che si è venuto a creare». Ivi, p. 136. Se questo fosse vero, sarebbe contrario al principio di colpevolezza. In quanto proprietario mi viene imputato indirettamente il danno causato dal mio coccodrillo, poiché secondo il diritto personale la mia volontà vi abita. Questa presenza della mia volontà rimane l'aspetto essenziale, per questo Hegel utilizza la singolare formulazione della "volontà *essa stessa* agente" per descrivere la colpa diretta e indiretta.

da.²¹ Edipo ha ucciso il padre senza saperlo, l'azione a lui *imputabile* era l'uccisione di un uomo anziano, non l'uccisione del *padre*. «Tuttavia egli riconosce l'intera responsabilità di questo suo delitto», sebbene esso «non abbia risieduto né nel suo sapere né nel suo volere».²² Il carattere *eroico* «non vuole dividere la colpa e nulla sa di questa *opposizione fra intenzioni soggettive e l'atto oggettivo con le sue conseguenze*». Il soggetto vuole «aver fatto interamente e da solo quel che ha fatto, e vuole trasferire completamente in sé l'accaduto».²³ L'imputazione non può poi nemmeno avere luogo se non sono soddisfatte le condizioni fondamentali del volere, per esempio ad Aiace non può essere attribuito l'assassinio del gregge di pecore di Odisseo, compiuto nel furore e nel delirio, poiché egli [Aiace] era incapace di intendere e di volere. A fondamento del fare di questi eroi si trovava il giudizio infinito positivo, il quale non distingue ancora le circostanze esterne del fare da un'interiorità che si determina autonomamente; l'esterno viene uguagliato all'interno senza differenza, il mio fare è il mio agire. La seguente frase del § 118 dei *Lineamenti* porta alla luce i momenti necessari dell'azione, la sua totalità: l'autocoscienza *eroica* non ha ancora «proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra *fatto* e *azione*, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, sibbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto» (RPh § 118 A). Con questa formulazione “nell'intera estensione del fatto”²⁴ Hegel rimanda alla necessità di un concetto olistico di azione, che deve contenere assolutamente i momenti dell'intenzione e della conseguenza (risultato, effetto). Le determinazioni non possono così rimanere immediate ma costringono a muoversi verso determinazioni riflesse; il

²¹ Il termine tedesco è *Vatermörder*. Ponendo l'enfasi sul termine *Vater*, padre, l'autore vuole sottolineare come Edipo non possa essere accusato di aver ucciso il padre, non possa essere quindi accusato di parricidio, mentre, al contrario, può essere accusato di omicidio (Mord): Edipo sapeva infatti di uccidere un uomo, ma non sapeva che fosse il padre. La composizione delle parole nella lingua tedesca permette in questo caso di generare con i termini parricidio e omicidio un effetto che in italiano non è possibile riprodurre con la stessa immediatezza, sebbene vi sia in entrambi i sostantivi *parricidio* e *omicidio* un'origine latina comune, che rimanda al verbo *caedēre*, uccidere. [Nota della traduttrice]

²² Traduzione modificata da G.B. per adattarla al testo. *Estetica*, p. 213.

²³ Enfasi aggiunta da K.V. *Estetica*, pp. 213-214.

²⁴ L'azione cattiva, in generale il delitto, vale per Hegel come “azione effettiva”, ma come “assurda”, conformemente al contenuto del giudizio infinito negativo. Con il delitto non può essere ottenuta alcuna completezza dell'agire, esso non soddisfa il concetto di azione. Solo nella pena avviene la realizzazione giuridico-formale. Nel caso dell'immoralità una completezza si raggiungerebbe solo tramite una sanzione morale, la concezione dell'agente immorale e attraverso il perdono e la remissione. Allo stesso tempo Hegel rimanda, anticipandolo, al terreno dell'Eticità come “sfera universale” dell'agire (WdL, p. 727 seg.).

giudizio infinito come la più alta forma di un giudizio dell'esserci passa al *giudizio della riflessione*.²⁵

3. Il diritto dell'intenzione – La seconda imputabilità o imputazione

Il particolare dell'azione è in duplice maniera il suo contenuto *interno*: in primo luogo, è il modo in cui il suo carattere universale è determinato per me, ciò che costituisce il *valore* dell'azione, in base al quale essa ha valore per me, ovvero se essa per me è di valore (intenzione) e in secondo luogo è il suo contenuto come scopo particolare della mia particolare esistenza soggettiva, il *benessere* (RPh § 114). Entrambi i momenti possono senz'altro anche confliggere – poiché io ritengo che aiutare e donare siano un modo di agire pregevole, dono il mio ultimo pezzo di pane ad un uomo affamato. A differenza del mero proponimento viene ora toccato attraverso l'azione non solo un mero particolare come un universale astratto, ma un universale riflesso – la verità del *singolo* è l'*universale*.

L'esteriore esserci dell'azione è una connessione molteplice, che può venir considerata divisa infinitamente in più *singularità*, e l'azione può venir considerata in modo tale ch'essa abbia *toccato dapprima* soltanto *una tale singularità*. Ma la verità del *singolo* è l'*universale*, e la determinatezza dell'azione è per sé non un contenuto isolato ad una singularità esteriore, bensì un contenuto *universale* includente entro di sé la connessione molteplice (RPh § 119).

Essendo il soggetto non solo un essere *rappresentante* [*Vorstellendes*], bensì un essere *pensante riflettente* (intelligente), il proponimento si trasforma in intenzione, in un universale – appunto il *diritto dell'intenzione*. L'intenzione contiene la determinazione dell'azione a partire dalla riflessione in sé, dal mio sapere di me stesso (RPh § 119 A). Con questa *seconda imputazione* viene raggiunto un livello più alto di consapevolezza, un modo più alto di giudizio – a) il *giudizio della riflessione* e b) il *giudizio della necessità* (il medio sdoppiato nel regno dell'intelletto). La prima forma del giudizio di riflessione si articola in a1) giudizio singolare: «questo fatto è portatore di benessere, di dono»; a2) giudizio particolare: «alcune azioni sono portatrici di dono» e a3) giudizio dell'universalità: «tutte le donazioni sono azioni», e la seconda forma di giudizio della necessità in b1) giudizio categorico: «donare è un'azione (portatrice di benessere)», b2) giudizio ipotetico: «se si agisce in questo modo, allora que-

²⁵ Su questo in dettaglio cfr. WdL, pp. 727-728.

sto è...», e b3) giudizio disgiuntivo: l'agire è o (sia) donare o (sia) dare, promettere ecc.²⁶

All'azione viene assegnato anzitutto un predicato universale nel senso dell'universalità della riflessione, avviene una classificazione del contenuto dell'azione, un inquadramento, una sussunzione di azioni: «Il giudizio su un'azione come fatto esteriore [...] conferisce alla medesima un predicato *universale*, cioè che essa è incendio, omicidio ecc.» (RPh § 119 A). Su questo primo piano sono situati i giudizi *immediati* dell'intelletto – il giudizio singolare e il giudizio categorico –, che dal punto di vista della logica dell'essenza rappresentano un *rapporto di sostanzialità*. Il giudizio categorico fissa la natura sostanziale della circostanza di fatto “donare”, il suo “fondamento saldo e immutabile” (Enz, § 177 Z). La determinazione *necessaria* del donare consiste nel fatto di essere un fare. Come alla rosa compete sostanzialmente la sua natura *vegetale*, così al donare compete la sua natura di essere *conforme ad un'azione*. Tuttavia, la determinatezza rimane accidentale e il donare è qui sottodeterminato (*underdetermined*), anche dare e aiutare sono un fare. La particolarità (B) della circostanza di fatto “donare” non giunge al suo pieno titolo. L'agente non può fissarsi sulla mera enunciazione “io ho incendiato solo un pezzettino del legno della casa, ho ferito solo una singola parte del corpo”. Egli è in grado di prevedere il suo fare come qualcosa che produce ulteriore effetto e deve farselo imputare, deve risponderne “consapevolmente”.

Nel caso in cui, nei contesti di omicidio o incendio doloso, il colpevole ricorra all'intenzione del mero ferire un piccolo punto del corpo oppure del mero incendiare un minuscolo pezzo di legno, sussiste con ciò, dal punto di vista logico, solo una *proposizione, in nessun caso un giudizio*. Viene attribuita al colpevole tuttavia la totalità del fatto, comprese le sue conseguenze di ampio raggio. Il lato universale, *il diritto all'intellezione e il diritto dell'intenzione*, implica l'*imputabilità riflettente*, che può andare persa o può essere graduata, a seconda dell'adeguato raggio d'azione dell'intelletto da attribuire all'attore. Hegel esemplifica questa circostanza di fatto nella differenza tra l'operato dei bambini e di attori pienamente capaci di intendere e di volere. Si tratta del “diritto dell'intenzione nei confronti dell'uomo *pensante* di conoscere la natura dell'azione”. I bambini piccoli sanno che possono colpire, ma non che con ciò possono uccidere; colui che è capace di intendere e di volere sa che la natura dell'azione “colpire” è una

²⁶ Hegel richiama esplicitamente l'attenzione sul condizionamento reciproco, sull'implicazione reciproca dei giudizi della riflessione e dei giudizi della necessità, sull'“inversione” grammaticale nei giudizi: «quando diciamo: *tutte* le piante, *tutti* gli uomini ecc. è come se dicessimo: *la* pianta, *l'*uomo, ecc.» (Enz, § 176 Z).

possibilità di omicidio (RPh § 120 Rand.). Se io scatenassi con una passeggiata a Pompei l'eruzione del Vesuvio, ciò non potrebbe essermi imputato. Se però la causa dell'eruzione fosse l'esplosione di una bomba da me avviata, questo sarebbe diverso, perché io conosco la natura di grandi forze esplosive.

La costituzione dell'azione come *finita* contiene anche il già accennato impatto accidentale. «Allorché agisco, io espongo me stesso alla sfortuna; questa ha quindi un diritto su di me ed è un esserci della mia propria volontà» (RPh § 119 Z). Al livello ora scalato viene peraltro reso all'agente l'onore di essere *intellettualmente pensante*, non solo un essere rappresentante. L'azione va considerata come un "fare da me determinato", come una "costrizione fondata positivamente nel sapere", come "determinazione a questa o quella estrinsecazione". L'azione è il «fare dell'uomo *pensante* – quindi una universalità in lei – questo l'essenziale». Avviene una valutazione dell'azione, una «determinazione della medesima come un universale; *ordine, classe*» (RPh § 119 Rand.). Ci muoviamo nella sfera della differenza, del giudizio attraverso predicati della riflessione (utile, portatore di benessere). L'agente pronuncia giudizi in maniera intellettualistica, giudizi della riflessione e della necessità. La qualità universale dell'azione è il contenuto dell'azione riportato ad una forma semplice dell'universalità, al livello più alto di questa sfera sotto forma dell'universale *quantitativo-collettivo*, dell'esteriore *universalità della riflessione*, a giudizi della susunzione e classificazione. Il soggetto particolare ha, rispetto alla particolarità dell'azione (regalare, prendere, aiutare, uccidere, mal informare, promettere) uno scopo particolare, che anima il suo agire, il suo particolare movente, il suo interesse. Il soggetto non regala solo per regalare, ma ad esempio per aiutare altri.²⁷ Se si regalasse per mero piacere di regalare, il piacere sarebbe il contenuto particolare e con ciò il movente. Questo momento della *particolarità* nell'azione costituisce la *libertà soggettiva*, il *diritto del soggetto* di trovare *il suo appagamento nella sua azione*. Attraverso questo particolare l'azione ottiene *valore soggettivo*, interesse per me (RPh §§ 121, 122, 124), essa è un *bonum*, un bene per me. La particolarità determina quindi il *valore per me*, il mio interesse.

Persino in riferimento alla dottrina dell'imputazione Hegel ha tracciato i lineamenti di una necessaria fondazione logica della filosofia pratica. Anche in ciò consiste l'attualità della sua filosofia della libertà.

²⁷ Per Kant la disponibilità ad aiutare in casi di emergenza (beneficenza) è, a livello morale, obbligatoria (obbligo di assistenza).

Bibliografia

- Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*, in der Buchhandl. des kön. preuss. geh. Comerzien-Rathes Pauli, Berlin, 1794 [Sigla: ALR].
- Hegel G.W.F., *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. Oberti e G. Borroso, voll. I-II, Bologna, Zanichelli, 1973-1974.
- *Estetica* [Abbr.: *Estetica*], tomo I, a cura di N. Merker, Torino, Einaudi, 1997.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [Sigla: Enz], con le aggiunte a cura di L. v. Henning, K. L. Michelet e L. Boumann. Parte prima: *La scienza della logica* [1981], a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2004.
- *Scienza della logica* [Sigla: WdL], tomo secondo, Roma-Bari, Laterza, 2004 [I ed.: 1974].
- *Lineamenti di filosofia del diritto* [Sigle: RPh; A sta per *Anmerkung*; Rand. sta per *Randbemerkungen*; Z sta per *Zusatz*], a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010 [I ed.: 1987].
- Nicolin G. (hrsg. v.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Meiner, 1970.
- Quante M., *Il concetto hegeliano di azione*, pref. di F. Menegoni, trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011.

6. Wissen und Wollen: *il fondamento dell'imputazione della responsabilità in G.W.F. Hegel*

Giulia Battistoni

Introduzione

L'esigenza, oggi sempre più avvertita, di una fondazione dell'etica della responsabilità ha portato, negli ultimi decenni, alla formulazione di un'etica della comunicazione come teoria dell'agire e della responsabilità, riproponendo, sebbene in forma diversa, la prospettiva della fondazione trascendentale kantiana.¹ Ciò dimostra, in particolare, la necessità di un ritorno al pensiero dei classici della filosofia tedesca, soprattutto a Immanuel Kant e a Georg Wilhelm Friedrich Hegel, per rinvenirvi quei principi che possano fondare l'agire umano in maniera universale, contro ogni relativismo etico.

Per rispondere a tale esigenza, la prospettiva kantiana rappresenta, da un lato, un imprescindibile punto di partenza; dall'altro lato rischia, tuttavia, di rivelarsi insufficiente, esponendosi a possibili ricadute in una mera etica dell'intenzione, in un'etica deontologica che non sarebbe in grado di rendere ragione dell'elemento sensibile, che pur risulta costitutivo tanto dell'essere umano quanto della sua azione. La prospettiva di Hegel può, in tal senso, risultare fruttuosa: contrapponendosi, infatti, sia alla prospettiva meramente deontologica sia a quella consequenzialista, Hegel ritiene che per la valutazione di un'azione e della responsabilità del soggetto agente siano costitutivi sia i principi del soggetto, insieme alla sua capacità di autodeterminarsi e di essere kantianamente autolegislatore di se stesso, sia le conseguenze dell'azione, insieme all'elemento sensibile che caratterizza tanto la natura interna dell'uomo (i suoi impulsi e desideri, che vanno ricompresi nella sua natura di essere razionale) quanto la natura esterna all'uomo, che va presupposta alla sua azione e che concorre a modificarla e

¹ Cfr. K.-O. Apel, *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1998, pp. 15-45. Cfr. anche J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 2015 [1 ed.: 1985].

a determinarne le conseguenze. Su tale prospettiva intende concentrarsi il presente contributo. Come si cercherà di mostrare, lo sforzo e il grande merito di Hegel è quello di fondare la responsabilità e l'imputazione dell'agente sul sapere e sul volere dell'essere umano, in quanto essere razionale, mostrando come l'elemento teoretico e quello pratico si coimplichino vicendevolmente: con ciò è possibile rendere conto della duplice natura, pensante e volente, dell'uomo, che supera in se stessa ogni dicotomia. Da un lato, è quindi apprezzabile il tentativo di trovare un fondamento filosofico dell'etica in termini di una teoria della soggettività che renda ragione dell'autodeterminazione della volontà;² dall'altro lato, chi scrive ritiene che la prospettiva incentrata sulla soggettività sia condizione necessaria, ma non sufficiente, per fondare la responsabilità del soggetto per le sue azioni, per definire quindi il criterio con cui un'azione possa essere valutata e giudicata: a tale scopo, è necessaria un'integrazione della prospettiva soggettivistica con quella interpersonale e sociale.³

Per comprendere la complementarità di queste prospettive, la filosofia hegeliana costituisce un importante punto di partenza. Si manifesta, con ciò, la grande differenza tra la filosofia pratica kantiana e quella hegeliana, nonché tra due differenti teorie dell'azione: la prima, deontologica; la seconda, quella hegeliana, volta a conciliare i principi del consequenzialismo con quelli della deontologia, in una valutazione dell'azione e della responsabilità del soggetto che renda ragione dell'agente stesso e della sua azione, come inseriti nel contesto naturale e sociale.

Come è noto, nella filosofia del diritto hegeliana, esposta nella terza parte dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830) e trattata più approfonditamente nei *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), si trova esposta e sviluppata la teoria dell'azione e dell'imputazione di Hegel. Dal passo che segue, tratto dalla sezione Moralità, si evince che la re-

² Tale è il tentativo intrapreso da K. Düsing. Cfr. in particolare il suo saggio *Virtù e natura interiore dell'io. Ricerche per una moderna etica della virtù*, in *Ethos e natura. Ricerche sul significato dell'etica per la Modernità*, a cura di F. Biasutti, Napoli, Bibliopolis, 2009, pp. 34-69.

³ Dopo aver presentato il principio morale come principio-ponte che rende possibile il consenso, assicurando «che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una *volontà universale*», Habermas riconosce, ad esempio, che «il principio dell'universalizzazione non si esaurisce affatto nella richiesta che le norme morali abbiano la forma di enunciati prescrittivi universali e incondizionati». J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., pp. 71-72. La prospettiva solipsistica e monologica risulta infatti insufficiente a fondare un'etica della responsabilità nei termini di un'etica del discorso: «la fondazione di norme e precetti richiede l'attuazione di un discorso reale e *in definitiva* non è possibile monologicamente, nella forma di un'argomentazione svolta ipoteticamente nello spirito». Ivi, pp. 76-77. La giustificazione delle norme avviene quindi, come riconosce Habermas, a livello comunicativo e interpersonale.

sponsabilità del soggetto riguarda soltanto la sua azione (*Handlung*), ovvero ciò che era da lui *saputo* e *voluto*:

Per quanto ogni cambiamento – in quanto *tale* posto mediante l’attività del soggetto – sia *atto* di questo, non per questo il soggetto lo riconosce come sua *azione*; nell’atto esso riconosce come *suo proprio* – come sua *responsabilità* [Schuld] – solo quell’esistenza che era compresa nel suo *sapere* e nella sua *volontà* [in seinem Wissen und Willen]. (*Enz. C.*, § 504)⁴

La coppia “sapere e volere” (*Wissen und Wollen/Wille*) compare a più riprese nei *Lineamenti*: l’unità di elemento teoretico ed elemento pratico si rivela intrinseca al concetto stesso di volontà, la quale rappresenta, come è noto, il fondamento⁵ dell’intera filosofia pratica di Hegel. Il passo che ci si propone di realizzare in questo contributo e che si rivelerebbe fruttuoso per il tema in esame è quello di comprendere e analizzare come Hegel ponga il sapere e il volere del soggetto proprio a fondamento, nello specifico, della sua teoria dell’imputazione e della responsabilità. Per fare questo, si analizzerà, in primo luogo, il concetto hegeliano di volontà, per chiarire come in esso si possa rinvenire sia l’elemento teoretico del sapere sia quello pratico, per poi mostrare il modo in cui si declina il sapere del soggetto nel processo di sviluppo dei suoi diritti soggettivi.

1. La volontà libera: un concetto fondante

Come si legge al § 4 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, la volontà libera rappresenta, per Hegel, il *punto di partenza* (*Ausgangspunkt*) del *Rechts-*

⁴ Traduzione modificata G.B. Ho tradotto il termine tedesco *Schuld* con responsabilità piuttosto che con *colpa*: quest’ultima può rimandare implicitamente al termine giuridico corrispondente (*culpa*), che in tale contesto non corrisponde tuttavia alle intenzioni di Hegel. I termini tedeschi tra parentesi quadre sono stati da me aggiunti. Lo stesso vale per le citazioni che seguono.

⁵ Il concetto di *fondamento* è particolarmente problematico nella filosofia hegeliana. A differenza delle altre scienze, la filosofia non può presupporre, secondo Hegel, alcun principio. La vera natura dell’inizio è quella di essere sia qualcosa di mediato sia qualcosa di immediato, in cui inizio e risultato vengono a coincidere: «l’andare innanzi è piuttosto un andare indietro e un fondare, per mezzo di che, soltanto, si giunge a vedere come quello con cui si era cominciato non sia semplicemente qualcosa che si è assunto ad arbitrio, ma sia nel fatto per un lato il vero, e per l’altro il primo vero» (*SdL*, p. 56). Ciò che viene posto come cominciamento viene conosciuto concretamente, pertanto, solo alla fine del processo: ogni contenuto della scienza filosofica può quindi «essere giustificato soltanto come momento del tutto, e, fuori di esso, è soltanto un presupposto infondato o ha soltanto la certezza soggettiva» (*Enz. C.*, § 14 An).

system, del sistema del diritto, inteso in senso lato come «regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto movendo dallo spirito stesso» (*PhR*, § 4). Si tratta del mondo esterno caratterizzato da relazioni e istituzioni sociali, in cui il soggetto agisce ed è riconosciuto come essere libero e responsabile, dotato di diritti e doveri.⁶ La piena realizzazione e verità della volontà libera si raggiunge nell'Eticità, terzo momento della filosofia hegeliana del diritto, la cui ultima figura, lo Stato, rappresenta il *risultato* e allo stesso tempo il *fondamento* di tutta la filosofia pratica hegeliana.⁷ È evidente che il fondamento non si riferisce, in Hegel, ad un principio primo e inconcusso da cui partire per costruire interamente una scienza: il fondamento è piuttosto ciò che si giustifica proprio nel processo del suo sviluppo logico.⁸ Ciò accade anche rispetto al concetto di volontà libera, fondante e allo stesso tempo autofondantesi.

Si tratta di una volontà che comprende in sé gli elementi sensibili dell'uomo, gli impulsi e le inclinazioni, mediati dal pensiero. Oltre all'aspetto volitivo e pratico, immediatamente riconoscibile nel concetto di volontà, per Hegel si deve ammettere infatti anche la portata teoretico-conoscitiva di tale concetto, tanto che, affinché un'azione venga imputata ad un soggetto come "colpa della volontà", ovvero come sua responsabilità, devono essere rispettati i diritti della volontà e del sapere (*Recht des Willens, Recht des Wissens*), che sono strettamente legati tra loro. Per una corretta comprensione della libertà del soggetto agente e della sua responsabilità, è essenziale, pertanto, considerare ora più da vicino il rapporto tra volontà e intelligenza pensante.

1.1 La complementarità di intelligenza e volontà

La volontà libera, fondamento della filosofia hegeliana del diritto, è a sua volta il risultato di un processo dialettico precedente, quello che caratte-

⁶ Francesca Menegoni sottolinea, a ragione, che «l'intera realtà giuridico-morale e socio-politica, che è retta da un unico principio – lo spirito libero, la volontà che è intelligenza –, alberga [...] al suo interno una pluralità di diritti, che possono coesistere o confliggere, perché portano a manifestazione aspetti diversi dell'unica libertà». F. Menegoni, *Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2018, p. 95.

⁷ Si legge infatti al § 256 (An) dei *Lineamenti* quanto segue: «Poiché nell'andamento del concetto scientifico lo stato appare come *risultato*, mentre esso si offre come *verace* fondamento, ne segue che quella *mediazione* e quella *parvenza* si *toglie* altrettanto ad *immediatezza*. Nella realtà perciò lo *stato* in genere è piuttosto il *primo* [...]».

⁸ L'epistemologia hegeliana viene così definita *antifondazionalista*, nel senso per cui non si ha un fondamento primo e determinato. Ma la circolarità del processo di giustificazione della scienza dimostra piuttosto la natura *autofondazionalista* del sistema hegeliano. Sul problema del fondamento cfr. L. Illetterati/P. Giuspoli/G. Mendola, *Hegel*, Roma, Carocci, 2010, p. 144 seg. Un interessante studio su come debba essere concepito il fondamento in Kant e in Hegel è stato intrapreso da J. Davidson Alexander, *Kant, Hegel and the Problem of Grounds*, «Kant-Studien» 70 (1979), pp. 451-470.

rezza lo spirito soggettivo.⁹ Quest'ultimo può essere compreso come una graduale liberazione dello spirito dal mondo trovato, attraverso la conoscenza dell'anima, nella sezione nominata *Antropologia*, che analizza le figure dell'incontro e della relazione dell'anima con il corpo; la conoscenza della coscienza, nella sezione dedicata alla *Fenomenologia*,¹⁰ che analizza le figure dell'incontro e della relazione del soggetto con il mondo esterno dal sentire all'appetire; la conoscenza dello spirito, nella sezione della *Psicologia*, che analizza le attività proprie dello spirito (come intuizioni, rappresentazioni...).¹¹

Non ripercorreremo ora l'intero movimento dialettico che sta alla base della sezione *Psicologia*, la quale si articola in spirito teoretico (l'intelligenza), in spirito pratico (la volontà), e in spirito libero, come unità di entrambi. Basti dire che, trattando dello spirito teoretico, Hegel sottolinea che «in quanto *sapere* [*Wissen*], però, l'intelligenza consiste nel porre come suo proprio ciò che è stato trovato» (*Enz. C*, § 445). Il suo ultimo grado di sviluppo è il pensiero (*Denken*), che diviene libero rispetto all'oggetto (di fronte al quale inizialmente il soggetto conoscente è passivo, o meglio, ricettivo) quando l'intelligenza si appropria del suo contenuto.¹² Con ciò si giunge alla volontà, ovvero allo spirito pratico: «L'intelligenza, che si sa come ciò che determina il contenuto – che è il suo, altrettanto quanto esso è determinato come essente – è la *volontà*» (*Enz. C*, § 468).

L'intelligenza e la volontà hanno in comune la capacità di autodeterminarsi, nonostante il processo di autodeterminazione dell'una e dell'altra segua, per così dire, una direzione opposta: l'intelligenza rende l'oggetto esterno un dato pensato e se ne appropria;¹³ la volontà traduce, invece, lo scopo soggettivo, da lei determinato nell'interiorità, nell'oggettività: ciò che è pensato passa così a realtà. Nel primo caso, si ha pertanto un movimento dall'esteriorità all'interiorità; nel secondo caso, un movimento oppo-

⁹ Con spirito, spiega F. Menegoni, Hegel comprende «tutte le manifestazioni dell'attività dello spirito umano, dalle abilità che caratterizzano l'individuo dotato di intelligenza e volontà alle sue produzioni civili e culturali nell'arte, nella religione e nella filosofia». F. Menegoni, *Hegel*, cit., p. 73.

¹⁰ Tale sezione enciclopedica riprende solo una parte della *Fenomenologia dello spirito*.

¹¹ Cfr. F. Menegoni, *Hegel*, cit., p. 74 seg. Lo spirito soggettivo, articolato nei tre momenti sopra accennati, rappresenta a sua volta il primo momento nello sviluppo della Filosofia dello spirito di Hegel, che costituisce la terza e ultima parte del suo sistema filosofico.

¹² Britta Caspers sottolinea che, nella sua forma immediata, lo spirito teoretico si trova determinato dall'oggetto esterno, mentre nel pensiero l'intelligenza riconosce di rapportarsi ad un oggetto che lei stessa ha determinato. Cfr. B. Caspers, »*Schuld*« im Kontext der *Handlungslehre Hegels*, «Hegel-Studien Beiheft 58», Hamburg, Meiner, 2012, pp. 67-68.

¹³ Malgrado ciò, non viene negato il carattere proprio dell'oggetto intuito, che esiste esternamente al soggetto.

sto, dall'interiorità all'esteriorità. Il punto di partenza è dunque diverso ma il risultato è lo stesso: l'autodeterminazione. Ma se il pensiero è da un lato la condizione della volontà ed è in essa contenuto, la volontà è la realizzazione del pensiero, negazione e superamento della sua astrazione, tramite la decisione: «Lo spirito, in quanto volontà, si sa come spirito che si risolve entro sé, e si riempie da sé» (*Enz. C*, § 469). E ancora: «la libertà vera [...] consiste nel fatto che la volontà ha per fine non un contenuto soggettivo, cioè egoistico, ma universale. Tale contenuto, però, non è se non nel pensiero e mediante il pensiero [...]» (*Enz. C*, § 469 An).

Come l'intelligenza era inizialmente ricettiva di fronte alle determinazioni oggettive che provenivano dall'esterno, allo stesso modo la volontà è all'inizio ricettiva di fronte alle passioni e ai contenuti naturali che trova internamente. Entrambe trovano dunque originariamente un contenuto immediato di fronte a sé, esternamente o interiormente, di cui poi si appropriano e che determinano esse stesse.

La volontà è però manchevole finché non si riempie del suo concetto, dunque di se stessa, ovvero fin quando non ha la libertà come suo scopo, contenuto ed esistenza. Ma ciò è possibile solo attraverso il pensiero, come già accennato, e dunque la volontà deve rendersi *pensante*. Pensiero e volontà non vanno pertanto intese come facoltà distinte: «Coloro che considerano il pensare come una particolare, peculiare *facoltà*, separata dalla volontà, come da una *facoltà* parimenti peculiare, e inoltre addirittura tengono il pensiero per nocivo alla volontà [...] mostrano fin da principio che non san proprio nulla della natura della volontà» (*PhR*, § 5 An). Prima di realizzare uno scopo tramite l'azione, prima cioè di renderlo oggettivo nel mondo esterno, lo poniamo interiormente: esso è così inizialmente meramente interiore, pensato, come una nostra rappresentazione. E in base a cosa ci rappresentiamo uno scopo interiormente? In base alla comprensione delle circostanze esterne, quindi, ancora una volta, tramite gli atti dell'intelligenza. Intelligenza e volontà rappresentano così l'una la verità dell'altra, sono inseparabili e complementari.

Nello spirito soggettivo la volontà libera è considerata tuttavia soltanto formalmente: essa non manifesta contenuti concreti. È a livello dello spirito oggettivo¹⁴ che la volontà libera si relaziona all'oggettività, all'esteriorità che trova di fronte a sé: «L'attività finalizzata di questa volontà consiste [...] nel realizzare il proprio concetto – la libertà – nell'aspetto esteriormente oggettivo, affinché esso sia come un mondo determinato da quel concetto» (*Enz. C*, § 484). Giungiamo così alla filosofia pratica hegeliana, che,

¹⁴ Si tratta, come è noto, del secondo momento nello sviluppo della Filosofia dello spirito hegeliana. Il terzo e ultimo momento è quello dello spirito assoluto.

come si è detto, è esposta approfonditamente nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

1.2 *La volontà libera nei Lineamenti: conseguenze per la teoria dell'imputazione*

I *Lineamenti* si aprono proprio con il concetto di volontà libera, come punto di partenza del sistema del diritto, analizzandone i momenti e le forme di realizzazione. Su queste si dovrà ora concentrare l'attenzione, poiché possiedono conseguenze per la teoria dell'imputazione. Come si mostrerà, il concetto hegeliano di volontà libera non nega l'aspetto sensibile e naturale, costitutivo dell'essere umano, ma lo ricomprende in sé.

La volontà libera è, per Hegel, inizialmente *in sé*, è cioè volontà *immediata*, naturale, i cui contenuti sono altrettanto immediati e naturali (*PhR*, § 11). Si tratta di impulsi e inclinazioni che competono antropologicamente all'uomo, tramite cui la volontà umana trova se stessa determinata dalla natura. La differenza ontologica tra essere umano e animale consiste tuttavia nel fatto che l'animale non ha affatto volontà, intesa in termini hegeliani come volontà pensante, e quindi agisce obbedendo inevitabilmente ai suoi stimoli. Questo è anche il motivo per cui si può affermare che all'animale non può essere imputata un'azione, né in senso morale né in senso giuridico. La volontà dei bambini può invece essere considerata un esempio di volontà libera *in sé*: a differenza degli animali, la facoltà del pensiero razionale è nei bambini presente in potenza, sebbene non sia ancora attualizzata. I bambini non sono infatti in grado di riflettere sui contenuti immediati e naturali della loro volontà e non possono fare altro che seguirli. Per questo motivo, nonostante la differenza ontologica tra bambini e animali, Hegel riconosce la non imputabilità o la limitata imputabilità dei bambini (*PhR*, § 120). Un adulto è invece in grado di porsi al di sopra dei suoi stimoli naturali e di scegliere quale soddisfare: la sua volontà è arbitrio, la volontà nella sfera dei desideri e degli impulsi, che può scegliere di farsi o meno determinare da essi, non lasciandoli al loro stato naturale.

L'immediatezza della volontà viene così superata mediante la decisione di uscire dall'indeterminatezza. La volontà *si decide*, inoltre, per un contenuto particolare:

In luogo di *decidere* (*beschliessen*) qualcosa, cioè togliere l'indeterminatezza, nella quale così l'uno come l'altro contenuto dapprima è soltanto contenuto possibile, la nostra lingua ha anche l'espressione: *decidersi* (*sich entschliessen*), giacché l'indeterminatezza della volontà stessa, come ciò ch'è neutrale, ma infinitamente

fecondato, il germe originario di ogni esserci, contiene entro di sé le determinazioni e i fini e li produce soltanto movendo da sé. (*PhR*, § 12 An)

La volontà decidente è tale sia rispetto a se stessa, sia rispetto al contenuto: il verbo tedesco *beschließen* è rivolto infatti all'oggetto deciso, mentre il verbo *sich entschließen*, in quanto riflessivo, è piuttosto rivolto al soggetto decidente, per cui si ha appunto la distinzione tra *decidere qualcosa* e *decidersi per qualcosa*. A tale livello, non si sviluppa ancora il rapporto tra volontà e oggetto esterno, quanto piuttosto un accusativo interno, come afferma Michael Quante, o una oggettivazione interna, con le parole di Britta Caspers:¹⁵ si tratta di una relazione tra la volontà e i suoi oggetti interni, gli impulsi immediati, che rappresenta tuttavia una prima forma di autodeterminazione. La scelta comporta infatti una riflessione sugli impulsi immediatamente dati, avendone attuato un calcolo razionale: in tal modo, la determinazione naturale dell'uomo, pur non venendo negata, viene posta dal soggetto come sua, si trasforma in uno scopo pratico.

Agli impulsi e alla scelta tra di essi si lega l'arbitrio (*Willkür*), il quale è volontà libera solo nella forma della decisione, non nel contenuto. Il contenuto dell'arbitrio è infatti ancora affetto da accidentalità, è imposto all'uomo dall'esterno. Il contenuto scelto è in tal senso *arbitrario*, ovvero non è il contenuto necessario della volontà libera, ma dipende dall'arbitrio stesso, che avrebbe potuto scegliere altro.

Se il contenuto scelto non è di per sé necessario, sembra però esserlo la scelta, l'uscita dall'indeterminatezza da parte della volontà, che non può volere in generale ma deve volere qualcosa di particolare per essere volontà (il momento dell'universalità lascia il posto, necessariamente, al momento della particolarità).¹⁶ Pensare che la *non-decisione* permetta alla volontà di preservare la sua universalità e purezza di fronte alla finitezza della determinazione è errato, perché anche la *non-decisione* è manchevole, è priva di realtà, è una limitatezza. Sarebbe inoltre una colpa del soggetto se egli rimanesse a livello della volontà naturale, pur avendo la possibilità di innalzarsi al di sopra di essa, riportando gli impulsi al loro lato razionale.

Gli impulsi non sono quindi di per sé da aborrire: essi hanno infatti nell'uomo una radice razionale, essendo l'uomo permeato dal pensiero.

¹⁵ Cfr. M. Quante, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, trad. it. di G. Miolli e F. Sanguinetti, Milano, FrancoAngeli, 2016, p. 142. Cfr. B. Caspers, *„Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, cit., p. 79.

¹⁶ I momenti in cui si sviluppa il concetto di volontà libera vengono esposti ai §§ 5-6-7 dei *Lineamenti*. Per un approfondimento di tali aspetti si rimanda ai capp. 7-8 del volume di M. Quante, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, cit., e al cap. 1 del volume di M. Alznauer, *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

L'impulso che spinge ad esempio alla vendetta, e che di per sé sarebbe razionale, è l'impulso alla giustizia, in questo caso però realizzata in modo non adeguato e anzi illecito. Se infatti il diritto viene fatto valere tramite la vendetta, si ha un'azione legata al soggetto che si vuole vendicare: la vendetta va quindi purificata fino a divenire volontà di diritto. Ciò che vale per la vendetta, che quindi essa sia legata ad un impulso soggettivo, vale per tutti gli impulsi, che devono essere liberati da tale aspetto per essere innalzati al loro lato sostanziale, cosa che avviene, ancora una volta, tramite il pensiero.¹⁷

Il ruolo fondamentale dell'atteggiamento teoretico, precedentemente analizzato, diviene evidente: per essere libera, la volontà deve divenire pensante, deve riportare gli impulsi alla loro sostanzialità tramite il pensiero, universalizzarli e togliere loro la propria immediatezza.

Il risultato del processo di sviluppo della volontà libera è la volontà *in sé e per sé*, che ha posto se stessa come suo contenuto e tramite il pensare ha tolto l'immediatezza della naturalità e l'ha innalzata all'universale: «Qui è il punto nel quale divien chiaro che soltanto come intelligenza pensante la volontà è verace, libera volontà» (*PhR*, § 21 An). Il pensiero è pertanto la condizione di possibilità di una volontà libera e della libertà stessa.

La volontà libera che si incontra all'inizio della filosofia pratica hegeliana non è pertanto ancora volontà libera *in sé e per sé* ma mera disposizione non ancora realizzata alla libertà. Solo al termine del processo, la volontà si riferisce a se stessa senza dipendere da altro, è libera poiché il suo esserci coincide con ciò che essa è nel suo concetto ed è dunque infinita non solo secondo la forma del determinare, del decidere, ma anche secondo il contenuto (*PhR*, § 23): si raggiunge così il terreno dell'Eticità.

Ora: a livello della Moralità il punto di vista è quello del soggetto morale e della sua volontà soggettiva. Quest'ultima è, a questo livello, il metro di misura per valutare un'azione. Hegel non nasconde tuttavia la manchevolezza di tale prospettiva per la valutazione dell'azione e per fondare il giudizio di imputazione, anticipando il necessario passaggio all'Eticità, come luogo in cui la volontà e il sapere del soggetto possono concretizzarsi e realizzarsi pienamente.¹⁸ Sul sapere e sulle sue implicazioni per la teoria

¹⁷ Cfr. *PhR*, § 19. Cfr. anche *PhR 1822/1823*, § 19. Griesheim afferma che, in quanto essere pensante, il soggetto deve fare in modo non che gli impulsi vengano estirpati, ma che ottengano universalità: ciò è possibile grazie all'educazione, che li purifica senza per questo eliminarli. Se l'uomo si abbandona ad un impulso, perde la sua universalità e finisce per coincidere con esso. Cfr. *PhR 1824/25*, p. 1088 seg.

¹⁸ Si ricordi che lo spirito oggettivo si articola nei tre momenti del Diritto astratto, della Moralità e dell'Eticità, dei quali i primi due sono di per sé manchevoli.

hegeliana della responsabilità e dell'imputazione è ora possibile concentrare l'attenzione.

2. Sapere del soggetto: diritto o dovere?

Nella sezione Moralità dei *Lineamenti* Hegel fa corrispondere ad ogni elemento che caratterizza l'azione (proponimento, intenzione, bene e coscienza morale) un diritto della volontà soggettiva, cui si lega, a sua volta, un particolare tipo di sapere che è richiesto al soggetto affinché un'azione possa essergli imputata come sua responsabilità. Come si cercherà di mostrare, si tratta di diritti che competono al soggetto morale, cui tuttavia corrisponde un rispettivo dovere, che anticipa il terreno dell'Eticità, in cui si realizza l'identità della volontà universale e di quella particolare, ovvero la coincidenza di doveri e diritti.

2.1 “Ha potuto sapere”: i tre livelli di sapere a fondamento dell'imputazione

Come ha dimostrato Klaus Vieweg,¹⁹ è possibile riconoscere la struttura logica del giudizio alla base dell'articolazione dei tre livelli di imputazione, per come sono esposti da Hegel nella sezione Moralità dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Un aspetto è stato tuttavia da Vieweg solo accennato, mentre in questo contesto risulta fondamentale: come emerge dalle annotazioni frammentarie apposte da Hegel a margine del suo esemplare dei *Lineamenti*, ad ogni livello di imputazione, nonché ad ogni elemento dell'azione, corrisponde un determinato tipo di sapere (*Wissen*) che viene preteso dal soggetto affinché un'azione possa essergli attribuita: a livello del proponimento, si tratta di un sapere che riguarda le circostanze immediate dell'agire («Wissen der UNMITTELBAREN Umstände», *am Rande*: p. 577). Hegel introduce esplicitamente, a tale livello, il “diritto della volontà” e il “diritto del sapere”, come segue:

il diritto della volontà è di riconoscere nel suo *fatto* [That] come sua *azione* [Handlung] soltanto quello, e soltanto di quello aver *responsabilità*, che essa nel suo fine sa [weiß] dei presupposti del fatto, quello che di essi risiedeva nel suo *proponimento* [Vorsatze]. – Il fatto può venir *imputato* soltanto come *responsa-*

¹⁹ Cfr. K. Vieweg, *La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità*, cap. 5 in questo volume, pp. 89-99.

bilità della volontà [Schuld des Willens]; – il diritto del sapere [das Recht des Wissens]. (*PhR*, § 117)

A livello dell'intenzione, si ha poi un sapere che non riguarda più l'immediatezza della "cosa", bensì il suo contenuto qualitativo e il suo contenuto soggettivo («Wissen der reflectirten Sache, nicht bloß ihrer Unmittelbarkeit α .) ihres eignen qualitativen Inhalts β .) subjectiven eigenthümlichen Inhalts – γ .) Gegensatz von α und β) – ReflexionsURTHEIL», *am Rande*: p. 577). A tale livello si manifesta un contrasto tra un diritto soggettivo, quello dell'intenzione, per cui è proprio la qualità universale dell'azione che deve essere *saputa* e *voluta* dal soggetto, e il diritto dell'oggettività dell'azione, che presuppone l'agente come essere pensante, in grado di conoscere il contenuto qualitativo della sua azione:

Il *diritto dell'intenzione* è che la qualità *universale* dell'azione non soltanto sia *in sé*, bensì venga *saputa* [gewußt] dall'agente, quindi abbia già risieduto nella sua volontà soggettiva [in seinem subjectiven Willen]; così come viceversa il diritto dell'*oggettività* dell'azione, com'esso può venir denominato, è di affermarsi come *saputa* e *voluta* [als gewußt und gewollt] dal soggetto inteso come essere *pensante*. (*PhR*, § 120)

Sul piano del bene, della considerazione del valore dell'azione, si ha infine un "sapere del concetto", e a tale livello si produce la collisione tra la particolarità della volontà e il bene oggettivo («Wissen des Begriffs [...]», *am Rande*: p. 577). Tale piano corrisponde ad una "terza imputabilità", come si può leggere nelle frammentarie note a margine di Hegel:

Terza imputabilità – tutte dipendono dal sapere – come la realtà effettiva è per me – nel sapere, coscienza – teoreticamente – (altrimenti solo animale) – non come io sento – ma SO [WEISS] – libertà, soggetto nel sapere [im Wissen] –²⁰

Da tali annotazioni si evince che i livelli di imputabilità dipendono dal sapere che il soggetto possiede rispetto alla realtà effettiva e che si specifica man mano che si specificano anche gli elementi che caratterizzano l'azione, in termini hegeliani: è evidente che l'elemento teoretico svolge un ruolo fondamentale nella determinazione di ciò che può essere imputato al

²⁰ In assenza di una traduzione ufficiale, le note apposte da Hegel a margine del suo esemplare dei *Lineamenti* sono state da me tradotte in italiano. Il testo tedesco recita: «Dritte Zurechnungsfähigkeit – Hängen alle vom Wissen ab – wie die Wirklichkeit für mich – im Wissen, Bewußtseyn ist – theoretisch – (sonst nur Thier) – nicht wie ich fühle – sondern WEISS – Freyheit, Subject im Wissen →». *Am Rande*: p. 639.

soggetto come sua responsabilità. E tuttavia, sebbene, a prima vista, possa sembrare che Hegel fondi l'imputazione del soggetto sul sapere effettivo che egli ha avuto nel momento della sua azione, una attenta analisi del testo hegeliano apre un'altra prospettiva e mostra che non è tanto il sapere effettivo a fondare l'imputazione della responsabilità, quanto piuttosto la *possibilità di sapere*. Ciò emerge, ancora una volta, dalle annotazioni di Hegel:

Diritto della volontà soggettiva che sappia [weiss], abbia saputo [gewusst hat] – abbia potuto sapere [hat wissen können], che qualcosa è buono o non buono – lecito o non lecito ecc. – Qui viene lasciato del tutto indeterminato di che tipo sia questo sapere [Wissen] –.²¹

L'imputazione di un'azione, in questo caso secondo la cognizione che il soggetto ha del suo valore, non dipende unicamente da ciò che egli *sa* nel momento in cui agisce, ma dal sapere possibile all'agente:²²

Che il delinquente nell'istante della sua azione debba essersi *chiaramente rappresentato* l'illecito e la punibilità dell'azione medesima, per potergli questa venir imputata come delitto — quest'esigenza, che pare preservargli il diritto della sua soggettività morale, gli nega piuttosto l'immanente natura intelligente [...]. (*PhR*, § 132 An)

La natura intelligente dell'uomo non può infatti essere limitata alle “rappresentazioni chiare” che egli può o meno avere nel momento in cui agisce. L'imputazione non si limita nemmeno al fatto che il soggetto *abbia saputo* che ciò che stava realizzando aveva valore illecito. Essa si fonda piuttosto sul fatto che il soggetto *ha potuto sapere* se un'azione era lecita o meno: tale aspetto non viene in quel contesto ulteriormente approfondito ed esplicitato da Hegel che si annota, piuttosto, che a questo livello il tipo di “sapere” richiesto è lasciato del tutto indeterminato. Solo nell'eticità esso otterrà un contenuto concreto. Avviandosi alla fine della sezione Moralità scrive infatti Hegel che:

il sistema oggettivo di questi principi e doveri e l'unione del sapere soggettivo con il medesimo sistema, sussiste soltanto nel punto di vista dell'eticità. Qui nel punto

²¹ *Am Rande*: p. 647.

²² Cfr. B. Caspers, *„Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, cit., p. 212: «dieses Recht bezieht sich demnach auch auf das dem Handelnden mögliche Wissen». Già l'*Enciclopedia per la classe superiore*, che risale all'epoca in cui Hegel era rettore al ginnasio di Norimberga (1810/11), contiene la precisazione hegeliana per cui la colpa (*Schuld*) dell'agente riguarda non soltanto ciò che il soggetto ha saputo dell'atto (*Tat*) compiuto, ma anche ciò che poteva essere saputo coscientemente (*bewußt werden konnte*). Cfr. *OP Enz.*, § 129.

di vista formale della moralità la coscienza morale è senza questo contenuto oggettivo, ed è quindi per sé l'infinita certezza formale di se stessa, che appunto perciò è in pari tempo come la certezza di *questo* soggetto. (*PhR*, § 137)

Il terzo livello di imputabilità, all'interno della Moralità, è legato così ad un *Wissen* che diviene *Ge-wissen*, "il Sé che sa e che vuole", come si legge nella *Fenomenologia dello spirito*.²³ La coscienza autentica, per come è concepita da Hegel, è la «disposizione d'animo di voler ciò che è buono *in sé e per sé*» (*PhR*, § 137), i principi saldi, i "doveri per sé oggettivi". E tuttavia, a livello della Moralità, si ha soltanto una coscienza formale, non ancora riempita dei contenuti oggettivi della coscienza autentica e a cui si lega un sapere ancora limitato e soggettivo. Se infatti da un lato la coscienza «esprime l'assoluta giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e movendo *da sé* stessa che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che quel ch'essa in tal modo sa come il bene»,²⁴ dall'altro lato non è detto che la coscienza del singolo soggetto morale sia conforme all'Idea di coscienza: per verificarlo, è necessario prendere in considerazione il contenuto della medesima.

In ciò si manifesta l'implicita critica di Hegel alle filosofie della soggettività, a quelle forme di morale che, rendendo la coscienza dell'individuo il metro di misura e di valutazione della moralità delle azioni, rischiano di perdere di vista la controparte oggettiva, il contenuto conforme alla coscienza verace ed espresso nella forma di leggi e principi, determinazioni universali non riducibili al sapere del singolo. Per questo, secondo Hegel, «lo stato [...] non può riconoscere la coscienza morale nella sua forma peculiare, cioè come *sapere soggettivo*» (*PhR*, § 137 An). Non ci si può limitare alla "soggettività determinante del sapere e del volere", dal momento che essa potrebbe anche non corrispondere al contenuto autentico: per una valutazione dell'azione e della responsabilità dell'agente non ci si può per-

²³ Nella parte della *Fenomenologia* dedicata a *Lo spirito certo di se stesso. La moralità*, ed in particolare nella parte che tratta dell'animo coscienzioso [*Gewissen*] si legge: «Nel volere proprio del Sé che è certo di sé, in questo sapere che il Sé è l'essenza, risiede l'essenza di ciò che è retto e giusto. – Dunque, chi dice di agire così in base all'animo coscienzioso dice il vero, infatti il suo animo coscienzioso è il Sé che sa e che vuole». *PhG*, p. 432. G. Garelli traduce *Gewissen* con "animo coscienzioso". Nei *Lineamenti*, G. Marini traduce lo stesso termine con "coscienza morale". È interessante notare che l'ottocentesco dizionario dei fratelli Grimm fa riferimento anche a Hegel, sia alla *Fenomenologia* sia ai *Lineamenti*, nella definizione di tale concetto. Cfr. il lemma *Gewissen* in *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GG14744#XGG14744 (ultimo accesso: 11/02/2020).

²⁴ Come «unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé» la coscienza è effettivamente una grande conquista della modernità, un «santuario, violare il quale sarebbe sacrilegio». *PhR*, § 137 An.

tanto limitare al sapere che egli dichiara di possedere nel momento in cui agisce, alla sua volontà soggettiva, alle sue intenzioni e convinzioni personali, che di per sé potrebbero giustificare qualsiasi azione.

La *possibilità di sapere* diviene così una pretesa nei confronti del soggetto, non è soltanto un suo diritto, ma un dovere, che identifica condizioni reali, e non controfattuali, per cui l'azione realizzatasi poteva di fatto essere prevista ed evitata dall'agente.²⁵ Anzitutto, affinché un'azione possa essere imputata ad un soggetto agente, egli deve possedere le facoltà psicologiche e volitive atte a renderlo capace di intendere e di volere. Egli deve quindi possedere in atto la facoltà del pensiero razionale, la coscienza di sé e del mondo esterno. In tal modo, l'agente potrà determinarsi ad agire in vista di uno scopo determinato, scegliendo i mezzi adeguati per realizzare la sua intenzione ed essendo in grado di riflettere in se stesso le circostanze esteriori che sono presupposte alla sua azione e che intervengono nella determinazione delle conseguenze. Per questo motivo, Hegel prevede una totale o parziale incapacità di intendere e di volere di bambini e malati di mente. Nei primi, infatti, la facoltà del pensiero è presente solamente in potenza, ma deve ancora svilupparsi, come si è visto. Essi sono in grado di determinare il proponimento (*Vorsatz*) della loro azione, ossia l'aspetto immediato e puntuale della medesima, ma non sono in grado di compiere una riflessione accurata sulle conseguenze che da tale azione puntuale si possono verificare, né sul valore che la loro azione possiede nell'oggettività e per questi motivi possiedono un grado minore di imputabilità.²⁶ Nei *Lineamenti* Hegel afferma addirittura che i casi di "idioti" (*Blödsinnigen*) e "folli" (*Verrückten*) "tolgono il carattere del pensare e della libertà della volontà" e consentono di non considerare l'agente secondo l'onore che spetta ad un essere pensante dotato di volontà (cfr. *PhR*, § 120 An). Il senso di tale affermazione, molto dura per la sensibilità contemporanea, dipende proprio

²⁵ In ciò consiste una evidente differenza tra il pensiero di Kant e quello di Hegel. Come mostra in modo chiaro Giorgio Erle, con riferimento allo scritto kantiano *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità*, Kant sostiene che, poiché il soggetto non può dominare o prevedere le conseguenze delle sue azioni, egli deve agire seguendo il principio morale che gli comanda di dire sempre la verità, indipendentemente dalle circostanze. Non seguendo tale principio morale, il soggetto si renderebbe automaticamente responsabile per il corso degli eventi successivi. Cfr. G. Erle, *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, Bologna, Archetipolibri, 2011, p. 73 seg. In Hegel, si scorge invece l'implicita influenza di Aristotele, per il quale non ogni tipo di ignoranza discolpa il soggetto per l'azione commessa: l'ignoranza delle circostanze particolari rende l'azione involontaria, mentre l'ignoranza dell'universale, che Hegel intende come natura dell'azione, ma anche come il valore che essa possiede nell'oggettività sociale, rende l'atto colpevole. Cfr. *PhR*, § 140, la prima nota di Hegel al paragrafo.

²⁶ Cfr. *PhR*, § 120 An e *am Rande*: p. 609.

dal fondamentale ruolo attribuito da Hegel alla volontà pensante come fondamento dell'agire libero, e quindi dell'attribuzione di responsabilità. In tal senso, il carattere del pensare e della libertà della volontà rappresentano "l'onore" dell'agente, secondo Hegel, ovvero i presupposti dell'azione umana in quanto tale.²⁷ Un soggetto adulto e pensante è pertanto in grado di volere e agire nel vero senso della parola: di conseguenza, può essere considerato moralmente responsabile per ciò che compie e giuridicamente punibile per i suoi atti illeciti.

A parità di capacità di intendere e di volere, un altro impedimento alla possibilità di sapere riguarda la conoscenza delle leggi. Come si è visto, il soggetto ha il diritto di riconoscersi responsabile per il valore che la sua azione possiede, secondo la sua coscienza morale. A tale diritto soggettivo corrisponde però quello dell'oggettività, per cui il soggetto deve conoscere il valore dell'azione in base a ciò che è in vigore nell'oggettività che lo circonda, nel contesto sociale in cui l'agente vive, secondo gli standard riconosciuti dalla società. Affinché ciò sia possibile, le leggi devono essere rese pubbliche: la pubblicità delle leggi è proprio ciò che le rende cogenti, in modo che venga rispettato il diritto della volontà soggettiva all'intellegimento del bene, privandolo tuttavia dell'accidentalità che lo caratterizza nella sfera morale (cfr. *PhR*, § 132 An).

Al § 215 dell'Eticità Hegel afferma così che «l'obbligatorietà di fronte alla legge include dalla parte del diritto dell'autocoscienza (§ 132 con l'annotaz.) la necessità che le leggi siano rese *universalmente note*». Nell'Eticità, i diritti della volontà soggettiva non vengono pertanto eliminati, ma anzi sono preservati: il soggetto conserva il diritto di avere intellegimento del bene, ora riempito di contenuto verace, sulla base delle leggi etiche. Ciò che egli *può* o *ha potuto sapere* circa il valore della sua azione nell'oggettività esterna dipende così anche dal fatto che le leggi vengano

²⁷ Hegel ha successivamente arricchito e modificato la sua visione del disturbo mentale nell'*Enciclopedia* del 1830, in cui afferma che «la follia non è astratta *perdita* della ragione, né sotto il profilo dell'intelligenza né sotto quello del volere e della responsabilità, ma solo sconvolgimento, solo contraddizione in una ragione che ancora sussiste [...]». *Enz. C.*, § 408 An. In una successiva trattazione del disturbo psichico, Hegel non considera pertanto i soggetti malati come completamente privi della facoltà della ragione e della volontà, ma piuttosto come caratterizzati da una contraddizione interiore tra la loro rappresentazione della realtà e la realtà stessa. Essi possiedono una coscienza distorta del mondo esterno e, a volte, anche di loro stessi: ciò li rende incapaci di pianificare un'azione e di agire liberamente, ma non esclude il fatto che tali soggetti rimangano potenzialmente imputabili e che possano addirittura guarire tramite un trattamento psico-somatico. Cfr. *Enz. C.*, § 408 e l'aggiunta al paragrafo corrispondente.

rese pubbliche. In caso contrario, il soggetto non è in grado di conoscere il valore che la sua azione acquista nel contesto sociale.²⁸

Nei casi in cui non sussiste infermità mentale o minore età e nei casi in cui la legge (l'universale) è resa nota, si suppone che il soggetto, in quanto essere razionale, abbia avuto la possibilità²⁹ di conoscere la natura della sua azione e il suo valore nel contesto sociale. Alla *possibilità di sapere* si aggiunge inoltre, come si mostrerà di seguito, un *dover sapere*, che rende esplicita una pretesa normativa nei confronti del soggetto agente.

2.2 “Avresti dovuto saperlo”: la dimensione normativa del Sollen

Al diritto della volontà soggettiva di sapere ciò che è giusto secondo la sua coscienza, Hegel contrappone un “contro-diritto”: «Diritto del dovere [Pflicht], del bene, verso la coscienza morale avresti dovuto saperlo [du hätttest diss wissen sollen]» (*Am Rande*: p. 653).³⁰ Il “diritto del dovere” verso la coscienza viene pertanto reso con la pretesa: “avresti dovuto saperlo”. Se quindi, in un primo momento, si fa valere verso l'agente la pretesa per cui egli “ha potuto sapere” il valore della sua azione, ora il “poter sapere” (*wissen können*) diviene un dover sapere (*wissen sollen*). La dimensione del *Sollen*, rappresenta la caratteristica fondamentale del punto di vista morale e si manifesta nella pretesa che la volontà soggettiva corrisponda all'universale in sé e per sé: una pretesa che può però, a livello morale, anche non realizzarsi. L'accordo della volontà soggettiva, in sé manchevole, con la volontà libera *in sé e per sé* costituisce solamente un dover-essere (*Sollen*), appunto.

Si instaura così, a tale livello, un processo che porterà alla realizzazione del *Sollen* nell'Eticità.³¹ Tale processo può essere considerato come

²⁸ Per questo, rendere pubbliche le leggi e organizzarle in modo che non siano intelligibili solamente ai dotti è un atto di giustizia (cfr. *PhR*, § 215 An). Il riferimento di Hegel è al *Corpus Iuris Civilis* di Giustiniano da un lato, e all'*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten* dall'altro.

²⁹ Il termine *possibilità* viene utilizzato da Hegel anche con riferimento all'azione stessa, non solo al sapere del soggetto agente. Tale aspetto non può tuttavia essere approfondito in questo contesto.

³⁰ Si legge anche nella *Nachschrift Kiel* a p. 679: «È diritto della soggettività sapere il bene in sé, non come qualcosa di estraneo. Il diritto fa valere nei miei confronti che io debba sapere ciò in un senso molto più alto, rispetto al dover sapere le circostanze della mia azione [...]».

³¹ Tale processo è definito da B. Caspers come un processo di formazione (*Bildungsprozess*), che si realizza proprio a partire dalla natura dialettica della volontà soggettiva, dal suo oggettivarsi ed exteriorizzarsi tramite l'azione, che inevitabilmente ricadrà sotto il giudizio degli altri e in base a ciò potrà essere imputata. Cfr. B. Caspers, *„Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, cit., p. 113. Lo scopo del capitolo della Moralità sarebbe allora quello di esaminare i diritti e le pretese del soggetto in vista di una prospettiva orientata

un'evoluzione del diritto della volontà soggettiva di riconoscere e rispettare (nel duplice significato del verbo tedesco *anerkennen*) qualcosa, nell'oggettività esterna, solo se le appartiene «così che ciò ch'essa conosce nel suo oggetto come ciò ch'è suo proprio, essa lo determina ulteriormente ad esser il verace concetto di lei, l'oggettivo nel senso dell'universalità della volontà» (*PhR*, § 107 An).

Le iniziali barriere tra soggettività e mondo esterno vengono superate quando il contenuto della volontà viene realizzato nell'esteriorità attraverso l'attività del soggetto.³² Ma ciò avviene in modo formale, secondo la logica del dover-essere: il contenuto è determinato per il soggetto come "suo" in modo che esso non sia solo uno scopo interiore ma contenga anche, una volta ottenuta oggettività esterna, la soggettività per il soggetto stesso. Il passo tedesco recita:

Der Inhalt ist für mich als der Meinige so bestimmt, daß er in seiner Identität nicht nur als mein innerer Zweck, sondern auch, insofern er die äußerliche Objectivität erhalten hat, meine Subjectivität für mich enthalte.³³

L'uso del congiuntivo *enthalte* è indice del problema di fondo della Moralità: come la volontà soggettiva corrisponde a quella universale solo per un *Sollen*, così, anche in questo caso, si tratta solo di una pretesa della soggettività che essa conservi e riconosca se stessa nel contenuto ormai esteriorizzato. "Ormai", perché ciò che appartiene all'oggettività non è più sotto il controllo diretto del soggetto. Da ciò dipende, secondo chi scrive, anche la colpa e l'imputazione dell'individuo: proprio perché il lato soggettivo e il lato oggettivo dell'azione possono differire l'uno dall'altro, è possibile la colpa morale del soggetto. Poiché la volontà soggettiva è ancora formale, ogni pretesa normativa contiene anche la possibilità di non essere adempiuta: il punto di vista della Moralità comprende, pertanto, sia il lato dell'essere morale sia il suo contrario. In ciò si manifesta il limite del punto

all'universale, poiché, dove essi vengono riconosciuti come illimitati, minano l'ordine giuridico e sociale.

³² Si tratta di un processo dialettico: la volontà si determina inizialmente nella sua interiorità, come si è visto; tale determinazione deve però essere realizzata attraverso l'azione. Essa risulta quindi deficitaria di fronte ai limiti rappresentati dal mondo esterno: la soggettività deve allora "togliere" questa mancanza e tradursi in oggettività. Cfr. B. Caspers, *„Schuld“ im Kontext der Handlungslehre Hegels*, cit., p. 116. A mio avviso, il contrasto tra soggettività e oggettività dell'azione continua a ripresentarsi e costituisce anche il fondamento della colpa dell'individuo.

³³ *PhR*, § 110. L'importanza di tale passaggio è riconosciuta anche da M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, pref. di F. Menegoni, trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011, p. 76 seg.

di vista morale³⁴ e il necessario passaggio al livello dell'Eticità, in cui il dovere acquista il significato di una liberazione:

Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* [Beschränkung] soltanto di fronte alla soggettività indeterminata o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, vuoi dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale, così come dalla depressione nella quale esso è come particolarità soggettiva nelle riflessioni morali su ciò che si deve fare [Sollen] e su ciò che si può fare, vuoi dalla soggettività indeterminata che non viene all'esserci e alla determinatezza oggettiva dell'agire, e rimane *entro di sé* e come una non-realtà. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale.³⁵

Nell'Eticità, il bene ottiene il suo contenuto oggettivo ed è saputo dal soggetto e riconosciuto dalla sua coscienza come tale.³⁶ Con le parole di

³⁴ I limiti che Hegel individua nel punto di vista morale rappresentano una critica alla morale kantiana. Hegel ritiene infatti che quest'ultima abbia istituito un abisso invalicabile tra l'universalità della legge morale e la particolarità delle azioni concrete. Cfr. F. Menegoni, *Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“* (§§ 104-128), in *G.W.F. Hegel - Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. L. Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 125-146, qui p. 129. Sulla critica di Hegel al dover-essere e al formalismo kantiano, cfr. G. Erle, *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, cit., pp. 92-93. Erle si riferisce, in particolare, alle critiche rivolte a Kant nella *Fenomenologia dello spirito* relativamente all'imperativo "Ognuno ha il dovere di dire la verità". L'argomentazione sviluppata da Kant nello scritto *Sul presunto diritto di mentire per amore dell'umanità* viene ricondotta da Hegel ad una perfetta accidentalità: «ognuno ha il dovere di dire la verità, ogni volta secondo la cognizione e la convinzione che ha di essa». Cfr. la parte della *Fenomenologia* dedicata alla ragione legislatrice: *PhG*, p. 280. Erle sottolinea tuttavia come la stessa critica di Hegel non sia esente da problemi. Cfr. G. Erle, *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, cit., p. 93 e la nota n. 64. Ma le critiche di Hegel alla filosofia morale kantiana non si limitano ai passi della *Fenomenologia* appena considerati. Al § 140 della *Moralität*, Hegel mostra come una prospettiva morale che prenda come metro di misura del valore di un'azione unicamente le convinzioni del soggetto possa rovesciarsi nel male. La volontà del male è, infatti, la volontà di una soggettività che si pone ad arbitro e criterio dell'assoluto, contrapponendosi alla volontà universale: «Accade così che un atto di ingiustizia abbia alla propria origine la prevaricazione di una volontà individuale che tuttavia si presenta con la pretesa o la parvenza del diritto, mentre in effetti nega e falsifica il significato del diritto, inteso come forma di riconoscimento reciproco tra soggetti». G. Erle, *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, cit., p. 117.

³⁵ *PhR*, § 149. Anche Ringier scrive che la limitazione dell'individuo consiste nel fatto di contenere in sé il *Sollen*. Ma l'educazione al costume fa sì che egli si liberi e voglia ciò che deve volere. Cfr. *Nachschrift Ringier · Anonymus 1819/20*, pp. 427-428.

³⁶ L'Eticità rappresenta l'unità e la verità del momento del diritto astratto o formale e della sfera morale; è la sfera in cui si realizza l'idea del bene [*Idee des Guten*] nella volontà in sé riflessa e nel mondo esterno. Cfr. *PhR*, § 33. Per un approfondimento e una discussione

Hegel: «L'eticità è l'*idea della libertà*, idea intesa come il bene vivente, il quale ha nell'autocoscienza il suo sapere, volere, e ha la sua realtà grazie all'agire dell'autocoscienza, così come questa ha nell'essere etico la sua base essente in sé e per sé e il suo fine motore, — *il concetto della libertà divenuto mondo sussistente e natura dell'autocoscienza*» (*PhR*, § 142). Il fondamento della filosofia pratica hegeliana viene così raggiunto solo alla fine del processo che ha visto contrapporsi dialetticamente particolarità e universalità e che trova la sua realizzazione in una reciproca interdipendenza di fondamento e ciò che viene fondato: l'essere etico è reso possibile attraverso l'attività dei singoli, e quest'ultima ottiene la sua massima realizzazione all'interno del contesto dell'Eticità, in cui i singoli individui vengono ricompresi come membri di una comunità. Tale è il movimento di autofondazione che caratterizza la filosofia hegeliana.

Osservazioni conclusive

Per concludere, tornando a considerare brevemente l'imputazione di un'azione ad un soggetto, come sua responsabilità, si può affermare che essa può avvenire, secondo Hegel, se sono date le seguenti condizioni: 1. l'azione è commessa da un individuo adulto e sano di mente, che possiede le facoltà cognitive e volitive che gli permettono di autodeterminarsi all'azione (volontà libera come volontà pensante, che implica la capacità del pensiero razionale); 2. gli standard normativi in vigore in una società sono resi pubblici sotto forma di leggi che l'individuo può e deve conoscere. Se non è data quest'ultima condizione, non è possibile imputare l'azione secondo il valore che essa possiede nella realtà sociale. Se non è data la prima condizione, si verificano casi in cui il soggetto è potenzialmente imputabile, in cui certe azioni possono essergli imputate oggettivamente come suoi fatti e tuttavia la punizione giuridica è sospesa o diminuita. Nella Moralità è inoltre in vigore la pretesa normativa del *Sollen*, il doversi conformare all'universale etico, espresso nell'oggettività dalle leggi dello Stato. Quest'ultimo, in quanto «realtà della *volontà* sostanziale [...], il *razionale* in sé e per sé» (*PhR*, § 258), rappresenta il punto di partenza (*Ausgangspunkte*) e il risultato (*Resultate*) dell'attività degli individui:

sull'idea del bene in Hegel, che interseca la *Logica* hegeliana e una teoria della normatività pratica, cfr. A. Manchisi, *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Padova, Verifiche, 2019.

la razionalità consiste [...] concretamente secondo il contenuto nell'unità della libertà oggettiva cioè dell'universale volontà sostanziale e della libertà soggettiva come di sapere individuale e della di lui volontà ricercante fini particolari — e pertanto secondo la forma in un agire determinantesi secondo principi e leggi *pen-sate*, cioè *universali*. (*PhR*, § 258 An)

È quindi evidente il fondamentale ruolo che assumono il sapere individuale e la volontà soggettiva in tutta la filosofia pratica hegeliana e, nello specifico, nella teoria hegeliana dell'azione e dell'imputazione. E, tuttavia, è evidente anche il loro limite, anticipato nel corso della *Moralità*. Nella sua discussione dell'idea di Stato, ed in particolare dell'impostazione data da Rousseau, Hegel non manca di sottolineare che

contro il principio della volontà singola occorre rammentarsi del concetto fondamentale che la volontà oggettiva è il razionale in sé nel suo *concetto*, venga esso conosciuto dai singoli e voluto dal loro libito oppure no; — che l'opposto, la soggettività della libertà (il sapere e il volere), [...] contiene soltanto *uno* dei momenti, perciò unilaterale, dell'*idea della volontà razionale* [...]. (*PhR*, § 258 An)

Ecco perché, nello stesso momento in cui Hegel fonda l'imputazione di un'azione come responsabilità del soggetto sui diritti soggettivi del sapere e del volere, egli ammette anche la necessità che tale sapere e volere non rimangano soggettivi, ma vengano inquadrati in quello che è il contesto sociale.

Bibliografia

- Alessio M., *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Milano, Guerini e Associati, 1996.
- Alznauer M., *Hegel's Theory of Responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Apel K.-O., *Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza*, in *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Genova, Marietti, 1998, pp. 15-45.
- Caspers B., »Schuld« im Kontext der Handlungslehre Hegels, «Hegel-Studien Beiheft 58», Hamburg, Meiner, 2012.
- Davidson Alexander J., *Kant, Hegel and the Problem of Grounds*, «Kant-Studien» 70 (1979), pp. 451-470.
- Düsing K., *Virtù e natura interiore dell'io. Ricerche per una moderna etica della virtù*, in *Ethos e natura. Ricerche sul significato dell'etica per la Modernità*, a cura di F. Biasutti, Napoli, Bibliopolis, 2009, pp. 34-69.
- Erle G., *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel*, Bologna, Archetipolibri, 2011.

- Habermas J., *Etica del discorso*, trad. it. di E. Agazzi, Roma-Bari, Laterza, 2015 [I ed.: 1985].
- Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Parte prima. La scienza della logica*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 1981. *Parte seconda. Filosofia della Natura*, a cura di V. Verra, Torino, UTET, 2002. *Parte terza. Filosofia dello Spirito*, a cura di A. Bosi, Torino, UTET, 2000 (abbreviazione: *Enz. C*, seguito dal numero di paragrafo; le osservazioni di Hegel ai singoli paragrafi vengono abbreviate con *An*).
- *Scienza della logica*, tomo primo, Roma-Bari, Laterza, 2004 [I ed.: 1981] (abbreviazione: *SdL*).
- *Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: System der besondern Wissenschaften · Diktat 1810/11 mit Überarbeitungen aus den Schuljahren 1811/12, 1812/13, 1814/15 und 1815/16*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 10.1, hrsg. v. K. Grottsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2006, pp. 311-365 (abbreviazione: *OP Enz.*).
- *La fenomenologia dello spirito*, a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008 (abbreviazione: *PhG*).
- *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010 (abbreviazione: *PhR*). Per le annotazioni a margine di Hegel, si è consultato il volume *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 14.2 (*Beilagen*), hrsg. v. K. Grottsch und E. Weisser-Lohmann, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2010 (abbreviazione: *Am Rande*, seguito dal numero di pagina dell'edizione critica).
- *Wintersemester 1819/20. Nachschrift Johann Rudolf Ringier. Nachschrift Anonymus (Bloomington)*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26.1, hrsg. v. D. Felgenhauer, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2013, pp. 331-590 (abbreviazione: *Nachschrift Ringier · Anonymus 1819/20*).
- *Wintersemester 1821/22. Nachschrift Anonymus (Kiel) · Fragment*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26.2, hrsg. v. K. Grottsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 593-765 (abbreviazione: *Nachschrift Kiel*).
- *Wintersemester 1822/23. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26.2, hrsg. v. K. Grottsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 767-1043 (abbreviazione: *PhR 1822/23*).
- *Wintersemester 1824/25. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 26.3, hrsg. v. K. Grottsch, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2015, pp. 1047-1486 (abbreviazione: *PhR 1824/25*).
- Illetterati L./ Giuspoli P./Mendola G., *Hegel*, Roma, Carocci, 2010.
- Manchisi A., *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Padova, Verifiche, 2019.
- Menegoni F., *Moralità e morale in Hegel*, Padova, Liviana Editrice, 1982.
- *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento, Verifiche, 1993.
- *Elemente zu einer Handlungstheorie in der „Moralität“ (§§ 104-128)*, in *G.W.F. Hegel - Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. L. Siep, Berlin, Akademie Verlag, 1997, pp. 125-146.
- *Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2018.

- Quante M., *Il concetto hegeliano di azione*, pref. di F. Menegoni, trad. it. di P. Livieri, Milano, FrancoAngeli, 2011.
- *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, trad. it. di G. Miolli e F. Sanguinetti, Milano, FrancoAngeli, 2016.
- Vieweg K., *La dottrina hegeliana del giudizio come fondamento logico dell'imputabilità*, in *Fondamenti per un agire responsabile. Riflessioni a partire dalla filosofia classica tedesca*, a cura di G. Battistoni, FrancoAngeli, Milano, 2020, pp. 89-99.

7. *Fondamenti per un agire responsabile: la dialettica tra convinzione e riconoscimento nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*

Francesca Menegoni

La dialettica tra convinzioni personali e riconoscimento interpersonale è un argomento particolarmente presente nel dibattito contemporaneo, chiamato a confrontarsi con realtà culturali complesse, in cui le scelte, le ragioni e le motivazioni individuali sono intimamente intrecciate con il contesto sociale e culturale a cui i singoli appartengono. Il risultato di questo confronto, che corre sul doppio binario personale-interpersonale, riconduce l'agire a sorgenti normative diverse, che devono essere esplicitate secondo i fondamenti specifici di ciascuna prospettiva (infatti ciò che giustifica l'agire personale non sempre vale per il pubblico e viceversa) e, solo successivamente, secondo le loro interrelazioni.¹

Proprio l'intreccio tra la prospettiva centrata sul singolo individuo e quella centrata sui rapporti intersoggettivi costituisce il nucleo portante della concezione hegeliana dell'agire. Questo intreccio viene a fondare infatti, come si cercherà di dimostrare, tanto la realtà effettuale dell'azione quanto il suo valore oggettivo e consente di mettere a fuoco un passaggio decisivo nel processo di formazione dei singoli individui alla consapevolezza e realizzazione di sé e alla cooperazione a un compito comune. Hegel non considera questi due processi formativi come posti in successione, l'uno propedeutico all'altro, né secondo un rapporto gerarchico, ma come momenti

¹ Riprendo qui, rielaborandole, alcune analisi esposte in F. Menegoni, *Action Between Conviction and Recognition in Hegel's Critique of the Moral Worldviews*, in *Hegel on Action*, ed. by A. Laitinen/C. Sandis, Houndmills Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, pp. 244-259; Id., *Subjekt und Struktur des Handelns bei Hegel*, in *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie*, hrsg. v. I. Elbe/P. Hogh/C. Zunke, Oldenburg, BIS Verlag, 2014, pp. 125-138; Id., *Hegel's Theory of Action: Between Conviction and Recognition*, in *«I that is We, We that is I». Perspectives on Contemporary Hegel. Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism*, ed. by I. Testa/L. Ruggiu, Leiden/Boston, Brill, 2016, pp. 147-156; Id., *Azione e responsabilità: la teoria hegeliana dell'agire intenzionale*, in *Etica e mondo del lavoro. Organizzazioni positive, azione, responsabilità*, a cura di F. Menegoni/N. A. De Carlo/L. Dal Corso, prefazione di V. Milanese, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 21-35.

inseparabili di un intero: non c'è costruzione dell'individuo, se non c'è collaborazione a un'opera comune, e non c'è un'opera comune, se manca la realizzazione del sé individuale. Hegel esplicita questo aspetto nella prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, quando scrive che il singolo deve avere la possibilità di avere nella sostanza etica una posizione ed è realmente qualcosa, ossia ha un'identità, solo in quanto «è riconosciuto come collaboratore particolare dell'opera universale e vi lavora realmente».² Quest'opera è di fatto il prodotto di un lavoro raddoppiato. Quando nella vita di una comunità si realizzano condizioni tali per cui viene garantita l'autorealizzazione dei singoli individui, ciascuno di essi compie senza scelta riflessa il suo dovere. In una comunità in cui l'interesse generale è curato tanto quanto quello dei singoli, si attua il riconoscimento reciproco tra istituzioni e individui, perché le prime valgono in quanto accettate da questi ultimi, i quali si sentono rappresentati e rispondono con un atteggiamento di fiducia.³

Strettamente connessa a questa prospettiva olistica è la denuncia delle situazioni che si producono tutte le volte in cui i singoli si sottraggono alla collaborazione a un'opera comune, e pretendono, per dirla con una formula schellinghiana, di portare la propria ipseità particolare all'intimità con il centro.⁴ Al progetto descritto nei termini della collaborazione a un compito comune appartengono, al contrario, tutte le manifestazioni che includono la reciprocità del riconoscimento, quella reciprocità che preserva il singolo dal cadere nella chiusura solipsistica e che caratterizza ogni forma di vita comunitaria ben riuscita. Questo ideale, sulla cui definizione pesa non poco l'insegnamento che Hegel trae dal modello etico-politico platonico-aristotelico, secondo il quale il bene della comunità è superiore al bene del singolo, che ne è parte, consente di misurare deficienze e insuccessi di molte realtà politiche e fa della filosofia hegeliana un buon candidato per interpretare non poche patologie sociali.⁵

² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1988, § 434.

³ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Berlino 1830), trad. it. di B. Croce, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza, 2009, §§ 514-515.

⁴ Nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* Schelling riprende e sviluppa la tesi kantiana sul male radicale e individua il principio del male nella pretesa di assolutezza della egocentricità: «il male non segue dal principio della finitezza per sé, ma dal principio oscuro o proprio dell'ipseità portato all'intimità con il centro». F.W.J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, trad. it. di G. Strummiello, Milano, Bompiani, 2007, p. 177.

⁵ Cfr. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.

La dialettica tra convinzioni personali e riconoscimento interpersonale costituisce il cuore della filosofia pratica hegeliana esposta nei *Lineamenti di filosofia del diritto* e nelle diverse redazioni dell'*Enciclopedia*. Questa dialettica viene inoltre analizzata con tratti particolarmente efficaci nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* dedicato alla moralità ed è a questa analisi che dedicheremo la nostra attenzione. In queste pagine Hegel si confronta con le filosofie morali a lui contemporanee, denunciando le distorsioni prodotte dalla coscienza morale intimamente certa di sé (espressione complessa con cui si è soliti tradurre il termine *Gewissen*). Sono pagine in cui le argomentazioni si succedono con un ritmo serrato e con torsioni che ne rendono la lettura ostica, perché in esse Hegel intreccia prospettive diverse riconducibili di volta in volta ai punti di vista dell' 'io', del 'noi' e del 'sé', con una prevalenza della prospettiva della prima persona singolare e plurale. Comprensione di sé e riconoscimento da parte di altri sono i temi che si intersecano in queste pagine, in cui vengono messi a confronto il sé e l'altro, l'io e il noi. La convergenza dei punti di vista dell'io e del noi e del per-sé e per-altro avverrà però solo in un momento successivo, là dove si attua il riconoscimento reciproco e simmetrico tra coscienze.

Nonostante le sue difficoltà, questo testo riveste un interesse particolare, perché esplicita alcune possibilità che si prospettano nel momento in cui la singola coscienza agente si interroga sulla qualità del suo fare relativamente ai moventi che la determinano, agli scopi intenzionati, alle direttive che la disciplinano. A seconda che la giustificazione del valore dell'azione poggi sull'uno o sull'altro di questi elementi, ne risultano visioni morali del mondo fondate su principi interni o esterni, formali o materiali, ideali o reali, anticipando le prospettive su cui si interroga l'odierna metaetica.⁶ Può risultare pertanto proficuo, anche alla luce del dibattito contemporaneo, seguire alcuni passaggi della strategia argomentativa messa in atto da Hegel in questa parte della *Fenomenologia dello spirito*.

A questo scopo articolerò le riflessioni che seguono in tre momenti, che analizzeranno (1) il guadagno che Hegel ricava dal confronto critico con le concezioni morali del suo tempo; (2) il ruolo assegnato a convinzioni e decisioni personali come fondamenti dell'azione responsabile; (3) la complessità del punto di vista della coscienza morale (*Gewissen*) e del linguaggio in

⁶ Per lo sviluppo di questo tema, qui solo accennato, cfr. L. Siep, *Hegel über Moralität und Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Realismusdebatte in der modernen Metaethik*, «Hegel-Studien» 42, 2007, pp. 11-30; Ch. Halbig, *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2007; B. Gesang, *Der moralische Realismus und das Relativitätsargument*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 62, 2008, 157-180; A. Manchisi, *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Padova, Verifiche, 2019.

cui essa si esprime. Obiettivo di questa disamina è dimostrare che nella concezione hegeliana la convinzione personale costituisce il movente ineliminabile dell'azione per ciò che concerne il suo concreto prodursi, mentre il riconoscimento interpersonale, che non può prescindere dal suo darsi tramite il veicolo linguistico, ne determina il valore morale.

1. Le contraddizioni della coscienza morale certa di sé

Convinzione e riconoscimento sono due concetti portanti nel capitolo sulla moralità, anche se in realtà il primo concetto è molto più presente del secondo, che tuttavia eccede le pagine di questo capitolo, perché supporta tanto il momento dell'Autocoscienza quanto quello dello Spirito, che risulta dal riconoscimento reciproco tra autocoscienze, secondo la felice formula dell'«*Io che è Noi, e Noi che è Io*».⁷ Esiste infatti una stretta corrispondenza tra il movimento del riconoscimento che nasce sul terreno dell'Autocoscienza, e quello dello Spirito, poiché di fatto, come scrive Ludwig Siep, «il «riconoscimento» è lo spirito sotto l'aspetto delle autocoscienze in interazione – interazione tra individui, così come tra individui e istituzioni».⁸

Va ricordato tuttavia che, secondo Hegel, se il riconoscimento è una componente essenziale per la realizzazione delle autocoscienze interagenti, il *processo* del riconoscimento è cosa diversa dal riconoscimento *effettuale*. Il primo è materia che riguarda la coscienza non formata e costituisce il *Leitmotiv* proposto dalla *Fenomenologia dello spirito* come assoggettamento alla dura disciplina che conduce la singola coscienza a lasciarsi alle spalle naturalità e immediatezza per mettersi sulla via dell'autodeterminazione e dell'autorealizzazione. Il secondo invece va cercato, com'è noto, nelle istituzioni prodotte da comunità di soggetti liberi ed eguali: la lotta per il riconoscimento e la sottomissione a un signore sono infatti solo il fenomeno che sta all'origine della convivenza degli uomini e della formazione degli Stati, in quanto il punto di vista della volontà libera, principio e fondamento del diritto e della scienza del diritto, è già oltre il punto di vista della

⁷ «In tal modo, per noi, è già dato il concetto *dello Spirito*. E la coscienza farà appunto esperienza di ciò che lo Spirito è: sostanza assoluta che nella perfetta libertà e autonomia della propria opposizione, cioè delle diverse autocoscienze essenti per sé, costituisce l'unità delle autocoscienze stesse: *Io che è Noi, e Noi che è Io*». G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, p. 273; *Gesammelte Werke*, Bd. 9 (*Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980), p. 108.

⁸ L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenesi di Hegel*, Lecce, Pensa Multimedia, 2007, p. 128.

lotta per il riconoscimento e del rapporto di signoria e servitù.⁹ A queste considerazioni si deve aggiungere il fatto che, anche se il risultato della sezione dedicata allo Spirito è il riconoscimento reciproco tra autocoscienze, una conciliazione che Hegel definisce “*Spirito assoluto*”,¹⁰ i tre capitoli in cui si articola la sezione muovono, ciascuno a suo modo, da situazioni caratterizzate da assenza di riconoscimento e permangono in questa condizione fino alla fine.

La sezione dedicata allo Spirito inizia infatti nel primo capitolo con il conflitto tra la legge umana e la legge divina, rappresentate dall’elemento maschile e femminile, ciascuno dei quali assume a sostanza del proprio essere individuale il non riconoscimento del diritto dell’altro. Solo l’azione compiuta (nel caso specifico si tratta del reato compiuto da Antigone, che disattende il decreto di Creonte) rende palmare la conflittualità che oppone l’un l’altro due mondi spirituali e la risolve con il passaggio a una nuova figura dello spirito, il mondo giuridico, che a sua volta realizza un riconoscimento dei singoli puramente formale e astratto. Assenza di riconoscimento è anche quella che caratterizza l’opposizione tra fede e cultura nel secondo capitolo. Il loro scontro mette a fuoco la lotta tra due convinzioni contrapposte, e descrive un conflitto che, inizialmente sotterraneo e incruento, condotto con le armi del dibattito ideologico, finisce nel sangue, con la conseguenza che le cosiddette ‘verità’ del rischiaramento sono o l’esplosione della libertà assoluta nel terrore o la fuga nell’interiorità della coscienza morale individuale. Dallo scontro fratricida tra fede e intellesione pura sorgono nuove visioni morali del mondo, oggetto del terzo e ultimo capitolo, connotato anch’esso, per lo meno al suo inizio, da una situazione di mancanza di riconoscimento. Il soggetto della visione morale del mondo (*moralische Weltanschauung*) è infatti in sé sdoppiato: da un lato è coscienza reale, che si estrinseca in molteplici azioni concrete, dall’altro è il modo di pensare virtuoso, la *tugendhafte Gesinnung*, che enuncia il principio, tanto universale quanto vuoto, del rispetto del dovere per il dovere. La dialettica tra le due coscienze, l’una reale, l’altra ideale, dà luogo a quello che Hegel definisce un vespaio di contraddizioni, che esplicita diverse modalità del conflitto tra essere e dover essere, e che si concluderà solo alla fine con una parola di conciliazione, quando le due coscienze superano l’opposizione frontale che le contrappone e ciascuna trova se stessa nell’altra.¹¹

⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia (1830)*, cit., § 433 e G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 1987, § 57.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 891 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 361).

¹¹ «Il Sì della riconciliazione, in cui i due Io si spogliano della loro *esistenza* opposta, è l’*esistenza* dell’Io estesa fino alla dualità, Io che con ciò resta uguale a sé e che ha la certez-

La *moralische Weltanschauung* chiama in causa soprattutto le contraddizioni in cui incorre la dottrina dei postulati della ragion pratica, stretta tra esigenze contrapposte: salvaguardare la possibilità di pensare l'armonia tra mondo morale e mondo naturale e conciliare la tensione alla realizzazione dei molti scopi particolari con il dovere di realizzare lo scopo finale, ossia il sommo bene. Tutto ciò appare chiaro non appena si ripercorra a grandi linee la critica della dottrina dei postulati. Il primo postulato prospetta l'esigenza dell'armonia tra la coscienza agente singola, che deriva la sua moralità dalla legge della ragione autonoma, e il mondo reale, definito con il termine generico e onnicomprensivo di natura, considerata come un tutto retto da leggi proprie. Si tratta di ambiti che sottostanno a principi legislativi diversi, ambiti su cui già la *Critica del Giudizio* si era sforzata di gettare un ponte o di pensare un passaggio. Questo passaggio costituisce di fatto il tema portante della "*moralische Weltanschauung*", che comincia con l'affermare l'autonomia propria tanto della natura quanto delle attività morali, poi si trova a dover pensare a un accordo tra i due ambiti e le rispettive legislazioni, e infine risolve il dilemma privilegiando uno dei due elementi in questione e sottraendo essenzialità e valore all'altro. Se infatti la coscienza morale agente vuole realizzare l'armonia tra visione morale e realtà naturale, è costretta a proiettare quest'armonia fuori dalla realtà; se invece si concentra sulla realizzabilità degli scopi particolari, deve giocoforza rinunciare alla realizzazione dell'armonia di ideale e reale e, di conseguenza, manca di raggiungere lo scopo finale rappresentato dall'ideale del sommo bene. Nel primo caso la prospettiva deontologica viene privata del suo fondamento; nel secondo caso va a fondo la prospettiva teleologica e, insieme, viene messa in crisi l'intera concezione morale kantiana. Ciò di cui si fa questione in queste pagine non è solo che cosa si debba fare o omettere di fare o quali scopi siano più importanti e quali meno: tutti questi sono problemi derivati. La vera questione è un problema di realtà effettuale, a partire dalla denuncia del vizio di fondo che caratterizza l'attività del postulare, che pensa «come essente qualcosa che non è ancora reale».¹² La difficoltà per il singolo io pensante e agente di armonizzare realtà effettuale e principi morali ideali è il problema che, secondo Hegel, né Kant né le filosofie post-kantiane riescono a risolvere.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile interpretare la materia esposta in questo capitolo riconducendo l'intera discussione alla questione fondamentale che lo supporta, ossia alla questione della *realtà effettuale*

za di se stesso nella sua esteriorizzazione perfetta e nel suo contrario: il Si è Dio manifestantesi in mezzo a questi Io che si sanno come il sapere puro». G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 893 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 362).

¹² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 807 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 326).

(*Wirklichkeit*) dell'agire moralmente qualificato. Lo scopo perseguito da Hegel è quello di dimostrare che le più accreditate dottrine morali del suo tempo, a cominciare da quella kantiana, sono viziate da un'antinomia che ne mina la legittimazione, una contraddizione che nasce da una mancanza di chiarezza sui loro fondamenti. Non riuscendo a conciliare i casi particolari con i principi universali, queste teorie oscillano, infatti, tra estremi contraddittori e danno luogo a una serie di distorsioni (*Verstellungen*), che ne fanno «un nido di contraddizioni prive di pensiero»,¹³ al punto che la coscienza, stanca di veder proiettato ciò che considera essenziale in un al di là irraggiungibile, finisce col rinunciare a una qualsivoglia visione morale del mondo ed è semplicemente lo spirito certo di sé, che agisce secondo la propria certezza morale.

2. Convinzione e decisione

Questa risoluzione evidenzia un elemento innovatore, dato dal fatto che, per uscire dal groviglio di contraddizioni che la paralizza, la coscienza, certa della sua identità e delle sue potenzialità, recide il nodo gordiano dei *pro et contra*, decide e agisce secondo la propria convinzione.

Su questo punto Hegel ritornerà nei paragrafi introduttivi dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove sottolinea l'importanza del momento della decisione presente nell'azione reale. Qui scrive che, a fronte della molteplicità di impulsi e inclinazioni, la volontà singola si decide, ossia si scioglie dalle molte possibilità che le si prospettano e, optando per una, diviene volontà effettuale. Hegel chiarisce a questo proposito che la lingua tedesca ha in merito due espressioni: la prima è “*etwas beschließen*” e sta per decidere, deliberare qualcosa, rimuovendo l'indeterminatezza nella quale un contenuto è solo un contenuto possibile; la seconda è “*sich entschließen*” e sta invece per decidersi: questo vuol dire che la volontà stessa «contiene entro sé le determinazioni e i fini, e li produce solo a partire da se stessa».¹⁴

Nel liberarsi dagli impedimenti posti dalle visioni morali del mondo la coscienza assume una decisione che ha conseguenze non di poco conto,

¹³ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 821 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 332).

¹⁴ «In luogo di *decidere (beschliessen)* qualcosa, cioè togliere l'indeterminatezza, nella quale così l'uno come l'altro contenuto dapprima è soltanto un contenuto possibile, la nostra lingua ha anche l'espressione: *decidersi (sich entschliessen)*, giacché l'indeterminatezza della volontà stessa, come ciò ch'è neutrale, ma infinitamente fecondato, il germe originario di ogni esserci, contiene entro di sé le determinazioni e i fini e li produce soltanto muovendo da sé». *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 12 n.

perché non investono solo la traduzione nella realtà esteriore di un contenuto interno alla coscienza, ma il fondamento stesso della morale. Quando infatti la coscienza morale (il *Gewissen*) sceglie di agire secondo la propria certezza, lo fa nella convinzione che questo sentimento immediato non erra nell'individuare ciò che è dovere fare o non fare. È evidente qui il riferimento a quanto Fichte scrive nel *Sistema di etica* a proposito del principio formale dell'etica: dubbi o certezze non derivano da argomentazioni che hanno bisogno di essere provate all'infinito, ma da un sentimento immediato che non erra e che costituisce il criterio formale della giustezza della nostra convinzione.¹⁵ Con questa decisione, assunta in base alla propria personale convinzione, la coscienza esce dal viluppo di affermazioni e contro affermazioni che ripongono l'essenziale ora fuori della coscienza ora al suo interno. A differenza del soggetto della visione morale del mondo, che è convinto di agire moralmente solo quando è cosciente di compiere il dovere puro, ossia quando, di fatto, non agisce, la coscienza morale ha invece la certezza che il dovere è l'espressione del suo stesso sapere e volere.

Le implicazioni negative che discendono dalla natura autoreferenziale del *Gewissen* sono note e costituiscono il nucleo portante della critica hegeliana alle degenerazioni a cui la moralità individuale è esposta, qualora venga sganciata da un quadro di riferimento oggettivo. L'enunciato che esprime l'autoreferenzialità della coscienza morale certa di sé compare con incisività nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* che stiamo analizzando e asserisce che per questa coscienza morale la legge sussiste in virtù del Sé.¹⁶ Le aberrazioni che discendono da questo enunciato sono note, in quanto Hegel le descrive analiticamente nelle pagine conclusive della sezione Moralità dei *Lineamenti*, dove si sofferma a lungo sulla denuncia dell'ipocrisia della coscienza morale e sul suo conseguente rovesciamento nell'immoralità più radicale.¹⁷ Nella *Fenomenologia* queste aberrazioni sono enunciate in forma più sintetica, ma non meno recisa, là dove si legge che, nell'affermare il proprio diritto, il *Gewissen* sa bene che la sua è una verità pretestuosa, una contraffazione.¹⁸

Le possibili degenerazioni indotte dal fare della coscienza individuale il fondamento normativo dell'agire moralmente qualificato vanno tenute ben

¹⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 156-157. Per una analisi del ruolo decisionale del *Gewissen* cfr. D. Moyar, *Urteil, Schluß und Handlung: Hegels logische Übergänge im Argument zur Sittlichkeit*, «Hegel-Studien» 42, 2007, pp. 51-79.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 849 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 344): «adesso è la legge a sussistere in virtù del Sé, non il Sé in virtù della legge».

¹⁷ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 140 n.

¹⁸ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 841 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 340).

presenti. Tuttavia la convinzione espressa dal *Gewissen* non va letta in chiave esclusivamente negativa, perché non bisogna dimenticare che essa costituisce un movente ineliminabile, quando si tratta di passare dalla sfera delle intenzioni e dei meri propositi alle azioni reali. È quanto scrive Kant nella *Metafisica dei costumi*, opera che Hegel aveva attentamente studiato: «non appena si arriva o si è arrivati al momento dell'azione di fatto, la coscienza parla involontariamente e inevitabilmente».¹⁹ Ancor più esplicito è Fichte, quando asserisce che l'agire reale mette la coscienza di fronte all'alternativa, se trascorrere la vita intera nell'indecisione e in un eterno oscillare tra il pro e il contro o scegliere a caso,²⁰ e conclude che l'unica via d'uscita è affidarsi alla rettitudine della propria convinzione morale, secondo l'imperativo «*agisci sempre secondo quello che è il tuo convincimento migliore del tuo dovere; oppure: agisci secondo la tua coscienza morale*»,²¹ perché essa non erra mai:²² «la legge formale dei costumi suona così: agisci assolutamente secondo la convinzione che hai del tuo dovere [...], ciò equivale a dire: cerca di convincerti quale sia ogni volta il tuo dovere; [...] ciò che puoi ritenere con convinzione il dovere, fallo, e fallo semplicemente perché sei convinto che è il dovere».²³ Nel dire questo Fichte si richiama esplicitamente all'autorità di Kant, che assegna al *Gewissen* il compito di fungere da filo conduttore nelle più dubbiose decisioni morali.

Sul *Gewissen* tanto Kant quanto Fichte fanno gravare una responsabilità enorme. Per farne comprendere la portata Kant cita il caso, ripreso poi anche da Fichte, dell'inquisitore, la cui coscienza si ribella al dovere di condannare a morte un buon cittadino perché ritenuto colpevole di eresia.²⁴ Il conflitto tra l'obbedienza a una fonte normativa interna o esterna vale per altro in tutti i casi di coscienza implicati nelle scelte quotidiane, quando si tratta di assumere decisioni che comportano agire con onestà o con inganno, scegliere ciò che è moralmente migliore o più utile o più importante. Proseguendo la via aperta da Kant e Fichte, anche Hegel ritiene che né il *Gewissen* né la convinzione personale che gli dà voce possono essere identificati con la personificazione del male radicale, perché senza convinzione personale nulla viene compiuto e nulla viene giudicato, ossia non c'è né la realtà effettuale dell'azione né la possibilità di valutare il suo valore.

¹⁹ I. Kant, *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 253.

²⁰ Cfr. J.G. Fichte, *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, cit., p. 152.

²¹ Ivi, p. 143.

²² Ivi, p. 160.

²³ Ivi, p. 150.

²⁴ Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, riv. da M.M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 207-208.

Lo stesso Kant aveva dedicato a questo tema riflessioni importanti, quando definiva nella *Critica della ragion pura* la convinzione un “tener-per-vero” (*Fürwahrhalten*), caratterizzato da gradi diversi di affidabilità (*Zulänglichkeit*). La “pietra di paragone” che consente di valutarne il grado di affidabilità è data, per lui come per Pascal, dalla scommessa: quanto più alta è la posta che si è disposti a mettere in gioco, tanto più elevata è l’intensità della convinzione.²⁵ L’affidabilità pratica della convinzione non è pertanto né univoca né legata alla sola interiorità della coscienza come fatto privato, perché presenta livelli diversi di intensità, che possono essere misurati da un confronto interpersonale, quale è quello che avviene là dove una scommessa viene proposta e accolta. Oggettivamente modesta dal punto di vista conoscitivo, questa convinzione consente di formulare ipotesi che, provvisoriamente assunte come vere, sono fondamentali nella vita pratica per prendere decisioni o dare inizio a progetti. In questo la convinzione rivela un notevole potenziale di anticipazione, progettazione e azione e costituisce un importante movente del conoscere e dell’agire.

Basta ricordare a questo proposito ciò che Kant scrive a proposito della fede prammatica, quella convinzione finalizzata alla possibilità di assumere decisioni e intraprendere azioni in assenza di certezze. “Pragmatico” infatti è quel tener-per-vero a cui si ricorre quando, in assenza di sapere certo, si voglia conseguire un determinato fine. Kant lo definisce fede contingente o convinzione soggettiva e porta come esempio il caso di un medico chiamato a far qualcosa per un malato in pericolo di vita, quando però non conosca la malattia; il medico guarda i fenomeni e formula una diagnosi; un altro medico, chiamato a consulto, esprime una convinzione radicalmente diversa; la convinzione che muove entrambi è finalizzata al reperimento dei mezzi idonei a raggiungere uno scopo reale, che nell’esempio in questione consiste nel salvare la vita all’ammalato.

Per questo Kant distingue la convinzione (*Überzeugung*), a cui riconosce una dimensione comunicativa e pubblica, dalla semplice persuasione (*Überredung*), che ha validità solo privata, essendo limitata a un giudizio individuale. Mentre la persuasione può dar vita a un pericoloso mondo di illusioni, la convinzione dischiude un mondo comune fondato sul confronto.

²⁵ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 505-506. Così come Kant fa poggiare la forza della convinzione personale su quanto ciascuno sia determinato a scommetterci, altrettanto nel *Sistema di etica* Fichte scrive che chi è certo dei suoi argomenti è disposto a difenderli anche a costo della dannazione eterna.

3. La duplice natura del *Gewissen* e del linguaggio che lo esprime

La dimensione comunitaria, dischiusa dalla concezione kantiana della convinzione, agisce in profondità nella filosofia pratica hegeliana e va ben oltre la critica delle possibili degenerazioni della morale della persuasione individuale. Questo aspetto viene in evidenza se si considera ancora una volta la struttura portante del *Gewissen*.

Perché l'azione sia effettuale e abbia un valore, sono richieste due condizioni: la prima, soggettiva, è data dalla convinzione personale, che sfocia nella decisione con cui la coscienza sceglie tra molte possibilità e si decide per una; la seconda, oggettiva, è data dal riconoscimento interpersonale, che legittima la convinzione individuale. Hegel lega insieme le due condizioni, quando scrive che solo il *Gewissen* conferisce all'atto (*Tat*) "sussistenza e realtà" (*Bestehen und Wirklichkeit*) e che l'azione ha un'esistenza reale e ha un valore solo in quanto riconosciuta.²⁶ Quest'affermazione, presente nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* che stiamo analizzando, consente di distinguere due ordini di considerazioni relativi all'agire: il primo è quello della sua esistenza reale; il secondo riguarda il suo valore.

Movente ineliminabile per il primo ordine è il sapere di colui che agisce, ossia la sua convinzione personale: senza convinzione non ci sono né decisione né azione. Nella considerazione della pluralità delle circostanze che si dispiegano infinitamente a ritroso (le condizioni di possibilità), lateralmente (le circostanze concomitanti o concause) e in avanti (le conseguenze del fatto compiuto), il *Gewissen* considera il suo sapere, che è ovviamente incompleto sotto tutti i punti di vista, come sufficiente e perfetto per la produzione di quella determinata singola decisione e azione.

Altrettanto vale per la determinazione del contenuto dell'azione: posto che la nozione formale e astratta del dovere puro accoglie potenzialmente qualsiasi contenuto, la convinzione individuale si assume la responsabilità di riempire il vuoto e astratto dovere con il suo contenuto: «Chi agisce, dunque, sa come dovere ciò che fa, e poiché lo sa, e poiché la convinzione del dovere è la stessa conformità al dovere, è allora riconosciuto dagli altri. L'azione ha di conseguenza validità ed esistenza reale».²⁷ Al *Gewissen* Hegel attribuisce così un'autorità assoluta, che esprime come maestà di legare

²⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 851 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 345): «L'azione è riconosciuta, e quindi, è reale, perché la realtà esistente è immediatamente congiunta con la convinzione, cioè con il sapere; in altre parole, l'azione è reale, perché il sapere relativo al proprio fine è immediatamente l'elemento dell'esistenza, il riconoscimento universale».

²⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 859 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 348).

e sciogliere²⁸. Per evitare possibili fraintendimenti, Hegel aggiunge però che l'azione ha valore, solo quando nell'agente la convinzione del dovere coincide con la conformità al dovere e quando l'atto ottiene riconoscimento nell'elemento comunitario delle autocoscienze.

La lezione hegeliana mette così in luce il fatto che il piano dell'effettualità dell'azione sia inseparabile da quello della sua valutazione. Per quanto rigorosamente distinti, i due aspetti sono strettamente intrecciati, perché il fatto che l'assunzione di responsabilità da parte della singola coscienza morale certa di sé si traduca in servizio e collaborazione a un'opera comune o in arbitraria contraffazione di ciò che è buono e giusto, è reso evidente solo dall'azione reale, nella quale viene allo scoperto la natura morale o immorale della coscienza agente.²⁹

Nel primo caso il *Gewissen* si carica di connotati assolutamente positivi e viene definito come «la genialità morale che sa la voce interiore del suo sapere immediato come voce divina».³⁰ Chi afferma pertanto di agire con coscienza, non mente. È però essenziale che si esprima, che enunci la sua convinzione. «La coscienza enuncia la sua convinzione, e solo in tale convinzione l'azione è dovere; l'azione ha valore di dovere unicamente perché viene enunciata la convinzione».³¹ Esprimersi pubblicamente implica l'esibizione delle proprie ragioni e l'esposizione al pubblico confronto, con la consapevolezza che queste ragioni vanno fondate e difese nei confronti di altre ragioni non meno valide.

Nel secondo caso il *Gewissen* è la fonte del male radicale. Questo avviene non solo nel caso più ovvio, quando la coscienza certa di sé cerca di legittimare comportamenti fraudolenti, ma anche quando (e qui il discorso di Hegel assume i toni della critica sociale) dà vita a una comunità di pretese eccellenze, fondata sulla rassicurazione reciproca della coscienziosità, rettitudine, buone intenzioni, un'eccellenza (*Vortrefflichkeit*) di cui

²⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 861 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 349).

²⁹ Quest'ultimo aspetto è stato oggetto di una vivace discussione, che ha preso le mosse dal volume di M. Quante, *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1993 (*Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. di P. Livieri, prefazione di F. Menegoni, Milano, FrancoAngeli, 2011). Contestando la prospettiva interpretativa di Quante, secondo il quale il concetto di azione non implica di per sé un'attitudine morale in colui che agisce, Stephen Houlgate (*Action, Right and Morality in Hegel's Philosophy of Right*, in *Hegel on Action*, ed. by A. Laitinen/C. Sandis, cit., pp. 155-175) ha obiettato che nella prospettiva hegeliana l'agente si caratterizza in quanto agente per la sua consapevolezza di che cosa sono diritto e libertà. Pertanto, secondo Houlgate, l'agire intenzionale implica necessariamente istanze morali. La conclusione di Houlgate è che l'azione per Hegel non è tanto un evento causato da ragioni, quanto espressione di libertà e di autodeterminazione. Di conseguenza, l'azione, in quanto azione libera, non può non avere valore morale.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 869 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 352).

³¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 867 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 351).

l'ipocrita si rallegra e che custodisce con grande cura: «è l'ipocrisia che vuole che si prenda il giudizio per atto reale e che, invece di dar prova della sua rettitudine mediante l'azione, la esibisce, proclamando le proprie eccellenti disposizioni».³²

La figura dell'anima bella, chiamata qui in causa, vive nell'angoscia di contaminare con l'azione lo splendore del proprio interno e, per conservare incontaminata la propria pretesa purezza, fugge il contatto con la realtà. Relativamente a questa figura Hegel non si limita solo a denunciare il suo aspetto inattivo, ma evidenzia anche il silenzio che la caratterizza. Così come l'anima bella si sottrae all'azione, altrettanto sfugge il discorso e si chiude nel silenzio.

Se il linguaggio è il medio tramite cui si attua il riconoscimento tra gli opposti, il suo venir meno da un lato radicalizza ed esaspera le opposizioni e dall'altro toglie la possibilità di denunciare le contraffazioni della morale. Questo accade quando la falsa coscienza si sottrae al confronto e si arroga il diritto di giudicare del valore dell'azione estrapolandola dalla sua esistenza effettuale e assegnandole un valore altro da ciò che è stato prodotto. In questo modo, se l'azione è accompagnata da gloria, la giudica come avidità di gloria; se non è conforme alla condizione sociale dell'agente, come ambizione, ecc. Questa coscienza giudicante è, di volta in volta, il "cameriere della moralità", che parla il linguaggio della distorsione, o il cuore duro che risponde alla confessione dell'agente con il mutismo di chi se ne sta sulle sue.³³

Per superare questo momento di silenzio dello spirito, bisogna tornare a riflettere sulla doppia natura del *Gewissen* e sul fatto che la convinzione dello spirito certo di sé non è solo sinonimo di chiusura, isolamento, ipocrisia, ma reca in sé infinite possibilità di apertura, quando si metta al servizio di una comunità. Se si tiene presente questo aspetto, si comprende perché Hegel dica del *Gewissen* che ha la vita nascosta in Dio e che esce da questo nascondimento, manifestandosi nel linguaggio con cui la comunità si esprime su se stessa. Questo può avvenire tanto in una comunità religiosa quanto nell'eticità delle istituzioni. Da questo punto di vista il passaggio dal momento *Moralità* a quello della *Religione* nella *Fenomenologia dello spirito* e il passaggio dalla *Moralität* alla *Sittlichkeit* nello spirito oggettivo sono isomorfi e speculari, nella misura in cui riconoscono che la conciliazione tra autocoscienze avviene solo nel reciproco riconoscimento e che questo, a sua volta, può avvenire solo in una comunità.

³² G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 881 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 357).

³³ Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., pp. 883-885 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, pp. 358-359).

In quest'ottica non deve stupire che il riconoscimento reciproco, in quanto spirito assoluto, compaia già nelle pagine dedicate alla moralità, che pongono a tema, tramite la figura del *Gewissen*, la struttura ontologica, prima ancora che etica, della soggettività agente. Il riconoscimento che conclude la sezione dedicata allo *Spirito* non è pertanto un processo perennemente *in fieri*, ma è qualcosa che si esprime mediante una parola di pacificazione: "Il Sì della riconciliazione".³⁴ In questa parola sono tenute insieme tutte le possibilità del *Gewissen* positivamente inteso, ossia: 1) la certezza di sé come convinzione che deve essere espressa, 2) la forza di uscire da sé e di confrontarsi con il proprio altro e 3) la capacità di trovare se stesso in questo altro. La parola che conserva, in vera e realizza tanto la convinzione individuale quanto il riconoscimento interpersonale e comunitario è consegnata a una metafora carica di significato: definita come "il Dio che si manifesta" tra le autocoscienze, questa metafora dice la necessità che lo spirito si riveli nella storia e nelle azioni, a partire da quell'agire che è il linguaggio.

Nel sottolineare la centralità del linguaggio per l'esistenza e il riconoscimento reciproco di coscienze consapevoli della loro identità e della comunità a cui appartengono, Hegel riattualizza senza dubbio l'insegnamento di Aristotele, che fa del linguaggio il fenomeno centrale, a partire dal quale chiarire che cosa connota l'uomo e le modalità del suo rapporto al mondo (cfr. *Politica*, I, 2, 1253 a 7 ss). Proprio perché il linguaggio è azione, e quest'ultima ha la sua esistenza nella convinzione di sé che ha il *Gewissen*, il linguaggio rispecchia la complessità e i dualismi della coscienza morale. Esso può essere il sospiro dell'anima bella o la malalingua del cameriere della moralità, può essere la parola intollerante di chi pretende di giudicare il fondo dell'animo o il silenzio spietato di chi rifiuta di ascoltare e comprendere le ragioni di chi confessa di aver agito male. Ma poiché il linguaggio è anche il «termine medio di autocoscienze autonome e riconosciute»,³⁵ esso è anche il veicolo che consente al singolo di enunciare la sua convinzione, e a quest'ultima di venir recepita o confutata nel confronto o nello scontro. Come mediatore tra autocoscienze autonome e riconosciute, il linguaggio è azione che esplicita, argomenta, valuta e rende ragione dei fatti compiuti e delle ragioni che li hanno determinati. Di conseguenza il linguaggio è ciò che permette di giudicare della qualità dell'azione in termini di spessore reale, di efficacia pratica e di valore morale. Alla sua mediazione è consegnata la possibilità del riconoscimento reciproco all'interno della prospettiva della

³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 893 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 362).

³⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 867 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9, p. 351).

prima persona, là dove si realizza la circolarità tra opposti che non sono più tali, perché l'Io è il Noi, e il Noi è l'Io.

Questa circolarità è la struttura fondamentale, che sorregge le determinazioni dell'intera filosofia sociale e politica hegeliana. Il suo nucleo portante è però già contenuto nella dialettica tra convinzione personale e riconoscimento interpersonale trattata nelle pagine della *Fenomenologia dello spirito* che abbiamo analizzato.

Bibliografia

- Fichte J.G., *Il sistema di etica secondo i principi della dottrina della scienza*, a cura di C. De Pascale, Roma-Bari, Laterza, 1994.
- Gesang B., *Der moralische Realismus und das Relativitätsargument*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 62, 2008, pp. 157-180.
- Halbig Ch., *Praktische Gründe und die Realität der Moral*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2007.
- Hegel G.W.F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Heidelberg 1817), trad. it. di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1988.
- *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995 (*Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen und R. Heede, Hamburg, Meiner, 1980).
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (Berlino 1830), trad. it. di B. Croce, Roma-Bari, Biblioteca Universale Laterza, 2009.
- *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Roma-Bari, Laterza, 2010.
- Honneth A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.
- Houlgate S., *Action, Right and Morality in Hegel's Philosophy of Right*, in *Hegel on Action*, ed. by A. Laitinen/C. Sandis, Basingstone/New York, Palgrave MacMillan, 2010, pp. 155-175.
- Kant I., *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, riv. da M.M. Olivetti, Roma-Bari, Laterza, 1980.
- *La metafisica dei costumi*, trad. it. di G. Vidari, riv. da A. Guerra, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- *Critica della ragion pura*, trad. it. G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Manchisi A., *L'idea del bene in Hegel. Una teoria della normatività pratica*, Padova, Verifiche, 2019.
- Menegoni F., *Action Between Conviction and Recognition in Hegel's Critique of the Moral Worldviews*, in *Hegel on Action*, ed. by A. Laitinen/C. Sandis, Houndmills Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010, pp. 244-259.

- *Subjekt und Struktur des Handelns bei Hegel*, in *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie*, hrsg. v. I. Elbe/P. Hogh/C. Zunke, Oldenburg, BIS Verlag, 2014, pp. 125-138.
- *Hegel's Theory of Action: Between Conviction and Recognition*, in *«I that is We, We that is I». Perspectives on Contemporary Hegel. Social Ontology, Recognition, Naturalism, and the Critique of Kantian Constructivism*, ed. by I. Testa/L. Ruggiu, Leiden/Boston, Brill, 2016, pp. 147-156.
- *Azione e responsabilità: la teoria hegeliana dell'agire intenzionale*, in *Etica e mondo del lavoro. Organizzazioni positive, azione, responsabilità*, a cura di F. Menegoni/N. A. De Carlo/L. Dal Corso, prefazione di V. Milanese, Milano, FrancoAngeli, 2017, pp. 21-35.
- Moyar D., *Urteil, Schluß und Handlung: Hegels logische Übergänge im Argument zur Sittlichkeit*, «Hegel-Studien» 42, 2007, pp. 51-79.
- Quante M., *Hegels Begriff der Handlung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1993 (*Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. di P. Livieri, Prefazione di F. Menegoni, Milano, FrancoAngeli, 2011).
- Schelling F.W.J., *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, trad. it. di G. Strummiello, Milano, Bompiani, 2007.
- Siep L., *Hegel über Moralität und Wirklichkeit. Prolegomena zu einer Auseinandersetzung zwischen Hegel und der Realismusdebatte in der modernen Metaethik*, «Hegel-Studien» 42, 2007, pp. 11-30.
- *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, Lecce, Pensa Multimedia, 2007.

8. Hegel e Lévinas: la responsabilità per l'altro

Ferdinando Luigi Marcolungo

Premessa

La critica a Hegel viene magistralmente formulata da Emmanuel Lévinas all'inizio di *Totalità e Infinito*, in nome di una responsabilità per l'altro che supera il giudizio impersonale della storia. Risulta centrale in questa contrapposizione il richiamo alla *Stella della redenzione* di Rosenzweig, testo «troppo spesso presente in questo libro per poter essere citato».¹ La presa di distanza dall'idea di totalità e dalla concezione hegeliana della storia suona come la rivendicazione di un *Neues Denken* in grado di riscoprire il primato dell'imperativo etico sulla scorta della tradizione biblica. L'avvio stesso della Prefazione appare in tal senso come una sorta di manifesto programmatico: «Tutti ammetteranno facilmente che la cosa più importante è sapere se non si è vittime della morale. La lucidità – apertura dello spirito sul vero – non consiste forse nell'intravedere la possibilità permanente della guerra? Lo stato di guerra sospende la morale; esso priva le istituzioni e le obbligazioni eterne della loro eternità e, quindi, annulla, nel provvisorio, gli imperativi incondizionali. Esso proietta fin dall'inizio la sua ombra sugli atti degli uomini. La guerra non è solo una delle prove – la più grande, tra l'altro – di cui vive la morale. Ancor di più, la rende irrilevante. L'arte di prevedere e di vincere con tutti i mezzi la guerra – la politica – si impone, quindi, come l'esercizio stesso della ragione. La politica si oppone alla morale, come la filosofia all'ingenuità».²

Il confronto di Lévinas con Hegel sembrerebbe giocarsi tutto sul piano di una netta contrapposizione, così come del resto avviene per quanto riguarda Heidegger, nei cui confronti non si può mai dimenticare la recisa

¹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961], trad. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980, p. 26.

² Ivi, p. 19.

presa di distanza, più volte ribadita, all'interno di *Totalità e Infinito*, di cui vale la pena riprendere uno dei passi più significativi: «L'ontologia heideggeriana che subordina il rapporto con Altri alla relazione con l'essere in generale – anche se si oppone alla passione tecnica, venuta dall'oblio dell'essere nascosto dall'ente – resta all'interno della obbedienza dell'anonimo e porta, fatalmente, a un'altra potenza, al dominio imperialista, alla tirannia. Tirannia che non è l'estensione pura e semplice della tecnica a degli uomini reificati. Essa risale a degli “stati d'animo” pagani, al radicamento nel suolo, all'adorazione che degli uomini ridotti in schiavitù potevano consacrare ai loro padroni».³

Come il lettore avrà potuto avvertire da queste ultime espressioni, la presenza di Hegel, nel richiamo alla dialettica servo-padrone e al processo di alienazione, traspare tuttavia in modo sotterraneo tra le righe del testo levinassiano, che sembra riprendere alcune figure tipiche della *Fenomenologia dello spirito*, sia pure all'interno del rifiuto tutto ebraico di ogni nuova forma di paganesimo. Al pari di quanto è stato più volte rilevato per il confronto con Heidegger, si potrebbe dire anche nei riguardi di Hegel che, al di là della contrapposizione netta per quanto riguarda le tesi fondamentali, si ritrovi pur sempre in Lévinas una trama di rimandi incrociati in grado di suggerire un confronto ben più articolato e complesso.

Qualcosa di simile, del resto, va rilevato anche per il confronto tra Lévinas e Husserl, spesso accusato di ricadere in una sorta d'idealismo destinato a riassorbire l'Altro nel Medesimo.⁴ Al di là di tale decisa presa di distanza rimane tuttavia costante il debito nei confronti della fenomenologia per quanto riguarda l'impostazione stessa del suo pensiero. Subito dopo aver ricordato Rosenzweig, Lévinas sottolinea infatti in modo programmatico: «Ma la presentazione e lo sviluppo delle nozioni utilizzate devono tutto al metodo fenomenologico. L'analisi intenzionale è la ricerca del concreto. La nozione, sottoposta all'attenzione diretta del pensiero che la definisce, si rivela però situata, all'insaputa di questo pensiero ingenuo, in orizzonti non sospettati da questo pensiero; questi orizzonti le donano un senso – ecco l'insegnamento di Husserl».⁵

³ Ivi, pp. 44-45.

⁴ Ivi, p. 42: «La mediazione fenomenologica si serve di un'altra via nella quale l'“imperialismo ontologico” è ancora più evidente. [...] L'ente si comprende nella misura in cui il pensiero lo trascende, per misurarlo all'orizzonte nel quale si profila. Tutta la fenomenologia, a partire da Husserl, è la promozione dell'idea dell'orizzonte che, per essa, svolge un ruolo equivalente a quello del *concetto* nell'idealismo classico; l'ente sorge su uno sfondo che lo supera come l'individuo a partire dal concetto».

⁵ Ivi, p. 26.

Non va dimenticata del resto la tipicità della ricezione di Hegel, così come di Husserl e di Heidegger, all'interno del dibattito francese tra le due guerre. Non a caso quel riferimento al “concreto”, come tratto specifico della fenomenologia, costituisce un preciso rimando alle posizioni di un autore tra i più significativi di quel periodo come Jean Wahl, al cui *Collège philosophique* il Nostro offrirà significativi contributi negli anni dell'immediato dopoguerra, decisivi per la maturazione della sua personale prospettiva di pensiero.⁶

Vorrei qui tracciare, sia pur brevemente, un possibile confronto tra Lévinas e il pensiero di Hegel attraverso tre momenti, che ne possono meglio illustrare la complessità e l'importanza attorno al tema della responsabilità per l'altro. Riprenderò dapprima alcuni spunti dagli scritti inediti, di recente pubblicati, a partire dai *Quaderni di prigionia*, con l'obiettivo di chiarire la presenza hegeliana negli anni che precedono *Totalità e Infinito*. In un secondo momento l'attenzione sarà rivolta alle affermazioni più conosciute di quest'opera, fino a giungere, da ultimo, al testo *Dio, la morte e il tempo*, che ripropone uno degli ultimi cicli di lezione tenuti da Lévinas alla Sorbona tra il '75 e il '76, per sottolineare ancora una volta, se ce ne fosse bisogno, la presenza sotterranea di Hegel e in particolare della *Fenomenologia dello spirito* attorno al tema della responsabilità per l'altro.

1. Una nuova “fenomenologia dello spirito”?

Come Rudolphe Calin e Catherine Chalier ricordano nella loro Introduzione ai *Quaderni di prigionia*, il periodo trascorso da Lévinas dal novembre del 1940 al maggio del 1945 nei campi di lavoro nazisti, al di là della fatica fisica che segnava gran parte delle giornate, consentiva tuttavia ai prigionieri soprattutto la sera alcuni momenti di tranquillità nei quali potevano usufruire dei testi messi a disposizione dalla biblioteca dello *stalag*. Oltre ai classici della letteratura, tra cui la *Divina commedia*, l'*Orlando furioso* e i grandi romanzieri russi, da Dostoevskij a Tolstoj, è la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel a rappresentare il testo di riferimento filosofico

⁶ Cfr. E. Lévinas, *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique* [2009] [*Opere*, 2], a cura di R. Calin e C. Chalier, Milano, Bompiani, 2012. Per la ricezione francese di Hegel, cfr. A. Bonchino, *Sulle letture francesi di Hegel*, «Intersezioni» XXIII (2003), 1, pp. 103-129; J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929; Id., *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932.

nelle letture di Lévinas durante tutti quegli anni.⁷ Di qui deriva la centralità del tema della coscienza e delle sue vicissitudini, attraverso le figure della coscienza infelice e della dialettica servo-padrone, che costituisce il retroterra da cui emerge progressivamente una nuova prospettiva di pensiero, la quale, pur nella sua originalità, conserva tuttavia alcune delle moventi essenziali del testo hegeliano anche quando ne prende le distanze.

Nel suo recente volume sul pensiero di Lévinas Jean-François Courtine si ripropone di individuare, all'interno del progetto levinassiano di una "nuova ontologia fondamentale", la presenza di una "trama logica" e di una sorta di «nuova fenomenologia dello spirito»⁸ in grado di chiarire meglio la responsabilità dell'io di fronte all'altro: in tal senso l'io si sottrae all'essere anonimo, attraverso «una dialettica abbastanza singolare, centrata sull'elaborazione di una serie di concetti o, più prudentemente, di determinazioni della materialità che, a ogni livello, si liberano e si strappano da un fondo: quello dell'*il y a*, come fondo abissale appunto, quello dell'elementare, dell'elementare senza sostanza».⁹ Di qui, come osserva Courtine, una sorta di «progetto anti-hegeliano di un'altra fenomenologia dello spirito, di un'altra genealogia della coscienza e dell'identità egoica o egologica; l'identificazione di un io che precisamente si pone, si regge, come "sostanza soggetto", un io che deve innanzitutto (e la

⁷ Cfr. E. Lévinas, *Quaderni di prigionia e altri inediti* [2009], a cura di R. Calin e C. Chalier, pref. generale di J.-L. Marion, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2011; R. Calin e C. Chalier, *Introduzione*, ivi, pp. 19-45, p. 30: «I campi di prigionia potevano avere ricche biblioteche in cui i prigionieri avevano la possibilità di occupare il loro scarso tempo libero. Anche se, al pari degli altri prigionieri, era costretto a lavori tra i più gravosi, Levinas trovava le risorse per occuparsi dei propri – vale a dire per proseguire la sua opera multiforme. [...] È qui che legge abbondantemente e che – come scrive alla moglie Raïssa – legge per la prima volta *La Divina Commedia* di Dante, o ancora *l'Orlando furioso* di Ariosto, di cui i *Quaderni di prigionia* parlano con estrema precisione in più luoghi. Se la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel costituisce la sua principale lettura filosofica, la lettura di opere letterarie è invece estremamente varia».

⁸ J.-F. Courtine, *La trama logica dell'essere* [2012], trad. it. di G. Pintus, Roma, In-schibboleth, 2013, pp. 9-11: «Sulla soglia delle "Conclusioni" di *Totalità e Infinito*, Emmanuel Lévinas cominciava col ricordare che l'opera [...] se aveva preso in considerazione la relazione (la "relazione sociale"), era al di fuori delle categorie fondamentali della "logica formale" affinché si potesse far emergere, in una accezione radicalmente nuova, "la trama logica dell'essere". [...] Questa rimessa in questione dell'ontologia o, meglio, della differenza ontico-ontologica impegna in qualcosa come una contro-ontologia, come una nuova "ontologia fondamentale". Su quale "ente esemplare" leggere "il senso dell'essere"? Come definire la relazione dell'esistente con l'essere, l'ente (nella comprensione levinassiana enfatica), gli enti, il mondo, Dio...? [...] I primi capitoli del presente volume si sforzano, in vario modo, di prendere sul serio questa ipotesi di un'altra ontologia, [...] dell'idea di un'altra "fenomenologia materiale", o ancora dell'abbozzo del motivo della traccia e della diacronia».

⁹ Ivi, pp. 47-48.

priorità è qui essenziale) essere determinato come “corpo”». ¹⁰ Questo primo momento, che segna l’emergere della coscienza, si approfondisce in quella che Lévinas indica come la sfera dell’economia, ossia della dimora all’interno della quale l’io gode della propria autonomia, senza tuttavia rinchiuersi in se stesso; un’autonomia che viene “consacrata” dall’appello che Altri mi rivolge; un processo che «potrebbe rinviare, nella *fenomenologia* hegeliana, al passaggio dalla “percezione” alla “forza” e al “gioco di forze”: l’Io non vi è più solamente determinato, come nel capitolo dedicato alla “Certezza sensibile”, a titolo di *ora*, di *qui*, o del *questo in generale*, ma accede all’interiorità (l’“interno” dice Hegel), vale a dire che si esteriorizza (sempre Hegel) nel gioco delle forze e perviene alla “cosa”». ¹¹

Nei *Quaderni* possiamo ritrovare alcuni precisi rimandi che indicano con chiarezza la vicinanza e insieme il distacco dal testo hegeliano. In una nota, senz’altro successiva al ’42, ossia nel secondo periodo di prigionia, trascorso in un campo in Germania, troviamo preannunciate alcune riflessioni che troveranno compiuta espressione nel volume *Dall’esistenza all’esistente*, che uscirà, poco dopo la conclusione del secondo conflitto mondiale, nel 1947. La temporalità non si esaurisce nella successione dei momenti, né nella durata di ascendenza bergsoniana, ma piuttosto implica un ritrarsi dell’io in se stesso, indispensabile perché sia possibile il riguadagnarsi di una coscienza altrimenti irrimediabilmente dispersa sul piano dell’oggettivo: «Il tempo – sottolinea Lévinas – proviene inizialmente dalla nozione “avere tempo” [...] ed è qui la condizione della riflessione per l’intelligenza stessa. La possibilità di cogliersi e di tornare padroni di se stessi». ¹²

Si tratta di un movimento dialettico che non giunge come in Hegel a una sintesi di ordine superiore, quanto piuttosto al riconoscimento del proprio limite, superando la voracità di un io che ridurrebbe ciò che lo circonda alla soddisfazione dei propri bisogni. Tale riconoscimento, che contraddistingue la “posizione” ossia l’emergere del soggetto, evita che il soggetto stesso venga riassorbito nella totalità del “c’è”, ossia nell’essere anonimo e impersonale: «Nella posizione il soggetto essendosi affermato è posseduto da sé mentre si possiede. [...] È nella misura in cui non è tutto l’essere, in cui non è il solo evento dell’essere che [...] il suo possesso è limitato. Che è limitato in quanto possedente e in quanto posseduto. Se il soggetto è una ricerca di dominio senza rovesciamento dialettico nei confronti del c’è – occorre an-

¹⁰ Ivi, p. 48.

¹¹ Ivi, p. 49.

¹² E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, cit., p. 82 (Quaderno 2, p. 24, dopo del 1942, in Germania).

zitutto che il dominio sia limitato. L'io padrone di sé – non si assorbe nel sé. L'io è padrone di un sé che essendo sé non è sé». ¹³

Al di là della difficoltà di interpretare in modo compiuto le concise annotazioni dei *Quaderni*, appare chiaro il tentativo di riprendere le espressioni della fenomenologia hegeliana all'interno di una prospettiva che rivendica l'insopprimibilità di un soggetto che rimane indisponibile rispetto a ogni tentativo di sintesi di ordine superiore. La stessa dialettica servo-padrone viene letta non più come una dipendenza legata al reciproco riconoscimento, quanto piuttosto come un rapporto che presuppone invece una dimensione di libertà, ossia l'indisponibilità del soggetto rispetto a ogni tentativo di dominio o di sopruso da parte dell'altro, come viene con efficacia chiarito in una delle riflessioni di questi anni: «Padrone e schiavo – relazione che non è priva di libertà – perché la presuppone – schiavo è un essere libero asservito». ¹⁴ Una riflessione che assume nel contesto della prigionia un chiaro sapore programmatico, nella rivendicazione di una libertà che non può essere soppressa nemmeno dalle situazioni più difficili.

Di lì a qualche anno, tra il '49 e il '50, troviamo analoghi concetti in alcune conferenze inedite tenute al *Collège philosophique* di Jean Wahl, ora pubblicate nel secondo volume delle *Opere*. In *Poteri e origine* del '49 viene denunciato il rischio di una libertà che, sottraendosi ad ogni responsabilità, diventa dominio nei confronti delle cose, condannandosi così alla solitudine. Già qui Lévinas denuncia il primato di una ragione di stampo hegeliano in grado di riappropriarsi dell'oggetto in una sorta di processo dialettico: «La luce è l'elemento stesso della ragione. Attraverso di essa io sono al di fuori di quanto mi succede e sono il padrone di quanto mi succede; ho un potere su quanto è rischiarato. Quanto è rischiarato è come se emanasse da me. Lo comprendo; nella luce tutto è interiore a me». ¹⁵ La logica di tale dialettica obbedisce in modo preciso alle tappe che scandiscono la fenomenologia hegeliana, ma l'esito ne rivela al contempo l'insufficienza, perché il soggetto non appare più in grado di uscire dalla propria immanenza: «Nel nuovo che sgorga da lui, il soggetto si riconosce. Vi si ritrova, lo domina. La sua libertà scrive la sua storia che è una e di cui egli è il padrone. L'uomo assetato di potenza, che aspira alla sua divinizzazione e, di conse-

¹³ Ivi, p. 132 (Quaderno 4, p. 47: Teoria del bisogno. Sintesi e ricordo con la teoria del c'è).

¹⁴ Ivi, p. 201 (Quaderno 7). Più avanti, in un frammento della Raccolta C, scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1954, Lévinas annota, con una distinzione del tutto analoga, la differenza tra il folle e il malato, che conserva pur sempre una propria autonomia e consapevolezza, a differenza del primo: «Il malato va dal medico, dispone di un terreno solido nella sua alienazione. Il folle è condotto dal medico da qualcun altro – coincide con la sua alienazione». *Ibidem*, p. 201.

¹⁵ E. Lévinas, *Parola e silenzio*, cit., *Poteri e Origine* [1 e 3 febbraio 1949], p. 122.

guenza, votato alla solitudine, appare al termine di questa trascendenza che è una negazione illusoria di sé. Ma, soggetto del potere, la persona si rinchioda immediatamente nel suo potere ed è triste nella sua solitudine».¹⁶

L'anno successivo, nel '50, nella conferenza su *Gli insegnamenti*, Lévinas sottolinea la centralità di un io che non si lascia ricomprendere dall'universalità dello Stato, ma rivendica lo spazio della propria autonomia: «Quanto c'è di centrale nella mia soggettività non si trova incluso e mantenuto nella pretesa universalità della società organizzata. L'universalità a cui si innalza lo Stato – riprendo contro Hegel la critica di Kierkegaard – non è un'universalità concreta proprio perché non include – non soddisfa – il privato».¹⁷ Nello stesso tempo, tuttavia, preannuncia il legame con una dimensione di responsabilità in grado di sottrarre il soggetto a ogni sorta di chiusura egoistica in se stesso: «Formulando questa critica con Kierkegaard noi non pensiamo che si debba rimanere a questa individualità che si oppone all'universale, sola con Dio o sola in lotta con Dio, che si compiace nello scandalo del suo grido individuale, della sua protesta contro l'ordine. Proprio nell'ordine dell'insegnamento, vorrei trovare un'universalità che possa includere e pacificare la soggettività. In altre parole, vorrei contro il diritto politico dello Stato promuovere la giustizia che riconosce la persona unica».¹⁸

Ancora una volta, come si sottolinea in una nota degli anni immediatamente successivi, occorre superare l'universalità della ragione hegeliana per riscoprire la vera portata della parola come apertura a un Altro che non è riducibile al mio dominio o al mio possesso: «L'evento del linguaggio. Hegel: parlare, è mettersi d'accordo con l'altro sul terreno dell'universale. L'individualità è superata nel pensiero universale che si rivolge non importa a chi perché è universale. L'interlocutore e me stesso, è quanto si deve superare. Maieutica: affrancarsi da sé. Blanchot: Il linguaggio si situa prima del rapporto con altri – in una estraneità di sé con sé. Io [Lévinas]: Il linguaggio – è l'*Ansprechen* – l'invocazione. Il riconoscimento di altri come tale – L'insegnamento che non è maieutica».¹⁹ In un'altra annotazione, si riprende in quegli stessi anni il tema del rapporto tra allievo e maestro, contrapponendolo alla figura hegeliana del servo-padrone: «È la non uguaglianza – Maestro-allievo – nel loro incontro che è l'essenziale della parola.

¹⁶ Ivi, p. 126.

¹⁷ Ivi, *Gli insegnamenti* [13 febbraio 1950], p. 169.

¹⁸ Ivi, p. 170.

¹⁹ E. Lévinas, *Quaderni di prigionia*, cit., Raccolta C, p. 419; frammento scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1953. Cfr. un altro frammento della Raccolta B, probabilmente successivo al 1951: «Lo Stato come conforme alla morale. Incontrare un essere, non è potere su di lui. È parlargli. Tu non ucciderai è il senso del discorso» (ivi, p. 380).

Primato della parola intesa. Dimensione della parola = incontro di Altri = incontro del Maestro (non signore/maestro-schiavo!) – nessuna violenza».²⁰

Agli inizi degli anni '50, poco dopo la pubblicazione de *Il tempo e l'Altro* nel '49, testo che con *Dall'esistenza all'esistente* testimonia l'avvio di un pensiero ormai pienamente consapevole di quegli sviluppi che condurranno all'opera fondamentale, *Totalità e Infinito*, possiamo ritrovare alcune annotazioni che riprendono il confronto con la dialettica della coscienza della *Fenomenologia dello spirito*. Nell'enucleazione della specificità del “volto” Lévinas sottolinea lo stretto legame tra il soggetto e l'espressione del volto dell'altro, a differenza dell'opera che si qualifica come momento oggettivo, contrapposto alla soggettività della coscienza o della volontà. Solo la “dirittura” del volto può evitare ogni possibile alienazione, perché non rinvia ad altro, ma si risolve nella sua espressione: «Ogni volontà è anche espressione. Ma nell'opera della volontà l'espressione è separabile da chi si esprime. L'opera può dunque mirare altri, ma mi lascia nascosto. L'espressione per eccellenza – senza che chi si esprime ne sia separabile. Nessuna alienazione possibile. Volto».²¹

La dialettica hegeliana trova nel “volto” un momento che non può in alcun modo essere risolto in un processo dialettico, in una sintesi che inglobi le differenze. L'io e la sua interiorità non sono assimilabili a uno sguardo che li ricomprenda dall'esterno in una totalità di ordine superiore, ma mantengono la loro “originalità assoluta”, la loro “separazione”: «L'interiorità = quanto non può essere espresso = non può rientrare sotto nessun concetto = quanto non ha niente in comune con nient'altro. Interiorità = unicità. Dall'esterno: originalità assoluta. La critica hegeliana si dirige contro simile interiorità: dall'esterno nessun tratto potrebbe risaltare senza riferimento a un sistema. In modo che l'interiorità dell'io deve risiedere non nella sua originalità, ma nell'identità – ingiustificabile dall'esterno – dell'io. L'Estraneità ad ogni sistema – che non è il risultato di uno sguardo che ingloba chi guarda ma nel fatto di guardare in faccia, nell'incontrare l'essere come volto. È questo il vero svincolamento dalla totalità – la vera separazione».²²

2. La responsabilità per l'altro tra escatologia e storia

La rivendicazione dell'interiorità dell'io si sviluppa all'interno di *Totalità e Infinito* a partire dall'irriducibilità dello sguardo dell'altro che mi interpellava nella nudità del suo volto. Soprattutto nella prima sezione, dedicata al

²⁰ Ivi, Raccolta A, p. 303; frammento probabilmente successivo al 1953.

²¹ Ivi, p. 296; scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1953.

²² Ivi, Raccolta B, p. 358; scritto sul verso di un biglietto d'invito del 1953.

rapporto tra il Medesimo e l'Altro, appare chiara la distanza dalla concezione hegeliana della storia nel riferimento a una dimensione escatologica che sembrerebbe sottrarsi in linea di principio alla concretezza del vissuto, come se non vi fosse alcun rapporto diretto con le situazioni storiche nelle quali ci troviamo impegnati. Il confronto con la storia rimane tuttavia centrale, in linea con l'impostazione di fondo del pensiero ebraico che, pur vedendo allontanarsi la parusia, mantiene nel contempo, proprio alla luce dell'imperativo etico, un preciso coinvolgimento nella responsabilità verso l'altro. In questo intreccio si manifesta, al di là del distacco, una sorta di sotterranea vicinanza rispetto all'impostazione hegeliana.

Il carattere fondamentale di tale responsabilità, collegata con l'emergere dell'io come soggetto, viene sottolineato con forza fin dall'inizio: «L'idea dell'essere che va oltre i confini della storia rende possibili degli *ent-i* (*étant's*) impegnati nell'essere e, nello stesso tempo, personali, chiamati a rispondere al loro processo e, quindi, già adulti, ma, per ciò stesso, degli *ent-i* che possono parlare, invece di offrire le loro labbra a una parola anonima della storia».²³ Diversamente dalle risposte "consolanti" delle religioni, qui la dimensione escatologica vuol indicare l'urgenza di una dimensione altra rispetto alla totalità, al di qua di ogni intervento della ragione, in grado di rendere possibile la responsabilità etica per l'altro: «La prima "visione" dell'escatologia (così distinta dalle opinioni rivelate delle religioni positive) – continua Lévinas – riguarda proprio la possibilità dell'escatologia cioè la rottura della totalità, la possibilità di un *significato senza contesto*. L'esperienza della morale non deriva da questa visione – piuttosto, *consuma* questa visione, l'etica è un'ottica. Ma "visione" senza immagine, priva delle virtù oggettivanti sinottiche e totalizzanti della visione, relazione o intenzionalità di un tipo totalmente diverso, che questo lavoro tenta appunto di descrivere».²⁴

Si tratta ovviamente di un programma che può suonare paradossale di fronte al dramma della Shoà e di tante catastrofi che hanno segnato il ventesimo secolo.²⁵ Lévinas non si nasconde la durezza della realtà con cui

²³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 21.

²⁴ Ivi, p. 22.

²⁵ Cfr. quanto Lévinas scriveva in apertura al volume *Nomi propri*: «Le guerre mondiali – e locali –, il nazionalsocialismo, lo stalinismo – ed anche la destalinizzazione –, i campi di concentramento, le camere a gas, gli arsenali nucleari, il terrorismo e la disoccupazione: è molto per una generazione sola, anche se essa ne fosse stata soltanto testimone [...]. Fatto sta che in nessun'altra epoca l'esperienza storica ha fatto sentire con più forza il suo peso sulle idee; o per lo meno, mai gli uomini di una generazione avevano avvertito questo peso con una consapevolezza maggiore [...]. Le teorie sulla morte di Dio, sulla contingenza dell'umano nel pensiero e l'usura dell'umanesimo – delineatesi fin dalla fine del secolo scorso – assumono un significato apocalittico». E. Lévinas, *Nomi propri* [1976], ed. it. a cura di F.P. Ciglia, Torino, Marietti, 1984, pp. 3-4.

siamo chiamati quotidianamente a fare i conti: «Folle pretesa all'invisibile quando un'esperienza acuta dell'umano insegna, nel ventesimo secolo, che i pensieri degli uomini sono sostenuti dai bisogni, che a loro volta spiegano società e storia; e che la fame e la paura possono aver ragione di ogni resistenza umana e di ogni libertà. Non si tratta di mettere in dubbio questa miseria umana, questo dominio che le cose e i malvagi esercitano sull'uomo, questa animalità. Essere uomini significa sapere che le cose stanno così. La libertà consiste nel sapere che la libertà è in pericolo».²⁶ Il duro confronto con la realtà effettuale non può tuttavia rappresentare l'ultima parola. Il soggetto riscopre una nuova possibilità in quella tensione verso il futuro che corrisponde allo stesso tempo alla possibilità di rientrare in se stessi, come ribadisce subito dopo il Nostro: «Ma sapere o aver coscienza significa avere del tempo per evitare e prevenire l'istante dell'inumanità. Proprio questo continuo aggiornamento dell'ora del tradimento – infima differenza tra l'uomo e il non-uomo – presuppone il disinteresse della bontà, il desiderio dell'assolutamente Altro o la nobiltà, la dimensione della metafisica».²⁷

Di fronte al pericolo non ci si può tirare indietro, ma occorre mettere in opera tutto quanto può creare un argine al dilagare della violenza. È qui che Lévinas, soprattutto sul finire di *Totalità e Infinito*, introduce la necessità dello Stato e l'urgenza che Altri non sia solo chi mi sta di fronte, ma anche il "terzo", nei confronti del quale devo garantire la giustizia. Nel segno di questa concretezza, che ha radici squisitamente ebraiche, si ritrovano tuttavia accenti che rinviano a precisi momenti della *Fenomenologia dello spirito* nel passaggio dall'io al noi. Come ricordava Courtine, già nell'analisi della "dimora" si ha a che fare, «come dice Hegel alla fine della sezione "Coscienza" con "un io che è un noi, un noi che è un io"».²⁸ Dopo aver chiarito l'asimmetria del mio rapporto con Altri e la necessità che Altri non sia riducibile al Medesimo, Lévinas apre così alla dimensione del terzo e a una diversa concezione dello Stato, che non subordini più il soggetto alla società, ma piuttosto sia chiamato a garantire la giustizia. Come si sottolinea sul finire dell'opera, diventa indispensabile il ricorso alle istituzioni, nel segno di una responsabilità comune: «La metafisica o rapporto con

²⁶ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 33.

²⁷ *Ibidem*. Più avanti Lévinas riprenderà il tema biblico della "pazienza", ossia della resistenza dell'io di fronte alla violenza: «Affermando che la volontà umana non è eroica, non abbiamo optato per la viltà umana, ma abbiamo mostrato la precarietà del coraggio, che è sempre sul punto di venir meno. E questo a causa della mortalità essenziale della volontà che si tradisce nello stesso momento in cui si mette all'opera. Ma, proprio in questo cedimento, abbiamo percepito il miracolo del tempo, rinvio nel futuro e aggiornamento di questo cedimento» (ivi, p. 242).

²⁸ J.-F. Courtine, *La trama logica dell'essere*, cit., p. 49. Il riferimento è a G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960, vol. 1, p. 152.

l'Altro, si attua come servizio e come ospitalità. Nella misura in cui il volto d'Altri ci mette in relazione con il terzo, il rapporto metafisico tra Me ed Altri passa nella forma del Noi, aspira ad uno Stato, alle istituzioni, alle leggi che sono la fonte dell'universalità».²⁹

La necessità di uno Stato e d'istituzioni in grado di garantire il rispetto reciproco e la giustizia non porta tuttavia a giustificare la pretesa di chi vorrebbe considerare *à la* Schmitt la sfera del politico come la fonte di ogni diritto. La denuncia di Lévinas è in tal senso precisa nel rivendicare la priorità dell'etica sulla politica: «Ma la politica lasciata a se stessa – prosegue il Nostro – porta in sé una tirannia. Essa deforma l'io e l'Altro che l'hanno fatta nascere, poiché li giudica secondo le regole universali e, per ciò stesso, quasi in contumacia. Nell'accoglienza d'Altri accolgo l'Altissimo al quale la mia libertà si subordina, ma questa subordinazione non è un'assenza: essa si ad-opera in tutta l'opera personale della mia iniziativa morale (senza di cui la verità del giudizio non può prodursi), nell'attenzione ad Altri in quanto unicità e volto (che il visibile del politico lascia invisibile) e che può prodursi soltanto nell'unicità di un io».³⁰

Ancora una volta, tuttavia, tale rivendicazione della centralità dell'io prende in modo netto le distanze da ogni forma di solipsismo. La lezione hegeliana torna di attualità, nel sottolineare il pericolo di una soggettività che rimanga estranea alla concretezza storica del vissuto. Di qui la critica a Kierkegaard, ripresa dal Nostro in più occasioni, come già si sottolineava nella conferenza su *Gli insegnamenti al Collège philosophique* di Jean Wahl.³¹ Occorre recuperare quella dimensione etica che troppo facilmente viene superata nell'eccedenza di una fede che si sottrae alle sfide della storia: «La soggettività si trova così riabilitata nell'opera della verità, non come un egoismo che sfugge al sistema che lo ferisce. Contro questa protesta egoistica della soggettività – contro questa protesta in prima persona³² – l'universalismo della realtà hegeliana avrà forse ragione. Ma come si pos-

²⁹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 308.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Vedi *supra*, nota 17. Per il comune interesse in Jean Wahl per la coscienza infelice in Hegel così come per il rapporto con il sacro in Kierkegaard, cfr. A. Di Miele, *Jean Wahl tra Hegel e Kierkegaard*, «Rivista di filosofia», CIX (2018), 1, pp. 101-120. Vedi E. Lévinas, *Nomi propri*, cit., pp. 79-93.

³² *Ivi*, p. 91: «In questo scandalo permanente, in questa opposizione a tutto, avverto il presentimento degli echi di certe violenze verbali che pretesero di avere la purezza del pensiero. Non penso soltanto al nazionalsocialismo, ma a tutte le forme di pensiero da esso esaltate. Questa durezza di Kierkegaard nasce nel momento esatto in cui egli “supera la dimensione etica”. [...] La dimensione etica si identifica per Kierkegaard con la dimensione della generalità. La singolarità dell'io andrebbe perduta, a suo parere, sotto la regola valida per tutti».

sono opporre con la stessa superbia i principi universali – cioè visibili – al volto dell'altro, senza indietreggiare di fronte alla crudeltà di questa giustizia impersonale! E perché allora non introdurre la soggettività dell'io in quanto sola fonte possibile di bontà? La metafisica ci riporta allora all'attuazione dell'io in quanto unicità rispetto alla quale deve situarsi e modellarsi l'opera dello Stato». ³³

3. Un ultimo confronto con Hegel e la *Fenomenologia dello spirito*

In uno degli ultimi corsi universitari, *La morte e il tempo*, tenuto alla Sorbona tra il '75 e il '76, da novembre a maggio, Lévinas riprende il tema della morte e della responsabilità per l'altro in un percorso che, a partire dalle analisi di *Essere e tempo*, ripercorre i nodi centrali del suo pensiero, nel confronto non solo con Heidegger, ma anche con Bergson e prima ancora con Kant, per soffermarsi poi specificatamente su Hegel, Fink e Bloch. ³⁴ Sono gli anni immediatamente successivi alla pubblicazione della sua seconda grande opera, *Altrimenti che essere*, del '74, che suona come una risposta al rilievo formulato da Derrida nel saggio *Violenza e metafisica*, una decina d'anni prima, di aver mantenuto il linguaggio dell'essere all'interno di *Totalità e Infinito*, al di là delle critiche formulate con tanta forza sia nei riguardi dell'ontologia heideggeriana così come dell'idea hegeliana di totalità. ³⁵

Senza soffermarci sugli sviluppi che tale corso può suggerire rispetto alla complessiva produzione del Nostro, ci basti qui rilevare qualche spunto specifico che può venirci dalla lettura levinassiana di alcuni testi di Hegel, nello specifico la *Scienza della logica* e la *Fenomenologia dello spirito*, sempre in ordine al tema della responsabilità per l'altro. Il riferimento rimane quello della morte, così come può essere vista in queste due opere, alla luce dell'interpretazione che Lévinas ne offre sulla scorta di precise istanze del proprio pensiero. Ancora una volta, Hegel risulta comunque un riferimento significativo e, in un certo senso, imprescindibile.

Il primo testo è dato dalla sintesi iniziale tra essere, nulla e divenire della *Scienza della logica*, ripresa nella sua seconda edizione del 1831, non molto dissimile su questo punto dalla prima, del 1812, nel rilevare

³³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., pp. 308-309.

³⁴ Il corso è confluito come prima parte nel volume E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Milano, Jaca Book, 1996, pp. 39-167.

³⁵ Cfr. J. Derrida, *Violence et métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXIX (1964), 3, pp. 322-354, confluito poi in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, du Seuil, 1967, pp. 117-228; trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, pp. 99-198.

l'indeterminatezza del nulla che viene contrapposto all'essere: «Il nulla si suol contrapporre al *qualcosa*. Ma qualcosa è già un ente determinato, che si distingue da un altro qualcosa, e così anche il nulla contrapposto al qualcosa è il nulla di un certo qualcosa, un nulla determinato. *Qui però il nulla è da intendere nella sua indeterminata semplicità*». ³⁶ Ora proprio in questo il nulla appare legato dialetticamente all'essere, ben diversamente da quel nulla radicale che è dato dallo scandalo della morte. Nel tentativo di superare il piano dell'ontologia, Lévinas prende le distanze dalla sintesi hegeliana: «[...] la morte è fuori da questo processo: è un nulla totale, un nulla che non è necessario all'apparire dell'essere; un nulla che non si ottiene per pura astrazione, ma come un rapimento. Nella morte non si fa astrazione dell'essere – è di noi che si fa astrazione. La morte, così come si annuncia e concerne e spaventa, è angoscia nella morte d'altri, è un annullamento che non trova il suo posto nella logica dell'essere e del nulla; un annullamento che è uno scandalo e al quale nozioni morali come la responsabilità non vengono a sovrapporsi». ³⁷

Questo coinvolgimento esistenziale avvicina le riflessioni di Lévinas alle analisi heideggeriane di *Essere e tempo*, per quanto riguarda il superamento di quella neutralità dell'essere che porta alla sintesi finale del divenire nella *Scienza della logica*; nel contempo, tuttavia, non è l'angoscia a segnare la differenza, quanto piuttosto la responsabilità nei confronti dell'altro, come sembrano suggerire alcuni passi della *Fenomenologia dello spirito*; non è forse vero, si chiede il Nostro, che questi passi «trattano della morte in un modo che meglio renderebbe conto, non della costituzione del divenire o del pensiero del divenire, ma della fine del divenire e di tutto lo scandalo rappresentato da questa fine e che si esprime emozionalmente (l'angoscia di Heidegger), scandalo che invece qui esprimeremo in termini morali (responsabilità per la morte d'altri, scandalo di ogni nuova morte)? La morte non esige un pensiero positivo, ma una responsabilità a misura o a dismisura della morte. Risposta che non è risposta, ma responsabilità; che non è a misura di un mondo, ma a dismisura dell'infinito». ³⁸

Dopo aver ricordato, sulla scorta del testo hegeliano, i momenti che conducono al riconoscimento reciproco tra l'io e l'altro, secondo le tappe di un processo che costituisce nell'immediatezza lo Spirito come *sostanza* fi-

³⁶ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004⁸, p. 71. Per la prima edizione, vedi Id., *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Trento, Verifiche, 2009, p. 59.

³⁷ E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 125.

³⁸ Ivi, p. 127.

no a divenire consapevole di sé e quindi *soggetto*,³⁹ Lévinas riprende il conflitto che si viene a creare tra la *legge umana* e la *legge divina*, rappresentata dalla *famiglia*: «In questa sostanza, in questo stato immediato, vi è, ad avviso di Hegel, come una scissione tra l'universale delle leggi e la singolarità della sostanza che deve essere essa stessa compresa come rapporto tra coscienze singolari. [...] La legge umana corrisponde alle leggi della città, dello Stato; di conseguenza la sostanza etica secondo la legge umana consiste nel vivere la vita sociale e politica. Cosa può essere allora l'altro lato di questa esistenza? È la *famiglia*, che risale alle origini oscure di tutte le cose. L'elemento maschile rappresenta la legge umana e l'elemento femminile la legge divina che è anche legge del focolare».⁴⁰

Il lettore avrà certamente avvertito in questi rimandi al testo hegeliano anche la ripresa di temi ampiamente presenti nel pensiero di Lévinas, a partire da *Il tempo e l'altro* e, successivamente, in *Totalità e Infinito*. Il confronto tra le due leggi assume qui il significato di un ritorno a una dimensione che è al di qua di ogni formulazione logica, in quanto si radica nell'immediatezza originaria del vissuto: «Allo Stato si oppone la legge divina, la famiglia legata dal sangue e dal rapporto della differenza sessuale. Essa è diversa dallo Stato perché procede da ciò che è comune, mentre lo Stato, secondo la legge universale, si dirige verso ciò che è comune. [...] Lo Stato procede dalla Ragione cosciente di sé elevandosi all'universale. La famiglia, al contrario, è qualcosa di naturale, è il sotto-suolo della vita da cui si separa la legge umana. Ma è anche la natura immediata dello *Spirito*, e quindi non è pura natura; essa ha un principio etico. Diventa morale in rapporto ai penati, agli spiriti protettori del focolare».⁴¹

Ora la possibilità di un'etica che si ponga sul piano dell'universale sembra venir esclusa da tale immediatezza qualora la si interpretasse sul piano puramente naturale dei legami di sangue; mentre invece, come sottolinea Lévinas, già Hegel riconosceva la presenza di un «principio etico» che eleva la coscienza all'universale.⁴² Questo può avvenire nella misura in cui il

³⁹ «Ogni coscienza singolare è al tempo stesso per sé e per altri. Essa non può essere per sé che nella misura in cui è per altri. Ciascuna esige, per essere se stessa, il riconoscimento dell'altro, ma deve anche riconoscere l'altro, poiché il riconoscimento da parte dell'altro è valido solo se egli stesso è riconosciuto. È qui che risiede il superamento dell'immediato. [...] Hegel chiama questo stadio dell'immediatezza dello Spirito *sostanza*. Lo Spirito è sostanza e ha davanti a sé un percorso in cui deve divenire *soggetto*». Ivi, p. 128.

⁴⁰ Ivi, pp. 128-129.

⁴¹ Ivi, p. 130.

⁴² Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. 2, p. 9: «Sebbene l'essere etico della famiglia si determini come essere *immediato*, pure essa sta entro i termini della sua essenza *etica* non *in quanto* essa famiglia sia il comportarsi *naturale* dei propri membri o in quanto il rapporto di costoro sia il rapporto *immediato* di *singoli* membri *reali*;

legame di parentela si trasforma nel rapporto etico, tra il sopravvissuto e chi lo ha lasciato, e il timore per la propria morte nel timore per la morte dell'altro: «Hegel avanza allora la soluzione: “L'azione, dunque, che riguarda l'intera esistenza del consanguineo e che ha a suo oggetto e contenuto lui, [...] *questo* singolo appartenente alla famiglia, lui come un'universale essenza sottratta alla effettualità sensibile ossia singola, tale azione non riguarda più il *vivente*, ma il *morto* [...] che dalla inquietudine della vita accidentale si è innalzato alla quiete dell'universalità semplice”. Il morto è colui che ha un'essenza universale senza essere cittadino. C'è una virtù propria della famiglia nel suo rapporto con l'ombra. Il dovere verso i morti è il dovere di seppellirli, ed è questo dovere a costituire la virtù propria della famiglia. L'atto di seppellire è una relazione con il morto e non con il cadavere».⁴³

Lévinas sottolinea qui il superamento da parte di Hegel dell'equivalenza tra la morte e il nulla così come veniva formulata all'interno della logica dell'essere, anche se rileva una sorta di reificazione dell'altro, indicato ora semplicemente come l'ombra con la quale il sopravvissuto si metterebbe in relazione.⁴⁴ Occorre in tal senso capovolgere il rapporto che l'idealismo pone tra la persona e l'universale, se si vuole riconoscere la dimensione etica fondamentale del nostro rapporto con l'altro. Per Hegel, sottolinea Lévinas, «la persona è sempre pensata in virtù dell'universalità della legge; su questo punto [...] è kantiano. La persona in quanto individuo non è Spirito e non ha etica. In questa nostra indagine la persona è individuo altro, ed ogni universale deve partire da qui. Nell'idealismo tedesco la persona è invece l'universale».⁴⁵

Il confronto con la *Fenomenologia dello spirito* potrebbe continuare. Il lettore avrà certamente avvertito come il riferimento al testo hegeliano sia più pervasivo di quanto si potrebbe a prima vista immaginare, anche là dove, conclusivamente, il Nostro si richiama a Fink e a Bloch. Appare infatti decisivo il rimando alla responsabilità per l'altro, che si accresce all'interno di una prospettiva escatologica: «*Il tempo è pura speranza* (Bloch). È il luogo natale della speranza. Speranza di un mondo compiuto in cui l'uomo

l'elemento etico è infatti in sé *universale* e questo comportamento di natura è anch'esso essenzialmente uno spirito, ed è etico solamente come essenza spirituale».

⁴³ E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 131. Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., vol. 2, p. 11.

⁴⁴ Cfr. E. Lévinas, *Dio, la morte e il tempo*, cit., p. 135: «Qui Hegel si avvicina maggiormente all'enigma della morte – morte che nella *Logik* è ridotta al nulla che è già stato pensato con l'essere –, anche se ne parla a partire dal comportamento del sopravvissuto (benché non si possa avere un rapporto meno reificante di quello che ha Hegel, dato che la morte non è qui né una cosa né una persona, ma *un'ombra*)».

⁴⁵ Ivi, pp. 133-134.

e il suo lavoro non saranno merci. Speranza e utopia senza le quali l'attività che compie l'essere – cioè l'umanità – non potrebbe cominciare né continuare nella sua lunga pazienza di scienza e di sforzo». ⁴⁶ Anche il tema della morte può essere affrontato alla luce di tale tensione fondamentale; come Lévinas sottolinea al termine delle sue lezioni, occorre «porre in risalto la questione che la morte solleva nella prossimità del prossimo, questione che, paradossalmente, è la mia responsabilità per la sua morte. La morte apre al volto d'Altri, il quale è espressione del comandamento “Non uccidere”». ⁴⁷

Bibliografia

- Bonchino A., *Sulle letture francesi di Hegel*, «Intersezioni» XXIII (2003), 1, pp. 103-129.
- Courtine J.-F., *La trama logica dell'essere* [2012], trad. it. di G. Pintus, Roma, In-schibboleth, 2013.
- Derrida J., *Violence et métaphysique*, «Revue de Métaphysique et de Morale», LXIX (1964), 3, pp. 322-354, confluito poi in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, du Seuil, 1967, pp. 117-228; trad. it. di G. Pozzi, Torino, Einaudi, 1971, pp. 99-198.
- Di Miele A., *Jean Wahl tra Hegel e Kierkegaard*, «Rivista di filosofia», CIX (2018), 1, pp. 101-120.
- Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, Firenze, La Nuova Italia, 1960.
- *Scienza della logica*, Roma-Bari, Laterza, 2004⁸. Per la prima edizione, vedi Id., *Scienza della logica. Libro primo. L'essere (1812)*, Trento, Verifiche, 2009.
- Lévinas E., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961], trad. it. di A. Dell'Asta, Milano, Jaca Book, 1980.
- *Nomi propri* [1976], ed. it. a cura di F.P. Ciglia, Torino, Marietti, 1984.
- *Dio, la morte e il tempo*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, Milano, Jaca Book, 1996.
- *Quaderni di prigionia e altri inediti* [2009], a cura di R. Calin e C. Chalier, pref. generale di J.-L. Marion, ed. it. a cura di S. Facioni, Milano, Bompiani, 2011.
- *Parola e silenzio e altre conferenze inedite al Collège philosophique* [2009] [*Opere*, 2], a cura di R. Calin e C. Chalier, Milano, Bompiani, 2012.
- Wahl J., *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.
- *Vers le concret: études d'histoire de la philosophie contemporaine*, Paris, Vrin, 1932.

⁴⁶ Ivi, pp. 144-145.

⁴⁷ Ivi, p. 157.

9. *Indagine filosofica e responsabilità epistemica: Hegel*

Paolo Giuspoli

Hegel concepisce l'indagine filosofica come una prassi conoscitiva che deve rispondere anche a *decisioni* di tipo epistemico. Tali decisioni determinano fin dall'inizio alcuni aspetti fondamentali dell'indagine, quali: la radicalità dell'atteggiamento critico rispetto a qualsiasi assunto presupposto all'indagine; il grado di autonomia del procedimento; la coerenza nella modulazione dei criteri per l'articolazione e lo sviluppo della filosofia come sistema scientifico.

In questo contributo si discute, in primo luogo, come Hegel si assuma una sorta di "responsabilità epistemica" rispetto all'obiettivo di delineare le linee logiche e sistematiche fondamentali per lo sviluppo della filosofia come scienza razionale oggettiva. Si esaminerà, in secondo luogo, come questo obiettivo sia peculiarmente congiunto con un'assunzione di "responsabilità ontologica", rispetto al compito essenziale, che Hegel attribuisce alla filosofia, di conoscere la "reale" costituzione di ciò che è. Nel corso dell'esame risulterà che tale progetto di scienza filosofica può essere realizzato mediante l'attuazione di un pensiero *libero*, che solo il sapere razionale-concettuale è in grado di manifestare pienamente.

1. Der «Entschluß, rein denken zu wollen»

Se si esamina il problema delle decisioni fondamentali che determinano l'impostazione di un'indagine filosofica, sembra che la filosofia hegeliana non abbia molto da offrirci in proposito. Infatti, il voler affidare l'impostazione di un sapere a delle "decisioni" sembra introdurre fin dall'inizio un aspetto "relativistico" o, per lo meno, "volontaristico" nell'indagine filosofica; un aspetto, questo, che sembrerebbe estraneo a Hegel.¹ Eppure è proprio lui a prendere posizione in modo sorprendente su

¹ Per un confronto con la posizione di Kant su questo tema, cfr. F. Chiereghin, *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, «Archivio di Filosofia», 63 (1995), pp. 377-387.

questo tema e lo fa, a distanza di dieci anni dalla pubblicazione della *Fenomenologia dello spirito*, nella prima edizione dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, quando egli torna sul problema della compatibilità tra il sistema scientifico della filosofia e il modo di concepire la conoscenza ad opera della coscienza ordinaria.

Nel *Vorbegriff* Hegel afferma laconicamente che la scienza filosofica non presuppone nulla, se non «la totale mancanza di presupposti (*die gänzliche Voraussetzungslosigkeit*)»; essa esige uno «scetticismo completo» e radicale, e tale esigenza «viene compiuta propriamente nella decisione di voler pensare puramente (*in dem Entschluß*, *rein denken zu wollen*), mediante la libertà, che astraie da tutto e comprende la sua pura astrazione, la semplicità del pensare».²

Va anzitutto rilevato che Hegel non pone l'accento sul lato soggettivo di questa decisione. Piuttosto egli rimarca che questa decisione viene *richiesta dalla filosofia* stessa. In altri termini, la filosofia ha una connotazione peculiare, che non sopporta compromessi: essa esige (*fordert*) un pensare radicalmente *libero* e può realizzarsi soltanto come tale.

Ma che cosa significa pensare “attraverso” o “mediante” (*durch*) la libertà? V'è sicuramente un primo significato, di carattere generale, da rilevare. Hegel concepisce la filosofia come un'attività critica radicale: l'indagine filosofica non può sopportare il riferimento (che non sia ulteriormente vagliato criticamente) ad oggetti, forme o principi predefiniti, pre-costituiti rispetto al sapere, siano essi desunti da raffigurazioni di origine extra-filosofica, oppure da contenuti dottrinari interni alla tradizione filosofica stessa. Nelle lezioni accademiche di questi anni egli torna spesso a paragonare l'esperienza del “pensiero libero” con l'atto di uscire nello spazio aperto, ove non si trova proprio nulla, “né sotto di noi, né sopra di noi”, e ci si trova a fare i conti esclusivamente con l'essere “presso di sé” del “puro pensare”.

Ora, se in questa prima edizione dell'*Enciclopedia*, Hegel definisce la filosofia come «la scienza della libertà (*die Wissenschaft der Freyheit*)»,³ possiamo affermare, in prima istanza, che essa è la scienza della libertà anzitutto in quanto interrogazione radicale: la filosofia inizia da se stessa po-

² G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 13: *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, Unter Mitarb. von H.-C. Lucas und U. Rameil, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2000 (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chierighin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987), d'ora in poi citato con l'acronimo GW 13, § 36 An.

³ GW 13, § 5 An.

nendo in questione tutto, senza essere condizionata da nient'altro che dalla esigenza di non accogliere proprio nulla come *dato*.

Questa decisione per un'iniziale vuoto di contenuti presupposti, per Hegel, determina fin dall'inizio il grado di autonomia e di rigore critico dell'indagine. Egli è convinto, inoltre, che questa decisione iniziale non sia meramente opzionale, ma il requisito necessario perché la filosofia si sviluppi come un procedimento rigoroso, propriamente scientifico:

la scienza non presuppone nient'altro che voler essere puro pensare.⁴

Alcuni anni più tardi, Hegel illustra l'impatto di questa decisione radicale nel modo seguente:

La decisione di filosofare ci trasporta puramente nel pensare – (Il pensare è solitudine con se stessi) –, ci getta come in un oceano sconfinato – svaniti tutti i colori variopinti, tutti gli appigli; tutte le consuete, amichevoli luci e l'affidabile stella polare si sono spente [...] è naturale che, nel suo esser solo con se stesso, lo spirito cada in preda al panico; non si sa ancora dove si vuole andare, né dove si arriverà. Tra ciò che è scomparso ci sono molte cose che non avremmo voluto abbandonare per tutto l'oro del mondo; ma in questa solitudine esse non si sono ancora ricostituite, ed è incerto se le ritroveremo, – se ci saranno ridate.⁵

L'*Entschluß zu philosophiren* viene considerato significativamente da Hegel come l'assunzione di un'*Aufgabe*: si può dire che questo sia il primo "compito" della filosofia. Ma non si tratta certo di un compito immediatamente realizzabile. Tale compito è considerato – si notava – come l'espressione sintetica di un esercizio di *completo scetticismo*, ben più radicale del dubbio cartesiano, ma anche del neo-scetticismo contemporaneo a Hegel.

La realizzazione di tale compito non consiste propriamente solo in una sorta di istantaneo svuotamento: la completa *Voraussetzungslosigkeit* non consiste, infatti, solo in un azzeramento di contenuti ma, in modo più radicale, in una liberazione dai modi unilaterali di valutare ciò che si presenta come contenuto del sapere. Si tratta di una decisione radicale che riguarda primariamente lo *Standpunkt* generativo del sapere scientifico.

⁴ Ivi, § 36.

⁵ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995 (d'ora in poi: GW 18), p. 30.

2. «Weil in ihr die Fremdartigkeit der Gegenstände und damit die Endlichkeit des Bewußtseins verschwindet»

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel mostrava come ogni oggetto, che un sapere fondato sulla coscienza ordinaria presume di incontrare come un *dato*, ossia un che di *pre-costituito* rispetto a sé, venga invece sempre a risultare come un contenuto interno all'esperienza conoscitiva. Così la coscienza ordinaria, che crede di avere a che fare direttamente con oggetti *dati*, finisce per fare indirettamente esperienza dei *modi* e delle *strutture* di pensiero che danno forma e significato agli oggetti stessi.

Dove sta la svolta fondamentale voluta da Hegel? Mi sembra che essa consista in uno spostamento del fuoco dell'esame del rapporto tra conoscenza e realtà: l'attenzione non è più orientata alternativamente o sulle forme e i principi conoscitivi in dotazione del soggetto, oppure sulle cose, come se dovessimo individuare in uno di questi due poli il criterio di verità del conoscere. Hegel è convinto che un sapere orientato alla comprensione razionale del reale non possa essere generato da una prospettiva oppositiva del rapporto tra soggetto e cose. Dall'interno di una tale prospettiva oppositiva, infatti, la realtà è destinata ad essere sempre e comunque una realtà "derivata": o essa prende forma dai modi in cui il soggetto fa esperienza, oppure si costituisce come l'immagine di un mondo reale rappresentato come "resto", ovvero come la proiezione indeterminata di una realtà "indipendente" rispetto all'attività conoscitiva del soggetto.

L'obiettivo principale del lavoro filosofico di Hegel, in questo periodo, è palesemente l'elaborazione di una filosofia che non sia generata da una prospettiva oppositiva. Tuttavia non è affatto evidente *come* concretamente questo obiettivo sia realizzabile.

Occorre anzitutto tener presente che, nella concezione hegeliana del sistema enciclopedico delle scienze filosofiche, l'esigenza critica di *totale assenza di presupposti* è speculare rispetto all'esigenza di completa *giustificazione* interna non solo degli oggetti, ma anche delle forme e dei principi generativi attraverso i quali gli oggetti prendono forma nel sistema. Su questo punto è in gioco, per Hegel, la peculiarità della filosofia rispetto ad altri tipi di sapere. Sia gli oggetti che la filosofia considera, sia il metodo che guida questa considerazione devono essere giustificati dalla filosofia stessa, e questo processo di giustificazione coincide con la filosofia stessa.

La particolare difficoltà del sapere filosofico si manifesta, anzitutto, proprio nella necessità di esaminare criticamente qualsiasi *presupposto*, non solo relativamente al modo con cui considerare gli oggetti, ma, prima ancora, rispetto al modo stesso di denominare e riferirsi inizialmente agli oggetti principali del conoscere. Per questo in filosofia non si deve dare per sconta-

to di *avere a che fare con oggetti*, che sono assunti preliminarmente come già noti. Questo, secondo Hegel, è il criterio di distinzione principale tra la filosofia e le altre forme di conoscenza scientifica.

In questo senso, la «decisione di voler pensare puramente» indica l'assunzione di un "impegno" per attuare una filosofia libera dalla credenza, costitutiva della coscienza ordinaria, nella insuperabile "dipendenza" (*Abhängigkeit*) del conoscere da contenuti, criteri, rappresentazioni pre-costituiti al conoscere stesso. Ed è in questo senso che Hegel definisce la filosofia come la scienza *della libertà*.

La filosofia può essere considerata come la scienza *della libertà*; poiché in essa scompare l'estraneità degli oggetti e con ciò la finitezza della coscienza [...] soltanto nella filosofia la ragione è del tutto *presso se stessa*.⁶

Come sia possibile sviluppare un sapere razionale completamente auto-fondato o auto-giustificato, non limitato dalla parzialità e dalla limitatezza di prospettive di osservazione radicate nella coscienza ordinaria del rapporto con gli oggetti: questo è il banco di prova dello sviluppo del sistema delle scienze filosofiche, a partire dalla *Scienza della logica*.

3. «Reines Zusehen»

Hegel è convinto che la filosofia debba rivolgere la propria critica non solo verso ogni contenuto del sapere, ma anche contro di sé, in un'opera di completa "de-soggettivizzazione" dell'atto conoscitivo.

Questo è uno degli aspetti che rende ancora oggi particolarmente interessante il modo hegeliano di concepire la filosofia, come tentativo di alimentare l'esigenza di un'indagine che oltrepassi tanto i limiti dell'oggettivismo proprio del realismo ingenuo, quanto quelli del formalismo, nonché del soggettivismo implicito nell'indagine trascendentale.

Certo, questo non significa, ovviamente, che sia opportuno limitarsi a considerare trascurabile l'apporto dell'osservatore rispetto all'oggetto: anche la filosofia, come ogni scienza, non può fare a meno di fare i conti con il ruolo dell'osservatore nella costituzione dell'oggetto stesso della conoscenza. D'altra parte è illusorio cercare di eliminare dal contenuto preso in considerazione il contributo specifico dell'osservatore e degli strumenti da lui utilizzati; in questo modo non otteniamo che uno spazio vuoto: l'oggetto stesso scompare. In questo senso, l'immagine di uno stato di cose puramen-

⁶ GW 13, § 5 An.

te oggettivo, in quanto pre-costituito rispetto all'esperienza conoscitiva che si può avere dell'oggetto, è un vero e proprio miraggio, ossia l'indicazione astratta di un oggetto in sé indeterminabile.

Il problema filosofico fondamentale, per Hegel, diventa il seguente: *come* concepire l'atto di comprensione di un contenuto di indagine senza che l'oggetto stesso sia *condizionato dal modo in cui viene considerato*.

Già nel corso dell'esame fenomenologico, egli cerca di delineare l'atto di un "puro guardare-a", un *reines Zusehen*,⁷ che consenta una considerazione (concettuale razionale) degli oggetti tale da non essere limitata dalla prospettiva di osservazione, ossia da condizioni contingenti proprie dello spazio e del tempo di osservazione; in particolare la considerazione concettuale razionale deve essere libera da ogni tipo di prospettiva oppositiva del rapporto tra soggetto e oggetto.

L'adozione di un *reines Zusehen* vale per Hegel come l'adozione dello *Standpunkt der (philosophischen) Wissenschaft*. Questo è un punto fermo per l'indagine hegeliana, sia sul piano dell'esame fenomenologico, sia sul piano dello sviluppo enciclopedico del sapere: è l'unico modo che consente alla filosofia di essere quella scienza del pensare che vale – scrive Hegel – come «scienza della *ragione* e proprio in quanto la ragione diventa cosciente di se stessa come di *tutto l'essere*».⁸

Ora, la filosofia può aver luogo come *razionalità autocosciente*, secondo Hegel, solo se il baricentro del conoscere non è il pensiero inteso come pura attività trascendentale. Il significato di "pensiero puro" non è affatto ridicibile, infatti, ad una concezione del pensiero come prodotto dell'io, in quanto espressione di una sua funzione o proprietà. Contro una tale concezione del pensiero puro, Hegel sottolinea che nello sviluppo del sapere i pensieri non sono mai «solo pensieri»,⁹ vale a dire non sono mai e in alcun

⁷ Per un esame del ruolo del *reines Zusehen* nell'indagine fenomenologica cfr. F. Chierighin, *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2008 (prima ed. 1994). Da notare che Beiser considera il *reines Zusehen* hegeliano, inteso come «pure phenomenological observation» come equivalente a ciò che Ranke intende per oggettività, vale a dire come un «immergersi nel proprio oggetto» e «cogliere la sua interna necessità» (cfr. F.C. Beiser, *Hegel and Ranke: A Re-examination*, in *A Companion to Hegel*, ed. by S. Houlgate/M. Baur, Malden/Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 332-350).

⁸ GW 13, § 5.

⁹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1812), in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1977, 1-232 (*Scienza della logica. Libro primo. L'essere. 1812*, a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro e P. Livieri, Trento, Verifiche, 2009), p. 30 (trad. it. p. 37). Sul tema cfr. A. Ferrarin, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci, 2016. Come sottolinea efficacemente l'autore, «I pensieri sono liberi non perché non siano radicati in qualcosa che li può anche precedere o costringere, ma perché non si possono assoggettare al pensatore: possono sfuggirci, sovrastarci, eccedere il nostro controllo; paiono animati da

caso pensabili come puri atti mentali, pure forme a priori o ideali, che sarebbero completamente vuote di contenuto “reale” e per questo avrebbero bisogno di una “presa sul mondo”. In altri termini i pensieri non sono da intendere come forme vuote, che assumono il loro contenuto e significato solo attraverso il riferimento ad un mondo esterno, a sua volta inteso solo come realtà extra-mentale.

D'altra parte, Hegel sostiene che nello sviluppo del sapere l'oggettività non va intesa come una dimensione di esistenza esterna al pensiero e al suo modo plastico di articolarsi logicamente, né l'oggetto va inteso come qualcosa di opposto al pensiero o che in qualche modo lo limita dall'esterno.

Ma allora come dobbiamo intendere l'*oggettività* rispetto alla razionalità autocosciente che si esplica nel pensiero concettuale? In proposito, Hegel offre la seguente risposta di carattere generale:

Ciò che di razionale lo spirito produce da sé (*aus sich producirt*), è un che di *oggettivo*, – e questo oggettivo è razionale solo per lui (*nur für ihn*), in quanto pensa. Il modo in cui l'uomo guarda al mondo (*die Welt anblickt*), è lo stesso in cui il mondo gli [si] mostra [...] solo in quanto egli lo guarda razionalmente, allora il mondo si configura razionalmente per lui (*gestaltet sie für ihn sich vernünftig*).¹⁰

Con questo egli non intende certo relativizzare la considerazione filosofica ad una prospettiva particolare sul mondo. Al contrario: secondo Hegel la filosofia richiede che si decida di avere a che fare solo con il “puro pensiero”, non inteso soggettivisticamente, ma come pensiero “oggettivamente” razionale.

La dimostrazione della realizzabilità di una tale concezione del sapere filosofico è per Hegel possibile solo come sviluppo concreto del sapere filosofico stesso. Ed è solo al suo interno che è possibile chiarire come esso abbia a che fare non solo con se stesso, come un'attività completamente autoreferenziale, ma con ciò che è effettivamente reale.

4. «Die Philosophie hat nur mit wirklichem zu thun»

Si è mostrato come le decisioni di carattere teoretico che sono richieste all'inizio dell'indagine filosofica hegeliana rispondano primariamente all'esigenza di cominciare a sviluppare l'indagine filosofica “scientificamente”. Tuttavia, si può affermare che una “responsabilità epistemica” così

una logica propria e una spontaneità difficilmente comprensibile, eppure irriducibile alla volontà del soggetto che li pensa» (p. 13).

¹⁰ GW 18, pp. 19-20.

concepita sia pensata da Hegel sempre e comunque all'insegna di una "responsabilità ontologica".

Per affrontare questo tema occorre considerare anzitutto come la *realtà effettiva*, o l'*effettività (Wirklichkeit)*, si configuri *per* il sapere concettuale. In via generale, si può dire che la condizione basilare perché la filosofia possa svilupparsi come scienza razionale è che essa si costituisca come la scienza di una *ragione* che non è estranea alla *Wirklichkeit*.¹¹

Hegel concepisce la filosofia proprio come la scienza che si occupa della *Wirklichkeit tout court*. Egli esprime quest'idea quando afferma che

*la filosofia ha a che fare solo con ciò che è effettivamente reale.*¹²

Si tratta di un'affermazione che va chiarita, soprattutto nel significato dell'avverbio "solo". Questo, infatti, non significa che la filosofia attui una sorta di delimitazione del proprio campo di osservazione, lasciando fuori campo ciò che non è considerato effettivamente reale (ad es. il "fittizio", il "virtuale" o "l'ideale"). Se così fosse, infatti, la realtà effettiva verrebbe intesa essa stessa come una regione o un piano delimitato dell'essere.

Se affrontiamo questo problema sul piano dell'estensione logica del termine, il riferimento a *das Wirkliche* non è limitabile all'area semantica di ciò che si dice "essente", "proprietà", "cosa", "fenomeno", forma di "esistenza", oppure "sostrato", o ancora "condizione di possibilità" o "causa", neanche se ci si riferisce al più ampio contesto sistemico di "interazione causale" espresso dall'articolazione logica di una *Wechselwirkung*. Non che queste siano determinazioni logiche che non riguardano il reale, anzi; esse ne esprimono alcuni momenti costitutivi essenziali. Tuttavia, ciò che è importante rilevare è che il "reale" non è limitabile all'area semantica determinata dall'uso di una categoria, o di un gruppo di categorie, e nemmeno è ridicibile alla descrizione di "stati di cose" attraverso contenuti proposizionali.

C'è un aspetto dell'affermazione «*la filosofia ha a che fare solo (nur) con ciò che è effettivamente reale*» che non va sottovalutato per il tema considerato: il "nur" non ha valore di limite "esclusivo". Ha invece il significato di "niente di meno che": la filosofia è cioè una modalità di conoscenza che si occupa di ciò che è *niente di meno che 'das Wirkliche'*.

Questo "nur" è nella filosofia di Hegel un indicatore importante: è l'indicatore di una condizione necessaria per il darsi della filosofia. In altri

¹¹ Sul tema cfr. L. Illetterati und F. Menegoni (hrsg.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018.

¹² G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 23/1, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A. Sell, Hamburg, Meiner, 2013, p. 218.

termini: *o la filosofia si fa comprensione della realtà nella sua effettività e come un tutto, oppure non è propriamente filosofia.*

5. «Das Konkrete ist die Idee, der Begriff, das einzig Wahre»

Quanto finora affermato può essere riconsiderato sinteticamente nel modo seguente: Hegel concepisce la filosofia, in quanto indagine scientifica, come risposta ad un compito fondamentale, il quale si esprime nella volontà di comprendere razionalmente la *realtà*, intesa come (niente di meno che) l'effettività, nella sua concretezza. Per realizzare questo compito la filosofia deve anzitutto liberarsi dall'apparente dilemma che la costringe a scegliere tra due opzioni interne ad una prospettiva oppositiva tra il soggetto conoscente e l'oggetto; in questo senso: deve "voler essere puro pensare".

Si pone allora il problema cruciale: com'è possibile una modalità di *comprensione* puramente razionale, che non presuppone a sé alcun contenuto né alcun criterio, e che non sia limitata dalla prospettiva o dal formato conoscitivo particolare di considerazione dei suoi oggetti?

Hegel pensa all'attività generativa della filosofia, sia nell'indagine fenomenologica sia nella completa attuazione del sistema scientifico, come ad un *reines Zusehen*. Questo non consiste affatto nella considerazione *diretta* degli oggetti, né nell'esame preliminare dei modi in cui gli oggetti vengono colti dal soggetto; indica piuttosto il modo in cui si può delineare quella che possiamo denominare una *logica generativa*, tanto dell'esperienza conoscitiva coscienziale, quanto del sapere filosofico, in ogni suo ambito.

Questo comporta che la filosofia, in ogni suo campo di indagine, debba poter pensare l'oggetto come qualcosa che non sia *meramente opposto* a sé (ossia opposto ad una modalità di comprensione che in qualche modo lo condiziona o lo limita dall'esterno). L'oggettività del sapere viene ripensata da Hegel, invece, come non ancorata all'autocoscienza, in modo tale che non si ponga poi il problema di effettuare una comparazione tra il contenuto del sapere e il contenuto (altrimenti rappresentato) della realtà "in sé" delle cose.¹³

D'altra parte la *Realität* viene ricompresa da Hegel come l'indicazione basilare, del tutto indeterminata, di ciò che si costituisce propriamente come *Wirklichkeit* attraverso distinti *livelli ricorsivi di concrezione e sfere* di pertinenza, ciascuno caratterizzato da precisi principi generativi e processi

¹³ Sul tema cfr. K. Brinkmann, *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht e.a., Springer, 2011 e Id., *Oggettività*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 169-192.

trasformativi, tra loro irriducibili.¹⁴ In questo quadro sistematico, ciò che viene denominato come livello “superiore” indica fondamentalmente una rilevanza epistemica, la quale riflette una priorità ontologica della totalità concreta, nei suoi processi generativi e trasformativi, rispetto alla considerazione degli elementi presi astrattamente (o isolatamente).¹⁵

Quella specie di procedimento spiraliforme attraverso cui si sviluppa, secondo Hegel, il sistema della scienza filosofica si costituisce in un modo che non ha direttamente a che fare con il modo in cui un contenuto può essere considerato da una “prospettiva” sempre “ulteriore”, oppure attraverso una sorta di somma progressiva di prospettive particolari. La filosofia non può essere ridotta nemmeno alla posizione fissa e ultimativa di una “prospettiva” suprema, che include tutte le altre. Hegel propone invece che la scienza filosofica si generi attraverso un’attività di considerazione “non prospettica”: ed è su questo piano che la filosofia deve “responsabilmente” realizzare quel compito che inizialmente si è definito attraverso la decisione di “voler pensare puramente”.

Il punto maggiormente rilevante è questo: la filosofia non si attua affatto secondo un processo di elaborazione dei contenuti che viene generato a partire da un “punto di vista” esterno al contenuto stesso, fosse anche il più “elevato” di tutti i punti di vista possibili. Hegel piuttosto intende liberare il sapere dalla particolarità di punti di vista e prospettive di osservazione che inevitabilmente farebbero emergere il problema della “commensurabilità” tra contenuti generati a partire da differenti prospettive di osservazione.

Solo in quanto *libero* da prospettive, o punti di vista esterni al contenuto, il sapere è in grado di poter configurare concettualmente la realtà in tutta la sua concretezza, come una sorta di esplicitatore di processi trasformativi che sono intrinseci al mondo reale. In questo va individuato, secondo Hegel, il compito propriamente “oggettivo” della scienza filosofica.

Fino a che punto Hegel sia riuscito effettivamente a rimanere fedele a questa concezione del sapere filosofico, e quanto la decisione iniziale di “voler pensare puramente” sia stata di fatto “rinegoziata” da Hegel, attraverso alcune preoccupazioni di natura storica contingente, questo è un problema che impegna ancora oggi a fondo gli interpreti nella discussione di ogni ambito del suo sistema. In alcune sezioni del suo sistema questi limiti sono evidenti, ma non sembrano poter stravolgere il senso del suo lavoro volto alla promozione della scienza, primariamente come libera conoscenza concettuale, nella quale Hegel ha riconosciuto il compito storico più importante dell’umanità.

¹⁴ Cfr. F. Chiareghin, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011.

¹⁵ Ho affrontato questo tema in *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, FrancoAngeli, 2013.

Bibliografia

- Beiser F.C., *Hegel and Ranke: A Re-examination*, in *A Companion to Hegel*, ed. by S. Houlgate/M. Baur, Malden/Oxford/Chichester, Wiley-Blackwell, 2011, pp. 332-350.
- Brinkmann K., *Idealism Without Limits: Hegel and the Problem of Objectivity*, Dordrecht e.a., Springer, 2011.
- *Oggettività*, in *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Roma, Carocci, 2016, pp. 169-192.
- Chiereghin F., *La decisione all'origine del filosofare in Kant e in Hegel*, «Archivio di Filosofia», 63 (1995), pp. 377-387.
- *La "Fenomenologia dello spirito" di Hegel. Introduzione alla lettura*, Roma, Carocci, 2008 (prima ed. 1994).
- *Rileggere la Scienza della logica di Hegel*, Roma, Carocci, 2011.
- Ferrarin A., *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Roma, Carocci, 2016.
- Giuspoli P., *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano*, Milano, FrancoAngeli, 2013.
- Hegel G.W.F., *Gesammelte Werke*, Bd. 11: *Wissenschaft der Logik*, erster Band: *Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1812), hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1977, pp. 1-232 (trad. it.: *Scienza della logica. Libro primo. L'essere. 1812*, a cura di P. Giuspoli, G. Castegnaro e P. Livieri, Trento, Verifiche, 2009).
- *Gesammelte Werke*, Bd. 18: *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1995 [Sigla: GW 18].
- *Gesammelte Werke*, Bd. 13: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, Unter Mitarb. von H.-C. Lucas und U. Rameil, hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, Hamburg, Meiner, 2000 (trad. it.: *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. a cura di F. Biasutti, L. Bignami, F. Chiereghin, G.F. Frigo, G. Granello, F. Menegoni, A. Moretto, Trento, Verifiche, 1987) [Sigla: GW 13].
- *Gesammelte Werke*, Bd. 23/1: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A. Sell, Hamburg, Meiner, 2013.
- Illetterati L./Menegoni F. (hrsg.), *Wirklichkeit. Beiträge zu einem Schlüsselbegriff der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2018.

Gli Autori

Giulia Battistoni è assegnista di ricerca in Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona, in cui è anche cultrice della materia e collaboratrice del Centro "Ricerche di Gnoseologia e Metafisica". Si occupa di filosofia classica tedesca, con particolare attenzione alla questione della responsabilità e dell'imputazione; questioni di filosofia della medicina e di fondazione razionale dell'etica. È stata *visiting scholar* alla University of Illinois at Chicago e allo Hegel-Archiv di Bochum; borsista DAAD presso l'Università di Jena, borsista di ricerca presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *The Normative Function of the Right of Objectivity in Hegel's Theory of Imputation, in Concepts of Normativity: Kant or Hegel?* (Brill, 2019); *Hegel und Machiavelli: Die Moral des Notstandes, in Hegel und Italien – Italien und Hegel. Geistige Synergien von gestern und heute* (Mimesis, 2019).

Giorgio Erle è professore associato di Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi di Verona. Nelle sue ricerche si occupa del rapporto tra etica e filosofia della natura, di quello tra mente e corpo, di etica dell'armonia, con particolare riferimento a Leibniz, Kant e Hegel, anche per una discussione contemporanea sul significato delle loro proposte filosofiche. Tra le sue pubblicazioni, le monografie: *La prospettiva di Hegel su tempo e natura* (Verifiche, 2001); *Sul rapporto tra Ethos e Physis nell'interpretazione hegeliana della filosofia greca* (Verifiche, 2002); *Leibniz, Lully e la Teodicea* (Il Poligrafo, 2005); *Tre prospettive su veridicità e agire morale: Leibniz, Kant, Hegel* (Archetipolibri, 2011). Tra le sue curatele: *Alla ricerca di un Ethos tra mente e corpo* (Edizioni Universitarie Cortina, 2016).

Stefano Fuselli è professore ordinario di Filosofia del diritto nell'Università di Padova, dove insegna Filosofia del diritto e Argomentazione e logica giuridica. Le sue linee di ricerca principali sono la logica e la filosofia del diritto di Hegel (*Forme del sillogismo e modelli di razionalità in Hegel. Preliminari allo studio della concezione hegeliana della mediazione giudiziale*, Verifiche, 2000. *Processo, pena e mediazione nella filosofia del diritto di Hegel*, CEDAM, 2001); l'epistemologia giuridica (*Apparenze. Accertamento giudiziale e prova scientifica*, FrancoAngeli, 2008); diritto e neuroscienze. In quest'ambito ha pubblicato la monografia *Diritto, neuroscienze, filosofia. Un itinerario* (FrancoAngeli, 2014) e ha curato il volume: *Neurodiritto. Prospettive epistemologiche, antropologiche e biogiuridiche* (Mimesis, 2016).

Paolo Giuspoli è professore associato di Filosofia teoretica presso l'Università di Messina. Ha condotto attività di ricerca presso le Università di Padova, Perugia, Verona, LMU München, RU Bochum (Hegel-Archiv), curando la pubblicazione di alcuni manoscritti inediti di Hegel. È impegnato nell'esame dei molteplici piani di rapporto tra coscienza, pensiero e realtà, con particolare riferimento alle costellazioni teoriche della filosofia classica tedesca e agli sviluppi contemporanei del tema. Tra le sue opere: *Verso la 'Scienza della logica'* (Verifiche, 2000); *Hegel* (Carrocci, 2010), con L. Illetterati e G. Mendola; *Idealismo e concretezza. Il paradigma epistemico hegeliano* (FrancoAngeli, 2013); *Logica del pensiero concettuale* (Padova University Press, 2019). Dirige l'edizione integrale della *Scienza della logica* in 4 volumi.

Ferdinando Luigi Marcolungo è professore ordinario di Filosofia teoretica presso l'Università di Verona (Dipartimento di Scienze Umane). La sua attività si inserisce all'interno della linea di ricerca "Radici e culture della contemporaneità", sul tema "Storia delle idee". Tale attività si colloca all'interno del Centro "Ricerche di Gnoseologia e Metafisica", con particolare attenzione al progetto di riedizione critica dei testi del gnoseologo veronese Giuseppe Zamboni. Nel 2017 è uscita la nuova edizione degli *Studi sulla «Critica della ragione pura»*, corredata con un'ampia introduzione. Nel 2019 è uscita la nuova edizione del *Sistema di gnoseologia e di morale*. Al rapporto tra gnoseologia e fenomenologia, con particolare riguardo alla ripresa dell'io conoscitivo puro, è dedicato il volume *La realtà e l'io* del 2016. Al razionalismo wolffiano è dedicato un ampio saggio nel volume *Christian Wolff e l'ermeneutica dell'Illuminismo* del 2017.

Francesca Menegoni è professore ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Padova. Si occupa di filosofia classica tedesca, di problemi di fondazione dell'etica in riferimento ai temi dell'azione intenzionale, di filosofia della religione. Fa parte del Consiglio Scientifico delle riviste "Hegel-Studien" e "Verifiche". Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Hat die Klassische Deutsche Philosophie auch heute noch eine Relevanz für die italienische Philosophie?* in *Geschichte – Gesellschaft – Geltung* (Meiner, 2016); *Azione e responsabilità: la teoria hegeliana dell'agire intenzionale*, in *Etica e mondo del lavoro. Organizzazioni positive, azione, responsabilità* (FrancoAngeli, 2017); *Handlungen und Tätigkeiten in Hegels Auffassung des objektiven und des absoluten Geistes*, in *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel* (Brill, 2018); *Hegel* (Morcelliana, 2018).

Antonio Moretto è stato dal 1985 al 1987 *Wissenschaftlicher Mitarbeiter* presso la cattedra di *Allgemeine Wissenschaftsgeschichte* dell'Università di Regensburg; professore ordinario di Filosofia teoretica, incaricato di Logica e Filosofia della scienza presso l'Università di Verona; responsabile di progetti di rilevante interesse scientifico cofinanziati dal MIUR. Ambiti di ricerca: Filosofia della matematica, Filosofia della meccanica, Filosofia della medicina. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Herder's Notes on Kant's Mathematics Course*, in *Reading Kant's Lectures* (De Gruyter, 2015); *Logica e metodo in medicina*, in *Temi di filosofia della*

medicina (Edizioni Universitarie Cortina, 2012); *La topologia della limitazione in Lambert e Kant. Conoscenza esatta e conoscenza approssimata*, in *Kant und die Aufklärung* (Olms, 2011). Tra le sue monografie: *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant* (Il Poligrafo, 1999); *Filosofia della matematica e della meccanica nel sistema hegeliano* (Il Poligrafo, 2004).

Andreas Schmidt è professore di filosofia alla Friedrich-Schiller-Universität Jena. Pubblicazioni rilevanti: *Der Grund des Wissens. Zu Fichtes Wissenschaftslehren in den Versionen von 1794/95, 1804/II und 1812*, Schönningh, 2004; *Göttliche Gedanken. Zur Metaphysik der Erkenntnis bei Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz*, Klostermann, 2009; curatore e traduttore di: René Descartes, *Meditationen*. Dreisprachige Parallelausgabe, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 (seconda edizione rivista 2011). È inoltre autore di saggi su Tommaso d'Aquino, Descartes, Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel e Sartre.

Klaus Vieweg è professore di filosofia alla Friedrich-Schiller-Universität Jena. Ambiti di ricerca: idealismo tedesco, in particolare Hegel. *Visiting professor* e soggiorni di ricerca: Seattle, Pisa, Praga, Tokyo, Kyoto, Shanghai, Roma. Pubblicazioni: *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, 2012 (tradotto in coreano e in portoghese; nel 2021 è prevista la pubblicazione della traduzione in giapponese e in cinese); *Hegels Phänomenologie des Geistes* (cur. K. Vieweg/W. Welsch), Suhrkamp, 2008; *Hegel. 200 Jahre Wissenschaft der Logik* (cur. A. F. Koch/F. Schick/K. Vieweg/C. Wirsing), Meiner, 2014; *Philosophie des Remis – Der junge Hegel und das ‚Gespenst des Skeptizismus‘*, Fink, 1999; *Skepsis und Freiheit*, Fink, 2007. In ottobre 2019 è stata pubblicata la sua biografia di Hegel: *Hegel. Der Philosoph der Freiheit*, Verlag C. H. Beck, 2019.

FONDAMENTI PER UN AGIRE RESPONSABILE

Il volume riunisce contributi che, rispondendo ad un'esigenza oggi molto sentita, si interrogano sui concetti di libertà, responsabilità e imputazione: si tratta di categorie fondamentali non solo in ambito morale, per definire la colpa del soggetto agente, ma anche in ambito giuridico, per definire una pena che sia equa e giusta.

I saggi qui presentati analizzano, da un lato, le condizioni di attribuzione di responsabilità e di libertà all'essere umano; dall'altro, rintracciano forme di libertà anche in riferimento alla natura (tradizionalmente compresa come regno della necessità) e all'indagine filosofica stessa. Si dispiegano così differenti prospettive, che risultano complementari nella comune ricerca di un fondamento filosofico. A partire da un classico della filosofia antica, Platone, si giungerà, passando attraverso le concezioni della libertà di Leibniz, Kant e Fichte, alla filosofia di Hegel, di cui proprio nel 2020 si celebra il duecentocinquantenario anniversario della nascita, proseguendo da qui verso la contemporaneità. Ci si interrogherà, infine, sul significato della pratica filosofica e sulla responsabilità che essa comporta.

Scritti di: G. Battistoni, G. Erle, S. Fuselli, P. Giuspoli, F.L. Marcolungo, F. Menegoni, A. Moretto, A. Schmidt, K. Vieweg.

Giulia Battistoni è assegnista di ricerca in Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona, in cui è anche cultrice della materia e collaboratrice del Centro "Ricerche di Gnoseologia e Metafisica". Si occupa di filosofia classica tedesca, con particolare attenzione alla questione della responsabilità e dell'imputazione, questioni di filosofia della medicina e di fondazione razionale dell'etica.