



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova
Dipartimento di Filosofia, Sociologia,
Pedagogia e Psicologia applicata
(FISPPA)

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: FILOSOFIA
CICLO: XXXI

**IL RAZIONALE E L'IRRAZIONALE:
LA PSICOLOGIA DEL VOLERE IN HEGEL**

Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Francesca Menegoni

Co-Supervisore: Ch.mo Prof. Anton F. Koch

Dottorando: Alessandro Esposito

Indice

Sintesi	1
Abstract.....	2
Zusammenfassung	3
Sigle e abbreviazioni	49
Introduzione	53
1. Psicologia del volere: forma e contenuto nello sviluppo dello spirito	64
1.1. Formalismo e psicologia	66
1.1.1. La necessità di rifondazione della psicologia	66
1.1.2. Formalismo e razionalità pratica	70
1.2. La psicologia hegeliana	76
1.2.1. Lo statuto della <i>Psicologia</i> nello <i>Spirito soggettivo</i>	76
1.2.2. La lotta dello spirito con la propria finitezza	80
1.2.3. Sviluppo, attività e cammino dello spirito	84
1.3. Il formalismo nello sviluppo dello spirito	91
1.3.1. Una definizione logica di formalismo	91
1.3.2. Il formalismo nell'intelligenza	94
1.3.3. Il formalismo nella volontà	97
2. Le forme dell'immediatezza: il “dover essere pratico” e la naturalità della volontà	107
2.1. Il dover essere pratico	109
2.1.1. La duplicità del dover essere	109
2.1.2. Imperativo categorico e imperativo ipotetico	112
2.1.3. Il dover essere e il resistere del termine	116
2.2. L'immediatezza della volontà: il sentimento pratico	125
2.2.1. La naturalità dello spirito pratico	125
2.2.2. La componente irrazionale dello spirito	130
2.2.3. La complessa varietà dei sentimenti	133
2.3. Il contenuto della volontà immediata: gli impulsi e le passioni	138
2.3.1. Il giudizio reale della volontà	138
2.3.2. La forma dell'intelligenza volente	141
2.3.3. Impulsi per l'agire e <i>àrexis</i>	145
3. Le forme della riflessione: libero arbitrio e autonomia personale	150
3.1. La parte razionale della volontà	152
3.1.1. Io infinito e indeterminatezza della scelta	152

3.1.2. Il libero arbitrio e il calcolo della ragione	156
3.1.3. Felicità e <i>Bildung</i>	162
3.2. La questione del libero arbitrio: compatibilismo e incompatibilismo	168
3.2.1. Libero arbitrio e determinismo	168
3.2.2. Incompatibilismo e compatibilismo	172
3.2.3. Il compatibilismo gerarchico di H.G. Frankfurt	175
3.3. Autonomia personale	180
3.3.1. La dimensione dell'autonomia personale	180
3.3.2. Dalla psicologia alla dimensione sociale	183
3.3.3. Il permanere della dimensione psicologica dello spirito	188
4. Le forme della libertà: razionalità pratica e pensiero speculativo.....	191
4.1. Psicologia e normatività: la riflessione di Christine Korsgaard sulla libertà	192
4.2. La critica dell'imparzialità: la ragione pratica in Bernard Williams	196
4.2.1. Dovere proposizionale e dovere pratico	196
4.2.2. Necessità pratica	199
4.2.3. Decisione fattuale e decisione pratica	204
4.3. La volontà libera	208
4.3.1. L'unità di spirito teoretico e di spirito pratico	208
4.3.2. Le tre determinazioni generali della volontà libera	214
4.3.3. Il soggettivo e l'oggettivo	219
4.4. Teoretico e pratico: unione o disunione?	225
4.4.1. Il problema del primato	225
4.4.2. Eticità e filosofia	230
Conclusione	234
Bibliografia	240

Il presente lavoro, intitolato *Il razionale e l'irrazionale: la psicologia del volere in Hegel*, ha alla propria base l'intento di indagare le forme limitate del volere finito e il loro possibile superamento nella dimensione della libertà.

Per far ciò si è scelto di prendere in considerazione da vicino il concetto hegeliano di "volontà" per come viene presentato da Hegel nelle sezioni interne alla *Psicologia* enciclopedica e nell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto*.

I due perni concettuali sui quali ruota la presente analisi sono quelli di "formalismo" e di "volontà libera". Da una parte, il "formalismo" viene individuato come elemento caratterizzante tutte le forme finite e limitate dello spirito pratico. In questo senso, l'opposizione tra razionale e irrazionale esprime tutta la conflittualità interna ai soggetti finiti tra la dimensione della loro naturalità e immediatezza (impulsi, inclinazioni, passioni, ecc.) e quella della razionalità a loro immanente, ma ancora non effettivamente compresa. Tale razionalità, partendo dal tentativo di controllo arbitrario del soggetto, conduce infine al superamento dello stesso arbitrio umano. Ogni passaggio interno alle singole forme finite della volontà può essere infatti letto attraverso la chiave ermeneutica di un progressivo autodeterminarsi razionale della volontà stessa, che progressivamente diviene sempre più consapevole dei limiti irrazionali, naturali e immediati della sua condizione finita a livello psicologico.

Dall'altra, la "volontà libera" rappresenta invece quel momento dello sviluppo dello spirito, nel quale la consapevolezza dei limiti psicologici del singolo volere porta alla necessità del superamento degli stessi in una nuova dimensione dello spirito.

I risultati ai quali giunge una tale analisi possono essere così riassunti:

- a) il "formalismo" esprime una caratteristica propria del volere del singolo soggetto psicologico. Esso si mostra ai nostri occhi come l'opposizione continua tra l'irrazionale, costituito dagli elementi ancora naturali e immediati del volere umano, e il razionale, proprio della dimensione universale di autodeterminazione e autocomprensione dello spirito;
- b) l'analisi delle forme limitate dello spirito pratico conduce tanto alla comprensione della necessità del loro porsi psicologico nello sviluppo dello spirito, quanto al loro finale superamento in virtù di tale comprensione;
- c) la volontà libera rappresenta quella dimensione, nella quale il formalismo viene compreso come condizione propria del singolo soggetto finito a livello psicologico. Essa determina il superamento del formalismo, ma, allo stesso tempo, apre alla problematizzazione della nozione di "libertà", come eccedente la stessa psicologia umana.

Abstract

This work aims to analyse the finite forms of human will and their possible overcoming at the level of freedom.

In order to do that, the work focuses on the Hegelian concept of “will” as it is presented by Hegel in the *Psychology* section of the *Encyclopaedia of Philosophical Sciences* and in the *Introduction* to the *Elements of Philosophy of Right*.

The two conceptual pivots of the dissertation are the concept of “formalism” and the concept of “free will”.

“Formalism” characterizes the finite and limited forms of the practical spirit. In this sense, the opposition between rational and irrational expresses the conflict between the natural and immediate dimension (impulses, inclinations, passions, etc.) and the rational one. This conflict is immanent within finite subjects and yet not effectively understood by subjects themselves at this stage. Starting from the subject’s arbitrary attempts at control, the rational part leads to the overcoming of the arbitrary will itself. The movement of rational self-determination and self-knowledge, through which the will becomes progressively aware of its psychological immediate, natural and irrational limits, is the key through which each and every passage from a finite form of the will to another can be interpreted.

On the other hand, “free will” represents that moment of spirit’s development, in which the individual’s awareness of the psychological limits of his will leads to the necessity of the overcoming of these very limits in a new dimension of spirit.

We can summarize the results of this analysis as follows:

- a) “Formalism” expresses an internal characteristic of the subjective psychological will. It represents the opposition between the irrational, composed of the natural and immediate elements of the human will, and the rational, which is proper of the universal dimension of spirit’s self-determination and self-knowledge.
- b) The analysis of practical spirit’s limited forms leads to understanding them as a necessary part of the spiritual development, as well as of their final overcoming.
- c) “Free will” represents the dimension, in which formalism is understood as the condition, which identifies the finite subject’s psychology. It makes possible the overcoming of formalism, but, at the same time, leads to a problematic definition of “freedom” as a dimension, which exceeds the limits of human psychology.

Zusammenfassung

Das Vernünftige und das Unvernünftige:

Die Psychologie des Wollens bei Hegel

Meine Dissertationsarbeit behandelt die Psychologie des praktischen Geistes, d. h. die Struktur des subjektiven und endlichen Willens bei Hegel. Die zugrundeliegenden Thesen meiner Arbeit können wie folgt zusammengefasst werden:

- a) Die Psychologie des Willens bei Hegel soll als der Ort des „Formalismus“ verstanden werden, welcher die praktische Vernünftigkeit charakterisiert;
- b) Der Formalismus kann durch die Bestimmungen des praktischen Geistes als der endliche Gegensatz zwischen etwas Vernünftigem und etwas Unvernünftigem dargestellt werden;
- c) Ein solcher Formalismus der psychologischen Dimension ist nicht nur das endliche, sondern auch das notwendige Moment, um den freien Geist zu erreichen und besser zu begreifen.

Das Ziel ist dabei ein zweifaches. Einerseits möchte ich den Formalismus des subjektiven und endlichen Willens in seiner systematischen und notwendigen Rolle aufwerten, um die geläufigen Interpretationen zu kritisieren, welche gewöhnlich Hegels Philosophie lediglich als eine totale Ablehnung der formalen praktischen Vernünftigkeit lesen. Andererseits gilt es dabei zu zeigen, wie der Versuch, die individuelle Freiheit innerhalb der psychologischen Dimension des vernünftigen Subjekts zu rechtfertigen, an sich unzureichend ist.

Zu diesem Zweck werde ich zwei Orte des Hegelschen Werks analysieren:

- a) die Sektion *Psychologie*, insbesondere die Teile *Der praktische Geist* und *Der freie Geist*, in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Alle drei verschiedenen Ausgaben (1817, 1827 und 1830) werden berücksichtigt
- b) die *Einleitung* zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, insbesondere §§ 5–30.

Die Dissertationsarbeit wird in vier Kapitel gegliedert und folgenderweise entwickelt:

Einleitung

Der Titel meiner Dissertationsarbeit (*Das Vernünftige und das Unvernünftige: die Psychologie des Wollens bei Hegel*) bringt deren Ziele zum Ausdruck. Zunächst möchte ich die Bedeutung einer Analyse der praktischen Vernünftigkeit auf der Grundlage der hegelschen Psychologie des Geistes zeigen; zweitens die Funktion untersuchen die die Beziehung zwischen den rationalen und den irrationalen Teilen innerhalb der psychologischen Dimension des Subjekts einnimmt.

Kapitel 1: Psychologie des Wollens: Form und Inhalt in der Entwicklung des Geistes

Zunächst analysiere ich die Wurzeln des von Hegel entwickelten Begriffs der Psychologie in der *Enzyklopädie*. Auf der einen Seite stelle ich seine allgemeine Struktur und innere Bewegung dar, auf der anderen hebe ich die formale Komponente innerhalb der verschiedenen psychologischen Formen des subjektiven Geistes hervor.

Kapitel 2: Die Formen der Unmittelbarkeit: Das „praktische Sollen“ und die Natürlichkeit des Willens

Meines Erachtens erweist sich die Natürlichkeit des endlichen Willens bei Hegel als die Vorstellung seines unvernünftigen Teils. Um dies zu belegen, versuche ich: i) die Dimension des formalen und unmittelbaren Willens in Bezug auf den Begriff vom „praktischen Sollen“ klarzustellen; ii) die beiden Formen des „praktischen Gefühl[s]“ und der „Triebe“ und „Neigungen“ darzustellen. Im Zuge dieser Analyse wird der Vergleich mit dem Aristotelischen Begriff der vernünftigen Natur des Menschen und der *órexis* von grundlegender Bedeutung sein.

Kapitel 3: Die Formen der Reflexion: Willkür und personale Autonomie

An dieser Stelle untersuche ich die zweite Form des endlichen Willens: die Reflexion des Willens. Während im zweiten Kapitel die unvernünftige Form des subjektiven Willens analysiert worden ist, ist in diesem dritten Kapitel das zentrale Thema die vernünftige Bestimmung des endlichen Subjekts. In Bezug auf den Hegelschen Begriff der Willkür führe ich einen Vergleich mit der Tradition des Kompatibilismus, insbesondere mit der Auffassung von H. G. Frankfurt, und mit der Interpretation der „personalen Autonomie“ bei Michael Quante durch.

Kapitel 4: Die Formen der Freiheit: Praktische Vernünftigkeit und spekulatives Denken

Das letzte Kapitel beschäftigt sich mit der Form des „freien Willens“. Dabei stelle ich zunächst die Probleme einer psychologischen Grundlegung der subjektiven Freiheit dar. Die zwischen Christine Korsgaard und Bernard Williams entwickelte Diskussion zeigt alle Mängel einer psychologischen Rechtfertigung der Willensfreiheit, während Hegels Begriff des freien Willens die notwendige Aufhebung der psychologischen Dimension des Subjekts erklären kann.

Schlussbemerkungen

Abschließend erläutere ich die Ergebnisse meiner Forschung, indem ich einerseits ihr Interpretationspotenzial in Bezug auf das Hegelsche Denken und die zeitgenössische Diskussion im praktischen Bereich aufzeige. Zugleich erschließe ich neue problematische Diskussionsräume über den Begriff von „Freiheit“.

Einleitung

Die Frage nach der Selbstbestimmung des Willens und seiner Freiheit nimmt in der Geschichte des philosophischen Denkens einen zentralen Platz ein. Gewöhnlich bezieht sich die Fragestellung auf die Fähigkeit des Subjekts, seine eigenen Handlungen selbstständig zu bestimmen.

Das Modell der subjektiv selbstbestimmten Vernunft wurde jedoch von Hegel scharf kritisiert und deshalb oft mit der Gefahr eines Rückfalls in den Formalismus verbunden. Was bedeutet jedoch „Formalismus“ tatsächlich? Welche Rolle spielt er in Bezug auf die praktische Dimension des subjektiven Willens?

Hegels enzyklopädische Philosophie des Geistes kann uns eine komplexere und interessantere Perspektive auf den Begriff der praktischen Vernünftigkeit und des „Formalismus“ geben.

Das Vernünftige und das Unvernünftige: Die Psychologie des Wollens bei Hegel nimmt sich vor, das Problem des „Formalismus“ in einem der Punkte von Hegels Philosophie anzugehen, was am ehesten ein gegensätzliches Muster zwischen der Form des Subjekts und seinem Inhalt impliziert: die Abteilung *Psychologie* in den verschiedenen Expositionen der Hegelschen *Enzyklopädie*. Insbesondere der praktische Geist, d. i. der Wille in seiner endlichen und subjektiven Bestimmung, zeigt sich als der Ort eines formalen Subjekts, das sich selbst immer wieder bestimmt, ohne die Identität mit seinem inneren Inhalt tatsächlich zu verstehen.

Wenn die Wahl der Analyse der Willenspsychologie bei Hegel von der Notwendigkeit abhängt, den Begriff des Formalismus auf praktischer Ebene zu überdenken, wie kann dann ein solches Umdenken stattfinden? Hierbei kann eine Analyse des Unterschieds zwischen vernünftigen und unvernünftigen Elementen der Willenspsychologie die Frage beantworten.

Die Beziehung zwischen Natur und Geist charakterisiert die gesamte Dimension der *Philosophie des Geistes* bei Hegel. In §381 der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) schreibt er: „Der Geist hat für uns die Natur zu seiner *Voraussetzung*, deren Wahrheit und damit deren *absolut Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt* der Begriff ist“ (*Enz C*, §381). Hier hat der Geist seine Freiheit als sein Ziel. Sie ist eine progressive Selbstbefreiung des Geistes von der Zufälligkeit und von der Unmittelbarkeit der Natur, eine Erkenntnis seiner eigenen Bestimmungen und Formen. Deshalb vertritt Hegel folgende Auffassung: „Das *Wesen* des Geistes ist deswegen formell die *Freiheit* [...] er kann die Negation seiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen *Schmerz* ertragen, d. i. in dieser Negativität affirmativ sich erhalten und identisch für sich sein“ (*Enz C*, §382).

In der Psychologie des subjektiven Geistes zeigt sich diese Beziehung zwischen Natur und Geist als ein innerer Gegensatz des Subjekts, insbesondere in Bezug auf die praktische Psychologie als ein Kampf des Geistes selbst mit seinen inneren und unmittelbaren Bestimmungen. Der vernünftige Teil entspricht in diesem Sinne der Fähigkeit des endlichen Willens, über seine eigenen Handlungen nachzudenken, während der unvernünftige Teil genau den unmittelbaren und bedingten Inhalt darstellt, an den sich die Reflexion des Subjekts richtet.

Die Behandlung des Unvernünftigen und Vernünftigen steht im Mittelpunkt meiner Arbeit und gerade in der Analyse ihrer formalen Strukturen verbirgt sich die gesamte problematische Folge der psychologischen Dimension des Willens. Ist es angesichts der formalen Strukturen der Psychologie tatsächlich möglich, eine Bedingung der Freiheit und Selbstbestimmung für einen Willen zu beanspruchen, der sich ausgehend vom Individuum noch innerhalb der psychologischen Dimension mit ihren Bestimmungen entwickelt?

Während einerseits die Erklärung der Rolle des „Formalismus“ in Bezug auf die innere Struktur des endlichen Willens das zentrale Ziel meiner Arbeit ist, sollte diese Erklärung andererseits das Auftauchen einer neuen nicht-psychologischen Dimension des freien Geistes und der objektiven Freiheit darstellen. Der freie Geist stellt die Überwindung der endlichen Form des subjektiven Willens dar, indem er die Erkenntnis einer solchen Endlichkeit entwickelt hat.

Daher ist es möglich, die Momente, auf deren Basis sich meine Dissertationsarbeit entwickelt, in vier allgemeinen Punkten zusammenzufassen:

- a) Umdenken der Psychologie des Willens als Ort des Formalismus;
- b) Analyse der formalen Bestimmungen des endlichen Willens in Bezug auf die Beziehung zwischen Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit;
- c) Analyse des freien Willens als Überwindung der psychologischen Dimension des endlichen Willens;
- d) Problematisierung der eigenen Struktur des freien Willens.

Das Ergebnis dieser Analyse ist ein zweifaches. Einerseits wird der Formalismus innerhalb des Hegelschen Systems als ein Moment neu bewertet, der so begrenzt ist, wie es für die Entwicklung der Freiheit des Geistes notwendig ist. Andererseits wird derselbe freie Wille als Überwindung der inneren Grenzen des endlichen Subjekts bestimmt.

1. Psychologie des Wollens: Form und Inhalt in der Entwicklung des Geistes

Die drei Absätze, die das erste Kapitel meiner Arbeit bilden, haben jeweils zum Thema:

- a) die Analyse des Ursprungs der Kritik Hegels gegen die empirische Psychologie und der Entstehung des negativen Begriffs des Kantischen „Formalismus“ in Hegels Jenaer Schriften (Absatz 1.1);
- b) die Darstellung der gesamten Struktur der „Psychologie“ in den verschiedenen enzyklopädischen Versionen (Absatz 1.2);
- c) die Analyse des Begriffs des „Formalismus“ und seines Einflusses auf die allgemeine Entwicklung der hegelschen Psychologie des Geistes (Absatz 1.3).

Ziel dieser Analyse ist es, die Erklärung der Dimension zu liefern, in welcher die Psychologie des Wollens bei Hegel entwickelt wird.

1.1 Formalismus und Psychologie

1.1.1 Die Notwendigkeit der Neugründung der Psychologie

Um Hegels Idee der Beziehung zwischen der Psychologie und dem Formalismus in der *Enzyklopädie* zu verstehen, soll man den Ursprung des Umdenkens der psychologischen Wissenschaft bei Hegel darstellen¹. Die Tradition der Psychologie des späten 18. Jahrhunderts, auf deren Grundlage sich die Hegelsche Psychologie entwickelt, besteht aus zwei Strömungen:

- a) *Die rationale Psychologie*: Das Studium der Psychologie des Menschen sollte auf das Studium eines einfachen „Objekts der Vernunft“ reduziert werden, das insbesondere als Seele bestimmt ist. Der Prozess des Selbstverständnisses und der Selbstbestimmung des Subjekts ist völlig ausgeschlossen, während eine gewisse externe und analytische Herangehensweise an das „Ding“ vor uns bevorzugt wird;

¹ Vgl. E. CAFAGNA, *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, «Annali della Scuola Superiore di Pisa», I, 1, 1996, SS. 427-485.

b) *Die empirische Psychologie:* Unter dieser Rubrik sind alle Positionen enthalten, die im Studium der Psychologie den Ort finden, an dem die Fähigkeiten des Menschen bestimmt werden können. Der Geist würde somit auf eine Ansammlung von Kräften und Fähigkeiten reduziert, die durch die Beobachtung der laufenden Prozesse in den Individuen definiert sind.

Zur psychologischen Tradition des späten 18. Jahrhunderts und insbesondere zur empirischen Psychologie gibt es zwei verschiedene Antworten:

a) *Kants Antwort:* Die Fakultäten der Vernunft sollen aus der Zufälligkeit und Innerlichkeit der psychologischen und empirischen Dimension abstrahiert werden. Sie müssen innerhalb der transzendentalen Dimension der reinen Vernunft platziert werden;

b) *Jacobis Antwort:* Der Kantische Versuch, die Dimension der praktischen Vernunft von der Dimension der „Konkretheit“ in den psychologischen Mechanismen des Individuums zu befreien, wird in der Wiederherstellung der unmittelbarsten Dimension des Menschen, im Überdenken der Einheit von Form und Inhalt bzw. in der unmittelbaren Einheit der Vernunft umgekehrt. Deshalb kann nicht der Kantische Formalismus, sondern nur das „unmittelbare Wissen“ der Einheit der Vernunft entsprechen.

Hegels Umdenken der Psychologie hängt von den beiden Antworten ab. Einerseits möchte Hegel wie Kant eine Kritik der psychologischen Dimension als Ort der Zufälligkeit und Natürlichkeit des Menschen formulieren. Andererseits teilt er den von Jacobi erhobenen Vorwurf des „Formalismus“ des Kantischen Projekts, insbesondere seines Modells der praktischen Vernünftigkeit, und behauptet, es sei notwendig, formale Widersprüche der psychologischen Dimension zu überwinden².

Bevor man analysiert, wie die Psychologie innerhalb des Hegelschen enzyklopädischen Systems in Bezug auf den Begriff des Formalismus strukturiert ist, ist es sinnvoll, zunächst darzustellen wie dieser Begriff des Formalismus in den Jenaer Jahren zunächst für Hegel einen völlig negativen Wert in Bezug auf die Kantische praktische Vernunft einnimmt.

² Die negative Konnotation des Begriffs „formell“ wird von Hegel direkt aus einer Passage der Briefe Jacobis an Fichte übernommen. Vgl. *BaF*, S.195.

1.1.2 Formalismus und praktische Vernünftigkeit

Hegels Kritik am „Formalismus“ der praktischen Vernünftigkeit bei Kant kann zuerst durch zwei Werke der Jenaer Jahren belegt werden:

a) In *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts* kritisiert Hegel das Kantische Modell der praktischen Vernunft. Dies hat für Hegel nur die Bedeutung, „allein die *formelle* Identität des Ideellen und Reellen zu erkennen“ (NR, 432). Diese Identität sollte „in diesen Systemen [z.B. im moralischen System Kants] der absolute Indifferenzpunkt sein“, aber sie bleibt nur als eine formelle, leere und willkürliche Einsicht des vernünftigen Subjekts. „Formelle“ meint hier eine nicht verwirklichte, sondern nur von dem Subjekt vorausgesetzte Identität zwischen der allgemeinen Idee und der noch äußeren Realität;

b) In der *Phänomenologie des Geistes* charakterisiert der Formalismus die gesetzprüfende Vernunft Kants. Das Gesetz ist hier ein Prüfen, das die Vernunft als die Vorstellung ihrer Autonomie betrachtet. Hegel kritisiert ein solches Modell, weil es auf einer einfachen Tautologie gründet: „Dies Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Maßstab die Tautologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er ebensogut diesen als den entgegengesetzten in sich auf“ (PbG, S.317). Hier kommt der Formalismus in der praktischen Vernünftigkeit nicht nur als ein Gegenstand zwischen dem Ideellen und dem Reellen, sondern hauptsächlich zwischen der „Form“ der Vernunft und ihrem „Inhalt“.

Dementsprechend enthält der Begriff des Formalismus in Jena eine gewisse Kritik an den Grenzen des Kantischen Modells der Vernunft und insbesondere der praktischen Vernunft; außerdem bezeichnet er einen intrinsischen, formalen Gegensatz zum vernünftigen Subjekt selbst. In diesem Sinn hat der Formalismus zuerst nur eine negative Bedeutung.

Das Ziel des übrigen Teils des Kapitels ist es, die Verwandlung hervorzuheben, die der Begriff des Formalismus in Bezug auf seine Entwicklung innerhalb der enzyklopädischen Dimension Hegels erleidet. Weit davon entfernt, eine bloße Ablehnung des Kantischen Modells der praktischen Rationalität zu sein, wird der Formalismus auf enzyklopädischer Ebene zu einem grundlegenden Moment in der Entwicklung sowohl des theoretischen als auch des praktischen Geistes, d. i. des Willens³.

³ Dazu schreibt Adrian Peperzak: „Er [Hegel] akzeptiert den Kantischen Formalismus aber als ein notwendiges und objektives Moment des wahren Begriffs des Willens und gibt Kant darin recht, daß er dieses Moment zu Grundlage und Ursprung der ganzen Theorie des Willens gemacht hat. Die Aufgabe, die Hegel sich stellt [...] unterscheidet sich deshalb von der Kantischen Kritik, indem er den (als grundlegendes Moment richtigen) Formalismus des Willens allmählich

Zu diesem Zweck muss man die ganze Dimension der enzyklopädischen „Psychologie“ erläutern, in welcher der praktische Geist bzw. das Wollen eingebettet ist.

1.2 Die „Psychologie“ bei Hegel

1.2.1 Der Zustand der „Psychologie“ in dem „subjektiven Geist“

Die „Psychologie“ hat eine zentrale Rolle in dem Hegelianischen System⁴. Sie ist die letzte Station des subjektiven Geistes, in welchem der Übergang zum objektiven Geist und die Verwirklichung der Freiheit seine Voraussetzung findet. Um die Hegelsche „Psychologie“ eindringlicher zu verstehen, bedarf man einer Erklärung folgender drei Punkte:

a) *Die Rolle der Psychologie* in Bezug auf die anderen Teile des „subjektiven Geistes“, d. h. in Bezug auf die „Anthropologie“ und die „Phänomenologie“. Dabei hängt die Endlichkeit der Seele in der „Anthropologie“ davon ab, dass sie „unmittelbar oder von der Natur“ bestimmt wird, wohingegen die Endlichkeit des Bewusstseins in der „Phänomenologie“ dadurch bestimmt wird, dass „es einen Gegenstand hat“ (*Enz* C, §441). Indessen ist der Geist durch „Vernunft“, die den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt überwunden hat, zu jenem besonderen Moment geworden, der sich ausschließlich auf sich selbst und seine Bestimmungen bezieht. Der Geist stimmt also in der „Psychologie“ mit jener Erkenntnisaktivität überein, die in Wirklichkeit nichts anderes als den Ausdruck ihrer eigenen Rationalität sieht;

b) *Der wissenschaftliche Gegenstand der Psychologie* ist die Kenntnis des eigenen Geistes. Hegel schreibt darüber: „Die Psychologie betrachtet deshalb die Vermögen oder allgemeinen Tätigkeitsweisen des *Geistes als solchen*, Anschauen, Vorstellen, Erinnern usf., Begierde usf., teils ohne den Inhalt, der nach der *Erscheinung* sich im empirischen Vorstellen, auch im Denken wie in der Begierde und im Willen findet, teils ohne die Formen, in der Seele als Naturbestimmung, in

überwindet“ (A. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie: ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, S.30).

⁴ Meine Hauptquellen für diese Analyse sind: A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2001; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993; A. PEPPERZAK, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001; desgl., *Hegels praktische Philosophie*, zit.; desgl., *Autoconoscenza dell'assoluto: lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988 sowie R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave, London 2010.

dem Bewußtsein selbst als ein für sich vorhandener Gegenstand desselben zu sein“ (*Enz C*, §440A). Für die Psychologie ist das Verständnis der eigenen Tätigkeiten des Geistes von grundlegender Bedeutung, denn in ihnen wird die Identität von Subjekt und Objekt, die die Ebene des Geistes charakterisiert, allmählich zum Ausdruck gebracht, indem sie sowohl über sich selbst als auch über die Wahrheit informiert wird.

c) *Das Ziel der Psychologie* ist, die Geisteselbstbestimmung zu verwirklichen. Deshalb ist die Psychologie die Dimension, die auf subjektiver Ebene für die innere Entwicklung des Begriffs „Freiheit“ notwendig ist. Nur indem sie den Geist von der Herrschaft der natürlichen Komponenten befreit, bestimmt er sich als grundlegender Ausgangspunkt für die Verwirklichung der Freiheit selbst. „Er [der Geist] hat jetzt nur dies zu tun“ sagt Hegel „diesen Begriff seiner Freiheit zu realisieren, d.i. nur die *Form* der Unmittelbarkeit, mit der er wieder anfängt, aufzuheben“ (ebd.).

In der Psychologie erkennt der Geist die endlichen Bestimmungen seiner selbst. Die Verwirklichung der Freiheit wird noch nicht erreicht. Nur durch die Aufhebung der unmittelbaren und endlichen Formen des subjektiven Geistes in der psychologischen Betrachtung kann sie ihre Wirklichkeit bestätigen. Deshalb ist der Kampf des subjektiven Geistes gegen seine Endlichkeit die Bewegung, welche die ganze Entwicklung in der Psychologie durchquert, um die Selbstbestimmung des Geistes endlich zu verwirklichen.

1.2.2 Der Geisteskampf gegen seine Endlichkeit

Um zu verstehen, was die Endlichkeit des Geistes ausmacht, ist es nötig, das Verhältnis zwischen „Wissen“ und „Vernunft“ zu klären⁵. Diese Beziehung kann sich bei Hegel in zwei Richtungen entwickeln:

a) „Die schlechthin unendliche, objektive *Vernunft* als sein *Begriff* gesetzt, so ist die Realität das *Wissen* oder die *Intelligenz*“ (*Enz C*, §441). Die Vernunft ist die unendliche Seite; in Bezug darauf ist das Wissen ein rein subjektives und endliches Wissen, d. h. Intelligenz;

⁵ Vgl. A. FERRARIN, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016

b) „oder das *Wissen* als der Begriff genommen, so ist dessen Realität diese *Vernunft* und die Realisierung des Wissens, sich dieselbe anzueignen“ (ebd.). Das Wissen ist hier Wissen um die Wirklichkeit. In diesem Sinn stellt die Vernunft die Realität dar, welche vom Wissen erfasst werden soll.

Das Wissen wäre etwas, das zumindest am Anfang als etwas Begrenztes und Endliches konfiguriert ist, d. i. als jene Intelligenz, die aus der Sicht ihrer Endlichkeit versucht, das Vernünftige zu erfassen, das sich in ihren Bestimmungen darstellt. Gleichzeitig scheint die Intelligenz selbst ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu sein, der zum Verständnis des Geistes und zur Kenntnis der Realität führt. Das Ergebnis dieser doppelten Beziehung ist bei Hegel die Endlichkeit des Geistes.

1.2.3 Entwicklung, Tätigkeit und Weg des Geistes

Die Entwicklung des Geistes in der Hegelschen Psychologie entspricht einer „Tätigkeit des Übersetzens“ (*Enz C*, §442). Um dies zu erklären, ist es notwendig, zwei Fragen zu beantworten:

a) *Was ist die „Tätigkeit des Übersetzens“?*

Eine solche Tätigkeit ist „rein nur der formelle Übergang in die Manifestation und darin Rückkehr in sich“ (*Enz C*, §442). Die Tätigkeit, die das Wissen im subjektiven Geist charakterisiert, fällt mit der Aristotelischen Konzeption der *praxis* zusammen⁶. Es ist der Ausdruck eines Produktionsprozesses, dessen Zweck der einfache Ausdruck seiner Vernünftigkeit ist. Dieses Wissen ist eben ein „formelles“ und „abstraktes“, dessen Zweck es ist, seinen eigenen Raum, nicht mit einem anderen Material als sich selbst, sondern mit seiner eigenen Vernünftigkeit zu füllen, die in seinen eigenen Bestimmungen gefunden wird⁷;

⁶ Zentral ist hier Hegels Kenntnis des Aristotelischen Unterschieds zwischen *poiesis* und *praxis*. Vgl. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, zit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, zit. sowie M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993.

⁷ So drückt sich Stephen Houlgate aus: „This ability to say ‘no’ to what is, to look away from what it is now the case and to conceive of other possibilities, is referred to by Hegel as the act of abstraction. It is only because the mind abstracts from the specific situation it finds the world to be in that it can conceive of bringing about what is not yet the case“ (S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, «Review of Metaphysics», 48 (4), 1995, S.865).

b) *Wie charakterisiert eine solche Tätigkeit den Weg des Geistes in der Psychologie?*

In seiner Tätigkeit unterscheidet sich der Geist:

i) im „*theoretische[n]* Geist“, welcher das Vernünftige zum Objekt hat. Seine Entwicklung besteht darin, „das Wissen von der Voraussetzung und damit von seiner Abstraktion zu befreien und die Bestimmtheit subjektiv zu machen“ (*Enz C*, §443);

ii) im „*praktische[n]* Geist“, welcher sich selbst als „Wille“ bestimmt. Er hat das Vernünftige nicht mehr zum Objekt, sondern als Ausdruck seiner Selbstbestimmungsfähigkeit. Seine Entwicklung besteht darin, „seine Willensbestimmung von ihrer Subjektivität als der einseitigen Form seines Inhalts“ zu befreien (ebd.);

iii) im „*freie[n]* Geist, [...] in welchem jene gedoppelte Einseitigkeit aufgehoben ist“ (ebd.). Der Geist ist an dem Punkt angelangt, sich selbst zum Ziel zu setzen und das Wissen um seine Bestimmungen als ein Wissen um sich selbst zu erkennen.

Der theoretische und der praktische Geist sind beide noch Ausdrücke der subjektiven Geisteseinsicht⁸. Die Tätigkeit des Geistes in der Psychologie ist deshalb eine Tätigkeit, die immer und auf jeden Fall durch die Endlichkeit des Subjekts ausschließlich formale Ergebnisse hervorbringt.

Der „Formalismus“ zeigt sich hier als die innere Bestimmung der Tätigkeit und der Produktionen des theoretischen und des praktischen Geistes; „der theoretische sowohl als praktische Geist sind noch in der Sphäre des *subjektiven Geistes* überhaupt. [...] Der subjektive Geist ist hervorbringend; aber seine Produktionen sind formell“ (*Enz C*, §444).

1.3 Der Formalismus in der Entwicklung des Geistes

1.3.1 Eine logische Definition des Formalismus

In der Beziehung zwischen Wissen und Vernunft gibt es eine Bewegung des Voraussetzens: „Die Vernunft ist zugleich nur insofern die unendliche, als sie die absolute Freiheit ist, daher sich ihrem Wissen *voraussetzt* und sich dadurch verendlicht und die ewige Bewegung ist, diese Unmittelbarkeit aufzuheben,

⁸ In meiner Lektüre der Beziehung zwischen dem theoretischen Geist und praktischen Geist befolge ich insbesondere: S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit*, zit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, zit. und S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel: Union or Disunion?*, in Id., *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*, Yale University Press, New Haven/London 1989, pp. 107-117.

sich selbst zu begreifen und Wissen der Vernunft zu sein“ (*Enz C*, §441). Dieser Mechanismus des Voraussetzens ist es, der in Wirklichkeit den Formalismus des subjektiven Geistes verursacht.

Um ein solches Voraussetzen eindringlicher zu verstehen, soll die Struktur der „äußerlichen Reflexion“ in der *Wesenslogik* analysiert werden⁹. „Die äußerliche Reflexion *setzt* also ein Sein *vor*aus, *erstens* nicht in dem Sinne, daß seine Unmittelbarkeit nur Gesetzsein oder Moment ist, sondern vielmehr, daß diese Unmittelbarkeit die Beziehung auf sich und die Bestimmtheit nur als Moment ist“ (*WdL II*, S.253). Die äußere Reflexion zeigt sich als eine bloße Tätigkeit, welche einen äußeren Gegenstand als etwas Unabhängiges setzen möchte. Ein solcher unmittelbarer Gegenstand ist aber nur Schein, d. h. die Form des reflektierenden Subjekts selbst¹⁰.

Der Formalismus der äußeren Reflexion ist derselbe wie beim Wissen des subjektiven Geistes, der das Gegenteil des Inhalts der eigenen Bestimmungen ist. In der Psychologie muss das Wissen von einem formalen und externen Wissen in Bezug auf das, was es weiß, zu einem Wissen übergehen, das in der Identität mit seinem Objekt verstanden wird. Jetzt soll die Rolle erforscht werden, die der Formalismus im theoretischen sowie im praktischen Geist einnimmt.

1.3.2 Der Formalismus in der Intelligenz

Hegels Definition der Intelligenz wird in § 445 folgendermaßen ausgedrückt: „Die Intelligenz *findet* sich *bestimmt*; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als *Wissen* aber ist sie dies, das Gefundene als ihr eigenes zu setzen“ (*Enz C*, §445).

a) Die Entwicklung des theoretischen Geistes als Intelligenz ist die fortschreitende Internalisierung durch das Wissen des eigenen objektiven Inhalts. Die innere Bewegung der Intelligenzbewegung entspricht der Kenntnis eines noch äußeren Gegenstands („das Gefundene“) als Ausdruck einer inneren Bestimmung des eigenen subjektiven Geistes;

b) Der Formalismus der Intelligenz entspricht hier den eigenen Formen des theoretischen Geistes. Das Wissen des theoretischen Geistes ist insofern formal, als sie noch einer leeren

⁹ Hier folge ich: F. CIRULLI, *Hegel's Critique of Essence: A Reading of Wesenslogik*, Routledge, New York/London 2006; D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010; A. KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2014 und M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

¹⁰ Es ist wichtig in Erinnerung zu rufen, dass die Bewegung der Reflexion immer einer Beziehung zwischen Unmittelbarkeit und Negation entspricht. Vgl. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, zit..

Tätigkeit entspricht, die ständig nach ihrer Erfüllung in einem als Kontingent betrachteten Objekt sucht. „Zunächst erscheint sonach allerdings die Tätigkeit der Intelligenz als eine *formelle, unerfüllte*, der Geist folglich als *unwissend*; und es handelt sich zuvörderst darum, diese Unwissenheit wegzubringen“ (*Enz C*, §445Z).

c) Das Ziel der Intelligenzentwicklung ist, die endlichen und unmittelbaren Formen des besagten Formalismus aufzuheben. Deshalb ist das „Denken“ die letzte Stufe dieser Entwicklung, in welcher die Intelligenz „eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist“, erkennt (*Enz C*, §465).

1.3.3 Der Formalismus in dem Willen

Eine Definition des Willens wird im §469 angegeben¹¹:

Der Geist als Wille weiß sich als sich in sich beschließend und sich aus sich erfüllend (*Enz C*, §469).

a) Die Entwicklung des praktischen Geistes als Wille ist die Fähigkeit des Geistes, sich selbst einen Inhalt zu geben oder sich selbst zu bestimmen, d. h. sich selbst „nicht subjektive, d. i. eigensüchtige, sondern [einen] allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken“ (*Enz C*, §469A) zu geben;

b) Der Formalismus des Willens entspricht dem Unterschied innerhalb der Entwicklung des praktischen Geistes zwischen einer endlichen und einer unendlichen Einsicht des Willens vor seiner Verwirklichung in dem „freien Geist“. Um dies besser zu verstehen, kann man die Struktur des Willens überhaupt in der *Einleitung der Grundlinien der Philosophie des Rechts* (§§5-7) analysieren:

i) „Der Wille enthält α) das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung [...] aufgelöst ist; die schranklose Unendlichkeit der *absoluten Abstraktion* oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst“ (*PbR*, §5).

Der Wille muss als reines Denken verstanden werden. Er ist ein „Ich“, der einer Abstraktion der endlichen und natürlichen Bestimmungen des subjektiven Geistes entspricht. Dies stellt das „unendliche“ Moment des Willens dar;

¹¹ Dabei folge ich Peperzaks (A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, zit.; desgl., *Hegels praktische Philosophie*, zit.) Interpretation der Struktur des praktischen Willens.

ii) „β) Ebenso ist *Ich* das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung, Bestimmen* und *Setzen* einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands“ (ebd., §6).

Der Wille hat als eigenen Inhalt seine endliche Form bzw. seine negative Bewegung: sich selbst als ein Gegenüber zu einem externen Objekt zu bestimmen. Dies stellt das „endliche“ Moment des Willens dar;

iii) „γ) Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; – die *in sich* reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*; – *Einzelheit*“ (ebd., §7).

Das Individuum enthält eine Bipolarität, in der seine Bestimmung als einzelnes Subjekt und sein Wesen als Ausdruck reinen Denkens, der Unendlichkeit, nach einer schmerzhaften Schädelstätte der Bildung desselben Subjekts zur Identität kommen. Letzteres kommt schließlich zum Bewusstsein des formalen Gesichtspunktes als ein solcher, der in eine Dimension der universellen Totalität abgesenkt ist.

c) Das Ziel des Willens ist, seine eigene Freiheit von seinem innerlichen Unterschied zwischen unendlichem und endlichem Moment zu erreichen: „Die Bestimmung des *an sich* seienden Willens ist, die Freiheit in dem formellen Willen zur Existenz zu bringen, und damit der Zweck des letzteren, sich mit seinem Begriffe zu erfüllen, d. i. die Freiheit zu seiner Bestimmtheit, zu seinem Inhalte und Zwecke wie zu seinem Dasein zu machen“ (*Enz C*, §469).

Der freie Wille ist deshalb die Identität vom Denken und vom Willen selbst. Der Wille muss von seinen endlichen Formen, genauso wie sich das Wissen von seinen begrenzten Fähigkeiten befreien muss. Nur durch die allmähliche Kenntnis und Umsetzung dieser begrenzten Formen ist es möglich, den Bezug zu ihrem tiefsten Begriff und zu ihrer Überwindung zu sehen.

2. Die Form der Unmittelbarkeit: Das „praktische Sollen“ und die Natürlichkeit des Willens

Die drei Absätze, die das zweite Kapitel meiner Dissertationsarbeit bilden, haben jeweils zum Objekt:

- a) Das „praktische Sollen“ als zentralen Punkt in der Entwicklung des praktischen Geistes, d. i. des Willens, zu lesen, um die formellen Grenzen der verschiedenen Willensbestimmungen als Grenzen zu betrachten. (Absatz 2.1);
- b) Die erste unmittelbare und formelle Form des praktischen Geistes, d. i. das „praktische Gefühl“, zu analysieren (Absatz 2.2);
- c) Der Inhalt des unmittelbaren Willens in seiner zweiten Form, d. h. die Triebe, die Neigungen usf., zu untersuchen (Absatz 2.3).

Diese Analyse zielt auf eine Interpretation der Elemente des formellen und unmittelbaren Willens als Elemente der unvernünftigen Seite des Willens ab.

2.1 Das praktische Sollen

2.1.1 Die Duplizität des Sollens

Die Definition des „praktischen Sollen[s]“ aus der *Enzyklopädie* lautet:

Der praktische Geist enthält zunächst als formeller oder unmittelbarer Wille ein gedoppeltes *Sollen* (*Enz C*, §470).

Dieses gedoppelte Sollen hat zwei Bedeutungen:

- a) „i. in dem Gegensatze der aus ihm gesetzten Bestimmtheit gegen das damit wieder eintretende *unmittelbare* Bestimmsein, gegen sein *Dasein* und *Zustand*, was im Bewußtsein sich zugleich zum Verhältnisse gegen äußere Objekte entwickelt“ (ebd.).

Der Wille ist als Ausdruck eines Subjekts zu betrachten, das in seiner Bestimmung, d. h. in seinem „Zustand“, das Ergebnis einer sofortigen Bestätigung von Objekten in Bezug auf dasselbe Bewusstsein findet.

b) „ii. Jene erste Selbstbestimmung ist als selbst unmittelbare zunächst nicht in die Allgemeinheit des Denkens erhoben, welche daher *an sich* das *Sollen* gegen jene sowohl der Form nach ausmacht, als dem Inhalte nach ausmachen kann; – ein Gegensatz, der zunächst nur für uns ist“ (ebd.).

Die unmittelbare Selbstbestimmung des Willens, seines „Zustands“, steht notwendigerweise im Zusammenhang mit einer Allgemeinheit, dem des freien Willens, welche für ihn das Ansichsein, seinen Zweck und sein Sollen darstellt. Die Bewegung dieser Selbstbestimmung setzt deshalb eine allgemeine Dimension des praktischen Sollens voraus, welche aber von dem endlichen und formellen Willen nicht verstanden wird; eine solche Dimension soll in Bezug auf den Begriff der „Allgemeinheit des Denkens“ beschrieben werden.

2.1.2 Kategorischer Imperativ und hypothetischer Imperativ

Was bedeutet der Ausdruck „Allgemeinheit des Denkens“ und welche Rolle spielt er in Bezug auf das „gedoppelte Sollen“?

Eine solche Frage lässt sich durch die Interpretation von Adrian Peperzak beantworten:

Es ist diese Art des Sollens, die Hegel als zweites Sollen in BC. 470 formuliert. ‘Die Allgemeinheit des Denkens’ ist seine Bezeichnung für Kants objektives Gesetz der praktischen Vernunft. Die vom Einzelsubjekt gewollten und gesetzten Bestimmtheiten sind der Form nach von den objektiven, im Gesetz der Freiheit enthaltenen Bestimmungen verschieden¹².

Das gedoppelte Sollen bei Hegel kann in Bezug auf den Kantischen Unterschied zwischen dem kategorischen und dem hypothetischen Imperativ der praktischen Vernunft in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* folgendermaßen interpretiert werden:

a) Das gedoppelte Sollen ist einerseits Ausdruck des unmittelbaren und endlichen Willens genauso wie der Kantische „hypothetische Imperativ“; die Zwecke hängen von Objekten ab, die außerhalb des Willens selbst liegen, und der endliche Wille selbst ist unwiederbringlich bestimmt. Das Sollen folgt hier nur verschiedenen Zwecke des endlichen Willens;

¹² A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, zit., S.36

b) Das gedoppelte Sollen ist andererseits Ausdruck der allgemeinen Dimension des Willens und des Denkens genauso wie der Kantische „kategorische Imperativ“; die Allgemeinheit des Denkens entspricht deswegen der Dimension der Freiheit des selbstbestimmten Willens.

Welchen Unterschied gibt es jetzt zwischen dem Kantischen Modell des Sollens als Imperativ und dem Hegelschen „gedoppelte[n] Sollen“?

Das Sollen bedeutet für Hegel nicht mehr die Objektivität eines Gesetzes, über das die praktische subjektive Vernunft notwendigerweise bestimmt wird, sondern bezieht sich auf die Endlichkeit und Unvollständigkeit des subjektiven Willens selbst und auf einen anderen allgemeinen Horizont, der noch nicht vorhanden ist.

2.1.3 Das Sollen und das Ertragen der Grenze

In der Regel wird Hegels Kritik am Kantischen subjektiven Sollen als eine Ablehnung einer deontologischen und allgemeinen Dimension innerhalb der praktischen Vernünftigkeit verstanden. Der Vergleich zwischen dem „praktischen Sollen“ und der Struktur der Kantischen Imperative hat bereits zu einem möglichen Umdenken dieses Begriffs geführt.

Um die Rolle des „praktischen Sollens“ bei Hegel tiefergehend zu verstehen, schlage ich vor, die Struktur des „Sollen[s]“ in der *Wissenschaft der Logik* zu analysieren¹³.

Hegels Analyse des „Sollen[s]“ ist in der *Seinslogik*, insbesondere in der Behandlung der „Endlichkeit“ enthalten. Das „Sollen“ sei tatsächlich mit der Darstellung des Daseins als etwas Bestimmtem und Endlichen untrennbar. Dies impliziert jedoch die Frage: Welcher Struktur entspricht das endliche Dasein als „Etwas“? Hegel selbst beantwortet sie am Anfang des Absatzes *Die Schranke und das Sollen*:

Etwas oder das Sein ist [...] in sich reflektiert und entwickelt als Insichsein, das eine Bestimmung und Beschaffenheit an ihm hat, und noch bestimmter, daß es eine Grenze an ihm hat, welche, als das dem Etwas Immanente und die Qualität seines Insichseins ausmachend, die Endlichkeit ist (*WdL I*, S.118).

Das „Etwas“ hat deshalb:

¹³ In meiner Lektüre der logischen Struktur des gedoppelten Sollens schließe ich mich J.W. BURBIDGE, *On Hegel's Logic*, Humanities Press, New Jersey 1995 und S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006 an.

a) eine „Bestimmung“, d. h. das, was in Bezug auf das „Etwas“ gleich und unverändert bleibt. Hegel verbindet den Begriff der „Bestimmung“ mit demjenigen der „Bestimmung des Menschen“. In diesem Sinne entspricht die „Bestimmung“ der allgemeinen Dimension des Denkens: „Die *Bestimmung des Menschen* ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache *Bestimmtheit*, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden“ (*WdL I*, SS.110-111). Die Bestimmung stellt das „Ansichsein“ des „Etwas“ dar, d. i. der Teil des endlichen Daseins, der immer konstant und identisch mit sich selbst ist;

b) eine „Beschaffenheit“, d. h. das Etwas als immer in Bezug auf äußeren und zufälligen Elementen bestimmt. „So oder anders beschaffen ist Etwas als in äußerem Einfluß und Verhältnissen begriffen“ (*WdL I*, S.111). Die Beschaffenheit des Etwas bezeichnet den Teil, der ständig dem zufälligen Einfluss äußerer Elemente ausgesetzt ist;

c) eine Grenze: die „Schranke“. Jedes endliche Dasein hat notwendigerweise eine Schranke in sich, in Bezug auf die es als negativ steht. Dieser Begriff stellt den Punkt dar, von dem an „Etwas“ in sein „Anderes“ übergehen würde; er ist letztlich das „Nicht-Sein“ des „Etwas“ selbst. Das Endliche, indem es seine eigene Grenze in sich selbst setzt, verleugnet seine eigene Bestimmung. Gleichzeitig wird genau diese Bestimmung als ein „Sollen“, als notwendige Referenz über jene Grenze hinaus rekonstruiert, die das „Etwas“ aufgrund seiner Endlichkeit in sich selbst gesetzt hat.

Das „Sollen“ ist das, was den Menschen als endlich unterscheidet; es ist das, was nicht von der Endlichkeit dieses Seins getrennt werden kann, das sich aber gleichzeitig auf das Verständnis einer unendlichen Dimension jenseits derselben Endlichkeit bezieht. Das Sollen hat für Hegel nicht mehr die Bedeutung eines einfachen Imperativs der Vernunft, sondern es entspricht sowohl der Endlichkeit als auch dem allgemeinen Zweck, welchen jedes endliche Subjekt in sich hat.

2.2 Die Unmittelbarkeit des Geistes: das praktische Gefühl

2.2.1 Die Natürlichkeit des Geistes

Die erste Form des endlichen und formellen Willens ist das „praktische Gefühl“:

Der praktische Geist hat seine Selbstbestimmung in ihm zuerst auf unmittelbare Weise, damit *formell*, so daß er *sich findet* als *seiner* innerlichen *Natur* bestimmte *Einzelheit*. Er ist so *praktisches Gefühl* (Enz C, §471).

Die Selbstbestimmung des praktischen Geistes ist zuerst unmittelbar. Das praktische Gefühl ist einfach in seiner „innerlichen Natur“ bestimmt. Die Identität zwischen der Form des Subjekts und seinem Inhalt ist hier ganz unmittelbar und formell, weil das Sollen, die Bestimmung des Willens, in der Beschaffenheit des endlichen Subjekts sich nur auf eine zufällige Weise verwirklicht.

Was bedeutet dann der Begriff der „innerliche[n] Natur“ bei Hegel?

a) In der *Anthropologie* hat die Natur noch die Bedeutung von etwas radikal Äußerem und vom Geist selbst Getrenntem. Die Befreiung des Geistes entspricht hier der Gewohnheit und der Körpererziehung;

b) In der *Psychologie*, z. B. im praktischen Gefühl, entspricht die „innerliche Natur“ dem, was Hegel „die vernünftige Natur des Geistes“ (Enz C, §474) nennt¹⁴. Sie stellt hier einfach die Unmittelbarkeit eines endlichen und formellen Willens dar, welcher sich selbst bestimmt.

Trotzdem stellt der Begriff der „Natur“ im praktischen Gefühl zwei verschiedene Seiten dar:

i) Einerseits bringt sie das vernünftige Wesen innerhalb der ersten formellen Stufe des praktischen Geistes zum Ausdruck. In diesem Sinne hat sie eine vernünftige Seite;

ii) Andererseits ist die Natur des praktischen Geistes etwas Zufälliges und Unmittelbares. „Darin hat er [der praktische Geist], da er *an sich* mit der Vernunft einfach identische Subjektivität ist, wohl den Inhalt der Vernunft, aber als *unmittelbar einzelnen*, hiermit auch als *natürlichen, zufälligen und subjektiven* Inhalt“ (Enz C, §471). In diesem Sinne ist die Natur des praktischen Gefühls nicht nur vernünftig, sondern auch Ausdruck der Zufälligkeit und der Unmittelbarkeit. Deshalb stellt die Natur auch eine unvernünftige Seite des Geistes dar.

Aufgrund der Natur des praktischen Geistes ist der besondere Inhalt, der im Gefühl vorhanden ist, potenziell, an sich oder nach seinem Begriff, schon auf der untersten Ebene der Entwicklung des praktischen Geistes vernünftig. Gleichzeitig aber stellt das praktische Gefühl, gerade als unmittelbarer

¹⁴ Vgl. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto della persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica & Politica», XIV, 2, 2012, pp. 68-102.

Ausdruck seines inneren Wesens, seine Grenzen dar, indem es seinem Inhalt eine unmittelbare Form gibt.

2.2.2 Die unvernünftige Komponente des Geistes

Aristoteles Begriff von „*nous*“ kann dabei helfen, die komplexe Beziehung zwischen einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teil innerhalb der Natur des praktischen Geistes bei Hegel verständlich zu machen:

a) Bei Aristoteles hat die „Seele“ einen unvernünftigen Teil, der mit dem vernünftigen mitarbeitet (Vgl. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102b 29-31). Es sei ferner unmöglich, die Seele nicht als etwas zu betrachten, das Elemente enthält, die nicht rein vernünftig sind. Die beiden Seiten teilen kein friedliches Zusammenleben, sondern stellen sie gleichzeitig ein Verhältnis dar, in dem sich beide Seiten notwendigerweise aufeinander beziehen;

b) Bei Hegel hat der praktische Geist, genauso wie die Aristotelische Seele, im praktischen Gefühl seinen unvernünftigen Teil, in dem er die Bestimmung als etwas noch Unmittelbares und Subjektives findet, das aus den Tiefen seiner Natur entspringt. Das unvernünftige Element wird dann wieder in die Einheitsdimension des Geistes eingeführt, so wie es in der Aristotelischen Seele ein unausweichlicher Teil ist, mit dem sich der vernünftige Teil mehr oder weniger negativ identifizieren muss.

In diesem Fall stellt das „praktische Gefühl“ die unvernünftige Dimension des Willens dar, die eine einige besondere Rolle in der Entwicklung der ganzen vernünftigen Selbstbestimmung des Geistes spielt. Obwohl die Hegelsche Interpretation des Aristotelischen Denkens sicherlich einige Mängel aufweist, gibt es doch bei den beiden eine unbestreitbare Einschätzung der unvernünftigen Komponente als etwas, das nicht ausgeschlossen werden kann, das aber sogar für die geistige und vernünftige Einheit der menschlichen Zweckmäßigkeit entscheidend ist.

2.2.3 Die komplexe Vielfalt der Gefühle

Im praktischen Gefühl zeigt sich zunächst die Selbstbestimmung des Willens als etwas einfach Gefundenes, als Ergebnis der unmittelbaren Beziehung, die das Einzelne zu seiner eigenen inneren Natur

und zu seinen eigenen Bestimmungen hat. Die Unmittelbarkeit des praktischen Gefühls stellt den Geist der Möglichkeit aus, sowohl durch seine eigene vernünftige Natur als auch durch völlig unvernünftige Impulse und Bedürfnisse bestimmt zu werden, die von seinem Herzen diktiert werden. In diesem Sinne ist die Identität des Sollens, d. h. die Bestimmung des Willens, und des Seins, d. h. die Beschaffenheit des Willens, nur unmittelbar und zufällig.

Man kann bei Hegel drei Gruppen von Gefühlen erkennen:

a) Das „*Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen*“ (Enz C, §472): „Der *fühlende* Wille ist daher das Vergleichen seines von außen kommenden, unmittelbaren Bestimmtheits mit seinem durch seine eigene Natur gesetzten Bestimmtheits. Da das letztere die Bedeutung dessen hat, was sein *soll*, so macht der Wille an die Affektion die Forderung, mit jenem übereinzustimmen. Diese Übereinstimmung ist das *Angenehme*, die Nichtübereinstimmung das *Unangenehme*“ (Enz, §472Z).

Das „*Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen*“ ist deshalb das Ergebnis der Meinung des Subjekts, seine unmittelbaren und endlichen Zwecke zu erreichen;

b) „Es gibt nämlich zweitens Gefühle, welche, da ihr Inhalt von der *Anschauung* oder von der *Vorstellung* herkommt, das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen übertreffen. Zu dieser Klasse von Gefühlen gehört zum Beispiel das Vergnügen, die Freude, die Hoffnung, die Furcht, die Angst, der Schmerz usw.“ (Enz, §472Z). Basierend auf Intuition und Vorstellung, hat die zweite Gruppe von Gefühlen einen externen Inhalt, der nicht von der inneren Natur der spirituellen Singularität abhängt;

c) „Endlich entsteht eine dritte Art von Gefühlen dadurch, daß auch der aus dem *Denken* stammende, substantielle Inhalt des *Rechtlichen, Moralischen, Sittlichen* und *Religiösen* in den fühlenden Willen aufgenommen wird“ (ebd.). Zum Beispiel erhalten Scham- und Reuegefühl ihren sittlichen Charakter erst durch ihren Inhalt und nicht durch die völlig zufällige und gleichgültige Form des unmittelbaren Willens. Die Form des praktischen Gefühls ist noch formell und unmittelbar; deshalb kann nicht diese Gruppe von Gefühlen völlig in der Dimension des objektiven Geistes enthalten werden.

Schließlich ist der Formalismus die Konstante aller dieser Bestimmungen des praktischen Gefühls. Obwohl die unmittelbaren und unvernünftigen Komponenten des Gefühls erklärt wurden, werden sie letzten Endes einfach als „gefunden“ betrachtet. Das praktische Gefühl wird passiv von den Komponenten seiner Natur bestimmt, und die Verwirklichung seiner Ziele ist einfach eine formelle Anerkennung der Identität von Sollen und Sein.

2.3 Der Inhalt des unmittelbaren Willens: Triebe und Leidenschaften

2.3.1 Das reelle Urteil des Willens

Die zweite Form des Willens in der *Enzyklopädie* ist von der Beziehung zwischen Trieben und Willkür charakterisiert. Eine solche Beziehung hat das „reelle Urteil“ als ihren zentralen Begriff:

Das praktische *Sollen* ist *reelles* Urteil. [...] Daß der Wille, d.i. die *an sich* seiende Einheit der Allgemeinheit und der Bestimmtheit, sich befriedige, d.i. *für sich* sei, *soll* die *Angemessenheit* seiner inneren Bestimmung und des Daseins durch ihn gesetzt sein (*Enz* C, §473).

Um die Rolle des realen Urteils eindringlicher zu verstehen, sollen folgende zwei Punkte in Erinnerung gerufen werden:

- a) *Der Übergang von den Affekten zu den Trieben*: Durch das reelle Urteil geht das richtige Ziel des Willens, das die Verwirklichung des Inneren nach außen erreicht, von einem einfachen Ergebnis passiver Affekte, wie in dem praktischen Gefühl, zum Zweck der eigenen Tätigkeit des Geistes über, die ausschließlich durch die Triebe und Leidenschaften in ihm bestimmt wird;
- b) *Die logische Struktur des Urteils*: „[D]as Urteil ist dies Setzen der bestimmten Begriffe durch den Begriff selbst“ (*WdL II*, S.53). Das Urteil entspricht hier der Bewegung des praktischen Geistes, der sich selbst bestimmen will.

Der Begriff des Willens kann daher nicht mehr als solcher in der Identität mit seinen Bestimmungen unmittelbar gefunden werden. Er muss sich durchsetzen, indem sie ihre eigenen Bestimmungen setzt und umsetzt. Durch das Urteil tritt der Begriff des Willens in seine Existenz und in seine Realität ein und verlässt die naive Ebene seines passiven Einflusses durch äußere Elemente.

2.3.2 Die Form der wollenden Intelligenz

Der Inhalt des noch endlichen und formellen Willens entspricht jetzt den Trieben und den Leidenschaften:

Da diese Tätigkeit von der Form noch nicht befreit, und daher formell ist, ist der Wille noch natürlicher Wille, *Trieb* und *Neigung*, und mit der nähern Bestimmtheit, daß die Totalität des praktischen Geistes sich in eine einzelne der beschränkten Bestimmungen legt, *Leidenschaft* (*Enz* A, §392).

Diese Definition lässt sich mit Blick auf drei Punkte erläutern:

a) *Die Triebe und die Leidenschaften*: Die Triebe würden dann jedoch den Inhalt des Willens ausmachen, den er sich selbst auf ganz natürliche Weise gibt, während die Leidenschaften die Konzentration des Willens auf einen einzigen Zweck anzeigen würden, der zu den unmittelbarsten und formellsten Beziehungen mit der besonderen inneren Willensbestimmung führt. Diese Elemente bilden den „unmittelbaren Willen“. Der unmittelbare Wille – so lautet dieser Begriff in der *Einleitung der Grundlinien der Philosophie des Rechts* – ist also derjenige, für den es keine Form der Vermittlung gibt. Sie wird in ihrem natürlichen Ausdruck, in ihrer unmittelbaren und inneren Bestimmung als die heterogene Gesamtheit ihrer verschiedenen Triebe, Begierde und Neigungen betrachtet;

b) *Die Form der wollenden Intelligenz*: Die Unmittelbarkeit, die den Inhalt des unmittelbaren Willens bestimmt, bedeutet nicht eine einfache äußere Zufälligkeit. In den Trieben, Neigungen und Leidenschaften gibt es keinen Unterschied zwischen dem Subjekt und einem äußeren Objekt. „Der *Trieb* hingegen, da er eine Form der *wollenden Intelligenz* ist, geht von dem *aufgehobenen* Gegensatz des Subjektiven und des Objektiven aus und umfaßt eine *Reihe* von Befriedigungen – somit etwas *Ganzes, Allgemeines*“ (*Enz* C, §473Z). Deshalb ist der Inhalt des unmittelbaren Willens schon insofern auch vernünftig, als er für die Entwicklung und Selbstbestimmung des Willens notwendig ist. Andererseits sind die Triebe, die Neigungen und die Leidenschaften „dem noch subjektiven, einzelnen Willen angehörig, mit Zufälligkeit behaftet und scheinen als besondere zum Individuum wie zueinander sich äußerlich und hiermit nach unfreier Notwendigkeit sich zu verhalten“ (*Enz* C, §474).

2.3.3 Triebe zum Handeln und *òrexis*

Hier lautet die leitende Frage: *Welche Rolle haben diese Triebe innerhalb der Psychologie des Willens?*

Das *Subjekt* ist die *Tätigkeit* der Befriedigung der Triebe, der formellen Vernünftigkeit, nämlich der Übersetzung aus der Subjektivität des Inhalts, der insofern Zweck ist, in die Objektivität, in welcher es sich selbst zusammenschließt (*Enz* C, §475).

Das Subjekt wird durch diese Tätigkeit gebildet, die letztendlich die Befriedigung ihrer eigenen Impulse zum Ziel hat. Wie kann man jedoch die Beziehung zwischen den Trieben und der Tätigkeit des Subjekts erläutern? Für die Beantwortung dieser Frage ist die Darstellung des Handlungsbegriffs¹⁵ notwendig:

a) *Handlung und Interesse*: „Eine Handlung ist ein Zweck des Subjekts, und ebenso ist sie seine Tätigkeit, welche diesen Zweck ausführt; nur [...] durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt“ (*Enz C*, §475A). Jedes Subjekt handelt immer und nur insoweit, als diese Handlung dem Inhalt des Triebes entspricht, der es zum Handeln antreibt. Kurz gesagt, es muss eine Übereinstimmung zwischen dem Grund für die Handlung und der Handlung selbst bestehen. Diese Korrespondenz wird von Hegel „Interesse“ genannt und in diesem Sinne behauptet er: „Es kommt daher nichts ohne Interesse zustande“ (*Enz C*, §475).

b) *Handlung und òrexis*: „Aber Trieb und Leidenschaft ist nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjekts, nach welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist“ (*Enz C*, §475A). Der Ursprung der inneren Tendenz des einzelnen Menschen zum Handeln wird sowohl von Hegel als auch von Aristoteles mit einer noch unmittelbaren Dimension, aber dennoch in Kontinuität mit der gleichen rationalen Natur des Menschen identifiziert. Bei Aristoteles stellt der appetitive Teil, d. i. die *òrexis*, der Ursprung jeder Handlungstendenz dar¹⁶. Als Antrieb jeder Handlung findet der Satz von Trieben und Leidenschaften in ihm seinen positiven Aspekt und verdient, in den Prozess der Entwicklung der praktischen Vernünftigkeit einbezogen zu werden.

¹⁵ Hier beziehe ich mich auf F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, zit. und M. QUANTE, *Hegels Begriff der Handlung*, zit..

¹⁶ Vgl. *De Anima*, III 9, 433 a 14-20; *Eth. Nic.*, VI, 2, 1129 a 35.

3. Die Forme der Reflexion: Willkür und personale Autonomie

Die drei Absätze, die das dritte Kapitel meiner Arbeit bilden, haben jeweils zum Thema:

- a) Hegels Begriff der Willkür als Darstellung des vernünftigen und reflektierenden Teils des Willens;
- b) die Darstellung der Diskussion über die Willkür und ihre Beziehung mit der Naturstruktur der Welt; diesbezüglich gehe ich auf die Positionen des „Kompatibilismus“ und des „Inkompatibilismus“ ein;
- c) die Analyse bei Michael Quante der Interpretation des Hegelschen Begriffs von „Willkür“ als „personale Autonomie“ im Vergleich zur „kompatibilistischen“ Tradition.

Ziel des Kapitels ist es, die Willkür noch als eine formelle Form des Willens darzustellen und den Übergang zum freien Willen einzuführen.

3.1 Der vernünftige Teil des Willens

3.1.1 Unendliches Ich und Unbestimmtheit des Wählens

Die Definition des reflektierenden Willens bei Hegel lautet:

Der Wille als denkend und an sich frei unterscheidet sich selbst von der *Besonderheit* der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfaltigen Inhalt; so ist er *reflektierender* Wille (*Enz C*, §476).

Der reflexive Teil des Willens steht als Garant der Ordnung in Bezug auf die Vielzahl der zufälligen Elemente, die den unmittelbaren und chaotischen Inhalt zu bilden scheinen. Der reflektierende Wille kann durch zwei Begriffe erläutert werden:

a) *Unendliches Ich*: Der endliche Wille hat seinen reflektierenden Teil in der abstrahierenden Bewegung des endlichen Ichs: „[D]er endliche Wille [...] *steht über* dem Inhalt, den unterschiedenen Trieben“ (PbR, §14);

b) *Das Wählen*: Die Kontrolle, die der Wille als unendliches Ich beschließt, auf die Triebe auszuüben, wird schließlich als die Tätigkeit des „Wählen[s]“ bezeichnet. Das Ich ist „die Möglichkeit, mich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, – unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußeren Bestimmungen zu *wählen*“ (ebd.).

Die Wahl bleibt Ausdruck einer bedingten und völlig willkürlichen Wahl des endlichen Subjekts, die von seinem besonderen Interesse bestimmt wird und darauf abzielt, die Mittel zur Erreichung der Erfüllung dieses Interesses zu verfolgen.

3.1.2 Die Willkür und die Rechnung der Vernunft

Die „Willkür“ ist bei Hegel „auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*“ (Enz C, §477). Welchem Modell der praktischen Vernunft entspricht diese Willkür? Dies kann in drei Punkten beschrieben werden:

a) *Die Freiheit der Willkür*: „Der Wille ist als Willkür *für sich* frei, indem er als die Negativität seines nur unmittelbaren Selbstbestimmens in sich reflektiert ist“ (Enz C, §477). Obwohl sich die Willkür als diese Form des Willens darstellt, die in der Lage ist, die Befreiung des unendlichen Ichs von den besonderen Bestimmungen seiner inneren Natur auszudrücken, bleibt er dennoch der Ausdruck einer subjektiven und zufälligen Singularität;

b) *Der Formalismus der Willkür*: Der Wille bekommt einfach ein Mittel der Wahl. Er verwirklicht nicht seine Freiheit, indem er nur eine zufällige Wahl zwischen verschiedenen Trieben und Neigungen ist. Hegels Kritik des Willkürformalismus kann gegen eine Hobbessche Darstellung der Freiheit gelesen werden. Der Mensch ist für Hobbes frei, genau dann, wenn man tun kann, was man will¹⁷;

c) *Die Willkür als unendliche Aktivität des Rechnens der Vernunft*: Das Modell der willkürlichen Vernunft kann deshalb als die Hobbessche Aktivität des Rechnens dargestellt werden. Bei Hegel,

¹⁷ Für eine Interpretation des Hobbesschen Begriffs der Freiheit schließe ich mich A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001 an. Zur Beziehung zwischen dem Hegelschen und dem Hobbesschen Verhältnis von Trieben und Willkür vgl. G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze 2017.

genauso wie auch bei Hobbes, drückt sich der freie Wille als eine Rechenbewegung aus, die nach der Befriedigung eines Impulses in den nächsten Impuls übergeht (Vgl. *Enz C*, §478).

Ein solcher unendlicher Prozess, der von einer Befriedigung eines Triebes zum anderen schwankt, findet an einem bestimmten Punkt die Notwendigkeit, dass die Menge der besonderen Zwecke, die durch die Vielzahl der Impulse bestimmt ist, in der Berechnung diesmal zu einer Gesamtheit von ihnen zusammenlaufen. Dies hat die Funktion einer allgemeineren und systematischeren Befriedigung. Diese Gesamtheit ist bei Hegel die „Glückseligkeit“.

3.1.3 Glückseligkeit und Bildung

In § 20 der *Grundlinien der Philosophie des Rechts* schreibt Hegel:

Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie untereinander und dann mit ihren Mitteln, Folgen usf. und mit einem Ganzen der Befriedigung – der *Glückseligkeit* – vergleichend, die *formelle Allgemeinheit* an diesen Stoff und reinigt denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Roheit und Barbarei. Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung* (*PhR*, §20).

Die Glückseligkeit ist:

a) „*Formelle Allgemeinheit*“: Die Reflexion vergleicht die verschiedenen Triebe und berechnet, wie sie zu einer Gesamtheit, zum Glück, geführt werden können, die sich vom Chaos ihrer internen Dialektik befreien kann. Der freie Wille, obwohl er immer noch Ausdruck des Formalismus des Willens, der subjektiven und zufälligen Form des Willens ist, hat die Grundlage für das Herauskommen einer Allgemeinheit, einer Gesamtheit multipler und irrationaler Triebe geschaffen;

b) „*Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens*“: In der Glückseligkeit zeigt sich zum ersten Mal tatsächlich dieses Bedürfnis nach freiem Denken, das wir später sehen werden und darauf abzielt, die endliche Dimension des formellen Willens zu überwinden und gleichzeitig einzubeziehen. Ohne den begrenzten Zustand eines Subjekts, das über seine eigenen Triebe nachdenkt und mit der Notwendigkeit seiner Befriedigung durch die Tendenz zum Glück verbunden ist, würde am Ende weder die Entstehung einer weiteren Allgemeinheit des Willens noch der eigentliche Anstoß des Subjekts, in Abhängigkeit davon zu handeln, gegeben sein.

c) „Der absolute Wert der *Bildung*“: Die Bildung wird zum Horizont, auf den sich das Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens bezieht, das Streben der Willkür, bzw. des Verstands als Rechenvernunft, nach der Verwirklichung und Bildung der Vielzahl von Impulsen.

3.2 Die Streitfrage über die Willkür: Kompatibilismus und Inkompatibilismus

3.2.1 Willkür und Determinismus

Der Begriff der „Willkür“ ist zentral für die gegenwärtige Diskussion¹⁸. Um sie herum gab es eine hitzige Debatte über das Verhältnis zwischen der Wahl des Subjekts und den Gesetzen, die die Welt regieren.

Zunächst betrachten wir eine Definition des Willkürproblems bei Roderick Chisholm:

The metaphysical problem of human freedom might be summarized in the following way: Human beings are responsible agents; this fact appears to conflict with a deterministic view of human action (the view that every event that is involved in an act is caused by some other event); and it *also* appears to conflict with an indeterministic view of human action (the view that the act, or some event that is essential to the act, is not caused at all)¹⁹.

Dies sind die Elemente, die für die Definition des Willkürproblems benötigt werden:

- a) *Die Willkür als Tätigkeit der Kontrolle*: Die Willkür muss eine Tätigkeit der Kontrolle über den subjektiven Trieben ausüben;
- b) *Determinismus oder Indeterminismus*: Dem Determinismus zufolge sind die Welt und die Subjekte nach starken und allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Auf der Basis der Weise, wie wir unsere Welt in Bezug auf mögliche Gesetze verstehen, die die Abfolge der Ereignisse unwiederbringlich bestimmen, können wir auch verstehen, inwieweit unser Handeln effektiv frei von äußeren Zwängen ist, die sonst unsere Entscheidungen naturgemäß beeinflussen würden.

¹⁸ Meine Hauptquellen für diese Analyse sind: M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Bari/Roma 2004; R. KANE (ed. by), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 2002.

¹⁹ R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, «Lindley Lecture», 4, 1964, S.1

3.2.2 Inkompatibilismus und Kompatibilismus

a) Der *Inkompatibilismus* vertritt die These, dass Willkür und Determinismus nicht vereinbar sind. Er kann durch zwei verschiedene Varianten zusammengefasst werden:

i) *Hard Determinism*: Es gibt keine Form der menschlichen Freiheit, sondern das Wählen der endlichen Subjekte wird nach den natürlichen Gesetzen bestimmt;

ii) *Libertarismus*: Kein Determinismus ist möglich. Deshalb haben die Willkür und das Wählen keine Grenze.

b) Der *Kompatibilismus* behauptet, dass die der freie Wille und der Determinismus vereinbar sind:

i) *Die These*: An der Wurzel der kompatibilistischen Position würde also der Versuch stehen, eine deterministische Weltansicht mit dem Eingeständnis der Fähigkeit des Menschen zu integrieren, sich von den Kausalketten zu distanzieren und eine wirkliche Macht der „Kontrolle“ auszuüben;

ii) *Ein mögliches Problem*: Das Modell des freien Willens der Kompatibilisten tut in dem Versuch, die Kontrolle über die Kausalketten eines deterministischen Systems auszuüben, nichts anderes, als sich jedes Mal so zu modellieren, dass es seine eigene Kompatibilität mit den deterministischen Strukturen ermöglicht.

3.2.3 Frankfurts „hierarchischer“ Kompatibilismus

Harry G. Frankfurt hat ein Modell der Willkür als freie Wahl durch den Begriff „Person“ gebildet²⁰.

a) *Was bedeutet der Begriff von „Person“ bei Frankfurt?*

„Person“ bezeichnet das, was ein Mensch von einem anderen animierten Wesen unterscheidet. Ein solches Element soll bei Frankfurt in dem vernünftigen Willen anerkannt sein.

b) *Welchen Inhalt hat der menschliche Wille?*

Der Willensinhalt kann bei Frankfurt durch zwei verschiedene Mengen der Begierde unterschieden werden:

²⁰ Vgl. H.G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «The Journal of Philosophy», 68 (1), 1971.

- i) *First-order desires*: Begierden, die einer bestimmten Aktion, wie z.B. dem Essen, zugrunde liegen;
- ii) *Second-order desires*: Begierden, die sich auf andere Begierden beziehen.

Deshalb schreibt Frankfurt:

Many animals appear to have the capacity for what I shall call “first-order desires” or “desires of the first order,” which are simply desires to do or not to do one thing or another. No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation in the formation of second-order desires²¹;

- c) *Wie verwirklicht der vernünftige Wille seine Freiheit des Wählens?*

„When a *person* acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without”²². Kurz gesagt, die Identifizierung des Subjekts mit der Begierde in ihm führt dazu, dass es sich ausdrückt und seinen eigenen Willen bestimmt.

- d) *Frankfurts Kompatibilismus*:

Mit den Worten von Frankfurt ausgedrückt: „My conception of the freedom of the will appears to be neutral with regard to the problem of determinism. It seems conceivable that it should be causally determined that a person is free to want he wants to want”²³. Der Wille reflektiert über die *second-order desires*, aber nicht über die *first-order desires*, die direkt von den Kausalgesetzen der Natur betroffen sind.

Das Ergebnis eines solchen Modells ist eine Struktur eines Willens, der als Willkür noch nicht seine Unabhängigkeit von der Unmittelbarkeit und Zufälligkeit der Natur erreicht hat. Frankfurts Modell von Kompatibilismus stellt keine Selbstbestimmung des Willens dar, sondern nur eine Willkür, die nur noch einer formellen Struktur des Wählens entspricht.

²¹ Ebd., S.7

²² Ebd., S.14

²³ Ebd., S.20

3.3 Personale Autonomie

3.3.1 Die Dimension der personalen Autonomie

Ist es möglich Hegels Kritik der formellen Willkür zu benutzen, um eine Lösung der Probleme des Kompatibilismus, insbesondere von jenen des Kompatibilismus Frankfurts zu finden?

Michael Quante sucht in seinem Artikel *Autonomy and the Structure of Will*, eine Antwort zu geben²⁴:

a) *Welche Bedeutung hat die Freiheit des Willens in der kompatibilistischen Interpretation?*

Michael Quante zeigt, inwiefern die Willensfreiheit innerhalb der kompatibilistischen Diskussion einem Prozess der radikalen Naturalisierung unterliegt. Die Eigenschaften, die die Autonomie darstellen:

i) müssen neutrale Eigenschaften sein, die durch den Sinn oder durch Selbstbeobachtung erkennbar sind;

ii) darf sich nicht auf Phänomene beschränken, die für den Agenten „intern“ sind.

b) *Welche sind die Mängel des kompatibilistischen Modells der Willensfreiheit?*

Die Einwände von Quante gegen den kompatibilistischen Begriff der Willensfreiheit, insbesondere gegen den „hierarchischen“ Kompatibilismus von Frankfurt sind:

i) die Möglichkeit eines unendlichen Regresses in der Hierarchie der Begierden. Dies würde bedeuten, dass man in der Kette der Bestimmung der Wünsche verschiedener Ordnungen von der zweiten Ebene zur dritten, von der dritten zur vierten und so weiter übergehen würde;

ii) das *problema ab initio*, d. h. die Notwendigkeit eines Nachweises, dass die Begierde zweiter Ordnung nicht tatsächlich von der betroffenen Person selbst auf der Grundlage von Begierden erster Ordnung bestimmt wird, wodurch die vermutete Unabhängigkeit der ersteren von der letzteren außer Kraft gesetzt wird;

iii) der Formalismus des Begriffs der Autonomie, der durch den Internalismus der kompatibilistischen Theorie verursacht wird und impliziert, dass die Wahrheit für das

²⁴Vgl. M. QUANTE, *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, in Kotkavirta J. (ed. by), *Right, Morality, Ethical Life: Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 1997, SS. 45-49.

Subjekt nur intern an ihn weitergegeben wird, auf der Grundlage der einfachen Fähigkeit dieses letzteren, seine eigene Begierde zweiter Ordnung zu reflektieren und auszuwählen;

iv) Das *desire-formation*-Problem, d. h. das Problem des Entstehungsprozesses von Wünschen ersten und zweiten Grades. Unsere Begierden werden nicht einfach von Anfang an gefunden, sondern sind oft das Ergebnis einer bestimmten Ausbildung auf sozialer Ebene.

3.3.2 Von der Psychologie zur sozialen Dimension

Quantes Kritik an das kompatibilistische Modell der Freiheit entspricht einer Kritik der psychologischen Dimension überhaupt. In diesem Fall ist die Lösung solcher Mängel eine Neubewertung kompatibilistischer Positionen gegenüber der menschlichen Freiheit durch die Hegelsche Lesart des Übergangs von der Psychologie zur Dimension des objektiven Geistes:

Hegel would have agreed with some of the philosophical theses of these contemporary approaches – but he would also have criticized some of their underlying premises. According to him personal autonomy is the capacity of persons because of their self-consciousness. [...] In the process of self-determination a person recognizes her true self and evaluates it in one selfsame act. Self-determination then is a cognitive and deliberately evaluative act in uno actu²⁵.

a) Hegels Autonomie des Willens in der *Einleitung* zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* wird bei Quante von drei verschiedenen Aspekten bestimmt:

i) *Die Allgemeinheit*: Der erste Aspekt des Willensbegriffs entspricht der universellen Berufung zur Intentionalität des Willens. Dies widerspiegelt sich insbesondere in der Form der ersten Person: „The *first* [aspect] is having the first-person mode of thought. [...] Being intentional this self-consciousness is a kind of willing oneself – and so the person is also willing herself in it”²⁶. Dieser „*first-person*“-Aspekt entspricht dem allgemeinen Ich, das zwischen verschiedenen Begierden und Trieben auswählen kann, d. i. die formelle Willkür;

²⁵ Ebd., S.64

²⁶ Ebd,

ii) *Die Besonderheit*: Der zweite Aspekt des Willensbegriffs entspricht der Notwendigkeit des Willens, einen Inhalt zu haben: „On the personal level, this means that the person has to give the will a special content“²⁷;

iii) *Die Einzelheit*: Der dritte Aspekt des Willensbegriffs entspricht dem Begriff von „Person“, die die Allgemeinheit und die Besonderheit des Willens in sich enthält: „No person wills her 'Ich' purely and without further content. And no person wants merely the content of her will. In wanting something a person always wants *herself* and the content as *her* content“²⁸.

b) Hegels Willensbegriff kann bei Quante die Mängel des kompatibilistischen Modells lösen:

i) *Der Übergang von der psychologischen zur sittlichen Dimension bei Hegel*:

Persönliche Autonomie als Selbstbestimmung fällt mit einem realen Bewusstsein für den Willen zusammen, sowohl sensibel, vernünftig als auch reflektierend zu sein. Diese Tätigkeit der Selbstbestimmung des Willens findet ihre Verwirklichung nicht in der einfachen psychologischen Dimension des subjektiven Geistes. Stattdessen hätte sie in der politischen und sozialen Dimension den wirksamen Platz, um den Begriff des Willens, wie er durch seine drei Seiten (Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit) dargestellt wurde, zu aktualisieren.

ii) *Hegels holistische Struktur der Sittlichkeit bei Quante*:

„Has Hegel in fact really defended a version of the ethical holism which says that individual's moral or rational choices can be overruled by the imperatives of the social and political systems? The answer to the question is: no“²⁹. Tatsächlich würde keine moralische Entscheidung ohne eine sittliche Dimension getroffen werden und noch weniger würde eine Rechtfertigung der Sittlichkeit auf der Grundlage eines autonomen, vorausgesetzten Subjekts folgen. In diesem Sinne war die sittliche Substanz schon immer so sehr eine Voraussetzung wie das Produkt des Einzelnen; sie bestimmt seine Autonomie innerhalb der sittlichen Dimension, stellt aber auch die Prämisse dar, die durch sein Handeln verwirklicht wird.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

3.3.3 Das Fortbestehen der psychologischen Dimension des Geistes

Der Übergang zur Dimension der Ethik ist sicherlich grundlegend für die Verwirklichung der Willensfreiheit. Man sollte jedoch nicht den Fehler begehen, die psychologische Dimension des Willens als Ausdruck eines bloßen, leeren, nutzlosen und lediglich negativen Formalismus misszuverstehen. Nur durch das Andauern des komplexen Kampfes und der Beziehung innerhalb der einzelnen endlichen Subjekte zwischen ihren vernünftigen und unvernünftigen Teilen kann sich der Geist als die Lösung dieser Beziehung verstehen, die den Subjekten selbst innewohnt.

4. Die Formen der Freiheit: Praktische Vernünftigkeit und spekulatives Denken

Die vier Absätze, die das dritte Kapitel meiner Arbeit bilden, haben zum Thema:

- a) das Modell der Autonomie des Willens bei Christine Korsgaard (Absatz 4.1);
- b) das Modell der praktischen Vernünftigkeit und die Kritik der reinen Autonomie bei Bernard Williams (Absatz 4.2);
- c) der „freie Wille“ bei Hegel (Absatz 4.3);
- d) die inneren Probleme in Hegels Begriff des „freien Willens“ (Absatz 4.4).

Das Ziel dieses Kapitels ist, die Verwirklichung der Willensfreiheit nicht innerhalb der Psychologie des endlichen Subjekts, sondern in der Aufhebung dieser Dimension zu zeigen. Hegels Modell des freien Willens macht dies möglich, während es noch in ihm einige starke Mehrdeutigkeiten birgt.

4.1 Psychologie und Normativität: Christine Korsgaards Nachdenken über die Freiheit.

Korsgaards Modell des freien Willens gründet sich auf der Beziehung zwischen Psychologie des Willens und Normativität³⁰. Das Ziel ist dabei, die Normen, welche die Handlungen jedes Subjekts bestimmen, innerhalb der Dimension der Willenspsychologie darzustellen.

a) *Die Psychologie des Willens*: In der Psychologie gibt es reflexive Bewegungen, die Handlungen und Entscheidungen des Subjekts ermöglichen. Die Verpflichtungen, die der Mensch als Bestandteil seines eigenen subjektiven Willens findet, sind Verpflichtungen, die nicht von außen, sondern aus jenen psychologischen Prozessen entstehen, welche die persönliche subjektive Identität und die Autonomie von bedingten und unmittelbaren Faktoren ausdrücken;

b) *Die Reflexion des Willens*: Die Reflexion des Subjekts wird an seine eigene Identität gerichtet. In diesem Sinne bestimmt der subjektive Wille sich selbst; „The reflective structure of the mind

³⁰ Vgl. C. KORSGAARD, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009; desgl., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

is a source of 'self-consciousness' because it forces us to have a *conception* of ourselves. [...] When you deliberate, it is as if there were something over and above all of your desires, something which is *you*, and which *choose* which desire to act on. This means that the principle or law by which you determine your actions is one that you regard as being expressive of *yourself*³¹;

c) *Die Autorität der Reflexion*: Die Reflexion des Subjekts über seine eigene Identität drückt die Autorität aus, gemäß welcher das Subjekt sich selbst bestimmt, d. h. Gesetze und Pflichten in seiner psychologischen Identität findet. „The reflective structure of human consciousness gives us authority over ourselves. Reflection gives us a kind of distance from our impulses which both forces us, and enables us, to make laws for ourselves, and it makes those laws normative. To make a law for yourself, however, is at the same time to give expression to a practical conception of your identity. Practical conceptions of our identity determine which of our impulses we will count as reasons³²“.

Die Freiheit und die Autonomie des Willens sind deshalb bei Korsgaard in der Autorität der psychologischen Dimension der Reflexion begründet.

4.2 Die Kritik der Unparteilichkeit: die praktische Vernunft bei Bernard Williams

4.2.1 Propositionales Sollen und praktisches Sollen

Bernard Williams' Kritik am Kantischen und konstruktivistischen Modell der Autonomie in seinem *Ethics and the Limits of Philosophy* hängt von der Kritik des Begriffs von „*moral obligation*“ ab. Um diesen Begriff von Williams zu erklären, soll man zwei verschiedene Aspekte des „Sollens“ analysieren³³:

We must consider the question of *ought* as it occurs in the deliberative question 'What ought I do?' There do seem to be considerations which provide a good case for distinguishing such a 'practical' *ought* from the general propositional *ought* ³⁴.

³¹ C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, zit., S.100

³² Ebd.

³³ Vgl. B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London 2011

³⁴ Ebd., S. 118

- a) *Propositionales Sollen*: Die einfache Formulierungsform – „A ought to do X“, bei der das „ought“ als propositionaler Operator gilt – berücksichtigt nicht die unterschiedlichen Motivationen, die die Wahl des handelnden Subjekts bestimmen;
- b) *Praktisches Sollen*: Dies enthält sowohl die „praktische Notwendigkeit“ als auch die „Beschlussfähigkeit“ des Subjekts in Bezug auf die Bedingungen und Möglichkeiten seines Handelns.

4.2.2 Praktische Notwendigkeit

Williams kritisiert die moralische Pflicht in Bezug auf den Begriff der „praktischen Notwendigkeit“. Williams' Argumentation kann mithilfe von zwei Punkten erläutert werden:

- a) *Williams' Kritik des Sollens als Kantische moralische Pflicht*:
 - i) Die moralische Pflicht setzt die Freiheit des Subjekts voraus, das Ergebnis seiner Handlungen als Ausdruck seiner Motivationen darzustellen. In Abhängigkeit von einem bestimmten Ergebnis handeln zu wollen, heißt, die Gedanken und Überzeugungen besitzen zu wollen, die es mir erlauben, für ein bestimmtes Ergebnis zu handeln;
 - ii) Eine solche Freiheit muss dementsprechend allen Subjekten vorgeschrieben werden, insofern sie auch meine akzeptiert haben;
 - iii) Die Anerkennung der Angemessenheit meiner Freiheit durch die anderen bedeutet nicht, dass sie tatsächlich akzeptiert wird.

b) *Die Notwendigkeit des praktischen Sollens bei Williams*:
 „The practical ought [...] will imply possibility, will be exclusive, and will be relative to the projects of the agent in question“³⁵. Laut Williams' Auslegung zeigt sich das Sollen nicht mehr als eine moralische Notwendigkeit, sondern immer in Bezug auf diejenigen Bedingungen, welche die Handlungen jedes Subjekts bestimmen.

³⁵ B. WILLIAMS, *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, S.120

4.2.3 Der faktuale Beschluss und der praktische Beschluss

Das Subjekt muss bei Williams die praktische Notwendigkeit als Beschluss darüber betrachten, was unter den Bedingungen des Subjekts und nicht nur aufgrund einer vernünftigen Verpflichtung zu tun ist, die immer vorhanden war. Kurz gesagt, jedes Subjekt handelt aufgrund von Beschlüssen, die vernünftig durchgeführt werden, aber immer und nur von einem internen und rein individuellen Sichtpunkt heraus.

Die Bestimmung des Beschlussbegriffs ist dabei zentral. Es gibt bei Williams zwei verschiedene Arten von Beschlüssen:

a) Der faktuale Beschluss (*factual decision*): „When I think about the world and try to decide the truth about it, I think about the world, and I make statements, or ask questions, which are about it and not about me“³⁶. In der faktualen Entscheidung verpflichtet sich das Subjekt, eine Reihe von Überzeugungen und Erkenntnisse zu etablieren, die von der gesamten wissenschaftlichen Gemeinschaft und von den rationalen Subjekten geteilt werden;

b) Der praktische Beschluss (*practical decision*): „Practical deliberation is in every case first-personal, and the first person is not derivative or naturally replaced by anyone“³⁷. Die praktische Vernunft entspricht der Position des individuellen Ichs, das aufgrund seiner besonderen und inneren Beweggründe und der Bedingungen, die die Verwirklichung seiner Ziele ermöglichen, praktische Beschlüsse trifft.

Williams Kritik des Kantischen Modells der praktischen Vernünftigkeit kann nun formuliert werden:

The fact that Kant’s account of rational freedom is meant to apply to factual deliberation as much as to practical brings out what is wrong with the Kantian argument³⁸.

Es scheint, dass es für Williams keine Möglichkeit gibt, eine Form des vernünftigen Willens auszudenken, die über den einfachen psychologischen Diskurs über das endliche Subjekt hinausgeht. Wenn Christine Korsgaard einerseits die Möglichkeit beansprucht, die Willensfreiheit in der psychologischen Dimension des einzelnen Subjekts zu rechtfertigen, so sieht Williams‘ Perspektive diese Dimension andererseits als die größte Grenze für jede praktische Rationalität an, die als universell und frei gelten will.

³⁶ B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, zit., S.74

³⁷ Ebd., SS. 76-77

³⁸ Ebd., SS. 74

4.3 Der freie Wille

4.3.1 Die Einheit des theoretischen und des praktischen Geistes

Wie kann Hegel uns helfen, eine Lösung zu finden, die sowohl die vielfältigen Grenzen des individuellen Willens als auch eine mögliche universelle Dimension der Freiheit zusammenhält?

Das Ende der Willensentwicklung in der Psychologie des Geistes, welches dem Ergebnis der Willensbildung durch seine endlichen und formellen Formen entspricht, kann ein Modell eines freien Willens ergeben. Was heißt aber „freier Wille“ bei Hegel?

Der wirkliche freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; *freier Wille*, der *für sich als freier Wille* ist, indem der Formalismus, die Zufälligkeit und Beschränktheit des bisherigen praktischen Inhalts sich aufgehoben hat (*Enz C*, §481).

Nachdem er seine Freiheit erreicht hat, kann der Geist dann die Gesamtheit seines Entwicklungsprozesses verstehen und die Zwanghaftigkeit des Unvernünftigen, des Unmittelbaren und des Zufälligen überwinden, die typisch für seine endlichen Formen ist. Eine solche Einheit kann in Bezug auf folgende zwei Punkte noch eindringlicher erläutert werden:

a) *Die Aufhebung der Unmittelbarkeit und der Reflexion*: „der *an sich und für sich seiende* Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem Gegenstande“. In diesem Sinne entspricht der freie Wille der Überwindung jedes Gegensatzes. Dieser Übergang vollzieht sich nicht durch eine einfache Abstraktion, sondern er ist die Aufhebung des Formalismus des unmittelbaren, wie auch reflektierenden Willens: „Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die *Unmittelbarkeit* der Natürlichkeit und die *Partikularität*, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist“ (*PbR*, §21A);

b) *Die Identität des Denkens und des Willens*: „Dies Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des *Denkens* heißt“ (ebd.). Die Aufhebung der endlichen Formen des Willens ist nicht ihre Zerstörung. Sie werden jetzt von dem freien Willen als seinen wirklichen Inhalt gedacht. In diesem Denken gibt es nicht mehr den Unterschied zwischen dem Subjekt und seinem Inhalt, sondern die Erkenntnis seiner Identität.

Durch das Denken geht der Wille über die begrenzte Form des endlichen Subjekts hinaus und projiziert den Inhalt der Triebe und aller unvernünftigen Komponenten des individuellen geistigen

Subjekts auf eine neue Dimension der Allgemeinheit und Objektivität des Denkens. Deshalb kann man sagen, dass der freie Wille bei Hegel der Tätigkeit des Aufhebens und Erhebens zur Allgemeinheit entspricht. In ihm ist der Formalismus des subjektiven Geistes schlussendlich anerkannt und wird in eine neue Dimension der Objektivität aufgehoben.

4.3.2 Die drei Bestimmungen des freien Willens

Die Einheit des Denkens mit dem Willen innerhalb des freien Willens kann durch drei Bestimmungen beschrieben werden. Der freie Wille hat als seine Bestimmung:

a) *Den Gegenstand:* „Der an und für sich seiende Wille ist [...] das *Wirklich-Unendliche* (infinitum actu), weil das Dasein des Begriffs, oder seine gegenständliche Äußerlichkeit, das Innerliche selbst ist“ (PbR, §22). Die Willkür befriedigt ständig neue Bedürfnisse in einer Bewegung der schlechten Unendlichkeit. Im Gegenteil hat der freie Wille sich selbst als Gegenstand und deshalb ist er unendlich als ständiger Bezug auf sich selbst;

b) *Den Zweck:* „Er [der freie Wille] ist *wahr* oder vielmehr die *Wahrheit* selbst, weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem *Dasein*, d.i. als sich Gegenüberstehendes zu sein, was sein Begriff ist, oder der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seinem Zwecke und Realität hat“ (ebd., §23). Der Wille hat jetzt nicht mehr endliche Zwecke wie jede Form des subjektiven Willens, d. h. unmittelbar oder reflektierend, sondern hat sich selbst und seine Freiheit als allgemeinen Zweck;

c) *Den Inhalt:* „Er [der Wille] ist *allgemein*, weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelheit aufgehoben ist, als welche allein in der Verschiedenheit des Begriffes und seines Gegenstandes oder Inhalts [...] liegt“ (ebd., §24). Der freie Wille erhebt sich daher über die besonderen Bestimmungen der endlichen Subjekte und begründet keinen transzendentalen Horizont in Bezug auf sie, sondern eine Immanenz des Allgemeinen, die allen diesen Komponenten des Willens seit jeher vorausgesetzt wird.

Die drei Bestimmungen des freien Willens zeigen, dass die besonderen Bestimmungen des formalen Willens inzwischen veraltet und in der Gesamtheit des freien Willens einbezogen sind, der für sie das Endziel darstellt und der sich in seiner begrenzten Natur immer auf sich selbst bezieht.

4.3.3 Das Subjektive und das Objektive

Das Erheben der endlichen und formellen Bestimmungen des subjektiven Willens zur Allgemeinheit des freien Willens hängt jetzt von der Erklärung der zwei Seiten des Willens, d. h. das Subjektive und das Objektive, ab:

a) *Das Subjektive*: „Das *Subjektive* heißt in Ansehung des Willens überhaupt die Seite seines Selbstbewußtseins, der Einzelheit (§7) im *Unterschiede* von seinem *an sich* seienden Begriffe“ (ebd., §25). Die subjektive Seite des Willens entspricht dem unbewussten Selbstbewusstsein der Begrenzung seiner Perspektive, das immer noch durch den internen Konflikt zwischen vernünftig und unvernünftig bedingt ist. Der Begriff des Willens ist also aus subjektiver Sicht noch in sich selbst, weil er noch keine effektive Selbstbestimmung und Selbstwahrnehmung erreicht hat;

b) *Das Objektive*:

i) „Der Wille α) insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäß und wahrhaftig ist, ist der *schlechtbin objektive Wille*“ (ebd., §26). Der freie Wille entspricht dem Überwindung der endlichen Subjektivität, um die Allgemeinheit der Objektivität zu erreichen;

ii) „ β) *der objektive Wille* aber, als *ohne die unendliche Form* des Selbstbewußtseins, ist der in sein Objekt oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sei, versenkte Wille“ (ebd.). Es stellt die besondere Situation des objektiven Willens dar, die je nach der Situation, die ihn bestimmt, zu berücksichtigen ist;

iii) „ γ) Die *Objektivität* ist endlich die einseitige Form im Gegensatze der subjektiven Willensbestimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daseins als *äußerliche Existenz*“ (ebd.). Der freie Wille in seiner objektiven Seite ist daher die Notwendigkeit, sich selbst auch als diese einseitige Form gegenüber den Subjekten zu geben. Kurz gesagt, sie muss sich eine äußere Existenz verschaffen und in diesem Sinne als eine Welt sittlicher Institutionen bzw. als eine Welt der Freiheit realisiert werden können.

Damit sie als freie Tätigkeit entwickelt werden kann, muss nun die Tätigkeit des Willens, die die Allgemeinheit als Inhalt, Objekt und Zweck hat, die besonderen Ziele der Subjektivität in die Objektivität übersetzen. Deshalb ist das Ergebnis einer solchen Beziehung zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven innerhalb des freien Willens bei Hegel: „[d]ie Tätigkeit des Willens, den Widerspruch der

Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese zu übersetzen und in der Objektivität zugleich *bei sich* zu bleiben“ (ebd., §28).

Der formelle und endliche Wille ist hier nicht negiert, sondern er hat jetzt die Erkenntnis seiner Endlichkeit in der objektiven und sittlichen Welt. Dieser Wille denkt an die Institutionen als Verwirklichung seiner Freiheit und als System seiner endlichen Bestimmungen.

4.4 Theorie und Praxis: Einigkeit oder Uneinigkeit?

4.4.1 Das Problem des Primats

Die Allgemeinheit des freien Willens, der sich selbst bestimmt, wird bei Hegel wieder so definiert:

Das an und für sich seiende Allgemeine ist überhaupt das, was man das *Vernünftige* nennt und was nur auf diese spekulative Weise gefaßt werden kann (*PbR*, §24A).

In diesem Sinne muss der freie Wille nicht ein bloßes Abstrahieren sein, sondern der denkenden Intelligenz jedes Subjekts entsprechen. Mit den Worten Hegels: „Wenn von der Idee, d. i. von dem Wissen der Menschen, daß ihr Wesen, Zweck und Gegenstand die Freiheit ist, spekulativ ist, so ist diese Idee selbst als solche die Wirklichkeit des Menschen, nicht die sie darum haben, sondern [die] sie *sind*“ (*Enz C*, §482A).

Diese Zentralität des spekulativen Denkens als Ausdruck des freien Willens in den endlichen Subjekten kann jetzt in Bezug auf zwei Aristotelische Modelle der Vernunft erläutert werden:

- a) *Phronêsis*, d. i. die praktische Vernünftigkeit, welche bei Aristoteles der Fähigkeit des Subjekts entspricht, gemäß seinen sittlichen Tugenden in dem alltäglichen Leben zu wählen und zu handeln.
- b) *Sophia*, d. i. die theoretische Vernünftigkeit. Der Weise beschäftigt sich nicht mit dem sittlichen Leben der Subjekte, sondern nur mit den spekulativen Wahrheiten.

Das Modell eines freien Willens, der sich als spekulatives Denken ausdrückt, scheint eine Tendenz zum Primat des Theoretischen über dem Praktischen in Hegel aufzuweisen. Die Abflachung des freien Willens auf der Ebene des Denkens führt nicht zur Einheit von Theorie und Praxis, sondern zur substantiellen Vorrangstellung des spekulativen Denkens als Form praktischer Vernünftigkeit, die in der Lage ist, sich der objektiven Entfaltung ihrer Allgemeinheit bewusst zu werden.

4.4.2 Sittlichkeit und Philosophie

Ein Subjekt ist nur insoweit frei, als ihm bewusst wird, dass seine Freiheit nicht nur Ausdruck seines eigenen Willens ist, sondern vielmehr, die formellen Grenzen seiner Endlichkeit zu kennen und gleichzeitig die Objektivität von Institutionen als die Verwirklichung der Befreiung von diesen Grenzen zu verstehen.

Deshalb kann man die Verwirklichung des „freien Willens“ bei Hegel wie folgt beschreiben³⁹:

- a) Als Wille, der sich selbst will, entspricht er in dem objektiven Geist der sinnlichen Gesinnung, welche jeder endliche und subjektive Wille in Bezug auf seinen Institutionen hat;
- b) Als spekulatives Wissen entspricht er dem absoluten Geist, insbesondere der Philosophie und dem freien Denken, welches die Aufhebung des endlichen Willens durch die Institutionen wirklich verstehen kann.

Einerseits verbleibt der Formalismus des endlichen Willens im objektiven Geist, obwohl seine Endlichkeit durch die Institutionen der Freiheit systematisiert wird; Andererseits kennt jetzt der freie Wille als spekulatives Wissen den Formalismus selbst als ein notwendiges Moment, um den Übergang zu einem solchen objektiven Geist zu verstehen.

³⁹ Hier schließe ich mich der Interpretation Rosens (S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel*, zit.) an.

Schlussbemerkungen

Die Schlussbemerkungen können jetzt aus verschiedenen Sichtpunkten zusammengefasst werden:

a) *Die Rolle des Formalismus:*

i) *Der Formalismus des subjektiven Geistes:* Zuerst scheint mir wichtig, die Zentralität des Formalismus für die ganze Entwicklung der Psychologie des Geistes bei Hegel darzustellen. Jede Form des praktischen Geistes hat in Bezug auf seine Endlichkeit die Erkenntnis seiner selbst vertieft. Ohne den Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen innerhalb des endlichen Subjekts zu akzeptieren, kann die Aufhebung einer solchen Beziehung nicht stattfinden;

ii) *Der Gegensatz zwischen dem Vernünftigen und dem Unvernünftigen:* In der Regel wird Hegels Philosophie des Geistes als die Aufhebung jeder Unmittelbarkeit, Zufälligkeit und deshalb Unvernünftigkeit dargestellt. Trotzdem kann man in der Entwicklung der endlichen Formen des praktischen Geistes merken, dass die unvernünftigen Elemente des Willens zentral sind, um ihre eigene Aufhebung und Systematisierung zu verstehen. Der freie Wille zeigt sich als das vernünftige und spekulative Denken, welches einen solchen Gegensatz innerhalb des endlichen Willens versteht und ihn in der Objektivität des Geistes erhebt und systematisiert;

b) *Die Notwendigkeit des freien Willens:*

i) *Die Überwindung der psychologischen Dimension:* Die Rechtfertigung der Allgemeinheit des freien Willens innerhalb der psychologischen Dimension des Subjekts kann nicht den Formalismus überschreiten. Einerseits sucht Christine Korsgaard, die Autonomie des Willens innerhalb des psychologischen und subjektiven Mechanismus der Reflexion darzustellen; andererseits gibt es bei Bernard Williams keine Möglichkeit, aufgrund der Grenzen der individuellen Psychologie, eine universelle Dimension des freien Willens zu bestimmen. Im Gegenteil entspricht Hegels Modell des freien Willens der Freiheit des Subjekts als der Anerkennung seiner psychologischen Endlichkeit. Aus diesem Grund ist der freie Wille in der psychologischen Dimension nicht möglich, aber gleichzeitig zeigt er von ihr aus seine Notwendigkeit;

ii) *Die doppelte Dimension des freien Willens:* Der freie Wille ist: a) die Verwirklichung der Freiheit in den Institutionen. Dies bedeutet, dass der noch endliche und formelle Wille

des Subjekts in der Realität des objektiven Geistes seine wirkliche Freiheit findet und in Bezug auf eine solche Sittlichkeit eine unmittelbare Gesinnung in sich entwickelt; b) das spekulative Denken, welches die Beziehung und Identität der Endlichkeit des subjektiven Willens und der Verwirklichung der Freiheit in den Institutionen, d. h. des subjektiven und des objektiven Geistes begreift. Abschließend kann man folgende Frage stellen: Welche Beziehung gibt es zwischen der Freiheit in der objektiven und in dem absoluten Geist? Diese Frage bildet jedoch Anlass für eine künftige Forschungsarbeit.

Sigle e abbreviazioni

HEGEL

Le opere di Hegel sono citate nell'edizione Meiner (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, 1968 ss.) con la sigla GW seguita dal numero del volume.

Le abbreviazioni delle diverse opere sono seguite, nel testo, da un primo numero, indicante la pagina dell'edizione tedesca dell'opera, e da un secondo numero, indicante la pagina della traduzione italiana.

Le citazioni dalle diverse edizioni dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* e quelle dai *Lineamenti di filosofia del diritto* sono citate con la corrispondente abbreviazione, seguita da § (per il numero del paragrafo), da A (nota, *Anmerkung*) e Z (aggiunta orale, *Zusatz*).

Enz A *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in GW 13, hrsg. W. Bonspian, K. Grotzsch, 2000; trad. it. A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2017

Enz B *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, in GW 19, hrsg. W. Bonspian, H.C. Lucas, 1989

Enz C *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in GW 20, hrsg. W. Bonspian, H.C. Lucas, 1992; trad. it. V. Verra, vol. I, UTET, Torino 1981, vol. II, UTET, Torino 2002; a cura di A. Bosi, vol. III, UTET Torino 2005

NR *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, in *Jenaer kritische Schriften*, in GW 4, hrsg. H. Buchner, O. Pöggler, 1968; trad. it. C. Sabbatini, Bompiani, Milano 2016

- PbG* *Phänomenologie des Geistes*, in GW 9, hrsg. W. Bonspian, R. Heede, 1980; trad. it. G. Garelli, Einaudi, Torino 2008
- PbR* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in GW 14.1, hrsg. K. Grotzsch, E. Weisser-Lohmann, 2009; trad. it. G. Marini, Laterza, Bari 2012
- WdL I* *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, in GW 21, hrsg. F. Hogemann, W. Jaeschke, 1984; trad. it. A. Moni, voll. I, Laterza, Bari 2011
- WdL II* *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, in GW 11, hrsg. F. Hogemann, W. Jaeschke, 1978; *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik*, in GW 12, hrsg. F. Hogemann, W. Jaeschke, 1981; trad. it. A. Moni, voll. II, Laterza, Bari 2011

KANT

Le opere di Kant sono citate nell'edizione *Akademie-Ausgabe* con l'abbreviazione AA (I. Kant, *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin, 1903 ss.), seguito dal numero del volume e dalla pagina dell'edizione tedesca. Nel testo, al rimando dell'edizione AA segue abbreviazione e pagina dell'edizione italiana dell'opera.

- AP* *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in AA 7, 1907; trad. it. M. Bertani, G. Garelli, Einaudi, Torino 2010
- GzMS* *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA 4, 1903; trad. it. V. Mathieu, Bompiani, Milano 2008

KpV *Kritik der praktischen Vernunft*, in AA 5, 1908; trad. it. F. Capra, Laterza, Bari 2012

KU *Kritik der Urteilskraft*, in AA 5, 1908; trad. it. A. Gargiuolo, Laterza, Bari 2011

JACOBI

La *Lettera a Jacobi* è citata con abbreviazione *BaF* seguita dalla pagina dell'edizione italiana.

BaF *Jacobi an Fichte*, Perthes, Hamburg 1799; trad. it. A. Acerbi, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2011

HOBBS

Per le opere di Hobbes, l'abbreviazione della relativa opera è seguita dall'indicazione della pagina dell'edizione italiana.

DH *Elementi di filosofia. Il corpo - L'uomo*, trad. it. A. Negri, UTET, Torino 1972

L *Leviatano*, trad. it. G. Micheli, BUR, Milano 2016.

ARISTOTELE

De Anima

De Anima, trad. it. G. Movia, Bompiani, Milano 2001

Eth. Nic.

Etica nicomachea, trad. it. C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000

Introduzione

Il presente lavoro muove i suoi primi passi a partire dall'ambiguità che circonda la nozione di "formalismo" e le sue diverse declinazioni all'interno della filosofia di Hegel. Da una parte, l'accusa hegeliana di formalismo è spesso stata accostata alla questione dell'astrattezza del pensiero rispetto alla dimensione del reale, alla distanza tra una legge puramente razionale e un contenuto, al contrario, sensibile e contingente. Dall'altra, si è spesso sorvolato sul possibile ruolo costruttivo e positivo che il formalismo potrebbe assumere all'interno del processo di sviluppo dello spirito. La necessità che si è così fatta avanti nello studio dei diversi ruoli che tale termine ha assunto nel suo uso più comune è stata quella di rivalorizzarne il portato teorico all'interno del sistema, in modo da metterne in evidenza possibili sviluppi all'interno della discussione filosofica.

Il titolo del presente lavoro si colloca in continuità con una tale intenzione. *Il razionale e l'irrazionale: la psicologia del volere in Hegel* cerca di affrontare il problema del formalismo in uno di quei punti della filosofia hegeliana, che maggiormente sembra implicare uno schema oppositivo tra la forma del soggetto e il contenuto con cui esso si rapporta: la sezione *Psicologia* nelle diverse esposizioni enciclopediche hegeliane. Nello specifico, l'attenzione che verrà data alla struttura della "volontà" (*Wille*) finita dipende dal particolare ruolo che va riconosciuto alle opposizioni formali interne allo sviluppo dello spirito pratico e alla relazione che il soggetto intrattiene con le proprie determinazioni interne. In questo senso, il formalismo che percorre tutte le fasi della psicologia, e, nello specifico, lo spirito pratico, mostra come le categorie di forma e contenuto siano in realtà portatrici del conflitto tutto interno al soggetto finito tra la dimensione irrazionale del suo agire pratico e la riflessione razionale su di essa. Ma per meglio comprendere la scelta di analizzare il rapporto tra razionale e irrazionale è opportuno chiarire per quale motivo prendere in considerazione la psicologia del volere in Hegel sia un'operazione valida e utile per la risemantizzazione di concetti, come quello di "formalismo", ormai utilizzati con troppa approssimazione.

La scelta di analizzare la struttura interna allo spirito pratico nella *Psicologia* per mostrare lo sviluppo sistematico nel quale si colloca una determinata configurazione del formalismo non è dettata da una semplice scelta arbitraria.

I presupposti necessari per comprendere la scelta di analizzare la psicologia del volere come base per una successiva discussione del concetto di libertà possono essere identificati:

- a) con la necessità di superare la prospettiva di una soggettività formale, astratta rispetto al proprio contenuto;
- b) con la rivalutazione delle determinazioni formali della volontà come espressioni dei limiti intrinseci alla stessa dimensione psicologica dei soggetti finiti.

Il realizzarsi di tali premesse vuole condurre alla rivalutazione tanto della sfera psicologica e formale del soggetto pratico, come una sfera nella quale il sapere che il soggetto sviluppa di se stesso conduce al superamento degli stessi limiti dell'approccio psicologico, quanto di un progetto trascendentale, che, in conclusione degli sviluppi psicologici, si presenta come presupposto e scopo finale, piuttosto che come semplice espressione di astrattezza.

Oltre alla possibilità di rivalutare il ruolo del formalismo nella filosofia sistematica hegeliana e di distaccarlo dalla classica critica di ogni progetto trascendentale in campo pratico⁴⁰, vi è quindi un ulteriore aspetto che l'analisi della psicologia hegeliana porta con sé, il quale si lega piuttosto a futuri sviluppi e riflessioni che derivano da un processo di comprensione dello spirito pratico. Il punto finale della psicologia hegeliana coincide infatti con il momento dello spirito libero, come sintesi e superamento di spirito teoretico e spirito pratico. L'analisi delle forme limitate del volere soggettivo e finito apre le porte all'ulteriore discussione del carattere della libertà individuale. Tale libertà, esclusa la sua dimensione prettamente psicologica, va confrontata tanto con il suo realizzarsi oggettivo nelle istituzioni, quanto con la sua dimensione più prettamente filosofica e speculativa.

Ma per quale motivo quindi indicare il rapporto tra razionale e irrazionale come rapporto fondamentale per lo studio della dimensione psicologica del volere e del suo formalismo interno?

La questione si lega ancora una volta strettamente, da una parte, alla condizione psicologica nella quale la relazione tra forma e contenuto si colloca e, dall'altra, all'intera dimensione nella quale lo studio della filosofia dello spirito si sviluppa. I paragrafi sullo *Spirito pratico* – come l'intera parte enciclopedica, dedicata alla *Filosofia dello spirito* – in Hegel hanno infatti come elemento centrale del loro sviluppo la lotta che lo spirito intrattiene con la natura. Quest'ultima va riletta alla luce della dimensione propria dello spirito stesso. La naturalità infatti che affligge lo spirito è una naturalità che corrisponde a tutti quegli elementi di permanenza di exteriorità, di opposizione e di accidentalità, che gradualmente devono essere inglobati all'interno della consapevolezza che lo stesso Spirito giunge ad avere di sé, alla propria comprensione e successiva liberazione⁴¹.

⁴⁰ Mi riferisco qui all'interpretazione più diffusa che vede nella critica hegeliana al formalismo un attacco al progetto trascendentale kantiano.

⁴¹ Per un'analisi del rapporto tra natura e spirito cfr. A. PEPPERZAK, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001; R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 36-54; M. RIEDEL, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, in Id. (hrsg.),

Nell'introdurre il concetto di *Geist* all'inizio della *Filosofia dello spirito* Hegel punta l'attenzione proprio sulla necessità di ripensare il presupposto della natura alla luce della nuova dimensione dello spirito:

«Lo spirito ha *per noi* a proprio *presupposto* la natura, della quale costituisce la *verità*, e ne è perciò *l'assolutamente primo*. In questa verità la natura è dileguata, e lo spirito è risultato come l'idea giunta al proprio essere per sé, il cui *oggetto*, ed insieme anche il *soggetto*, è il *concetto*»⁴².

All'interno della nuova dimensione dello spirito, la natura viene ora riconsiderata nel processo di liberazione dello spirito dall'esteriorità, in funzione di una realizzazione dell'identità all'interno di esso delle diverse opposizioni. La naturalità che affligge i diversi momenti dello spirito si modella così ogni volta secondo la forma stessa che lo spirito prende di fronte al proprio contenuto, levandosi gradualmente in funzione della realizzazione della libertà dello spirito stesso rispetto a qualsiasi incidenza dell'esterno e dell'accidentale. Così viene infatti definita sempre nell'*Introduzione* alla *Filosofia dello spirito* la libertà come essenza dello spirito:

«L'*essenza* dello spirito è pertanto, sotto il profilo formale [*formell*], la *libertà*, l'assoluta negatività del concetto come identità con sé. Secondo questa determinazione formale, esso *può* astrarre da ogni cosa esterna e dalla propria stessa esteriorità, dal proprio stesso essere determinato; esso può sopportare la negazione della propria immediatezza individuale, il *dolore* infinito, vale a dire, esso può, in questa negatività, conservarsi in maniera affermativa ed essere identico per sé. Questa possibilità è la sua universalità entro sé, astratta e per sé essente»⁴³.

Nel tentativo di realizzare la propria essenza, la propria libertà come autodeterminazione, lo spirito percorre tutti i momenti del suo sviluppo, superando le diverse opposizioni e ricomponendole di volta in volta secondo una nuova forma, sino alla realizzazione della sua libertà. L'esteriorità e l'immediatezza che sono legate alle varie espressioni di naturalità dell'essere umano vengono gradualmente ricomprese all'interno di schemi capaci di superarle e realizzare l'identità di soggetto e oggetto, di ideale e reale.

La libertà in quanto essenza dello spirito va però qui considerata, in quanto non ancora realizzata, come un concetto presupposto. Essa è in questo senso “negazione assoluta”, un movimento “formale”

Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 109-127; L. SIEP, *Natur und Freiheit. Hegelsche Perspektive auf gegenwärtige Fragen*, in G. Hinrichs, A. Honneth (hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Klostermann, Frankfurt am Main 2013.

⁴² *Enz* C, §381

⁴³ *Ivi*, §382

che nello spirito si astraie rispetto all'immediatezza di esso, supera gli elementi esterni e si conserva in identità con se stesso. La libertà dello spirito è insomma il suo presupposto formale, ineliminabile e continuamente in atto nel movimento doloroso che porta lo stesso spirito al proprio graduale sapere di sé. Per questo motivo, ogni momento dello spirito, compresa la psicologia, va letto alla luce del potenziale formalismo che lo sottende. La lotta tra spirito e natura è in questo senso la lotta inconsapevole che spinge lo spirito a realizzare la propria questa volta effettiva liberazione dall'immediatezza degli elementi contingenti.

Ma come va letta l'opposizione tra spirito e natura e il realizzarsi della libertà all'interno della dimensione psicologica? In che modo il rapporto tra razionale e irrazionale contribuisce a rispondere a una tale domanda?

Quanto l'opposizione tra razionale e irrazionale nella struttura dello spirito pratico ci permette ad esempio di capire è come tale relazione problematica tra spirito e natura non sia effettivamente mai superata del tutto. Come essa, al contrario, costituisca esattamente il campo necessario di lotta nel quale lo spirito diviene in grado di acquisire sempre più consapevolezza di sé. Come il formalismo va slegato dal suo semplice essere sintomo di una dimensione tutta da negare, così razionale e irrazionale, nel loro necessario presentarsi nell'interno dello spirito soggettivo, rappresentano il motore stesso che conduce gradualmente lo spirito stesso alla sua consapevolezza e alla sua liberazione.

In queste prime pagine si è cercato di mettere in evidenza quali siano i punti fondamentali che hanno condotto alla definizione del titolo del presente lavoro. Riassumendoli, potremmo identificarli con due punti principali:

- a) la volontà di ripensare la psicologia hegeliana del "volere" come luogo cruciale tanto per la rivalutazione del formalismo, quanto per la ricomposizione degli elementi fondamentali che portano al superamento dello stesso formalismo;
- b) portare avanti il progetto esplicitato nel punto a) attraverso l'opposizione radicale e complessa che lega la parte razionale e quella irrazionale del volere.

Il risultato dello svolgimento dei due punti vuole allora essere una nuova comprensione dello spirito libero, della volontà libera come momento di superamento del formalismo, ma anche come nuova apertura a problematiche complesse riguardanti il modo in cui pensare la libertà individuale tanto dal punto di vista etico, quanto dal punto di vista filosofico.

Ciò che bisogna chiarire è se riferirsi a termini come “razionale” e “irrazionale” nella dimensione della *Psicologia* hegeliana sia lecito, o se, piuttosto, un lavoro sviluppato in base a essi non rischi di fraintendere la stessa posizione del filosofo di Stoccarda⁴⁴.

L’irrazionale è il momento nel quale l’analisi delle forme della volontà in Hegel può trovare la propria origine. Nonostante tale termine non sembri essere particolarmente amato da Hegel, che, invece, tende maggiormente a riferirsi alla componente “immediata”, “naturale” e “accidentale” dell’essere umano, tuttavia un suo recupero all’interno di una discussione sullo spirito pratico risulta interessante e contribuisce a problematizzare ulteriormente la dimensione interna del volere⁴⁵.

La “volontà immediata”, che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* corrisponde alla prima delle tre forme del volere, ma che nell’*Enciclopedia* presenta tanto la forma del sentimento pratico, quanto quella degli impulsi e delle inclinazioni, risulta essere ancora inconsapevole della sua natura razionale e vede nell’immediatezza delle sue determinazioni la sua unica forma possibile. Se nel sentimento la volontà si trova semplicemente determinata dal risultato dell’influenza di elementi a lei esterni e contingenti, così anche i suoi impulsi, sebbene riconosciuti come il contenuto tutto interno allo spirito, si mostrano ancora come scopi eterogenei e immediati, guidati dalla continua tendenza dello spirito a voler raggiungere il proprio godimento. Ma per quale motivo allora è possibile pensare all’immediatezza come al luogo umano dell’irrazionalità?

Di fronte allo scenario di una volontà guidata dall’immediatezza delle sue determinazioni, l’accostamento alla dimensione dell’irrazionale permette una visione slegata dalla semplice constatazione della radice sensibile del contenuto immediato e permette invece un’ulteriore declinazione dello studio

⁴⁴ Per “razionale” si intende qui la dimensione riflessiva, formale e non ancora compiutamente realizzata del soggetto finito. Per una lettura del “razionale” nel suo rapporto con le sue “cristallizzazioni finite” cfr. A. FERRARIN, *Il pensare e l’io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016. Per avere uno sguardo d’insieme sulle diverse interpretazioni del ruolo del razionale nel suo rapporto con la totalità del reale cfr. E. FACKENHEIM, *On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual*, in J. Stewart (ed. by), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 42-52; M.W. JACKSON, *Hegel: The Real and the Rational*, in J. Stewart (ed. by), *The Hegel Myths and Legends*, cit., pp. 19-25; R. STERN, *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009, pp. 81-116; Y. YOVEL, *Hegel’s Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse*, in J. Stewart (ed. by), *The Hegel Myths and Legends*, cit., pp. 26-41.

⁴⁵ Sulla lettura della componente naturale come componente irrazionale all’interno della psicologia dello spirito pratico cfr. A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit. Sulla rivalorizzazione dell’elemento dell’irrazionalità all’interno della filosofia hegeliana. Cfr. W. DUDLEY, *Impure Reason: Hegel on the Irrationality of the Rational*, «The Owl of Minerva», 35(1-2), 2003, pp. 25-48. Per il ruolo in generale che le componenti contingenti e accidentali svolgono nel pensiero hegeliano cfr. J.W. BURBIDGE, *Hegel’s Systematic Contingency*, Palgrave, New York 2007; N. FAZIONI, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015; S. HOULGATE, *Necessity and Contingency in Hegel’s Science of Logic*, «The Owl of Minerva», 27(1), 1995, pp. 37-49.

psicologico del soggetto. La dimensione più interna del soggetto non è infatti riducibile a un insieme di elementi caoticamente raggruppati e trovati dall'individuo, né, tantomeno, può essere esclusa in virtù della sua semplice riducibilità a un'origine sensibile. Considerare invece la parte "irrazionale" della psicologia umana significa considerarne la forma che il soggetto assume al suo interno, indipendentemente dal giudizio di valore dato al carattere del contenuto. L'irrazionalità rimanda a quella radice della natura umana che, nella prospettiva del singolo soggetto finito, non ricade propriamente nelle modalità di riflessione, ma che invece è interamente presa dalla sua immediatezza, accidentalità e naturalità.

Tuttavia, l'irrazionale aggiunge qualcosa di più alla semplice immediatezza. Esso si fa portatore di un rimando a una radice unitaria con il suo stesso contrario. Razionale e irrazionale, infatti, condividono il luogo di origine, ovvero la stessa natura umana finita. Entrambi, essendo legati alla forma che il soggetto umano assume, non rappresentano altro che le diverse forme nelle quali la finitezza del volere e del conoscere finiti si esplicano a livello psicologico. L'irrazionale porta inoltre con sé il riferimento al suo altro, a quella parte della natura umana che si erge necessariamente al di sopra dell'immediato, astraendosi da esso e garantendo un ordine tale che il godimento da parte dello stesso soggetto possa essere il maggiore possibile. Il razionale costituisce allora quel momento dello sviluppo dello spirito pratico nel quale il soggetto giunge al movimento della riflessione sulle proprie determinazioni immediate e "irrazionali", per poi scegliere tra esse quelle che più delle altre possono garantire il realizzarsi dei suoi scopi eterogenei.

Bisogna però specificare maggiormente che cosa si intende con "razionale" all'interno di uno studio dedicato alla psicologia hegeliana e in che senso anche la forma della volontà riflettente per Hegel porta con sé, nel suo essere razionale, il formalismo classico del volere finito.

Come nel caso dell'irrazionale, quando ci riferisce alla parte razionale dello spirito pratico, lo si fa tenendo conto dell'esclusività della dimensione psicologica nella quale lo sviluppo dello spirito è calato. In virtù di un formalismo, dettato dall'unilateralità della prospettiva del soggetto ancora finito e non consapevole della propria libertà, il razionale si esprime ancora come un semplice meccanismo psicologico di calcolo. L'incapacità del soggetto di comprendere la dimensione universale della ragione porta all'identificazione del razionale con la capacità, o meglio, con la facoltà di poter scegliere secondo il semplice calcolo quali impulsi poter realmente soddisfare. Nella misura in cui, dallo stesso soggetto finito, il razionale, o la sua espressione, vengono considerati come qualcosa che si oppone a qualcosa di immediato e irrazionale, allora il razionale stesso non è ancora compreso per quello che è, ovvero per il suo carattere di universalità e totalità.

Uno degli errori che si possono commettere nel leggere le pagine dedicate da Hegel alle forme della volontà è quello di interpretare ciascuna di esse come una prospettiva dello spirito slegata dall'altra. Vi sarebbero così soggetti finiti che presentano psicologicamente un modello basato esclusivamente sul lato

irrazionale del volere, e modelli che invece presentano un'attenzione più forte ai processi riflessivi e ai meccanismi di scelta e astrazione rispetto al contenuto sensibile. Quanto invece Hegel mostra nell'analizzare le forme della volontà è come esse, sebbene possano essere distinte, si calino entrambe all'interno della dimensione prettamente psicologica e di consapevolezza di sé dello spirito pratico. Tanto la parte razionale, quanto la parte irrazionale hanno la loro radice all'interno della psicologia hegeliana nella natura interna del soggetto finito.

Le trattazioni dell'irrazionale e del razionale occupano il centro del lavoro ed è nell'analisi delle loro strutture formali che si cela tutto il portato problematico della dimensione psicologica del volere. Il modello di volontà che dovrebbe superare la dimensione del rapporto conflittuale tra razionalità e irrazionalità ci può dire inoltre molto sulla pericolosità e parzialità di alcune scelte filosofiche. Alla luce delle strutture formali della psicologia, infatti, è davvero possibile rivendicare una condizione di libertà e di autodeterminazione per una volontà che, a partire dall'individuo, si sviluppi ancora all'interno della dimensione psicologica con le sue determinazioni?

Uno studio condotto sulla psicologia del volere in Hegel mira così a rimettere al centro della discussione riguardante il "volere" l'importanza di definire in modo preciso l'ambito nel quale poter fondare la libertà del soggetto. Il problema di una fondazione della libertà all'interno dei processi psicologici individuali, siano essi intersoggettivi o puramente interni al singolo individuo, sembra sottodeterminare gran parte del dibattito contemporaneo riguardante i modelli di razionalità pratica e di sviluppo delle ragioni per agire.

Si prenda come esempio lo sviluppo avuto dalla morale all'interno del costruttivismo come "psicologia morale". Autori come Christine Korsgaard, Onora O'Neill o John Rawls cercano di determinare il campo dell'autonomia del soggetto individuale attraverso la descrizione dei processi riflessivi interni al singolo soggetto. Così, quello che vorrebbe ergersi come progetto trascendentale per una fondazione universale della libertà ricade in realtà nel distacco formale tra l'individuo che riflette "autonomamente" sulla propria identità e un contenuto immediato e sensibile ancora non compreso come parte integrante della natura psicologica stessa dell'uomo.

L'integrazione tra razionale e irrazionale non sembra però in questo modo possibile. Al contrario, la dimensione intersoggettiva tra gli individui diviene piuttosto la dimensione nella quale il riconoscimento e lo sviluppo dell'identità personale trova la propria realizzazione, mantenendo però come punto originario la dimensione psicologica e limitata del soggetto finito. Korsgaard scrive:

«The reflective structure of human consciousness gives us authority over ourselves. Reflection gives us a kind of distance from our impulses which both forces us, and enables us, to make laws for ourselves, and it makes those laws normative. To make a law for yourself, however, is at the same time to give expression to a practical conception of your identity.

Practical conceptions of our identity determine which of our impulses we will count as reasons»⁴⁶.

La struttura riflessiva del soggetto che garantisce la formulazione di una legge per se stessi non si basa su un progetto trascendentale, ma, piuttosto, su un movimento tutto interno al riconoscimento psicologico da parte del singolo soggetto finito della propria identità, sia essa definita in relazione a altri soggetti oppure no.

Le lacune proprie di tale posizione sono state messe in risalto, tra gli altri, da Bernard Williams che, contrariamente a qualsiasi intenzione di fondare una dimensione imparziale della libertà umana individuale, ha rivendicato la totale limitatezza e insuperabilità in ambito pratico della psicologia individuale. Bernard Williams ha in questo senso riportato l'attenzione sulla radice interna delle ragioni per l'agire, sostenendo la radicale contingenza e l'insuperabile individualismo del modello di razionalità pratica. Tuttavia, ancora una volta la discussione riguardante i modi in cui il volere umano può comportarsi in relazione alla sua parte razionale e a quella irrazionale sembrano non tener conto della necessità del superamento della semplice discussione psicologica a partire dalla considerazione della sua limitatezza. Williams descrive ad esempio così i processi che conducono il singolo soggetto finito alla comprensione della sua condizione psicologica:

«egli [il soggetto] potrebbe rendersi conto che la ragione che aveva per promuovere un certo piano dipendeva da un insufficiente esercizio della propria immaginazione circa le conseguenze della sua attuazione. Mediante l'opera solitaria della propria ragione deliberativa o stimolata dall'incoraggiamento altrui, egli potrebbe acquisire una più concreta percezione di ciò che quel piano comporta e quindi il suo desiderio di promuoverlo potrebbe venir meno: così come, in positivo, è possibile che l'immaginazione crei nuove possibilità e nuovi desideri»⁴⁷.

La libertà non si realizza effettivamente proprio perché il volere resta ancorato all'incapacità di comprendere la complessità della psicologia individuale, superandola in una nuova dimensione dello spirito. Nella proposta di Williams l'abbandono di un progetto votato alla definizione di una libertà universale e puramente razionale è legato all'appiattimento dell'intera discussione su strutture psicologiche che sembrano proiettare il soggetto pratico solo nella dimensione della sua azione

⁴⁶ C. KORSGAARD., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 128-129

⁴⁷ B. WILLIAMS, *Sorte morale*, trad. it. di Rodolfo Rini, Il saggiatore, Milano 1987, pp. 137-138

individuale. Senza uscire dalla limitatezza di processi di valutazione e riflessione puramente individuali il soggetto finito non è ancora capace effettivamente di comprendere la conflittualità del suo dovere e di pensare in questo modo alla sua stessa libertà.

Alla luce di questa presentazione della problematicità della discussione riguardante la psicologia del volere risulta allora più chiaro come un lavoro sul volere formale in Hegel debba impegnarsi esattamente nello svincolare la dimensione del volere libero dalle contraddizioni dello spirito pratico, trovando in esse la necessità stessa del loro superamento. Il passaggio dal formalismo psicologico della volontà alla libertà, per Hegel, più che una radicale trasformazione della stessa psicologia individuale, sembra invece indicare la necessità di una dimensione altra rispetto a quella del semplice soggetto finito. In tale oggettività dello spirito la volontà formale e finita non viene negata, ma piuttosto collocata in una dimensione che la liberi dall'immediatezza della conflittualità interna in atto tra razionale e irrazionale. La definizione della dimensione propria della volontà libera e della libertà individuale è quindi il punto di approdo problematico di un'analisi della psicologia dello spirito che ne metta in evidenza tutti i limiti formali e i pericoli. Non vi è nessun processo che abbia origine in componenti psicologiche del soggetto che possa render ragione della dimensione del volere libero.

La domanda finale alla quale può giungere uno studio dedicato alla psicologia del volere e al suo rapporto formale tra razionale e irrazionale è: quale tipo di libertà individuale si può pensare al di fuori dei processi psicologici del soggetto finito?

Hegel si mostra ancora una volta fondamentale per una problematizzazione ulteriore della complessa struttura del volere. La volontà libera sembra infatti spalancare le porte alla rideterminazione di una duplicità complessa e estremamente problematica: quella del rapporto tra eticità e filosofia. Da una parte, la dimensione consona per il realizzarsi di una libertà del volere sembra essere certamente la dimensione del vivere in comunità e lo sviluppo di strutture istituzionali ed etiche. Il soggetto individuale trova infatti nel mondo delle istituzioni la sistematizzazione dei suoi bisogni e l'espressione di un insieme di diritti e di doveri nei quali ritrova l'espressione ordinata e resa libera da influssi accidentali ed esterni dei suoi desideri, dei suoi impulsi e dei suoi bisogni. Dall'altra, però, la comprensione della libertà come compenetrarsi di volontà e pensiero, come quel momento nel quale il soggetto finito comprende i propri limiti e li supera nel sapere razionale che ha di essi, sembra avere il suo effettivo luogo sistematico solo nella filosofia.

Al fianco della libertà del cittadino nelle sue istituzioni sembra allora farsi avanti un'altra forma di libertà: quella del pensiero speculativo. Solo in esso, come filosofi, possiamo pensare razionalmente e comprendere la stessa dimensione etica come superamento della condizione psicologica del soggetto finito e ingresso nella realtà libera delle istituzioni.

Riassumendo, i punti fondamentali attraverso i quali passerà l'analisi condotta nel presente lavoro sono i seguenti:

- a) ripensamento della psicologia del volere in Hegel come luogo del formalismo;
- b) analisi delle determinazioni formali del rapporto tra irrazionalità e razionalità nel volere finito;
- c) analisi della volontà libera come superamento della dimensione psicologica del volere finito;
- d) problematizzazione della struttura stessa della volontà libera.

Il primo punto coincide grossomodo con il contenuto proprio del primo capitolo. In esso prenderemo in considerazione le radici problematiche che hanno condotto Hegel allo sviluppo della nozione di “formale” (*formell*). Partendo dalla critica di Jacobi al formalismo della ragione kantiana e passando per le prime critiche mosse da Hegel ne *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* e nella *Fenomenologia dello spirito* alla ragione pratica kantiana, si giungerà alla definizione della “psicologia” a livello enciclopedico come luogo nel quale trovare la maggiore problematizzazione della condizione formale del soggetto finito. Si mostrerà quindi come tanto lo spirito pratico, quanto lo spirito teoretico abbiano alla base il formalismo – la distanza tra forma e contenuto – come condizione imprescindibile e motore stesso dello loro sviluppo interno.

Stabilito l’orizzonte nel quale va ridiscussa la condizione formale nella quale versa lo spirito soggettivo a livello psicologico è allora possibile entrare nel merito dell’analisi delle forme proprie della volontà. Il secondo punto costituisce l’argomento portante del lavoro: l’analisi della psicologia del volere e del suo formalismo attraverso l’opposizione insuperabile tra razionalità e irrazionalità. Esso è affrontato all’interno del capitolo secondo e terzo. Nel primo dei due l’analisi si concentra sul recupero compiuto da Hegel dell’importanza della parte irrazionale all’interno della dimensione psicologica del soggetto pratico. Tale recupero è consentito dalla duplicità del “dovere pratico”, interna alla volontà immediata e formale. Essa permette, in un senso, di mantenere ferma la possibilità di uno sviluppo destinato alla realizzazione finale di una dimensione universale dello spirito, e, nell’altro, la determinazione del processo interno alla volontà immediata come un processo sottoposto a semplice spinta al godimento non razionale. Il recupero dell’importanza di una dimensione irrazionale interna ai singoli soggetti passa: 1) attraverso la rideterminazione di che cosa voglia dire “naturale” nella dimensione psicologica della volontà formale e 2) attraverso il recupero positivo della *òrexis* aristotelica, come segno sintomatico dell’ineludibilità della propria condizione immediata per il soggetto finito.

Il terzo capitolo è invece dedicato a quella che Hegel chiama “volontà riflettente” e nella quale il razionale si definisce come una modalità di calcolo puramente arbitraria. L’analisi dei limiti della volontà riflettente corrisponde all’analisi dell’inefficienza di quegli approcci, anche contemporanei, che hanno cercato nella psicologia del singolo individuo l’origine della libertà nel suo essere puro libero arbitrio. Il confronto con le tesi compatibiliste, che sostengono la possibilità che determinismo e libero arbitrio possano convivere senza problemi, e la loro messa in discussione permette allora un chiarimento ulteriore

della necessità mostrata da Hegel di superare la dimensione psicologica del singolo individuo, per un'ulteriore e più coerente trattazione della libertà propria del volere.

L'ultimo passaggio del lavoro sarà allora dedicato ai due punti finali: il punto c) e il punto d). L'ultimo capitolo presenterà però un contenuto leggermente più vario rispetto ai primi tre capitoli, maggiormente dedicati all'analisi del testo hegeliano. In funzione di una rivalutazione più generale della possibilità di immaginare uno spazio universale della libertà che ecceda la dimensione psicologica del soggetto finito, si partirà dalle posizioni avanzate da Christine Korsgaard e da Bernard Williams. Esse sono centrate esattamente sulla rivendicazione di una radicale forma di individualismo psicologico alla base del soggetto pratico, che, per Korsgaard, renda possibile il porsi di un'autonomia del volere, e, per Williams, invece, metta fuori gioco ogni possibilità di una universalità per il volere libero. Partendo dall'assolutizzazione compiuta da Williams della dimensione psicologica, dalla scissione a ciò interna tra approccio teoretico e approccio pratico, il modello della volontà libera hegeliana sarà portato avanti come possibile risposta e soluzione allo scetticismo relativista e individualista. Hegel può infatti mostrarci la possibilità di integrare tutti i limiti formali che accompagnano la dimensione psicologica del soggetto con una libertà che ecceda tali limiti, costituendone la realtà oggettiva e universale.

Punto finale dell'ultimo capitolo è però l'ambiguità che all'interno dello stesso modello hegeliano si viene a creare in rapporto al declinarsi della libertà a livello individuale. Se il superamento dell'individualismo psicologico può avvenire solo attraverso lo sradicamento della libertà dalla dimensione psicologica della soggettività finita, allo stesso tempo, tale libertà si mostra come dimensione propria tanto delle istituzioni dell'eticità, quanto di quel pensiero libero e filosofico che ne comprendere il realizzarsi.

*Psicologia del volere:
forma e contenuto nello sviluppo dello spirito*

Quale sia la capacità di autodeterminazione della volontà è il problema che caratterizza la discussione riguardante l'autonomia degli agenti morali. Negli ultimi vent'anni la rivalutazione del pensiero morale kantiano ha condotto alla proliferazione di interpretazioni in campo etico sempre più orientate all'individuazione dell'origine della normatività nella capacità riflessiva a livello psicologico del singolo⁴⁸. Alla base del discorso kantiano e della sua ripresa contemporanea vi è una particolare concezione della "volontà". Essa va considerata come quella facoltà della ragione capace di determinare se stessa autonomamente, mettendo da parte qualsiasi influenza esterna, ovvero qualsiasi impulso contingente e accidentale, proprio della natura particolare e non razionale dell'individuo umano. «L'autonomia del volere – scrive Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi* – è quella proprietà della volontà per cui essa è legge a se stessa (indipendentemente da qualsiasi natura degli oggetti del volere)»⁴⁹. La volontà razionale, ovvero quella «facoltà di scegliere *solo ciò* che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono»⁵⁰, per Kant è nettamente separata dalla serie di impulsi che ne influenzano l'operare e, anzi, si distingue in quanto razionale proprio nella capacità di prendere le distanze da essi.

Sulla definizione di "volontà" si gioca la critica hegeliana al formalismo. Lungi dall'essere ridotta alla semplice constatazione dell'astrattezza della legge morale, l'analisi della nozione di formalismo, che in un primo momento è direttamente rivolta alla filosofia kantiana, nelle esposizioni enciclopediche mira piuttosto a una rivalutazione della relazione a livello psicologico tra la volontà e gli elementi accidentali propri della natura umana. Riprendendo in modo massiccio il pensiero aristotelico, Hegel cerca di mettere in risalto come la limitatezza naturale sia costitutiva, ineliminabile e a tratti necessaria per lo sviluppo psicologico del volere, ma come, allo stesso tempo, proprio la battaglia con tale "finitezza" sia il fine stesso dello spirito che cerca di realizzare la propria libertà.

⁴⁸ La tradizione costruttivista, facente capo a John Rawls e a Christine Korsgaard, ad esempio, ha indicato nella riflessività interna al soggetto a livello psicologico la possibilità di costruire razionalmente i principi morali che guidano la nostra condotta quotidiana. Cfr. C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, cit.; J. RAWLS, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «The Journal of Philosophy», 77 (9), 1980, pp. 515-572.

⁴⁹ AA 4, 440; *GzMS*, 171

⁵⁰ AA 4, 412; *GzMS*, 103

Il capitolo vuole presentare il concetto generale di “psicologia” alla base dello spirito soggettivo, come punto di partenza per la comprensione di che cosa sia la volontà e di quale posto essa ricopra nel sistema hegeliano. Lo spirito pratico, per Hegel, si trova infatti in inscindibile unità con lo spirito teoretico, e un’analisi del primo non può assolutamente prescindere da una, seppure limitata, presentazione del secondo. Al centro di tale relazione, e della successiva esplicitazione del concetto di “volontà”, vi è però il carattere limitato che lo spirito soggettivo stesso porta con sé. La volontà, in Hegel, almeno a livello del soggetto singolo, sembra infatti svilupparsi nei termini di finitezza e insufficienza di fronte alla necessità della realizzazione della propria libertà. Tanto nell’*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, quanto nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, il formalismo della volontà particolare, che si oppone continuamente alla sua componente accidentale, è la base del progresso genetico di cui tale volontà è protagonista.

Il primo momento della mia analisi consisterà in una breve esposizione delle radici alla base della rivalutazione hegeliana della psicologia. Per comprendere infatti la potenza della mossa hegeliana nell’analisi delle strutture interne della razionalità pratica è necessario prima di tutto identificare il punto di rottura che essa crea con determinate visioni della psicologia del soggetto. Nel confronto con Jacobi si troverà allora il punto d’origine del rifiuto da parte di Hegel di un determinato formalismo della ragione individuale, il quale non tenga conto della necessità dell’identità tra contenuto e forma. Jacobi sarà preso come uno degli spunti fondamentali per Hegel nella rivendicazione stessa di una limitatezza intrinseca alla dimensione del soggetto singolo a livello psicologico. Allo stesso tempo, una breve analisi della posizione hegeliana all’interno sia de *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* sia della *Fenomenologia dello spirito* permetterà di comprendere in misura maggiore la metamorfosi della critica hegeliana al formalismo dagli anni jenesi alle esposizioni enciclopediche.

Il secondo passo, conseguentemente a quanto presentato nei primi paragrafi, riguarderà quindi una breve esposizione della struttura generale della sezione dedicata alla *Psicologia* in Hegel. Senza un’esplicitazione dell’inscindibile legame che mette in relazione lo spirito teoretico – l’intelligenza – allo spirito pratico – la volontà – è infatti impossibile comprendere lo stesso concetto di “formalismo”, che Hegel associa ai diversi gradi della volontà finita. Il legame intrinseco alle nozioni di intelligenza e volontà condiziona quindi inevitabilmente un’esposizione che voglia mettere in risalto quale sia il processo di sviluppo proprio della volontà stessa.

Dopo aver esplicitato tale legame come fondamentale per la definizione della volontà, cercheremo, come ultima cosa, di analizzare in maniera più generale che cosa Hegel intenda per “formalismo” del volere, mettendo in risalto come tale nozione sia fondamentale per comprendere lo sviluppo stesso dello spirito. Per Hegel “formalismo” significa «la sua [della volontà] finitezza [...]; il suo essere riempita di sé è la determinatezza astratta, la sua determinatezza in generale, e non si identifica con la ragione sviluppata»⁵¹.

⁵¹ *Enz C*, §469

Il formalismo, soprattutto in ambito pratico, è da sempre al centro della relazione tra Kant e Hegel. Studiarne quindi l'impatto nello spirito soggettivo e, nello specifico, a livello psicologico, è funzionale a un possibile chiarimento anche di una tale relazione critica⁵².

1.1 *Formalismo e psicologia*

1.1.1 *La necessità di rifondazione della psicologia*

L'intera discussione che Hegel porta avanti riguardo a una ristrutturazione della "psicologia" all'interno del sistema delle scienze dello spirito ha alle proprie spalle una particolare rivalutazione e discussione di quel modello, inaugurato da Christian Wolff e poi posto in discussione da Immanuel Kant, che ha costituito principalmente la psicologia del tardo Settecento⁵³. Quest'ultima può essere grossomodo definita attraverso la distinzione tra "psicologia razionale" e "psicologia empirica". Secondo la prima forma di approccio lo studio della psicologia umana dovrebbe essere ridotto allo studio di un semplice "oggetto di ragione", determinato, nello specifico, come l'anima. Il processo di autocomprensione e autodeterminazione del soggetto è del tutto escluso, mentre è favorito un certo approccio esterno e analitico alla "cosa" che ci si trova di fronte. La psicologia razionale è insomma ancora legata a

⁵² L'attenzione nei confronti della *Filosofia dello spirito soggettivo* deriva proprio dall'idea che gran parte della tradizione interpretativa, che si è interessata alle critiche hegeliane a Kant, abbia trascurato non poco l'esposizione che Hegel dà della "volontà" e, più in generale", dello spirito, in questo particolare momento del sistema. In questo senso, mi trovo assolutamente d'accordo con Alfredo Ferrarin quando dice: «Until recently, Hegel scholarship has paid surprisingly little attention to the Philosophy of Subjective Spirit in this century. This is largely due to a prejudice, more often than not grounded on a misunderstanding of Hegel's criticism of Kant. To many interpreters it looks as though Hegel were not interested in epistemological or moral questions, in the form of knowing and acting, because in this domain we have an opposition between a form and a content» A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2001, p. 235. Sebbene il libro di Ferrarin sia stato pubblicato nel 2001, penso che una tale affermazione possa trovare validità ancora oggi. Per uno studio riguardo all'impatto del confronto tra Hegel e Kant sulla discussione morale in tempi recenti cfr. K.O. APEL, *Kant, Hegel, and the Contemporary Question Concerning the Normative Foundations of Morality and Right*, in O. Höffe, R.B. Pippin, *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, New York 2004, pp. 49-80. Per un confronto più classico, ma non meno fondamentale tra la filosofia pratica kantiana e quella hegeliana cfr. C. CESA, *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confronto di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981.

⁵³ Per una presentazione generale della posizione di Wolff si veda il classico M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e pensiero, Milano 1939.

argomentazioni riguardanti l'esistenza dell'anima, il suo luogo più proprio, la sua materialità o immaterialità.

All'approccio della psicologia razionale, messo fuori gioco già da Kant nella *Dialettica trascendentale*, si affianca poi quella branca della psicologia nettamente più ampia e di difficile definizione che prende il nome di "psicologia empirica". Ma in che cosa consiste in generale l'approccio empirista allo studio psicologico?

Alla "psicologia empirica" vanno ricondotte tutte quelle posizioni che cercano nello studio della psicologia il luogo nel quale determinare le facoltà proprie tanto del pensiero quanto della volontà del singolo soggetto umano. Lo spirito si ridurrebbe così a un agglomerato di forze e facoltà presenti nei singoli soggetti, a un insieme di parti distinte tra loro e demandate a svolgere determinate funzioni, definite attraverso l'osservazione dei processi in atto negli individui. Lo psicologo empirico si occupa, in sostanza, di osservare i modi di espressione delle facoltà umane, senza interrogarsi, come fa lo psicologo razionale, riguardo alla composizione e allo statuto ontologico dell'anima e dell'interiorità dell'individuo.

Proprio la psicologia empirica è espressione di un determinato atteggiamento che domina la riflessione settecentesca e a cui tutto lo sviluppo a partire dallo stesso Kant, per finire alle mosse critiche portate avanti da Hegel, è debitore⁵⁴. Come mostra Cafagna, gran parte delle riflessioni condotte da autori come Schulze, Eschenmeyer, Fries e, non ultimo, Jacobi trovano la loro radice in una certa risposta alla svolta avviata dalla *Critica della ragion pura* di Kant in relazione proprio alla concezione psicologista settecentesca⁵⁵. Il tentativo kantiano di affrancare la dimensione della ragione pratica da quella di una "concretezza" trovata nei meccanismi psicologici dell'individuo viene capovolto da autori come Jacobi nel recupero della dimensione più immediata dell'essere umano, nel ripensamento dell'identità di forma e contenuto nell'unità immediata della ragione.

Quanto risulta interessante approfondire in questo luogo è come la nozione hegeliana di formalismo sia strettamente legata a un recupero della dimensione della "concretezza" e dell'identità tra razionale e immediato, avviata proprio da Jacobi. Cafagna mette bene in risalto come proprio la nozione di "sapere immediato" elaborata da Jacobi cerchi di risolvere il problema "formale" kantiano di una ragione astratta

⁵⁴ Per un'analisi approfondita dell'incrociarsi alla base delle riflessioni hegeliane di tanti spunti settecenteschi confluiti in autori coevi a Hegel si veda E. CAFAGNA, *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, «Annali della Scuola Superiore di Pisa», I, 1, 1996, pp. 427-485

⁵⁵ Per un'analisi delle diverse metamorfosi della psicologia a partire dalla sua radice empirica a partire da Kant cfr. S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Mulino, Bologna 1977. Per un'analisi della psicologia empirica e della sua relazione con il pensiero kantiano cfr. G. HATFIELD, *Kant and the Empirical Psychology in the 18th Century*, «Psychological Science», 9 (6), 1998, 423-428; D.E. LEARY, *Immanuel Kant and the development of modern psychology*, in W.R. Woodward, M.G. Ash (ed. by), *The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought*, Praeger, New York 1982, pp. 17-42.

rispetto all'effettiva realtà. Se la svolta kantiana ha condotto all'elevazione delle facoltà razionali e del sapere al di sopra del loro semplice dispiegarsi concreto per rivendicarne invece la dimensione trascendentale e prettamente formale, Jacobi, al contrario, individua nel "sapere immediato" la vera base per il ripensamento dell'unità della ragione oltre il suo semplice esplicitarsi intellettuale e astratto delle facoltà del soggetto razionale. Nell'immediatezza del sentimento e nell'impossibilità dell'oggettività, in sostanza, in una certa forma di "internalismo", andrebbe ricercata la vera origine e la vera tendenza dell'individuo alla conoscenza.

Se Kant, nella prima *Critica*, aveva cercato proprio di sganciare il sapere umano e la sua razionalità pratica dalla dimensione dell'immediatezza concreta, Jacobi, invece, trova proprio nell'immediatezza l'unica espressione vera della dimensione razionale, solo nel sentimento la "facoltà superiore a tutte le altre". L'astrattezza della filosofia kantiana avrebbe destituito della sua importanza la radicale soggettività del dispiegarsi del sapere umano, e nella ricerca di un'imparzialità e di una oggettività del pensiero, sarebbe alla fine caduta nella distanza astratta tra il reale e la forma pura della ragione.

È in questa rivalutazione della dimensione psicologica umana, riportata alla necessità di un'identità vera tra forma e contenuto, che si radica il progetto hegeliano di una psicologia dello spirito. Come vedremo nelle prossime pagine, lo spirito soggettivo è intriso di quel formalismo che vede nella netta separazione tra la forma del soggetto e il suo contenuto i limiti della prospettiva psicologica del singolo individuo umano. I limiti della prospettiva kantiana restano insomma quelli di non aver compreso, secondo Hegel, come il superamento della psicologia empirica settecentesca non passi attraverso uno sradicamento della forma rispetto al contenuto, da uno spostamento delle facoltà razionali dal piano psicologico a quello trascendentale.

Il punto – come vedremo – consiste piuttosto nella rivalutazione profonda della psicologia come momento che spinge il sapere del soggetto spirituale oltre le considerazioni limitate e unilaterali che vedrebbero l'opposizione tra una forma e un contenuto, tra razionale e irrazionale, tra soggetto e oggetto. Il superamento di tali opposizioni è il superamento di una visione della psicologia come di una parte dello sviluppo dello spirito soggettivo incentrata sulla semplice esplicitazione di facoltà o parti dell'anima umana. Essa, al contrario, è piuttosto la dimostrazione che ogni opposizione interna al soggetto è tanto a esso connaturata, quanto, allo stesso tempo, da sempre tesa al proprio superamento. Il progetto trascendentale, lungi dal trovare un suo potenziamento nel semplice superamento dei limiti psicologici del soggetto, trova invece in essi la propria cristallizzazione, costituendone la finitezza e limitatezza, presupponendosi a essi e ponendosi come loro finale destinazione immanente.

Lo stesso formalismo, da cui vedremo essere affetto l'intero sviluppo psicologico, è direttamente ricollegabile proprio a una determinata visione jacobiana, che vede in Spinoza un anticipatore dell'idealismo trascendentale e un primo teorizzatore della scissione cruciale tra il lato oggettivo e quello

“formale” del soggetto. Come notato già da Emanuele Cafagna, è probabile che Hegel avesse in mente l’uso del termine “*formell*” proprio in riferimento a questo particolare passo dell’esposizione di Jacobi:

«Mancava poco e una tale compiuta trasfigurazione del materialismo sarebbe già avvenuta con Spinoza. La sua sostanza, che soggiace così alla realtà estesa come alla realtà pensante, entrambe congiungendole indissolubilmente, non è altro che l’imperscrutabile identità dell’oggetto e del soggetto, verificabile solo col ragionamento, sulla quale si fonda il sistema della nuova filosofia, l’autonoma filosofia dell’intelligenza. È strano che non gli sia venuto mai in mente di rovesciare il suo cubo filosofico, cioè la parte superiore (la parte del pensiero, che egli chiamava “obiettiva”) con la parte inferiore (la parte “soggettiva” o “formale”), per provare se in tal misura sarebbe rimasto ancora lo stesso»⁵⁶.

Cafagna vede in questo passaggio l’anticipazione di una visione che per Hegel si concretizza nella critica alle forme finite e unilaterali dello spirito soggettivo. Il “formale” sarebbe insomma il segno del rifiuto hegeliano nei confronti di un modello trascendentale di stampo kantiano, reo di aver creato una frattura determinante tra il soggetto trascendentale e il proprio oggetto.

Il richiamo da parte di Hegel alla posizione di Jacobi è supportato dall’attrazione che il filosofo di Stoccarda prova nei confronti del tentativo da parte di Jacobi di istituire nuovamente l’identità tra soggetto e oggetto, tra espressione interna all’individuo e unità della sua ragione. Quanto però Jacobi non comprende è come la sua posizione, seppure ristabilisca l’attenzione sull’intreccio interno tra la forma del soggetto e il proprio contenuto, allo stesso tempo, ricade nel rischio di modulare la struttura della razionalità umana secondo uno schema, che è quello del sentimento, ancora legato a strutture formali prettamente psicologiche.

Per comprendere quale sia la posizione hegeliana riguardo alla “psicologia”, come il suo modello possa rispondere ai problemi della psicologia settecentesca, sviluppando un modello capace di sopperire ai problemi del formalismo e del rapporto tra soggetto e oggetto, è necessario, per prima cosa, comprendere quali siano gli scopi interni al processo di sviluppo generale della *Psicologia* nelle esposizioni enciclopediche. Superare la staticità delle posizioni formali di opposizione, interne al singolo soggetto, in funzione dell’affermarsi di una dimensione libera, nella quale la dimensione della ragione universale si realizzi come presupposto della stessa psicologia, significa, allo stesso tempo, far sì che tale unità della ragione passi attraverso la lotta che lo spirito intrattiene con le proprie determinazioni interne, con tutto quel contenuto immediato che in un primo momento sembra opporsi alla forma razionale dello spirito stesso.

⁵⁶ *BaF*, 195; 83-84

Allo stesso tempo, la centralità che la nozione di “formalismo” assume all’interno dello sviluppo dello spirito pratico ha alle spalle un percorso di ridefinizione da parte di Hegel proprio di quel progetto critico kantiano che, secondo Jacobi, avrebbe fallito nell’astrazione del soggetto razionale rispetto al suo contenuto interno. Leggere, alla luce delle riflessioni sulla critica al formalismo kantiano da parte di Jacobi, i passaggi che hanno condotto Hegel al ripensamento della struttura psicologica del volere attraverso la nozione di “formalismo” risulta necessario per comprendere meglio quello che è il progetto e il ruolo della *Psicologia* all’interno del sistema hegeliano.

1.1.2 *Formalismo e razionalità pratica*

Ne *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* Hegel muove la sua prima critica al sistema kantiano e alla sua necessità puramente formale in campo etico e morale⁵⁷. Partendo proprio dall’unità formale che sarebbe, in quanto ragione, al centro dell’intera operazione della filosofia critica Hegel scrive:

«Il pensiero pone la determinatezza in questa unità formale che insieme dà l’apparenza della necessità, ricercata dalla scienza; trattata come reale in rapporto a questa, l’unità di contrapposti è infatti la sua necessità. Ma poiché la materia dell’unità formale [*die Materie der formalen Einheit*], di cui si sta parlando, non è l’intero dei contrapposti, ma solo *uno* di essi, una determinatezza, così anche la necessità è solo formale analitica e si riferisce semplicemente alla forma di una proposizione identica o analitica, in cui può essere rappresentata la determinatezza»⁵⁸.

La critica hegeliana continua poi all’interno della trattazione andando a concentrarsi maggiormente sulla filosofia pratica kantiana. Questo passaggio però rende bene l’idea di quale sia, almeno inizialmente, la complessità del problema kantiano per Hegel. Il formalismo del progetto kantiano deriva da una distanza tra la forma della totalità della ragione e un contenuto reale, una determinatezza alla quale esso si oppone. Il punto, per Hegel, è quindi il fallimento del modello filosofico stesso di un pensiero capace di comprendere i conflitti e i rapporti tra due termini, tra forma e contenuto, tra ideale e reale, tra razionale

⁵⁷ Per un’analisi generale della formazione politica, etica e morale di Hegel negli anni jenesi pre-fenomenologici cfr. P. IFFERGAN, *Hegel’s Discovery of the Philosophy of Spirit. Autonomy, Alienation, and Ethical Life: the Jena Lectures 1802-1806*, Palgrave, London 2014. Per un’analisi della critica mossa da Hegel alla filosofia kantiana e, nello specifico, all’imperativo categorico all’interno del manoscritto dedicato al diritto naturale si veda S. SEDGWICK, *Hegel’s Critique of Kant’s Empiricism and the Categorical Imperative*, «Zeitschrift für Philosophie Forschung», 50(4), 1996, pp. 563-594.

⁵⁸ NR, 422; 235

e irrazionale. L'unità di soggetto e oggetto e di tutte le opposizioni è agli occhi del pensiero speculativo della filosofia critica qualcosa di non effettivamente reale. Tale "unità formale" è ancora, secondo Hegel, qualcosa di prettamente "ideale", che, opponendosi alla realtà stessa, rimane anch'essa una semplice determinatezza vuota⁵⁹.

Vediamo allora nello specifico a che cosa corrisponde questa critica di Hegel al "formalismo", nella misura in cui trova nella forma della legge morale kantiana una sua espressione pratica, e come esso sia in realtà portatore di quanto abbiamo visto essere una necessità solo presupposta e astratta. In relazione alla definizione di "ragione pratica" kantiana scrive Hegel:

«Perciò in quel che si chiama ragione pratica si deve riconoscere solo l'idea *formale* dell'identità dell'ideale e del reale e quest'idea dovrebbe essere in tali sistemi il punto assoluto di indifferenza. Ma quell'idea non viene fuori dalla differenza e l'ideale non giunge alla realtà. Anche se in questa ragione pratica ideale e reale sono identici, il reale resta semplicemente contrapposto. Questo reale è posto essenzialmente fuori della ragione e solo nella differenza rispetto ad esso c'è la ragione pratica, la cui essenza è intesa come una relazione di causalità rispetto al molteplice»⁶⁰.

L'unità tra ideale e reale, tra soggetto e oggetto è un qualcosa solo di ideale e formale, non in identità con il proprio contenuto. La ragione pratica kantiana viene infatti interpretata come l'astrazione da parte del soggetto di ogni identità tra ideale e reale e, in questo senso, non si comprende nel suo sviluppo.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel argomenta così la relazione tra un'universalità formale e il suo contenuto: «l'universale non è più sostanza *essente* e dotata di *validità*, ossia ciò che è giusto in sé e per sé, ma è semplice sapere o forma, che paragona un contenuto solamente con se stesso, e lo prende in considerazione per vedere se si tratti di una tautologia»⁶¹. L'idealità della ragione pratica esprime tutto il significato del suo essere un soggetto presupposto. Essa è infatti l'universalità che non si è generata dal confronto con il proprio contenuto, ma che si è posta come presupposta a tale contenuto, ovvero come

⁵⁹ Per un'analisi della critica hegeliana al formalismo della ragione pratica e della legge morale kantiana ne *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale* a partire dalla "vuotezza" formale del modello della ragione pratica cfr. L. ZHE, *The Self-Consciousness of Pure Practical Reason: Hegel's Dialogue with Kant in the "Essay on Natural Law" (1802/1803)*, «Tijdschrift voor Filosofie», 3, 2006, pp. 525-544. Per una trattazione de *Le maniere scientifiche* come anticipazione del discorso sistematico riguardante lo spirito soggettivo e il volere cfr. R-P. HORSTMANN, *Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, «Hegel-Studien», 19, 1979.

⁶⁰ NR, 432; 265

⁶¹ *PbG*, 232; 284

colei che tautologicamente trova sempre e solo la propria astrattezza, la propria struttura formale nel proprio oggetto, eliminando tutto quel contenuto che con tale struttura non viene immediatamente posto in identità.

Un tale meccanismo tautologico corrisponderebbe a una tendenza della ragione pratica a considerarsi come qualcosa di astratto e totalmente scisso dagli elementi sensibili con i quali si confronta. L'imperativo categorico kantiano, agli occhi di Hegel, sarebbe allora qualcosa che non riconosce l'identità tra soggetto e oggetto, tra ragione e realtà. In questo modo il reale sarebbe un contenuto del tutto contingente in relazione alla forma vuota dell'imperativo categorico. Ogni massima, nella misura in cui viene valutata attraverso lo schema razionale della legge universale, potrebbe essere potenzialmente elevata essa stessa all'universale. La misura della legge e la sua giustificazione risiederebbero quindi nello stesso soggetto razionale, che, però, non comprendendo la propria unità con la totalità reale, cadrebbe nell'affermare sempre e solo ciò che egli pensa come giusto, indipendentemente da una comprensione più ampia della totalità etica. L'elevazione della massima a legge universale sarebbe nient'altro che la tautologica affermazione di una misura giustificativa formale da sempre e arbitrariamente presente nel soggetto che giudica⁶².

Prendiamo per un attimo in considerazione la riflessione che Hegel compie nel quinto capitolo della *Fenomenologia dello spirito* riguardo alla nozione di "proprietà". Secondo tale nozione, infatti, il principio di contraddizione, secondo il quale l'imperativo categorico stabilirebbe l'accettabilità o meno di una massima come legge condivisa da tutti, non assolverebbe al suo ruolo. Il concetto di "proprietà" alla base di tale esempio sarebbe infatti suscettibile tanto di contraddittorietà, quanto il concetto di "non-proprietà". Tanto infatti nella non-proprietà – in cui i beni vengono divisi in base ai bisogni, creando comunque una disuguaglianza in una società basata sull'uguaglianza – quanto nella proprietà – in cui il

⁶² Per un'analisi della critica hegeliana al modello di "razionalità pratica" kantiana all'interno della *Fenomenologia dello spirito* cfr. P.J. KAIN, *Hegel's Critique of Kantian Practical Reason*, «Canadian Journal of Philosophy», 28 (3), 1998, pp. 367-412; C. YEOMANS, *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, Oxford University Press, Oxford/New York 2015. Per un'analisi interna al momento *Ragione* nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel si vedano i testi canonici F. CHEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2011; Id., *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980; M. FORSTER, *Das geistige Tierreich*, in K. Vieweg, W. Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, pp. 394-414; H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder. 2: The Odyssey of Spirit*, vol. 2, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1997; S. HOULGATE, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London/New York 2013; J. MCDOWELL, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie im Vernunftkapitel der Phänomenologie des Geistes*, in K. Vieweg, W. Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 369-393; D. MOYAR, *Hegel's Conscience*, Oxford University Press, Oxford/New York 2011; M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011, pp. 91-158; Id., "Reason...Apprehended Irrationally": *Hegel's Critique of Observing Reason*, in *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, ed. by D. Moyar, M. Quante, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 91-111.

disuguale possesso privato dei beni deve essere riconosciuto da membri della società che hanno come loro essenza proprio l'uguaglianza per poter essere riconosciuti – l'opposizione tra singolarità e universalità è costante. L'elevare la massima della proprietà o della non-proprietà a legge morale e universale diviene allora qualcosa di semplicemente arbitrario e legato all'atto decisionale della ragione pratica. «La misura della legge, misura che la ragione ha in se stessa, si adatta ugualmente bene a tutto, e perciò, di fatto, non costituisce misura alcuna»⁶³.

Al contrario, all'interno della concezione di una "eticità" come "assoluta totalità", la proprietà va compresa nella determinatezza semplice, nella sua effettiva rettitudine. «Con questo – scrive Hegel –, l'essenza spirituale è innanzitutto per l'autocoscienza come legge *in sé* essente; ed è anche levata l'universalità dell'esame; universalità che era formale, e non essente *in sé*. Così pure, d'altronde, l'essenza spirituale è anche una legge eterna, che non ha il suo fondamento nella *volontà di questo individuo* determinato, bensì è in sé e per sé, costituisce l'assoluta, *pura volontà di tutti*, che ha la forma dell'essere immediato»⁶⁴.

La nozione di "formalismo", che risulta da una tale trattazione della proposta morale kantiana, sembra essere effettivamente ridotta a una semplice constatazione della vuotezza della formula della legge. L'errore di Kant, per Hegel, sarebbe allora stato quello di proporre una ragione pratica esplicita attraverso forme vuote come quelle dell'imperativo categorico. Il lato problematico del distacco formale tra sensibilità irrazionale e razionalità, come anche quello della limitatezza della legge individuale, sarebbe allora inscindibilmente collegato alla specifica formulazione dell'imperativo, ovvero a una semplice formula. Ma qual è il risultato che nasconde una tale riflessione riguardo al formalismo dell'imperativo categorico e alla relazione con un determinato modello di razionalità pratica?

Già nel passaggio dalla trattazione del "formalismo" nello scritto sul diritto naturale alle riflessioni interne alla *Fenomenologia* sembra accentuarsi una particolare attenzione dedicata da Hegel ai problemi interni alle forme di razionalità pratica a livello individuale. Nello scritto sul diritto naturale il formalismo è visto come espressione di una particolare struttura della legge morale. Esso è ancora sintomo di una distanza tra forma e contenuto tutta interna alla struttura stessa dell'imperativo categorico. Nella *Fenomenologia*, invece, complice lo spostamento dell'attenzione sulla prospettiva della coscienza individuale, il discorso riguardante il formalismo della legge è più strettamente collegato alla nozione di "volontà" appunto individuale, che accompagna lo stesso modello di razionalità pratica. In quest'ultimo caso, l'attenzione nei confronti dei conflitti interni all'individuo si fa avanti come radice originaria del formalismo stesso della legge universale. L'imperativo categorico, infatti, presenta una struttura formale

⁶³ *PbG*, 234; 286

⁶⁴ *Ivi*, 235; 287-288

perché in esso confluisce una particolare forma del soggetto, ancora non consapevole del particolare rapporto a lui interno tra la sua componente più irrazionale e la struttura del razionale che lo pervade.

La *Fenomenologia dello spirito*, in questo modo, apre la discussione riguardante il “formalismo” alla rifondazione della stessa prospettiva volontaria dalla quale affrontare il problema della legge universale e della libertà. Risolvere la distanza tra l’astrattezza della forma del soggetto e un contenuto ancora considerato come qualcosa di altro significa rimettere in discussione la stessa concezione di “volere” a partire da una ridefinizione dell’unilateralità del soggetto psicologicamente finito.

Il formalismo, che negli anni jenesi viene indicato come elemento ancora principalmente negativo, all’interno delle esposizioni enciclopediche sembra acquisire un ruolo sistematico tutt’altro che superfluo. La limitatezza nella quale il soggetto si trova calato e la discrasia tra un lato formale e astratto e uno finito e contingente è elemento fondamentale, perché lo sviluppo dello stesso spirito possa effettivamente compiersi. Il problema, che tanto nel manoscritto sul diritto naturale, quanto nella *Fenomenologia dello spirito*, ha condotto alla negazione di un modello di razionalità pratica fondato sulla prospettiva soggettiva e formale in favore dell’istituzione di una volontà oggettiva, di tutti, esprimentisi attraverso leggi etiche, ha lasciato aperta la porta all’ambiguità della condizione psicologica del soggetto pratico.

Nello scritto dedicato al diritto naturale e nella stessa *Fenomenologia* Hegel accusa la filosofia critica e, in particolare, la filosofia morale kantiana di cadere in forme tautologiche di fondazione della propria stessa unità formale e astratta. A partire invece dalle esposizioni enciclopediche l’argomentazione riguardante il “formalismo” cambia notevolmente, particolarizzandosi anche da un punto di vista lessicale nell’utilizzo all’interno dell’esposizione sistematica del termine “*formell*”.

Autori come Adrian Peperzak hanno visto nella trattazione della *Psicologia dello Spirito soggettivo* un tentativo da parte di Hegel di rivalutare profondamente la struttura della ragione pratica kantiana in funzione di un suo produttivo superamento. Peperzak scrive ciò a proposito della svolta hegeliana enciclopedica in rapporto alla ragione pratica kantiana: «Er [Hegel] akzeptiert den Kantischen Formalismus aber als ein notwendiges und objektives Moment des wahren Begriffs des Willens und gibt Kant darin recht, daß er dieses Moment zu Grundlage und Ursprung der ganzen Theorie des Willens gemacht hat. Die Aufgabe, die Hegel sich stellt [...] unterscheidet sich deshalb von der Kantischen Kritik, indem er den (als grundlegendes Moment richtigen) Formalismus des Willens allmählich überwindet»⁶⁵. Se il formalismo non venisse considerato come momento del concetto della volontà, ma, bensì, come compimento stesso della volontà, l’universale sarebbe appiattito sul lato del pensiero puro del soggetto singolo, dell’Io, come opposto a tutto ciò che rispetto a esso si mostra come esterno. La volontà, nella sua autonomia e identità con la ragione pratica, consisterebbe così in una continua negazione degli

⁶⁵ A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie: ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, p. 30

elementi sensibili, ma non realizzerebbe l'identità con tali elementi. Così facendo non comprenderebbe neanche la necessità della stessa volontà di oggettivarsi, di superare il punto di vista soggettivo della prima persona in funzione di una manifestazione istituzionale della propria razionalità.

La critica al formalismo della legge morale non è quindi una critica legata solo alla formulazione dell'imperativo categorico. Come nota Robert Stern: «I now want to argue, that this consensus is premature, and that Hegel's concern do not *just* apply to the FUL [*Formula of Universal Law*], and its particularities, but to *any* attempt to propose a 'supreme principle of morality', *even* the less 'formal' FH [*Formula of Humanity*]»⁶⁶. Alla base di una tanto giusta intuizione da parte di Stern vi è un cambiamento radicale nella concezione comune di formalismo. Potremmo infatti dire che, nella misura in cui il problema fondamentale è la possibilità di una giustificazione di un principio supremo della moralità, per Hegel ciò che conta non è tanto il test di universalizzazione in sé, la "formula della legge universale", ma, piuttosto, la radice alla quale esso è legato, la nozione di volontà razionale e libera. Istituire un principio supremo della moralità significherebbe presupporre un soggetto formale capace di pensarlo in opposizione con ogni contenuto contingente a esso opposto; significherebbe, in altri termini, presupporre un livello universale e astratto della volontà, indipendentemente dal suo radicarsi in identità effettivamente realizzata con le proprie determinazioni interne e contingenti.

Hegel ci vuole invece mostrare come, a livello sistematico ed enciclopedico, lo sviluppo della volontà a livello psicologico, abbia nel graduale superamento della distanza tra lato formale e lato contenutistico un momento fondamentale. L'universalità e razionalità della volontà non può essere semplicemente presupposta. Essa deve invece manifestarsi gradualmente, sino alla comprensione delle opposizioni tra soggetto e oggetto, tra idealità formale e realtà contenutistica, come unità eccedente e comprendente il lato del pensiero del soggetto singolo nella comunità etica. Il formalismo, al contrario, si dimostrerà essere una patologia proprio della finitezza dello spirito. Nella sua soggettività finita lo spirito dimostrerà di

⁶⁶ R. STERN, *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 145. La discussione riguardante il modo in cui va intesa la critica alla legge morale kantiana, mossa da Hegel soprattutto negli anni jenesi ha conosciuto molteplici rivisitazioni, tanto da parte degli studiosi di Hegel, quanto da parte dei difensori di un approccio kantiano alla strutturazione della morale. Nello specifico, il contributo appena citato di Robert Stern si oppone alle accuse mosse alla posizione hegeliana da Christine Korsgaard. A riguardo Korsgaard cerca di difendere l'accusa che Hegel muove a Kant in base all'esempio del deposito e della proprietà a partire dal ruolo che, nella formulazione della legge universale, giocherebbe la "contraddizione" come test di verificaione. Per l'analisi portata avanti da Korsgaard a tal riguardo si veda C. KORSGAARD, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York 1996, pp. 77-105. Per un'ulteriore risposta di Stern alla posizione costruttivista di Korsgaard in rapporto alla nozione "obbligazione morale" e di razionalità pratica si vedano anche R. STERN, *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel and Kierkegaard*, Cambridge University Press, New York 2012. Per una considerazione generale del dibattito sviluppatosi tra Korsgaard e Stern si veda A. LAITINEN, *Hegelian Constructivism in Ethical Theory*, in I. Testa, L. Ruggiu (ed. by), *"I That Is We, We That Is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Leiden/Boston 2016, pp. 127-146.

avere connaturata in sé la scissione tra la sua parte razionale e quella irrazionale. L'autodeterminazione della volontà sarà allora esattamente quel processo che partendo dalla dimensione psicologica ne denuncia il superamento del formalismo interno.

1.2 La Psicologia hegeliana

1.2.1 Lo statuto della Psicologia nello Spirito soggettivo

La *Psicologia* è una parte fondamentale del sistema hegeliano. In essa culmina il processo di esposizione dello *Spirito soggettivo*, o meglio, in essa lo spirito è appunto per la prima volta nella propria figura, nella propria forma, il protagonista⁶⁷. L'importanza data a questa sezione deriva dal suo essere una pietra angolare dell'intero sistema. Attraverso essa, infatti, si istituisce tanto la relazione tra il lato teoretico e il lato pratico dello spirito, quanto la base e la presupposizione fondamentale per il realizzarsi della libertà nello *Spirito oggettivo*.

Il motivo per cui Hegel dedica la sezione C. dello *Spirito soggettivo* alla *Psicologia* ha un'importanza fondamentale. Lo spirito, inteso come *Geist*, è stato infatti fatto oggetto di diversi fraintendimenti da parte di quello che lo stesso Hegel chiama spesso "idealismo soggettivo". Scrive Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, riferendosi alle pagine dedicate allo spirito già nell'*Enciclopedia* del '17: «È per me tanto più un bisogno, il contribuire in tal modo la mia parte, come spero, a una conoscenza più profonda della natura dello spirito, giacché, come là stesso (*Enz A*, §367) è notato, non è facile che una scienza filosofica si trovi in così trascurata e cattiva condizione come la *dottrina dello spirito* che comunemente vien denominata psicologia»⁶⁸. Hegel accusa la filosofia a lui contemporanea, rappresentata da Kant, di aver interpretato la

⁶⁷ Non è un caso che nell'edizione heidelbergese dell'*Enciclopedia* del 1817 il titolo della sezione, che ha preso poi anche il titolo di *Psicologia*, fosse dedicato solo ed esclusivamente allo *Spirito*. Al titolo del 1817 è stato, come detto, poi affiancato, nelle due edizioni successive del 1827 e del 1830, quello di *Psicologia*.

⁶⁸ *PhR*, §4Z. Nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, e, in particolare, nel §367 citato, Hegel si esprime così riguardo alla connotazione che la "psicologia" ha assunto nella filosofia a lui contemporanea: «La psicologia appartiene, come la logica, a quelle scienze che nei tempi recenti hanno tratto una minima utilità dalla più generale formazione dello spirito e da un più profondo concetto della ragione, trovandosi in una condizione sommamente scadente» *Enz A*, §367A.

Nelle prime pagine del presente capitolo è stato già dato uno schizzo delle condizioni in cui versa la psicologia a partire dalle problematiche aperte dalla svolta kantiana, dedicando però una maggiore attenzione alla posizione di Jacobi. Per un maggiore approfondimento dei legami tra idealismo e psicologia si veda, oltre al già citato E. CAFAGNA, *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, cit., 427-485, M. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Bonset, Amsterdam 1964. Per un'analisi dei risultati di un determinato sviluppo avuto dalla psicologia a partire dall'incidenza della filosofia idealista cfr. D.E. LEARY, *German Idealism and the Development of Psychology in the Nineteenth Century*, «Journal

psicologia principalmente come *empirica*, ovvero maggiormente mirata a «comprendere *empiricamente* i fatti della coscienza umana, e invero come *fatti*, così come sono *dati*, e scomporli»⁶⁹. In questo modo, lo spirito sarebbe stato appiattito fondamentalmente su un punto di vista, tanto coscienziale, quanto antropologico, non afferrando così la sua natura più propria, coincidente con il suo pensarsi come unità tanto dell'anima, nella sua immediatezza, quanto della coscienza come sapere della totalità⁷⁰.

Lo spirito è quindi un livello che supera le opposizioni del soggetto rispetto al proprio oggetto. Esso, al contrario, «si è determinato a verità dell'anima e della coscienza; a verità di quella totalità semplice ed immediata, e di questo sapere, che – ora non limitato, in quanto forma infinita, da quel contenuto – non si rapporta ad esso come ad un oggetto, ma è sapere della totalità sostanziale, né soggettiva né oggettiva»⁷¹. Lo spirito è così fondamentalmente sapere di se stesso⁷². Esso “leva” il punto di vista coscienziale, opposto necessariamente a un oggetto esterno e indipendente, per elevarsi a momento attivo del processo di conoscenza, ovvero, al sapere (*Wissen*) di se stesso. La “totalità” (*Totalität*) è ciò che lo spirito propriamente conosce; esso è adesso identità di sapere ed essere. Mentre la finitezza dell'anima dipende dal suo essere «determinata immediatamente, ossia dalla natura», e quella della coscienza dal suo essere determinata «nella misura in cui ha un oggetto»⁷³, lo spirito, attraverso la “ragione”, che ha superato l'opposizione tra soggetto e oggetto, è divenuto quel particolare momento che si rapporta esclusivamente a se stesso e alle sue determinazioni, senza restar schiavo dell'uno o dell'altro lato, dell'anima piuttosto

of the History of Philosophy», 18 (3), 1980, pp. 299-317. Per una lettura della riforma della “psicologia” in Hegel si veda inoltre L. LUGARINI, *La riforma hegeliana della psicologia*, «Il pensiero», 1974, pp. 1-19.

⁶⁹ *Enz* A, §367A

⁷⁰ La tradizione di studi dedicati alla *Psicologia* all'interno del pensiero enciclopedico hegeliano è estremamente ampia e un riferimento completo a tutte le opere che, sin dagli anni '70 del secolo scorso, hanno contrassegnato lo sviluppo di un'idea generale riguardante il posto che essa ricopre nel sistema è in questo luogo sostanzialmente impossibile. Cercheremo di seguito di rimandare a quelle opere che sembrano dare una maggiore visione di insieme della *Psicologia* nella sua relazione con le altre parti dello sviluppo enciclopedico nello *Spirito soggettivo*. Per un'analisi generale delle diverse parti interne allo *Spirito soggettivo* si veda M.J. INWOOD, *A commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2010; D.S. STERN (ed. by), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013; R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave, London 2010. Per un'analisi del rapporto tra *Antropologia* e *Psicologia* nello *Spirito soggettivo* cfr. H.F. FULDA, *Anthropologie und Psychologie in Hegels "Philosophie des subjektiven Geistes"*, in R. Schumacher (hrsg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Mentis, Paderborn 2001, pp. 101-125; D. HENRICH (hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, «Hegel-Studien», 19, 1979; F. HESPE, B. TUSCHLING (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder der Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991.

⁷¹ *Enz* C, §440

⁷² Ricordiamo che nell'*Introduzione* alla *Filosofia dello spirito* Hegel scrive: «La conoscenza dello spirito è la più concreta, e proprio per questo è la più alta e la più difficile. *Conosci te stesso!*: questo comandamento assoluto [...] ha il significato della conoscenza della verità dell'uomo, della verità in sé e per sé: dell'essenza stessa in quanto spirito» *Enz* C, §377.

⁷³ *Ivi*, §441

che della coscienza. Lo spirito coincide quindi con quell'attività conoscitiva che vede nella realtà in quanto tale nient'altro che l'espressione della sua stessa razionalità.

«Lo spirito ha inizio quindi solo dal suo proprio essere e si rapporta solo con le sue proprie determinazioni»⁷⁴. La definizione che viene data da Hegel del punto di vista dello spirito deve molto a quella concezione aristotelica, che prevede il compenetrarsi di essere e ragione. «The definition of “spirit” provided in A 363 – scrive Peperzak – is Hegel’s interpretation of Aristotle’s “living being having *logos*” and of its scholastic version: *animal rationale*»⁷⁵. Lo spirito include in sé i momenti precedenti del sistema. Esso è, secondo l'antropologia, “anima” e, quindi, ha in sé il principio della vita, ma, allo stesso tempo, esso è anche “ragione”, capacità da parte della coscienza di superare la condizione finita di opposizione a un oggetto separato da essa. Sarebbe quindi un errore interpretare lo spirito come fondato su uno solo dei due lati, quando invece lo scopo proprio di esso è l'esposizione dell'inscindibilità di anima e coscienza razionale nella loro identità. Nello spirito soggettivo hegeliano la definizione di Aristotele di un “essere vivente avente *logos*” trova una sua possibile realizzazione. Lo spirito è, come detto, appunto questo concretizzarsi del piano infinito e universale della ragione all'interno della costituzione dell'essere umano per come essa si trova nella realtà⁷⁶.

Alla luce di quanto brevemente esposto, ovvero della determinazione propria dello spirito in quanto sapere di se stesso, in che cosa consiste nello specifico per Hegel una materia come la psicologia? La definizione che ne viene data nell'edizione del 1830 è la seguente:

«La *psicologia* considera perciò le facoltà o i modi universali di attività dello *spirito come tale* – l'intuire, il rappresentare, il ricordare, il desiderare, ecc. – da due punti di vista: da un lato senza il contenuto *fenomenico* che si trova nella rappresentazione empirica, ed anche nel pensiero, come nel desiderio e nella volontà; dall'altro lato, senza le forme che assumono (nell'anima,

⁷⁴ *Enz* A, §363

⁷⁵ A. PEPERZAK, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001, p. 162. Sulla profonda influenza del *De Anima* di Aristotele sulla concezione hegeliana di *Spirito* si veda F. CHIEREGHIN, *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, «Verifiche», 18, 1989, pp. 239-281; A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.

⁷⁶ Peperzak nota che la formulazione dello spirito in Hegel si distingue comunque dalla concezione aristotelica in diversi aspetti. Quello però più evidente è certamente la differenza che sussiste tra la nozione di ragione in Hegel e quella di *logos* in Aristotele. La prima, a differenza della seconda, si definisce come il superamento dell'opposizione tra la coscienza e la propria Cosa, tra il soggetto e l'oggetto. Tale scissione interna alla coscienza è però un portato principalmente della filosofia moderna e quindi fondamentalmente assente nella concezione aristotelica di *logos*. Cfr. A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 162.

come determinazione naturale, e nella coscienza stessa come oggetto di questa, esistente per sé)»⁷⁷.

Il passo citato mostra come la psicologia si caratterizzi per il suo essere la materia che ha al proprio centro l'autodeterminazione dello spirito. Per la psicologia è fondamentale la comprensione delle attività proprie dello spirito, perché è in esse che gradualmente si esprime quell'identità tra soggetto e oggetto che caratterizza il livello dello spirito in quanto sapere di se stesso come della verità.

«Lo spirito – scrive di seguito Hegel – è appunto questo, l'essere elevato al di sopra della natura e della determinatezza naturale, come al di sopra del coinvolgimento con un oggetto esterno, cioè al di sopra dell'elemento materiale in generale»⁷⁸. La natura, che, secondo lo sviluppo del sistema, va comunque presupposta al livello dello spirito, è ciò al di sopra di cui lo spirito, seppure in identità con essa, deve elevarsi. Lo spirito è infatti il risultato del raggiungimento, da parte della coscienza, della ragione, ovvero di quella condizione nella quale la realtà è per lo spirito la “sua” realtà. Nella ragione esso si sa come “verità” e “universalità infinita”, capace di comprendere le determinazioni degli oggetti come sue proprie determinazioni. In questo senso, lo spirito è “libero”, svincolato da ogni dipendenza dalla contingenza esterna dei propri oggetti, e concentrato nell'afferrare i fatti della coscienza come determinati solo e soltanto da esso. Lo spirito è perciò l'identità del suo “porre” e del suo “essere posto”⁷⁹.

Secondo quanto appena visto è lecito affermare che la *Psicologia* è quella dimensione necessaria a livello soggettivo per lo sviluppo interno della nozione di “libertà”. Solo nell'affrancarsi dello spirito dalla dominazione delle componenti naturali esso si determina come punto di partenza fondamentale per la realizzazione della libertà stessa. «Ora non gli rimane da fare che questo – scrive Hegel –: realizzare (*realisieren*) questo concetto della sua libertà, cioè superare soltanto la *forma* dell'immediatezza, con la quale nuovamente inizia»⁸⁰. In questo senso, se si pensa in particolare alla nozione di volontà, per come è presentata da Kant, come una volontà capace di determinarsi indipendentemente da fattori esterni, la posizione hegeliana sembra non così distante. La domanda, però, a cui la *Psicologia* cerca di rispondere è più complessa e mette in discussione proprio la validità di un simile processo di liberazione soggettivo. È infatti capace lo *Spirito soggettivo* di farsi carico della propria liberazione? Ma soprattutto, a che tipo di liberazione va incontro?

«Lo spirito *libero* o lo spirito *come tale* – osserva Hegel nello *Zusatz* al §440 – è la ragione, in quanto questa si divide, da un lato, nella pura forma infinita, nel sapere senza limiti, e d'altra parte nell'oggetto

⁷⁷ *Enz* C, §440A

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Cfr. A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 163

⁸⁰ *Enz* C, §440A

identico con tale sapere»⁸¹. La ragione, la capacità dello spirito di sapersi come universalità infinita, come Io e come verità, è però ancora un sapere del tutto formale di se stessa. È certamente vero che nella ragione autocoscienza e realtà si sono elevate a identità e hanno superato la limitatezza della loro opposizione. In questo modo, non esiste alcun oggetto alieno allo spirito, ma ogni oggetto è da lui compreso come sua determinazione. La libertà dello spirito non è però ancora realizzata, poiché essa resta solo il semplice concetto formale dell'identità tra soggettivo e oggettivo. Nella realtà, invece, lo spirito è necessariamente un qualcosa di finito, che cerca continuamente di afferrare la razionalità nelle diverse determinazioni interne, che immediatamente si pongono al suo sapere; determinazioni che non dipendono da alcunché di esterno, ma che sono invece da lui stesso poste. Nella misura in cui la coscienza e l'anima sono in unità nello spirito, quest'ultimo non può prescindere dall'affermarsi di una forma singularizzata di se stesso: «Lo spirito libero, come la *coscienza*, in quanto è *un lato*, si pone di fronte all'oggetto; al tempo stesso è *entrambi i lati*, quindi *totalità*, come l'*anima*»⁸².

Di conseguenza, il sapere della ragione, in quanto “sapere delle verità”, deve trovare “verifica” (*Bewahrheitung*) nell'immediatezza delle sue stesse configurazioni, in modo tale da realizzarsi definitivamente. In questo particolare momento l'identità tra soggettivo e oggettivo è, come abbiamo detto, qualcosa di ancora formale, qualcosa che deve essere realizzato nella lotta con la finitezza del soggetto, e che deve passare attraverso le sue differenze interne. Proprio tale lotta è la componente da esplicitare meglio nella nostra presentazione generale dello spirito.

1.2.2 *La lotta dello spirito con la propria finitezza*

La relazione tra lato infinito e lato finito, tra ragione e sapere dello spirito, tra concetto e realtà è probabilmente il punto più spinoso e difficile da comprendere per la definizione del programma enciclopedico nella *Psicologia*. Senza aver capito in profondità tale relazione è praticamente impossibile orientarsi nelle successive esposizioni hegeliane riguardanti le condizioni dello spirito teoretico e di quello pratico⁸³.

Cominciamo dunque con la definizione che Hegel dà della relazione tra ragione e sapere nel §441 dell'edizione del '30⁸⁴:

⁸¹ Ivi, §440Z

⁸² Ibid.

⁸³ Da questa relazione, inoltre, dipende inscindibilmente il problema della definizione di formalismo

⁸⁴ Nell'edizione del '17 manca il chiarimento della finitezza dello spirito attraverso l'esposizione della relazione tra ragione e sapere.

«Se si pone la *ragione* assolutamente infinita, oggettiva, come il *concetto* dello spirito, allora la realtà è il *sapere* o l'*intelligenza*; oppure, se è il *sapere* ad essere preso come il concetto, allora la sua realtà è questa *ragione*, e la realizzazione del sapere consiste nell'appropriarsi di questa»⁸⁵.

Il presente passo va scomposto per poter essere compreso. Di esso fanno parte una prima determinazione della relazione tra ragione e sapere, nella quale è la ragione ad assurgere al lato infinito, mentre il sapere è la realtà di tale ragione; in questo senso il sapere è “intelligenza”. Vi è poi una seconda determinazione della relazione, nella quale il sapere invece costituisce il concetto in quanto sapere della verità, ovvero, costituisce il lato formale, mentre la ragione diviene la realtà di tale sapere; per realizzarsi il sapere deve allora continuamente afferrare la razionalità nelle determinazioni interne che a livello reale gli si pongono di fronte. Conseguenza di tale oscillazione delle parti in gioco è la finitezza dello spirito; essa «consiste dunque nel fatto che il sapere non comprende l'essere in sé e per sé della sua ragione; o, in altri termini, che quest'ultima non si è elevata a piena manifestazione nel sapere»⁸⁶.

Il processo in atto nello spirito è un processo di scoperta di se stesso attraverso la graduale realizzazione del sapere nella ragione, disvelata nelle proprie determinazioni. La realtà della ragione va così ricompresa non più come qualcosa che il sapere deve afferrare semplicemente, ma in identità da sempre con esso. In partenza, però, la ragione è un infinito ancora opposto al proprio finito come realtà. Essa è caratterizzata da una forma di cattiva infinità, schiava del suo continuo alternarsi con le determinazioni del sapere finito. Nell'*Enciclopedia* del '27 tale caratteristica della ragione è maggiormente evidenziata. Hegel scrive infatti: «An und für sich ist er [der Geist] die schlechthin unendliche, objektive Vernunft, die sein Begriff, und deren Realität das Wissen oder die Intelligenz ist»⁸⁷. La cattiva infinità è caratterizzata dal suo essere un'infinità che non riesce a comprendersi come processualità nella sua opposizione con il finito, ma che guarda a quest'ultimo come elemento esterno, e a se stessa come negazione assoluta, o, come Hegel stesso specifica, come «libertà assoluta»⁸⁸.

La finitezza dello spirito si esprime quindi nel suo necessario concretizzarsi in forme di sapere soggettivo, ovvero di intelligenza. Il “sapere”, quindi, sebbene limitato ancora a un'opposizione cattiva con un oggetto, sembra comunque essere un momento fondamentale e ineludibile per lo spirito. Quest'ultimo deve infatti necessariamente fare i conti con la propria finitezza e, solo confrontandosi con la negazione di questa finitezza, esso giunge a sapere il proprio oggetto non solo come un proprio limite, ma come una determinazione del suo stesso pensiero. Lo spirito può così raggiungere la forma di quel “pensiero”, che si riconosce come identità effettiva con il proprio “pensato”. Alfredo Ferrarin, sebbene

⁸⁵ *Enz* C, §441

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Enz* B, §441

⁸⁸ *Enz* A, §364; B, §441; C, §441

non riferendosi esplicitamente ai passi che stiamo qui analizzando, rende bene l'idea di quello che sia il movimento proprio del "sapere" in Hegel; «per Hegel – scrive Ferrarin – il sapere è in generale una relazione, ed è quindi percorso dalla differenza: tra verità e certezza, tra soggettivo e contenuto. Una volta che ci muoviamo nella semplicità del sapere, cioè in un elemento in cui la relazione non è più tra due diversi e otteniamo appunto la dualità di pensiero attivo e oggettivato [...], possiamo conoscere – laddove conoscere è un sapere compiutamente sviluppato (l'*Erkennen* è anzi il modo privilegiato e il culmine del *Wissen*)»⁸⁹. Il sapere sarebbe quindi qualcosa che, almeno in partenza, si configura come qualcosa di limitato e finito, ovvero come quell'intelligenza che, dal punto di vista della sua finitezza, cerca di afferrare il razionale che si presenta nelle sue determinazioni. Allo stesso tempo, l'intelligenza stessa sembra essere passaggio necessario in un cammino che "dalla differenza" porta alla comprensione dello spirito tanto come sapere quanto come realtà.

Questa breve delucidazione era necessaria perché, senza tener presente la bilateralità del discorso hegeliano, che da una parte mette in evidenza i limiti, dall'altra scopre questi ultimi come necessari in un orizzonte più ampio e generale, è impossibile spiegare le figure proprie dello spirito soggettivo. Se lo spirito in quanto intelligenza viene compreso come finito, a che cosa però corrisponderanno invece il suo concetto e la sua verità? Lo spirito si modula in modo diverso in base a come lo analizziamo:

«Nel contenuto della sensazione e della cosa naturale, l'infinità consiste dunque soltanto in qualcosa di *formale*, di *astratto*. Lo spirito al contrario è, secondo il suo *concetto* o la sua *verità*, infinito od eterno in questo senso *concreto* e *reale*, che nella sua differenza resta assolutamente identico a se stesso. Bisogna perciò proclamare che lo spirito è l'immagine di Dio, la divinità dell'uomo»⁹⁰.

Il passo dell'*Aggiunta* chiarisce ulteriormente quanto detto prima. Lo spirito è una dimensione decisamente intricata nella quale infinità e finitezza, sebbene in modo ancora del tutto limitato, si compenetrano. Proprio come lo spirito divino, nella sua infinitezza, si configura concretamente nella dimensione finita del soggetto umano, facendo di quest'ultimo appunto "immagine di Dio", allo stesso modo il sapere (o l'intelligenza) è l'immagine del concetto della ragione, il particolarizzarsi necessario di quest'ultima. La ragione è però, proprio come il "divino" rispetto all'uomo, l'essenza del sapere; il lato razionale del sapere si esprime ancora solo in modo immediato, senza essere sapere di se stesso come dell'identità tra soggetto e oggetto nella realtà. Il soggetto che sa, sa in modo razionale, ma non è

⁸⁹ A. FERRARIN, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016, pp. 139-140

⁹⁰ *Enz C*, §441Z

effettivamente consapevole del suo essere tutt'uno con il proprio oggetto saputo e si trova da esso ancora limitato.

Che cosa è allora la finitezza dello spirito? È un modo di quest'ultimo di fissarsi nel mondo reale, stabilendo una dicotomia inscindibile tra soggetto finito e proprio oggetto? Per Hegel «la finitezza dello spirito non può essere intesa come qualcosa di *assolutamente fisso*, ma va vista come un modo del fenomeno dello spirito, che nondimeno resta infinito quanto alla sua essenza»⁹¹. L'aspetto fenomenico della finitezza evidenzia il modo del tutto processuale nel quale il sapere del soggetto si forma, si trasforma, nel suo continuo «combattere con il finito»⁹². Impariamo così che la relazione tra ragione e sapere è una relazione sempre in movimento che, nel più classico dei movimenti fenomenologici⁹³, è concentrata sul “levarsi” continuo di determinazioni tanto finite, quanto necessarie per il passaggio da una forma di spirito libero semplicemente immediato a una forma dello spirito realizzatasi per quello che effettivamente è, nella comprensione delle sue determinazioni come determinazioni da lui stesso poste. «Questo – scrive Hegel – implica che lo spirito *finito* è immediatamente una contraddizione, un qualcosa di non vero e, al tempo stesso, il processo di superamento di questa non verità»⁹⁴. Proprio come la finitezza dello spirito, lo stesso spirito inteso come divino non è allora una semplice cristallizzazione. Anche lo spirito divino, nella sua infinità, va pensato come quell'atto propulsivo, quell'«impronta del divino nello spirito umano», che permette il continuo andare oltre il limite del finito e raggiungere così la conseguente «vittoria sul limite»⁹⁵.

Qual è il risultato di tale movimento dello spirito tra il suo essere infinito e il suo essere finito? In che modo esso deve modificare, o meglio, trasformare il suo sapere, dall'essere un sapere del limite all'essere un sapere di sé come spirito? La risposta è nello stesso superamento del punto di vista coscienziale. Abbiamo visto infatti che nello spirito libero è posto il sapere come sapere della verità, ovvero come sapere dell'identità di soggetto e oggetto. Il problema non sta quindi nell'eliminare l'oggetto del sapere in quanto tale, ma nel ricomprenderlo nell'identità con il soggetto, ovvero non più come una “Cosa” semplicemente indipendente: «Quando, dunque, si parla di «fatti della coscienza», che dovrebbero restare per lo spirito qualcosa di primo e di non mediato, di meramente dato, bisogna osservare che, certo, a livello della *coscienza* si trova molto di questo dato, ma che lo *spirito* libero non ha da lasciare questi fatti come *Cose* indipendenti a lui date, ma da dimostrarli e con ciò spiegarli come *atti* dello spirito, come un

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Intendo qui per “movimenti fenomenologici” quei movimenti propri dell'esperienza della coscienza nella *Fenomenologia dello spirito*. *Aufheben*, come noto, significa togliere l'elemento finito per l'elemento successivo e, in questo modo, mantenere lo stesso elemento tolto, dimostrandone quindi la necessità nel progresso del percorso formativo.

⁹⁴ *Enz* C, §441Z

⁹⁵ Ibid.

contenuto da lui posto»⁹⁶. La *Psicologia* ha insomma ancora una volta rideterminato il suo campo d'azione. I “fatti della coscienza” non vanno visti, come nella psicologia empirica, come il risultato dell'acquisizione di un materiale altro, ma come in tutto determinati dallo spirito stesso. La posizione hegeliana si chiarisce se prendiamo in considerazione un passaggio del §23 del *Concetto preliminare alla logica* sempre dell'*Enciclopedia*: «In quanto nel riflettere viene alla luce la vera natura della cosa, ma al tempo stesso questo modo di pensare è una *mia* attività, tale natura è pure prodotto del *mio* spirito, e, precisamente, del mio spirito come soggetto pensante, di me nella mia universalità semplice, come io *essente* assolutamente *presso di sé* – o della mia *libertà*»⁹⁷.

Alla luce di quanto analizzato, la finitezza dello spirito sembra essere una sua componente tanto necessaria – essa è l'espressione dello stesso determinarsi dello spirito come sapere – quanto da superare, in una lotta che porti all'affermarsi realizzato dello spirito libero. Tale finitezza ha però portato con sé un'ulteriore rivelazione. Nello spirito non abbiamo a che fare con blocchi monolitici, ma con un vero e proprio movimento di sviluppo. Il carattere di tale sviluppo è quanto ci apprestiamo ad analizzare.

1.2.3 *Sviluppo, attività e cammino dello spirito*

Abbiamo visto come il sapere, da un lato, rappresenti la condizione finita dello spirito, nella misura in cui trova la ragione come realtà da afferrare, ma, come, allo stesso tempo, esso sia la linea direttrice, nella sua graduale crescita, della realizzazione dello spirito. Lo sviluppo dello spirito coincide quindi con lo sviluppo stesso del sapere. Scrive Hegel:

«L'avanzare dello spirito è *sviluppo*, nella misura in cui la sua esistenza, il *sapere*, ha in se stesso, come contenuto e scopo, l'essere in sé e per sé determinato, vale a dire il razionale; l'attività di trasposizione [*die Tätigkeit des Übersetzens*] è quindi puramente il passaggio formale alla manifestazione, e, in essa, il ritorno entro di sé»⁹⁸.

Il discorso riguardante la finitezza ha aperto la strada alla rideterminazione stessa della relazione tra sapere e ragione. Adesso tale relazione si configura nei termini più propri del rapporto tra un'attività che porti all'espressione qualcosa e ciò che viene in questo modo espresso. Nella ricerca dell'identità tra questi due lati si gioca il punto principale della questione spirituale.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ivi, §23

⁹⁸ Ivi, §442

Analizziamo quindi il passo citato concentrandoci sul significato proprio dell'espressione "attività di trasposizione". Il sapere è infatti non qualcosa di fisso, ma qualcosa che tende a esplicitare gradualmente il razionale che in esso è contenuto e di cui esso non è ancora consapevole. L'espressione *Tätigkeit des Übersetzens* ha un significato particolare, che risiede nella stessa definizione di "attività", di *Tätigkeit*. Prima di comprendere il portato di tale espressione sarà utile richiamare alcuni passaggi fondamentali della *Fenomenologia dello spirito*.

Nel capitolo *Ragione* e, in particolare, nella terza sezione di tale capitolo, Hegel analizza l'esperienza della coscienza nel suo essere una ragione che si esplica a livello individuale e soggettivo. A differenza del discorso condotto nella *Psicologia* dell'*Enciclopedia* ci troviamo qui in un momento puramente coscienziale, nel quale lo scopo non è mostrare l'identità tra soggetto e oggetto, sebbene anche solo sottesa, ma comprendere il procedere formativo della coscienza a confronto con le diverse figure della sua esperienza e della realtà effettiva che a essa si oppone. Caratteristica propria di quell'individualità razionale, capace di fare della realtà effettiva la "sua" realtà, è il "fare", ovvero la capacità di manifestare, portare a espressione, se stessa nella sua opera, nel prodotto della sua attività. «Quel fare – scrive Hegel – non altera nulla, e non si rivolge contro nulla: è la pura forma della trasposizione dal *non venire veduto* al *venire veduto*; e il contenuto che viene portato a giorno, e che si presenta, ma non è nulla di diverso da ciò che questo fare è già in sé»⁹⁹. Il fare sarebbe quindi un'attività di trasposizione. Esso non modifica nulla di esterno, perché è già sintomo di una dimensione nella quale lo scopo, che si presente agli occhi del soggetto, ricade nell'attività stessa di quest'ultimo. Così, nell'*Enciclopedia*, il sapere inteso come attività di trasposizione è un sapere che ha come scopo se stesso, ma che deve passare attraverso i diversi gradi di sviluppo, affinché si possa affrancare dalla sua immediatezza. Per questo motivo, l'attività del sapere è un'attività che prende le mosse da un punto iniziale, nel quale essa coincide con una nozione del tutto "formale" e "astratta" di se stessa: «Nella misura in cui il sapere, affetto dalla sua propria determinatezza, non è dapprima che *astratto* ossia *formale*, lo scopo dello spirito è di *produrre* il riempimento oggettivo e, con ciò, al tempo stesso, la libertà del suo sapere»¹⁰⁰.

Occorre qui riferirsi brevemente alla concezione hegeliana di "agire"¹⁰¹. Quest'ultimo è stato posto al centro della discussione hegeliana a partire dalla sua riscoperta, avvenuta soprattutto nell'ultimo decennio

⁹⁹ *PhG*, 215; 263

¹⁰⁰ *EnzC*, §442

¹⁰¹ Lavori come *Hegels Begriff der Handlung* di Michael Quante e *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel* di Francesca Menegoni hanno trovato nell'"agire" un principio fondamentale del progetto hegeliano. La difficoltà che tale nozione porta con sé dipende dalla vastità delle diverse ricorrenze che esso ha nell'intera produzione del filosofo di Stoccarda. Esso, infatti, può essere facilmente frainteso a partire dalla molteplicità di termini che lo stesso Hegel mette in campo nel riferirsi a questo particolare movimento della soggettività. Termini come *Aktivität*, *Tun*, *Tätigkeit*, *Handlung*, oltre a tutti i derivati del verbo *wirken* (*Wirkung*, *Wirksamkeit*, *Werk*), creano una confusione in molti casi difficile da sbrogliare.

del secolo scorso. Una delle differenze da cui si è partiti per la rivalutazione dell'“agire” in Hegel è il chiarimento della distinzione profonda che sussiste tra un operare negativo e un agire fine a se stesso. Il primo è fondamentalmente espressione di un punto di vista intellettuale. Esso è «caratterizzato da estraneità reciproca degli elementi che vengono posti in rapporto»¹⁰² e, per questo motivo, non può essere considerato come un fare che ha come fine se stesso, ma come un fare che individua l'essenziale come qualcosa di estrinseco rispetto alle individualità reali. Esso, in definitiva, non coglie se stesso nella propria realizzazione, ma si esplica come semplice mezzo per la “spiegazione” (*Erklärung*) del mondo. Il secondo, al contrario, ha come scopo se stesso, ovvero il semplice agire come espressione dell'agente.

La concezione hegeliana di “agire” (*handeln*) è indebitata fortemente con la nozione di *práxis* aristotelica. Quest'ultima viene infatti separata dalla differente nozione di *poíesis*, che rimanda invece a un'attività volta alla produzione di un oggetto esterno e indipendente. «Ciò che può essere diverso da come è – scrive Aristotele –, può essere sia oggetto di produzione, sia oggetto di azione: altro è la produzione (*ποίησις*) e altro l'azione (*πρᾶξις*)»¹⁰³. Nello specifico la *práxis* è un'attività che mira all'espressione di un fine già contenuto in se stessa: «Ma tra i fini c'è un'evidente differenza: alcuni infatti sono attività, altri sono opere che da esse derivano»¹⁰⁴. I fini che coincidono non con il prodotto, ma con lo stesso produrre, caratterizzano appunto quella *práxis* per cui operare e opera, alla fine, coincidono.

L'attività che caratterizza il sapere nello spirito soggettivo coincide esattamente con questa concezione di *práxis*. Essa è l'espressione di un processo produttivo che ha come scopo la semplice espressione della sua razionalità. Allo stesso tempo, dovendo essere uno sviluppo che porta con sé la graduale coincidenza di sapere e ragione, esso trova al proprio inizio un sapere che necessita di un contenuto, perché ancora non riempito dalla consapevolezza della propria razionalità. Esso è appunto un sapere “formale” e “astratto”, che ha come proprio scopo il proprio riempimento, non con un materiale altro da sé, ma con la sua stessa razionalità trovata nelle proprie determinazioni.

Ma che carattere ha quest'attività dello spirito? Essa deve essere presentata nel suo progressivo affrancamento dalla componente naturale in quanto componente immediata. Nel processo della

Il merito di studiosi come Francesca Menegoni è stato proprio quello di cercare una forma di chiarezza, non fine a se stessa, ma portatrice di pesanti ripercussioni a livello sistematico, riguardo questo particolare elemento della proposta hegeliana. Cfr. F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993, p. 16 e M. QUANTE, *Il concetto hegeliano di azione*, trad.it. P. Livieri, Franco Angeli, Milano 2011. Per un'analisi del concetto aristotelico di *práxis* si veda anche F. CHIEREGHIN, “Vivere” e “vivere bene”. Note sul concetto aristotelico di *πρᾶξις*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 95(1), 1990, pp. 57-74; C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989; M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari/Roma 1989.

¹⁰² F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, op. cit., p. 16

¹⁰³ *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140a 1-3

¹⁰⁴ *Ivi*, I, 1, 1094a 4-5

conoscenza l'attività dello spirito non deve essere considerata come un'attività, le cui facoltà sorgono naturalmente e spontaneamente attraverso l'acquisizione graduale dell'elemento sensibile esterno¹⁰⁵. Hegel esprime molto chiaramente questa idea nella *Nota* al §442:

«certo il sensibile è preso a ragione come l'elemento primo, come fondamento iniziale, ma da questo punto di partenza in poi le determinazioni ulteriori appaiono emergere solo in maniera *affermativa*, mentre viene misconosciuto e trascurato l'*elemento negativo* dell'attività dello spirito, mediante il quale quel materiale è spiritualizzato e superato in quanto essere sensibile»¹⁰⁶.

Il procedere dell'attività dello spirito parte da un punto di vista prettamente formale. Perché questo punto di vista possa levarsi nell'identità del sapere con il proprio contenuto razionale, l'attività dello spirito deve essere vista come un momento “negativo” nei confronti dell'elemento sensibile, naturale e immediato della conoscenza. La negazione, in questo momento, incarna esattamente la formalità astratta di un sapere ancora non realizzato in quanto tale, ovvero di un sapere che si spinge verso il cogliere della sua razionalità nelle proprie determinazioni. Stephen Houlgate ha così descritto questa particolare “natura” dello spirito nel suo movimento negativo: «This ability to say “no” to what is, to look away from what it is now the case and to conceive of other possibilities, is referred to by Hegel as the act of abstraction. It is only because the mind abstracts from the specific situation it finds the world to be in that it can conceive of bringing about what is not yet the case»¹⁰⁷. L'attività dello spirito, nel suo momento iniziale, è quindi un'attività di “astrazione”, che si sviluppa negando la naturalità delle proprie determinazioni. Già in questo luogo è possibile vedere il valore sistematico che il momento formale ricopre nell'economia del sistema hegeliano e, in particolare qui, nella *Psicologia*. Il formalismo dello spirito sembra qui un momento ineludibile, perché la finitezza dello spirito possa comprendersi gradualmente nella sua realtà infinita e razionale. Sebbene rappresenti un elemento incompleto dello sviluppo dello spirito, esso, allo stesso tempo, rappresenta l'anima più vera di tale sviluppo, che senza il potere negativo di quello non potrebbe fondamentalmente avere luogo.

¹⁰⁵ Il punto di riferimento critico è in questo caso per Hegel il *Trattato sulle sensazioni* di Condillac, nel quale le facoltà conoscitive vengono spiegate nel loro sorgere a partire dall'acquisizione del materiale esterno nell'esperienza sensibile.

¹⁰⁶ *Enz C*, §442A

¹⁰⁷ S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, «Review of Metaphysics», 48 (4), 1995, p. 865

Abbiamo tentato di dare un'idea generale delle caratteristiche interne all'attività dello spirito. Bisogna adesso esplicitarne il ruolo all'interno della determinazione del cammino di tale spirito. In che cosa consiste dunque questo cammino?

Nella sua attività lo spirito si sviluppa in due modi diversi, nella misura in cui tale attività ha una determinazione diversa in base alla determinazione che assume. Lo spirito si differenzia così in:

- *Spirito teoretico*: è quello spirito che ha come proprio oggetto il razionale, come qualcosa di esterno e che deve essere afferrato. La conoscenza è esattamente questo comprendere le determinazioni del soggetto come qualcosa di razionale, di posto dallo stesso soggetto, e non come una conseguenza dell'influenza esterna di un materiale sensibile. Il suo sviluppo consiste quindi «nel liberare il sapere dal presupposto, e quindi dalla sua astrazione, e nel rendere soggettiva la determinatezza»¹⁰⁸;
- *Spirito pratico*: si determina come “volere” (*Wille*) e non ha più il razionale come oggetto da afferrare, ma come espressione della sua capacità di autodeterminarsi attraverso finalità interne. Il punto di partenza del volere è formale, proprio come quello dell'intelligenza, poiché si riferisce ai propri impulsi e ai propri scopi come qualcosa di strettamente “suo” in forma del tutto immediata. In queste sue determinazioni esso esprime però unicamente la semplice soggettività del suo punto di vista. Solo nel suo sapere di tali determinazioni interne come progressivo comprendere la loro finitezza, esso è in grado di scorgere nella soggettività che le caratterizza «la forma unilaterale del proprio contenuto»¹⁰⁹, affrancandosi gradualmente dalla loro finitezza;
- *Spirito libero*: è il superamento definitivo dell'unilateralità formale dei due sviluppi precedenti. In esso tanto l'intelligenza, quanto la volontà sono in identità. Lo spirito è giunto ad avere come oggetto se stesso e a realizzare il sapere delle sue determinazioni come un sapere di se stesso e della sua razionalità. Esso non tende più quindi all'afferrare la ragione, ma al comprenderne l'esistenza come propria.

Momento fondamentale è comprendere come le prime due forme di sviluppo, quella teoretica e quella pratica, non siano nulla di opposto. La loro differenza deriva esclusivamente dal diverso sviluppo che la ragione ha nelle determinazioni dello spirito, nella misura in cui essa si particolarizza come facoltà

¹⁰⁸ *Enz* C, §443

¹⁰⁹ *Ibid.*

conoscitive o come fini interni al soggetto. Per questo motivo «tanto nello spirito teoretico come in quello pratico viene prodotto – seppure per vie diverse – ciò cui la ragione consiste: un’unità di soggettivo e oggettivo»¹¹⁰.

La formalità dello spirito soggettivo è qualcosa che lo accompagna in ogni suo momento di sviluppo. Essa è connaturata alla prospettiva del soggetto che non riesce ad affrancarsi dalla sua singolarità. Tale singolarità deve cercare continuamente il perfezionamento della relazione tra il suo sapere finito e il piano universale della ragione. L’attività dello spirito è quindi un’attività che, esplicandosi sempre e comunque attraverso la finitezza del soggetto, produce risultati esclusivamente formali, che devono arrendersi costantemente alla consapevolezza, che la produzione di un sapere legato al soggetto risulti fondamentalmente sempre parziale, per quanto distante dalle forme immediate di determinazione. «Lo spirito soggettivo – ribadisce Hegel – è produttivo; ma le sue produzioni sono *formali*». Da una parte esso cerca l’identità tra soggetto e oggetto nel proprio interno, determinandosi come mondo ideale del soggetto e capacità di autodeterminazione della volontà; dall’altra, all’esterno esso si esprime attraverso dei prodotti come la “parola”, nel caso dello spirito teoretico, e come il “godimento”, nel caso dello spirito pratico.

Il lato produttivo dello spirito indica in modo esplicito come entrambi gli sviluppi dello spirito mantengano in sé tanto un lato passivo, quanto, e soprattutto, un lato attivo. L’intelligenza, infatti, sebbene rivolga il proprio sguardo a delle determinazioni immediate e date, allo stesso tempo essa le “sa” e in questo sapere le ridefinisce come in tutto e per tutto frutto della sua razionalità. Allo stesso modo, il sentimento, gli impulsi e i fini interni alla volontà non sono altro che l’espressione immediata di una forma di autodeterminazione che, solo dopo, si scopre effettivamente per quello che è: un’attività razionale che supera la finitezza della determinazione interna data. In entrambi i casi, sia il lato passivo, che il lato attivo dello spirito pratico risultano del tutto necessari, esprimendo essi nient’altro che lo sviluppo processuale del soggetto nel suo realizzare il proprio sapere nella realtà delle sue determinazioni, delle sue facoltà¹¹¹. Stanley Rosen descrive così il movimento attivo interno a teoresi e prassi nello spirito hegeliano: «Theory originates in the process by which the world is assimilated into the subject, whereas practice originates in the process by which the world is formed by the subject. In both case, the subject

¹¹⁰ Ivi, §443Z. Sul rapporto tra spirito teoretico e spirito pratico e sul loro necessario implicarsi si veda K. DÜSING, *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in F. Huspe, B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, pp. 107-133; S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel’s Concept of Freedom*, cit., pp. 859-881; S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel: Union or Disunion?*, in Id., *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*, Yale University Press, New Haven/London 1989, p. 110.

¹¹¹ A riguardo si tengano presenti i testi già menzionati A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, op.cit.; S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel’s Concept of Freedom*, op.cit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell’agire*, op.cit.; A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, op.cit.

is active; there is no pure passive-receptive *Wesensschau*. That is, what Hegel calls the “theoretical activity of the Idea” is already practical, because *Erkennen* includes the practico-productive activity of the will»¹¹².

La limitatezza intrinseca agli sviluppi dello spirito soggettivo si chiarisce solo tenendo presente il rimando necessario che la posizione finale dello “spirito libero” ha in sé. Nell’*Aggiunta* al §444 Hegel è chiaro nell’anticipare quello che è il momento seguente allo spirito soggettivo e che, di conseguenza, ne certifica la validità:

«Quando lo spirito ha superato la manchevolezza or ora esposta [la sua formalità], quando, quindi, il suo *contenuto* non è più in disaccordo con la sua *forma*, quando la certezza della ragione, dell’unità di soggettività e oggettività, non è più *formale*, ma, piuttosto, *piena di contenuto*, quando dunque esclusivamente l’*idea* costituisce il contenuto dello spirito, allora lo spirito *soggettivo* ha raggiunto il proprio *scopo*, e trapassa nello spirito oggettivo»¹¹³.

Lo spirito soggettivo, alla fine del suo processo formativo, approda all’idea dell’identità tra soggetto e oggetto. Tale identità non può però essere realizzata nella semplice posizione del soggetto singolo, che la riduce sempre e comunque a una sua determinazione arbitraria. Perché tale idea si possa realizzare il soggetto necessita di una dimensione extra-individuale. Tale dimensione è costituita dallo spirito oggettivo, dalle istituzioni che si ergono come rappresentanti reali del soggetto stesso. In tali istituzioni etiche, intelligenza e volontà superano il dualismo tra sapere e realtà intrinseco al singolo. Quest’ultimo, essendosi affrancato dall’immediatezza delle sue determinazioni interne, comprende come il suo sapere di sé sia il sapere di una razionalità che lo eccede e che in esso trova solo una forma di particolarizzazione. La ragione che il sapere gradualmente cerca di afferrare è in realtà una ragione che, proprio nel suo manifestarsi come eccedente le determinazioni del soggetto, rimanda a un regno della libertà oltre la prospettiva dell’individuo singolo.

Chiarita la posizione generale che assume il formalismo in relazione alla condizione dello spirito soggettivo, cercheremo ora di comprendere come esso caratterizzi tanto lo spirito teoretico, quanto lo spirito pratico, nel tentativo di rendere evidente sia la sua limitatezza, quanto la sua genetica necessità. Per far ciò presenteremo per prima cosa la struttura logica che caratterizza il formalismo, che abbiamo visto fino ad ora accompagnare l’intero sviluppo dello spirito.

¹¹² S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel*, cit., p. 110

¹¹³ *Enz* C, §444Z

1.3 *Il formalismo nello sviluppo dello spirito*

1.3.1 *Una definizione logica di formalismo*

Nella relazione tra sapere e ragione abbiamo visto un continuo movimento di presupposizione tra i due termini. Nel sapere, infatti, la ragione presuppone se stessa come qualcosa che in esso si determina come finitezza: «La ragione è al tempo stesso infinita solo in quanto è libertà assoluta, perciò si *presuppone* al proprio sapere, ed in questo modo si finitizza; essa è l'eterno movimento di superare questa immediatezza, comprendere se stessa ed essere sapere della ragione»¹¹⁴. Tale meccanismo di presupposizione è ciò che, in realtà, provoca il formalismo della situazione iniziale dello spirito. Il sapere formale e astratto, che lo spirito ha all'inizio del suo sviluppo, è sempre condizionato dal non essere effettivamente consapevole delle proprie determinazioni, dei propri impulsi e delle proprie facoltà, come qualcosa da lui stesso posto, ovvero come ragione. Al contrario, esso ha l'identità tra il soggetto e l'oggetto ancora come qualcosa di semplicemente ideale, e la sua conoscenza si esplica solo sotto forme del tutto immediate e inconsapevoli.

Prendiamo, ad esempio, l'intuizione o il sentimento pratico. Essi, come punto iniziale rispettivamente di spirito teoretico e di spirito pratico, esprimono l'immediatezza con la quale lo spirito si relaziona alle proprie determinazioni, come qualcosa di semplicemente naturale, presupponendo a esse un livello infinito della ragione, che in esse troverebbe realizzazione immediata. Io sento qualcosa in modo del tutto naturale e a tale sentire presuppongo il livello razionale di cui esso dovrebbe essere espressione. Un tale processo dello spirito può essere a tutti gli effetti considerato come un processo riflessivo.

Troveremo più avanti, nella nostra trattazione, le modalità con le quali tale riflessione si esplica nelle varie figure particolari, soprattutto pratiche, dello spirito. Qui vogliamo invece confrontare il movimento generale appena esposto con la struttura della “riflessione esterna” (*äußere Reflexion*) per come è presentata da Hegel nella *Scienza della logica*¹¹⁵. La riflessione è un punto di partenza della *Dottrina dell'essenza*. Essa

¹¹⁴ Ivi, §441

¹¹⁵ Per un'analisi del movimento riflessivo all'interno della *Scienza della logica* cfr. B. BOWMAN, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, New York 2013; F. CHIEREGHIN, *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011; F. CIRULLI, *Hegel's Critique of Essence: A Reading of Wesenslogik*, Routledge, New York/London 2006; K. HARTMANN, *Hegels Logik*, de Gruyter, Berlin 1999; D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010; W. JAESCHKE, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte der Reflexionsbegriff in Hegel Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13, 1978, 85-177; A. KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2014; M. QUANTE, *The Logic of Essence as Internal Reflection*, in D. Moyar (ed. by), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 242-268; M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen*

esplicita il movimento logico interno alla parvenza, ovvero a quel momento dello sviluppo logico nel quale l'essere si è mostrato come semplice *Schein*, come residuo di un'essenza a esso presupposta. L'essenza è fondamentalemente ciò che si determina come il negativo dell'essere, ma che allo stesso tempo lega a sé inscindibilmente tale essere, in quanto parvenza di se stesso. «L'essenza – scrive Hegel – che proviene dall'essere par che gli stia contro. Questo essere immediato è anzitutto l'*inessenziale*. Ma *in secondo luogo* esso è più che semplicemente inessenziale; è essere privo di essenza, è *parvenza*. *In terzo luogo* questa parvenza non è un che di estrinseco, altro rispetto all'essenza, ma è la sua propria parvenza. Il parere dell'essenza in lei stessa è la riflessione»¹¹⁶.

La riflessione, nella quale viene preso in considerazione il divenire dell'essenza in quanto ritorno in se stessa attraverso la negazione dell'altro, è però in sé scissa in molteplici forme. Quella che è fondamentale per comprendere lo sviluppo dello spirito a partire dal suo formalismo è appunto la riflessione intesa come “esterna”. Essa mostra il significato logico più profondo della critica hegeliana al formalismo kantiano. La riflessione esterna, sebbene rimandi sempre al suo elemento, appunto, esterno, in esso non fa altro che affermare la sua essenza, portando alla luce delle strutture razionali interne al suo altro, in un continuo processo di interiorizzazione. Tali strutture sono strutture che, in realtà, essa stessa pone come presupposte, in un movimento perpetuo di *Setzen* e *Voraussetzen*.

Vediamo, nei termini hegeliani, tutto ciò a che cosa corrisponde:

«La riflessione estrinseca *presuppone* dunque un essere, *in primo luogo* non nel senso che la sua immediatezza sia soltanto un essere posto o un momento, ma anzi nel senso che questa immediatezza è il riferimento a sé e che la determinatezza è solo come momento»¹¹⁷.

La presupposizione è un momento fondamentale dello sviluppo della riflessione. Essa è da comprendere come un porre qualcosa, che è posto come indipendente da ciò che lo pone¹¹⁸. Attraverso il presupporre si stabilisce un oggetto essente come immediato, indipendente, ma, allo stesso tempo, posto proprio da ciò che ne determina l'indipendenza. Ciò significa che l'oggetto proprio di un soggetto, che riflette in questo modo, non è altro che espressione del soggetto stesso, proprio come nello spirito le sue

Logik, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978. Per una genesi del ruolo della “riflessione” nel pensiero hegeliano, a partire dagli anni jenesi, cfr. G. VARNIER, *Ragione, negatività, autocoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990.

¹¹⁶ *WdL II*, 244; 437-438

¹¹⁷ *Ivi*, 253; 448

¹¹⁸ Cfr. D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, cit., p. 120: «Voraussetzung ist zwar verstanden als das Setzen von etwas, das gesetzt ist als unabhängig von dem, das es setzt, – das also ist, wenn auch das Setzen aufgehoben ist oder, wie in diesem Fall, sich selber aufhebt».

determinazioni finiscono per essere nient'altro che un qualcosa di posto da esso stesso: «Quello che la riflessione estrinseca determina e pone nell'immediato, son pertanto delle determinazioni ad esso estrinseche»¹¹⁹. In questo movimento riflessivo la stessa essenza si mostra come una parvenza. Essa è puramente formale, in quanto pone qualcosa come un qualcosa di immediato a essa opposto.

Come lo stesso Hegel precisa lungo tutto l'arco della *Anmerkung* alla riflessione esterna, quest'ultima è il sintomo proprio del formalismo di stampo kantiano, inteso come quella tendenza al soggettivismo che conduce direttamente a una concezione di sapere formale e astratto. «Quella riflessione – scrive Hegel –, cui Kant attribuisce la ricerca dell'universale applicabile al dato particolare, è parimenti, com'è chiaro, soltanto la riflessione esterna, che si riferisce all'immediato come a un dato»¹²⁰. Kant avrebbe proposto un modello di riflessione concentrata sul dispiegarsi della conoscenza nella sua relazione con il dato empirico. Le facoltà, che caratterizzano però tale relazione riflessiva sul dato, avrebbero semplicemente presupposto l'immediatezza di quest'ultimo, cadendo nella vuotezza di un'affermazione di quanto dato empiricamente, ma, in realtà, sempre determinato razionalmente e internamente al soggetto. Il particolare dell'oggetto empirico, in tale movimento riflessivo, non trova spazio, ma è qualcosa di semplicemente posto da un universale che lo eccede, che ne rappresenta l'essenza. L'essenza riflessiva, in altri termini, è in questo caso l'esplicitazione di se stessa in qualcosa da lei posto come immediato e particolare: «particularity per se functions as the allegedly inessential receptacle of universality»¹²¹.

Il ruolo dell'immediatezza si è evidenziato come fondamentale lungo tutto il percorso sin qui compiuto. Nello spirito, l'immediatezza è ciò che contraddistingue una situazione nella quale, in base alla progressiva comprensione di tale immediatezza da parte del sapere, si giunge alla realizzazione effettiva dell'identità tra soggetto e oggetto. L'immediatezza è uno dei pilastri mobili sui quali si sviluppa quindi il procedere stesso dello spirito. Proprio l'immediatezza, nota Dieter Henrich, è il punto fondamentale attraverso il quale si declina però anche il momento della riflessione. «Die Unmittelbarkeit – scrive Henrich –, die in Opposition zum Wesen stand, erweist sich, die Unmittelbarkeit des Wesens selber zu

¹¹⁹ *WdL II*, 253; 448

¹²⁰ *Ivi*, 254; 450. Riguardo alla riflessione esterna e al suo legame con la critica al formalismo kantiano si veda F. CIRULLI, *Hegel's Critique of Essence*, cit., p. 49: «'External reflection is not external, but rather just as well immanent reflection of immediacy itself' is ironic. True, it points to an advance over Fichte's (alleged) extreme subjectivism, and underscores the objectivity enjoyed by the Kantian given, once it has been saturated with (not erased by) transcendental reflection. But it also hints at the empty formalism of Kantian rationality, in the sense that when it comes to objective features of experience, the knowing subject finds only what it has itself projected onto the given».

¹²¹ *Ibid.* Per un'analisi del formalismo kantiano come opposizione di un soggetto formale rispetto al dato empirico si veda anche R. PIPPIN, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

sein»¹²². Henrich mostra, in base alla posizione che la negazione assume rispetto all'immediatezza, come quest'ultima si scopra contemporaneamente come un posto e un presupposto, in uno sviluppo che, portando sino all'ultimo stadio della "riflessione determinante", sembra essere oggetto della stessa opera di superamento, della stessa lotta con la finitezza, che aveva caratterizzato già il sapere nell'*Enciclopedia*. La condizione che la riflessione deve superare, con la quale deve strenuamente lottare, è quella che la riduce a una "riflessione pensante", molto in voga, secondo Hegel, negli ambienti della filosofia moderna: «la riflessione pensante, in quanto si conduce come estrinseca, prende assolutamente le mosse da un immediato dato e a lei estraneo, e considera se stessa come un operare puramente formale [*ein bloß formelles Tun*], che riceva dal di fuori il contenuto e la materia, e sia per sé nient'altro che un movimento condizionato da quelli»¹²³.

L'operare formale della riflessione esterna porta con sé la stessa scissione, incontrata all'interno della struttura generale della psicologia dello spirito soggettivo, tra un lato puramente astratto e ideale e un contenuto presupposto e immediato. Tale riflessione, come visto, significa il porre l'essenza, la ragione, come un livello indipendente rispetto al proprio oggetto, senza ancora comprendere come tale oggetto sia in realtà non qualcosa di opposto, ma proprio la negazione e la determinazione attraverso cui essa stessa si pone. Così il sapere deve passare da un sapere formale e esterno rispetto a ciò che conosce, all'essere un sapere che si ritrova e comprende nell'identità con il proprio oggetto. L'oggetto allora sarà conosciuto in quanto espressione della razionalità stessa, poiché in effettiva identità con lo stesso soggetto di cui costituisce un atto della ragione.

Le modalità con le quali il formalismo dello spirito si mostra sono duplici. Da una parte, esso è intelligenza, che conosce la materia – che le si oppone come data –, e fa ciò, almeno inizialmente, partendo dall'astrattezza della propria certezza e fiducia in tale sapere. Dall'altra, questo spirito è volontà e ha il proprio lato formale come avente contenuto immediato nelle sue determinazioni interne.

1.3.2 *Il formalismo nell'intelligenza*

Nell'intelligenza, in quanto diversamente determinata attraverso le sue facoltà, il sapere si dispiega come forma della razionalità che cerca il proprio contenuto come qualcosa di esterno, che deve essere afferrato; ovvero, come qualcosa di trovato (*das Gefundene*)¹²⁴.

Hegel introduce così il piano dell'intelligenza:

¹²² D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, cit., p. 110

¹²³ *WdL II*, 255; 450

¹²⁴ Per un'analisi dello spirito teoretico all'interno della *Psicologia* cfr. W.A. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, London 1988.

«L'intelligenza si *trova determinata*; è questa la sua apparenza (*ibr Schein*), dalla quale essa procede nella sua immediatezza. In questo *sapere*, però, l'intelligenza consiste nel porre come suo proprio ciò che è stato trovato. La sua attività ha a che fare con la vuota forma consistente nel *trovare* la ragione, ed il suo scopo è che il suo concetto sia *per essa*. In altri termini, il fine dell'intelligenza è di essere ragione *per sé*, con il che al tempo stesso il *contenuto* diviene per lei razionale. Quest'attività è il *conoscere*»¹²⁵.

L'intelligenza è lo sviluppo dello spirito che coincide con la progressiva interiorizzazione da parte del sapere del proprio contenuto oggettuale. Esso, inizialmente, viene trovato come qualcosa di esterno, viene quindi "intuito" come oggetto. La relazione di identità tra sapere formale e contenuto materiale non è quindi ancora realizzata, ma solo presupposta nell'attività stessa del sapere. Solo con la progressiva conoscenza da parte dello spirito delle sue diverse determinazioni esso arriva a coincidere con il "pensiero", ovvero con quel livello nel quale l'oggetto viene riconosciuto dal sapere come interno al suo stesso pensare e conoscere. In sostanza, si comprenderà, alla fine, che l'oggetto non lo si conosce mai semplicemente come un dato, ma la sua razionalità deriva dall'essere il frutto di uno sviluppo del sapere all'interno dello stesso spirito soggettivo.

Il processo teoretico di interiorizzazione è il processo che supera le posizioni formali del sapere, levandole progressivamente l'indipendenza e l'externalità dell'oggetto rispetto al pensiero e realizzando quest'ultimo nel 'dentro' dello spirito stesso. In che cosa si esplica allora a livello teoretico il formalismo dello spirito? Il sapere dello spirito teoretico è formale nella misura in cui esso corrisponde ancora a un'attività vuota, che cerca il proprio riempimento costantemente in un oggetto considerato come contingente. «L'attività dell'intelligenza appare quindi dapprima come un'attività *formale, non riempita*, e di conseguenza lo spirito come *privo di sapere*, e si tratta in primo luogo di eliminare la mancanza di sapere. A questo scopo, l'intelligenza si riempie dell'oggetto ad essa immediatamente dato, il quale – precisamente a causa della propria immediatezza – è affetto da ogni contingenza, nullità e non verità dell'essere determinato»¹²⁶. La ricerca della razionalità da parte del sapere comincia dalla sua modalità di conoscenza immediata dell'oggetto, ma tale modalità di conoscenza, l'intuizione, porta a nient'altro che al passaggio nella forma della rappresentazione, nella quale proprio l'intuizione viene interiorizzata; l'oggetto da semplice materiale esterno, diviene oggetto del sapere nella rappresentazione, poiché è intuito interiormente dallo spirito. Allo stesso tempo, il lato formale del sapere, sebbene diminuisca passo per passo, resta comunque un portato ineludibile della soggettività finita. Esso viene superato solo nel momento in cui il soggetto diviene consapevole che la realizzazione della ragione, sebbene parta da esso, è in realtà qualcosa che eccede la sua stessa finitezza.

¹²⁵ *Enz* C, §445

¹²⁶ *Ivi*, §445Z

Lo sviluppo dello spirito teoretico sembra quindi essere più un continuo formarsi del sapere nella sua consapevolezza graduale delle proprie determinazioni interne, che, proprio nella sua condizione formale, si scontra con le diverse inadeguatezze del sapere, per giungere così infine al riconoscimento delle sue limitatezze in quanto individuo singolo. «Il sapere formale della certezza – scrive Hegel – s’innalza – dato che la ragione è concreta – a sapere determinato e adeguato al concetto. Il corso di questa elevazione è esso stesso razionale, ed è un passaggio necessario, determinato mediante il concetto, di una determinazione dell’attività intelligente (d’una cosiddetta *facoltà* dello spirito) in un’altra»¹²⁷.

Prima di passare all’esposizione del formalismo, per come lo si trova caratterizzare lo sviluppo dello spirito pratico, è necessario spendere qualche parola per il chiarimento della relazione che l’intelligenza intrattiene con la volontà, nell’essere entrambe attività che portano con sé una finitezza intrinseca. Se infatti venissero considerate come qualcosa di separato e indipendente, il loro formalismo le porterebbe a essere imprigionate in forme sempre chiuse e inconsapevoli di sapere. Da una parte, lo spirito teoretico, con il suo intelletto, sarebbe una semplice registrazione di un progressivo trovare la ragione nelle determinazioni finite, senza però che tale determinazioni, mostrate nella loro intrinseca razionalità, conducano successivamente alla loro necessaria attuazione nella volontà. Allo stesso tempo, la volontà sarebbe semplicemente la contingente evidenza della necessità del “cuore”, ovvero della necessità della spinta ad agire secondo dei fini, senza che tali fini abbiano effettivamente alle spalle l’opera consapevole di un intelletto razionale, che comprende il proprio mondo attraverso le proprie determinazioni. L’assunto fondamentale alla base è però che, se separati tra loro, i due sviluppi – quello teoretico e quello pratico – porterebbero inevitabilmente al pensare lo spirito stesso come un semplice aggregato di facoltà o forze, sviluppatosi senza una vera teleologia razionale alla base, ovvero senza un vero progetto e movimento comune, che spinga lo spirito a determinarsi come libero, ovvero, appunto, come diretto a degli scopi universali e non contingenti.

La relazione tra “intelletto” e “cuore” è analizzata da Hegel nella *Anmerkung* al §445:

«La distinzione tra *intelligenza* e *volontà* ha spesso il senso scorretto per cui esse vengono prese come esistenze fisse, separate l’una dall’altra, come se la volontà potesse essere senza intelligenza, o l’attività dell’intelligenza priva di volontà. La possibilità che – come si suol dire – l’*intelletto* venga plasmato senza *cuore* e il *cuore* senza *intelletto*, e che vi siano anche, unilateralmente, cuori senza intelletto e ed intelletti senza cuore, mostra tutt’al più che vi sono esistenze cattive, entro sé non vere»¹²⁸.

¹²⁷ Ivi, §445

¹²⁸ Ivi, §445A

Nello spirito le diverse facoltà, protagoniste del suo sviluppo, non vengono considerate più come isolate, ma poste in stretta relazione tra loro. Se non ci fosse tale sviluppo nella totalità delle varie determinazioni interne dello spirito, queste ultime rimarrebbero schiave, corrotte dal loro approccio distaccato e soggettivo, dal loro formalismo, inconsapevoli di fronte alla ragione. Allo stesso tempo, come più volte mostrato, è proprio il formalismo del sapere che fa scontrare il soggetto con il proprio limite conoscitivo, spingendolo a togliere tale limitatezza e a comprendersi come razionale. Attraverso la limitatezza di ogni determinazione lo spirito si sviluppa nella successiva determinazione, che ingloba e ricomprende il contenuto dell'ultima, proprio come la rappresentazione interiorizza l'intuizione, afferrandone la razionalità.

Abbiamo brevemente esposto come lo spirito teoretico sia caratterizzato in partenza dal formalismo del suo sapere; come tale formalismo debba gradualmente essere superato nelle sue diverse determinazioni; ma come, allo stesso tempo, esso non possa che presentarsi necessariamente in ogni stadio dello sviluppo dell'intelligenza. L'intelligenza è così quella tendenza, che partendo dal suo trovare la razionalità negli oggetti a lei esterni, interiorizza la razionalità di questi ultimi gradualmente, in ogni sua trasformazione nelle diverse facoltà che ne costituiscono la totalità.

Adesso è possibile analizzare in che senso va inteso quel formalismo che caratterizza la volontà e lo spirito pratico. Tale formalismo è quanto ci interessa maggiormente, perché è esso, vedremo, a giocare un ruolo cruciale nella determinazione della validità delle diverse proposte etiche contemporanee. Grazie al chiarimento di che cosa significhi "volontà formale", nella sua accezione più generale, saremo poi in grado di declinarne l'effetto su quei passaggi fondamentali che caratterizzano lo sviluppo dello spirito pratico. La formalità della volontà è inoltre una nozione sulla quale gran parte delle interpretazioni riguardanti la relazione tra Kant e Hegel si sono concentrate, senza, nella maggior parte dei casi, comprendere realmente il portato della riflessione hegeliana su Kant.

1.3.3 *Il formalismo nella volontà*

Abbiamo visto sino ad ora in che modo il formalismo sia un necessario momento dello spirito nel suo sviluppo soggettivo. L'intelligenza ha mostrato il suo sapere come inizialmente orientato a un contenuto contingente e immediato, presupposto a una razionalità soggettiva capace di specchiarsi nel materiale che considera come esterno. Allo stesso tempo, abbiamo anche identificato il processo di astrazione con un processo di graduale interiorizzazione dei fatti della coscienza, sino alla loro comprensione come atti del pensiero, ovvero come conoscenza che comprende le facoltà come un'espressione particolarizzata della totalità razionale.

Il percorso sin qui compiuto è stato funzionale alla determinazione e spiegazione della particolare dimensione nella quale va calata la riflessione di Hegel riguardante lo sviluppo della volontà. Abbiamo infatti mostrato come intelligenza e volontà, intelletto e cuore, non possano essere considerati come scissi, ma come l'una abbia bisogno dell'altra per essere compresa nella sua vera natura. Inizia ora il nostro viaggio attraverso le determinazioni proprie dello spirito pratico, consci del necessario presupposto della dimensione conoscitiva dell'intelligenza. Proprio come per lo spirito teoretico, anche lo sviluppo dello spirito pratico ha al suo centro il graduale superamento delle proprie determinazioni formali. Ma prima di entrare nello specifico di tale formalismo è necessario ribadire il concetto più generale di volontà con il quale lo spirito pratico si identifica.

Nel §469 dell'*Enciclopedia* del '30 Hegel scrive:

«Lo spirito, in quanto volontà, si sa come spirito che si risolve entro sé, e si riempie da sé. Questo *essere per sé* riempito, ossia questa *singolarità*, costituisce il lato dell'esistenza o della *realtà* dell'*idea* dello spirito; in quanto volontà, infatti, lo spirito entra nella realtà effettiva, in quanto sapere è invece sul terreno dell'universalità del concetto»¹²⁹.

Con la volontà lo spirito comincia il suo percorso di realizzazione vero e proprio, in quanto libertà non solo ideale, ma anche realizzata. Esso entra così gradualmente, seppure ancora nella dimensione soggettiva, nel regno dell'eticità. Anzi, per meglio dire, il suo percorso di sviluppo come volontà, è esattamente l'affrancarsi dal punto di vista soggettivo per mostrare, nella libertà, la necessità dell'etico, dello spirito oggettivo.

Ma che cosa significa questo sviluppo per la volontà stessa? Essa come si relaziona al livello dello spirito teoretico? Il pensiero teoretico si interseca con l'attenzione del singolo ai propri contenuti interni, ai propri impulsi, come un qualcosa che deve essere gradualmente superato. Così, la volontà diviene la capacità dello spirito di darsi un contenuto, ovvero di autodeterminarsi, per darsi cioè in questo modo per fine «non un contenuto soggettivo, egoistico, ma universale»¹³⁰. Il pensiero, che è stato il punto finale dello sviluppo dello spirito teoretico, è così la condizione ineliminabile per l'effettiva comprensione da parte dello spirito pratico dei limiti interni a ogni sua determinazione immediata¹³¹. Ciò non significa ovviamente affermare la preminenza dell'intelligenza sulla volontà, né, viceversa, come sostenuto da Heidegger, la riconducibilità del livello teoretico a quello pratico, in un dominio diffuso della volontà su

¹²⁹ *Enz* C, §469

¹³⁰ *Ivi*, §469A

¹³¹ *Ibid.*: «Tale contenuto [universale], però, non è se non nel pensiero e mediante il pensiero; non è nulla di meno che assurdo il pretendere di escludere il pensiero dall'eticità, dalla religiosità, dalla legalità».

tutto¹³², ma, al contrario, mostrare come, giunti al massimo sviluppo di entrambi i percorsi dello spirito, teoretico e pratico si leghino nell'unità dello spirito libero. Una volta compresi e formati lungo tutto il loro percorso, lo spirito teoretico e lo spirito pratico sanciscono finalmente il definitivo abbandono della supremazia di un atteggiamento sull'altro.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* la trattazione della volontà, svolta nell'*Introduzione*, prende avvio proprio dalla relazione fondamentale che essa intrattiene con il pensiero¹³³. Il primo contenuto della volontà, infatti, coincide con «l'elemento della *pura indeterminatezza* o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto, immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, desideri e impulsi, o dato e determinato a opera di chicchessia; l'infinità, priva di termini, dell'*assoluta astrazione* o *universalità*, il puro *pensare* se stesso»¹³⁴. La volontà è quindi, almeno in parte, il pensiero puro, che ha superato i limiti delle sue facoltà, e che, anzi, non deve essere compreso come «facoltà»¹³⁵, ma come invece eccedente le determinazioni finite, che si pongono come immediate e frutto della natura.

È chiaro che l'argomentazione hegeliana risenta qui, seppure solo implicitamente, in modo evidente della definizione kantiana di volontà. Il punto in questione è fondamentale, perché fa capire come una componente ineliminabile della volontà è appunto la sua possibilità di riempirsi, di pensarsi al di là delle proprie determinazioni finite. Riprendiamo quindi brevemente l'esposizione che Kant dà della volontà nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e confrontiamola, poi, con l'argomento hegeliano appena accennato.

Come noto, nella *Fondazione* Kant espone i caratteri principali della volontà come determinata da se stessa, secondo forme di obbligazione interne e in tutto caratterizzate dalla tendenza all'autonomia della stessa volontà. Non ci occuperemo qui di analizzare tutte le caratteristiche proprie di una fondazione dei

¹³² Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995

¹³³ Per un'analisi della struttura della volontà presentata da Hegel nell'*Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* si veda, oltre al già citato A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit., anche F. NEUHOUSER, *The Method of Philosophy of Right*, in D. JAMES, *Hegel's Elements of Philosophy of Right: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge/London 2017; Id., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge/London 2000; K. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012; A.W. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge Uni Press, New York 1990.

¹³⁴ *PbR*, §5

¹³⁵ Ivi, §5A: «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, particolarmente alla volontà buona, mostrano fin da principio che non san proprio nulla della natura della volontà».

principi di una volontà buona¹³⁶, ma rifletteremo su come, per Kant, il livello riflessivo della ragione, il suo essere pensiero puro, costituisca, nella sua praticità, la volontà. Kant descrive così la relazione tra ragione e volontà:

«Ogni cosa di natura agisce secondo leggi. Solo un essere razionale ha la capacità di agire secondo la rappresentazione delle leggi, cioè secondo principi ovvero con una volontà. Poiché, per desumere le azioni dalle leggi, si richiede la ragione, la volontà altro non è che la ragion pratica. Quando la ragione determini la volontà immancabilmente, sicché le azioni di un tal essere, riconosciute come oggettivamente necessarie, siano anche necessarie soggettivamente, la volontà è una facoltà di scegliere solo ciò che la ragione, indipendentemente dall'inclinazione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Ma se la ragione di per sé non determina la volontà nella sua interezza, questa va soggetta ancora alle condizioni soggettive (a determinati moventi), che non sempre concordano con le oggettive: in una parola, la volontà non è in sé interamente conforme alla ragione (e ciò, effettivamente, accade negli uomini)»¹³⁷.

Questo lungo passaggio della *Fondazione* è centrale per chiarire la difficile relazione tra ragione e volontà in Kant. Ragione e volontà sono infatti la stessa cosa? O devono essere separate in determinati casi? Se tale separazione è effettiva, che statuto ha la volontà in relazione alla ragione?

Per rispondere a queste domande bisogna riflettere sulle parole di Kant appena riportate. La prima grande distinzione che Kant compie circa l'operare della volontà umana riguarda la diversa declinazione del concetto di *Gesetz* in relazione a quelli che, con un forte richiamo hegeliano, potremmo chiamare 'regno della natura' e 'regno dello spirito'. Nel primo regno, quello delle leggi della natura, queste ultime sono qualcosa di dato, non dipendono da alcun operare della volontà. Nel secondo regno, quello dello spirito, viene specificato, invece, come un essere dotato di ragione sia capace di agire "secondo la rappresentazione delle leggi" (*nach der Vorstellung der Gesetze*) e, proprio in quanto agente secondo tale rappresentazione, esso sia, di conseguenza, dotato di volontà. Agire secondo la rappresentazione di una legge significa fondamentalmente agire secondo una legge che la stessa ragione è capace di raffigurarsi, ovvero secondo una legge espressione di una volontà che sceglie di seguire un determinato principio, e che è quindi capace di rappresentarsi un tale principio.

In questo quadro, la ragione non è altro che la capacità da parte dell'uomo di determinare il proprio agire in base a dei principi che esso stesso si è dato. Nello specifico, qui Kant si sta riferendo al compito

¹³⁶ A riguardo si veda H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; R.L. VELKLEY, *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago/London 1989; Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980

¹³⁷ AA 4, 412-413; *GzMS*, 101-103

proprio della “ragione pratica” nella sua identità con la volontà. Se la volontà coincide con la capacità di scelta e la ragione è invece la capacità di autodeterminazione, per Kant volontà e ragione coincideranno, nella misura in cui la scelta volontaria sarà determinata dalla ragione, e resa così libera dai vincoli esterni e dalle influenze sensibili. L’identità tra volontà e ragione rimane però problematica. Essa sembra essere un’identità solo situazionale, dipendente dal grado di autonomia acquisito dalla volontà stessa. Proprio tale contingenza, legata all’effettivo determinarsi della volontà soggettiva in modo razionale, porterà Kant alla definizione del *Sollen*, dell’imperativo categorico, come rapporto necessario tra una legge morale universale e una volontà che *deve* affrancarsi necessariamente dal suo lato sensibile. Marco Ivaldo comprende bene tale rapporto quando scrive: «il *Sollen* indica il *rapporto* di una legge oggettiva della ragione (pratica) con una volontà che, secondo la sua costituzione soggettiva, non viene determinata in modo necessario dalla ragione stessa»¹³⁸.

Si è appena visto come per Kant volontà e ragione siano inscindibilmente legate in un’identità, che si esplica nella misura in cui alla prima si oppone una forma di obbligazione determinata dalla stessa ragione. Si vedrà più avanti – nei capitoli successivi – che cosa si intenda per autonomia della volontà e quali problemi tale punto possa sollevare in relazione alla nozione hegeliana di formalismo della volontà, e nello specifico, in relazione alla figura della volontà “riflettente”. Vediamo invece come tale definizione di volontà, nella sua capacità di autodeterminarsi nel momento in cui giunge a identità con la ragione, subisca in Hegel un ulteriore sviluppo, strettamente legato alla ricomprensione del lato soggettivo della volontà con il suo lato razionale. Se, infatti, è stato già esposto come la volontà, anche in Hegel, sia intrinsecamente “pensiero puro”, capacità di pensare se stessa, dall’altra, nello sviluppo della volontà e della sua razionalità ha un compito centrale proprio l’inevitabile presenza della componente finita e immediata con la quale lo spirito deve confrontarsi. Se è certo in Hegel che vi sia un piano universale e infinito nel quale si espliciti la razionalità, è anche necessario che tale piano affronti la sua stessa condizione finita, la sua determinazione singola. Se la volontà non fosse calata nella sua finitezza, se essa non facesse i conti con la sua particolarizzazione e con i suoi impulsi immediati, essa vorrebbe solo qualcosa di astratto; in definitiva essa non vorrebbe nulla¹³⁹.

Il legame con la finitezza del singolo soggetto che “vuole” costituisce il secondo contenuto della volontà nell’esposizione che ne dà Hegel nei *Lineamenti*. Dopo aver infatti affermato il carattere speculare della volontà rispetto al pensiero, il suo essere un che di indifferenziato, la “*pura indeterminatezza*” della

¹³⁸ M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012, p. 66. Per un’analisi della nozione di “dovere” come centrale per il confronto tra Hegel e Kant cfr. P. RAMET, *Kantian and Hegelian Perspectives on Duty*, «The Southern Journal of Philosophy», 21(2), 1983, pp. 281-299.

¹³⁹ Cfr. Ivi, §6Z: «Io non voglio semplicemente, bensì voglio *qualcosa*. Una volontà, la quale, al modo che è analizzato nel precedente paragrafo, vuole soltanto l’astrattamente universale, non vuole *nulla*, e pertanto non è volontà».

ragione infinita, nel §6 Hegel invece pone l'accento sul lato che, nella formulazione kantiana, era ricoperto da quella finitezza contingente a cui la volontà deve sottrarsi:

«L'*Io* è parimenti il trapassare dalla indeterminatezza alla *differenziazione*, *determinare* e porre una determinatezza intesa come un contenuto e oggetto; – sia poi questo contenuto come dato dalla natura o generato movendo dal concetto dello spirito. Grazie a questo porre se stesso come un *determinare* l'*Io* entra nell'*esserci* in genere; – il momento assoluto della *finità* o *particolarizzazione* dell'*Io*»¹⁴⁰.

Se il primo contenuto della volontà rappresentava quel lato infinito che, come anche nello spirito teoretico, si trovava a essere la ragione nel suo essere identità infinita e ideale di soggetto e oggetto, adesso essa ha come proprio contenuto la sua forma finita, il suo movimento negativo di determinarsi come qualcosa di opposto a un oggetto esterno¹⁴¹. Anche in questo caso lo schema sembra essere del tutto speculare a quello dello spirito teoretico, nel quale il sapere assume la forma finita del soggetto che, nell'opposizione all'oggetto, si determina come qualcosa di singolo e di opposto a tale oggetto.

Se, come in Kant, anche in Hegel la volontà costituisce un lato fortemente penetrato dalle istanze universali del pensiero puro, come tali istanze si realizzino è certamente un punto di distacco tra i due. L'istituzione di una polarità soggettiva come quella dell'*Io*, attraverso la quale la volontà si oppone a un proprio oggetto esterno, costituisce quel lato di particolarizzazione necessario per la ragione. Sul piano teoretico abbiamo visto che lo sviluppo dello spirito trovava nella diversa modulazione del sapere finito il processo di crescita verso il pensiero libero. Adesso la volontà ha come proprio contenuto la sua condizione di determinazione singola. Allo stesso tempo, finché tale singolarità della volontà rimane imbrigliata nella sua semplice opposizione all'oggetto, nel suo formalismo, essa non è capace di comprendersi come passaggio necessario, ma incompleto. La negatività del sapere finito e della volontà singola rimane allora una negatività, come già mostrato, propria della cattiva infinità, ma tuttavia necessaria in vista di un suo successivo superamento. «Apprendere la *negatività* immanente nell'universale o identico – scrive Hegel –, come nell'*Io*, era il passo ulteriore, che la filosofia speculativa aveva da compiere; – un bisogno, del quale non hanno alcun sentore coloro che non apprendono il *dualismo* di *infinità* e *finità* neppure nell'immanenza e astrazione, come Fichte»¹⁴². Il dualismo è quindi qualcosa di certamente necessario e fondamentale, tanto per lo sviluppo dello spirito teoretico, quando, in questo

¹⁴⁰ *PbR*, §6

¹⁴¹ Cfr. *Ibid.*: «Questo secondo momento della *determinazione* è parimenti *negatività*, togliere come il primo – esso è cioè il togliere la prima negatività astratta».

¹⁴² *Ivi*, §6A

caso, dello spirito pratico. Kant, come Fichte, si sono però fermati all'Io come livello di astrazione – di “formalismo” – appunto, senza comprendere tale formalismo nella sua destinazione reale, nel suo superamento in se stesso dell'opposizione tra soggetto e oggetto.

Arriviamo così al terzo contenuto della volontà, che apre la strada alla sua effettiva definizione:

«La volontà è l'unità di questi due momenti; – la *particolarità* riflessa *entro di sé* e in tal modo ricondotta all'*universalità*; – *individualità*; l'*autodeterminazione* dell'Io, ad un tempo, di porsi come il negativo di se stesso, cioè come *determinato, limitato*, e di rimanere presso di sé, cioè nella sua *identità con sé* e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con se stesso»¹⁴³.

L'individualità è quel momento culminante dello sviluppo della volontà, che ne definisce la struttura, come una struttura pervasa tanto dalla necessaria determinazione singola di essa, dalla sua connotazione formale, tanto dalla comprensione di tale limitatezza in relazione al piano universale dell'identità tra soggetto e oggetto. L'individualità ha di importante in sé il suo essere una limitatezza che spinge necessariamente al suo superamento nell'universale. La volontà ha così il carattere di un agire che, sebbene si dispieghi a partire dalla condizione finita del soggetto singolo, in tale agire, nello scegliere e nel determinarsi liberamente, conosce la propria universalità. Come il sapere era una forma di attività a livello teoretico, lo stesso vale per lo spirito pratico. Quest'ultimo non va infatti considerato solo come un'attività, ma l'agire procede sempre di pari passo con un conoscere, un sapere che gradualmente si forma proprio attraverso la sua azione.

Il punto finale di tale sviluppo dello spirito, tanto come intelligenza, quanto come volontà, culmina nella comprensione di quest'ultima come volontà libera, ovvero come quella volontà capace di determinare se stessa gradualmente, senza opporre un soggetto presupposto a un oggetto esterno e inconciliabile, in virtù di un pensiero che si sa come libero e come affrancatosi dalle sue determinazioni finite. L'identità di soggetto e oggetto si realizza solo nella contemporanea formazione (*Bildung*) di intelligenza e volontà, sino al compimento del pensiero come pensiero libero, che si realizza, trova attualizzazione a sua volta, solo attraverso la libertà della volontà stessa. Lo sviluppo dello spirito teoretico e quello dello spirito pratico sono quindi contemporanei e non vanno in alcun modo considerati come cronologicamente successivi l'uno all'altro, bensì tra di loro necessari.

Anche in questo sviluppo dello spirito, in quanto pratico, siamo quindi giunti al quel punto, nel quale il formalismo, il punto di vista finito e determinato del soggetto, sembra essere momento tanto necessario quanto teso al proprio superamento. L'individuo incarna esattamente questa bipolarità, nella quale il suo determinarsi come soggetto singolo e il suo essere espressione del pensiero puro, dell'infinità, giungono

¹⁴³ Ivi, §7

all'identità dopo un doloroso calvario di formazione dello stesso soggetto. Quest'ultimo, infine, approda alla consapevolezza del punto vista formale come punto di vista calato in una dimensione di totalità universale.

Ma che cosa è quindi la libertà come culmine degli sviluppi dello spirito e che legame problematico intrattiene con il formalismo e la finitezza della volontà? In chiusura del §469 dell'*Enciclopedia* del '30 troviamo questa relazione così argomentata da Hegel:

«La destinazione della volontà essente *in sé*, consiste nel portare ad esistenza la libertà nel volere formale; lo scopo di quest'ultimo è di riempirsi del proprio concetto e scopo, non meno che il proprio essere determinato. Questo concetto – la libertà – è essenzialmente solo come pensiero. La via della volontà, per farsi spirito *oggettivo*, consiste nell'elevarsi alla volontà pensante; nel darsi il contenuto che la volontà può avere solo in quanto ci pensa»¹⁴⁴.

Se inizialmente, nello sviluppo dello spirito pratico, la volontà è una volontà formale, legata ai propri sentimenti come contenuto del proprio volere, la sua genesi coincide invece col progressivo realizzarsi delle proprie determinazioni interne attraverso il porre degli scopi esterni. In questo caso, inversamente a quanto accaduto nello spirito teoretico, nello spirito pratico il movimento di sviluppo va dall'interno, dagli impulsi e dai sentimenti, all'esterno, alla realizzazione di uno scopo nella realtà. «By thinking an object, I transform it into a thought and make it mine; the practical attitude, on the contrary, begins with thought (in Hegel's broad sense) and interiority and then externalizes an internal content. I first find desires, needs, and inclinations in myself»¹⁴⁵.

L'identità del processo di sviluppo della volontà con quello del pensiero è fondamentale. Hegel sembra dirci che la volontà deve in qualche modo partire a livello genetico dalle sue forme finite, proprio come il sapere parte dalle sue facoltà limitate. Solo attraverso il graduale conoscere – nello spirito teoretico – e attuarsi - nello spirito pratico – di tali forme limitate è possibile scorgere il rimando a qualcosa di diverso da esse, ma comunque in identità con esse, ovvero è possibile scorgere il rimando al loro più profondo concetto. Tale concetto che sottodetermina tutto il movimento di superamento graduale della finitezza della volontà è appunto la libertà; essa «costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità del corpo»¹⁴⁶.

¹⁴⁴ *Enz*, C, §469

¹⁴⁵ A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 327

¹⁴⁶ *PbR*, §7. Nello *Zusatz* al §7 il ruolo della libertà in relazione alla volontà singola e finita e al suo oggetto limitato e immediato è chiarito ancora meglio: «Ma la volontà non è vincolata a un che di limitato, bensì deve andare oltre, poiché la natura della volontà non è questa unilateralità e questo essere vincolato, bensì la libertà è volere un che di determinato, ma in questa determinatezza esser presso di sé e ritornare di nuovo nell'universale» *ivi*, §7Z.

Il passaggio ulteriore, che Hegel compie rispetto a Kant, nella definizione di volontà, riguarda quindi l'integrazione della condizione razionale della volontà con l'elemento finito e immediato. Sia però ben chiaro che il progetto hegeliano non è affatto così diverso da quello kantiano¹⁴⁷. Entrambi puntano all'esplicitazione della nozione di volontà come una nozione diretta al costituirsi e realizzarsi della razionalità. Ciò che però li differenzia è il percorso che conduce a tale realizzazione. Mentre in Kant la volontà mantiene lo statuto di una vera e propria facoltà, in Hegel essa è, nel suo processo di formazione, il realizzarsi stesso della ragione, non come facoltà, ma come attuarsi nella realtà stessa del pensiero. La critica hegeliana a Kant può essere così ulteriormente messa in luce, attraverso le stesse parole di Hegel: «Si può ancora soltanto far notare che, se si dice così: la volontà è *universale*, *la volontà* determina sé, si esprime la volontà già come *substrato*, ovvero *soggetto* presupposto, ma essa è non un che di bell'e pronto e di universale prima del suo determinare e prima del superamento e dell'idealità di questo determinare, bensì essa è volontà soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé»¹⁴⁸. Kant non avrebbe quindi giustificato l'universalità della volontà, perché non avrebbe seguito lo spirito pratico nella sua evoluzione, presupponendo la ragione al soggetto finito, e appiattendolo sulla formalità opposta a tutto ciò che di sensibile e limitato a essa si opponga. «In §7 – spiega Peperzak

– Hegel warns the reader that the will (or the I's self-determination) should not be understood as a faculty of a presupposed subject from which it could be separated. The human subject does not exist apart from its activities; it has more possibilities than willing (e.g., sleeping, being aware, imagining, thinking, etc.), but it is nothing without them»¹⁴⁹. Il progetto hegeliano di una genesi della volontà coincide quindi con l'esplicitazione e la manifestazione graduale dello spirito attraverso e oltre le sue determinazioni finite e formali¹⁵⁰.

Come visto nel corso di questo paragrafo, il legame tra formalismo e sviluppo dello spirito è un legame indissolubile. Gran parte della discussione interna alla Germania idealista si è scontrata con il problema di una effettiva conciliazione tanto della totalità quanto del dualismo interno a tale totalità. Finito e infinito, nel loro rapporto, si alimentano attraverso determinazioni formali, e l'astrazione diventa così il passaggio centrale perché essa stessa possa togliersi e disvelare al sapere e alla volontà la propria reale identità con la ragione. L'unità di soggetto e oggetto si produce a livello genetico dal soggetto, ma eccede lo stesso soggetto a livello logico, mostrando il proprio manifestarsi nell'oggettivo, nella realtà

¹⁴⁷ Per un confronto tra Hegel e Kant che punti alla rivalutazione di una possibile integrazione critica della due posizioni cfr. A. FERRARIN, *Il pensare e l'io*, cit.; A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit.; Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, cit.

¹⁴⁸ Ivi, §7A

¹⁴⁹ A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 194

¹⁵⁰ Per una breve trattazione della critica hegeliana a Kant in corrispondenza con la definizione di volontà nello spirito soggettivo dell'*Enciclopedia* si veda il più volte citato Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, cit.

riconosciuta come realizzazione stessa della ragione. Così la volontà libera, e, in generale, lo spirito libero, presentano ai nostri occhi l'inadeguatezza del soggetto finito e spingono il pensiero oltre l'orizzonte dei dualismi, sino all'istituzione dello spirito oggettivo, ovvero della comunità. In tale spirito oggettivo il "fare del singolo" non è più, se non attraverso il "fare di tutti gli individui"¹⁵¹; « l'intelligenza volente diventa *spirito oggettivo* » e « il prodotto della volontà cessa di essere soltanto *godimento*, e comincia a diventare *fatto e azione* »¹⁵².

¹⁵¹ Cfr. *PbG*, 227; 278

¹⁵² *EnzC*, §469Z

*Le forme dell'immediatezza:
il "dover essere pratico" e la naturalità della volontà*

La riflessione sulle determinazioni che influenzano e motivano il nostro agire pratico si collega direttamente con la riflessione sulle forme psicologiche del volere finito. Un'analisi di quelle che Hegel chiama "forme delle volontà", caratterizzate come quei momenti finiti del concetto stesso di volontà, è necessaria per poter riconoscere la complessa composizione interna alla razionalità dello spirito pratico e il rapporto che essa intrattiene con la componente irrazionale dello spirito. Quale ruolo gioca in questa dimensione la naturalità interna agli impulsi del soggetto? Che cosa si intende appunto con "naturalità" dello spirito pratico? In che misura essa si intreccia con quell'universalità del pensiero che – vedremo – costituisce la destinazione propria dello spirito pratico? La rivalutazione del rapporto tra il razionale e l'irrazionale all'interno delle forme della volontà passa necessariamente attraverso l'analisi del ruolo fondamentale ricoperto dall'immediatezza e dalla naturalità accidentale all'interno dello sviluppo dello spirito e della necessità stessa dell'affermarsi della razionalità.

La complessa definizione della relazione tra un lato immediato e uno puramente riflessivo nella volontà del singolo soggetto è un punto nevralgico per chiarire quale sia il modello di razionalità alla base della praticità dello spirito. Il presente capitolo intende analizzare uno dei due corni della discussione, cercando di garantire un'analisi chiara e puntuale dell'incidenza della parte immediata, "naturale" e irrazionale sulle forme dell'autodeterminazione dello spirito pratico. Tanto nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* quanto nell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto* la relazione con l'accidentalità naturale da parte di un soggetto che si sa come razionalmente determinato passa attraverso la comprensione delle forme proprie dello stesso soggetto volente. Ciò avviene tanto attraverso modalità di assolutizzazione del lato "naturale" di tale volontà (il sentimento, gli impulsi e le passioni), quanto attraverso lo sviluppo della capacità riflessiva dello spirito pratico sulle proprie determinazioni naturali (la scelta e l'arbitrio)¹⁵³.

Il primo paragrafo porrà l'accento sulla nozione di "dover essere pratico" che è continuamente sottesa alle diverse forme della volontà. Definire per prima cosa che cosa sia tale "dover essere" significa mettersi nella condizione di guardare ai limiti formali delle diverse determinazioni della volontà come a dei limiti

¹⁵³ Per una trattazione generale e sistematica delle diverse forme della volontà nelle esposizioni dell'*Enciclopedia* si vedano A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.; M. ANZALONE, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Mulino, Bologna 2012.

Il presente capitolo si occuperà solo del lato "naturale" della volontà, lasciando la trattazione delle strutture riflessive al capitolo terzo.

tanto connaturati alla razionalità dello spirito soggettivo quanto tesi al proprio superamento. In linea con quanto esposto riguardo all'incidenza del "formalismo" rispetto all'intero sviluppo della psicologia dello spirito soggettivo¹⁵⁴, ogni acquisizione della volontà rispetto alle proprie sfere limitate è tanto una conferma quanto un togliersi di esse. A ogni differenza tra forma e contenuto, il superamento di essa coincide con il presupposto di una universalità del pensiero non ancora realizzata, a un dover essere dell'universalità, che, ai nostri occhi, rimanda oltre se stesso. Tale rimando verrà allora disambiguato dalla tendenza di un suo riferimento alla dimensione della moralità – che per alcuni interpreti si presenterebbe già a livello dello spirito pratico¹⁵⁵ – senza però escluderne l'effettiva continuità con quelli che saranno sviluppi solo successivi del soggetto volente all'interno dello spirito oggettivo. Esso costituirà un momento decisivo per l'intera economia del lavoro poiché, attraverso la nozione di "dover essere pratico", si porranno le basi per poter leggere lo sviluppo della volontà verso la propria liberazione come da sempre condizionato e determinato inconsapevolmente dalla necessità di tale liberazione. Il dover essere, nel suo porsi come destinazione necessaria di ogni essere finito, rappresenterà allora quell'esistenza del razionale, che si realizza nella singolarità delle forme dello spirito pratico.

Il secondo paragrafo entrerà nello specifico delle strutture caratterizzate dell'immediatezza dello spirito pratico. La prima forma della volontà è infatti quella del sentimento pratico. Da sempre di difficile definizione, la dimensione nella quale il sentimento pratico esprime le proprie modalità di autodeterminazione è la naturalità con la quale la singolarità dello spirito trova se stessa determinata in modo immediato e accidentale. Per chiarire che cosa si intenda per "naturalità" all'interno della dimensione dello spirito pratico ci si servirà del riferimento alla concezione aristotelica della parte irrazionale dell'anima. L'ammissione della presenza di una parte non prettamente razionale della volontà, soggetta all'accidentalità della sua determinazione, assume però senso per Hegel solo in relazione al "dover essere pratico" che lo stesso sentimento mantiene in sé. Esso ha al proprio interno, proprio in virtù del suo formalismo, tanto un dover essere che lo spinge a realizzare tutti quei bisogni che gli si presentano in modo accidentale e non controllato, quanto un secondo dover essere che rappresenta la

¹⁵⁴ Si veda il capitolo 1.

¹⁵⁵ In linea con una lettura delle forme dello spirito pratico come interamente interne a una dimensione già morale dell'esposizione hegeliana, si vedano i più volte citati lavori di A. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.; id., *Modern Freedom*, cit. Per una lettura in netta contrapposizione con l'analisi di Peperzak cfr. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto della persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica & Politica», XIV, 2, 2012, pp. 68-102. Cafagna considera la lettura di Peperzak viziata dall'utilizzo di categorie propriamente kantiane per la lettura del modello della volontà all'interno della *Psicologia* hegeliana. La stessa condizione formale dello spirito pratico, letta da Peperzak in continuità con il modello kantiano, per Cafagna si calerebbe in una dimensione – quella psicologica – radicalmente diversa da quella della ragione pratica kantiana.

destinazione propria della volontà, tendente necessariamente alla realizzazione della coincidenza di tale dover essere con l'essere, con l'esterno, e, così facendo, alla realizzazione della sua destinazione razionale.

La tendenza al soddisfacimento dei propri bisogni da parte dello spirito pratico lo porta a fare un primo passo verso una nuova concezione della componente accidentale e naturale del suo interno. La coincidenza tra il proprio interno immediato e la corrispettiva realizzazione nell'esterno, che nel sentimento pratico si presenta come un qualcosa di ancora del tutto accidentale e trovato, diviene ora uno scopo presente per la volontà, che – come vedremo nel terzo paragrafo del presente capitolo – non si limita più a trovare semplicemente la propria determinazione, ma che, invece, agisce in funzione della realizzazione di quelle componenti interne che ora si costituiscono come impulsi e passioni.

Le conclusioni del capitolo coincideranno con l'acquisizione di una visione sulle componenti immediate e naturali, non ancora capaci di realizzare la razionalità libera a cui tende la volontà, come di elementi fondamentali per lo stesso sviluppo dello spirito pratico. L'ammissione di un lato ancora non capace di riconoscersi nelle strutture della razionalità, ma che ha comunque il razionale come sua destinazione, all'interno della dimensione soggettiva del pratico coinciderà quindi con una nuova considerazione dell'irrazionale come componente tanto ineludibile quanto implicitamente tesa all'affermarsi del razionale. Tutto ciò costituirà un altro tassello per la considerazione di una dimensione dell'irrazionale all'interno delle strutture della razionalità pratica stessa che, in virtù dell'esistenza di una tale dimensione ancora naturale, chiama a gran voce una liberazione della razionalità pratica dai vincoli e dai limiti dell'accidentalità.

2.1 *Il dover essere pratico*

2.1.1 *La duplicità del dover essere*

Come accennato nell'introduzione al presente capitolo, lo scopo che Hegel si prefigge nel momento in cui passa in rassegna le diverse figure (*Gestaltungen*) della volontà coincide con una riflessione riguardo alla necessità determinante lo stesso sviluppo di esse. L'ultimo paragrafo dell'esposizione della struttura generale dello spirito pratico nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* del 1830 è dedicato proprio alla definizione di un "dover essere" sotteso alle diverse forme della volontà – sentimento pratico, impulsi e arbitrio, e felicità – che compongono le determinazioni ancora finite e formali del concetto di volontà.

Nel §470 troviamo scritto:

«Lo spirito pratico contiene anzitutto, in quanto volontà formale od immediata, un duplice dover essere: 1) nell'opposizione della determinatezza posta dalla volontà, con l'immediato venire

determinato che con ciò si ripresenta, con il suo *essere determinato* ed il suo *stato*, che, nella coscienza, si sviluppa al tempo stesso in rapporto con gli oggetti esterni. 2) Quella prima autodeterminazione – in quanto essa stessa immediata – non è, dapprima, elevata all’universalità del pensiero; tale universalità pertanto costituisce, rispetto alla forma, *in sé* il *dover essere* rispetto a quella autodeterminazione, e può costituirlo secondo il contenuto. Si tratta di un’opposizione che in un primo tempo è solo per noi»¹⁵⁶.

Ho riportato per intero il paragrafo §470 in modo da avere sin dall’inizio presente l’intero orizzonte nel quale calare la definizione del dover essere. L’interpretazione del passo è estremamente complessa perché, come vedremo anche nelle prossime pagine, essa si colloca in una posizione di ambiguità rispetto a possibili relazioni con la critica all’imperativo kantiano da parte di Hegel.

Il punto di vista dal quale viene osservata tale nozione è quello di una volontà intesa inizialmente come formale e immediata, ovvero, come una volontà prettamente soggettiva e singolare. In questo senso, essa deve essere considerata nella sua opposizione rispetto a un determinato oggetto, a un suo “stato” (*Zustand*) e al suo mondo esterno. Il punto di vista della ragione pratica, al livello dello spirito soggettivo, è, come più volte ribadito anche nel capitolo precedente, quella di una ragione che si dispiega, ancora inconsapevolmente, solo a livello della sua soggettività singola. L’individuo si relaziona in modo più o meno immediato alle proprie determinazioni, ai propri stati, come a qualcosa da realizzare nel mondo esterno. Fa ciò rendendo il contenuto delle sue diverse determinazioni di volta in volta un nuovo fine particolare, che trova la propria espressione nell’oggettività esterna del mondo.

Per meglio comprendere la particolare posizione dalla quale dobbiamo osservare questa volontà immediata e formale bisogna quindi chiarire in che senso il “dover essere” che la determina sia caratterizzato da una forma di duplicità e in che cosa, quindi, consista effettivamente tale dover essere. Peperzak, nell’analizzare questo particolare dualismo interno alla volontà, richiama giustamente i passaggi del §469, da noi brevemente analizzati nel capitolo precedente, come punto centrale per l’impostazione dello sviluppo della “via della volontà” (*Weg des Willens*)¹⁵⁷. Nel §469 Hegel pone infatti il fine ultimo al quale porta l’intero processo di autodeterminazione della volontà. Il punto tanto presupposto quanto finale dell’intero processo è infatti il realizzarsi dello spirito libero e dell’universalità del pensiero, nella quale la posizione soggettiva dello spirito pratico viene definitivamente superata nella sua identità con l’oggettività dello spirito stesso. In questo senso, il dover essere che caratterizza la volontà immediata e formale è un dover essere che necessariamente presuppone lo stesso concetto di libertà della volontà, ma che, allo stesso tempo, ne testimonia l’irrealizzabilità all’interno delle singole figure dello spirito pratico. Esso è, come vedremo, secondo la sua struttura logica, un infinito rimando oltre il limite.

¹⁵⁶ *Enz* C, §470

¹⁵⁷ Cfr. A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 36

Lo spirito pratico è, in questo senso, caratterizzato, nelle sue forme finite, da una duplicità fondamentale. Da una parte, esso è da considerare come espressione, da un punto di vista coscienziale e fenomenologico, di un soggetto che trova nel suo essere determinato, nel suo “stato”, il risultato di un immediato affermarsi degli oggetti rispetto alla stessa coscienza. La determinatezza della volontà singola, in questo senso, «nella coscienza, si sviluppa al tempo stesso in rapporto con gli oggetti esterni»¹⁵⁸. Contemporaneamente, però, agli occhi dello studioso, l'autodeterminazione immediata della volontà, il suo “stato”, è necessariamente relazionato con un'universalità, quella della volontà libera, che per essa costituisce l'in-sé, il suo scopo e dover essere al quale tale autodeterminazione inequivocabilmente deve tendere come realizzazione del suo stesso presupposto.

Non bisogna pensare questa duplicità tra l'opposizione interna a una forma coscienziale di volontà e il tendere universalistico alla realizzazione della volontà libera come due lati staccati e non comunicanti. Al contrario, proprio nelle forme limitate e scisse della volontà, considerata nella sua immediatezza, risiede quel rimando necessario all'orizzonte della volontà libera. Il dover essere, perciò, è l'elemento che rimanda alla necessità dell'unità e all'armonia delle componenti immediate della volontà con la prospettiva universalistica della realizzazione dello stesso concetto di volontà. Esso, come fa notare Richard D. Winfield, è il carattere razionale dei soggetti volontari, che cercano la loro autodeterminazione, il soddisfacimento dei loro fini¹⁵⁹. In questi ultimi, i soggetti vogliono ritrovare l'identità tra se stessi e l'oggetto del loro volere, ma trovano invece solo il rimando a una ulteriore dimensione del volere stesso. L'essere umano, scisso tra un dover essere, che rimanda oltre l'immediatezza dei suoi impulsi, e le finalità dettate dai suoi impulsi naturali e immediati, che ne determinano quindi il suo agire, deve essere alla fine ricomposto attraverso la comprensione di una nuova dimensione razionale e libera che, in realtà, è da sempre stata presupposta al suo intero processo di autodeterminazione.

¹⁵⁸ *Enz* C, §470

¹⁵⁹ Riferendosi a una delle occorrenze del dover essere all'interno di quella che vedremo essere una delle forme della volontà, il sentimento pratico, Winfield scrive: «Since intelligence has come to treat its own subjectivity as having objective significance, volition's character as self-determining is what *ought* to be. Hence, the foreign determinacy facing the individual *should* correspond with that character» R.D. WINFIELD, *The Psychology of Will and the Deduction of Right. Rethinking Hegel's Theory of Practical Intelligence*, in D.S. Stern (ed. by), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Suny, New York 2018, p. 210. Approfondiremo meglio l'intersecarsi della nozione di “dovere” con il sentimento pratico nel paragrafo successivo. L'interpretazione di Winfield, che in questo caso mi sembra cogliere un punto essenziale dello sviluppo dello spirito pratico, parte però da un problematico appiattimento delle forme della volontà, da parte dell'interprete, sulla relazione tra mente e corpo e, per questo motivo, sembra tradire la vocazione stessa del discorso hegeliano nella psicologia, teso all'esposizione di strutture sempre già calate nella dimensione unitaria dello spirito razionale, ma differenziantesi per la comprensione che di tale razionalità si ha. Per una visione completa della posizione di Winfield riguardo alla psicologia hegeliana si veda anche R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave MacMillan, New York 2010.

Il discorso sul dover essere interno alle forme della volontà va adesso però maggiormente approfondito proprio in relazione alla sua relazione con i fini che lo spirito pratico si prefigge. Per questo motivo, il prossimo passo della nostra analisi prenderà in considerazione la relazione che la duplicità del dovere intrattiene con il *background* kantiano alle sue spalle. Riprendendo lo spunto di Peperzak circa una ripresa hegeliana delle due nozioni di “imperativo ipotetico” e “imperativo categorico” in relazione al “dover essere pratico”, cercheremo di verificare l’effettiva relazione che tali nozioni intrattengono rispetto alla duplicità appena esposta.

2.1.2 Imperativo categorico e imperativo ipotetico

Nella definizione che viene data della duplicità del “dover essere” nel §470 la seconda modalità con la quale si esplica tale “dovere” chiama in causa la nozione di “*Allgemeinheit des Denkens*”. Rispetto a quest’ultima, la volontà autodeterminantesi ancora in modo del tutto immediato e tutta presa dalla sua finitezza, ha tale universalità, ai nostri occhi, come il suo dover essere. Ma in che cosa consiste precisamente tale “universalità del pensiero” e come può essa costituire il punto al quale rimanda il “dover essere” sotteso alla volontà formale e immediata, ma da essa non compreso?

Per rispondere a tale domanda possiamo partire da una possibile interpretazione che viene data da Adrian Peperzak della nozione di *Sollen* nello spirito pratico: «*Es ist diese Art des Sollens, die Hegel als zweites Sollen in BC. 470 formuliert. “Die Allgemeinheit des Denkens“ ist seine Bezeichnung für Kants objektives Gesetz der praktischen Vernunft. Die vom Einzelsubjekt gewollten und gesetzten Bestimmtheiten sind der Form nach von den objektiven, im Gesetz der Freiheit enthaltenen Bestimmungen verschieden*»¹⁶⁰. Secondo l’interpretazione di Peperzak, l’universalità del pensiero sarebbe insomma quell’orizzonte non ancora realizzatosi all’interno della dimensione della volontà immediata e formale, ma al quale, inevitabilmente, è spinto il continuo determinarsi di tale volontà.

In base al punto problematico appena introdotto si aprirebbe, secondo Peperzak, un varco per l’integrazione delle forme imperative della ragione pratica all’interno della stessa dimensione soggettiva del volere, senza, allo stesso tempo, appiattare l’effettiva giustificazione dell’imperativo universale e categorico nella dimensione della semplice razionalità pratica della volontà soggettiva. Sebbene, insomma, tale universalità sia qualcosa solo presente agli occhi dello studioso, e non a quelli della volontà soggettiva, essa determinerebbe comunque lo sviluppo delle determinazioni di tale volontà in funzione di un successivo porsi necessario della libertà dello spirito stesso.

¹⁶⁰ A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 36

Ma come può accordarsi tale universalità del pensiero, esprimendosi attraverso il dover essere come un vero e proprio imperativo categorico nei confronti dello spirito pratico, con il secondo lato del dover essere, presente per una volontà immediata non consapevole del suo vero orizzonte di autodeterminazione universale, ma, al contrario, tutta presa dalla molteplicità dei suoi fini particolari? La risposta a tale domanda risiede, a mio avviso, nella particolare strutturazione dello spirito pratico come parte integrante della stessa psicologia dello spirito soggettivo. Lo spirito pratico, infatti, ha come punto centrale del suo sviluppo la capacità di agire secondo determinati scopi che esso stesso vuole realizzare. Questo movimento coincide proprio con quella tendenza dello spirito pratico a esprimere la propria attività come un passaggio dall'interno – dagli scopi e motivazioni interne ai soggetti – alla realizzazione esterna del proprio contenuto. In questo senso, esso può pensare i propri oggetti, immaginare i propri scopi finiti e agire di conseguenza. A differenza dello stato coscienziale, mosso dal semplice desiderio immediato di consumare il proprio oggetto, gli impulsi e le varie determinazioni interne della volontà formale sono costituite dalla tendenza a determinati scopi e al loro soddisfacimento. Nella dimensione della volontà lo spirito soggettivo pone alla base delle proprie azioni dei fini, nella maggior parte dei casi eterogenei e non universali, ma comunque diretti alla finalizzazione delle azioni in rapporto al soddisfacimento di un determinato bisogno o impulso.

La questione della volontà è quindi – come appena detto – strettamente legata alla capacità razionale da parte dei soggetti di porre degli scopi per se stessi. Già per Kant la definizione di volontà coincide – almeno per quanto riguarda la volontà oggettiva – con quella facoltà della ragione di autodeterminarsi attraverso l'affermazione dei propri scopi. A ciò si lega la particolare posizione che ricopre il dovere, il *Sollen*, nella relazione tra le leggi oggettive della ragione e la volontà soggettiva. Nel definire la relazione tra imperativi e dovere nella *Fondazione della metafisica dei costumi* scrive Kant:

«Tutti gli imperativi sono espressi dal verbo *dovere*, e rivelano, con ciò, il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà la quale, secondo la sua costituzione soggettiva, non ne viene necessariamente determinata (coazione)»¹⁶¹.

Come per Hegel il dover essere soggiace inevitabilmente allo sviluppo della volontà formale e immediata, così per Kant esso esprime il rapporto necessario che una volontà soggettiva, presa ancora dalle componenti accidentali e appunto naturali, intrattiene con quei principi che la sua stessa razionalità ha stabilito.

Ora, la duplicità del dover essere in Hegel può essere effettivamente confrontata con la bivalenza che in Kant assume il dovere in quanto espressione di due imperativi diversi. Imperativo ipotetico e

¹⁶¹ AA 4, 413; *GzMS*, 103

imperativo categorico, infatti, differiscono non tanto nel loro rimando necessario a dei principi dell'azione, ma, piuttosto, alla determinazione stessa di tali principi. Nel primo dover essere definito da Hegel in relazione alla volontà formale, quest'ultima è determinata in modo immediato dai suoi oggetti esterni. Essa si svilupperebbe, in termini kantiani, secondo la forma propria del dovere dell'imperativo ipotetico. «I primi [gli imperativi ipotetici] – scrive Kant – ci presentano la necessità pratica di un'azione possibile come mezzo per raggiungere un qualche scopo che si vuole (o che è possibile che si voglia)¹⁶². In questo senso, gli scopi dipendono da oggetti esterni rispetto alla volontà stessa e quest'ultima ne viene irrimediabilmente determinata. Così, la volontà formale hegeliana, alla luce della posizione kantiana, risulterebbe sempre e comunque condizionata da principi e scopi del tutto eterogenei, nei quali non vi sarebbe insomma nessuna forma di identità tra soggetto e oggetto, nessun tipo di effettiva autodeterminazione libera della volontà, ma, piuttosto, un continuo rimando al soddisfacimento di scopi sempre diversi e accidentali. La volontà formale sarebbe insomma una volontà eteronoma nel senso kantiano. «Se la volontà cerca la legge – scrive Kant – *in qualche altra parte* che nella capacità delle sue massime a costituire una sua propria legislazione universale – e, pertanto, se, oltrepassando se stessa, la cerca nella natura di un qualche suo oggetto, che debba determinarla – ne deriva, in ogni caso, un'eteronomia. La volontà non dà allora la legge a se stessa, ma l'oggetto dà la legge alla volontà, mediante il suo rapporto con essa»¹⁶³.

Allo stesso tempo, però, l'altra forma del “dover essere pratico” hegeliano – quella presente solo ai nostri occhi e esprime il rimando alla dimensione dell'universalità del pensiero – sembrerebbe coincidere in modo abbastanza evidente con la forma del dovere nell'imperativo categorico. Ricordiamo che la forma dell'imperativo categorico viene così definita da Kant, in opposizione a quella dell'imperativo ipotetico: «Imperativo categorico – scrive Kant – sarebbe, per contro, quello che presenta un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, indipendentemente dal rapporto con un altro scopo»¹⁶⁴. Così, quel dover essere, che per Hegel è presente solo ai nostri occhi esterni come il rimando all'universalità del pensiero e non ancora alla volontà formale e immediata, sembrerebbe costituire, sotto altra forma, l'orizzonte kantiano universale della legge morale della ragione.

Non è un caso, allora, che la libertà della volontà trovi la propria realizzazione solo alla fine dello sviluppo della volontà soggettiva, in quel regno dell'autonomia nel quale lo spirito si sa come identità di soggetto e oggetto, come spirito che pensa se stesso e si autodetermina liberamente. Come ricorda Allison, in Kant: «Since “needs” in the preceding functions essentially as a place holder for desires and inclinations, this means that autonomous will is one with the property (or capacity) of being motivated

¹⁶² Ivi, 414; 107

¹⁶³ Ivi, 441; 173

¹⁶⁴ Ivi, 414; 107

independently by the letter»¹⁶⁵. Questo livello dell'autonomia si realizzerebbe, nello schema hegeliano, solo in quel punto nel quale proprio la prospettiva soggettiva della volontà formale lascia spazio alla necessità di un'oggettività capace di realizzare l'universalità autodeterminantesi della volontà libera¹⁶⁶.

L'accostamento delle due forme hegeliane del dover essere con le due forme dell'imperativo kantiano è stato proposto da Peperzak. Sebbene tale accostamento sembri semplificare notevolmente la posizione hegeliana nel §470 dell'*Enciclopedia*, tuttavia sorgono non pochi problemi, soprattutto in relazione del risultato di tale accostamento che, per Peperzak, coinciderebbe con un tentativo di unificazione dei due imperativi da parte di Hegel e in una profonda reintegrazione del modello di ragione pratica kantiana nella dimensione hegeliana dello spirito pratico¹⁶⁷. Portare a unione le due forme kantiane dell'imperativo coinciderebbe, nell'ottica di Peperzak, con una nuova visione della stessa razionalità pratica hegeliana. «*Das freie Streben nach dem Guten und das „natürliche“ Streben nach der Harmonie des Wohls – scrive Peperzak – erscheinen dadurch bei Hegel als die beiden wesentlichen Momente der menschlichen Selbstverwirklichung durch Selbstbestimmung*»¹⁶⁸. La volontà singola sarebbe allora quella volontà che, nel suo determinarsi, cercherebbe di stabilire l'armonia tra il concetto universale e razionale presupposto e l'accidentalità degli oggetti esterni e delle determinazioni che continuamente influenzano il suo stato¹⁶⁹.

Che cosa cambierebbe allora tra la prospettiva kantiana legata agli imperativi della ragione rispetto a quella hegeliana della duplicità del dover essere? Come vedremo, l'operazione hegeliana cerca il superamento della condizione prettamente soggettiva della ragione pratica, vista invece solo come volontà nella sua condizione formale e immediata, in funzione dell'affermarsi di una volontà libera realizzantesi solo nella dimensione dell'oggettività dello spirito, delle istituzioni e della vita etica. Un tale passaggio pregiudica inevitabilmente, agli occhi di Hegel, la stessa forma dell'imperativo categorico. Dall'essere un "*factum*" presente alla ragione pratica soggettiva e costituito dalla sua stessa forma proposizionale, il dover essere diviene invece interno allo stesso processo di determinazione delle diverse forme della volontà, sino a giungere alla propria effettiva realizzazione solo nell'orizzonte dell'universalità del pensiero libero e non più soggettivo, e nella sua coincidenza con l'"esserci" della sua universalità nelle

¹⁶⁵ H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, cit., p. 97

¹⁶⁶ Riguardo al legame tra soggettività e libertà tra Kant e Hegel si veda anche K. DÜSING, *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002.

¹⁶⁷ Cfr. A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.: «*Indem Hegel das Wollen durch ein doppeltes Sollen kennzeichnet, unterscheidet und vereinigt er die zwei Imperative, die Kant in seiner Philosophie der praktischen Vernunft scharf getrennt hat. [...] Er [Hegel] realisiert damit auf dem Niveau des Willens eine Synthese von Natur und Freiheit, wie auch von Heteronomie und Autonomie, die in der Kantischen und mehr noch in der Fichteschen Ethik als unüberwindlicher Gegensatz erscheinen*» (p. 38).

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ In relazione a questo rapporto a tre tra volontà singola, universalità e stato particolare, Peperzak parla di un vero e proprio sillogismo tra le parti. Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

istituzioni etiche. Esso non indica più insomma l'oggettività di una legge rispetto alla quale la ragione pratica è necessariamente determinata, ma, piuttosto, rimanda alla finitezza e all'incompletezza della volontà stessa e a un suo orizzonte altro, ma a essa non ancora presente.

Come si integrano queste due dimensioni del dover essere? In che misura il dover essere, nella sua duplicità, può sostenere l'ambivalente processo di autodeterminazione, tanto diretto all'armonia dei suoi impulsi e del suo stato e carattere, quanto finalizzato alla realizzazione dell'universalità del pensiero? Per comprendere l'integrazione della prospettiva universale del pensiero, presupposta all'intero concetto della volontà, con le finite forme della volontà, caratterizzate da determinazioni, scopi contingenti, accidentali e sempre orientati da elementi eterogenei e casuali, penso che possa essere utile riprendere lo schema logico che contraddistingue il dover essere per come esso è esposto nella *Dottrina dell'essere* della *Scienza della logica*. È lì infatti che, a mio avviso, risiede la radice della possibilità di una conciliazione tra il rimando a un orizzonte nuovo e universale della volontà e l'essere presupposto di quest'ultimo allo stesso processo di determinazione finita, formale e accidentale della volontà soggettiva. Nella relazione tra il finito e il dover essere e nel loro continuo rimando cercheremo la risposta alla complessa duplicità che caratterizza la razionalità presupposta alle diverse forme finite e irrazionali della volontà.

2.1.3 *Il dover essere e il resistere del termine*

La nozione di “dover essere” ha da sempre condizionato in modo evidente la critica hegeliana alla ragione pratica kantiana. Gran parte degli sviluppi della stessa proposta etica hegeliana, per come sono stati condotti dalla maggior parte degli interpreti, sono andati in direzione o di un rifiuto totale da parte del filosofo di Stoccarda delle forme imperative della ragione¹⁷⁰ o di una loro totale reintegrazione nell'impianto sistematico dello spirito pratico¹⁷¹. Sopra abbiamo visto però come per Hegel alla stessa volontà formale, alla ragione pratica nella sua forma prettamente soggettiva, sia necessariamente presupposto proprio un “dover essere”, caratterizzato tanto come tendenza del singolo a essere determinato in modo immediato da oggetti e condizioni esterne, quanto, ai nostri occhi, come il riferimento a una universalità del pensiero presupposta propria a tale volontà. Il riferimento di queste due forme del dover essere agli imperativi kantiani ha condotto però alla posizione di un problema fondamentale riguardo al modo in cui prospettiva kantiana e prospettiva hegeliana possano coordinarsi rispetto a una razionalità pratica soggettiva. Per giungere a una comprensione più completa di tale

¹⁷⁰ A riguardo si veda la trattazione della nozione di “formalismo” nella *Psicologia* e del suo rapporto con la posizione formale della ragione pratica kantiana svolta nel capitolo 1.

¹⁷¹ Cfr. A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.; Id., *Modern Freedom*, cit.

complessa relazione conviene disambiguare la posizione hegeliana riguardante il dover essere dai mille fraintendimenti che l'hanno ridotta a un semplice rifiuto della proposta kantiana da parte del filosofo di Stoccarda o a un suo inevitabile ridursi al rimando e all'integrazione alle forme imperative kantiane, per come lo abbiamo presentato nelle pagine precedenti.

Uno dei passi che più hanno compromesso una lettura imparziale dell'analisi hegeliana del dover essere in campo pratico e, soprattutto, morale è contenuta in conclusione della nota dedicata alla trattazione de *Il termine e il dover essere* nella *Dottrina dell'essere* della *Scienza della logica*. Lì Hegel scrive:

«Il dovere morale [*Pflicht*] è un *dover essere*, volto contro la volontà particolare, contro la brama egoistica e l'interesse arbitrario. Alla volontà, in quanto nella sua mobilità può isolarsi dal vero, vien tenuto davanti questo quale un dover essere. Coloro, che fanno tanto caso del dover essere della morale, e credono che, col non riconoscersi il dover essere quale un che di ultimo e vero, la moralità abbia ad esser distrutta, costoro, come anche i ragionatori, il cui intelletto si procura l'incessante soddisfazione di potere, contro tutto ciò che esiste, mettere avanti un dover essere e quindi di sputar sentenze, e che tanto meno, perciò, si voglian lasciar portar via il dover essere, tutti costoro non vedono che per la finità della *loro* cerchia il dover essere vien perfettamente riconosciuto. – Ma nella realtà stessa la razionalità e la legge non versano in condizioni tanto tristi, da *dovere*, soltanto, essere (a questo punto riman soltanto l'astratto dell'essere in sé), come nemmeno, d'altra parte, il dover essere perenna in se stesso o, ch'è il medesimo, la finità assoluta. La filosofia kantiana e fichtiana assegna come il punto più alto della risoluzione delle contraddizioni della ragione il *dover essere*, che invece non è che la posizione del persistere nella finità, e quindi nella contraddizione»¹⁷².

Riportare questo lungo passo è stato necessario per richiamare l'intero orizzonte critico nel quale la riflessione hegeliana si muove. L'analisi del dover essere nella *Scienza della logica*, alla luce di quanto riportato, sembra effettivamente coincidere con un rifiuto netto della moralità intesa nella sua veste deontologica di matrice kantiana e fichtiana. Tuttavia, vorrei provare a seguire l'intuizione di Stephen Houlgate, che, in apertura della sua analisi della nozione di *Sollen*, mette in guardia dall'affrontare tale analisi a partire da una posizione di rifiuto nei confronti del “dover essere”, rimandando piuttosto a una visione capace di leggere il passo della *Logica* come un'esplicitazione delle strutture interne alla relazione dello stesso *Sollen* con l'essere finito e determinato¹⁷³.

¹⁷² *WdL I*, 123; 136-137

¹⁷³ Cfr. S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006. Houlgate rifiuta in modo radicale tanto la posizione di Charles Taylor, rea di concentrare l'attenzione proprio sul rifiuto hegeliano delle posizioni kantiane e fichtiane, mirate a una fondazione della metafisica e dell'etica sulla nozione

Ma come è possibile allora comprendere questa stretta relazione che lega il dover essere alla finità, e che lo rende «la posizione del persistere nella finità, e quindi nella contraddizione»? Ricomporre passo per passo tutte le parti in questione nell'analisi della logica hegeliana è in questo lavoro impossibile. Cercherò allora di dare un'idea dell'origine stessa della nozione di “dover essere” per Hegel, mostrando la particolare relazione che essa intrattiene con la *Bestimmung* di ogni essere finito e con il limite a essa opposto.

Per prima cosa è necessario chiarire che, nella trattazione del dover essere ci troviamo nella dimensione del “finito”. Come lo stesso Hegel scrive in apertura del paragrafo dedicato a *Il termine e il dover essere*: «[il qualcosa o l'essere] è riflesso in sé, e sviluppato come un esser dentro di sé, il quale ha in lui una destinazione [*Bestimmung*] e una costituzione [*Beschaffenheit*], e, più determinatamente ancora, di modo ch'esso ha in lui un limite che, come immanente al qualcosa e costituente la qualità del suo esser dentro di sé, è la finità [*Endlichkeit*]»¹⁷⁴. Il passo citato mette a fondamento della “finità” la sola nozione di limite (*Grenze*). A tale nozione però bisogna necessariamente legare il particolare rapporto che intrattengono la destinazione (*Bestimmung*) e la costituzione (*Beschaffenheit*). Lo scopo dell'analisi hegeliana, a questo punto della sua trattazione logica, è infatti proprio la ridefinizione della stessa determinazione del “qualcosa” come un che di da sempre interno all'essere finito stesso. La determinazione del “qualcosa” (*Etwas*) non è insomma semplice risultato dell'interazione esterna della cosa stessa con un che di altro, ma piuttosto costituisce la stessa destinazione del qualcosa finito come caratterizzato intrinsecamente da un limite e come in continuo divenire all'interno del qualcosa stesso. Non possiamo però chiarire che cosa sia il limite senza chiarire che cosa significhi per esso la relazione con i due lati della “destinazione” e della “costituzione”.

Con la prima, ovvero con la *Bestimmung*, Hegel intende la “determinatezza affermativa”; essa è ciò rispetto a cui il qualcosa rimane conforme. La destinazione è, in questo senso, ciò che persiste nella relazione con l'altro, ma che, anzi, proprio nella relazione con l'altro trova la propria pienezza. «La destinazione – scrive Hegel – è la determinatezza affermativa, come l'essere in sé, a cui il qualcosa nel suo esserci contro il suo intreccio con altro, da cui verrebbe determinato, rimane conforme, mantenendosi nella sua eguaglianza con sé, diventa la sua pienezza»¹⁷⁵.

Quanto è fondamentale nella definizione che Hegel ci dà di *Bestimmung* è che essa viene direttamente legata alla ragione pensante nell'uomo. Dopo averne infatti dato definizione in quanto “determinatezza

di “scopo”, quanto la posizione di Findlay, espressione di un tentativo di interpretazione dell'analisi hegeliana del *Sollen* in termini antropomorfi e “personali”. Al contrario, scrive Houlgate: «Hegel is not guided in this part of the *Logic* by the intention to criticize other philosophers, nor is he merely projecting human characteristics on to beings; he is simply drawing out the logical and ontological implications of being finite» (p. 387).

¹⁷⁴ *WdL I*, 118; 130-131

¹⁷⁵ *WdL I*, 110-111; 120

affermativa”, Hegel esplicita che il significato più profondo della *Bestimmung* può essere espresso tramite l’esempio della *Bestimmung des Menschen*:

«La destinazione dell’uomo è la ragione pensante [*die denkende Vernunft*]: il pensiero in generale è la sua semplice *determinatezza*, per cui l’uomo si distingue dall’animale; l’uomo è pensiero in sé, in quanto cotesto è distinto anche da suo esser per altro, dalla sua propria naturalezza e sensibilità, pe cui egli è immediatamente connesso con altro. Ma il pensiero sta anche *in lui*; l’uomo stesso è pensiero, è come pensante; il pensiero è la sua esistenza e realtà; ed inoltre in quanto è nel suo esserci, e il suo esserci è nel pensiero, è *concreto*, è da prendersi con contenuto e riempimento, è ragione pensante, e così è *destinazione* dell’uomo»¹⁷⁶.

Il passo è estremamente esplicativo e ci riporta alla mente esattamente quell’universalità del pensiero che nello spirito pratico risulta essere il dover essere della volontà formale ai nostri occhi. Ogni uomo ha come propria destinazione, come determinatezza affermativa e persistente il dispiegarsi del suo pensiero. Tale pensiero «è distinto anche da un suo essere per altro, dalla sua naturalezza e sensibilità», proprio come l’autodeterminazione immediata della volontà formale, influenzata dall’accidentalità dello *Zustand* e dall’influsso degli oggetti esterni, si distingue nettamente e non si realizza ancora come universalità del pensiero. Così, come l’universalità del pensiero è appunto il dover essere della volontà formale, «questa destinazione stessa [la *Bestimmung des Menschen*] è a sua volta soltanto *in sé* come un *dover essere*, vale a dire che, col riempimento, che è incorporato nel suo in sé, è nella forma dell’in sé in generale, *contro* l’esserci non incorporato in lei, esserci che in pari tempo è ancora come sensibilità e natura esteriormente contrapposta e immediata»¹⁷⁷.

Questo piccolo passaggio a ritroso per chiarire la nozione di *Bestimmung* ci è servito proprio per individuare i primi elementi logici attraverso i quali poter comprendere la questione del dover essere, non solo come categoria logica, ma anche come figura enciclopedica. Alla *Bestimmung* però si oppone nella relazione tra i lati, interna al “qualcosa finito”, la costituzione (*Beschaffenheit*) di quest’ultimo. Se l’essere finito e determinato trova nella destinazione la sua determinatezza persistente, ovvero la sua natura intrinseca, nella costituzione, invece, esso trova il proprio essere determinato sempre e anche attraverso la relazione con l’altro. «Costituito [*beschaffen*] così o altrimenti – scrive Hegel – il qualcosa è preso come nell’influsso e nei rapporti esterni»¹⁷⁸. In questo modo, l’essere finito è continuamente esposto al

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ivi, 111; 120-121

¹⁷⁸ Ivi, 111; 122

cambiamento contingente, proprio come la volontà formale, nel suo “stato”, è continuamente modificata secondo l’influsso degli oggetti esterni attraverso i suoi impulsi e le sue passioni¹⁷⁹.

Quanto è fondamentale notare a questo punto è che nel qualcosa finito i due lati, la destinazione e la costituzione, non sono separati da una differenza “assoluta”. Al contrario, proprio in virtù della sua determinazione, l’essere finito, il qualcosa, esprime, nel suo essere continuamente rideterminato in virtù della sua apertura costitutiva all’azione delle cose “altre” ed esterne, la sua destinazione interna. Esso trova nel suo essere bersaglio del cambiamento accidentale il continuo riempimento della sua determinazione interna e la continua ridefinizione della sua stessa natura intrinseca, che, proprio di fronte a tali cambiamenti esterni, mostra se stessa. Houlgate analizza questo particolare collasso della relazione tra *Bestimmung* e *Beschaffenheit* all’interno dell’essere finito nei seguenti termini: «The logical consequence of this “collapse” of determination and constitution into one another is that each thing proves to be open to being reconstituted and negated by *others* in its *ownmost* being. As we have seen, this in turn leads immediately to the thought that each thing in every aspect of its being is *limited* by another in some way»¹⁸⁰.

All’interno di questo orizzonte la relazione tra i due lati, tra “destinazione” e “costituzione”, diviene una relazione tra la destinazione stessa e il suo limite¹⁸¹. Quest’ultimo diviene il collegamento tra la “destinazione” e la “costituzione” all’interno del “qualcosa”. Qualcosa ha al suo interno il limite come espressione del suo stesso essere; in virtù della sua finità, perché qualcosa sia, è necessario che esso sia opposto e limitato rispetto al proprio altro. Il limite giunge allora a definirsi tanto come la determinatezza, la qualità del qualcosa, quanto come il “non-essere” stesso del qualcosa. «Il limite – spiega Hegel – è infatti in generale il comune del qualcosa e dell’altro, quindi determinatezza dell’*essere in sé* della destinazione come tale. In quanto relazione negativa al suo limite, che da lui è anche distinto, e a sé come termine [*Schranke*], questo essere in sé è così *dover essere*»¹⁸².

Il punto in questione mostra tutta la complessità della struttura del “finito”. All’interno del “qualcosa”, infatti, Hegel mostra la necessaria permanenza del “termine” come limite posto dalla stessa cosa finita e

¹⁷⁹ Per un approfondimento della particolare relazione tra *Bestimmung* e *Beschaffenheit* si veda il già citato S. HOULGATE, *The Opening of Hegel’s Logic*, cit. Inoltre, risulta estremamente chiara la trattazione, seppure breve, che ne dà Burbidge in J.W. BURBIDGE, *On Hegel’s Logic*, Humanities Press, New Jersey 1995: «Such inherent determinations of something can be distinguished by thought from others that are extrinsic and contingent. The latter are circumstantial, constituted not by the thing in itself but through its contact with something else. If, to render our terms precise, we limit the term *determination* to inherent features of something, there is an inevitable transition of thought to these other features that could be called its *constitution* (or *modification*)» (p. 50).

¹⁸⁰ S. HOULGATE, *The Opening of Hegel’s Logic*, cit., p. 384

¹⁸¹ Cfr. Ibid.: «The limit belongs to the thing in itself, indeed, to what the thing is *in itself*: something is intrinsically and necessarily limited by another. [...] The limit is thus wholly immanent in the finite thing; it belongs completely to the thing’s own *determinations*».

¹⁸² *WdL I*, 119; 131

non da qualcosa a essa esterna. Ogni essere finito ha al proprio interno necessariamente un termine rispetto al quale si pone come negativo. Tale termine rappresenta quel punto oltre il quale il qualcosa si tramuterebbe nel suo altro; esso costituisce in definitiva il “non-essere” del “qualcosa” stesso. La cosa finita, ponendo in sé il proprio limite, nega la propria destinazione, quel suo essere che permane oltre ogni termine, e, allo stesso tempo, proprio tale destinazione si ricostituisce come un “dover essere”, come un necessario rimando oltre quel limite che la stessa cosa, in virtù della sua finitezza, ha posto in se stessa¹⁸³.

All'interno di tale orizzonte è ora chiaro in che senso si debba intendere il dover essere come la destinazione dell'essere finito. Ogni cosa finita, per Hegel, rimanderebbe infatti oltre il termine che essa stessa si pone. Nel momento in cui essa pone per se stessa un punto finale e di dissolvimento del suo essere, allo stesso tempo essa afferma la propria destinazione, il proprio essere, come ciò che “dovrebbe essere” oltre tale limite¹⁸⁴. Di fronte alla persistenza di un termine, necessariamente sempre presente all'interno della cosa finita, la destinazione di tale cosa diviene allora un orizzonte che trascende la stessa cosa. In questo senso, il dover essere del qualcosa diviene un rimando che trascende l'immanenza della limitazione stessa e che non trova mai il proprio soddisfacimento proprio in virtù della resistenza di tale limitazione. Le parole di Burbidge, riprese anche da Houlgate, riassumo in modo esemplare questa dura lotta che la destinazione come dover essere della cosa finita intrattiene con il termine immanente a quest'ultima: «The category *finite* is explicitly this relation between the two terms [“ought” and “limitation”]. Both refer to its *being* and its *limit*. But the two terms do not dissolve into unity, for they are opposed to each other. The *ought* struggles against its *limitation*; the limitation *resists* any such pressure»¹⁸⁵.

Alla luce di quanto affrontato è possibile ora riprendere brevemente l'accostamento dell'analisi del “dover essere” nella *Scienza della logica* a un'interpretazione che vedrebbe nelle frasi sul dovere morale, riportate all'inizio del presente paragrafo, un netto rifiuto della moralità deontologica kantiana da parte di Hegel. Le nostre riflessioni ci hanno condotto alla determinazione del “finito” come intrinsecamente costituito tanto dal *Sollen* come sua destinazione, quando dal termine che a tale *Sollen* si oppone. Lo stesso “dover essere” – ci spiega Hegel – è sempre e comunque limitato, sebbene esso rimandi proprio oltre la soglia della finitezza dell'essere: «Come *dover essere*, il qualcosa è dunque *sollevato al di sopra del suo termine*; ma viceversa *solo come dover essere* esso ha il suo termine. L'uno è inseparabile dall'altro. Qualcosa ha un termine in quanto ha nella sua destinazione la negazione, e la destinazione è anche l'esser tolto del

¹⁸³ Cfr. S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic*, cit.: «Hegel now points out that this act of negation on the part of the thing is actually “two-edged” (*zweischneidig*): for it not only turns the limit into a negative but also turns the determination itself into a negative, namely into the *negation of the limits*» (p. 385).

¹⁸⁴ «Affinché il limite, che è in generale nel qualcosa, sia 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*» (*WdL I*, 119; 131).

¹⁸⁵ J.W. BURBIDGE, *On Hegel's Logic*, cit., pp. 52-53

termine»¹⁸⁶. Termine e dover essere sono, in sostanza, inseparabili, sebbene essi si presentino l'uno come il negativo dell'altro. In questo senso, il termine «è tanto se stesso quanto anche dover essere; è il comune dei due, o meglio, quello in cui ambedue sono identici»¹⁸⁷.

L'indicazione di Houlgate riguardo a una lettura dell'analisi hegeliana del *Sollen* in termini che non possono essere risolti nel semplice rifiuto da parte del filosofo di Stoccarda assume ora un senso certamente più profondo. Il dover essere, infatti, sembra denotare una condizione implicita nella finità. Ogni essere finito ha in sé il *Sollen* come la sua destinazione, come il suo rimando oltre il suo semplice cessare di essere nel termine. In conseguenza di ciò, il finito ha in sé sempre un rimando a ciò che dovrebbe essere, ma, che in virtù della sua finitezza e del suo termine non è. Il dover essere può essere visto come una destinazione costante e non suscettibile di semplice interpretazione. Esso costituisce, in un certo senso, un imperativo implicito in ogni essere finito, un rimando necessario oltre la costituzione semplice data dal contatto con l'esterno e con le condizioni dettate dal termine¹⁸⁸.

Quale sarebbe allora il punto di una critica mossa al dovere morale kantiano? Sembra infatti che l'analisi hegeliana abbia invece portato all'effettivo affermarsi di una dimensione universale, un rimando necessario all'infinità del pensiero come destinazione non ancora realizzata nel finito. La nota dedicata da Hegel all'analisi del *Sollen* in relazione alla sua contestualizzazione nella dimensione della moralità inizia con una ripresa di quella che è una qualità fondamentale del dover essere kantiano:

«*Puoi, perché devi*. Questa espressione, che dovrebbe avere un gran significato, sta nel concetto del dovere. Perocché il dovere è l'essere al di là del termine; il limite vi è tolto, e l'essere in sé del dovere è così identico riferimento a sé, epperò l'astrazione del *potere*. – Ma, viceversa, è altrettanto esatto: *Non puoi, appunto perché devi*. Perocché nel dovere sta parimenti il termine come termine; quel formalismo della possibilità ha di contro a sé nel termine una realtà, un qualitativo esser tolto, e la relazione tra i due è la contraddizione, quindi il non potere, o meglio, l'impossibilità»¹⁸⁹.

Per Kant la possibilità è elemento costitutivo del *Sollen*. Essa esprime infatti la necessità libera interna alla ragione pratica. Quest'ultima non può essere condizionata da nessun elemento esterno nelle sue scelte, ma, al contrario, nella misura in cui è responsabile delle sue azioni, essa ha di fronte a sé l'apertura

¹⁸⁶ *WdL I*, 120; 133

¹⁸⁷ *Ivi*, 120; 132

¹⁸⁸ Cfr. S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic*, cit.: «The fact that a thing should be anything at all beyond what actually is is due not merely to human interpretation but the very nature of finitude: every finite thing harbors within itself its own “should” or *Sollen*» (p. 391).

¹⁸⁹ *WdL I*, 121; 133

datagli dalle diverse possibilità. L'abilità è quindi elemento fondamentale per il soggetto morale e la sua assenza implicherebbe l'impossibilità di porsi della responsabilità e dello stesso dovere morale¹⁹⁰.

Per Hegel, al contrario, se da una parte il dovere rimanda certamente oltre il termine e, in questo senso, costituisce la possibilità di astrarre dalle condizioni esterne che determinano la finitezza dell'essere, dall'altra lo stesso dovere contiene in sé il termine come tale. La possibilità in relazione al dovere porta quindi con sé il formalismo. Alla forma del superamento della finità interna al dover essere si accompagna infatti il contenuto di tale dovere come costituito imprescindibilmente dal rimando alla finitezza e al termine dell'essere. L'essere finito ha quindi il proprio dover essere tanto come il superamento della sua condizione e dell'influsso di elementi esterni, quanto come il rimando alla propria realtà come a qualcosa che grida l'impossibilità dell'attuarsi del superamento stesso.

In conclusione, possiamo ora cercare di comprendere come l'analisi hegeliana non coincida per forza con l'esclusione di un orizzonte deontologico. Abbiamo infatti visto che il dover essere costituisce un elemento integrante della stessa finità dell'essere; esso è infatti la sua *Bestimmung*, la sua destinazione. Al suo interno, però, proprio in virtù del suo essere un rimando a un oltrepassamento della dimensione finita, esso contiene anche lo stesso termine che condanna l'essere a tale finità. Quando Hegel attacca il dovere morale in chiusura della sua trattazione della nozione di *Sollen* non vuole destituire di significato il progetto kantiano e quello fichtiano, quanto, piuttosto, rivendicarne l'incompletezza e l'opera di depotenziamento della stessa dimensione del dovere¹⁹¹. Per quale motivo, infatti, il dover essere dovrebbe rimanere solo una dimensione astratta, rilegata nella sua impossibilità di compimento, come una terra promessa impossibile da raggiungere? Al contrario, il dover essere è ciò che contraddistingue l'essere umano in quanto finito; esso è ciò che non può essere scisso dalla finitezza di tale essere, ma che, allo stesso tempo, rimanda alla comprensione di una dimensione infinita oltre la stessa finitezza. Il dover essere, in questo senso, deve coincidere con l'essere; esso deve giungere a realizzazione nella comprensione del soggetto stesso come pensiero libero che sa se stesso e che vede nell'oggettività dello

¹⁹⁰ Riguardo alla relazione tra *Sollen* e *Können* in Kant si veda il già citato Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, cit. Yovel introduce un elemento fondamentale nella comprensione del ruolo della "possibilità" nell'economia del discorso kantiano. Kant avrebbe infatti posto una differenza fondamentale tra ciò che è moralmente possibile e ciò che è possibile nella realtà. La possibilità legata al dovere morale sarebbe quindi un modo per la ragione pratica di affrancarsi dal dominio degli elementi esterni e naturali rispetto alle sue scelte, ma, allo stesso tempo, fare i conti con le condizioni dettate dalla realtà e dal mondo esterno. «To know whether the highest good is possible not only morally but also as a historical reality, – scrive Yovel – one must see (a) whether the world actually responds to moral demands, or at least (b) whether it can lend itself to a formative action on men's part, which would *bring* its orders into harmony with totality» (p. 83).

¹⁹¹ Cfr, S. HOULGATE, *The Opening of Hegel's Logic*, cit.: «Hegel's complaint against Kant and Fichte – who both accord a central place in their philosophies to the ideas of limitation and obligation – is not that they value the sense of "ought" at all but that they do not allow us to progress any further than that sense of "ought"» (p. 392).

spirito l'effettivo realizzarsi della sua libertà. Il dover essere pratico, quindi, lungi dal costituire una dimensione morale dello spirito pratico, rappresenta piuttosto quella determinazione della volontà che, proprio nelle dinamiche ancora soggettive e formali della volontà stessa, nel loro essere attraversate profondamente da elementi irrazionali, naturali e accidentali, rimanda oltre esse verso la necessità delle istituzioni e del realizzarsi della libertà come pensiero universale.

Che cosa è possibile ora comprendere della nozione di dover essere pratico per come l'abbiamo vista presentarsi nella sua duplicità in relazione alla volontà formale e immediata? Dall'analisi compiuta della nozione di *Sollen* si è compreso come esso per Hegel debba essere visto non più come una forma proposizionale e imperativa, astratta rispetto alla costituzione finita dell'essere. Al contrario, il dover essere è parte integrante della stessa volontà formale e immediata. Esso pervade ogni forma finita della volontà, sebbene rimandi sempre al superamento di essa. La duplicità del dover essere per la volontà formale costituisce la natura intrinseca di quest'ultima, in quanto costituita da un continuo tendere alla realizzazione della propria destinazione e al fallimento conseguente di tale tentativo. Se, da una parte, il dover essere, agli occhi della volontà ancora finita, è solo un rimando continuo al compimento degli scopi eterogenei, dettati dall'influsso del mondo esterno, dall'altra, ai nostri occhi, esso è l'inesauribile e connaturata tendenza dell'essere finito alla realizzazione della propria destinazione, della propria razionalità universale. Tale realizzazione non trova però posto all'interno della dimensione ancora prettamente soggettiva delle forme della volontà, ma solo all'interno di quella volontà che giunge a pensare se stessa come libera.

Tuttavia, ogni forma finita della volontà ha in sé il rimando alla necessità di una nuova dimensione razionale dello spirito. Come vedremo, tanto il sentimento pratico, quanto gli impulsi, le passioni e la componente arbitraria dello spirito a essi legata e opposta, trovano proprio nella loro limitatezza e nel loro "formalismo" il ripresentarsi per ogni essere finito della necessità del realizzarsi dell'universalità del pensiero. Ogni volontà formale, nelle sue determinazioni interne, accidentali e, a tratti, irrazionali, mostra l'incapacità di far fronte da sola ai propri limiti e di realizzare in modo compiuto la propria razionalità. I limiti sono invece parte della stessa volontà finita e come tali esigono anche una destinazione, un dover essere, che spinga oltre a essi. Perché il dover essere giunga alla propria coincidenza con l'essere bisognerà allora passare attraverso le forme della volontà soggettiva e, a partire da esse, comprendere la razionalità pratica come una razionalità che esige il superamento e l'inclusione del finito e dell'irrazionale nell'infinità del pensiero libero.

Seguiremo tale percorso memori dei risultati ottenuti, ricordandoci che la necessità del pensiero universale e libero si esprime sempre e comunque anche attraverso il necessario porsi di un dover essere come costitutivo degli esseri finiti stessi, come espressione della natura stessa dell'essere umano razionale. In questo modo, attraverso il rimando del finito sempre alla propria radice concettuale e alla propria

destinazione, la ragione trova nella singolarità e nella finitezza dello spirito pratico il momento necessario della sua esistenza, seppure limitata¹⁹².

Quanto però risulta estremamente utile ai fini dell'analisi condotta nel presente capitolo è il radicarsi del dover essere, della destinazione razionale del soggetto finito, a ogni stadio dello sviluppo della volontà, e conseguentemente, anche nel primo e più immediato di essi: il sentimento pratico.

2.2 L'immediatezza della volontà: il sentimento pratico

2.2.1 La naturalità dello spirito pratico

La prima forma dello sviluppo della volontà, presentata in tutte e tre le esposizioni enciclopediche da Hegel (1817; 1827; 1831) come il primo modo in cui lo spirito pratico trova il proprio autodeterminarsi, coincide con il "sentimento pratico" (*praktisches Gefühl*). La difficoltà nell'analizzare tale forma dipende in misura maggiore dal complesso intersecarsi al suo interno di dimensioni della soggettività apparentemente lontane o contraddittorie, tese talvolta alla reciproca esclusione. Bisogna allora da subito mettere in chiaro quale sia il punto di partenza dell'analisi hegeliana e in che modo vadano decifrate le nozioni ricorrenti nella definizione generale che Hegel ci dà di "sentimento pratico".

Come detto, il sentimento pratico viene definito come la prima forma di autodeterminazione dello spirito pratico:

«Lo spirito pratico ha la propria autodeterminazione entro sé dapprima in modo immediato, quindi *formale*, cosicché esso *trova se stesso* come *singolarità* determinata nella *sua* interna *natura*»¹⁹³.

L'autodeterminarsi dello spirito pratico ha quindi inizialmente la forma di una volontà che si "trova" come determinata in modo immediato e non consapevole. Il suo realizzare la propria natura interna nell'esterno non è espressione di un pensiero intelligente, ma piuttosto di un sentimento in balia dell'immediatezza degli affetti esterni.

¹⁹² Alla luce di tale analisi, assumono rinnovata chiarezza le parole del §388 dell'esposizione del '17: «Questo *essere per sé* compiuto, ovvero la *singolarità*, costituisce l'aspetto dell'esistenza o della realtà, dell'idea dello spirito, il cui concetto è la ragione» (*Enz* A, §388).

¹⁹³ *Enz* C, §471

Ma in che cosa consiste quindi la particolare posizione che assume il termine “*innerliche Natur*” nella definizione appena riportata di “sentimento pratico”? Per rispondere a tale domanda bisogna seguire la metamorfosi che tale espressione ha avuto nelle diverse esposizioni enciclopediche¹⁹⁴. Nell’esposizione del ’17 troviamo infatti una definizione diversa del sentimento pratico e di come esso sia caratterizzato in quanto singolarità dalla “natura”: «Quest’esistenza dell’autodeterminazione dello spirito è anzitutto *immediata*, tale che lo spirito *si trova* come immediatamente in se stesso ovvero come *singolarità* che si determina attraverso *la natura*»¹⁹⁵. Qui è evidente come la connotazione della natura sia ancora estremamente vaga. Essa sembra corrispondere a un elemento esterno che influenzerebbe irrimediabilmente il contenuto della singolarità nel sentimento pratico, ovvero quei bisogni accidentali che intrattengono un legame diretto con le componenti puramente accidentali e irrazionali dei bisogni, delle opinioni, ecc.¹⁹⁶. Tuttavia, già a partire dall’esposizione del ’27¹⁹⁷ al termine “natura” si aggiunge il riferimento alla dimensione “interna” alla singolarità soggettiva. Ciò che in questo modo sembra risultare è una singolarità non più determinata semplicemente da elementi esterni. Piuttosto, lo spirito pratico si trova ad essere determinato indifferentemente e accidentalmente da elementi sia razionali che prettamente irrazionali e immediati.

A uno sguardo più attento, non dovrebbe sfuggire quello che è in realtà un riferimento più preciso alla specifica dimensione psicologica dello spirito pratico. Se infatti lo spirito pratico è condizionato da una tendenza alla realizzazione di ciò che è a esso interno nell’esteriorità del mondo, è evidente che la denotazione della natura della singolarità come una natura “interna” rimandi necessariamente al punto di partenza dello sviluppo stesso dello spirito pratico, a quell’interno che necessita di una realizzazione effettiva e che costituisce lo scopo fondamentale dell’intero sviluppo della volontà. Questa particolare condizione dello spirito pratico nel suo rapporto con la propria interna natura va però chiarita

¹⁹⁴ A riguardo si leggano i più volte citati A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, cit.; A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.; Id., *Hegel über Wille und Affektivität*. Per una panoramica generale del ruolo della componente “naturale” nel sentimento pratico cfr. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto della persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, cit., p. 81

¹⁹⁵ *Enz* A, §389

¹⁹⁶ Cfr. F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, cit.: «Questa definizione [la definizione di “sentimento pratico” nell’esposizione del ‘17] [...] sembra sottolineare il legame di dipendenza del sentimento da ciò che è «natura», e quindi dall’accidentalità e necessità estrinseca dei bisogni ecc.» (p. 50n). Mi sembra che il passaggio dall’esposizione di Heidelberg a quelle berlinesi possa essere giustificato con il tentativo hegeliano – che affronteremo più avanti – di superare qualsiasi dualismo tra la componente sentimentale e quella razionale del pensiero. Riferendosi infatti alla “natura interna” dell’uomo Hegel sta ponendo le basi per una discussione dell’orizzonte dell’irrazionale e dell’accidentale all’interno della dimensione unitaria della razionalità umana.

¹⁹⁷ Cfr. *Enz* B, §471: «Die Selbstbestimmung des Geistes als zuerst auf unmittelbare Weise, ist damit nur *formell*, so daß der Geist *sich findet*, als nach *seiner* innerlichen *Natur* sich bestimmende *Einzelheit*. Er ist so *praktisches Gefühl*».

ulteriormente. Se abbiamo infatti visto come essa corrisponda effettivamente a una condizione interna alla singolarità, va adesso però specificato in che cosa essa consista all'interno della dimensione specifica della *Psicologia* enciclopedica.

Come nota Emanuele Cafagna, all'interno della dimensione psicologica dello spirito soggettivo e, in particolare, nelle determinazioni immediate che tale spirito acquisisce nel suo graduale sviluppo, *Natur* è ciò che Hegel chiama “natura razionale dello spirito”¹⁹⁸. Cafagna osserva come tale nozione di “natura” vada quindi distinta radicalmente dalla dimensione “naturale” presente nell’*Antropologia*. «Una natura cioè – scrive Cafagna – che non ha nulla a che vedere con la natura che ancora presiede all’*Antropologia*, ma che invece fa riferimento alla capacità reale del soggetto spirituale di avere un esterno fatto della sua stessa essenza»¹⁹⁹. Sebbene la natura del sentimento pratico abbia la propria origine proprio nelle determinazioni antropologiche che compongono la costituzione dell’uomo²⁰⁰, quanto si presenta agli occhi dello studioso dell’*Enciclopedia* hegeliana nell’*Antropologia* è una natura ancora posta come qualcosa di diverso dallo spirito e dalla quale lo spirito deve liberarsi attraverso l’abitudine e l’educazione corporale, in modo da avviare la sua graduale negazione dell’immediatezza e dell’accidentalità²⁰¹.

¹⁹⁸ *Enz* A, §393; *Enz* C, §474.

¹⁹⁹ E CAFAGNA., *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, cit., p. 81

²⁰⁰ Cfr. A. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.: «In den Berliner Fassungen hätte Hegel nur klarer gesagt, daß die Natürlichkeit des praktischen Gefühls ihren Ursprung im anthropologischen Moment des menschlichen Subjekts hat: die Natur, die das Gefühl des wollenden Subjekts bestimmt, ist ein integraler Teil seiner Konstitution» (p. 41). Per una trattazione dell’importanza che assume il livello dell’immediatezza della volontà all’interno della dimensione dello spirito pratico, si veda anche A. PEPPERZAK, *Hegel über Wille und Affektivität. Ein Kommentar zu Enz₁ §§ 387-392; Enz₂ §§468-474; Enz₃ §§468-473*, in F. HESPE, B. TUSCHLING (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, pp. 361-395.

²⁰¹ Cafagna ha giustificato tale distacco dalla dimensione antropologica della nozione di natura con la necessità da parte di Hegel di determinare un campo di legittimazione della psicologia come scienza. Cfr. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, cit., p. 81.

Riguardo alla particolare connotazione che la natura ha nell’*Antropologia* si veda nello specifico un passaggio esaustivo e riassuntivo dello stesso percorso antropologico dello *Zusatz* al §411: «Noi abbiamo cominciato la considerazione antropologica con l’anima solamente *essente*, ancora *indivisa* dalla sua *determinatezza naturale*; nella seconda sezione principale siamo passati all’anima che *separa* da se stessa il proprio *essere immediato*, e che nelle determinatezze di questo essere è *per sé* in modo *astratto*: l’anima *del sentimento*. Ora, nella terza sezione principale, giungiamo, come abbiamo già accennato, all’anima che, a partire da quella *divisione*, si è sviluppata a costituire un’*unità mediata* con la propria naturalità; all’anima che è *per sé* in maniera concreta nella propria corporeità, ed è di conseguenza realmente *effettiva*. Il *passaggio* a questo grado di sviluppo è costituito dal concetto dell’*abitudine* (*Gewohnheit*) che abbiamo considerato nel precedente paragrafo» (*Enz* C, §411Z). Ferrarin descrive così la vocazione dell’*Antropologia* hegeliana riguardo al rapporto tra libertà e natura: «The Anthropology is the crucial link between and transition from spirit’s dependence on nature and its freedom from it. Here spirit learns to subordinate nature to its will. It particularizes its natural endowments into

La relazione dello spirito con la sua natura interna non è invece riconducibile solo ed esclusivamente a una relazione di opposizione dello spirito rispetto alla propria corporalità biologica, ma rimanda piuttosto all'essenza razionale della volontà nel suo necessario realizzarsi in un mondo che vede come proprio, ovvero al modo in cui la natura razionale dello spirito pratico si presenta nella forma dell'autodeterminazione nell'esistenza della singolarità immediata²⁰². In questo senso, la "natura interna" dello spirito pratico costituisce la tendenza immediata dello stesso spirito a realizzare se stesso all'esterno nel proprio mondo. La natura costituisce insomma la sempre presente tendenza dell'uomo all'autorealizzazione e alla sottomissione di se stesso al perseguimento di fini ultimi più alti dettati dalla ragione²⁰³.

Il problema è però costituito proprio dall'immediatezza e dall'accidentalità con la quale il contenuto della volontà viene trovato dalla volontà stessa, ovvero, più che dal suo contenuto, dalla forma e dagli scopi che la singolarità soggettiva, nella quale lo spirito necessariamente si individualizza, si dà rispetto a tale contenuto. In questo senso, la liberazione dello spirito pratico dalla sua naturalità non è tanto una liberazione dal suo contenuto né un'impossibile liberazione di esso dalla sua stessa natura interna razionale, ma è piuttosto una liberazione dall'immediatezza e dall'accidentalità della forma della singolarità soggettiva. Hegel precisa: «Esso [lo spirito pratico] è così *sentimento pratico*. Qui, lo spirito pratico, essendo

instruments it uses for rational purposes; it educates itself in and through its body» A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 262. Come si nota dall'analisi che ne dà Ferrarin, nell'*Antropologia* la natura è vista come qualcosa di totalmente separato dalla razionalità dello spirito, come qualcosa che, come corporeità dello spirito stesso, vada superato attraverso le procedure di educazione. Lo stesso Ferrarin si esprime poi così riguardo alla relazione tra antropologia e dimensione psicologica della natura umana: «What must be included in this definition [the definition of *human nature*] is all natural anthropological presuppositions [...], as well as the spiritual formation of all human activities through man's corporeality, consciousness, and intelligence. That we act in a world which is already in part ours forms a necessary presupposition for practical spirit. Man is more than his biological nature, which is bound to remain relatively external and accidental to him» (p. 328).

Riguardo alla relazione tra corpo e spirito nell'*Antropologia* hegeliana cfr. A. NUZZO, *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in D.S. Stern (ed. by), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013, pp. 1-18.

²⁰² Tra coloro che hanno letto invece lo spirito pratico nella *Psicologia* hegeliana come una dimensione ancora determinata dalla relazione dello spirito con la sua natura corporale vi è Richard D. Winfield. Cfr. R.D. WINFIELD, *Hegel and Mind*, cit.

²⁰³ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.: «For humans, nature means self-actualization, and that means to realize its higher ends. To follow one's nature is at the same time to subject oneself to reason and to act as spirit. This is how the commandment characterizing spirit is at once the expression of *a being as an ought*. Freedom is a task in that it is man's nature to fulfill it» (p. 326).

in sé soggettività semplicemente identica con la ragione, ha certo il contenuto della ragione, ma come contenuto *immediatamente singolare*, quindi anche *naturale, accidentale e soggettivo*²⁰⁴.

Si può notare come il termine “*natürlich*” sia qui posto al fianco di termini come “*zufällig*” e “*subjektiv*”, che sembrano in un certo senso contraddire quanto detto prima circa una visione della “natura interna” dello spirito come razionale. La mossa hegeliana ha senso nella misura in cui, sebbene la natura interna dello spirito sia costituita effettivamente dalla sua tendenza razionale alla realizzazione, allo stesso tempo, proprio tale natura ha come proprio presupposto e origine il livello antropologico costituito dall'immediatezza dei sentimenti. In virtù della natura propria dello spirito pratico, il contenuto particolare presente nel sentimento è potenzialmente, in sé o secondo il suo concetto, razionale già al livello più basso dello sviluppo dello spirito pratico. Allo stesso tempo, però, il sentimento pratico, proprio in quanto espressione immediata della sua natura interna, presenta la sua limitatezza nel suo dare una forma appunto immediata al proprio contenuto, permettendo così che in esso si presenti sia ciò che è razionale quanto ciò che è irrazionale, indipendentemente da qualsiasi riconoscimento del processo attivo di autodeterminazione di sé da parte del soggetto singolo²⁰⁵.

La radice della problematicità della nozione di *Natur* e del suo accostamento alle componenti accidentali e “naturali” nel sentimento pratico ha la propria radice in una particolare ripresa della filosofia aristotelica. Se infatti essa corrisponde alla natura interna, all'essenza stessa della singolarità dello spirito pratico, allora l'attenzione dello studio psicologico dello spirito stesso va direzionata verso la costituzione interna di quella che Aristotele chiama “anima” (*nous*) e alla sua complessa costituzione interna²⁰⁶. Sebbene a riguardo siano già stati condotti diversi studi²⁰⁷, non è superflua un'ulteriore trattazione di questa particolare relazione che il filosofo di Stoccarda intrattiene con alcune posizioni del pensiero aristotelico.

²⁰⁴ *Enz C*, §471. Nell'esposizione del '17 troviamo scritto: «La singolarità immediata della volontà nel sentimento pratico ha quindi certo quel contenuto, ma come *immediatamente singolo*, quindi *accidentale e soggettivo*» (*Enz A*, §390).

²⁰⁵ Cfr. A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.: «*Weil das Gefühl an sich oder seinem Begriff nach mit der intelligenten Subjektivität identisch ist, ist sein Inhalt an sich „eigentlich“ oder in der Idee zwar vernünftig und allgemein, aber faktisch kann er sich auch gegen die Vernunft kehren und zufälligen Bestimmtheiten nachzugehen, die das Allgemeine nicht als seine Besonderung anerkennen kann*» (p. 45).

²⁰⁶ Sulla necessità della ripresa del pensiero aristotelico in funzione di una rinnovata attenzione nei confronti della psicologia come un ambito teso all'esplicitazione della struttura profondamente razionale che compone lo spirito nel suo autodeterminarsi Cafagna scrive: «Ma una effettiva autonomia disciplinare di una scienza in formazione come la psicologia si ottiene chiarendo che la naturalità a cui fa riferimento il soggetto psicologico è la “natura razionale dello spirito”» E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, cit., p 81.

²⁰⁷ A riguardo si vedano gli studi già citati M. ANZALONE, *Forme del pratico*, cit.; E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, cit.; A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit.; A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit.; Id., *Hegel über Wille und Affektivität*, cit.; Id., *Modern Freedom*, cit.;

Per quanto riguarda il presente studio, l'analisi che seguirà permetterà di inserire un ulteriore tassello per il chiarimento del ruolo della dimensione dell'“irrazionale” all'interno delle strutture della razionalità pratica²⁰⁸.

2.2.2 *La componente irrazionale dello spirito*

Abbiamo visto come lo spirito, nella forma del sentimento pratico, si trovi determinato dalla sua natura interna. Tale natura, in virtù della forma immediata della soggettività, si è mostrata come costituita tanto da un contenuto razionale, quanto da uno irrazionale²⁰⁹. L'immediatezza della forma del sentimento pratico condiziona infatti l'effettivo riconoscimento del razionale, sottomettendosi invece in egual misura tanto alla contingenza delle pulsioni immediate e dei bisogni dei singoli soggetti quanto alla sua più propria natura spirituale e razionale.

Questa particolare concezione di una natura interna ai soggetti singoli, condizionata dall'immediato confondersi di una dimensione puramente irrazionale e dalla sua potenziale coincidenza con la razionalità stessa dello spirito, ha come punto di riferimento la trattazione che Aristotele dà di quella parte dell'anima direttamente legata al porsi delle virtù etiche.

L'intento hegeliano, che lo spinge al recupero della posizione di Aristotele, è quello di mettere in evidenza, da una parte, come una componente irrazionale sia connaturata allo spirito pratico, ma, dall'altra, come essa rimandi necessariamente al suo confronto con la componente razionale dello spirito, alla sua propria natura ed essenza spirituale. Lo scopo hegeliano è insomma quello di ridiscutere la componente irrazionale all'interno dello spirito pratico, andando oltre qualsiasi posizione filosofica che si esprima secondo un dualismo inconciliabile tra la dimensione delle pulsioni naturali dell'uomo e la

²⁰⁸ La relazione tra Hegel e Aristotele comparirà più volte all'interno delle prossime pagine, visto il continuo rimando, all'interno della trattazione delle forme immediate della volontà, alle posizioni dello Stagirita riguardo alla facoltà appetitiva e alla parte irrazionale dell'anima. Come ha fatto notare Ferrarin, la ripresa di Aristotele da parte di Hegel è spesso viziata da scelte interpretative da parte del filosofo tedesco, che non rendono effettiva ragione della posizione aristotelica. Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.

²⁰⁹ Nella *Anmerkung* al §471 Hegel precisa come un sentimento si possa dire “buono” o “cattivo” proprio in base alla sua capacità di essere in identità con il suo contenuto razionale: «Ma altrettanto *unilaterale*, inessenziale, cattivo *può* essere il sentimento. Il *razionale* che nella figura della razionalità è come qualcosa di pensato, è lo stesso contenuto del sentimento pratico *buono*, ma nella sua universalità e necessità, nella sua oggettività e verità» (*Enz C*, §471A). Come si può nuovamente notare anche da questo passo, sebbene nel sentimento pratico il razionale si presenti ancora come soggettivo, e quindi formalmente legato ai limiti dell'immediatezza, esso partecipa comunque del contenuto presenta alla singolarità del soggetto.

componente razionale che a esse si opporrebbe. A riguardo Hegel è molto esplicito, quando nella *Anmerkung* al §471 scrive:

«Se i sentimenti sono autentici, lo sono grazie alla loro determinatezza, cioè al loro contenuto, e questo è autentico solo nella misura in cui è entro sé universale, cioè ha per sua fonte lo spirito pensante. La difficoltà per l'intelletto consiste nel liberarsi dalla separazione, da lui stabilita in modo alquanto arbitrario, tra le facoltà dell'anima – il sentimento e lo spirito pensante – giungendo a rappresentarsi nell'uomo soltanto *una* ragione nel sentimento, nella volontà e nel pensiero»²¹⁰.

Il problema che Hegel identifica in relazione alla considerazione del sentimento pratico riguarda il suo essere considerato come una facoltà diversa e in opposizione alla parte razionale e pensante dell'anima. L'intenzione hegeliana è infatti, sin dalla presentazione del compito della sua nuova *Psicologia*, quello di mettere una volta per tutte da parte la concezione dello spirito come un insieme di facoltà tra loro in opposizione. Così, il sentimento pratico non può essere considerato, in virtù delle componenti irrazionali e immediate che contribuiscono al suo autodeterminarsi, un qualcosa di separato e opposto alla natura razionale dello spirito.

Non deve allora stupire che il filosofo di Stoccarda individui nello Stagirita un punto di riferimento fondamentale per l'identificazione di un nuovo modello di razionalità pratica che non escluda a priori la dimensione naturale, immediata e, a tratti, irrazionale, dal suo orizzonte. La risposta alle posizioni della "psicologia empirica" del suo tempo è trovata nella vocazione della psicologia aristotelica all'integrazione della dimensione teoretica del pensiero con quella pratica, nella misura in cui la prima funge da necessaria base per la seconda²¹¹. All'interno della natura e dell'essenza stessa dell'uomo non vi è insomma un'opposizione inconciliabile tra la sua parte razionale e la sua parte irrazionale, tra il suo *Sollen* e il suo

²¹⁰ *Enz* C, §471A

²¹¹ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.: «In the Remark to §471, Hegel writes that is quite misleading to start with a separation of practical feeling from thought. In feeling, will, and thinking "there is only one reason". According to Hegel, Aristotle also proceeds from the theoretical to its practical self-determination in the *De animas*» (p. 331).

Per un'analisi della critica hegeliana alla separazione delle facoltà all'interno dello spirito e della necessità di una revisione tra teoretico e pratico si veda il già citato E. CAFAGNA, *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, cit., pp. 427-485. A riguardo, trovo molto utile per la comprensione della critica hegeliana all'immediatezza del sentimento l'analisi che fa Cafagna delle posizioni di Krug e, soprattutto, di Schulze riguardo ai "fatti della coscienza" e all'opposizione tra "pensare" e "volere" (pp. 434-448).

Sein, ma entrambe sono poste, tanto da Aristotele, quanto da Hegel, in continuità e dirette allo sviluppo e alla realizzazione dei fini dell'uomo²¹².

Nel primo libro dell'*Etica nicomachea*, discutendo della divisione tra virtù etiche e virtù dianoetiche, Aristotele afferma:

«Dunque, è manifesto che anche l'elemento irrazionale è duplice. La parte vegetativa non partecipa per niente della ragione, mentre la facoltà del desiderio e, in generale, degli appetiti, ne partecipa in qualche modo, in quanto le dà ascolto e le ubbidisce»²¹³.

L'anima comprenderebbe quindi nella sua natura tanto una parte razionale quanto una parte irrazionale in stretto contatto con quest'ultima. Per Aristotele, infatti, «nondimeno, certo, dobbiamo pensare che nell'anima ci sia qualcosa di estraneo alla ragione, che ad essa si oppone e resiste»²¹⁴. Per Aristotele è impossibile non pensare all'anima come qualcosa che al suo interno presenti degli elementi non puramente razionali. Le due parti non condividono una pacifica convivenza, ma, allo stesso tempo, sono prese da una relazione di continuità secondo la quale ciascuna fa necessariamente riferimento all'altra.

L'ammissione di una parte irrazionale all'interno dell'anima costituisce un punto fondamentale per l'avvio del progetto psicologico hegeliano. Hegel vede infatti nel fatto che l'anima comprenda nella propria natura tanto una parte razionale quanto una irrazionale il punto di partenza per una riproposizione di un'unità tra le due parti all'interno di un più graduale processo di affermazione dello spirito libero. Lo spirito pratico, proprio come l'anima aristotelica, ha nel sentimento la sua parte

²¹² Riguardo al superamento del dualismo tra *Sollen* e *Sein* nella filosofia aristotelica si veda A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001: «A livello metafisico, si possono trarre diverse conseguenze da ciò: natura equivale a essenza, e questa a una regola (proprio nel senso in cui Kant parla di concetti come regole) o *telos* che non ha nulla a che vedere con presunte teleologie provvidenziali o antropomorfe, e poco con norme morali; ogni cosa è un individuo di una specie oggettiva, sicché il nominalismo moderno è un madornale errore di prospettiva; l'essere e il bene non sono su due piani irrelati, sicché introdurre al fini di dissipare ogni confusione la netta separazione tra essere e dover essere (*being and ought, Sein und Sollen*) si basa su un singolare fraintendimento della natura del problema» (p. 106). Nella prospettiva hegeliana, tuttavia, abbiamo visto che proprio la distinzione tra *Sollen* e *Sein*, sebbene limitata e talvolta illusoria, è necessaria nel progredire dello sviluppo stesso dello spirito pratico. Ciò dipende, principalmente, da un orizzonte universale di pensiero, coincidente con la volontà libera, che nel modello aristotelico non trova alcun tipo di riferimento.

²¹³ *Eth. Nic.*, I, 13, 1102b 29-31

²¹⁴ *Ivi*, I, 13, 1102b 24-25

irrazionale, nella quale egli trova il determinarsi come un qualcosa di ancora immediato e soggettivo, che procede dal profondo della sua stessa natura.

L'elemento irrazionale viene quindi reintrodotta all'interno della dimensione unitaria dello spirito proprio come nell'anima aristotelica esso costituisce una parte ineludibile, con la quale la parte razionale deve rapportarsi in modo più o meno negativo. Il punto fondamentale è però come Hegel riconosca in tale modello aristotelico la possibilità di mostrare come l'irrazionale svolga un vero e proprio ruolo nello sviluppo dell'autodeterminarsi della volontà. Sebbene la riproposizione hegeliana del pensiero aristotelico abbia certamente alcune lacune, dovute alla strumentalizzazione che Hegel fa del pensiero dello Stagirita²¹⁵, tuttavia in entrambi i filosofi è innegabile una certa valutazione della componente irrazionale come qualcosa che non può essere escluso, ma che arriva a essere persino vitale per l'unità spirituale e razionale della praticità umana.

Il porsi dell'irrazionale all'interno del processo di autodeterminazione dello spirito si esprime nella forma del sentimento pratico attraverso ciò che Hegel chiama "bisogno del piacevole e dello spiacevole" e che ha alla propria base la coincidenza del singolo soggetto, sentita come immediata, tra il proprio essere, la propria costituzione accidentale e contingente, e il dover essere, ovvero lo scopo, la destinazione, proveniente direttamente dal profondo della sua natura interna razionale. All'interno del sentimento pratico si susseguono però diverse tipologie di determinazioni di tale sentimento. All'interno di questa varietà, l'immediatezza e accidentalità di cui è portatore il sentimento condizionano in modo ineludibile l'effettivo porsi di determinati contenuti, sancendo, di fatto, l'autorità della forma della volontà e l'indifferenza nei confronti del contenuto.

2.2.3 *La complessa varietà dei sentimenti*

Si è visto come nel sentimento pratico si intreccino il piano della razionalità dello spirito e quello dell'irrazionalità, costituito dagli elementi impulsivi, naturali e accidentali. Tale immediatezza condiziona in modo profondo l'effettiva consapevolezza che lo spirito ha del proprio autodeterminarsi. Nel sentimento pratico l'autodeterminazione della volontà si presenta infatti come un qualcosa di semplicemente trovato, come il risultato della relazione immediata che il singolo intrattiene con la propria natura interna e con le proprie determinazioni. Il progetto hegeliano di un superamento del dualismo tra sentimento e ragione si è sviluppato così attraverso una ripresa del modello aristotelico e dell'integrazione della parte irrazionale, immediata e accidentale all'interno della dimensione razionale dello spirito. Tale

²¹⁵ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit. Torneremo più volte (soprattutto nell'ultimo capitolo) sul fraintendimento hegeliano della filosofia pratica aristotelica.

irrazionalità, nell'orizzonte della discussione hegeliana, si è allora evidenziata come elemento interno al sentimento pratico, con la quale lo stesso processo di autodeterminazione dello spirito entra necessariamente in contatto.

Proprio l'immediatezza del sentimento pratico sottopone però lo spirito alla possibilità di venire determinato tanto dal progetto razionale di una propria effettiva realizzazione, quanto da impulsi e bisogni del tutto irrazionali, dettati dal suo cuore ed elevati a fini ultimi dalla singolarità soggettiva. Nella misura in cui lo spirito si trova determinato nel sentimento in modo del tutto immediato, esso incorre nell'incertezza riguardo al fatto che la propria destinazione, la sua razionalità e i suoi scopi, si realizzino effettivamente. Tale incertezza assume il movimento dell'oscillare indefinito dello spirito pratico tra i sentimenti del piacevole e dello spiacevole, che costituiscono la dimensione più generale e "superficiale" del sentimento pratico²¹⁶.

Nel §472, ultimo paragrafo dell'esposizione del '30 dedicato al sentimento pratico, Hegel scrive:

«Il sentimento pratico implica il *dover essere*, la sua autodeterminazione come essente *in sé*, *relazionata* ad una singolarità *essente*, che solo nell'adeguarsi a quell'autodeterminazione avrebbe validità. Poiché in questa immediatezza fa ancora difetto ad entrambi i momenti una determinazione oggettiva, questa relazione del *bisogno* con l'essere determinato è il *sentimento*, del tutto soggettivo e superficiale, del *piacevole* e dello *spiacevole*»²¹⁷.

La complessa composizione del sentimento pratico, diviso tra il suo trovarsi determinato tanto dalla sua destinazione, dalla realizzazione del suo autodeterminarsi, quanto dalla componente immediata della sua soggettività, dà vita a una più o meno effettiva realizzazione dei propri scopi da parte della singolarità essente. La relazione tra "dover essere" e "essere" risulta nuovamente il cardine sul quale tutte le forme dello spirito pratico ruotano e che traghetta ciascuna di esse in un nuovo sviluppo. Anche qui, infatti, la volontà si trova condizionata dalla duplicità del dover essere: da una parte, in quanto la sua destinazione e determinazione è rappresentata ai nostri occhi dalla dimensione dell'universalità del pensiero e della sua autodeterminazione; dall'altra, in quanto «in questa immediatezza fa ancora difetto ad entrambi i momenti una determinazione oggettiva», il dover essere del sentimento pratico si mostra come una semplice

²¹⁶ Cfr. *Enz C*, §472Z: «Il sentimento pratico riceve tuttavia ancora altre determinazioni, oltre a quelle [del piacevole e dello spiacevole], superficiali, delle quali si è appena detto».

²¹⁷ *Enz C*, §472

determinazione immediata, tesa alla realizzazione di scopi eterogenei e accidentali, i quali si presentano all'attenzione della singolarità spirituale continuamente e in un movimento infinito²¹⁸.

La prima forma del dover essere di cui parla Hegel, che coincide con il tentativo della singolarità di adeguarsi alla propria autodeterminazione, introduce nella dimensione del sentimento pratico il riferimento implicito, e presente solo agli occhi dello studioso della psicologia, alla dimensione dell'universalità e della libertà del pensiero. Ricordiamo infatti che, nella duplicità del dover essere all'interno dello sviluppo dello spirito pratico, solo il primo dover essere – quello legato alla realizzazione da parte della volontà singola dei suoi scopi finiti – è presente agli occhi della stessa volontà. Il dover essere inteso come la destinazione finale dello spirito pratico e come affermarsi della libertà universale del suo pensiero, è invece presente solo a noi e costituisce quello che per Peperzak è il chiaro riferimento all'orizzonte universale dell'imperativo categorico kantiano²¹⁹.

Nel secondo caso, invece, la non coincidenza tra la *Bestimmung* della singolarità e la sua *Beschaffenheit*, tra il dover essere e l'essere, ha come risultato quello che Hegel chiama “sentimento del piacevole e dello spiacevole”. In questo caso, la componente razionale e la componente irrazionale si presentano nel sentimento come la necessità del loro accordo, come la volontà da parte della singolarità che ciò che essa vuole si realizzi effettivamente nella sua realtà. La prima, la componente razionale, consiste in quella natura interna dello spirito che abbiamo visto essere la sua tendenza all'autodeterminazione e alla realizzazione esterna. Lo spirito vuole così che i suoi scopi si realizzino effettivamente nella realtà, poiché esso è già presente come quella volontà che necessita della sua realizzazione.

La seconda componente, invece, che è, anch'essa interna alla natura dello spirito, ma che dipende dalle contingenze esterne che su quest'ultimo influiscono, è costituita invece dalle “affezioni”. Questa complicata convivenza di parte razionale e parte irrazionale all'interno del sentimento pratico, che ha accompagnato la nostra analisi nelle pagine precedenti, viene così descritta nello *Zusatz* al §472: «Per quanto, nel sentimento pratico, la volontà abbia la forma dell'*identità semplice* con se stessa, in quest'identità è pure già presente la *differenza*; infatti il sentimento pratico si sa, da un lato, come *autodeterminazione oggettivamente valida*, come qualcosa di *determinato in sé e per sé*, ma d'altro lato, al tempo stesso, come qualcosa di *determinato immediatamente o dall'esterno*, di sottoposto alla determinazione, ad esso *estranea*, delle

²¹⁸ Come spiega Francesca Menegoni, «da un lato ciò che deve essere (ma ancora non è) è l'adeguazione tra ciò che lo spirito pratico vuole e la realtà esterna; dall'altro ciò che deve essere è l'innalzamento all'universalità della compiuta razionalità da parte di un sentimento che in sé solo la possibilità di questa elevazione» F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 51.

²¹⁹ Riguardo alla problematicità di un'interpretazione dello spirito pratico come ricomposizione di elementi della “ragione pratica” kantiana riguardanti il dover essere, si vedano le prime pagine del presente capitolo e la discussione sul formalismo sviluppata nel capitolo 1.

*affezioni*²²⁰. Il piacere è così una conseguenza del coincidere della natura razionale, tesa all'autodeterminazione dello spirito, con le affezioni che pervengono in modo accidentale alla singolarità dall'esterno²²¹. La serie degli scopi singoli presenti nel sentimento pratico per la volontà dà a quest'ultima l'illusione di essere già nella dimensione della sua autodeterminazione oggettiva. Tuttavia, il suo realizzarsi attraverso tali scopi, il suo determinarsi attraverso essi, è imprescindibilmente legato al suo essere contemporaneamente determinato in modo del tutto immediato, in virtù del suo formalismo, da componenti irrazionali e accidentali come le affezioni.

Questa discrasia tra dover essere ed essere, che dà vita al sentimento dello spiacevole, è il modo, secondo Hegel, attraverso il quale render ragione dell'origine stessa del male nel mondo. Vediamo però nello specifico che cosa si intenda qui con "male". Hegel scrive nella *Anmerkung* al §472:

«La celebre questione *sull'origine del male* nel mondo – almeno nella misura in cui per «male» s'intende in primo luogo soltanto lo spiacevole ed il *dolore* –, sorge a questo livello dell'elemento pratico formale. Il male non è che l'inadeguatezza dell'*essere* rispetto al *dover essere*»²²².

Il male, secondo tale definizione, sembra coincidere perfettamente con il significato già analizzato dello "spiacevole". Esso indica però qualcosa di più rispetto alla semplice "inadeguatezza dell'*essere* rispetto al *dover essere*". Il male è infatti indice di una perversione interna alla stessa singolarità immediata, che nel sentimento è portata continuamente a porsi infiniti fini. Il dover essere che esprime la tendenza della volontà immediata a realizzare i propri fini ha, come scrive Hegel, "molti significati". I fini che porta con sé il sentimento pratico sono infatti accidentali e, per questo, infiniti, secondo quella nozione di "infinità" che Hegel chiamerebbe "cattiva infinità"²²³. Il male diviene così segno di una incessante tendenza della singolarità del sentimento al soddisfacimento di fini infiniti; fini che rimandano

²²⁰ *Enz* C, §472Z

²²¹ Cfr. *ibid.*: «La volontà *del sentimento* è pertanto la comparazione del suo immediato venir determinata proveniente dall'esterno, con il suo venir determinata posto dalla sua stessa natura. Poiché quest'ultimo ha il significato di ciò che *deve essere*, l'affezione rivolge alla volontà l'esigenza di accordarsi con esso. Questo accordo è il *piacevole*, e il disaccordo lo *spiacevole*».

²²² *Enz* C, §472A

²²³ La nozione di "cattiva infinità" accompagna l'intera produzione hegeliana sin dagli anni jenesi. Hegel ne espone i caratteri specifici nella *Dottrina dell'essere* della *Scienza della logica*. Per un approfondimento di tale nozione dal punto di vista logico, si veda S. HOULGATE, *On the Opening of Hegel's Logic*, cit.. Per una visione della "cattiva infinità" legata alla dimensione etica nel discorso hegeliano cfr. A. MORETTO, *Aspetti etici della critica hegeliana alla «cattiva infinità»*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988, pp. 185-199.

continuamente oltre se stessi. Riguardo a questi ultimi, il male diviene insomma «la giustizia che viene fatta della vuotezza della nullità di immaginarli. Essi stessi [i fini accidentali e infiniti] sono già il male»²²⁴.

I sentimenti pratici non si riducono però al solo piacevole e spiacevole, ma, in base alla loro relazione con le forme dello spirito teoretico, possono essere ricondotti principalmente a tre gruppi, elencati nello *Zusatz* al §472. Se il primo gruppo di sentimenti è quello appunto legato alle determinazioni più generali del piacevole e dello spiacevole, il secondo è invece costituito da quei sentimenti che – dice Hegel – «superano in determinatezza il sentimento del piacevole e dello spiacevole»²²⁵. Essi infatti traggono il loro contenuto dalle forme teoretiche dell'intuizione e della rappresentazione, attraverso le quali i sentimenti si determinano, abbandonando la generalità e vaghezza che caratterizzava il sentimento del piacevole e dello spiacevole. Quest'ultimo era espressione della stessa natura interna dello spirito e della sua necessità di realizzarsi. Basandosi sull'intuizione e sulla rappresentazione, il secondo gruppo di sentimenti, invece, ha come contenuto un contenuto esterno e non dipendente dalla natura interna della singolarità spirituale. In tale gruppo di sentimenti possono essere inseriti «il *diletto*, la *gioia*, la *speranza*, la *paura*, l'*angoscia*, il *dolore*, ecc.»²²⁶.

Il gruppo di sentimenti che risulta però più interessante è il terzo. Essi presentano infatti il loro contenuto come diritto, morale, eticità o religione, e corrispondono a sentimenti come il pentimento e la vergogna, che hanno le loro radici nella dimensione dell'eticità e della socialità. Così, il sentimento pratico sembra trovare una più esplicita collocazione anche nella dimensione dello spirito oggettivo²²⁷.

Non bisogna però farsi ingannare dalla possibilità che vi siano effettivamente sentimenti pratici il cui contenuto corrisponda con la dimensione dell'oggettività dello spirito. Sebbene l'integrazione di una casistica fondata sull'immediatezza del sentimento nella dimensione dello spirito oggettivo rientri nel progetto hegeliano di una rivalutazione generale delle determinazioni irrazionali della natura della volontà all'interno di una dimensione razionale dello spirito, allo stesso tempo tale integrazione non può corrispondere a una totale giustificazione della forma del sentimento pratico. Al contrario, quest'ultimo mantiene in sé le problematiche aperte dalla sua immediatezza, e ogni sua coincidenza con un contenuto oggettivo è del tutto accidentale e immediata. I sentimenti della vergogna e del pentimento ricevono il loro carattere etico infatti solo in virtù del loro contenuto e non della forma del tutto accidentale e

²²⁴ *Enz* C, §472A

²²⁵ *Ivi*, §472Z

²²⁶ *Ibid.* Riguardo a un'analisi dei tre gruppi di sentimenti, si veda Anzalone M., *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, cit.

²²⁷ «[N]oi veniamo ad avere a che fare con sentimenti che si distinguono tra loro per il contenuto che è loro *proprio*, e che ottengono la loro giustificazione per questo tramite. – In questa classe rientrano anche la vergogna ed il pentimento: entrambi hanno infatti di regola una base etica. Il pentimento è il sentimento del disaccordo tra il mio agire ed il mio *dovere*, o anche solo il mio *vantaggio*; in ogni caso, quindi, con qualcosa di determinato in sé e per sé» (*ibid.*).

indifferente della volontà immediata. È qui che si mostra ancora una volta tutto il formalismo della volontà immediata. Come nota infatti Hegel, essendo la forma del sentimento pratico del tutto immediata, si può dare il caso che si provi il sentimento del pentimento anche nei confronti di una “buona azione”²²⁸.

L’analisi del sentimento pratico può quindi giungere alla sua conclusione con l’ultima esplicitazione del suo formalismo. Quest’ultimo rimanda ancora una volta non alla negazione di un elemento della volontà, ma, piuttosto, all’esplicitazione di come una determinata componente, per essere integrata nonostante la sua limitatezza, all’interno dell’orizzonte di sviluppo dello spirito pratico, vada compresa nella sua bivalenza, nel suo essere compenetrata tanto dalla destinazione, la quale mira all’affermarsi dell’universalità del pensiero e alla realizzazione effettiva della libertà della volontà, quanto nella sua imprescindibile componente irrazionale, costituita dall’accidentalità e dall’immediatezza.

Sebbene siano state esplicitate le componenti immediate e irrazionali del sentimento, in quest’ultimo esse vengono semplicemente considerate come “trovate”. Il sentimento pratico, infatti, si vede passivamente determinato dalle componenti proprie della sua natura, e il suo realizzare i propri fini è semplicemente un constatare l’identità tra il dover essere e l’essere.

Nello sviluppo dello spirito pratico, l’immediatezza va però adesso ripensata. Essa non può essere semplicemente trovata, ma perché lo spirito possa effettivamente realizzare l’identità tra essere e dover essere, egli deve guardare a tale immediatezza della sua natura come a un contenuto realizzabile attraverso un’attività nel mondo, attraverso la modificazione stessa del mondo. L’ultimo passaggio della nostra analisi della componente immediata e irrazionale dello spirito pratico passerà allora attraverso la definizione del contenuto della volontà immediata come un contenuto fatto di “impulsi” e “passioni”, nei quali va individuata la radice più profonda della tendenza all’azione della volontà.

2.3 Il contenuto della volontà immediata: gli impulsi e le passioni

2.3.1 Il giudizio reale della volontà

La seconda forma della volontà, che segue a quella del sentimento pratico, prende il nome di *Gli impulsi e l’arbitrio*. Sebbene i due elementi di cui questa forma è appunto composta – gli impulsi e l’arbitrio – rientrano nella stessa sezione enciclopedica, nel presente capitolo affronteremo solo il lato di tale rapporto costituito dal contenuto della volontà immediata, ovvero dagli impulsi, lasciando alla trattazione

²²⁸ «Ma, se abbiamo detto che i sentimenti dei quali abbiamo parlato per ultimi [pentimento e vergogna] hanno un contenuto loro proprio, questo non può essere inteso nel senso che il contenuto giuridico, etico e religioso sia *necessariamente* nel sentimento. Che quel contenuto non sia inestricabilmente intrecciato con il sentimento, lo si vede empiricamente dal fatto che si può provare pentimento anche per una buona azione» (ibid.).

dell'arbitrio l'intero capitolo terzo del presente lavoro. La scelta non è dettata solo da una questione di spazio o di attinenza argomentativa – costituendo gli impulsi e le passioni quel riferimento alla dimensione dell'irrazionale, che già con il sentimento pratico si è dimostrata cardine fondamentale per la comprensione della razionalità dello spirito pratico –, ma anche dalle linee tracciate dallo stesso Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Nell'*Introduzione ai Lineamenti*, infatti, la trattazione degli impulsi rientra nella dimensione della volontà immediata e naturale, mentre l'arbitrio rientra in quella dimensione della volontà riflettente che si opporrebbe proprio alla naturalità e irrazionalità rappresentata dagli impulsi.

Per meglio comprendere la dimensione degli impulsi nella quale ci stiamo per inoltrare, conviene per prima cosa analizzare lo spostamento fondamentale che avviene nel passaggio dal sentimento pratico agli impulsi e alle passioni. Come più volte ricordato, la limitatezza del sentimento pratico risiedeva nel suo trovarsi passivamente determinato da elementi naturali e accidentali a esso potenzialmente esterni. Da ciò risultava la possibile non coincidenza tra l'essere della volontà, costituito dagli affetti determinati da elementi esterni, e il suo dover essere, il suo realizzare i propri scopi nella realtà. In relazione a ciò, all'inizio della sezione enciclopedica dedicata appunto agli impulsi troviamo scritto:

«Il dover *essere pratico* è il giudizio *reale*. La conformità *immediata*, solamente *trovata*, tra il bisogno e la determinatezza *essente*, è per l'*autodeterminazione* della volontà una negazione, e non le è adeguato. Affinché si soddisfi la volontà, cioè l'unità *in sé* essente dell'universalità e della determinatezza, affinché la volontà sia *per sé*, *deve essere* da lei posta la *conformità* tra la sua determinazione interna e l'essere determinato»²²⁹.

Il fatto che il dover essere pratico venga considerato come un giudizio reale è di fondamentale importanza. La dimensione del giudizio reale compie infatti un passo nuovo rispetto al semplice porsi del concetto della volontà nell'immediatezza del sentimento pratico²³⁰. Adesso, attraverso il giudizio reale, la destinazione propria della volontà, il suo giungere alla realizzazione dell'interno all'esterno, passa dall'essere un semplice risultato di affezioni passive al costituire lo scopo della stessa attività dello spirito, determinata esclusivamente dagli impulsi e dalle passioni a lui interne²³¹. Il giudizio reale mostra quindi come l'autodeterminazione dello spirito pratico non possa più basarsi su una conformità semplicemente trovata, dipendente dalle affezioni esterne, tra il bisogno espresso dalla singolarità e l'effettiva

²²⁹ *Enz* C, §473

²³⁰ Per una lettura schematica delle figure logiche che governano le diverse forme del sentimento pratico, si veda il più volte citato A. PEPPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., pp. 50-54

²³¹ Cfr. ivi: «Der eigentliche Unterschied zwischen (praktischem) Gefühl und Neigung (oder Trieb) besteht darin, daß der erste völlig vom Affizierenden abhängig ist, während das triebhafte oder durch Neigung bestimmte Subjekt selbst – sei es noch auf natürliche und in der Hinsicht unmittelbare Weise – seine Bestimmtheiten setzt oder hervorbringt» (p. 57).

determinazione di essa. Lo spirito pratico, al contrario, vuole adesso porre la propria conformità con la realtà esterna, e, in questo modo, far sì che ciò che è espresso dalla sua natura interna coincida con quanto è da essa determinato.

Soffermiamoci però brevemente sull'incidenza che la struttura logica del "giudizio reale" (*reelles Urteil*) ha sul superamento della dimensione del sentimento pratico²³². Quest'ultimo, agli occhi del dover essere pratico, ovvero della destinazione all'autodeterminazione della volontà, coincidente ora con il giudizio pratico, è visto come la negazione stessa dell'autodeterminazione della volontà. Lo spirito pratico guarda al sentimento come all'espressione di una soggettività immediata che va superata in funzione di una coincidenza da lui stesso posta tra il suo essere determinato e il suo determinare. Se nel sentimento avevamo a che fare con il concetto semplice della volontà per come si trovava in identità con la propria determinazione in modo del tutto immediato, il giudizio reale introduce invece proprio l'attività di determinazione dello spirito pratico rispetto al proprio concetto.

Nella *Scienza della logica* Hegel descrive la struttura generale del "giudizio" in questi termini:

«Il giudizio è la *determinatezza* del concetto *posta* nel *concetto* stesso. Le determinazioni del concetto, ossia quello che, come già si è mostrato, è lo stesso, cioè i *concetti* determinati, son già state considerate per sé; ma questa considerazione era piuttosto una riflessione soggettiva, ovvero una soggettiva astrazione. Se non che il concetto appunto è questo astrarre; il collocare una contro l'altra le determinazioni sue è il suo proprio determinare. Il *giudizio* è questo porre i concetti determinati per opera del concetto stesso»²³³.

Il concetto della volontà non può quindi più trovarsi immediatamente come tale in identità con le sue determinazioni. Esso deve affermarsi ponendo le proprie determinazioni e realizzandole. Attraverso il giudizio il concetto della volontà entra nella sua esistenza e nella sua realtà²³⁴, abbandonando il livello ingenuo del suo essere passivamente affetto da elementi esterni.

Ciò che contraddistingue allora il superamento della dimensione del sentimento pratico è una presa di posizione da parte della volontà, la quale si fa componente attiva nella sua propria determinazione. Lo spirito pratico comprende infatti che deve ergersi come quell'elemento in grado di porre le sue stesse determinazioni interne. L'essere determinato dello spirito pratico deve insomma divenire un essere

²³² Per un'analisi più generale dell'incidenza del "giudizio" all'interno soprattutto dell'esposizione enciclopedica del '17 cfr. F. CHEREGHIN, *La dialettica del giudizio nell'Enciclopedia di Heidelberg: Hegel e Aristotele*, «Giornale di metafisica online», 17(3), 1995, <http://digital.casalini.it/10.1400/22470>

²³³ *WdL II*, 53; 705

²³⁴ «Il giudizio si può quindi chiamare la prima *realizzazione* del concetto, in quanto la realtà indica in generale l'entrare nell'*esistere* come un essere *determinato*» (Ivi, 53; 706).

determinato tutto interno alla dimensione di tale spirito, sottratto alla naturalità delle affezioni esterne e alla semplice e ingenua identità immediata con esse.

Il cambiamento della forma della volontà non implica però ancora un conseguente ed effettivo abbandono della naturalità e dell'immediatezza, ma piuttosto una nuova relazione con esse; una relazione, questa volta, tutta interna allo spirito e non più soggetta al contingente influsso delle determinazioni esterne. Secondo la struttura del giudizio reale, l'immediatezza e la naturalità vengono ora considerate non più nella dimensione del semplice trovarsi determinato dello spirito, ma piuttosto considerate come determinazioni che lo stesso spirito ha come propria natura intrinseca e indipendente. Esse si svincolano dall'incedere accidentale dell'esterno, per radicarsi nell'interiorità e alla base dell'agire pratico dello spirito.

2.3.2 *La forma dell'intelligenza volente*

Nonostante il superamento della dimensione affettiva del concetto nel sentimento pratico, l'immediatezza e l'accidentalità mantengono la loro pervasività all'interno della volontà, che, come tale, resta ancora una volontà formale e naturale, la quale ha come proprio contenuto, sebbene determinato e a essa interno, un qualcosa di preso come immediato e accidentale. Dopo aver introdotto la nozione di "giudizio reale", Hegel, nell'esposizione del '17, conclude il primo paragrafo dedicato alla nuova forma dello spirito pratico, ribadendo la connotazione formale che lo spirito pratico mantiene a questo livello del suo sviluppo:

«Poiché quest'attività [quella guidata dal giudizio reale] non è ancora libera dalla forma, quindi è formale, la volontà è ancora volontà naturale, l'*impulso* e l'*inclinazione*, e con la più precisa determinatezza che la totalità dello spirito pratico si pone in una singola delle determinazioni limitate, la *passione*»²³⁵.

La volontà, secondo Hegel, si svilupperebbe ora come un'attività di determinazione tutta interna a se stessa e guidata dal giudizio reale, ma, almeno inizialmente, declinerebbe tale attività ancora solo secondo la forma della singolarità immediata e soggettiva, facendo dei suoi impulsi e delle sue inclinazioni, delle determinazioni poste in modo immediato e naturale. Gli impulsi costituirebbero allora quel contenuto della volontà che essa stessa si dà in modo però ancora del tutto naturale, mentre le passioni indicherebbero il concentrarsi della volontà su un unico scopo, arrivando alla più immediata e formale

²³⁵ *Enz* A, §392

delle relazioni con una sua interna determinazione particolare²³⁶. Il suo formalismo implica ancora che il contenuto della volontà stessa venga preso nella sua immediatezza e, per questo, franteso. Ciò, ancora una volta, dipenderebbe non dal contenuto in sé, ovvero, in questo caso, dagli impulsi, dalle inclinazioni o dalle passioni, ma, piuttosto, dalla forma di tale contenuto, ovvero dalla “volontà *naturale*, immediatamente identica alla propria determinatezza”²³⁷ che pone immediatamente il proprio scopo come uno scopo particolare e eterogeneo. Vediamo però nello specifico in che cosa consista questa dimensione della volontà immediata posta in relazione col suo contenuto, determinato da impulsi e passioni.

Come detto, nell’*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel introduce brevemente la dimensione della “volontà *immediata* o *naturale*” come quella volontà libera solo in sé, che ha sé come proprio oggetto solo ai nostri occhi e secondo il suo concetto²³⁸, ma che invece per sé è determinata ancora in modo del tutto immediato e accidentale. L’immediatezza della volontà oscura la capacità di quest’ultima di comprendere la propria stessa libertà e autodeterminazione. La volontà è quindi in sé, nel suo concetto, libera, ma, allo stesso tempo, è ancora all’inizio del suo sviluppo e perciò è ancora inconsapevole della libertà come il suo concetto più vero. Per questo motivo, il punto di vista della volontà immediata e del suo essere in sé è piuttosto il punto di vista dell’intelletto. «L’intelletto – scrive Hegel – si ferma al mero *essere in sé* e denomina così la libertà, secondo questo *essere in sé*, una *facoltà*, com’essa d’altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la *possibilità*»²³⁹. La libertà che si rappresenta la volontà immediata è una libertà intesa come una semplice facoltà, come un’apertura di se stessa alle infinite possibilità che riguardano il suo agire e il soddisfacimento dei suoi impulsi e dei suoi desideri.

La volontà immediata è quindi quella volontà per cui è assente qualsiasi forma di mediazione. Essa è considerata nel suo esprimersi naturale, nel suo essere determinata immediatamente e internamente come l’insieme eterogeneo dei suoi diversi impulsi, desideri e inclinazioni²⁴⁰. Peperzak descrive così il punto di

²³⁶ Cfr. M. ANZALONE, *Forme del pratico*, cit.: «Nella passione il soggetto volente aderisce con tutto se stesso al suo scopo, fino ad identificarsi totalmente con esso. Perciò, al di là del loro specifico contenuto, le passioni sono tali per il loro «carattere formale», in quanto esprimono il fatto che il soggetto ripone tutto il suo interesse, le sue energie, in una determinata particolarità» (p. 168).

²³⁷ *Enz* C, §473: «La volontà è, secondo la forma del contenuto, dapprima ancora volontà *naturale*, immediatamente identica alla propria determinatezza, *impulso* ed *inclinazione*».

²³⁸ «Questo contenuto ovvero la differenziata determinazione della volontà è dapprima *immediato*. Così la volontà è soltanto *libera in sé*, ovvero *per noi*, ovvero essa è in genere la volontà nel *suo concetto*» (*PhR*, §10).

²³⁹ *Ivi*, §10A

²⁴⁰ La comprensione degli impulsi e delle passioni all’interno della natura della volontà rientra nella classificazione di tali elementi sotto quella facoltà chiamata da Kant “facoltà inferiore del desiderare”. Nell’*Antropologia nel suo uso pragmatico* Kant descrive così il “desiderare”, inteso come facoltà appetitiva, e il suo rapporto con inclinazioni e passioni: «*Desiderio* (*appetitio*) è la determinazione spontanea della forza di un soggetto tramite la rappresentazione di qualcosa di futuro

vista dal quale ci si deve rappresentare la volontà immediata: «As the adjective indicates, “the immediate will” is the will insofar as it is not mediated. It is immediately given, empirical kind of willing that does not yet manifest the rational structure of mediation typical for the full truth (or true reality) of the will»²⁴¹.

Proviamo però a chiarire meglio la definizione che Hegel dà del contenuto della volontà immediata, ovvero degli impulsi e dei desideri. Tornando all’esposizione enciclopedica, nello *Zusatz* al §473 si crea una prima ambiguità – probabilmente qui giustificata proprio dal carattere stesso degli *Zusätze* – rispetto alla nozione di “desiderio”, il quale nello Hegel dei *Lineamenti* sembra essere considerato a tutti gli effetti nell’insieme motivazionale dei soggetti²⁴². Nell’*Aggiunta* troviamo infatti scritto: «L’impulso va distinto dal mero *desiderio*. Quest’ultimo appartiene [...] all’*autocoscienza*, e si situa quindi al livello della non ancora superata opposizione tra soggettività ed oggettività. Esso è qualcosa di *singolare*, e cerca soltanto ciò che è *singolare* per una *singolare*, momentanea soddisfazione»²⁴³.

Il desiderio sembrerebbe quindi mancare di una effettiva prospettiva universale. Ciò significa che esso non può far parte dello sviluppo dello spirito pratico perché, come visto nel primo capitolo del presente lavoro, lo spirito pratico è la tendenza dello spirito a realizzare le proprie determinazioni interne, in modo non semplicemente singolare, ma tale da poter annullare ogni tipo di differenza tra il soggetto e l’oggetto, nell’identità finale della volontà con il proprio oggetto. È per questo motivo che «[L’]impulso al contrario – essendo una forma dell’*intelligenza volente* –, parte dall’opposizione *superata* di soggettività ed oggettività, ed abbraccia una *serie* di soddisfazioni: quindi qualcosa di *totale*, di *universale*»²⁴⁴.

Quanto però risulta molto interessante nei passi dello *Zusatz* appena riportati è l’enfasi data alla struttura “intelligente” degli impulsi. Questi non sono infatti da considerare semplicemente come la soddisfazione momentanea di una richiesta immediata da parte del soggetto, ma, essendo parte dello

considerato come effetto di quella stessa forza. [...] L’inclinazione che la ragione del soggetto ha difficoltà a domare, o non riesce a domare affatto, è la *passione*» (AA 7; AP, §73).

²⁴¹ A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 198

²⁴² Cfr. *PbR*, §11. Il passo è stato già ripreso nelle pagine precedenti, ma conviene comunque ricordare come, tra gli elementi propri dell’insieme delle determinazioni della volontà immediata vi siano «gli *impulsi*, *desideri*, *inclinazioni*, ad opere dei quali la volontà trova sé determinata dalla natura».

²⁴³ *Enz* C, §473Z

²⁴⁴ Ibid. Riguardo alla differenza tra *Begierde* e *Neigung* nello spirito pratico soggettivo si veda F. MENEGONI, *Lineamenti per una teoria dell’azione nella filosofia dello spirito*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell’«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 455-562.

Ciononostante, credo che quanto detto non evidenzii contraddittorietà tra quanto espresso da Hegel nei *Lineamenti* e nei passaggi appena citati dell’*Enciclopedia*. Mi sembra abbastanza chiaro che, quando Hegel nei *Lineamenti* affianca desideri e impulsi, considerandoli nello stesso insieme di elementi, lo faccia in modo del tutto generico, per indicare esattamente l’insieme motivazionale alla base delle azioni dei soggetti, ovvero tutti quegli elementi immediati, presenti nella sfera più intima dei singoli, che determinano in modo diretto l’agire soggettivo.

spirito nella sua capacità di conoscere se stesso e di pensarsi, costituiscono determinazioni naturali della stessa razionalità dei soggetti. Le determinazioni interne dello spirito pratico – gli impulsi, le inclinazioni e persino le passioni²⁴⁵ – vengono così definite da Hegel:

«Le inclinazioni e le passioni hanno per contenuto le stesse determinazioni proprie dei sentimenti pratici. Da un lato, esse hanno per base la natura razionale dello spirito; dall'altro invece, in quanto appartenenti alla volontà ancora soggettiva, singola, sono affette da accidentalità, e – in quanto particolari – appaiono rapportarsi sia all'individuo, che reciprocamente, in modo esteriore e quindi secondo una necessità non libera»²⁴⁶.

Passioni e inclinazioni sono quindi razionali in relazione al loro essere parte integrante dello spirito nel suo essere sapere di se stesso e tendenza all'autodeterminazione. Nella volontà infatti, come già visto, lo spirito conosce se stesso attraverso la realizzazione delle sue determinazioni. Ogni sua determinazione interna porta quindi con sé la razionalità stessa attraverso la quale lo spirito si rivolge a se stesso nella sua totalità. Tuttavia, tali determinazioni non vengono ancora comprese come effettiva parte di questa totalità; esse spingono lo sguardo del soggetto verso l'agire razionale, ma si presentano ancora come determinazioni particolari e accidentali della volontà soggettiva e finita. Passioni ed inclinazioni sono insomma «autodeterminazioni immediate che non hanno ancora la *forma* della razionalità, esse sono *molteplici e particolari*»²⁴⁷. Esse non hanno tale forma ma, allo stesso tempo, costituiscono una componente fondamentale della natura razionale dello spirito che è comunque capace di autodeterminarsi. «Questo contenuto [gli impulsi, i desideri, le inclinazioni] – scrive Hegel nei *Lineamenti* – unitamente alle determinazioni sviluppate di esso proviene per vero dalla razionalità della volontà ed è in tal modo razionale in sé, ma lasciato andare a tal forma dell'immediatezza, esso non è ancora nella forma della razionalità»²⁴⁸.

Come vedremo più avanti nel presente studio, inclinazioni, passioni e impulsi compongono l'unità sistematica dello spirito, ma, a questo livello dello sviluppo, esse sono ancora limitate alla semplice posizione finita della volontà particolare e determinate dalla forma immediata di quest'ultima²⁴⁹. Ciò

²⁴⁵ Per passioni Hegel intende la forma particolare che assume lo spirito pratico quando collocato all'interno di una singola delle determinazioni particolari che lo costituiscono: «nella misura in cui la totalità dello spirito pratico si pone in una singola delle *molte, limitate* determinazioni poste con l'opposizione in generale, è *passione*» (ivi, §473).

²⁴⁶ Ivi, §474

²⁴⁷ *Enz*, A, §393

²⁴⁸ *PbR*, §11

²⁴⁹ Cfr. A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 59: «Letzteres ist der Grund dafür, dass die Neigung, wie das Gefühl, als eine ungeordnete Mannigfaltigkeit einzelner besonderer Neigungen erscheint. Erst wenn diese durch

significa che non abbiamo ancora un sistema che possa regolarle e che possa quindi comprenderne effettivamente la razionalità. Per questo motivo, nella nota al §393 dell'esposizione del '17 e in quella al §474 dell'esposizione del '30, Hegel specifica che la razionalità degli impulsi non può essere considerata da un punto di vista riflessivo "esterno", che presupponga gli stessi impulsi come un qualcosa di immediato e naturale²⁵⁰. «È invece la riflessione immanente dello spirito stesso, – scrive Hegel – ad andare al di là della loro [degli impulsi] *particolarità* come della loro *immediatezza* naturale, conferendo razionalità ed oggettività al loro contenuto; qui essi stanno come rapporti *necessari*, come *diritti* e *doveri*»²⁵¹. La razionalità delle determinazioni interne della volontà, sebbene ne costituisca l'intrinseca natura, si mostrerà solo a quel livello nel quale tali determinazioni verranno ricomprese nella totalità di un sistema oggettivo, coincidente con l'istituzione di diritti e doveri²⁵².

2.3.3 Impulsi per l'agire e òrexis

Ma che cosa rappresentano allora tali impulsi per il soggetto? Nella volontà pratica l'attività dello spirito si esplica come realizzazione esterna delle determinazioni interne dello spirito. In questo orizzonte gli impulsi costituiscono – potremmo dire – l'insieme motivazionale che spinge il soggetto ad agire in un certo modo. Vediamo brevemente come si esprime a riguardo Hegel nel §475:

den vernünftigen Willen regiert werden, bilden sie ein systematisches Ganzes, dessen Inhalt vom Geist als sein Inhalt anerkannt werden kann».

²⁵⁰ La critica alla ragione pratica kantiana è sottesa. Affronteremo ancora la questione della volontà riflettente e della scissione rispetto agli impulsi nel capitolo successivo.

²⁵¹ *Enz C*, §474A

²⁵² Qui Hegel ci mostrando già alcuni elementi fondamentali che caratterizzeranno più avanti il passaggio necessario dallo *Spirito soggettivo* allo *Spirito oggettivo*. Riguardo a questo punto, diremo di più nelle conclusioni del presente capitolo.

Riguardo alla nozione di "interesse", Peperzak nota come essa funga da momento di realizzazione del soggetto nell'oggettività. Esso è ciò che guida la tendenza della volontà soggettiva al realizzarsi all'esterno attraverso la propria azione. «Das Interesse – scrive Peperzak – ist also das Dasein der reinen formalen praktischen Vernünftigkeit. Weil diese eine Konstituens allen Handelns ist, ist dieses immer und notwendig „interessiert“», Peperzak A., *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 62.

«Il *soggetto* è l'*attività* della soddisfazione degli impulsi, della razionalità formale, cioè della trasposizione dalla soggettività del contenuto – il quale sotto questo rispetto è fine – nell'oggettività, nella quale il soggetto si unisce con se stesso»²⁵³.

È qui presentato tutto il movimento interno alla volontà soggettiva che, nella sua attività, cerca di realizzare le sue determinazioni interne. In questo senso, il soggetto è appunto costituito da quell'agire che ha come fine ultimo il soddisfacimento dei propri impulsi. Esso si relaziona infatti ai suoi impulsi come ai fini che lo muovono ad agire in un determinato modo piuttosto che in un altro. «Per quanto molteplici e particolari, accidentali e contrapposti gli uni agli altri, – scrive Francesca Menegoni – essi sono il segno dell'interesse che il soggetto porta alla realizzazione degli scopi posti dal suo volere, testimoni dell'elemento soggettivo che funge da movente dell'azione da compiere»²⁵⁴.

Ogni soggetto agisce sempre e solo nella misura in cui tale agire corrisponde al contenuto dell'impulso che lo spinge ad agire. La soggettività immediata dell'impulso si realizza solo attraverso l'oggettivazione, nell'azione appunto, del contenuto di tale impulso. Vi deve essere insomma corrispondenza tra la motivazione dell'azione e l'azione stessa. Tale corrispondenza è detta da Hegel "interesse" e, in questo senso, «nulla si compie senza interesse»²⁵⁵.

Così, la connotazione che Hegel dà di quell'insieme costituito da impulsi e passioni è quello di un vero e proprio insieme di ragioni interne allo spirito pratico, le quali lo spingono ad agire in determinati modi. È nella volontà naturale e immediata insomma che si incontra l'origine immediata delle ragioni che spingono un uomo a compiere determinate azioni. La corrispondenza tra l'impulso, da una parte, e l'azione, dall'altra, rende possibile – differentemente da quanto accadeva con i sentimenti pratici – individuare un primo autodeterminarsi della volontà tutto interno allo stesso spirito pratico²⁵⁶.

²⁵³ *Enz C*, §475

²⁵⁴ Menegoni F., *Lineamenti per una teoria dell'azione*, cit., pp. 488-489. Si veda inoltre il già citato Menegoni F., *Soggetto e struttura dell'agire*, cit.

²⁵⁵ *Enz C*, §475

²⁵⁶ L'individuazione da parte di Hegel di un campo di ragioni interne e immediate rispetto alle volontà singole ha portato diversi interpreti a considerare la posizione hegeliana rispetto alla razionalità pratica una posizione "internalista". Se ci si limitasse alla sola forma della volontà naturale ciò risulterebbe almeno parzialmente vero. L'internalismo però tende ad appiattire il livello della giustificazione delle azioni sulla sola componente immediata, accidentale e interna ai singoli soggetti, non tenendo conto di quello che per Hegel è l'orizzonte affermativo dell'universalità del pensiero e dell'autodeterminazione libera. Per una lettura della filosofia pratica hegeliana come una potenziale proposta internalista si vedano D. MOYAR, *Hegel's Conscience*, cit.; K. PADGETT-WALSH, *Reasons Internalism, Hegelian Resources*, «Philosophy and Religious Studies Publications», 25, 2010; R.B. PIPPIN, *Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders*, «Philosophical Topics», 19 (2), 1991, pp. 99-132. Come vedremo nell'ultimo capitolo, l'impossibilità di considerare Hegel un semplice internalista riguardo alla volontà dipende dalla particolare relazione che nella sua filosofia intrattengono pensiero

Il ruolo fondamentale e necessario ricoperto dall'insieme degli impulsi e delle passioni rispetto all'agire del soggetto singolo ci riporta alla questione dell'imprescindibile incidenza della componente immediata e naturale all'interno dell'orizzonte unitario dello spirito. Come per il sentimento pratico, anche nella trattazione dei *Tribe* il confronto con il modello aristotelico si fa cruciale e spinge verso una rivalutazione di quella che nello stesso Aristotele è considerata come la parte irrazionale dell'anima²⁵⁷. L'origine della tendenza interna alla natura dei singoli soggetti umani all'azione e alla realizzazione dei propri scopi è infatti individuata tanto da Hegel quanto da Aristotele in una dimensione ancora immediata, ma tuttavia in continuità con la stessa natura razionale dell'uomo²⁵⁸. L'irrazionalità, data dall'immediatezza degli impulsi e dei desideri, non va insomma opposta alla componente razionale, ma, proprio come per il sentimento pratico, posta in continuità con essa.

In Aristotele tale mossa avveniva grazie alla già descritta integrazione della parte irrazionale, composta dagli appetiti, all'interno dell'anima, con la conseguente rivendicazione di una continuità tra la facoltà appetitiva e irrazionale e la razionalità che a essa si relaziona. Proprio l'appetito (*òrexìs*) descritto da Aristotele nel *De anima* diviene allora il nucleo fondamentale dal quale si origina l'azione stessa. Nel *De anima* troviamo infatti scritto:

«Pertanto entrambi questi principi sono cause della locomozione, l'intelletto [*νοῦς*] e la tendenza [*òrexìs*]: s'intende l'intelletto che ragiona in vista di qualcosa, ossia quello pratico; esso differisce da quello teoretico per lo scopo. Ma anche ogni tendenza è in vista di qualcosa, giacché l'oggetto della tendenza è il punto di partenza dell'intelletto pratico, e l'ultimo termine è il punto di partenza dell'azione. Di conseguenza è ragionevole che queste due risultino le cause del movimento: la tendenza e il pensiero pratico, poiché l'oggetto della tendenza muove, e per questo il pensiero muove, perché tale oggetto è il suo punto di partenza»²⁵⁹.

teoretico e pensiero pratico e alla sostanziale impossibilità di ridurre la comprensione dell'orizzonte volontario alla dimensione della praticità dello spirito.

²⁵⁷ Per l'analisi della componente irrazionale all'interno della natura umana in Hegel e in Aristotele si veda il paragrafo 2.2.2 del presente capitolo.

²⁵⁸ Abbiamo appena visto come, nonostante la loro immediatezza e naturalità, gli impulsi vengano considerati da Hegel come una "forma dell'intelligenza volente".

²⁵⁹ *De Anima*, III 9, 433 a 14-20 La definizione del ruolo che gioca il pensiero pratico, a differenza di quello teoretico, nel muovere all'azione è ribadito da Aristotele in *Eth. Nic.*, VI, 2, 1129 a 35: «Il pensiero di per sé non mette in moto nulla, bensì ciò che muove è il pensiero che determina i mezzi per raggiungere uno scopo, cioè il pensiero pratico». Come visto, il pensiero pratico nel *De Anima*, sebbene posto alla base dell'azione, ha la sua causa motrice nella *òrexìs*.

Nel passo citato risulta assai chiaro come per Aristotele la radice dell'azione risieda in ultima istanza nella *òrexis* e nella capacità di quest'ultima di garantire il muoversi dell'intelletto pratico che, da solo, non è capace di alcun tipo di attività. La parte appetitiva risulta essere così il perno sul quale ruota l'origine stessa della praticità. Costituendo il motore di ogni azione, l'insieme degli impulsi e delle passioni trova in ciò il suo aspetto positivo, meritando di essere incluso nel processo di sviluppo della razionalità pratica.

Aristotele sembra così essere ancora una volta il punto di riferimento privilegiato per ripensare le componenti non razionali interne alla natura umana non semplicemente come un ostacolo per l'affermarsi della razionalità pratica, ma piuttosto come punto originario imprescindibile per l'azione dell'uomo. Ciò non può però corrispondere a una cieca accettazione della sola componente naturale e immediata. Una tale accettazione rischierebbe infatti di perdere di vista la limitatezza degli impulsi e delle passioni, che, come fa notare lo stesso Hegel, sono secondo la loro forma ancora finiti e accidentali. Così, già in Aristotele si viene messi in guardia dal considerare la facoltà appetitiva come sempre caratterizzata in quanto positiva. Aristotele afferma infatti: «Ora, mentre risulta che l'intelletto non muove senza la tendenza (poiché la volontà è una tendenza, e quando ci si muove in conformità della ragione, ci si muove anche in conformità della volontà [*katá boulesin*]), la tendenza muove invece anche contro la ragione, giacché il desiderio è una forma di tendenza. L'intelletto è dunque sempre retto, mentre la tendenza e l'immaginazione possono essere rette e non rette»²⁶⁰.

La necessità di una prospettiva razionale a livello pratico, capace di mediare le inefficienze della componente immediata dello spirito, si presenta così tanto ad Aristotele quanto a Hegel sotto forma di una razionalità riflessiva, che si ponga come contraltare all'incontrollabilità degli appetiti. Tale riflessione determina una nuova forma di spirito pratico, quella del "libero arbitrio". Nonostante la netta vicinanza tra Hegel e Aristotele, quanto rende la lettura del secondo da parte del primo non del tutto ortodossa è la differente visione dello sviluppo stesso della praticità del pensiero. Se per Aristotele non è ancora in alcun modo concepibile un orizzonte universale di libertà, né, tantomeno, alcun tipo di concezione di

²⁶⁰ Ivi, III 9, 433 a 24-28

La determinazione della componente naturale e appetitiva come una componente caratterizzata tanto da un lato positivo quanto da uno negativo non deve però far pensare a una presa di posizione di Aristotele riguardo a un valore morale interno agli impulsi e alle passioni. Esse sono infatti del tutto neutre dal punto di vista morale e ricoprono un ruolo centrale solo nelle meccaniche pratiche dell'agire. Come spiega Mario Vegetti: «Le passioni non costituiscono in se stesse il male morale, né appare eticamente e socialmente desiderabile una strategia rivolta al loro sradicamento. Esse appaiono piuttosto come una forma di reattività «naturale», cioè psicologicamente spontanea, a situazioni proposte dalla trama dei rapporti interpersonali e sociali; come risposte originate da quella funzione psichica non razionale ma non perciò necessariamente negativa, anzi moralmente neutra, che Aristotele definisce come *òrexis*» M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari/Roma 1989, p. 187.

una volontà autodeterminantesi, per Hegel ogni momento, tanto quello immediato, quanto quello riflessivo, sono tesi alla finale affermazione della dimensione universale e necessaria del pensiero libero²⁶¹.

Il prossimo passo del presente lavoro consisterà allora nell'analisi della forma riflessiva del "libero arbitrio". Entreremo così nella dimensione riflessiva interna allo spirito pratico, valutandone, da prima, la sua capacità oppositiva rispetto all'immediatezza degli impulsi, e, mostrandone dopo, la limitatezza e finitezza proprio rispetto a questi. A ciò si legherà un confronto della posizione hegeliana con le diverse interpretazioni che hanno riconosciuto nella sua filosofia una velata proposta compatibilista, tesa all'integrazione del libero arbitrio all'interno della dimensione immediata e naturale.

²⁶¹ A riguardo si veda l'ineccepibile analisi dell'assenza di nozioni corrispondenti a quella, ad esempio, di "volontà libera" all'interno della filosofia aristotelica, condotta da Alfredo Ferrarin in A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.: «In addition, the ultimate end, which for Aristotle was happiness and good life, is now subordinated by Hegel to something higher, the affirmation of spirit's freedom. All the moments of the objective realization of spirit are forms of the actualization of the free will» (p. 330). A riguardo, inoltre, i già citati M. ANZALONE, *Forme del pratico*, cit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit.; A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit.

*Le forme della riflessione:
libero arbitrio e autonomia personale*

Nel secondo capitolo del presente lavoro ci siamo occupati di quelle componenti immediate, interne alla volontà, che ne costituiscono la parte irrazionale e appetitiva. Ciò che è stato mostrato è come tale parte sia punto di partenza necessario per la comprensione dell'origine del movimento stesso di determinazione dello spirito pratico. Nella dimensione della volontà naturale, nei suoi sentimenti e nei suoi impulsi, risiede il vincolo ineludibile della razionalità dello spirito con le sue radici immediate e pulsionali.

L'ammissione della permanenza dell'irrazionalità all'interno della dimensione unitaria dello spirito pratico ha portato con sé la rivalutazione del rapporto complicato tra "essere" e "dover essere". Non è certamente un'acquisizione del presente lavoro la consapevolezza della necessità, interna alla proposta hegeliana, di una rivalutazione dell'identità tra questi due termini. Quanto però ci mostra il momento dell'immediatezza dello spirito pratico è come, allo stesso tempo, sebbene la necessità di tale identità costituisca l'effettivo concetto della volontà nella sua libertà e la realizzazione di essa, le diverse forme limitate dello spirito pratico, a causa dell'immediatezza con la quale si pone la forma della singolarità nello spirito soggettivo, non possano non essere profondamente strutturate secondo una radicale distanza e opposizione tra la destinazione dello spirito, il suo duplice dover essere, e le immediate e contingenti determinazioni che lo caratterizzano e che costituiscono il suo essere, la sua *Beschaffenheit*.

Al marasma indefinito, costituito dalla molteplicità degli impulsi e delle passioni, che determinano internamente la volontà e la spingono a perseguire i più diversi ed eterogenei fini, lo spirito pratico deve opporre una sua nuova e diversa forma, questa volta profondamente razionale e caratterizzata dalla capacità di "riflessione" sulle proprie scelte rispetto alle azioni da compiere e ai fini da perseguire. Il libero arbitrio nasce così all'interno della trattazione hegeliana dalla necessità di trovare una forma di controllo nei confronti degli impulsi immediati e della naturalità, una forma capace di distinguere e selezionare gli impulsi da realizzare, sciogliendo così l'intricato intrecciarsi di conflittualità immediate all'interno della singolarità soggettiva.

Il presente capitolo si occuperà dell'analisi delle strutture riflessive della volontà in Hegel. Facendo ciò, si cercherà di chiarire ancora una volta, con l'aggiunta di nuovi tasselli, la relazione tra la razionalità pratica dello spirito e le sue componenti immediate, concentrando questa volta l'attenzione su quella parte dell'essere umano che è chiamata alla necessità del controllo sulla molteplicità delle sue

determinazioni immediate e che è stata considerata da una lunga tradizione filosofica la vera rappresentante dell'autonomia e della libertà dell'essere umano.

Il primo paragrafo del capitolo si occuperà quindi di mettere in luce le componenti principali interne alla volontà riflettente. Si analizzerà la nozione di "scelta", la sua radice e il suo ruolo nevralgico nello sviluppo della razionalità deliberante. Allo stesso tempo, si metterà in luce come la scelta sia strettamente vincolata alla posizione del libero arbitrio inteso come un movimento di continua riflessione sugli impulsi e sugli scopi da scegliere. Tale riflessione porterà allo scoperto i limiti, ma anche l'importanza del libero arbitrio. Così facendo si metteranno a nudo le strutture più profonde di una razionalità che si propone come calcolatrice e riflessiva. Nozioni come quelle di "scelta", "libero arbitrio" e "felicità", tutte interne alla parte razionale e riflessiva dello spirito pratico, sono insomma nuova linfa per il chiarimento del complesso orizzonte dello spirito pratico, nel quale il formalismo delle varie posizioni della volontà porta sempre con sé tanto un'accusa quanto una rivalutazione nei confronti della dimensione soggettiva della volontà stessa.

Nel secondo paragrafo, si cercherà di dare una visione il più ampia possibile della discussione che nei secoli si è sviluppata rispetto al rapporto tra libero arbitrio e determinismo, e che è sfociata nella dicotomia ormai classica tra compatibilismo e incompatibilismo. In base a tali tradizioni interpretative, si cercherà di capire come quella nozione di libero arbitrio, che per Hegel mostra sicuramente mancanze fondamentali, per gran parte degli studiosi, anche contemporanei, costituisce ancora l'effettiva espressione della libertà propria degli esseri umani razionali.

Alla luce di quanto esposto riguardo alle strutture riflessive della volontà e al problema della relazione tra l'arbitrio e il determinismo, nel terzo paragrafo si cercherà di mettere in chiaro in che misura si possa parlare di una forma di autonomia personale in Hegel e in che misura essa possa essere legata alla psicologia del libero arbitrio. Nello specifico, Michael Quante ha sostenuto una lettura della struttura della volontà hegeliana come risposta a tutte quelle posizioni contemporanee che hanno fatto dell'autonomia personale, che Hegel chiamerebbe libero arbitrio, la vera dimensione della libertà umana. Per Michael Quante, le posizioni compatibiliste come quella di H.G. Frankfurt non sono totalmente da rigettare, ma possono piuttosto essere ripensate alla luce delle acquisizioni hegeliane.

La conclusione della nostra analisi coinciderà, però, più che con la semplice affermazione della necessità della dimensione totale della volontà libera, con un sostanziale recupero della dimensione del libero arbitrio come dimensione limitata, formale, e tuttavia necessaria per lo stesso sviluppo della dimensione universale della libertà e dello spirito oggettivo. La rivalutazione della condizione formale della volontà riflettente condurrà quindi tanto alla comprensione della sua fondamentale e ineludibile funzione, quanto a una decisiva individuazione, nelle strutture della soggettività finita, di limiti non superabili in modo pacifico all'interno di una dimensione universale della libertà, ma piuttosto legati alla

composizione naturale del soggetto stesso, scisso tra la sua parte irrazionale e il porsi della riflessione razionale.

3.1 *La parte razionale della volontà*

3.1.1 *Io infinito e indeterminatezza della scelta*

Nel capitolo precedente si è individuato nell'“interesse” quella determinazione dello spirito pratico tale che l'attività della soggettività singola era necessariamente tesa alla soddisfazione razionale dei propri impulsi e al perseguimento dei suoi fini particolari. Attraverso l'“interesse”, la singola soggettività volente riempiva se stessa di un contenuto immanente. L'“interesse” diveniva così elemento fondamentale per lo stesso esplicarsi di una forma di agire razionale e spirituale, poiché in esso, sebbene ancora nella forma della soggettività immediata, la volontà trovava la realtà dei suoi fini come coincidente con le proprie stesse inclinazioni; i fini particolari divenivano in tal modo i “suoi” fini. Nell'“interesse”, soggettività degli impulsi e loro oggettività e realtà arrivano quindi a compenetrarsi.

La ripresa della nozione di “interesse” all'interno del presente capitolo è funzionale all'esplicitazione dell'origine della dimensione riflessiva nello spirito pratico. Nell'esposizione del '17 la volontà riflettente nasce proprio dalle limitatezze dell'interesse, visto quest'ultimo ancora come espressione di una volontà formale, immediata e naturale, determinata dai suoi impulsi e dalle sue inclinazioni:

«L'interesse tuttavia non è qui ancora come l'attività soltanto formale o la pura soggettività, ma come impulso e inclinazione ha un contenuto determinato dalla volontà immediata. La dialettica di questo contenuto, molteplice e *particolare*, è però la semplice soggettività della volontà stessa, che anzitutto, in quanto volontà *riflettente*, eleva la contraddizione degli impulsi nell'*universalità* formale e fa della *felicità* il suo fine»²⁶².

Nell'“interesse” si ha, insomma, ancora l'espressione di una volontà immediata, determinata in modo naturale da impulsi e inclinazioni eterogenee. A partire da ciò, agli occhi dello spirito pratico si pone la necessità di trovare una soluzione alla conflittualità presente tra i diversi impulsi che, a causa della loro accidentalità e naturalità, possono entrare in contraddizione tra loro. La volontà riflettente costituisce allora quel momento fondamentale interno allo spirito pratico, nel quale la necessità del controllo si

²⁶² *Enz* A, §395

esprime attraverso le strutture riflessive, definendo una seconda parte della volontà stessa opposta alle componenti irrazionali e naturali presenti nella natura dell'uomo.

Riguardo al farsi avanti di questa nuova parte dello spirito pratico prettamente riflessiva, nel §476 dell'*Enciclopedia* del '30 Hegel scrive: «La volontà, in quanto pensante e libera in sé, si distingue dalla *particolarità* degli impulsi e, come soggettività semplice del pensiero, si pone al disopra del loro multiforme contenuto: così essa è volontà riflettente»²⁶³. Il problema della dialettica degli impulsi porta quindi la volontà a prendere delle “decisioni”²⁶⁴ riguardo ai fini particolari da perseguire. Essa si separa dalla semplice identità con le determinazioni naturali, mettendo da parte la dimensione della determinatezza come semplicemente trovata o garantita da tendenze del tutto immediate e naturali. Il rapporto con il contenuto naturale, con il quale la volontà si trovava in un'identità immediata, adesso cambia radicalmente, in favore dell'affermarsi della signoria del razionale e del riflessivo sul molteplice²⁶⁵. «Il contenuto medesimo – scrive Hegel – è per tanto per la riflessione dell'*Io* entro di sé soltanto un contenuto che può esser come il mio o anche no, e l'*Io* la *possibilità* di determinarmi a questo o ad un altro, – di *scegliere* tra queste determinazioni, da questo lato per l'*Io* medesimo eterne»²⁶⁶.

Proprio come in Aristotele, anche in Hegel si fa avanti quindi una parte della natura dell'uomo non solo determinata dalle affezioni, ma a esse opposta e responsabile della loro organizzazione. Nell'*Etica nicomachea* Aristotele paragona il ruolo ricoperto dalla parte razionale e riflessiva dell'anima con quello che svolge il padre nei confronti del figlio. «E che l'elemento irrazionale in qualche modo si lasci determinare dalla ragione, lo mostrano gli ammonimenti, i rimproveri e tutti i tipi di esortazione. Ma se è necessario dire che anche questo elemento partecipa della ragione, allora anche la parte che possiede la ragione sarà duplice: l'una la possederà in senso proprio e in se stessa, l'altra nel senso che le dà ascolto come ad un padre»²⁶⁷. La parte riflessiva della volontà sembra ergersi come garante dell'ordine rispetto alla molteplicità degli elementi accidentali, i quali sembrano costituirne il contenuto immediato e caotico.

²⁶³ *Enz* C, §476

²⁶⁴ Il “decidersi” (*sich entschliessen*) viene descritto nell'*Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* come espressione della “forma dell'individualità” (Cfr. *PbR*, §12). Nel decidersi, infatti, la volontà cerca di eliminare l'indeterminatezza del contenuto molteplice degli impulsi e di determinare da sé i propri contenuti. Tuttavia, in virtù della sua finitezza e del suo formalismo, «a cagione della differenza della sua forma e del suo contenuto, le [alla volontà immediata] compete soltanto l'*astratto decidere*, come tale, e il contenuto non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà» (*PbR*, §13).

²⁶⁵ Cfr. *PbR*, §14: «La volontà finita, come *Io infinito* riflettente in sé entro di sé soltanto dal lato della forma ed essente presso di se stesso, *sta al di sopra* del contenuto, dei distinti impulsi, così come al di sopra delle ulteriori singole specie della loro realizzazione ed appagamento»

²⁶⁶ *PbR*, §14

²⁶⁷ *Eth. Nic.*, I, 13, 1102b 35-1103a 5

Tale parte riflessiva dell'anima non è in una semplice contraddizione con gli impulsi. Al contrario, ancora in linea con un progetto che tende all'integrazione delle due parti, quella razionale e quella irrazionale, la riflessione si esplica come quella dimensione connaturata, tanto quanto gli affetti, alla composizione interna dell'essere umano. Così anche in Hegel la nuova forma della volontà riflettente si definisce ancora in unità e continuità con la natura stessa dello spirito pratico, costituita anche dal suo contenuto molteplice e accidentale degli impulsi. Hegel aggiunge infatti alla sua definizione della volontà finita come "Io *infinito* riflettente sé entro di sé" che «l'Io in pari tempo, siccome soltanto formalmente infinito, è *legato* a questo contenuto, inteso come le determinazioni della sua natura e della sua realtà esterna, tuttavia, siccome indeterminato, non legato a questo o a quel contenuto» (*PbR*, §14). In questo senso, la volontà soggettiva, che, in virtù della sua forma infinita, si erge al di sopra del contenuto, si trova comunque irrimediabilmente condizionata da tali affetti e dalla loro naturalità, e, in questo senso, è mossa da essi. Allo stesso tempo, però, tale volontà si separa da essi nella misura in cui va adesso considerata come un momento "indeterminato" nella sua infinitezza, come un'astrazione che vede nei suoi contenuti immediati un'infinità di possibilità secondo le quali agire per la soddisfazione di un impulso piuttosto che di un altro. Ciò ha quindi come risultato una condizione di indeterminatezza degli stessi motivi che, abbiamo visto nel capitolo precedente, incidono sulla natura dello spirito come ragioni o motivi per l'agire del singolo soggetto. A tal riguardo Christopher Yeomans scrive: «So Hegel seems to think that when we abstract to this particular level or in this particular way, a specific kind of indeterminacy is introduced into our understanding of action. That is, when approached in this specific modal way, the mental antecedents that we are taking as given here are indeterminate, on Hegel's view, in the sense that they are compatible with a variety of actions; they are indeterminate in their consequences»²⁶⁸.

²⁶⁸ C. YEOMANS, *Freedom and Reflection*, cit., pp. 169-170. Si veda inoltre A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., pp. 78-79.

Yeomans, per rendere un quadro della struttura logica che determinerebbe il momento riflessivo, si serve della "modalità relativa" e della trattazione che Hegel dà della possibilità e della necessità all'interno del capitolo *Wirklichkeit* della *Scienza della logica*. Essa sarebbe infatti espressione della mancanza di presupposti interna alla volontà riflettente. La modalità, al centro dell'intero sviluppo della volontà, sarebbe per Yeomans l'espressione della capacità di "autoespressione" (*self-expression*) della volontà stessa. «In particular, – scrive Yeomans – in Hegel's discussion on modality Hegel takes up again the problem of integrating the externality that had seeped into the *perspective* from which positing and reflection-into-self as externalizing *processes* were applied to their respective *inputs* in the point of expression» (p. 140). Il movimento interno alla modalità coinciderebbe insomma esattamente col tentativo di esternalizzazione dell'interno che abbiamo visto essere alla base dello spirito pratico.

Riprenderemo la discussione che Yeomans conduce riguardo alla volontà riflettente e, in particolare, riguardo al libero arbitrio, quando affronteremo la fondamentale questione del "compatibilismo" in relazione alla posizione hegeliana.

La volontà riflessiva sarebbe quindi caratterizzata dall'indeterminatezza della sua forma. Il controllo che essa esercita sugli impulsi non ha infatti alcun presupposto per lo spirito pratico. La volontà, al contrario, si trova di fronte al proprio contenuto immediato sprovvista di una vera guida secondo la quale strutturare la propria attività di controllo e secondo la quale denotare come proprio un contenuto piuttosto che un altro. Il controllo che la volontà decide di esercitare sugli impulsi si esplica, infine, come l'attività dello "scegliere" (*Wählen*). «Il contenuto medesimo – scrive allora Hegel – è per tanto per la riflessione dell'*Io* entro di sé soltanto un contenuto che può esser come il mio o anche no, e l'*Io* la possibilità di determinarmi a questo o ad un altro, – di scegliere tra queste determinazioni, da questo lato per l'*Io* medesimo esterne»²⁶⁹. La scelta diviene quindi il modo attraverso il quale si esplica l'attività riflessiva della volontà, che, in questo modo, giunge alla propria realtà come singolarità, che determina se stessa attraverso impulsi da lei stessa scelti come sua espressione²⁷⁰. Allo stesso tempo, tale scelta rappresenta tutto il relativismo dell'attività della volontà riflettente. Il fatto che un contenuto possa essere considerato indifferentemente come mio oppure no conferma la totale indeterminatezza che regna nella dimensione della riflessione almeno nel suo stadio iniziale.

La "scelta", come la *proairesis* aristotelica, deve essere quindi considerata come manifestazione della parte razionale e riflessiva dello spirito, e, in questo senso, come ciò che si occupa del calcolo dei mezzi e del perseguimento di un fine²⁷¹. Essa – come spiega Ferrarin - «is the result of the cooperation between reason and appetites or tendencies»²⁷².

Nella scelta non si ha però ancora alcun tipo di realizzazione dell'universalità del pensiero e della libertà di autodeterminazione, ma, al contrario, essa resta espressione di una scelta contingente e del tutto arbitraria del singolo soggetto, mossa dal suo interesse particolare e tesa alla determinazione dei mezzi per raggiungere il soddisfacimento di tale interesse. Come scrive Adrian Peperzak: «Der Mensch ist der Zufälligkeit seiner subjektiven Triebe ausgeliefert; er kommt nicht zur Verwirklichung der wahren Allgemeinheit, die ihn als vernünftiges Wesen auszeichnet»²⁷³.

²⁶⁹ *PbR*, §14

²⁷⁰ «In tal modo, una tale particolarità dell'impulso non è più immediata, ma è solo *propria della volontà*, in quanto questa si congiunge con tale particolarità, dandosi con ciò singolarità determinata ed effettiva realtà» (*Enz C*, §477).

²⁷¹ «Inoltre, la volontà ha come oggetto piuttosto il fine, la scelta, invece, i mezzi: per esempio, noi vogliamo star bene di salute e scegliamo i mezzi per star bene; vogliamo esser felici e diciamo appunto che lo vogliamo, ma è dire che lo scegliamo. In generale, infatti, sembra che la scelta riguardi solo le cose che dipendono da noi» (*Eth. Nic.*, III, 2, 1111b 26-31).

²⁷² A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 342

²⁷³ A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 79

La volontà, lo spirito pratico, così, «si situa nella prospettiva della *scelta* tra le inclinazioni, ed è *arbitrio*»²⁷⁴. Essa si vuole determinare attraverso il distacco dagli impulsi. Sebbene la riflessione della volontà si presenti come la necessità da parte dello spirito di avere controllo sulla dialettica interna ai suoi molteplici impulsi, in virtù della sua indeterminatezza, essa resta però legata, almeno per ora, alla forma della volontà soggettiva e accidentale. L'indeterminatezza del carattere della scelta, il suo non avere nulla a presupposto come scopo finale e universale, si concretizza in quell'arbitrio che, come vedremo ora, risulta tanto ineludibile quanto problematico nella prospettiva hegeliana della realizzazione finale della libertà dello spirito.

3.1.2 *Il libero arbitrio e il calcolo della ragione*

Abbiamo visto come, nel tentativo di liberarsi dalla sudditanza rispetto alla contingenza e alla conflittualità delle sue determinazioni naturali, lo spirito cerchi di assumere rispetto a tali determinazioni una posizione di distacco e di controllo su esse. Per Hegel *Willkür* si presenta insomma come il realizzarsi della volontà riflettente attraverso l'attività dello scegliere tra le diverse inclinazioni. Essa si libera dalla contingenza del realizzarsi o meno delle sue passioni e si erge come potenza capace di porre le proprie determinazioni interne nel mondo.

Allo stesso tempo, si è affrontata però anche la posizione di indeterminatezza che, per Hegel, proprio la volontà riflettente sembra ricoprire di fronte alle infinite possibilità di azione spalancate dalla molteplicità degli impulsi tra i quali il soggetto volente deve scegliere. Il libero arbitrio sembra quindi essere espressione ancora di una volontà, il cui formalismo, sebbene abbia modificato il modo di guardare alle proprie determinazioni, si mantiene come espressione di una soggettività immediata e naturale, e per questo “formale”. Esso tenderebbe a portare alle estreme conseguenze quel movimento già interno alla volontà immediata, caratterizzato da una volontà determinantesi secondo l'esprimersi di una necessità naturale interna²⁷⁵. Di fronte a tale necessità, il libero arbitrio non si realizza come libertà effettiva, ma

²⁷⁴ *Enz* C, §477

²⁷⁵ Cfr. E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, cit., p. 82. Cafagna riassume in modo estremamente chiaro i due fraintendimenti alla base della forma del libero arbitrio: «In primo luogo è essenziale sapere che il processo di tipo naturalistico che essi [sentimenti, impulsi, inclinazioni] propongono, con un fine soggettivo che tende verso la realizzazione in un mondo esterno, è solo una forma per un contenuto che non è più naturale. In secondo luogo è essenziale sapere che in nessun modo l'oggettività dello spirito coincide con la realizzazione possibile di un fine soggettivo». L'arbitrio, per Hegel, si presenterebbe invece esattamente come l'espressione della negazione del portato spirituale della sua natura, costituita anche da impulsi e passioni, in favore dell'affermarsi di una forma ancora soggettiva, mossa al conseguimento di fini particolari.

piuttosto come scelta contingente e accidentale, tesa alla continua ridefinizione dei mezzi per il conseguimento dei suoi fini particolari. Ciò che allora è necessario fare a questo punto è entrare più nel merito della struttura razionale che caratterizza il libero arbitrio come attività riflessiva e, così facendo, seguire le perplessità hegeliane riguardo a un simile modello di ragione pratica e di libertà.

La storia alle spalle della nozione di “arbitrio” è sicuramente lunghissima e piena di intrecci problematici²⁷⁶. La *Willkür* viene descritta da Hegel in tutte le tre esposizioni dell'*Enciclopedia* con accentuate note critiche nei confronti di tale forma della volontà²⁷⁷. Per comodità, prendiamo qui in considerazione la definizione che viene data del movimento interno all'arbitrio nell'esposizione del '30 al §478:

«La volontà in quanto arbitrio, è libera *per sé*, in quanto è riflessa entro sé come negatività della propria autodeterminazione soltanto immediata. Tuttavia, nella misura in cui il contenuto nel quale questa sua universalità formale si *risolve* a farsi realtà, non è ancora diverso da quello delle tendenze e delle inclinazioni, essa è *effettiva* solo come volontà *soggettiva e accidentale*»²⁷⁸.

Il legame tra i contenuti affettivi e la riflessione, che caratterizza l'attività del libero arbitrio, è quindi indissolubile ed è condizionato dalla speculare forma soggettiva che caratterizza entrambi i termini. Sebbene il libero arbitrio si presenti come quella forma della volontà capace di esprimere il distacco dell'Io infinito rispetto alle particolari determinazioni della sua natura interna, tuttavia, esso rimane comunque espressione di una singolarità soggettiva e accidentale.

La radice della problematicità interna alla relazione tra la ragione riflessiva e la componente passionale è punto fondamentale a partire già da Hobbes con il quale gran parte dello *Spirito soggettivo* hegeliano sembra essere in continuo dialogo critico²⁷⁹. Il problema che Hegel ravvisa all'interno della volontà

²⁷⁶ Per un'analisi ampia della storia della nozione di “libero arbitrio” si veda M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014. Prenderemo più avanti in esame l'orizzonte problematico che all'interno della discussione filosofica ha aperto il libero arbitrio. Per ora ci si soffermerà esclusivamente sulla definizione che ne dà Hegel.

²⁷⁷ Cfr. *Enz* A, §398; *Enz* B, §480; *Enz* C, §478.

²⁷⁸ *Enz* C, §478

²⁷⁹ Nel riferirsi esplicitamente alla filosofia hobbesiana e alla sua concezione di “libero arbitrio” si segue in modo esplicito la linea interpretativa portata avanti da Ferrarin nel già citato A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé*, cit. e sostenuta più recentemente da Guido Frilli in G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze 2017. Si veda inoltre A. BERGÉS, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012. Per una lettura del rapporto che lega Hegel e Hobbes già a partire dagli anni jenesi cfr. G. FRILLI, *Le passioni del Sé. Desiderio e soggettività in Hegel e Hobbes*,

riflettente coincide infatti con il formalismo di quest'ultima, che spingerebbe la volontà stessa a farsi semplice strumento di scelta, risultando, da una parte, capace di ergersi al di sopra delle proprie determinazioni naturali, ma, dall'altra, irrimediabilmente condizionata dalla contingenza delle stesse passioni e degli impulsi che essa considera come espressione della necessità naturale. Ciò contro cui si scaglia l'analisi hegeliana è una certa interpretazione del libero arbitrio come una forma di libertà effettiva del singolo soggetto, che si risolverebbe semplicemente nel fatto che «*si possa far quel che si voglia*»²⁸⁰. Finché infatti la volontà resta legata alla sua condizione individuale e soggettiva, determinandosi attraverso il soddisfacimento di interessi e fini singoli del tutto contingenti, la sua razionalità coinciderà solo ed esclusivamente con una “universalità formale” in grado di esprimere unicamente l'accidentalità della forma soggettiva²⁸¹. La volontà insomma non avrà ancora realizzato il suo concetto, la sua libertà e la sua autodeterminazione. Tale libertà, infatti, come vedremo soprattutto nell'ultimo capitolo, sarà qualcosa di ben diverso dalla semplice capacità di scegliere tra diverse possibilità.

Abbiamo detto che la concezione di un arbitrio teso a elevarsi al di sopra delle proprie determinazioni naturali, di separarsi da esse e su di esse esercitare un controllo stringente trova, per interpreti come Alfredo Ferrarin e Guido Frilli, un suo punto di riferimento in Hobbes. Proviamo allora ad approfondire di seguito tale riferimento.

Nel *De homine* Hobbes descrive il libero arbitrio in questi termini: «Allorché diciamo che uno ha il libero arbitrio di fare o di non fare questo o quello, la cosa bisogna sempre intenderla con l'aggiunta di questa condizione: *se vuole*; ed invero è un non senso dire che uno ha il libero arbitrio di fare questo o quello, voglia o non voglia»²⁸². Il libero arbitrio sembra, insomma, necessitare della spinta pulsionale e appetitiva, proprio come mostrato da Hegel in relazione agli impulsi intesi come motivi per l'agire.

Quanto però segna un punto fondamentale di disaccordo tra Hegel e Hobbes sembra essere il modo in cui i due intendono la volontà stessa e il suo rapporto con la libertà. La relazione tra libertà e volontà in Hobbes è estremamente complessa e segna un crocevia fondamentale per la filosofia, che si mette alle spalle il modello aristotelico di libertà inteso come “condotta razionale e autonoma della persona

«Dialettica e filosofia. Quaderni», 2, 2014, 1-12; L. SIEP, *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, «Hegel-Studien», 9, 1974

²⁸⁰ «La rappresentazione più comune che si ha della libertà è quella dell'*arbitrio*, – il termine medio della riflessione tra la volontà come meramente determinata dagli impulsi naturali, e la volontà libera in sé e per sé. Se si sente dire che la libertà in genere sia questo, che *si possa far quel che si voglia*, tale rappresentazione può venir presa per mancanza totale di educazione del pensiero, nella quale rappresentazione non c'è ancora alcun sentore di ciò che è la volontà libera in sé e per sé, diritto, eticità, ecc.» (*PhR*, §15A)

²⁸¹ Sulla differenza fondamentale che intercorre tra *Wille* e *Willkür* si veda cfr. A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit., pp. 203-204; C. YEOMANS, *Freedom and Reflection*, cit., pp. 167-174.

²⁸² *DH*, 593

eccellente tendente al bene più alto”²⁸³ in favore di una concezione della libertà intesa come autonomia rispetto a qualsiasi vincolo. Nel libro XXI del *Leviatano* troviamo meglio chiarita la concezione hobbesiana di “libertà” e di “libero arbitrio”:

«LIBERTÀ significa (propriamente) assenza di opposizione (per opposizione voglio dire impedimenti esterni al movimento) e può essere applicata non meno alle creature irrazionali e inanimate che a quelle razionali. [...] Secondo questo significato della parola, proprio e accolto generalmente, un UOMO LIBERO è *colui che, in quelle cose che con la sua forza e il suo ingegno è in grado di fare, non viene ostacolato nel fare quanto ha la volontà di fare*»²⁸⁴.

Se la libertà, per Hobbes, è indipendenza indeterminata da qualsiasi limite, al contrario, la volontà non è fonte di alcun tipo di autonomia, ma è inserita in quell’insieme di tendenze e di pulsioni che caratterizzano la parte caotica e irrazionale dell’uomo. Non è un caso che Hobbes, chiarendo ulteriormente la nozione di “libertà”, la definisca, identificandola con il “libero arbitrio”, in questo modo: «Infine, dall’uso della parola *libero arbitrio*, non può essere inferita la libertà della volontà, del desiderio, dell’inclinazione, ma la libertà dell’uomo, che consiste in questo, che non si trova fermato nel fare ciò che ha volontà, desiderio o inclinazione di fare»²⁸⁵.

Alla luce di quanto esposto, la definizione hobbesiana di “libero arbitrio” porta con sé una diversa concezione di libertà rispetto a quella che determina tutto il concetto di volontà nello spirito hegeliano e che ha come scopo la realizzazione dell’autodeterminazione della volontà stessa, il suo avere come oggetto se stessa. Essa ci mostra infatti una libertà dell’uomo considerata come differente rispetto agli impulsi e alle componenti immediate, ma, allo stesso tempo, non necessariamente in opposizione a essi. Essa è piuttosto al servizio del loro controllo e della loro realizzazione nel mondo. L’uomo è libero per Hobbes esattamente quando «*si possa far quel che si voglia*».

Come spiega bene Alfredo Ferrarin, alla base della concezione di Hobbes vi è una visione meccanicistica dell’uomo, che conduce il filosofo britannico a porre una netta distinzione tra la libertà dell’uomo e la sua volontà. La volontà, come accennato, è espressione esattamente di quella parte dello spirito che per Hegel rappresenta il contenuto della facoltà appetitiva e che per Hobbes determina meccanicamente le decisioni e i motivi dell’agire dell’uomo. A differenza di Hegel, Hobbes vede la volontà come non dotata di alcun tipo di autonomia: essa è espressione delle passioni e dei desideri più profondi dell’uomo. «La volontà come principio di arbitrio, – scrive Ferrarin – capacità e potere di

²⁸³ Ferrarin A., *Artificio, desiderio, considerazione di sé*, cit., p. 172

²⁸⁴ L, 222

²⁸⁵ L, 223

resistere al movimento o mettere a tacere le passioni, irriducibile e indipendente rispetto agli appetiti, è solo un modo di dire vacuo e incoerente per Hobbes. E parlare poi di volontà libera è un'aberrazione: non la volontà è libera, ma il conseguimento non impedito degli scopi che ci prefiggiamo»²⁸⁶.

La questione ora, è capire in che senso, agli occhi di Hegel, il libero arbitrio, inteso come l'apertura incontrollata dell'uomo alle infinite possibilità delle sue azioni, sia accompagnato da una forma riflessiva della volontà, al suo interno contraddittoria. Quali sono le conseguenze dell'indeterminatezza del libero arbitrio? In chiusura del §478 dell'*Enciclopedia* del '30 troviamo scritto:

«In quanto essa [la volontà in quanto libero arbitrio] è la *contraddizione* consistente nel realizzarsi effettivamente in una particolarità che è per essa al tempo stesso una nullità, e nell'avere in essa una soddisfazione dalla quale essa è al tempo stesso esclusa, la volontà è anzitutto il *processo* mediante il quale un'inclinazione, un godimento o un appagamento (anch'esso illusorio) viene disperso e superato da un altro, all'*infinito*»²⁸⁷.

Nella misura in cui il libero arbitrio è la semplice indipendenza del soggetto da qualsiasi limitazione, la volontà non fa altro che rimandare sempre oltre il soddisfacimento del suo impulso. Se la volontà, per Hegel, nel libero arbitrio non ha ancora se stessa come oggetto, ma solo il soddisfacimento del singolo impulso e il calcolo dei mezzi per conseguirlo, di conseguenza essa trova sempre nella particolarità della sua determinazione naturale semplicemente un rimando oltre di essa, poiché in essa non riconosce ancora il proprio determinarsi, ma solo un qualcosa di vuoto che va superato, in un continuo esercizio di controllo e di appagamento. Ma da che cosa dipende nello specifico il fatto che l'arbitrio si configuri con un "infinito" rimando oltre il proprio vuoto appagamento?

Alla base dell'analisi appena compiuta riguardo al libero arbitrio e alla sua struttura formale vi è un'assunzione di fondo che caratterizza tanto il modello hobbesiano, quanto la critica hegeliana a tale modello: il soggetto sarebbe sempre mosso dal conseguimento di fini particolari. L'arbitrio, infatti, si trova a confrontarsi continuamente con un rimando infinito oltre l'appagamento di ogni singolo impulso in virtù della sua stessa forma. Quella che Hegel chiama volontà formale riflettente, che noi chiamiamo "formalismo" della riflessione e che per Hobbes rappresenta invece l'indipendenza da qualsiasi costrizione, è caratterizzata dalla soggettività e dall'accidentalità dei suoi fini particolari. L'assenza di un fine ultimo e universale implica la necessaria tendenza dello spirito a riproporre continuamente un nuovo fine da soddisfare, che, nella sua immediatezza, rappresenta la molteplicità degli impulsi e delle inclinazioni tra loro in conflitto. Il problema della finalità, che abbiamo già visto essere il problema

²⁸⁶ A. FERRARIN, *Artificio, desiderio, considerazione di sé*, cit., p. 171

²⁸⁷ *Enz* C, §478

centrale del formalismo della volontà in Hegel, è ciò che determina irrimediabilmente lo stesso carattere riflessivo del libero arbitrio; l'indeterminatezza della volontà riflessiva è l'indeterminatezza stessa dei molteplici fini particolari del soggetto.

Per comprendere meglio quanto fondamentale sia il discorso sui fini in relazione alla comprensione dei meccanismi interni al libero arbitrio possiamo affidarci nuovamente alle parole di Hobbes. Sempre nel *De homine* troviamo scritto, in chiusura del capitolo XI: «Il sommo bene, o come si dice, la felicità e fine ultimo, non si può trovare in questa vita. Infatti, se il fine fosse ultimo, non si desidererebbe niente, non si aspirerebbe a niente: ne consegue non solo che niente, raggiunto quel fine, sarebbe bene per l'uomo, ma che egli non avrebbe neppure sensazioni»²⁸⁸. Hobbes sembra insomma indicare proprio l'effettiva impossibilità da parte del soggetto desiderante di definire un fine ultimo, da lui inteso come quella felicità né egoistica né privata, ma piuttosto rappresentazione del sommo bene aristotelico. Per questo motivo, il libero arbitrio diviene, ai suoi occhi, l'unica espressione di libertà del soggetto, poiché in essa si mostra tutta la tendenza del soggetto al semplice soddisfacimento degli unici fini che è possibile porre: quelli particolari e determinati dalle forme pulsionali molteplici.

Se alla volontà in quanto libero arbitrio non può essere affiancato nessun tipo di progetto teso a uno scopo universale, allora esso avrà come proprio meccanismo razionale interno il semplice calcolo dei mezzi per il conseguimento del soddisfacimento²⁸⁹. Mentre in Hobbes tale situazione rispecchia positivamente esattamente la caratteristica propria della ragione intesa come “calcolo”, in Hegel ciò mostra tutta la criticità del formalismo della soggettività volente e arbitraria. Nel libro V del *Leviatano* Hobbes descrive la stessa ragione come una ragione calcolatrice, che si sviluppa secondo operazioni di “addizione” e “sottrazione”: «Quando si *ragiona*, non si fa altro che concepire una somma totale dall'*addizione* di particelle, o concepire un resto dalla *sottrazione* di una somma da un'altra»²⁹⁰. Così, il muoversi liberamente dell'arbitrio, senza alcun limite esterno, permette alla ragione di esprimere il proprio ingegno e garantire il soddisfacimento degli impulsi che essa, appunto, “calcola” come più importanti.

In Hegel, proprio come in Hobbes, il libero arbitrio si esprime quindi come un movimento di calcolo che, dopo il soddisfacimento di un impulso, ritenuto come fondamentale, subito passa all'impulso successivo. Un tale processo infinito, che salta da un appagamento a un altro, trova a un certo punto, in Hegel, la necessità che l'insieme di fini particolari, determinati dalla molteplicità degli impulsi, convergano nel calcolo questa volta di una totalità di essi, in funzione di un appagamento universale e sistematico, e non più particolare e passeggero.

²⁸⁸ *DH*, 600

²⁸⁹ Cfr. F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., p. 59: «Il volere riflettente non è altro che una manifestazione dell'arbitrio, di una volontà a cui fa da supporto una razionalità calcolatrice».

²⁹⁰ *L*, 42

Il carattere intrinseco al libero arbitrio, esprimendosi sotto forma di ragione calcolatrice, o meglio, nel caso di Hegel – come nota Peperzak – sotto forma di approccio “intellettuale”²⁹¹, mostra perciò tutta la sua portata nello sviluppo della “felicità” come “universalità formale”, come quel sistema di calcolo non più sottoposto al rimando infinito dell’arbitrio oltre il singolo godimento, e capace di coordinare gli impulsi al fine di creare più appagamento possibile. «Ma la verità degli appagamenti *particolari* – scrive Hegel – è l’appagamento *universale*, che la volontà pensante si prefigge come fine, in quanto *felicità*»²⁹².

La felicità diviene così quel fine ultimo che non è però ancora tale da essere considerato effettiva realizzazione della volontà libera. Come vedremo nel prossimo paragrafo, infatti, nella felicità non si esprime altro che la struttura calcolatrice del libero arbitrio, tutto teso al conseguimento degli impulsi e delle passioni che gli garantiscono il maggiore godimento possibile. La scelta operata sin ora dal libero arbitrio in relazione agli impulsi, e che procedeva da un appagamento all’altro, in un moto infinito, va adesso ricollocata all’interno di una totalità formale. Quello a cui porterà l’analisi della struttura della felicità non sarà però una semplice negazione dell’importanza della felicità e del libero arbitrio stesso, ma, piuttosto, la rivendicazione del loro ruolo nevralgico nello sviluppo dello spirito.

3.1.3 Felicità e Bildung

La felicità è quindi elevata a fine ultimo per la volontà riflettente. Nel §396 dell’*Enciclopedia* del ’17 troviamo la seguente definizione della “felicità”:

«La felicità [Glückseligkeit] è la rappresentazione confusa della soddisfazione di *tutti* gli impulsi, dei quali tuttavia uno dev’essere, in tutto o in parte, sacrificato all’altro, preferito e preposto. La loro reciproca limitazione in quanto essenti è da un lato una mescolanza di determinazione qualitativa e quantitativa; dall’altro, poiché l’inclinazione è una motivazione determinante soggettiva e immediata, è il sentimento soggettivo e il gradimento ciò che deve avere la prevalenza»²⁹³.

²⁹¹ Cfr. A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit. Peperzak paragona la relazione tra libero arbitrio e felicità, intesa come la massimizzazione del godimento, alla posizione filosofica dell’“utilitarismo”: «Utilitarianism appeals to the intellect (*Verstand*) in order to escape from arbitrariness, but as long as reason (*Vernunft*) does not rule, *Verstand* can only weigh and calculate the degree of satisfaction (“pleasure” or “value”) that can be expected from realizing this or that natural end» (p.206).

²⁹² *Enz* C, §478

²⁹³ *Enz* A, §396

La felicità, secondo Peperzak, risulta essere qui un'universalità empirica (*eine empirische Allgemeinheit*). Sebbene, infatti, essa nasca come il tentativo di liberazione dal caos sregolato degli impulsi singoli, in funzione di una loro purificazione sistematica dalla contingenza e dall'accidentalità, allo stesso tempo, nella felicità, tali impulsi non vengono "compresi", ma piuttosto rappresentati nella mescolanza dei diversi, potenziali fini particolari. Peperzak nota che il problema alla base di questa mescolanza dipende dal carattere indefinito di quale sia la perfetta combinazione che possa rendere al meglio il godimento universale²⁹⁴. In questo senso, nella felicità si mescolano tanto la determinazione qualitativa, ovvero la tendenza innata alla felicità, dipendente dalla stessa natura e dalle pulsioni dell'uomo, quanto quella quantitativa, rappresentata dal calcolo delle condizioni reali possibili per il conseguimento del maggior godimento²⁹⁵.

Il punto fondamentale è capire ora se tale felicità e il modello di razionalità pratica legata al libero arbitrio ricoprano un ruolo del tutto negativo nell'economia dello sviluppo dello spirito pratico; se essi ricadano sotto la semplice condizione di principi empirici, come descritto da Peperzak, o se, al contrario, vadano ricompresi come momento determinante per la stessa razionalità pratica e per la volontà in Hegel. Il punto è fondamentale per il presente lavoro perché può chiarire maggiormente in che misura una relazione tra razionalità e irrazionalità, tra espressione riflessiva della volontà e sua componente immediata tesa al godimento, possa essere compresa in virtù del suo formalismo nell'orizzonte più ampio di affermazione della volontà libera e autodeterminantesi.

Dobbiamo quindi soffermarci ulteriormente sulla definizione della felicità che dà Hegel, questa volta nell'*Introduzione ai Lineamenti*:

«La riflessione riferentesi agli impulsi, in quanto li rappresenta, calcola, li compara l'un l'altro e poi con i loro mezzi, conseguenze, ecc. e con una totalità dell'appagamento – con la felicità –, porta a questo materiale l'*universalità formale*, e purifica il medesimo in questo modo esteriore dalla sua rozzezza e barbarie. Questo germogliare dell'universalità del pensiero è il valore assoluto della *civiltà*»²⁹⁶.

La definizione appena riportata getta ulteriore luce sul carattere specifico di quella razionalità pratica che, al livello della volontà riflettente, si esprime come calcolatrice rispetto agli impulsi che si presentano

²⁹⁴ Peperzak collega questa problematica a quella che si trova a dover affrontare qualsiasi posizione utilitarista in filosofia: «Die Problematik eines Subjekts, das sich auf die empirischen Momente des Praktischen beschränkt, ist die Problematik der utilitaristischen Ethik: welche Kombination von Befriedigungen konstituiert die höchst erreichbare Summe und Intensität von Glückseligkeit?» A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, cit., p. 72

²⁹⁵ Cfr. Ibid.

²⁹⁶ *PbR*, §20

nella natura del soggetto volente. La riflessione confronta quindi i diversi impulsi, e calcola le modalità secondo le quali essi possono essere condotti a una totalità, alla felicità, che possa svincolarsi dalla caoticità della loro dialettica interna.

All'interno del percorso di sviluppo dello spirito pratico si era partiti da una forma di volontà ancora immediata, che, prima, trovava se stessa immediatamente determinata da sentimenti condizionati interamente da elementi esterni, ma, allo stesso tempo, rappresentati di una disposizione naturale dello stesso spirito. Poi, nel tentativo di assolvere alla sua destinazione, alla sua necessità di porre la conformità tra il suo determinarsi e il suo trovarsi determinata, la volontà riconosceva negli impulsi e nelle passioni un contenuto, in realtà, a lei del tutto interno ed espressione della sua tendenza all'agire e al realizzarsi nel mondo esterno. A questo punto dello sviluppo della volontà, la componente irrazionale dello spirito pratico si era quindi dimostrata come punto fondamentale e necessario per lo sviluppo stesso dello spirito pratico.

Ora, nella forma della volontà riflettente, si è invece percorsa la via attraverso la quale si afferma la necessità di una razionalità pratica calcolatrice, capace di riportare la componente irrazionale a una forma sistematica e di purificarne l'elemento contingente e caotico a favore di una progettualità che conduca al maggior soddisfacimento possibile della molteplicità degli impulsi. Il libero arbitrio, sebbene ancora espressione del formalismo della volontà, della forma soggettiva e accidentale di quest'ultima, ha posto le basi per il farsi avanti di un'universalità, di una totalità degli impulsi molteplici e irrazionali. Alla necessità dell'irrazionale come elemento fondamentale per l'esprimersi di una tendenza all'agire si è quindi affiancata una necessità, sempre formale, che esprima però la necessità di ciascun soggetto umano di esercitare un controllo totale e sistematico su un insieme di elementi che, in caso contrario, sarebbero lasciati alla loro dialettica naturale.

Alla luce di quanto riassunto qui, risulta necessario allora esplicitare ulteriormente in che misura la felicità, nel §20 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, arrivi a coincidere addirittura con un vero e proprio "germogliare dell'universalità del pensiero". Per farlo dobbiamo riportare brevemente alla mente il duplice binario sul quale si è mosso lo sviluppo della volontà stessa. Nel rapporto tra razionale e irrazionale, infatti, il formalismo si è dimostrato l'espressione della forma finita della volontà, portatrice di una comprensione del proprio determinarsi e del proprio essere determinata ancora legata all'accidentalità. Allo stesso tempo, però, nei vari processi di sviluppo dello spirito pratico, tale forma della volontà si è fatta espressione di quella necessità di una dimensione universale che trova, nell'ultimo momento della felicità, la massima esplicitazione di una tendenza profonda e naturale propria del soggetto stesso. In questo senso, la felicità è portatrice di un messaggio profondo che per Alfredo Ferrarin coincide con una vera propria lettura delle forme limitate della volontà in Hegel come presupposti ineludibili di una universalità concreta. Quest'ultima va intesa come l'eticità e la dimensione oggettiva dello spirito, che proprio nelle determinazioni formali e limitate dello spirito pratico troverebbe la propria cristallizzazione

e anticipazione necessarie²⁹⁷. Quanto risulta adesso utile esplicitare è però la radicale distinzione che sussiste tra il ruolo che la nozione di felicità, ancora prettamente negativa, svolge in Kant²⁹⁸, e la rivalutazione che Hegel sembra compiere di essa.

In Kant la felicità è certamente un elemento fondamentale che, però, non riesce a esaurire la necessità della ragione pratica di darsi delle leggi morali. Come evidenziato a più riprese da Kant, sia nella *Critica della ragion pratica*, che nella *Religione nei limiti della semplice ragione*, la felicità va considerata come quel fine a cui tendono tutti gli esseri umani razionali. Nello *Scoglio II al Teorema II* della seconda *Critica* Kant definisce così la condizione di felicità: «Essere felici è necessariamente il desiderio di ogni essere razionale ma finito, e perciò un motivo determinante inevitabile della sua facoltà di desiderare»²⁹⁹. La felicità è un principio che si pone per ogni essere razionale, ma, proprio come in Hegel, in virtù della sua condizione finita. Solo in quanto finito, infatti, l'uomo è preso da quegli impulsi e da quei desideri che lo spingono a volere la loro soddisfazione e la felicità stessa. Quanto però risulta problematico per Kant è il fatto che la felicità non possa essere espressione della dimensione universale e autonoma della ragione pratica. Nella felicità, infatti, gli uomini non sono capaci di porre delle leggi universali per la loro volontà, ma piuttosto vedono nella stessa felicità un principio che possa loro garantire delle massime, non valide universalmente, ma piuttosto orientate a un calcolo approssimativo delle condizioni generali per il realizzarsi della felicità stessa. «Il principio della felicità – scrive Kant – può bensì fornire massime, ma non mai tali da servire come leggi della volontà, se anche si facesse oggetto la felicità *universale*. Poiché, siccome la cognizione di esso si fonda soltanto su dati empirici, siccome ogni giudizio su di esso dipende assai dall'opinione di ciascuno, la quale inoltre è anche molto variabile, questo principio può dar leggi *generali*, ma non mai *universali*»³⁰⁰. In un certo senso, per Kant, la felicità sembra soffrire della stessa indeterminatezza che affligge la capacità di scelta del libero arbitrio in Hegel. Nello scegliere gli impulsi e i desideri da soddisfare, la volontà si trova in una condizione di incertezza, dipendente dalla posizione stessa del soggetto individuale e finito, e dal capriccio di quest'ultimo. Sebbene infatti lo stesso Kant si affretti in seguito a chiarire che la felicità, insieme con la virtù, risulta come elemento necessario all'interno della composizione del Sommo Bene, tuttavia, tale felicità mantiene solo il suo ruolo di “principio”, il quale si pone necessariamente e naturalmente per il soggetto finito caratterizzato da impulsi e desideri. Lo scopo

²⁹⁷ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.: «Thus Hegel's ethics, rather than being opposed to selfishness, eudemonism, and formalism, is a synthesis of them all, for all such forms are limited anticipations of the genuine form ethics must appropriate taking self-determination seriously and willing it per se» (p. 344).

²⁹⁸ Cfr. K. DÜSING, *Glück und Lebensinn in Kants Moralthologie*, in J. von Disse, B. Goebel, *Got und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*, Knecht, Freiburg 2010, pp. 208-227; Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, cit.

²⁹⁹ AA 5, 25; *KpV*, 51

³⁰⁰ *Ivi*, 36; 79

del discorso kantiano, anche in questo, sembra non essere tanto diverso dalla posizione hegeliana, poiché anch'esso mira a una riproposizione degli elementi naturali e irrazionali della natura umana all'interno di una dimensione che possa sopperire alla loro accidentalità³⁰¹.

Se da una parte è certamente vero che l'indeterminatezza caratterizza la felicità e la relazione che con essa intrattiene il libero arbitrio tanto in Hegel quanto in Kant³⁰², allo stesso tempo è necessario approfondire il differente orizzonte che caratterizza le concezioni dei due filosofi tedeschi³⁰³. La felicità in Kant, infatti, sembra essere comunque esclusa dallo sviluppo interno della ragione pratica, costituendo piuttosto quella parte dell'oggetto della volontà che, in virtù degli impulsi e dei desideri, conduce in modo del tutto accidentale verso il sommo bene. Alla base della felicità non vi sarebbe insomma alcun tipo di effettiva continuità rispetto al porsi di un'autonomia e universalità della ragione pratica libera, nonostante, come visto, l'ineludibilità del piano naturale e immediato che essa rappresenterebbe. Ciò dipenderebbe, in ultima istanza, dall'impossibilità di definire la totalità delle condizioni necessarie per il realizzarsi stesso della felicità, e, di conseguenza, l'impossibilità da parte della ragione pratica di sviluppare delle leggi universali per tale realizzazione.

Al contrario, come accennato, in Hegel la felicità si farebbe portatrice del germogliare del pensiero stesso. Il suo formalismo non dipenderebbe insomma dall'individuazione dell'insieme delle condizioni nelle quali sarebbe possibile lo svilupparsi di un effettivo soddisfacimento della totalità degli impulsi, ma, piuttosto, come più volte detto, dalla condizione prettamente soggettiva dell'arbitrio, incapace ancora di

³⁰¹ Cfr. Y. YOVEL, *Kant and the Philosophy of History*, cit.: «How then, does happiness appear in the highest good? The morality of duty, even its perfected form as the morality of virtue, relates only to man's rational essence. Without always insisting on the repression of his natural inclination, it is utterly indifferent to their satisfaction. But man himself cannot be indifferent to that. As a creature of needs and desires, he has an aspiration to happiness as an inherent part of his nature. It can be denied a role in his actual motivation, but not abolished altogether» (pp. 54-55).

A tale concezione della felicità, Yovel affianca una lettura della posizione kantiana come direttamente orientate contro una riduzione della ragione a semplice ragione strumentale, impegnata nel solo calcolo del maggior soddisfacimento e godimento: «Rationality cannot, by definition, only be instrumental. It does not consist in the maximization of certain desired values, whose desirability derived from sources other than reason, such as utility, passion, happiness, piety, social benefits, or technological benefits» (p. 15).

³⁰² Si veda in merito A.W. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, cit., pp. 60-69. Wood tende a leggere l'accostamento tra il modello di "felicità" in Kant e in Hegel come speculare, tralasciando, però, la differente dimensione della razionalità pratica nella quale tale nozione si cala. La stessa relazione critica con l'edonismo viene appiattita su toni del tutto negative in entrambi i filosofi tedeschi.

³⁰³ Più interessati a mostrare le differenti dimensioni nella quali la trattazione della "felicità" si colloca in Kant e in Hegel si mostrano A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit.

un'effettiva comprensione razionale e universale³⁰⁴. A ciò si legherebbe proprio il ruolo che la felicità stessa svolge nello sviluppo dello spirito pratico hegeliano. In essa, infatti, si farebbe avanti quella necessità del pensiero libero, che vedremo più avanti, tesa al superamento e alla contemporanea inclusione della dimensione finita del libero arbitrio. Senza la condizione limitata di un soggetto riflettente sui propri impulsi e legato alla necessità del loro soddisfacimento attraverso la tendenza alla felicità non si darebbe alla fine né il sorgere di una ulteriore universalità della volontà, né, tantomeno, la spinta stessa del soggetto ad agire in funzione di ciò.

Così, tornando al diverso ruolo che la felicità svolge in Kant e in Hegel, Alfredo Ferrarin chiarisce ulteriormente il passaggio. Secondo Ferrarin, infatti, la felicità per Hegel, lungi dall'essere una semplice riduzione a un principio empirico, vuoto e incapace di stabilire delle condizioni universali per il suo raggiungimento, risulta piuttosto quel passaggio fondamentale che anticipa il suo stesso superamento, il tante volte ricordato "germogliare dell'universalità del pensiero"³⁰⁵. A conferma di ciò vi sarebbe il legame di continuità indissolubile che Hegel stipula tra il fine ultimo e formale della volontà e lo stesso sorgere dalla "civiltà" (*Bildung*). In chiusura del piccolo paragrafo dedicato alla felicità nell'*Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel scrive:

«Questo germogliare dell'universalità del pensiero è il valore assoluto della *civiltà* [*Bildung*]³⁰⁶.

La complessità del passo deriva certamente dalla relazione che ora l'arbitrio intrattiene con una dimensione che eccede addirittura lo stesso sviluppo dello spirito soggettivo, rimandando a quella sezione enciclopedica che prende il nome di *Spirito oggettivo*. La civiltà diviene l'orizzonte a cui rimanda il germogliare del pensiero, la tensione dell'arbitrio, dell'intelletto come ragione calcolatrice, alla realizzazione ed educazione della molteplicità degli impulsi. Peperzak espone così il farsi avanti di questa nuova dimensione della *Bildung* in relazione all'intelletto e all'arbitrio: «Through the systematic pursuit of the utmost satisfaction, *Verstand civilizes* human nature. "Formation" (*Bildung*), in the form of selection, shaping, reshaping, refining, and cultivation, results from our striving for happiness»³⁰⁷. In questo senso,

³⁰⁴ Cfr. F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit.: «Per Hegel invece la felicità non è indefinibile perché postula una totalità di condizioni che esula dall'ambito dell'esperienza umana, ma è irraggiungibile quando venga affidata al «sentimento soggettivo e al capriccio»» (p. 60).

³⁰⁵ Cfr. A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.: «Thus happiness is not an empirical principle whose empty generality shows the elusiveness and futility of all eudaimonism, as in Kant» (p.343).

³⁰⁶ *PbR*, §20

³⁰⁷ A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 206

la felicità sembra ricoprire esattamente quel ruolo fondamentale di anticipazione dell'avvento della libertà e dell'oggettività della volontà. Nella dimensione della ricerca della felicità, infatti, le strutture del pensiero universale si cristallizzano nella forma intellettuale dell'arbitrio, il quale calcola e ordina gli impulsi immediati e naturali, seppure ancora da un punto di vista soggettivo e formale.

La felicità, quindi, diviene quella necessaria componente di spinta interna ai singoli soggetti, che porta la stessa volontà formale a comprendere la necessità di una propria educazione, di una propria *Bildung*. Il momento è fondamentale tanto per il progetto hegeliano in sé, quanto per il nostro studio. Il rapporto formale e intrinseco rispetto alla soggettività dello spirito tra irrazionale e razionale diviene, nella sua dialettica interna, esattamente l'esprimersi di processi necessari a livello pratico per lo stesso porsi di una dimensione eccedente le forme finite dello spirito pratico. In virtù dell'inevitabile porsi tanto degli impulsi, quanto del libero arbitrio all'interno della dimensione soggettiva dello spirito, il formalismo diviene in realtà il simbolo di una razionalità pratica che prevede la necessità al suo interno di un confronto continuo tra componenti irrazionali e componenti razionali e riflessive. In ultima istanza, proprio la felicità, che si pone come fine ultimo formale dell'arbitrio, diviene il primo segno della necessità della dimensione oggettiva del pensiero, delle sue istituzioni e della sua eticità. In essa vi è il germogliare dell'universalità del pensiero, perché è solo nel passaggio attraverso di lei che il soggetto finito diviene consapevole della necessità della propria educazione attraverso le future istituzioni dello spirito oggettivo.

Alla luce del percorso di analisi svolto riguardo alla volontà riflettente, è possibile ora affrontare una questione spinosa ed estremamente complessa, che caratterizza gran parte della discussione contemporanea riguardo alla posizione hegeliana rispetto al libero arbitrio e alla libertà. Analizzando, per prima cosa, gli elementi generali che hanno caratterizzato l'interpretazione della libertà umana nei termini di una libertà dagli impedimenti esterni e dal determinismo del mondo, si prenderà in considerazione, per ultima, l'analisi che Michael Quante ha portato avanti delle strutture della volontà in Hegel, vedendo in queste ultime una potenziale espressione dell'autonomia personale, di riflessione e di scelta dei soggetti.

3.2 *La questione del libero arbitrio: compatibilismo e incompatibilismo*

3.2.1 *Libero arbitrio e determinismo*

Roderick Chisholm presenta tutta la problematicità interna alla questione della libertà umana quando scrive:

«The metaphysical problem of human freedom might be summarized in the following way:
Human beings are responsible agents; this fact appears to conflict with a deterministic view

of human action (the view that every event that is involved in an act is caused by some other event); and it *also* appears to conflict with an indeterministic view of human action (the view that the act, or some event that is essential to the act, is not caused at all)»³⁰⁸.

Da una parte, la difficoltà sarebbe quindi costituita da una definizione di libertà umana capace di esprimere l'autonomia dei soggetti nel compiere determinate azioni in base a una loro scelta. Dall'altra, però, è necessario coordinare tale capacità con un orizzonte deterministico a livello naturale, ovvero, con un orizzonte composto da processi governati da leggi di natura. Alla base di tale problematica si collocano allora due elementi che abbiamo visto influenzare anche la trattazione hegeliana della volontà riflettente. Come va, infatti, in generale, interpretato il rapporto tra una componente riflessiva e indipendente e l'essere determinato del soggetto volente da elementi esterni o da componenti immediate e naturali, sottraentesi alla radice razionale della scelta?

L'intento di questo paragrafo è quello di presentare, nel modo più chiaro possibile, le linee generali che caratterizzano la discussione sul rapporto tra libero arbitrio e determinismo in termini compatibilisti, e, grazie a ciò, analizzare come tale modello sia stato avvicinato da alcuni interpreti alla posizione di Hegel, appena esposta, sul libero arbitrio e sulla volontà riflettente.

Prima di tutto sembra però necessario esplicitare i termini su cui verte la discussione su libero arbitrio e determinismo, mostrando, più in generale, quali siano le possibili posizioni, sviluppatesi all'interno della storia della filosofia³⁰⁹. Come espresso dalla stessa definizione data da Chisholm, la questione del libero arbitrio è legata, all'interno della discussione sulla sua relazione con il determinismo, a questioni riguardanti la responsabilità morale. Come riportato anche dalla voce della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, dedicata al compatibilismo, il libero arbitrio non può essere definito in modo esaustivo, ma ha sicuramente come punto centrale per la sua definizione la questione della "responsabilità morale": «As a theory-neutral point of departure, then, free will can be defined as *the unique ability of persons to exercise control over their conduct in the manner necessary for moral responsibility*»³¹⁰. Per quanto sia certamente centrale il ruolo

³⁰⁸ R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, «Lindley Lecture», 4, 1964, p. 1

³⁰⁹ Per una visione completa dell'orizzonte storico della discussione sul "libero arbitrio" si veda il già citato M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, cit. Per un'analisi problematica delle diverse posizioni che determinano la discussione sul libero arbitrio si veda inoltre M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Bari/Roma 2004; R. KANE (ed. by), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 2002

³¹⁰ M. MCKENNA, D.J. COATES, *Compatibilism*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/>. A riguardo, si veda la definizione data anche da Vihvelin di "free will": «We believe that we have free will and this belief is so firmly entrenched in our daily lives that it is almost impossible to take seriously the thought that it might be mistaken. We deliberate and make choices, for

giocato dalla responsabilità morale nell'affermarsi della possibilità del libero arbitrio, quanto risulta sicuramente interessante ai fini della nostra analisi è la nozione di “controllo” legata alla definizione appena data. Il libero arbitrio, nella discussione contemporanea, soprattutto di radice analitica, viene infatti identificato spesso con la capacità di controllo che il soggetto singolo riesce a esercitare riguardo alle proprie azioni. A riguardo, scrive De Caro: «Intuitivamente, però, è chiaro che, per dirsi libera, un'azione o una scelta non può essere meramente casuale, ma deve essere, in qualche misura rilevante, *sotto il controllo* dell'agente (o della volontà o della sua razionalità o di qualche suo adeguato stato mentale)»³¹¹. L'arbitrio, insomma, deve esprimere la capacità del soggetto di esercitare un controllo e una dipendenza diretta delle proprie azioni direttamente dalle sue scelte. Tutto ciò richiama certamente in qualche grado quanto visto in Hobbes e nello stesso Hegel riguardo a quel connotato fondamentale della volontà riflettente che è la capacità di calcolo e previsione.

Proprio la previsione, infatti, è quanto porta con sé la capacità di controllo sulle proprie azioni. Nella misura in cui il libero arbitrio è ciò che permette di calcolare i risultati delle azioni che si conseguono, allora i soggetti sono anche in grado di progettare il loro futuro secondo determinate previsioni. In questo modo, date certe condizioni, il singolo soggetto può portare avanti una condotta in favore del conseguimento di determinati risultati

È a questo punto che si fa avanti il secondo termine in gioco nella definizione di libero arbitrio: il determinismo. Se infatti libero arbitrio indica la capacità di controllo da parte del soggetto sulle proprie azioni, allora ciò implica anche determinate assunzioni riguardo al mondo e alle leggi che lo governano. Cerchiamo però di chiarire meglio il portato problematico del determinismo. Ci serviremo in questo caso ancora una volta della definizione data da McKenna e Coates nella voce “compatibilism” della *Stanford Encyclopedia*:

«A common characterization of determinism states that every event (except the first, if there is one) is causally necessitated by antecedent events. Within this essay, we shall define

instance, and in so doing we assume that there is more than one choice we can make, more than one action we are able to perform. When we look back and regret a foolish choice, or blame ourselves for not doing something we should have done, we assume that we could have chosen and done otherwise. When we look forward and make plans for the future, we assume that we have at least some control over our actions and the course of our lives; we think it is at least sometimes up to us what we choose and try to do» (K. VIHVELIN, *Arguments for Incompatibilism*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/incompatibilism-arguments/>). Si veda inoltre la definizione di “free will”, a cui si rifanno tanto McKenna e Coates, quanto Vihvelin, in R. CLARKE, J. CAPES, *Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories/>.

³¹¹ De Caro M., *Il libero arbitrio*, cit., p. 32

determinism as the metaphysical thesis that *the fact of the past, in conjunction with the laws of nature, entail every truth about the future*»³¹².

Da questa definizione possiamo comprendere quanto sia centrale la nostra concezione del mondo esterno rispetto al libero arbitrio. In base a come concepiamo il nostro mondo in relazione a possibili leggi che determinino irrimediabilmente il susseguirsi degli eventi, noi possiamo anche comprendere in che misura il nostro agire è effettivamente libero da vincoli esterni che inciderebbero in modo naturale sulle nostre scelte.

Il determinismo ha alla sua base una molteplicità di varianti³¹³, che in questo luogo non mi pare consono richiamare. Quanto però risulta assolutamente necessario è capire come, in relazione alla discussione sul libero arbitrio, il determinismo sia quella componente che da una parte può condizionare irrimediabilmente qualsiasi scelta, ma, dall'altra, permette proprio l'esplicarsi di quel modello di razionalità che abbiamo visto essere basato sul calcolo. L'indeterminismo, allora, consisterà esattamente nella posizione opposta, ovvero in quella concezione che vede nel mondo una dimensione non governata da rapporti necessari dettati dalle leggi di natura. In questo senso, se, come vedremo, l'indeterminismo accompagna certamente alcune posizioni che, in base a esso, rivendicano la vera condizione di libertà dei soggetti, tuttavia, proprio in virtù di esso sembra darsi una concezione del mondo caotica e governata dalla totale contingenza.

Vediamo ora più nello specifico quali sono i diversi modi attraverso i quali il particolare rapporto tra libero arbitrio e leggi di natura viene declinato. Analizzeremo quindi la complessa opposizione tra interpretazione compatibilista e interpretazione incompatibilista.

³¹² M. MCKENNA, D.J. COATES, *Compatibilism*, cit.

³¹³ Cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit. Mario De Caro parla di forme di “determinismo locale” (tra questi, si possono trovare il “determinismo teologico”, il “determinismo logico” e il “fatalismo”) e, soprattutto, di “determinismo scientifico universale”. Quest'ultimo è basato sulla definizione del rapporto tra mondo e leggi di natura in termini “causali”: «Secondo la famiglia di concezioni del determinismo causale, ogni evento *e* di una certa classe *F* è *causalmente determinato*. Un evento *e* si dice causalmente determinato se e solo se, quando occorre, esso è causato da altri eventi che ne sono cause efficienti» (p. 12). De Caro specifica anche che il “determinismo causale” – come possiamo notare anche noi dalla definizione che ne viene data nella voce “compatibilism” della *Stanford* – è il modello di “determinismo” più utilizzato nella discussione contemporanea sul libero arbitrio.

3.2.2 *Incompatibilismo e compatibilismo*

Abbiamo visto come la discussione sul libero arbitrio e sulla libertà dei soggetti sia caratterizzata dal rapporto tra lo stesso arbitrio e le leggi che determinerebbero il mondo esterno. In base alla posizione filosofica che si ha rispetto all'accettazione o meno del determinismo, si può essere compatibilisti o incompatibilisti rispetto alla definizione della capacità da parte dei singoli individui di esercitare l'arbitrio o di sottomettersi a processi deterministici.

La discussione tra compatibilisti e incompatibilisti è estremamente complessa, in virtù tanto dell'ampiezza della sua tradizione, quanto a causa di una certa vaghezza riguardo alla definizione stessa delle sue argomentazioni fondamentali. L'intero orizzonte di confronto presenta al suo interno molteplici posizioni che mutano di volta in volta la stessa definizione dei termini in gioco. Proviamo allora a esplicitare quanto meno le linee generali delle due posizioni.

Con "incompatibilismo" si intende tutto quell'insieme estremamente ampio di posizioni che sostengono l'impossibilità di una conciliazione tra arbitrio e determinismo. Se si desse un mondo governato da leggi di natura, non sarebbe possibile sottrarre la singolarità agente all'inevitabile destino dell'esser sempre sottomessa alla sovranità della necessità naturale. Al contrario, sempre secondo l'incompatibilista, se fosse possibile realmente il libero arbitrio, allora sarebbe necessario ripensare il mondo esterno in termini del tutto svincolati dalla necessità delle leggi di natura, andando incontro all'accettazione di una visione indeterminista. L'incompatibilismo potrebbe essere, di conseguenza, riassunto attraverso la presentazione di due diverse varianti³¹⁴.

Nel primo caso, quello legato a una sostanziale ammissione della verità del determinismo, la posizione corrispondente viene identificata appunto con il "determinismo *hard*". Per questa posizione, come detto, non si darebbe alcun tipo di libertà per il singolo soggetto, che sarebbe invece del tutto determinato nelle sue scelte da rapporti necessari di natura. Tra gli esponenti principali di tale posizione vanno certamente considerati i *philosophes* come La Mettrie e, soprattutto, Diderot. Però, come nota giustamente De Caro «l'incompatibilismo dei deterministi *hard* è più ideologico che ben argomentato, in quanto si fonda sulla mera *asserzione* che il determinismo è incompatibile con la libertà»³¹⁵. Alla base dell'incompatibilismo determinista, quindi, il darsi di una volontà riflettente sarebbe sostanzialmente impossibile. Essa consisterebbe in una mera illusione da parte del soggetto del proprio essere indipendente rispetto all'incedere necessario di quegli elementi immediati della sua natura, i quali sarebbero visti come semplici conseguenze dell'incedere degli eventi del mondo esterno.

³¹⁴ Cfr. P. van INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Clarendon, Oxford 1983; R. KANE, *Two Kinds of Incompatibilism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 50 (2), 1989, pp. 219-254; M. MCKENNA, D. PEREBOOM, *Free Will: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York/London 2016.

³¹⁵ M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., 58

Alla posizione del determinismo *hard*, si opporrebbe, invece, sempre all'interno di una proposta incompatibilista, quella posizione filosofica chiamata "libertarismo". Quest'ultima, che viene fatta coincidere con l'avvento della filosofia pratica kantiana e con la teoria di Thomas Reid³¹⁶, spinge verso una negazione dell'effettiva verità del determinismo, in funzione di un indeterminismo radicale, considerato espressione eminente della libertà stessa degli individui.

Determinismo *hard* e libertarismo rappresentano quindi due facce della stessa medaglia. Ogni posizione incompatibilista si trova alla fine sostanzialmente d'accordo su un rifiuto della possibilità di una prospettiva in cui il mondo sia, da un lato, determinato e, dall'altro, disposto ad accettare il fatto che il libero arbitrio si dia come parte della natura stessa dell'essere umano.

De Caro nota però come, diversamente della posizione compatibilista, quella incompatibilista non sia certamente la più seguita, soprattutto all'interno della discussione contemporanea. Il compatibilismo afferma l'effettiva conciliabilità di libero arbitrio e determinismo. Alla base della posizione compatibilista, insomma, ci sarebbe, da una parte, l'accettazione della catena causale che determinerebbe dall'interno le tendenze e le pulsioni che portano gli esseri umani a compiere delle scelte, ma, allo stesso tempo, tali scelte verrebbero compiute in virtù di un'effettiva decisione presa arbitrariamente rispetto a tali passioni e riguardo a esse. La definizione di compatibilismo che viene data nella *Stanford Encyclopedia* è la seguente:

«Compatibilism offers a solution to the *free will problem*, which concerns a disputed incompatibility between free will and determinism. *Compatibilism* is the thesis that free will is compatible with determinism. Because free will is typically taken to be a necessary condition of moral responsibility, compatibilism is sometimes expressed as a thesis about compatibility between moral responsibility and determinism»³¹⁷.

Ora, tralasciando la, seppur importante, relazione con la nozione di responsabilità morale, alla base della proposta compatibilista vi è una determinata relazione tra determinismo e libero arbitrio nei termini di un'incidenza della necessità causale all'interno delle dinamiche interne dei soggetti. De Caro chiarisce proprio questo punto quando scrive: «Il compito statuario del compatibilismo è di provare che determinismo causale e libertà non sono inconciliabili, come potrebbe sembrare *prima facie*»³¹⁸. Alla radice della posizione compatibilista vi sarebbe quindi il tentativo di integrare una visione determinista del mondo, secondo la quale a ogni effetto e a ogni azione è accompagnata una determinata causa, con

³¹⁶ Cfr. *ibid.* Vedremo nell'ultimo paragrafo del presente capitolo perché anche la posizione kantiana si sottrae a una totale riduzione a una posizione incompatibilista pura, vicina al libertarismo.

³¹⁷ M. MCKENNA, D.J. COATES, *Compatibilism*, cit.

³¹⁸ M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 59

l'ammissione della capacità da parte dell'essere umano di prendere le distanze rispetto a tali catene causali, esercitando un vero e proprio potere di "controllo".

Proprio il punto riguardante il "controllo" che eserciterebbe il libero arbitrio sulle determinazioni interne dei soggetti è quanto ci fa comprendere perché la storia del compatibilismo sia legata a doppio filo con la filosofia hobbesiana. Abbiamo infatti visto come in Hobbes la libertà del soggetto venga considerata come libero arbitrio, come indipendenza da fattori esterni e dalle pulsioni, ma, allo stesso tempo, come in virtù di tale indipendenza la ragione si definisca proprio come calcolatrice e capace di determinare i progetti sul futuro. La radicale accettazione tanto dell'influenza delle cause esterne sulle tensioni interne all'essere umano, quanto dell'effettivo possesso da parte di quest'ultimo della totale indipendenza rispetto alla necessità naturale è esattamente il punto esposto da Hobbes nel già citato XXI del *Leviatano*:

«Libertà e necessità coesistono. Così, nell'acqua che non solo ha *libertà*, ma anche *necessità* di discendere per il letto del fiume; così similmente nelle azioni che gli uomini fanno volontariamente; esse (per il fatto che procedono dalla loro volontà) procedono da *libertà*, e tuttavia, per il fatto che ogni atto di volontà umana, ogni desiderio e ogni inclinazione procedono da qualche causa, e questa da un'altra causa, in una catena continua (di cui il primo anello è nelle mani di Dio, la prima di tutte le cause) procedono da *necessità*»³¹⁹.

Agli occhi di un compatibilista tale passo rappresenta esattamente la base teorica della sua posizione. Libertà e necessità, sebbene radicalmente divise, sarebbero infatti compatibili. L'essere umano si troverebbe quindi scisso tra le sue determinazioni naturali e irrazionali, non sottoposte al suo controllo diretto, ma determinate da cause esterne e presenti nel mondo, e la sua ragione calcolatrice, libera e capace di esercitare il controllo sulle spinte pulsionali.

Ma quale problema potrebbe portare con sé il compatibilismo? Tra i diversi punti critici quello che mi sembra più importante e che lo stesso De Caro pone come punto fondamentale ambiguo della proposta compatibilista è proprio la nozione di libertà. Mario De Caro descrive infatti così la difficoltà interna a tale nozione portata avanti dall'argomentazione compatibilista: «Un ovvio rischio che tuttavia incombe sull'esecuzione di questo programma [del programma compatibilista] è di snaturare la nozione di libertà, costruendone una versione *ad hoc* proprio in funzione della sua compatibilità con il determinismo e questa è infatti la critica mossa più frequentemente contro i compatibilisti dai loro

³¹⁹ *L*, 223-224

avversario»³²⁰. L'ambiguità di cui gli incompatibilisti accuserebbero i compatibilisti, il fatto di modellare la nozione di libertà in base alla capacità di quest'ultima di sopperire alla sua differenza inconciliabile con il determinismo, non sembra tanto diversa, in realtà, da una possibile accusa di formalismo. Proprio come Hegel rivendica la totale accidentalità con la quale il soggetto esercita le sue forme di controllo rispetto alle determinazioni naturali, facendo della sua stessa libertà singola una forma di soggettività naturale e accidentale, così il libero arbitrio dei compatibilisti, nel tentativo di esercitare un controllo sulle determinazioni interne, frutto di catene causali, non fa altro che modellarsi implicitamente ogni volta in modo da permettere la propria compatibilità con le strutture deterministiche.

Il confronto tra la posizione hegeliana, critica nei confronti del modello del libero arbitrio, e quella compatibilista sarà argomento dell'ultimo paragrafo del presente capitolo. Michael Quante si è infatti impegnato in una definizione di "autonomia personale" che possa, da una parte, essere in continuità con le proposte compatibiliste, ma, dall'altra, fare del modello hegeliano un possibile correttore delle loro ambiguità. Per far ciò è però necessario, prima, descrivere brevemente le linee generali di quella posizione compatibilista, interna alla discussione contemporanea, alla quale gli interpreti hegeliani – e nello specifico, proprio Michael Quante – si sono ispirati maggiormente per un confronto con Hegel. Mi riferisco nello specifico alla fortunata teoria del "compatibilismo gerarchico" portata avanti da Harry G. Frankfurt a partire dagli anni '70.

3.2.3 *Il compatibilismo gerarchico di H.G. Frankfurt*

Frankfurt nel 1971 pubblica un articolo che è destinato a incidere profondamente all'interno della discussione sul compatibilismo e, più in generale, sulle riflessioni di stampo contemporaneo dedicate alla libertà di agire dei singoli e al libero arbitrio. L'articolo, pubblicato sul *Journal of Philosophy*, si intitola *Freedom of the Will and the Concept of a Person* e mira a una rivalutazione della nozione di "persona" come base fondamentale per l'esplicitazione di che cosa significhi per il singolo individuo esercitare la propria volontà liberamente. Proviamo a passare in rassegna i punti fondamentali dell'esposizione di Frankfurt.

Come detto, la discussione di Frankfurt prende spunto dalla ripresa della nozione di "persona" e dal suo profondo legame con la psicologia dell'azione interna ai soggetti. Come troviamo spiegato alla voce "*constructivism*" della *Stanford Encyclopedia*: «More precisely, Frankfurt explains freely willed action in terms

³²⁰ M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., pp.59-60. De Caro specifica inoltre che la posizione compatibilista «non si impegna in favore della tesi che *il nostro* mondo sia deterministico né in favore della libertà *umana*. Esso, piuttosto, impegna ad accettare una particolare definizione di libertà tale che essa è possibile in un mondo deterministico» (p. 60n).

of actions that issue from desires that suitably mesh with hierarchically ordered elements of a person's psychology»³²¹. Ma in che cosa consisterebbe precisamente tale nozione di “persona”?

Frankfurt mostra come il termine “persona” possa essere interpretato in modi estremamente diversi, che conducono a diversi risultati rispetto alla definizione dell'autonomia e libertà dell'essere umano. Uno dei modi più comuni di intendere il termine “persona” è legato all'individuazione di singolarità appartenenti a una determinata specie biologica. Un soggetto può quindi essere considerato una “persona” in relazione alla sua semplice appartenenza a una determinata specie, in quanto caratterizzato da determinate condizioni psicologiche e fisiche³²². Rispetto alla determinazione della nozione di “persona” con semplice riferimento alle connotazioni biologiche, Frankfurt scrive: «There is a sense in which the word ‘person’ is merely the singular form of ‘people’ and in which both terms connote no more than membership in a certain biological species»³²³.

Con “persona”, al contrario, per Frankfurt si indica ciò che distingue profondamente gli esseri umani dalle altre creature animate. In questo senso, una persona non può ridursi all'essere un agglomerato di caratteristiche fisiche e biologiche, ma, piuttosto, deve trovare la radice della sua eccezionalità in un elemento altro e indipendente dalla dimensione naturale e biologica. Tale elemento viene individuato da Frankfurt nella volontà dei singoli soggetti umani³²⁴, che, diversamente da quanto accade per le altre creature, è caratterizzata non solo da quelli che Frankfurt chiama “*first-order desires*” – il desiderio di compiere una determinata azione come, ad esempio, il mangiare – ma anche da desideri di secondo ordine (“*second-order desires*”), che indicano il riferirsi di un desiderio a un altro desiderio. Il termine “persona” indica quindi in ultima istanza quella creatura capace di avere dei desideri riguardo a dei desideri, dimostrando così la sua innata capacità riflessiva a livello pratico. «Many animals – scrive ancora Frankfurt – appear to have the capacity for what I shall call “first-order desires” or “desires of the first order,” which are simply desires to do or not to do one thing or another. No animal other than man, however, appears to have the capacity for reflective self-evaluation in the formation of second-order desires»³²⁵.

Gli esseri umani, quindi, in virtù della loro capacità di avere desideri di secondo ordine, proprio attraverso essi sono in grado di esplicitare quella capacità riflessiva che, abbiamo visto a più riprese, caratterizza la parte più razionale dell'essere umano, sviluppandosi attraverso operazioni valutative e di calcolo rispetto alle determinazioni più immediate della natura interna dei soggetti. Ma come si concilia

³²¹ M. MCKENNA, D.J. COATES, *Compatibilism*, cit.

³²² Frankfurt si riferisce principalmente alla concezione di “persona” sostenuta da Strawson nel suo testo *Individuals*. Cfr. H.G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «The Journal of Philosophy», 68 (1), 1971, p. 5

³²³ Ivi, p. 6

³²⁴ «It is my view that one essential difference between persons and other creatures is to be found in the structure of a person's will» (ibid.).

³²⁵ Ivi, p. 7

tale struttura della volontà umana con la capacità di trovare una forma di libertà e autonomia indifferente rispetto al darsi di un modello deterministico di mondo? Che cosa rende la posizione di Frankfurt una posizione compatibilista?

La risposta alla domanda appena posta risiede in un ulteriore chiarimento dell'ordine gerarchico che a livello psicologico sussiste tra i diversi tipi di desiderio. Abbiamo visto come i desideri di primo ordine siano quei desideri presenti in quasi tutte le creature animate. Essi – si potrebbe dire – rappresentano la dimensione totalmente immediata della natura umana, in quanto condizionata semplicemente dall'incedere degli elementi esterni come cause della determinazione del soggetto stesso. In questo senso, gli ordini del primo ordine consisterebbero in quella parte irrazionale dell'essere umano, prodotto dei nessi causali che a livello deterministico segnano la costituzione stessa dell'interiorità dei soggetti. Alla luce dei desideri del primo ordine, quindi, la volontà dei soggetti sarebbe certamente legata alla dimensione di un mondo basato su leggi di natura e sulla loro influenza rispetto alle azioni dei soggetti stessi. Ogni desiderio che porta a un'azione da parte di un soggetto può, in questo senso, risultare essere un prodotto di un determinato evento presente nel mondo esterno.

Quanto però rende certamente problematica la situazione è il carattere riflessivo dei desideri del secondo ordine. Essi, infatti, mostrano la possibilità che gli esseri umani si sottraggano al semplice trovare i desideri così come si pongono dall'esterno. Al contrario, l'essere umano riflette riguardo a questi ultimi, rendendoli a loro volta oggetto di un desiderio. Frankfurt, per meglio esplicitare le strutture riflessive proprie dei desideri di secondo ordine, decide di portarne un esempio. Il filosofo americano immagina una situazione ipotetica nella quale un medico si trovi a desiderare di migliorare la propria conoscenza degli stati psicologici dei pazienti affetti da uso abituale di sostanze stupefacenti. Per meglio immedesimarsi nella situazione dei suoi pazienti, il medico giunge a desiderare lo stesso desiderio di drogarsi, con il risultato, però, di non avere come condizione per il soddisfacimento di tale desiderio l'assunzione di droga, quanto, piuttosto, il realizzarsi di tale volontà di immedesimazione. «And insofar as he now wants only to *want* to take it [the drug], and not to *take* it, here is nothing in what he now wants that would be satisfied by the drug itself»³²⁶.

Quanto risulta di estremo interesse nell'ultima osservazione riportata è che Frankfurt sembri caratterizzare la struttura propria dei desideri di secondo ordine come quella struttura capace di esprimere un movimento che conduce la volontà ad avere se stessa, o meglio, il suo dispiegarsi, il suo volere, come proprio scopo finale. In questo senso, quando il medico dell'esempio si trova di fronte al desiderio di voler desiderare di drogarsi, egli, in realtà, vuole che la sua stessa volontà si trovi nella condizione di desiderare di drogarsi. Egli determina irrimediabilmente la dimensione del suo desiderio come qualcosa di non più immediato, ma, piuttosto, profondamente mediato dalla sua attività riflessiva sui desideri.

³²⁶ Ivi, p. 9

Quanto detto implica una particolare distinzione all'interno della dimensione dei desideri di secondo ordine. Abbiamo appena detto, infatti, che il soggetto non vuole semplicemente il compiersi di una determinata azione, ma vuole piuttosto il porsi di una determinata condizione della volontà rispetto a un desiderio immediato del primo ordine. In base al modo in cui il soggetto si relaziona al desiderio di secondo ordine, è necessario secondo Frankfurt porre una distinzione fondamentale tra “volizioni” e “desideri”: «Someone has a desire of the second order either when he wants simply to have certain desire or when he wants a certain desire to be his will. In situations of the latter kind, I shall call his second-order desires “second-order volitions” or “volitions of the second order”»³²⁷. Le volizioni corrispondono così a quelle determinazioni per cui il desiderio diviene espressione della stessa volontà, nella misura in cui la volontà stessa ha il ruolo di scegliere tra i diversi desideri in conflitto.

Di fronte a tale caratterizzazione della volontà e del meccanismo riflessivo che si accompagna in special modo alle volizioni di secondo ordine, gli esseri umani si distinguono per Frankfurt in due macrocategorie: le “persone” e i “*wantons*”. Se la struttura della volontà di una persona presuppone il carattere razionale della persona stessa, quella di un *wanton* è invece basata sulla semplice direzione imposta dai desideri di primo ordine. Ancora una volta Frankfurt utilizza un esempio riguardante la dipendenza da droghe. Pensiamo infatti a due soggetti con problemi di uso abituale di droghe. Uno è affetto tanto dal desiderio di consumo, quanto da quello di porre fine alla sua assuefazione, e cerca di porre fine a tale conflitto tra i due desideri facendo sì che solo il secondo, quello di porre fine alla sua dipendenza, possa effettivamente rappresentare la sua volontà. L'altro soggetto invece, nonostante potenzialmente sia determinato dallo stesso conflitto tra i due desideri, non ha la capacità di riflettere e scegliere quale dei due debba effettivamente rappresentare la sua volontà³²⁸. Il primo dei soggetti corrisponderà quindi a una “persona”, mentre il secondo a un “*wanton*”.

In base a quanto detto è abbastanza evidente come il modello di volontà razionale per un essere umano corrisponda, secondo Frankfurt, a una struttura riflessiva, capace di scelta e calcolo rispetto all'insieme molteplice, caotico e conflittuale dei desideri. «When a *person* – scrive Frankfurt – acts, the desire by which he is moved is either the will he wants or a will he wants to be without. When a *wanton* acts, it is neither»³²⁹. L'identificarsi del soggetto con dei desideri a lui interni porta insomma lo stesso soggetto a esprimersi e a determinare la sua stessa volontà, in un movimento che non risulta troppo diverso da quanto visto per il libero arbitrio in relazione alla posizione hegeliana. Ma come si lega a tale orizzonte argomentativo la questione della libertà dei soggetti?

³²⁷ Ivi, p. 10

³²⁸ Cfr. ivi, p. 12

³²⁹ Ivi, p. 14

La dimensione di caratterizzazione della nozione di volontà in base ai desideri e alla relazione che il soggetto intrattiene con essi definisce quindi la libertà di un soggetto in un particolare modo. «The question of the freedom of his will [of the person's will] does not concern the relation between what it does and what it wants to do. Rather, it concerns his desires themselves»³³⁰. La libertà del soggetto non risiederebbe quindi nella possibilità di realizzazione dei desideri nel mondo esterno, come invece continuamente espresso dallo sviluppo dello spirito pratico in Hegel. Al contrario, la concezione di libertà che ha Frankfurt è profondamente internalista. Essa si esprime come la semplice capacità riflessiva del soggetto nella scelta del desiderio da considerare come maggiormente determinante per la sua stessa costituzione interna di persona.

Secondo un tale modello di libertà è possibile identificare la posizione di Frankfurt come quella di un compatibilista. La gerarchia dei desideri e delle volizioni, del tutto interna al soggetto, ha infatti catapultato la dimensione della libertà all'interno di un movimento riflessivo in tutto dipendente dal soggetto stesso e indifferente rispetto all'effettivo porsi o meno di un determinismo capace di condizionare il livello dei desideri di primo ordine. «My conception of the freedom of the will – scrive Frankfurt – appears to be neutral with regard to the problem of determinism. It seems conceivable that it should be causally determined that a person is free to want he wants to want»³³¹. In questo senso, possiamo quindi dire che il compatibilismo, e, nello specifico, il compatibilismo gerarchico di Frankfurt, sarebbe sostanzialmente indifferente rispetto alla verità o meno di un modello determinista. La dimensione della libertà del soggetto infatti, radicandosi nei desideri di secondo livello, risulterebbe da una volontà autodeterminantesi e indifferente rispetto ai desideri di primo livello.

Alla base della concezione della libertà di Frankfurt e del suo relativo compatibilismo vi sarebbero però delle difficoltà nella stessa definizione del movimento che porterebbe la volontà a essere determinata da desideri di secondo grado. L'accusa sarebbe insomma quella di vaghezza e ambiguità rispetto alla dimostrazione di un effettivo movimento di autodeterminazione della volontà, basato sul porsi di desideri, piuttosto che sull'espressione pura di una razionalità libera e progettuale. Come ben spiegato da Mario De Caro, «se essi [i desideri di secondo livello] sono determinati da fattori che sfuggono al controllo dell'agente, siamo di nuovo di fronte al problema posto dagli incompatibilisti [...] Alternativamente, si può supporre che i desideri di secondo livello siano determinati da desideri di un livello ancora superiore: ma questa assunzione, evidentemente, innesca la possibilità di un regresso all'infinito»³³². Il fatto che i desideri di secondo ordine rappresentino quindi una forma di volontà riflettente non ne giustifica, però, il carattere indipendente e autonomo, proprio come, abbiamo visto, l'arbitrio in Hegel, nonostante la sua

³³⁰ Ivi, p. 15

³³¹ Ivi, p. 20

³³² M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, cit., p. 66

capacità di calcolo, resta fermo alla forma dell'immediatezza e dell'accidentalità. Potremmo allora supporre un'ulteriore aggiunta alla critica mossa da De Caro: il problema di un'autonomia del singolo soggetto, basata su un'espressione comunque accidentale del desiderio, porterebbe con sé l'ennesima dimostrazione di un'ambiguità interna alla posizione stessa del soggetto finito.

Valutare l'effettiva possibilità di risolvere l'ambiguità interna al compatibilismo grazie alla proposta hegeliana è quanto ci si propone di fare nell'ultimo paragrafo del presente capitolo, attraverso l'analisi proposta da Michael Quante.

3.3 *Autonomia personale*

3.3.1 *La dimensione dell'autonomia personale*

In un articolo, poi ripubblicato all'interno del testo *Die Wirklichkeit des Geistes*³³³, intitolato *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, Michael Quante affronta il problema di una possibile definizione di "autonomia personale" all'interno della dimensione tanto psicologica quanto etica dello spirito hegeliano. Il punto dell'interpretazione di Quante è quello di cercare nella proposta hegeliana una possibile soluzione ad alcune problematiche poste al centro dell'attenzione da parte della discussione contemporanea su compatibilismo e incompatibilismo. L'interpretazione di Quante della nozione di "autonomia personale" in Hegel – come vedremo – si cala, da una parte, in continuità e in relazione con la tradizione compatibilista e con determinate problematiche che affiorano a partire dalla condizione della volontà come libero arbitrio, mentre, dall'altra, spinge verso il superamento del formalismo della volontà che ci ha accompagnato sino ad ora, anticipando quella dimensione della volontà libera che diverrà punto centrale della nostra analisi nel prossimo capitolo³³⁴.

Il primo punto dal quale parte l'analisi di Quante riguarda la definizione di "autonomia personale", che viene data all'interno della discussione contemporanea dedicata alla libertà del soggetto. Per tale definizione Quante si rifà proprio all'articolo appena analizzato di Frankfurt e ad *Acting Freely* di Gerald

³³³ M. QUANTE, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011

³³⁴ Cfr. M. QUANTE, *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, in Kotkavirta J. (ed. by), *Right, Morality, Ethical Life: Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 1997, pp. 45-49. Al progetto di una comparazione tra compatibilismo e soluzione hegeliana, nei termini di un nuovo rapporto tra spirito e natura, si vedano anche J. KREINES, *Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will*, in Khurana T. (ed. by), *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, König, Köln 2013, pp. 111-154; Id., *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, Oxford/New York 2015; R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, New York 2008.

Dworkin. Secondo tali autori, come già visto nelle pagine precedenti, la libertà del soggetto viene identificata con delle componenti interne a esso, considerate sotto forma di una disposizione gerarchica di desideri di diverso livello, che si distinguono tra loro in base alla loro capacità di incorporare la tendenza riflessiva dei soggetti singoli. Riguardo a un tale approccio alla questione del libero arbitrio, Quante parla di definizioni della libertà del soggetto calibrata su un progetto di “naturalizzazione” della volontà razionale stessa e della sua libertà³³⁵.

È proprio a partire dalla questione della naturalizzazione come elemento comune a molte delle proposte contemporanee riguardo alla definizione di autonomia personale che Quante sviluppa le sue prime argomentazioni, mirate a specificare le problematiche centrali per la comprensione di che cosa sia la libertà del soggetto. Prendendo spunto dall'articolo di Marina A.L. Oshana *Autonomy Naturalized*³³⁶, Quante passa in rassegna, dapprima, le condizioni fondamentali del processo di naturalizzazione della libertà avviato all'interno della discussione contemporanea, per poi seguire passo per passo le tre diverse correnti interpretative individuate dalla stessa Oshana. Quanto risulta interessante per Quante, sin dall'inizio della sua analisi, è la vicinanza che le due condizioni fondamentali per la naturalizzazione, individuate da Oshana, mostrano con una determinata interpretazione dell'autonomia del volere in Hegel. Ma in che cosa consisterebbero queste due condizioni? Riportiamo di seguito la loro descrizione così come è ripresa dallo stesso Quante:

«(N1) The properties which constitute autonomy must be neutral properties, knowable through the sense or by introspection (or must supervene on natural properties).

(N2) The properties that constitute autonomy must not be restricted to phenomena “internal” to the agent. In addition, certain objective, “external” properties are required»³³⁷.

La seconda delle due condizioni richiama per Quante proprio quella visione hegeliana del superamento delle strutture formali del libero arbitrio e, in generale, dello spirito pratico soggettivo, in funzione dell'affermarsi di una componente altra ed esterna, necessaria per l'affermarsi dell'autonomia personale, e coincidente con la dimensione oggettiva e sociale dello spirito stesso.

Affronteremo però più avanti l'analisi che Quante conduce rispetto a una rivalutazione dell'autonomia personale a livello psicologico in Hegel. Vediamo adesso a che cosa conducono tali condizioni di

³³⁵ «Both [Frankfurt and Dworkin] developed independently similar theories analysing the autonomy of persons in [...] a naturalistic mode» (M. QUANTE, *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, cit., p. 45).

³³⁶ M.A.L. OSHANA, *Autonomy Naturalized*, «Midwest Studies in Philosophy», 19, 1994, pp. 76-94

³³⁷ M. QUANTE, *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, cit., p. 48

naturalizzazione dell'autonomia del singolo soggetto. Secondo Oshana tali condizioni condurrebbero al delinarsi di tre correnti interpretative contemporanee riguardanti l'autonomia personale: le teorie gerarchiche, portate avanti da Frankfurt e Dworkin, l'alternativa platonica di Watson, e il completamento biografico di Christman.

Non abbiamo qui lo spazio di analizzare tutte le diverse posizioni. Quanto ci interessa è invece il fatto che Quante individui in tali concezioni una mancanza profonda riguardo all'effettiva considerazione dell'incedere del piano sociale ed extra-soggettivo sulla definizione stessa di autonomia personale. Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, il tentativo, ad esempio, di Frankfurt di creare un modello capace di esprimere il carattere interno della libertà del soggetto a partire da una struttura gerarchica di desideri alla fine è giunto a scontrarsi con i limiti di una visione prettamente psicologica e soggettiva della libertà. Il compatibilismo di Frankfurt, per lo stesso Quante, andrebbe appunto incontro a quattro diverse ambiguità riguardo alla definizione di libertà. In primo luogo, esso cadrebbe nell'obiezione – notata anche da De Caro – di un regresso all'infinito nella gerarchia dei desideri, che farebbe sì che, nella catena di determinazione dei desideri di diverso ordine, si passerebbe dal secondo livello al terzo, dal terzo al quarto, e così via. La seconda ambiguità con la quale si scontrerebbe una teoria gerarchica riguarda il *problema ab initio*, ovvero la richiesta di una dimostrazione che i desideri di secondo ordine non vengano in realtà determinati dal soggetto proprio in base a quelli di primo ordine, invalidando così la presunta indipendenza dei primi dai secondi. La terza obiezione – per il nostro studio certamente più interessante – riguarda l'accusa mossa da Quante a Frankfurt di aver ideato un *account* principalmente “formale” di autonomia, causato dal sostanziale internalismo della sua teoria, che prevede il fatto che la verità si dia per il soggetto solo internamente a esso, in base alla semplice capacità di quest'ultimo di riflettere e scegliere i propri desideri di secondo ordine. L'ultima delle obiezioni mosse da Quante riguarda quello che viene chiamato il “*desire-formation problem*”, ovvero il problema riguardante il processo di formazione dei desideri di primo e di secondo grado. L'internalismo di Frankfurt, infatti, resterebbe indifferente al fatto che i nostri diversi desideri non si trovano semplicemente sin dall'inizio all'interno del soggetto, ma, piuttosto, sono spesso il risultato di una determinata formazione a livello sociale.

Le obiezioni mosse da Quante nei confronti del compatibilismo di Frankfurt sono estremamente interessanti in funzione dello sviluppo delle tesi del presente capitolo. Esse sembrano infatti ricalcare dei momenti fondamentali dell'analisi del “libero arbitrio” e, in generale, della volontà riflettente condotta da Hegel nello spirito pratico. Hegel stesso, infatti, concentra la propria attenzione sul mostrare tutte le difficoltà interne a una prospettiva come quella del libero arbitrio, concentrata sull'esercitare la propria riflessione come una semplice forma di calcolo rispetto ai suoi desideri. Il formalismo del libero arbitrio dipende esattamente da quella prospettiva immediata di un soggetto che pone immediatamente dei fini particolari per sé, a partire proprio da una condizione puramente interna a lui e mosso dalla semplice necessità del continuo soddisfacimento.

Il compatibilismo di Frankfurt peccherebbe quindi profondamente rispetto a una definizione di libertà che tenga conto della limitatezza giustificativa che presenta una prospettiva prettamente soggettiva e psicologica della libertà. Per Quante, il fatto che si cerchi di dare una definizione di “autonomia personale” esclusivamente in virtù di una struttura psicologica diviene il più grande ostacolo all’effettiva comprensione delle stesse condizioni sociali e comunitarie che permettono il realizzarsi del concetto di autonomia per il soggetto, o che, quanto meno, con esso entrano in necessaria relazione. Sebbene Quante non sia d’accordo rispetto alla necessità di comprendere le due condizioni sopra esposte come entrambe appartenenti allo stesso progetto di naturalizzazione dell’autonomia personale, egli trova nell’analisi di Oshana l’importante acquisizione della necessità di avere, in funzione del chiarimento di che cosa è la libertà per il soggetto, un modello che possa mettere in collegamento le strutture naturali a livello psicologico con la dimensione sociale che le circonda. «Oshana is right – scrive Quante – in claiming that personal autonomy requires more than an individual psychology. It requires a suitable natural basis and a suitable social world»³³⁸.

Per Quante, però, sembra allo stesso tempo necessaria una rivalutazione proprio delle teorie compatibiliste riguardanti l’autonomia personale, con lo scopo di comprendere una forma di libertà in continuità con le stesse determinazioni naturali e psicologiche del soggetto a patto di una loro integrazione nella dimensione più ampia dell’eticità e in generale del sociale. Per far ciò la posizione hegeliana, espressa dalla critica al libero arbitrio e alle forme della volontà finita, e culminante nel superamento di tali forme all’interno della dimensione, per Quante, “olistica” dello spirito oggettivo e della civiltà, sembra poter aprire nuove strade per un’effettiva definizione della “autonomia personale” e per un superamento del problema del formalismo, caratterizzante la volontà riflettente e il libero arbitrio.

3.3.2 *Dalla psicologia alla dimensione sociale*

Nel presente capitolo abbiamo cercato di capire quale ruolo giochi l’autonomia del soggetto nella forma del libero arbitrio e della volontà riflettente all’interno dell’esposizione sistematica hegeliana. Tale analisi è stata finalizzata maggiormente alla riscoperta di una funzione peculiare della razionalità pratica intesa come un processo di calcolo e sistematizzazione degli impulsi, ma, allo stesso tempo, alla messa in evidenza dell’intrinseca problematicità del formalismo del soggetto volente. Il nostro percorso di analisi del testo hegeliano si è poi concluso proprio col farsi avanti di quella dimensione della *Bildung* che rimanda e anticipa direttamente il passaggio necessario allo spirito oggettivo e al darsi delle istituzioni etiche.

³³⁸ Ivi, p. 57

Proprio questo punto è quanto Michael Quante cerca di mettere in evidenza come momento nevralgico per la comprensione effettiva della dimensione psicologica della libertà individuale. Il compatibilismo di Frankfurt ha mostrato per l'ennesima volta il fallimento di un modello di autonomia strutturato secondo il processo di riflessione arbitraria del soggetto. Per Quante, allora, proprio il darsi dell'oggettività della volontà è quanto permette anche la ricomprensione della stessa dimensione psicologica e formale dello spirito soggettivo. Quest'ultima va insomma ridefinita sullo sfondo della vita sociale che i singoli soggetti intrattengono con i loro simili e, attraverso tale ridefinizione, la stessa libertà giunge all'effettiva sua realizzazione anche nelle soggettività finite. In questo modo Hegel, per Quante, supererebbe tanto quella distanza tra interno ed esterno che caratterizza la volontà soggettiva e il suo continuo riferimento alle proprie determinazioni interne, quanto lo stesso formalismo che condiziona l'incapacità della forma soggettiva di giungere a effettiva identità con il proprio contenuto.

Lo scopo della proposta di Quante non deve però essere confuso con un rifiuto del compatibilismo. Al contrario, la convivenza tra la libertà di agire e di scegliere e un mondo soggetto a leggi causali e deterministiche va ricontestualizzata oltre quella forma della soggettività che in Hegel condiziona la limitatezza della volontà formale e in Frankfurt diviene espressione di un internalismo ambiguo, fonte di non pochi problemi giustificativi. Quante si propone infatti proprio la rivalutazione delle posizioni compatibiliste riguardo alla libertà umana attraverso una lettura hegeliana capace di sottrarle alle ambiguità prima elencate, come quella del formalismo e quella dell'internalismo. «Hegel would have agreed with some of the philosophical theses of these contemporary approaches – but he would also have criticized some of their underlying premises. According to him personal autonomy is the capacity of persons because of their self-consciousness. [...] In the process of self-determination a person recognizes her true self and evaluates it in one selfsame act. Self-determination then is a cognitive and deliberately evaluative act in uno actu»³³⁹. Abbiamo infatti visto durante tutta l'esposizione del capitolo come il modello di ragione calcolatrice e di volontà riflettente mostri la propria vuotezza e il proprio formalismo, determinato dalla limitatezza del punto di vista soggettivo diretto in modo del tutto immediato alla componente irrazionale e immediata della sua natura.

Quanto ci interessa ai fini del presente studio è come per Quante la struttura tripartita della volontà hegeliana, per come è presentata nell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia dello spirito*, sia espressione di un definitivo superamento di una determinata concezione formale della volontà, che, una volta ricondotta alla propria oggettività, sembra quasi poter mettere finalmente da parte il proprio formalismo. Il primo punto fondamentale per la rideterminazione dell'autonomia del volere da parte di Hegel viene individuata da Quante nell'imporsi di una razionalità pratica che dà a se stessa il contenuto e trova in se stessa l'origine del proprio esplicarsi: «In his theory Hegel avoids the dualism of thinking and willing: in his account

³³⁹ Ivi, p. 64

having a special content, or intentionality, is understood as willing. And self-conscious willing is a propositional attitude which gives itself a thought content. In this way Hegel bypasses a central problem other accounts are confronted with: the practical and motivational force of rationality is guaranteed by its very own structure – i.e., *intentionality*³⁴⁰. In questo modo, Hegel riuscirebbe quindi a superare il problema in cui invece si imbattono i compatibilisti, quando, riducendo la volontà libera alla semplice struttura gerarchica dei desideri, non hanno la possibilità di garantire una spiegazione sufficiente per lo stesso darsi di una razionalità non determinata proprio da quei desideri immediati su cui pretende di riflettere. La forma di una volontà autodeterminantesi in Hegel, invece, è capace di comprendere se stessa, mossa dalla sua stessa intrinseca destinazione, da quel dover essere che nei diversi momenti dello sviluppo dello spirito pratico la muove a una sempre nuova riproposizione del proprio determinarsi. L'intenzionalità diviene così, secondo Quante, quella tendenza della volontà che fa sì che essa abbia come proprio oggetto se stessa e non più qualcosa di semplicemente esterno; che essa sia mossa non dal semplice desiderio, ma piuttosto dalla sua stessa struttura intenzionale e cognitiva, in virtù della sua identità con la stessa intelligenza dello spirito.

Torneremo nel prossimo capitolo sulle modalità di comprensione di questa attività intenzionale della volontà singola. Quanto invece ci preme ora mostrare è come, per Quante, la tripartizione del concetto di volontà nel suo lato universale, in quello particolare e, infine, individuale sia il vero punto attraverso il quale comprendere una forma di autonomia personale in Hegel. La questione è comprendere come si possa dare in Hegel una forma di autonomia a livello del soggetto finito, senza cadere nella semplice forma del libero arbitrio e della ragione calcolatrice e riflettente. Il punto è insomma: come è possibile salvare la libertà del soggetto individuale dal formalismo e internalismo della volontà singola?

La via da seguire per Quante porta, come detto, a una determinata interpretazione della tripartizione del concetto di volontà, data tra il §5 e il §7 nell'*Introduzione ai Lineamenti di filosofia del diritto*. Così, l'autonomia del volere in Hegel sarebbe caratterizzata da tre diversi aspetti. Questi aspetti sono già stati analizzati nel primo capitolo del presente lavoro, ma vediamo come Quante li utilizza in funzione di una nuova interpretazione dell'autonomia personale. Il primo aspetto del concetto di volontà corrisponde esattamente a quella vocazione universale all'intenzionalità che abbiamo appena considerato. Con ciò si dà, per Quante, la prospettiva in prima persona della volontà; «The *first* [aspect] is having the first-person mode of thought. [...] Being intentional this self-consciousness is a kind of willing oneself – and so the person is also willing herself in it»³⁴¹. È da questo aspetto della volontà che si eleva a Io universale che deriva, come visto nel primo paragrafo del capitolo, quella struttura formale della volontà capace di scegliere tra i suoi diversi impulsi e calcolare la giusta via per il loro soddisfacimento. Tuttavia, tale forma

³⁴⁰ Ibid.

³⁴¹ Ibid.

della volontà risulta proprio per questo formale, sottomessa alla prospettiva soggettiva e incapace di presupporre alla sua capacità di scelta un insieme di principi universali secondo i quali compiere le proprie scelte. Essa è così il puro arbitrio secondo la sua forma.

Non potendosi quindi mantenere esclusivamente come un che di universale e astratto, il concetto di volontà necessita di un ulteriore lato, quello della particolarità, attraverso il quale garantisce a se stesso il contenuto particolare. Dal punto di vista della discussione riguardante la nozione di “persona”, per Quante, a tale lato corrisponde il seguente significato: «On the personal level, this means that the person has to give the will a special content»³⁴². Quello che prima era un puro esercizio di scelta da parte di un Io universale, nel secondo lato, nella particolarità, trova un contenuto nel quale riconoscere la sua stessa attività di scelta. La relazione tra universale e particolare conduce così, infine, al terzo lato dell’individualità, che si costituisce, in relazione alla persona, come l’effettivo rappresentate in quest’ultima del continuo intersecarsi dei due lati precedenti. «No person wills – scrive Quante – her “Ich” purely and without further content. And no person wants merely the content of her will. In wanting something a person always wants *herself* and the content as *her* content»³⁴³.

L’autonomia della persona, insomma, sarebbe allora, dal punto di vista psicologico, l’integrarsi della forma con il contenuto nella loro identità, sino a giungere allo scopo finale della volontà stessa, ovvero alla sua autodeterminazione libera, al suo avere se stessa come oggetto e come propria effettiva realizzazione. La struttura del concetto hegeliano di volontà contribuirebbe allora al superamento delle difficoltà individuate nella concezione contemporanea dell’autonomia personale. Attraverso tale modello, insomma, Hegel ci garantirebbe un modo per superare le difficoltà legate a una concezione dell’autonomia personale riducentesi al libero arbitrio e al formalismo della ragione pratica riflettente.

Ricordiamo che questi quattro problemi, a cui la visione hegeliana porrebbe rimedio, per Quante sono: a) il problema del regresso; b) il problema del cominciamento (*ab initio*); c) il problema del formalismo; d) il problema della formazione del desiderio. A questi quattro problemi Hegel porrebbe rimedio trovando nell’individualità della volontà l’espressione tanto del lato arbitrario della stessa volontà, quanto quello prettamente immediato e legato alla particolarità del contenuto. Tra tutti, quello che però ci interessa maggiormente in relazione al nostro studio riguardante l’integrarsi della relazione tra la componente razionale e riflessiva della volontà e quella irrazionale e sensibile è certamente il punto legato al “formalismo”. Il terzo aspetto dell’individualità, infatti, supererebbe definitivamente la scissione che abbiamo visto contraddistinguere lo stesso porsi del libero arbitrio tra razionalità e sistema dei desideri. Il libero arbitrio, come forma di razionalità calcolatrice, fallirebbe nel rendere ragione dell’effettiva

³⁴² Ibid.

³⁴³ Ivi, p. 65

autonomia personale dei soggetti, poiché legata all'espressione della forma soggettiva dell'Io universale, totalmente slegata dalla consapevolezza della sua effettiva identità con i suoi contenuti immediati.

A cosa porta quindi il tramonto di un modello di ragione puramente riflettente e calcolatrice, esplicantesi attraverso le strutture del libero arbitrio e della volontà riflettente? «According to Hegel – sostiene Quante – the “Begriff” or “Subjektivität” can't be understood as autonomous if it is purely formal capacity merely appropriating given contents. [...] So the rational and the sensitive parts of a person's psychology must be understood as *aspects* of one unique structure»³⁴⁴. Alla luce della struttura del concetto di volontà, l'autonomia personale eccede le forme di determinazione della volontà ancora formale e immediata, realizzantesi come semplice calcolo e capacità di appropriazione dei contenuti. Al contrario, l'autonomia personale come autodeterminazione coincide con una vera e propria consapevolezza della volontà dell'essere tanto sensitiva quanto razionale e riflessiva. Tale attività di autodeterminazione della volontà non trova però la propria realizzazione nella semplice dimensione psicologica dello spirito soggettivo. È invece nella dimensione politica e sociale che essa avrebbe l'effettivo luogo di attualizzazione del concetto di volontà per come è stato presentato attraverso i suoi tre lati (universalità, particolarità e individualità). Come scrive ancora Quante: «The relation between the person's autonomy and the political and social world has to be understood as the internal self-determining activity of the will which gives it those contents in which its absolute autonomy can be realized»³⁴⁵.

Proiettare la dimensione di autodeterminazione della volontà nella dimensione dell'eticità ha sicuramente un senso nell'ottica di un'analisi hegeliana. È proprio nell'eticità infatti che lo stesso Hegel afferma l'effettivo realizzarsi dell'identità tra soggettività e oggettività. La necessità della dimensione sociale come dimensione per l'avverarsi di un'effettiva autonomia personale è stato il punto di partenza dell'analisi di Quante che, proprio nella riduzione alla dimensione psicologica dell'arbitrio e dell'autonomia, ha trovato la più grande limitatezza della proposta compatibilista. Il punto finale, invece, al quale ha portato la considerazione del concetto di volontà per come è presentato da Hegel è costituito dalla necessità della dimensione sociale come avverarsi di questa attività autodeterminantesi dello spirito stesso. «The ultimate criterion then for the *actuality* of the realized structure of absolute self-determining freedom is that the following is the case: persons can lead their lives autonomously in the full sense of the term only if they identify with the social and political world in which they live»³⁴⁶.

Di fronte a una tale conclusione, secondo la quale l'autonomia del soggetto singolo non si realizzerebbe nella dimensione della psicologia soggettiva, ma integrerebbe tale dimensione all'interno dell'orizzonte sociale e politico che solo ne renderebbe possibile la realizzazione, alcuni dubbi si fanno

³⁴⁴ Ivi, p. 67

³⁴⁵ Ivi, p. 68

³⁴⁶ Ivi, pp. 68-69

avanti riguardo all'effettiva sostenibilità della proposta hegeliana. Tali dubbi si legano, secondo Quante, al carattere olistico del modello presentato da Hegel, che rischierebbe un tramonto alquanto pericoloso della dimensione soggettiva della persona, favorendo invece un troppo forte appiattimento sulla dimensione della totalità. Tuttavia, proprio nell'analizzare un tale modello olistico, lo stesso Quante differenzia il piano della discussione a livello ontologico da quello a livello etico. Nell'eticità infatti il tipo di olismo in atto non pretenderebbe assolutamente un dissolvimento dell'individualità nella totalità dell'etico, quanto, piuttosto, una ricomprensione di essa all'interno di una dimensione razionale e universale della volontà. Quante chiarisce infatti: «has Hegel in fact really defended a version of the ethical holism which says that individual's moral or rational choices can be overruled by the imperatives of the social and political systems? The answer to the question is: no»³⁴⁷. L'olismo etico di Hegel, per Quante, prevederebbe al contrario semplicemente un'inversione a livello fondazionale dei termini. Non si darebbe infatti nessuna scelta morale senza prima una dimensione etica e, tantomeno, si darebbe una giustificazione dell'eticità a partire da un soggetto autonomo presupposto. In questo senso, la sostanza etica è da sempre tanto presupposto quanto prodotto dei singoli individui; essa determina la loro autonomia all'interno della dimensione dell'eticità, ma rappresenta anche il presupposto stesso che attraverso le loro azioni si realizza.

Alla luce dell'analisi compiuta da Quante circa una rivalutazione della dimensione dell'autonomia personale all'interno delle strutture del volere hegeliano, è adesso possibile porsi due diverse domande, entrambe mirate a ulteriori riflessioni rispetto alla nozione di volontà libera e autonoma:

1. Il libero arbitrio mantiene ancora un suo ruolo all'interno dello strutturarsi dell'autonomia personale, o è superato definitivamente con l'affermarsi della dimensione oggettiva dello spirito?
2. È possibile pensare un'identità effettiva tra la razionalità pratica dei soggetti singoli e la dimensione universale del pensiero libero?

Alla prima delle due domande si risponderà immediatamente, mentre la seconda sarà tema centrale dell'ultimo capitolo del presente lavoro.

3.3.3 *Il permanere della dimensione psicologica dello spirito*

Quest'ultimo piccolo paragrafo del presente capitolo sarà estremamente breve e mira soprattutto a tirare le somme delle acquisizioni fatte durante la discussione sul libero arbitrio e sul suo superamento in funzione dell'affermarsi di un'autonomia personale altra da esso.

³⁴⁷ Ivi, p. 70

Abbiamo visto nella prima parte come il libero arbitrio si configuri come un momento estremamente importante nello sviluppo dello spirito pratico. Con esso si ha infatti il farsi avanti deciso del potere riflessivo della razionalità pratica soggettiva. Esso esprime insomma la capacità da parte dell'essere umano di porre una distanza tra le sue determinazioni immediate e la sua capacità riflessiva. Tale distanza si mostra essere in realtà frutto di una forma della soggettività che, di fronte ai suoi impulsi e ai suoi bisogni, calcola e sceglie quelli che possono portarle maggiore soddisfacimento. Il tipo di razionalità pratica di cui si fa portatore il libero arbitrio si presenta allora come una semplice applicazione di calcolo e scelta, non diretta da alcun principio presupposto o fine ultimo. La soggettività singola è così tesa alla semplice soddisfazione di fini particolari sempre nuovi e mostra la sua totale indipendenza dal semplice trovarsi determinata da elementi a lei esterni.

A partire da questo punto, si è allora presa in considerazione quella discussione che si è sviluppata in relazione proprio alla possibilità del libero arbitrio di essere considerato come l'effettiva espressione di un'autonomia dei soggetti singoli in base alla loro relazione con l'incidenza di fattori esterni e di linee causali dettate da un modello di mondo deterministico. Tale traiettoria di analisi ci ha così condotti alla posizione compatibilista di Frankfurt e alla sua gerarchia dei desideri, sulla quale fondare la giustificazione del potere riflessivo dei singoli soggetti.

L'ultima parte del capitolo è stata invece un confronto di tale modello compatibilista, ispirantesi al modello del libero arbitrio, con la trattazione che Quante porta avanti dell'autonomia personale. Michael Quante prende infatti alcuni spunti argomentativi sull'autonomia proposti da Frankfurt e da altri esponenti di teorie compatibiliste, e li confronta con il modello hegeliano, trovando in quest'ultimo delle soluzioni alle ambiguità riscontrate negli stessi modelli compatibilisti di libertà. Proprio come il libero arbitrio si era dimostrato un modello limitato e basato su un radicale formalismo della volontà, così la libertà dei compatibilisti si regge esattamente sull'autorità non giustificata di un'autonomia soggettiva e prettamente psicologica. Hegel, secondo Quante, proporrebbe allora una dimensione dell'autonomia personale che, abbandonando la sua dimensione prettamente soggettiva, possa realizzare il concetto di una libertà della volontà all'interno della sola totalità etica.

Quanto mi sembra però mancare nel tentativo quantiano – che si mostra comunque estremamente valido nella comprensione del farsi avanti necessario della dimensione universale dell'eticità – è un'effettiva riflessione sul permanere in Hegel di una dimensione soggettiva della volontà, ancora legata all'arbitrio e alle determinazioni immediate. Sebbene infatti il libero arbitrio mostri il suo formalismo e, allo stesso tempo, la necessità di una nuova dimensione della libertà universale, è con esso e con la sua tendenza alla felicità che si presenta quello che abbiamo visto essere “il germogliare dell'universalità del pensiero”³⁴⁸. In questo senso, quanto sembra risultare dall'analisi delle forme limitate della volontà

³⁴⁸ *PfR*, §20

soggettiva è un'indicazione che punta dritta a un'accettazione dell'insuperabilità della dimensione formale e immediata all'interno dei soggetti agenti, in virtù della loro stessa natura, determinata tanto dal razionale quanto dall'irrazionale.

La volontà formale sarebbe allora una cristallizzazione finita e limitata di una dimensione universale del pensiero, che trova la propria realizzazione oltre il soggetto e che, logicamente, è presupposta come un dover essere allo stesso soggetto. Allo stesso tempo, però, dal punto di vista dell'esistenza, la volontà formale si mostrerebbe come quell'anticipazione ineludibile che mostra proprio la necessità del porsi dello spirito oggettivo stesso. Sebbene quindi sia fondamentale dare grandissima importanza al progetto hegeliano culminate nella dimensione universale della volontà libera e al passaggio alla dimensione etica, tuttavia, non si deve incorrere nell'errore di liquidare la dimensione psicologica della volontà, la sua capacità calcolatrice e riflessiva, come l'espressione di un semplice formalismo vuoto, inutile e solo negativo. È invece proprio a partire dal libero arbitrio e dalla sua relazione con le componenti irrazionali della sua natura, che si pone agli occhi dello spirito la necessità del pensiero e del comprendere appunto la sua stessa volontà; ed è solo con il persistere della lotta e del rapporto complesso interni ai singoli soggetti finiti tra la loro parte razionale e quella irrazionale, che lo spirito può giungere a comprendersi come la soluzione a tale rapporto connaturato ai soggetti stessi.

A partire da tali conclusioni, il prossimo capitolo cercherà di chiarire nello specifico che cosa sia allora questa dimensione universale della volontà libera e quale ruolo giochi al suo interno la relazione tra la dimensione teoretica dell'intelligenza e quella pratica della volontà, avendo visto sino ad ora in che misura il formalismo della volontà non colga ancora la dimensione effettiva della libertà, ma ne anticipi comunque il necessario porsi. Si farà questo mostrando che cosa possa offrire di nuovo la proposta hegeliana a una discussione sedimentatasi, da una parte, su una ricerca di razionalità pratica imparziale e universale, e, dall'altra, su un inevitabile ritorno al semplice internalismo della volontà stessa, rinchiusa nell'immediatezza della sua natura interna. La proposta hegeliana si mostrerà come possibile conciliazione di queste due parti, ma anche come punto di partenza per nuove ricerche in campo pratico e in campo teoretico.

*Le forme della libertà:
razionalità pratica e pensiero speculativo*

Nel corso del nostro studio abbiamo preso in analisi le diverse forme limitate della volontà soggettiva. Tanto nell'immediatezza dei sentimenti e degli impulsi, quanto nella prospettiva del libero arbitrio e della riflessione calcolatrice, il formalismo della singola soggettività finita ha mostrato la sua apparente insuperabilità all'interno della dimensione finita del soggetto. Il rapporto tra il razionale e l'irrazionale si è mostrato come un qualcosa di caratterizzante ogni momento formale dello sviluppo dello spirito pratico.

Questo rapporto tra un orizzonte universale della totalità, che possa comprendere al suo interno la finitezza dell'essere umano, e l'essere finito stesso come caratterizzato da una volontà formale e immediata può essere ora affrontato in rapporto alla possibilità di determinare un livello imparziale per lo sviluppo della libertà dell'individuo stesso.

Prima di entrare nello specifico della proposta hegeliana, può essere interessante mettere in luce i tratti salienti della discussione sviluppatasi tra Christine Korsgaard e Bernard Williams sullo statuto psicologico della razionalità pratica e sulla possibilità di una dimensione libera e imparziale per il soggetto razionale. Riflettere su queste due posizioni può essere utile ai fini della comprensione di quali insidie possa nascondere una fondazione della libertà individuale basata sulla discussione e giustificazione di meccanismi interni alla psicologia del soggetto finito.

Christine Korsgaard ha fondato la sua definizione di una normatività per l'agire individuale sulla capacità riflessiva dei singoli soggetti. Ogni essere razionale è capace di astrarsi dalle sue condizioni contingenti e di riflettere sulla propria identità. La nozione di autonomia che, in conseguenza di ciò, diviene per Korsgaard centrale è fondata principalmente sulla dimensione psicologica dell'essere umano. La possibilità di riflettere sulla propria identità personale e di definire in tal modo la legge morale secondo la quale condurre una vita che rispecchi realmente tale identità è soggetta agli sviluppi psicologici del soggetto finito. L'imparzialità sembra in questo modo risultare semplicemente dalla presupposizione di uno stato psicologico puramente razionale e non dall'effettiva comprensione e istituzione di una libertà che possa superare i limiti del soggetto finito.

Critico di un modello di razionalità pratica, basato sulla possibilità di valutazione e riflessione imparziale, è stato Bernard Williams. Nel suo *Ethics and the Limits of Philosophy*, pubblicato nel 1985, egli approfondisce tutti quegli aspetti, derivanti proprio dalla radice problematica della psicologia individuale,

che invaliderebbero qualsiasi progetto universalistico riguardo alla razionalità pratica. Se, da una parte, l'analisi di Williams ci permette di comprendere maggiormente in che misura possa risultare problematico fondare la giustificazione della libertà sulle dinamiche psicologiche individuali, allo stesso tempo, la sua prospettiva sembra essere incapace di vedere nei limiti psicologici un chiaro rimando proprio alla necessità di un progetto universalistico riguardante la stessa libertà.

È proprio Hegel invece a mostrarci una terza via, che, attraverso la comprensione dei limiti della psicologia del volere, rimanda oltre essi a una nuova concezione di volontà libera. A partire dal terzo paragrafo del capitolo si cercherà di percorrere gli ultimi passi dello sviluppo dello spirito soggettivo hegeliano, analizzando la forma dello spirito libero e il passaggio della volontà formale e finita nella dimensione dell'universalità e dell'oggettività del pensiero. In tale passaggio cercheremo una possibile risposta hegeliana all'opposizione tra internalismo della volontà soggettiva e imparzialità della riflessione filosofica e scientifica. Nella volontà libera troveremo quindi, da una parte, l'affermarsi di una dimensione pratica universale, non più legata all'immediatezza della prospettiva del singolo soggetto finito, e, dall'altra, troveremo un'identità proprio con il pensiero teoretico e con l'attività di comprensione di quelle forme limitate che caratterizzano lo spirito soggettivo nel suo sviluppo.

Di fronte a un possibile modello di volontà razionale e libera, come quella proposta da Hegel, si pone però un ultimo scoglio per la nostra analisi. In che misura in tale orizzonte è effettivamente possibile una completa e valida integrazione, da una parte, della dimensione soggettiva e di quella oggettiva, e, dall'altra, del piano della razionalità pratica, esplicantesi anche attraverso il formalismo della volontà finita, e di quello del pensiero speculativo, che nella visione hegeliana rappresenta la massima espressione proprio di una volontà razionale e libera³⁴⁹? Il discorso sulla libertà e sull'identità di pensiero e volontà culminerà quindi con l'affermarsi tanto della necessità della prospettiva psicologica della volontà finita, quanto di una sua ricontestualizzazione all'interno della dimensione oggettiva, che renda possibile l'effettivo realizzarsi della libertà. Allo stesso tempo, però, tale identità mostrerà un'ambiguità ancora non completamente risolta proprio tra l'orizzonte finito della praticità e la sua dimensione speculativa e filosofica.

4.1 *Psicologia e normatività: la riflessione di Christine Korsgaard sulla libertà*

La ricerca portata avanti negli anni da Christine Korsgaard si colloca pienamente all'interno della tradizione costruttivista. Korsgaard parte da quanto sostenuto da John Rawls riguardo alla necessità di

³⁴⁹ Da una domanda simile parte anche il lavoro dedicato alla libertà di Frederick Neuhouser. Cfr. F. NEUHOUSER, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, cit.

determinare un modello di razionalità pratica capace di strutturare una società fondata sulla giustizia sociale e sull'annullamento delle cattive condotte³⁵⁰. Tuttavia, rispetto alla particolare attenzione che Rawls rivolge più in generale all'intera dimensione della politica, Korsgaard vede nella discussione riguardante la psicologia degli individui il punto fondamentale per l'edificazione di una morale nella quale la razionalità e la riflessione facciano da padrone.

La domanda che giace alla base della trattazione psicologica che Korsgaard compie del volere individuale può essere così riassunta: è possibile il darsi di un'unità del volere? A essa poi si aggiunge la domanda riguardante le condizioni per il darsi eventuale di una tale unità: essa si fonda in ultima istanza su principi pratici? Rispondere a queste questioni significa per Korsgaard riportare l'attenzione su un programma morale che si espliciti a partire dalla riformulazione delle meccaniche proprie della psicologia individuale. La volontà non deve insomma essere semplice risultato delle tendenze individuali, ma deve invece costituirsi come espressione della razionalità e identità dell'individuo singolo. Per questo motivo, il tentativo portato avanti da Korsgaard è quello di mostrare che è possibile rispondere positivamente alle domande che abbiamo posto, a partire dalla necessità di vedere all'interno della volontà razionale di ognuno una forma di normatività basata su principi universalmente e razionalmente accettabili. La stessa Korsgaard scrive, introducendo uno dei tanti testi mirati all'esplicitazione delle strutture proprie della razionalità pratica: «I will explain how the principles of practical reason serve to unify the will, and how that makes them normative»³⁵¹. La ricerca dei principi pratici della ragione è quindi la ricerca di un'unità del volere, che possa mostrare come il relativismo delle scelte possa essere comunque ricondotto a precise condizioni universali, se rapportato alle modalità di azione morale dell'essere umano.

Il punto è insomma quello di rivendicare l'esistenza di una normatività prettamente psicologica per l'essere umano. Il passaggio è fondamentale perché pone l'accento proprio sulla dimensione della psicologia e su come sia da cercare nei processi di determinazione pratici e individuali una potenziale fonte per la genesi delle obbligazioni. La psicologia dell'individuo è quell'orizzonte nel quale il rapporto tra razionale e irrazionale, tra componenti riflessive e componenti immediate decide del destino delle azioni e della condotta etica e morale dei soggetti stessi. Korsgaard vede proprio nella dimensione psicologica la possibilità di riscontrare processi di riflessione e di consapevolezza individuali che fanno sì che il soggetto prenda le distanze da atteggiamenti irrazionali, agendo invece secondo principi pratici, razionali e universali. Gli obblighi che l'essere umano trova come elemento costituente la propria volontà soggettiva sono degli obblighi che non derivano dall'esterno, ma piuttosto da quei processi psicologici

³⁵⁰ Cfr. J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by B. Herman, Harvard University Press, Cambridge/London 2000; Id., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, cit.; Id., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge/London 1971.

³⁵¹ Cfr. C. KORSGAARD, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, New York 2009, p. 59.

che rendono gli individui consapevoli della loro identità personale e della loro autonomia e indipendenza da fattori contingenti e immediati.

Ma come si esprime nello specifico questo portato razionale che rende possibile per ogni individuo agire secondo dei principi incondizionati e indipendentemente dall'incedere dell'immediatezza, ad esempio, delle pulsioni? In che misura è ineludibile la componente razionale del soggetto, capace di ergersi come origine di ogni obbligo per il singolo individuo? Prendiamo in considerazione un passo presente in *The Sources of Normativity* che mette in campo esattamente quella che per Korsgaard è la dinamica psicologica in atto negli individui razionali e che pone la radice del problema stesso riguardante la razionalità pratica:

«It is the problem of the normative. For our capacity to turn our attention on to our own mental activities is also capacity to distance ourselves from them, and to call them into question. I perceive, and I find myself with the powerful impulse to believe. But I back up and bring that impulse into view and then I have a certain distance. Now the impulse doesn't dominate me and now I have a problem. Shall I believe? Is the perception really a *reason* to believe? I desire and I find myself with a powerful impulse to act. [...] The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It needs a *reasons*»³⁵².

Il problema del “normativo” si incrocia quindi con la difficoltà di definire il motivo per cui compiamo determinate azioni. La semplice riflessione del soggetto sulle proprie pulsioni e sui propri desideri sembra essere insufficiente per determinare delle norme per l'azione umana, che sarebbe così lasciata al relativismo dell'immediatezza delle determinazioni interne degli individui.

La tradizione filosofica proveniente da David Hume e che trova in Bernard Williams il punto di riferimento contemporaneo viene legata da Korsgaard esattamente alla concezione empirista. Quest'ultima vede nel semplice ragionamento riflessivo sulle pulsioni e sui desideri l'impossibilità di individuare una dimensione effettivamente incondizionata della praticità umana; una dimensione in grado di svincolarsi dall'incedere in essa del contenuto più immediato e naturale dell'individuo. L'attacco alla tradizione empirista è un attacco all'abbandono di qualsiasi progetto universalistico per la ragione pratica. Il rapporto tra irrazionale e razionale all'interno del soggetto per gli empiristi non è certamente ridotto al semplice appiattimento della dimensione pratica sul primo, ma mostra piuttosto come la determinazione dei fini per l'azione da parte del soggetto sia sempre condizionata dalla contingenza dei desideri interni ai singoli individui. Scrive Korsgaard: «The inadequacy of the view is clear from this fact: there may be many principles that accurately describe the way human beings are characteristically motivated, or the

³⁵² C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 93

effects that certain judgments have on the will. And the empiricist conception of rationality leaves us with no way of distinguishing which ones are principles of reason and which ones are not»³⁵³.

Il modello costruttivista, al contrario, cerca di andare oltre la semplice determinazione di una “ragione” in base a un puro processo riflessivo sui propri desideri per come essi si presentano in modo del tutto immediato. Il semplice ragionamento del soggetto sul contenuto dei propri impulsi non è sufficiente per risolvere la continua alternanza di desideri sempre nuovi, né, tantomeno, è in grado di garantire un parametro di valutazione corretto. Di fronte al porsi di scopi molteplici l'empirista valuta il solo fatto che tale desiderio si ponga come una buona ragione per perseguire il fine del suo soddisfacimento attraverso i mezzi che glielo permettono. Una tale condizione, però, non fa altro che appiattare il livello della motivazione per agire su quello della constatazione di un nuovo scopo il cui raggiungimento richiede l'utilizzo di determinati mezzi.

La soluzione costruttivista al continuo alternarsi di pulsioni, passate al vaglio della riflessione del soggetto ed elevate contingentemente a fini e a ragioni per l'agire, viene allora identificata nella capacità dei soggetti di autodeterminarsi come identità, come autocoscienze in grado di astrarsi dalla eterogeneità dei loro desideri. Ciò implica che l'individuo non riflette più su un contenuto eterogeneo, immediato e altro, ma piuttosto sulla propria identità stessa, determinandosi e dandosi delle leggi che possano effettivamente essere espressione della sua soggettività razionale. «The reflective structure of the mind is a source of 'self-consciousness' because it forces us to have a *conception* of ourselves. [...] When you deliberate, it is as if there were something over and above all of your desires, something which is *you*, and which *choose* which desire to act on. This means that the principle or law by which you determine your actions is one that you regard as being expressive of *yourself*»³⁵⁴.

In quanto appena visto risiede la missione normativa della razionalità pratica. La riflessione non è un semplice vaglio capace di riconoscere i desideri e in essi trovare l'implicito rimando a un loro soddisfacimento. Per Korsgaard nella volontà dell'individuo risiede anche la possibilità di un'oggettività esprimendosi sotto forma di legge autoimposta. In questo senso si parla di “autorità della riflessione”, ovvero di un processo di identità del soggetto, che si astrae al di sopra del semplice contenuto immediato, per trovare in sé gli obblighi per la propria condotta. «The reflective structure of human consciousness – scrive Korsgaard – gives us authority over ourselves. Reflection gives us a kind of distance from our impulses which both forces us, and enables us, to make laws for ourselves, and it makes those laws normative. To make a law for yourself, however, is at the same time to give expression to a practical conception of your identity. Practical conceptions of our identity determine which of our impulses we

³⁵³ C. KORSGAARD, *Self-Constitution*, cit., p. 62

³⁵⁴ C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, cit., p. 100

will count as reasons»³⁵⁵. Nello stabilire dei fini per se stesso il soggetto riflette anche sulla correttezza dei mezzi per perseguire tali fini e così facendo impone a se stesso determinati obblighi. La valutazione dei mezzi e degli scopi non dipende più solo dal porsi immediato e interno al soggetto di elementi “naturalisti” e pulsionali, dal semplice essere motivato del soggetto, quanto piuttosto dalla consapevolezza stessa che l’individuo ha raggiunto della propria identità personale.

Il programma di una razionalità imparziale e capace di ergersi come indipendente rispetto agli impulsi viene sempre e comunque sviluppata a partire dalla dimensione psicologica, cercando in quest’ultima gli appigli per la fondazione stessa di un tale programma. La totalità pervasiva della ragione kantiana viene limitata all’espressione di una forma del tutto individuale di ragionamento riflessivo pratico, che nella sua strumentalità porta con sé non pochi problemi di natura formale. Sebbene Kant venga portato come punto di riferimento principale per la sua teoria, Korsgaard restringe il meccanismo di autodeterminazione della volontà a un meccanismo di consapevolezza psicologica dell’individuo. In questo modo, l’intero progetto unitario di una ragione architettonica e trascendentale sembra perdere notevolmente di forza, conducendo la posizione costruttivista a contraddizioni e ingenuità interne, che ne rendono il modello proposto suscettibile proprio dell’accusa di “formalismo”.

Le difficoltà a cui va incontro una ragione che rivendichi la propria indipendenza e imparzialità a livello prettamente psicologico è quanto fa della proposta di Bernard Williams una proposta che, nell’opposizione con le tesi di Korsgaard, mostra una certa potenza e una certa profondità di analisi, mantenendo allo stesso tempo criticità non del tutto risolte.

4.2 *La critica dell'imparzialità: la ragione pratica in Bernard Williams*

4.2.1 *Dovere proposizionale e dovere pratico*

L’analisi che Williams compie della razionalità pratica è direttamente connessa a un’operazione che nel volume *L’etica e i limiti della filosofia* corrisponde al tentativo di rifondare la stessa concezione di “etica” a partire dalla domanda originaria alla sua base. Tale domanda, per Williams, coincide con la domanda socratica, riportata da Platone nella *Repubblica*, riguardante il modo in cui dovremmo condurre la nostra vita. L’incipit del primo capitolo del suo volume è in questo senso significativo: «Il problema è tutt’altro che banale; ciò di cui stiamo discorrendo è come uno deve vivere. Così disse Socrate. [...] I propositi della filosofia morale nonché le speranze che essa può nutrire di meritare un’attenzione seria sono strettamente legate al destino della domanda di Socrate, anche se per caso non fosse vero che la filosofia,

³⁵⁵ Ivi, pp. 128-129

per sé sola, possa ragionevolmente sperare di fornire la risposta»³⁵⁶. La critica che Williams muove alla possibilità di concepire una razionalità pratica come imparziale, ovvero come autonoma e puramente autodeterminantesi, è quindi strettamente legata alla negazione di un progetto morale che determinerebbe da sempre tale razionalità stessa.

Con il suo concetto di moralità, Kant avrebbe posto l'attenzione, secondo Williams, non più sull'emergere di virtù etiche a partire dalla natura umana, ma piuttosto sull'universalità e autonomia di una ragione unica e indipendente rispetto alla contingenza di tutto ciò che è naturale e accidentale. Scrive Williams:

«Invece di tracciare il quadro di una vita pienamente realizzata, esso [il programma kantiano, che, secondo Williams, vorrebbe fondare la vita etica sulla ragione pratica] ci fornisce certi tratti strutturali o formali delle relazioni etiche. Invece di fondarsi su una specifica teleologia della natura umana, prende avvio da una concezione molto astratta dell'azione razionale»³⁵⁷.

Alla domanda socratica non si risponderebbe quindi attraverso la determinazione di che cosa sia una vita perfetta a livello etico, basata sulla compiutezza delle virtù del singolo individuo in quanto essere naturalmente razionale. Lo scopo alla base della ragione pratica kantiana sarebbe quello, secondo Williams, di radicare in un'unità razionale quella normatività a livello morale capace di rendere l'agire individuale effettivamente autonomo rispetto alla contingenza degli impulsi immediati.

Per questo motivo il modello di ragione pratica kantiana è agli occhi di Williams legato e fondato principalmente sulla nozione di "obbligo morale". Io agisco moralmente nella misura in cui ho il dovere di fare una determinata cosa in virtù di un obbligo autonomo e dettato solo ed esclusivamente dalla mia ragione. È per questo che, come nota Louden, «Obligation [...] is, Williams claims, the central concept in the morality system»³⁵⁸. La caratteristica comune a tutta la moralità, per Williams, è quella di essere ossessionata dalla discussione sull'obbligo, poiché è quest'ultimo la risposta della ragione pratica alla domanda socratica sul "che cosa devo fare?".

Ma qual è la struttura propria dell'obbligo? In che misura su di esso si baserebbe l'affermazione che ogni soggetto razionale è già da sempre all'interno della dimensione della moralità?

³⁵⁶ B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. R. Rini, Laterza, Roma 1987, p. 3

³⁵⁷ Ivi, p. 67

³⁵⁸ R.B. LOUDEN, *The Critique of the Morality System*, in Thomas A. (ed.), *Bernard Williams*, Cambridge University Press, New York 2007, p. 105

Prendiamo in considerazione l'analisi che Williams conduce del "dovere" nel suo contributo *Dovere e obbligo morale*. In esso Williams analizza le diverse forme che può assumere il dovere in base all'interpretazione che adottiamo nei confronti degli obblighi espressi a livello sintattico nelle proposizioni. All'interno di tale analisi, ciò che però mi sembra più significativo per la nostra discussione è proprio la scissione tra "dovere pratico" e "dovere proposizionale". Tale distinzione è presa in considerazione proprio in relazione alla risposta che essa dovrebbe fornire a quella che abbiamo visto essere la "domanda socratica". Williams si esprime così a riguardo: «Ci tocca considerare il *dovere* così come si presenta nel problema deliberativo: "che cosa devo fare?". Sembra che ci siano delle considerazioni che suggeriscono ragioni valide per distinguere tale *dovere* pratico dal *dovere proposizionale* generale. Una ragione che è stata addotta a sostegno di questa distinzione è che il *dovere* pratico è pesantemente condizionato dalla realtà effettiva, mentre il *dovere* proposizionale generale può adattarsi al capriccio di chi parla»³⁵⁹.

Il dovere pratico si distingue quindi dal dovere proposizionale nel suo essere capace di tenere conto delle diverse condizioni che inficiano una determinata condotta da parte del soggetto agente³⁶⁰. La semplice forma proposizionale – ad esempio, "A deve fare X", dove il "deve" va considerato come un operatore proposizionale – non tiene conto delle diverse motivazioni che determinano le scelte del soggetto agente. È necessario infatti che l'agire razionale del soggetto sia determinato tanto dalla considerazione che esso ha delle condizioni per agire in un determinato modo, quanto dall'effettiva possibilità di compiere determinate azioni³⁶¹.

Ma è proprio qui che si pone il problema radicale nella definizione della struttura interna della ragione pratica. Abbiamo infatti visto che, secondo Williams, essa, all'interno del progetto kantiano, è considerata come da sempre nella moralità, in quanto retta semplicemente dal suo essere determinata dall'obbligo morale. Abbiamo poi visto come tale obbligo non possa essere però semplicemente proposizionale, ma come, al contrario, esso necessiti di porsi in stretto legame con le deliberazioni del soggetto razionale e,

³⁵⁹ B. WILLIAMS, *Sorte Morale*, trad.it. Rodolfo Rini, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 154

³⁶⁰ Ivi, p. 155: «Il *dovere* pratico va inteso come l'equivalente di una risposta "conclusiva", ossia "che tenga conto di tutto" alla domanda: "che cosa devo fare?"; ed un *dovere* avente questo ruolo presenterà una proprietà che possiamo chiamare "esclusività": se devo fare X e devo fare Y, allora deve essere possibile che io faccia sia X che Y».

³⁶¹ La distinzione tra i due "doveri" richiama fortemente ciò che è stato esposto nel secondo capitolo del presente lavoro. Per Hegel infatti abbiamo visto come lo spirito pratico sia continuamente determinato dalla duplicità del dovere. Da una parte, tale dovere si configura come un dovere pratico se si declina come la valutazione delle condizioni per il soddisfacimento continuo dei diversi fini particolari. Dall'altra, esso rappresenta, ai nostri occhi di studiosi della psicologia dello spirito, la destinazione propria della volontà, il tendere di quest'ultima alla realizzazione della sua dimensione universale e della sua libertà di autodeterminazione. È però evidente come, se Williams rigetta la sfera "proposizionale" del dovere, Hegel invece faccia della destinazione universale della volontà una componente ineliminabile, sebbene non presente agli occhi della volontà finita e soggettiva.

per questo motivo, debba essere necessariamente un dovere pratico. All'interno di questo quadro si evidenziano due elementi fondamentali che necessitano di un ulteriore approfondimento. L'obbligo, infatti, se considerato come "dovere pratico", va analizzato alla luce delle nozioni:

- a) di "necessità pratica";
- b) di "deliberazione" o "decisione".

La critica all'imparzialità della ragione pratica kantiana, mossa da Williams, passa necessariamente non solo attraverso la semplice definizione della forma del dovere, ma anche attraverso la riflessione sul processo volontaristico alla base delle intenzioni dei soggetti, cioè attraverso la riflessione sul modo in cui il dovere si pone come elemento presupposto per l'agire razionale del soggetto stesso.

4.2.2 *Necessità pratica*

I dubbi di Williams riguardano l'effettivo porsi di qualcosa di necessario all'interno dei processi di volizione individuali, in virtù di un'evidenza razionale che si porrebbe agli occhi dei soggetti indipendentemente dalle motivazioni e dagli interessi degli stessi³⁶². La ragione pratica viene inizialmente identificata con la capacità da parte dell'individuo di trovare nella sua semplice razionalità quell'obbligo universale che ne determinerebbe l'agire libero. Io agisco in un determinato modo in virtù di un dovere, di una necessità che si pone senza alcun dubbio alla mia ragione pratica³⁶³. Ma che carattere ha tale necessità pratica? È essa espressione di un carattere imparziale che si pone agli occhi del soggetto volente come un dovere a lui intrinseco?

Partendo però proprio dalla prima cosa che si porrebbe come necessaria agli occhi delle persone che agiscono, il processo di determinazione dell'agire segue per Williams una precisa linea di sviluppo:

³⁶² «Esiste qualche cosa che gli agenti razionali vogliono necessariamente? Ossia: c'è qualcosa che vogliono (o che vorrebbero se ci pensassero seriamente) semplicemente come parte o come preconditione dell'essere agenti)» (B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., p. 69).

³⁶³ B. WILLIAMS, *Sorte morale*, cit., p. 161: «Chiunque si trovi a deliberare in una situazione quotidiana, può arrivare alla conclusione che una certa azione è quella che ha da fare o che bisogna che faccia. L'agente morale kantiano è quello che si ispira a certe concezioni di ciò che deve fare».

- 1) «Nelle varie circostanze noi vogliamo certi risultati»³⁶⁴: chi sta per agire, vuole necessariamente che tale agire abbia un determinato risultato³⁶⁵;
- 2) «di solito vogliamo produrre questi risultati»³⁶⁶: in molti casi, il risultato che si vuole include anche il bisogno del processo di produzione di tale risultato. Più semplicemente, volere un risultato implica voler agire per quel risultato;
- 3) «di solito vogliamo produrli in un modo atto ad esprimere la nostra volontà»³⁶⁷: voler agire in funzione di un determinato risultato implica voler possedere quei pensieri e quelle convinzioni che permettono di agire per un determinato risultato.

Il procedimento appena esposto spinge la nostra attenzione verso la considerazione di che cosa sia effettivamente ciò che vogliamo. La natura dell'agire coincide in modo abbastanza chiaro con la tensione al volere dei singoli soggetti. In questo senso, la posizione di Williams parte da un'assunzione che abbiamo visto essere propria anche dello spirito soggettivo hegeliano. Lo sviluppo della volontà è infatti caratterizzato dall'agire dello spirito. L'attività è perciò un movimento proprio della volontà³⁶⁸.

Alla radice di tale processo di determinazione della volontà ci sarebbe però, per Williams, un bisogno innato degli uomini di non sentirsi frustrati per aver agito in un determinato modo. «Riflettendo su questo, – scrive Williams – possiamo vedere che c'è in noi una volontà generale e nativa di non subire frustrazioni, in particolare dalle altre persone»³⁶⁹. Nella misura in cui vogliamo dei risultati, ciò che effettivamente vogliamo, per Williams, è la libertà di poter conseguire tali risultati; «abbiamo un bisogno generale di essere liberi»³⁷⁰. In questo senso, la ragione pratica coinciderebbe quindi con la libertà stessa del soggetto agente.

Allo stesso tempo, però, l'agire razionale porta con sé il bisogno di determinare l'insieme lecito delle nostre volizioni. La volontà non coinciderebbe allora con una libertà illimitata, ma, bensì, con una capacità da parte del soggetto di essere libero all'interno della sua condizione finita, cosciente dei suoi limiti riguardo alla soddisfazione dei propri voleri e desideri. Se, da una parte, la libertà si configura come la

³⁶⁴ B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., p. 70

³⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 69: «Quando si propongono di agire, le persone necessariamente vogliono, prima di tutto, qualche risultato: vogliono che le cose stiano in un modo anziché in un altro».

³⁶⁶ *Ivi*, p. 70

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ Ricordiamo quanto Hegel scrive a tale proposito: «essa [la volontà] soltanto intesa come questa attività entro di sé mediantesi e ritorno entro di sé» (*PhR*, §7). Per un'analisi della componente attiva dello spirito pratico si veda il capitolo 2 del presente lavoro.

³⁶⁹ B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., p. 70

³⁷⁰ *Ibid.*

capacità da parte del soggetto di mostrare nel proprio agire il suo stesso proposito per il conseguimento del risultato desiderato, allo stesso tempo, nella misura in cui allo stesso soggetto si oppongono limiti storici, naturali o sociali, egli limita razionalmente se stesso, ovvero la sua stessa libertà.

I passaggi qui affrontati hanno cercato di definire la dimensione dell'agire razionale come un agire necessariamente legato all'entrata nella dimensione della moralità. Secondo queste riflessioni, agire razionalmente coinciderebbe insomma con l'ingresso da parte del soggetto in quella dimensione dove vige la necessità del riconoscimento e del rispetto della libertà altrui in virtù del rispetto che gli altri dimostrano nei confronti della nostra. In questo senso, la libertà va considerata non solo come un bene, ma come un vero e proprio diritto, razionalmente riconoscibile da ogni altro essere umano³⁷¹. Secondo una tale argomentazione, il fatto che i bisogni e i desideri dei soggetti siano necessariamente legati al loro agire razionale e quindi alla loro libertà, significherebbe allo stesso tempo che tali soggetti, in virtù di tali bisogni, sono anche direttamente collocabili in una dimensione morale; essi necessitano che si dia una moralità attraverso la quale far valere la loro pretesa di libertà di fronte ad altri soggetti.

Il punto, però, è in che misura una struttura che, a detta dello stesso Williams, risulta assolutamente valida e coerente, possa provare l'effettiva capacità del solo agire razionale di costituire l'intero istituto della moralità? In che modo si può affermare che ogni soggetto razionale è conseguentemente e necessariamente sempre vincolato al perseguimento di scopi morali e al rispetto della libertà altrui? La risposta a tali domande da parte di Williams merita una riflessione puntuale e accorta.

Secondo Williams ogni possibilità di costituire la moralità, e la nozione di libertà a essa connessa, attraverso la semplice razionalità del soggetto è del tutto illusoria. La radice di tale illusorietà risiederebbe nel meccanismo di prescrizione che guiderebbe l'universalizzazione di una determinata massima o, come in questo caso, della libertà. Perché la libertà possa essere riconosciuta da tutti gli esseri razionali, questi ultimi devono accettare di sottomettersi al mio potere prescrittivo. Quanto nota Williams, però, è che il semplice riconoscimento da parte di un soggetto della ragionevolezza della mia norma non implica assolutamente il fatto che tale soggetto decida di sottomettersi a essa. Secondo le parole di Williams, «nessuno potrebbe mai conseguire il risultato richiesto, cioè l'ingresso nel mondo etico, solo a partire dalla considerazione del *dovrei* o del *devo* dell'azione razionale in se stessa, e del *devo* del problema pratico»³⁷².

L'agente puramente razionale agisce secondo il proprio dovere interno, secondo una necessità che gli si è imposta come fondamento conoscitivo della sua stessa libertà razionale. Williams mostra però seri

³⁷¹ «Io pretendo questo diritto [alla libertà] esclusivamente in quanto sono un agente razionale che ha degli scopi» (ivi, p. 74).

³⁷² Ivi, p. 75

dubbi riguardo a una tale strutturazione della ragione pratica. La nozione di necessità pratica ha insomma ancora tutto da dimostrare, avendo sino ad ora portato alla luce solo presupposti infondati.

Proviamo allora ad approfondire il significato di tale nozione prendendo in considerazione un altro contributo di Williams. In *La necessità pratica* il filosofo britannico, per analizzare la necessità pratica, parte proprio dalla questione riguardante il “dovere”. È quest’ultimo, come abbiamo visto, a costituire l’elemento cardine della ragione pratica e del suo costituirsi come agire puramente razionale e necessario. Williams scrive riguardo al dovere:

«L’accezione consueta di tale espressione [del dovere (*ought*)], tra le altre possibili, possiamo riconoscerla nella conclusione della deliberazione: “questo è ciò che devo (*ought*) fare” esprime il riconoscimento da parte dell’agente della linea di azione che, tenuto conto di tutto, è appropriata alle ragioni, alle motivazioni e ai vincoli che, a suo modo di vedere, riguardano quella situazione»³⁷³.

Il dovere – qui da considerare come “dovere pratico” – esprime insomma il risultato di una deliberazione, di una riflessione, da parte di un agente. Secondo tale riflessione l’agente riconosce ciò che è giusto compiere in una determinata situazione. Ciò esprimerebbe in che modo si configura agli occhi dei soggetti la necessità pratica. La ragione pratica di ogni singolo individuo, per Williams, si comporta in modo tale da evidenziare i propri limiti e le condizioni indispensabili per le proprie azioni. Il problema di Williams è però comprendere se tale necessità, nel compiere determinate azioni, dipenda solo ed esclusivamente dalla razionalità del soggetto, o, piuttosto, sia determinata dalle determinazioni interne, dalle motivazioni dei singoli soggetti. Il punto è fondamentale perché pone le basi per l’abbandono della prospettiva razionalista kantiana in favore di una rivalutazione dell’eterogeneità delle motivazioni per l’agire che guidano la condotta dei singoli. Le implicazioni di tale analisi consisterebbero nell’affrancare l’agire umano dal suo essere puramente razionale, e quindi da sempre calato nella dimensione della moralità.

La radice della riflessione di Williams ricade, come già visto nelle pagine precedenti, sugli elementi che compongono la nozione di dovere. Quest’ultimo, infatti, è determinato come pratico non solo perché ha una diretta ricaduta sull’agire del soggetto, ma anche perché è strettamente legato alla possibilità che l’agente stesso ha di svolgere una determinata azione, date le condizioni che lo circondano. «Ciò che è chiaro di questo *dovere* conclusivo – scrive Williams – è che ha carattere *pratico*, non solo nel senso che riguarda l’azione (anziché, per esempio, semplicemente uno stato di cose desiderabile), ma anche nel senso che l’azione in parola dev’essere di quelle che l’agente può compiere: qui, in ogni caso, “dovere

³⁷³ B. WILLIAMS, *Sorte morale*, cit., p. 161

implica *potere*»³⁷⁴. È qui che il dovere e, più in generale, la necessità pratica, mostrano la loro eccedenza rispetto al semplice obbligo morale. Il dovere infatti mostra la necessità di un'azione al di là del suo avere una ricaduta sull'agire morale dei singoli soggetti. In tal modo, esso si affranca dal suo essere determinato solamente dalla razionalità morale del soggetto e si apre all'essere determinato dalla valutazione della situazione e dei desideri che motivano lo stesso agire dell'individuo. La critica di Williams non sembra essere insomma contro il dovere in sé e per sé o contro la necessità pratica, ma contro un modello di ragione pratica che pretende di elevare il dovere a espressione della semplice razionalità dei soggetti agenti, riducendo la stessa necessità pratica a una determinazione del pensiero razionale e morale, piuttosto che al risultato di una deliberazione condotta da un punto di vista prettamente pratico e legato agli interessi del singolo soggetto.

La nozione di dovere è perciò intrecciata con quella di impossibilità. Io sono chiamato a dover fare una cosa perché valuto le condizioni e comprendo che non posso fare altro che farla. Questo “non poter fare altro che farla” porta con sé il fatto che ogni azione è accompagnata da una serie di possibilità a essa alternative. Quanto Williams ci sta dicendo è che la valutazione della necessità di una determinata azione, secondo un procedimento deliberativo razionale, non è altro che una “accettazione pratica” da parte del soggetto. Non si capisce, infatti, secondo Williams, perché mai una serie di possibilità di agire dovrebbero essere escluse solo in virtù di un dovere razionalmente determinato. In che modo, infatti, esse possono essere escluse ragionevolmente dalle scelte di tutti i soggetti, in modo tale da risultare divieti e prescrizioni universali? «Si può dire che ciò avviene in quanto la situazione implica l'accettazione pratica e non in quanto implica la necessità. Così, se un agente riconosce in senso pratico di dover fare X, in generale e a parte i problemi dell'*akrasia*, egli farà X. Ma ciò avviene perché la gente, (almeno) in generale, fa quello che reputa di aver più ragione di fare, e non a causa di una pura e semplice implicazione dell'idea di *dovere* (ought)»³⁷⁵.

Il dovere e la semplice necessità pratica non possono dunque essere ridotti a forme della razionalità, astratte rispetto alla loro diretta dipendenza dalla contingenza delle motivazioni soggettive e immediate. Questa è la critica principale di Williams al modello formalista di ragione pratica, intento a proporre un progetto fondato sulla possibilità dell'imparzialità. Noi agiamo praticamente non solo come esseri razionali, ma anche spinti dalle condizioni e motivazioni più profonde e immediate del nostro essere; agiamo continuamente all'interno della profonda lotta tra la nostra componente razionale e l'incedere delle determinazioni irrazionali. Nella misura in cui la nostra condotta non può essere determinata solo dalla componente razionale del nostro deliberare, cioè dal dovere che sarebbe intrinseco alla nostra ragione pratica, allora ogni tentativo di universalizzazione in etica sembra essere fallimentare. La ragione

³⁷⁴ Ivi, pp. 161-162

³⁷⁵ Ivi, p. 165

pratica sulla quale si fondava ogni programma di universalizzazione della condizione morale dei soggetti singoli sembra dover lasciare il posto per Williams a una nuova nozione di ragione pratica, che abbandoni ogni sua pretesa di possedere capacità prescrittiva nei confronti della totalità degli individui.

4.2.3 *Decisione fattuale e decisione pratica*

La riflessione compiuta sin qui ha cercato di mettere in evidenza gli spostamenti significativi all'interno della concezione di Williams della ragione pratica e dell'agire razionale. Abbiamo infatti analizzato come la nozione di "obbligo" vada rivista alla luce di una differenza profonda tra dovere proposizionale e dovere pratico, e come quest'ultimo esprima inoltre una forma di necessità pratica che non può essere ridotta alla semplice forma della razionalità pura pratica e della libertà razionale, ma vada piuttosto considerata come il risultato di una accettazione pratica individuale. Quanto però resta ancora da chiarire è la dimensione nella quale, secondo Williams, questa nuova ragione pratica si muove quando è posta di fronte a delle scelte. Quando essa si confronta con la domanda "che cosa devo fare?" e riflette sui propri desideri, scegliendo di agire in un determinato modo piuttosto che in un altro, che tipo di decisione compie? Si è infatti capito che il soggetto deve guardare alla necessità pratica come a una deliberazione riguardo a ciò che è necessario fare, viste le condizioni che circondano il soggetto, e non semplicemente in virtù di un obbligo razionale da sempre presente. Il problema, per Williams, è però comprendere come tale deliberazione sia svincolata da qualsiasi tipo di imparzialità e, quindi, nettamente separata dalla dimensione teoretica e fattuale della riflessione.

Le conclusioni a cui porta per Williams la dimostrazione dell'impossibilità di concepire un agire puramente razionale fondato sul dovere sono le seguenti:

«Il riconoscimento della necessità pratica non può che implicare la comprensione dei nostri poteri e delle nostre incapacità, nonché di quello che il mondo ci consente di fare; e il riconoscimento di un limite che non è semplicemente esterno all'io né un prodotto della volontà è ciò che può conferire a decisioni del genere un'autorità o una dignità speciali»³⁷⁶.

Il limite del nostro agire, che coincide con quelle norme che guidano le nostre deliberazioni, non può avere il proprio fondamento, per Williams, né in elementi semplicemente esterni al soggetto, né nella volontà, cioè in quella ragione pratica che pretende di prescrivere determinate leggi secondo la sua semplice razionalità.

³⁷⁶ Ivi, p. 169

Una tale intuizione porta a una drastica scissione, secondo Williams, tra la dimensione teoretica della conoscenza razionale e universale, e la dimensione pratica, costituita dalle forme di agire deliberativo sulla base di limiti non universali, ma profondamente individuali. Non è quindi un caso che l'ultima parte del contributo dedicato da Williams alla ragione pratica ne *L'etica e i limiti della filosofia* sia dedicata proprio alla trattazione della differenza radicale tra teoretico e pratico e su come tale differenza condizioni imprescindibilmente la stessa nozione di "ragione pratica".

Il punto – non bisogna dimenticare – è, per Williams, ancora quello di mettere alla prova la nozione di ragione pratica di fronte alle sue pretese di imparzialità nella prescrizione delle norme o ragioni per agire. «Così – nota Williams – si addice all'agente razionale, con la sua aspirazione ad essere autenticamente libero e razionale, la considerazione di se stesso come autore di norme capaci di armonizzare gli interessi di tutti gli agenti razionali»³⁷⁷.

Quanto è però fondamentale notare è il legame che, secondo Williams, la libertà intrattiene con i desideri del singolo soggetto. Sebbene quest'ultimo, nel suo movimento riflessivo, si distacchi dall'immediatezza con la quale tali desideri si pongono alla sua attenzione, egli non può far altro che comprendere esattamente tali desideri come il luogo della sua più profonda motivazione per agire.

È insomma nella relazione con i desideri e le motivazioni interne del soggetto che si gioca la partita per la definizione dell'ambito di competenza della ragione pratica e della possibilità di pensarne l'imparzialità. Da una parte, la capacità di prescrivere norme universalmente accettabili sembra coincidere con la capacità da parte del soggetto di essere imparziale nella valutazione riflessiva dei suoi desideri e dei suoi progetti, cioè delle sue motivazioni. Dall'altra, si è però visto come per Williams sia di fatto non giustificabile il radicarsi dell'agire pratico solo sulla determinazione di un dovere razionale interno ai soggetti. Al contrario, l'agire dei soggetti sembra affrancarsi dalla pretesa di universalizzazione per andare incontro alla determinazione di una ragione pratica profondamente strutturata attraverso le motivazioni soggettive degli agenti. Ogni soggetto agisce, insomma, in virtù di deliberazioni condotte sì in maniera razionale, ma sempre e soltanto a partire da un punto di vista interno e prettamente individuale. La ragione pratica di Williams potrebbe allora essere così descritta: «If reason is practical, actions and action-involving states like intentions and desires are subject to norms of rationality that are *not* in this way derivative from the norms of rational belief»³⁷⁸.

L'imparzialità della ragione, secondo Williams, avrebbe invece il suo campo di applicazione all'interno dell'insieme di deliberazioni fattuali, cioè all'interno di quelle deliberazioni riguardanti la semplice osservazione dei fatti del mondo. Al contrario, la ragione pratica non ricoprirebbe alcun tipo di posizione

³⁷⁷ B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., p. 81

³⁷⁸ J. ROBERTSON, *Internalism, Practical Reason, and Motivation*, in Millgram E. (ed.), *Varieties of Practical Reasoning*, MIT Press, Cambridge/London, p. 127

autonoma o imparziale nella determinazione delle norme per l'agire, perché fortemente condizionata dalle motivazioni interne del soggetto agente.

Ragione pratica e ragione teoretica sarebbero insomma radicalmente separate in virtù del loro oggetto. Nel suo articolo *D'où venons-nous...que sommes nous?* Elijah Millgram descrive così la posizione di Williams in merito alla presente questione: «Theory is responsible to facts – to what is really out there – and so must come out the same from any point of view. Decision and evaluation, and now Williams could invoke his internalism in an explanatory role, are driven by subjective motivation, which comes in packets associated with persons, and which allows for a great deal of not-very-coordinated variation among the packets»³⁷⁹.

Ma a che cosa corrisponde in ultima istanza l'internalismo di Williams? In che cosa si distinguerebbe una decisione fattuale da una decisione prettamente pratica? Per rispondere a tale domanda bisogna riflettere sul punto di vista dal quale le decisioni del soggetto vengono prese. Williams insiste infatti sull'importanza che in Kant ricopre la nozione di libertà razionale, in quanto capacità da parte dei soggetti di assumere un punto di vista imparziale rispetto ai propri desideri, così come rispetto a qualsiasi conoscenza del mondo. Ma è proprio questa la lacuna che Williams trova nella posizione kantiana e alla quale possono essere riportate tutte le osservazioni fatte dall'inizio del capitolo. Se, infatti, si è dimostrata l'inefficienza di un programma fondato su una ragione pratica che agisce solo in virtù della sua razionalità, tralasciando la profonda praticità che determina le sue norme, è perché ogni atto di riflessione su tali norme fallisce nella comprensione della lacunosità del punto di vista imparziale. «[L']argomento kantiano [basato sulla libertà razionale della ragione pratica] non può valere per la decisione pratica e non può imprimerle l'imparzialità necessaria, in quanto la decisione pratica, per la sua intrinseca natura, è in prima persona e comporta un *io* che non può non coincidere con l'*io* dei miei desideri più intimamente di quanto non lasci intendere la trattazione [dell'argomentazione kantiana] appena svolta»³⁸⁰.

La ragione pratica per Williams non può costituire un punto di vista imparziale, ma deve invece essere riportata alla posizione di quell'*io* individuale che prende delle decisioni in virtù delle sue motivazioni interne e delle condizioni che permettono il realizzarsi dei suoi propositi. La scissione tra teoretico e pratico è irrimediabile. Williams ci spinge a riflettere sull'impossibilità di sostenere l'identità tra quelle che egli chiama “decisioni fattuali”, ovvero quelle affermazioni riguardanti la conoscenza del mondo e condivisibili da ogni soggetto razionale³⁸¹, e le “decisioni pratiche”, ovvero quelle decisioni prese dal punto di vista della prima persona e non suscettibili di alcuna universalizzazione. Nella decisione fattuale

³⁷⁹ E. MILLGRAM, *D'où venons-nous...que sommes nous?*, in Callcut D. (ed.), *Reading Bernard Williams*, Routledge, New York 2009, p. 144

³⁸⁰ B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., p. 82

³⁸¹ «Quando rifletto sul mondo e cerco di stabilire la verità intorno ad esso, io penso *al mondo* e faccio delle affermazioni o pongo delle domande che riguardano quello e non me stesso» (ibid.)

il soggetto è impegnato nello stabilire un insieme di credenze e di conoscenze condivise da tutta la comunità scientifica e dall'insieme dei soggetti razionali. «La decisione riguardante l'azione – scrive Williams – è diversa. La decisione pratica è in ogni caso in prima persona; e la prima persona non vi compare per derivazione da altre [come per la decisione fattuale basata sulle credenze degli altri soggetti] e non può essere sostituita da *ciascuno* senza variarne il significato»³⁸².

La distanza tra teoretico e pratico si è determinata come la distanza tra la legittimità di un atteggiamento imparziale e la dimensione pratica del ragionamento deliberativo e della decisione pratica:

«La decisione riflessiva riguardante la verità indirizza davvero verso un punto di vista imparziale e verso la ricerca dell'armonia, ma questo accade perché essa ricerca la verità, non perché è una decisione riflessiva; e quelle caratteristiche – imparzialità ed armonia – non potranno appartenere anche alla decisione pratica semplicemente perché è anch'essa riflessiva. L'*io* che nella riflessione razionale prende le distanze dai miei desideri è ancora l'*io* che ha questi desideri e che, concretamente ed empiricamente, agirà; esso, per il solo fatto di prendere le distanze nella riflessione, non si trasformerà in un essere il cui interesse fondamentale consista nell'armonia di tutti gli interessi. Il solo fatto di assumere quell'atteggiamento di distacco non basterà a fargli acquisire la motivazione della giustizia»³⁸³.

La riflessione in atto nel ragionamento deliberativo, la sua capacità di decidere praticamente, porta con sé la capacità del soggetto di scoprire le proprie ragioni. Essa non coincide, però, con una tendenza al distacco dello stesso soggetto nei confronti dei suoi desideri e delle sue emozioni. L'agire dell'individuo, per Williams, dovrà invece essere letto proprio alla luce delle determinazioni empiriche che determinano le decisioni di tale individuo, ovvero a partire esclusivamente dalla sua dimensione psicologica.

L'ideale della ragione pratica in Williams è tramontato con la destituzione di validità di ogni rivendicazione di una prospettiva imparziale riguardo alle ragioni per l'agire. La prospettiva dell'io singolo ha sostituito la forma unitaria e universale di ragione pratica, in favore di una praticità esplicita attraverso le decisioni prese dai soggetti sulla base delle loro più profonde motivazioni e delle azioni che a esse conseguono.

Sembra così che per Williams non vi sia alcuna possibilità per concepire una forma di volontà razionale che ecceda il semplice discorso psicologico sul soggetto finito. Il discorso di Williams non fuoriesce mai dalla dimensione interna al soggetto; per questo ogni imparzialità e ogni forma di autodeterminazione autonoma sembra essere esclusa in virtù dell'impermeabilità della volontà finita.

³⁸² Ivi, p. 84

³⁸³ B. WILLIAMS, *L'etica e i limiti della filosofia*, cit., p. 85

Quanto ci interessa però approfondire, ora, è se la proposta hegeliana di una volontà libera e universale, nella misura in cui comprende al proprio interno il permanere proprio delle forme limitate della volontà formale e finita, apra un orizzonte di sviluppo ulteriore rispetto tanto al tentativo di Korsgaard di fondare la volontà libera e razionale sulla psicologia dell'individuo, quanto alla completa destituzione di qualsiasi progetto universalistico portata avanti da Williams.

4.3 *La volontà libera*

4.3.1 *L'unità di spirito teoretico e di spirito pratico*

Nell'ultima parte del capitolo 3 avevamo affrontato la possibile soluzione, proposta da Michael Quante, alla questione dell'autonomia personale a partire da una nozione di libertà che superasse le limitatezze del soggetto finito. L'apertura del presente capitolo ha nuovamente posto l'accento sulla profonda problematicità che circonda la dimensione della razionalità pratica, scissa appunto tra la prospettiva ineliminabile della singolarità agente, e il tentativo disperato di immaginare un orizzonte imparziale per la determinazione delle nostre azioni.

In che modo Hegel può allora aiutarci a trovare una soluzione che possa tenere insieme tanto le molteplici limitatezze connaturate alle volontà singole quanto una potenziale dimensione universale della libertà? Se la tesi dell'imparzialità del soggetto razionale rispetto alle proprie azioni – come mostra Williams – può risultare estremamente problematica, quale modello di universalità del pensiero libero va adottato?

Già all'interno della nostra analisi del formalismo delle diverse forme dello spirito pratico avevamo notato come ciascuna di esse fosse, ai nostri occhi, guidata da una forma di “dover essere”, da una destinazione che conduceva direttamente al realizzarsi della libertà e dell'autodeterminazione delle volontà stessa. Giunti all'ultimo stadio della felicità, la volontà vede di fronte a sé il germogliare dell'universalità del pensiero, e la *Bildung* diviene quel primo elemento che ci spinge verso il fine ultimo della volontà libera. Nella civiltà, nella cultura, sebbene ancora a un livello formale che vede la volontà tutta presa dal soddisfacimento dei suoi impulsi, l'universalità introduce una dimensione nuova, oltre la soggettività stessa³⁸⁴.

³⁸⁴ La linea che congiunge i concetti di “libero arbitrio”, “felicità” e “cultura” attraversa un momento fondamentale dell'esposizione che Kant compie nella *Critica del giudizio* riguardo al movimento teleologico interno alla natura e al tendere di quest'ultima, nell'uomo, a uno scopo finale: «Sicché di tutti i suoi fini nella natura non resta se non la condizione formale, soggettiva, vale a dire la facoltà di porsi dei fini in generale, e (indipendentemente, nella determinazione dei suoi fini, dalla natura) di servirsi della natura come mezzo conformemente alle massime dei suoi

In che cosa consiste allora l'ultimo momento dello sviluppo dello spirito soggettivo? Come è possibile il superamento della prospettiva del soggetto finito? E in che modo all'interno di questa nuova volontà si pone quell'universalità del pensiero, che, già nell'ultima forma dello spirito pratico, ha trovato il suo germogliare?

Nel §481, che apre la piccola sezione dell'*Enciclopedia* del '30 dedicata allo *Spirito libero*, troviamo scritto:

«La volontà libera effettiva è l'unità dello spirito teoretico e di quello pratico; *volontà libera* che è *per sé come volontà libera*, poiché sono stati superati il formalismo, l'accidentalità e la limitatezza del precedente contenuto pratico»³⁸⁵.

La volontà libera viene quindi definita da subito come l'unità di spirito teoretico e spirito pratico. In lei i due sviluppi dello spirito, che, presi singolarmente si mostravano solo nella loro radice formale e prettamente soggettiva, adesso giungono a mostrare il loro interno legame e la loro inscindibilità. Tanto l'intelligenza, quanto la volontà percorrono la via dell'autodeterminazione dello spirito, ma solo con il finale superamento di ogni prospettiva soggettiva e formale, legata a fini particolari ed egoistici, si dà finalmente la libertà stessa dello spirito.

L'unità dello spirito teoretico e di quello pratico corrisponde quindi a quel momento della psicologia dello spirito in cui quest'ultimo giunge all'effettiva comprensione di se stesso in quanto determinantesi liberamente in ogni momento del suo sviluppo. Senza che l'intelligenza voglia, infatti, essa non avrebbe in sé alcun tipo di tendenza all'azione e lo stesso suo sapere non troverebbe alcun tipo di sviluppo e realizzazione. Allo stesso tempo, la volontà non agisce solamente, ma, attraverso le sue azioni, essa

liberi scopi in generale: il che la natura può fare relativamente allo scopo finale che è fuori di essa, e che può esser riguardato perciò come il suo scopo ultimo. La produzione, in un essere ragionevole, della capacità di porsi dei fini arbitrari in generale (e quindi nella sua libertà), è la *coltura* [*Cultur*]» (AA 5; KU, §83).

³⁸⁵ *Enz* C, §481 Il presente paragrafo mantiene lo stesso contenuto nelle altre esposizioni del '17 e del '27. Quanto però risulta estremamente interessante è il fatto che nel '17 non sia presente alcuna sezione dedicata allo *Spirito libero*. Al contrario, nell'edizione di Heidelberg il paragrafo dedicato alla realizzazione dell'unità dello spirito teoretico e pratico nella volontà libera è il primo della sezione dello *Spirito oggettivo*. In esso troviamo infatti scritto: «Lo spirito oggettivo è l'unità di quello teoretico e quello pratico» (*Enz* A, §400).

La scelta dell'introduzione dello *Spirito libero* nel '30 può avere diverse interpretazioni. Certamente indica la volontà da parte di Hegel di mostrare come la conclusione della *Psicologia* rimandi all'avvento di un concetto come quello di volontà libera che ha certamente la sua realizzazione nello spirito oggettivo, ma che è profondamente radicata nel superamento problematico delle forme finite dello spirito teoretico e dello spirito pratico. L'integrazione delle due dimensioni dello spirito sembra essere insomma ancora necessariamente compito della *Psicologia*, che nell'oggettività dello spirito troverà invece l'affermarsi già di un piano diverso da quello della relazione psicologica del soggetto con la propria volontà.

comprende se stessa, immagina i propri scopi, e struttura la sua condotta in modo gradualmente sempre più intelligente e consapevole. Giunto alla propria libertà, lo spirito può allora comprendere la totalità del suo determinarsi, superando l'invadenza dell'irrazionale, dell'immediato e dell'accidentale, propria delle sue forme finite³⁸⁶.

Quanto detto contribuisce alla definizione della stessa unità dello spirito teoretico e di quello pratico. Tale unità non va intesa infatti come una semplice complementarità di pratico e teoretico, ma piuttosto – come nota Menegoni – come una forma di “inseparabilità”³⁸⁷ dei due termini. Quanto Hegel ha cercato di mostrarci lungo il percorso di sviluppo dello spirito soggettivo è come sia una semplice illusione pensare che le forme limitate dello spirito possano rappresentare la verità di esso. La verità dello spirito teoretico è piuttosto la sua inseparabilità da quello pratico, e viceversa. Non si dà alcuna determinazione del teoretico (intuizione, immaginazione, rappresentazione, etc.) che non sia accompagnata dalla tendenza attiva alla praticità, come non si dà alcuna determinazione del pratico (sentimento, impulso e arbitrio) che non abbia la propria verità nell'intelligenza del soggetto spirituale.

Risulta ora più chiaro che cosa intenda Hegel quando si riferisce alla consapevolezza che la volontà libera ha di sé. Essa è infatti tale ai suoi occhi perché, in virtù del suo sguardo sulla totalità dei suoi sviluppi formali, si innalza al di sopra di essi, rendendosi effettivamente libera da ogni forma dell'incedere accidentale o anche solo prettamente soggettivo e naturale, per ricomprendere invece ogni parte nella sua destinazione totale, quel dover essere che si realizza con l'universalità. La volontà libera vuole adesso una libertà che non corrisponde più semplicemente allo scopo particolare ed egoistico che l'arbitrio persegue, ma vuole piuttosto la libertà come comprensione della necessità dell'universalità, di una dimensione altra rispetto al solo sguardo formale del soggetto sulle proprie determinazioni immediate³⁸⁸. Dobbiamo allora considerare questa dimensione della volontà libera come l'ennesimo tentativo di istituire una dimensione altra, universale e imparziale rispetto alla dimensione del sensibile e dell'accidentale?

Se la risposta fosse affermativa, il progetto hegeliano si ridurrebbe alla definizione di una razionalità esclusivamente calcolatrice, non troppo lontana dall'essere espressione dello stesso libero arbitrio di cui

³⁸⁶ Cfr. F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire*, cit.: «L'una e l'altra [intelligenza e volontà] non sono da considerare come passiva la prima e attiva la seconda, poiché se è vero che l'intelligenza «trova» un mondo mentre la volontà lo «produce», è vero anche che entrambe esprimono due diverse modalità della capacità di autodeterminarsi, ossia di darsi da sé un contenuto liberamente eletto: entrambe portano dunque a manifestazione, in modi diversi, la libera creatività dello spirito» (p. 65).

³⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 66

³⁸⁸ Cfr. S. HOULGATE, *The Unity of Theoretical and Practical Spirit*, cit.: «This is the point at which the truly free will emerges. The truly free will, for Hegel, is thus the unity of theoretical and practical spirit, the unity of intelligence and will – the will that does not just promote its own arbitrariness, but rather wills what it understands freedom to be, namely, something universal» (p. 867).

essa rappresenta il superamento, e, di conseguenza, corrisponderebbe a nient'altro che a un processo di autodeterminazione astratto e ingiustificato. Proviamo allora a chiarire maggiormente che relazione intrattiene questa volontà libera con le forme limitate dello spirito di cui rappresenta il superamento. Per farlo ci appoggiamo a quanto Hegel scrive nei §21 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*:

«Ma la verità di questa universalità formale [della felicità], per sé indeterminata e trovantesi di fronte la sua determinatezza in quel materiale, è l'universalità determinante se stessa, la volontà, la libertà. Poiché la volontà ha per suo contenuto, oggetto e fine l'universalità, se stessa, intesa come la forma infinita, essa è non soltanto la volontà libera *in sé*, bensì parimenti la volontà libera *per sé* – la verace idea»³⁸⁹.

La volontà libera, alla luce del presente passo, va quindi considerata come la verità del contenuto pratico che la precede. Essa è in questo senso la destinazione ultima, il dover essere, che determina inconsapevolmente le stesse forme limitate dello spirito pratico. L'universalità determinante se stessa della volontà non è quindi un'universalità altra rispetto alle forme soggettive e finite, ma è piuttosto il punto nel quale l'essenza stessa del concetto di volontà esce dal suo semplice essere in sé immediato, per giungere alla propria consapevolezza, al proprio per sé, oltre qualsiasi incidenza pratica delle sue componenti irrazionali.

Nella volontà libera l'immediatezza e la riflessione giungono alla loro identità e unità. L'universalità, infatti, proprio come la riflessione, determina il proprio oggetto, ma, allo stesso tempo, nel far ciò è completamente consapevole del determinare in realtà se stessa e non un fine esterno e particolare. Così, l'universalità empirica, la felicità, assume ora ai nostri occhi una duplice composizione. Da una parte, essa è espressione ancora finita della volontà formale; essa è espressione di un libero arbitrio che calcola il sistema migliore per il soddisfacimento dei suoi impulsi particolari e, per questo, dà vita alla civiltà come garanzia del perseguimento del soddisfacimento dei bisogni particolari. Dall'altra, però, la felicità ha ora come proprio presupposto e come propria essenza una dimensione che la eccede nella misura in cui ne comprende consapevolmente i conflitti interiori e la finitezza.

Se uniamo la riflessione appena compiuta riguardo alla dimensione della volontà libera come una dimensione non astratta, ma immanente e in continuità alle sue forme finite, e la uniamo a quanto visto rispetto all'unità di spirito teoretico e pratico, possiamo finalmente spingerci all'analisi della nota al §21 dei *Lineamenti*. In questa nota Hegel espone nuovamente l'identità tra intelligenza e volontà, chiarendo ulteriormente il carattere particolare che assume il pensiero nella dimensione della libertà, e legando tale

³⁸⁹ PhR, §21

identità proprio alla sua relazione rispetto alle forme finite della volontà, all'immediatezza e alla riflessione. Hegel scrive:

«L'autocoscienza della volontà, come desiderio, impulso, è *sensibile*, al modo che il sensibile in genere designa l'esteriorità e quindi l'essere fuori da sé dell'autocoscienza. La volontà *riflettente* ha i due elementi, quello sensibile e l'universalità pensante; la volontà *essente in sé e per sé* ha per suo oggetto la volontà stessa come tale, quindi sé nella sua pura universalità – nell'universalità, la quale è appunto questo, che in essa è tolta l'*immediatezza* della naturalità e la *particolarità*, della quale la naturalità altrettanto è affetta, quanto essa viene prodotta dalla riflessione. Però questo togliere e innalzare all'universale è ciò che si chiama l'attività del pensare»³⁹⁰.

Rispetto ai suoi momenti formali precedenti la volontà libera supera ogni elemento immediato al suo interno, ma facendo ciò non fa altro che prendere se stessa a oggetto. Ora, sebbene il passo sembri ripercorrere fondamentalmente quanto detto nelle pagine precedenti, quanto sembra estremamente interessante da osservare è come Hegel si riferisca all'attività di "innalzare all'universale" della volontà libera come a un'attività del pensare. Ci potrebbero essere tanti modi per render ragione di questa scelta da parte di Hegel, primo tra tutti un ulteriore riferimento all'unità tra teoretico e pratico già analizzata. Quanto però porta con sé l'identità finale tra pensiero e volontà è qualcosa di molto più profondo, che si lega strettamente proprio alla possibilità di proporre un modello di universalità per la razionalità pratica che non voglia semplicemente negare i modelli formali, ma, piuttosto, comprenderli nella sua totalità e, in un certo senso, sopportarne la complessità e conflittualità, integrandoli all'interno di un sistema razionale.

La volontà, infatti, nella sua identità col pensiero, non si innalza all'universale attraverso una semplice astrazione rispetto al sensibile, proprio perché essa ha superato la semplice opposizione formale e soggettiva rispetto a esso. Per potersi allora porre come una dimensione universale, ma non semplicemente astratta, la volontà libera si riferisce alle sue forme limitate attraverso un'attività di pensiero, che, proprio in virtù dell'identità con l'intelligenza, si configura come consapevolezza di sé e del contenuto interno a tali forme limitate. In questo modo, la volontà, pensando tale contenuto non fa altro che pensare se stessa nella sua libertà dalle condizioni accidentali della soggettività.

Il pensiero, attraverso la volontà, si realizza nel mondo e, così facendo, non fa altro che agire secondo la consapevolezza che essa ha dell'inevitabile formalismo dei soggetti finiti. Essa non si astrae da essi, ma ne comprende i limiti e la complessità, stipulando un rapporto con se stessa che non rappresenta

³⁹⁰ *PbR*, §21A

imparzialità, quanto, piuttosto, libertà dagli schemi formali di opposizione tra i termini. In questo modo, attraverso il pensare, la volontà supera la forma limitata del soggetto finito, proiettando il contenuto degli impulsi e di tutte le componenti irrazionali del singolo soggetto spirituale in una nuova dimensione di universalità ed oggettività del pensiero, che possa sopperire all'intrinseca limitatezza della natura dell'essere umano finito. Come spiega Peperzak, «[I]n their immediate givenness and not-yet-integrated isolation, drives and inclinations are a subjective form of freedom, dominated by impulses that, as such, are not (yet) rational. They become rational, however, when they are transformed into moments of a universal, necessary, and "objective" system of willing and acting»³⁹¹. Nella volontà libera non viene superato il contenuto intrinseco alla natura delle forme finite dello spirito pratico, ma, piuttosto, viene ripensato tale contenuto per sottrarlo al conflitto interno al formalismo tra il razionale e l'irrazionale. I limiti della forma soggettiva hanno espresso tutta la necessità di una dimensione universale, che ora ha ricompreso in sé tutto quel contenuto che, attraverso gli occhi della volontà formale, risultava sempre determinato dal conflitto interno tra il razionale e l'irrazionale. Il rapporto tra sensibile e universale muta quindi non nel proprio contenuto, quanto, piuttosto, nella forma che lo determina, passando dalla soggettività all'oggettività.

È a questo punto evidente per quale motivo sia il pensiero a contraddistinguere la nuova dimensione libera della volontà. «L'autocoscienza – scrive Hegel –, che purifica e innalza fino a questa universalità il suo oggetto, contenuto e fine, fa ciò intesa come il *pensare attuante sé* nella volontà. Qui è il *punto nel quale divien chiaro* che soltanto come intelligenza *pensante* la volontà è verace, libera volontà»³⁹². Solo nel pensiero, insomma, è possibile, per l'individuo, l'abbandono della prospettiva soggettiva e il passaggio alla dimensione dell'universalità. Comprendendo i limiti delle diverse forme finite della volontà, quest'ultima ricontestualizza il contenuto della propria natura all'interno dell'orizzonte dell'oggettività, nel quale viene posto rimedio all'accidentalità e immediatezza della soggettività formale.

Questa dimensione dell'oggettività corrisponde – come anticipato già nel capitolo precedente – alla dimensione delle istituzioni e del diritto, nella quale la volontà si realizza non più a partire dalla prospettiva del singolo soggetto agente, ma piuttosto come un orizzonte che pone rimedio all'intrinseca conflittualità interna alla praticità soggettiva stessa. Attraverso le istituzioni, così, il contenuto delle diverse forme soggettive di volontà, ovvero i diversi bisogni, i diversi impulsi e i diversi desideri, vengono ripensate da

³⁹¹ A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 209

³⁹² *PbR*, §21A. È dedicato alla volontà libera come pensiero di se stessa anche la conclusione del §481 nell'*Enciclopedia* del '30: «Mediante il superamento della mediazione che vi era contenuta, il volere libero è la *singolarità immediata* posta da se stessa, la quale si è però altresì purificata facendosi determinazione *universale*: la libertà stessa. Questa determinazione *universale*, la volontà l'ha come proprio oggetto e scopo, in quanto essa si *pensa*, sa questo suo *concetto*, è *volontà* come *intelligenza libera*» (*Enz C*, §481).

una nuova “autocoscienza” individuale all’interno di una dimensione non più sottomessa alla contingenza e all’accidentalità³⁹³.

È qui che allora si dà questa nuova “autocoscienza” – come scrive lo stesso Hegel –, una nuova tipologia di individualità, che non si esprime più attraverso il singolo soggetto finito secondo l’accidentalità dei suoi impulsi e la vuotezza del suo arbitrio, e che, inoltre, non guarda alle proprie determinazioni come determinazioni naturali del suo agire, ignorando del tutto una qualche libertà preposta al suo stesso autodeterminarsi. Al contrario, come scrive Cafagna: «Mentre nelle forme dello *Spirito pratico* è titolare della volontà libera un individuo che ha coscienza di sé indipendentemente dalla libertà, e che identifica la libertà con la realizzazione del suo arbitrio, l’individuo che dice: “io”, nello *Spirito oggettivo*, ha coscienza di sé in quanto essere libero. Non c’è un’autocoscienza presupposta alla facoltà di essere liberi, ma la stessa individuazione del Sé coincide con la rivendicazione della propria libertà»³⁹⁴.

Ma in che cosa consiste questa nuova individualità? Quale struttura presenta questa volontà libera che nella sua individualità esprime l’universalità del pensiero? Il prossimo paragrafo si occupa di prendere in considerazione proprio le determinazioni che fanno di una volontà una volontà libera.

4.3.2 *Le tre determinazioni generali della volontà libera*

È possibile considerare la struttura della volontà come intelligenza pensate in base a tre determinazioni fondamentali secondo il suo oggetto, il suo fine e il suo contenuto. L’esposizione di tali determinazioni può essere rintracciata nei paragrafi §22-§24 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, e può certamente aiutarci a comprendere meglio in che cosa consista la volontà libera.

Per prima cosa vediamo allora più nello specifico come Hegel descriva l’oggetto proprio della volontà libera:

³⁹³ Cfr. *PbR*, §21n: «Questa autocoscienza, che apprende sé come essenza grazie al pensiero, e con ciò appunto si disfa di ciò che è accidentale e non-vero, costituisce il principio del diritto, della moralità e di tutta l’eticità». Per un’analisi della struttura della volontà libera come introduzione al momento dello spirito oggettivo si veda K. DÜSING, *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel*, trad. it. G. Rametta, in G. Duso, G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 133-146; *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: Dasein e idea della libertà nell’eticità*, in G. Duso, G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 147-170. Per un’analisi della relazione tra spirito e autocoscienza alla luce del concetto di volontà libera cfr. A. MOHSENI, *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*, «Hegel-Studien», 62, 2015.

³⁹⁴ E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona*, cit., p. 89

«La volontà essente in sé e per sé è *veracemente infinita*, poiché il suo oggetto è essa stessa, quindi il medesimo per essa non è un che di *altro né termine* [*Schranke*], bensì essa in ciò è soltanto ritornata entro di sé. Essa è inoltre non mera possibilità, disposizione, *facoltà* (*potentia*), bensì il *realmente-infinito* (*infinitum actu*), poiché l'esserci del concetto, ovvero la sua exteriorità oggettiva, è l'interiorità stessa»³⁹⁵.

La prima cosa che può risultare interessante all'interno del passo è certamente la particolare connotazione che assume in questo punto della trattazione hegeliana l'infinità. Differentemente da quanto visto con il processo infinito di soddisfacimento nel quale è tutto preso l'arbitrio, qui la volontà non è più schiava di un continuo rimando a un nuovo impulso o a un nuovo oggetto. Il libero arbitrio, in quanto espressione dell'intelletto, ha alla sua base la “cattiva infinità”, all'interno della quale la staticità dei termini in gioco porta a un circolare e contraddittorio movimento di continua riproposizione della loro opposizione e dell'affermarsi dell'uno sull'altro. Come scrive lo stesso Hegel nella nota al §21: «Poiché l'intelletto coglie l'infinito soltanto come negativo e quindi come un *al di là*, esso reputa di render tanto più onore all'infinito, quanto più lo spinge via da sé nella vastità e lo allontana da sé come un che d'estraneo»³⁹⁶. Adesso, invece, l'infinità della volontà libera va vista come quell'infinità capace proprio di superare qualsiasi opposizione rispetto all'oggetto e a risolvere quindi ogni contraddizione e opposizione che nella volontà formale si creava tra forma e contenuto, tra irrazionale e razionale. In che cosa consisterà allora l'oggetto della volontà? Nella misura in cui il dualismo soggetto-oggetto sembra essere superato, la volontà libera ha se stessa come oggetto e, in questo modo, ogni forma dell'alterità è integrata in lei³⁹⁷.

Il secondo riferimento, collegato proprio alla nozione di infinità, ma un po' più nascosto, rimanda invece alla problematica relazione tra “essere” e “dover essere” che ha accompagnato tutto lo sviluppo dello spirito pratico. L'oggetto della volontà libera, non essendo infatti più espressione di un altro o di qualcosa di esterno, ma solo di lei stessa, non costituisce più un termine (*Schranke*) per la volontà stessa. In questo modo, quel dover essere presente agli occhi della volontà formale, che rimandava sempre al perseguimento di fini particolari e al loro superamento, è scomparso e ha lasciato il posto all'effettiva attualità di una volontà libera, che non necessita più di alcun continuo soddisfacimento dei propri impulsi per trovare la propria realtà nel mondo. Come spiega bene Peperzak, «All forms of otherness (object, content, exteriority) are integrated into the will itself. This is no longer an empty potentiality or a disposition open to all possible fulfilments, but the actual willing of itself. Nothing opposes it as an

³⁹⁵ *PfR*, §22

³⁹⁶ *Ivi*, §22A

³⁹⁷ Cfr. A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 210

unconquerable limit»³⁹⁸. La scomparsa dell'oggetto-limite corrisponde insomma alla scomparsa dell'indeterminatezza, a favore di un modello di volontà libera da sempre attuale e infinita, e non semplicemente aperta alle possibilità molteplici.

Ultima nota da mettere in risalto del §22 è la relazione che nella volontà libera si ha tra interiorità ed exteriorità oggettiva. I due termini giungono infatti all'effettiva identità e così, in quanto infinita, la volontà libera trova la propria realizzazione nell'oggettività di un mondo che sa essere espressione di se stessa. La sua azione nel mondo diviene così il suo stesso pensarsi come continuamente in atto, come strutturante la sua stessa realtà.

Se l'oggetto della volontà libera non può essere che lei stessa in virtù della sua infinità, a che cosa corrisponderà il fine proprio di tale volontà? Quale sarà la sua destinazione, visto l'annullarsi, in seguito alla scomparsa del "termine", di uno dei due lati che costituiscono la duplicità del dover essere della volontà formale? Il §23 è dedicato proprio al "fine":

«Soltanto in questa libertà la volontà è semplicemente *presso di sé*, poiché essa si riferisce a nient'altro che a se stessa, così come con ciò ogni rapporto della *dipendenza* da qualcos'altro cade via. – La volontà è *vera* o piuttosto è la *verità* stessa, poiché il suo determinare consiste nell'esser nel suo *esserci* [*in seinem Dasein*](cioè nell'esser come cosa stante di fronte a sé) ciò che è il suo concetto, ovvero il puro concetto ha l'intuizione di se stesso per suo fine [*Zwecke*] e realtà [*Realität*] »³⁹⁹.

La definizione del fine rientra esattamente in uno dei punti toccati precedentemente. Nella misura in cui il termine si dissolve, il dover essere, la destinazione della volontà stessa, non fa altro che rimandare a se stessa giungendo così a coincidere con l'esserci stesso (*Dasein*). Non vi è più differenza tra l'espressione di una tendenza allo scopo universale e la condizione contingente che caratterizza l'esistenza della volontà stessa e, per questo motivo, «con ciò ogni rapporto di *dipendenza* da qualcos'altro cade via». Il fine della volontà, con la caduta della scissione tra dover essere ed essere, coincide allora con il puro concetto della volontà stessa che intuisce se stessa. Se la riflessione, precedentemente, perpetrava, all'interno della volontà, un meccanismo di rimando continuo e di calcolo di nuovi fini particolari, adesso, coincidendo lo scopo della volontà con la consapevolezza di essere presso di sé, l'intuizione diviene la

³⁹⁸ Ibid.

³⁹⁹ *PbR*, §23

modalità di espressione di questa consapevolezza, del puro concetto della volontà stessa come di un concetto che troverà necessaria realizzazione nell'esserci, nell'esistenza⁴⁰⁰.

L'ultimo passaggio rimanda alla nozione fondamentale di "intuizione". Alcune interpretazioni della filosofia del diritto hegeliana hanno visto, nel continuo riferimento all'intuizione da parte di Hegel una sua predilezione proprio per il modello intuizionista⁴⁰¹. Quanto mi sembra possibile dedurre dal percorso compiuto è però la necessità di una profonda differenza tra la dimensione della volontà libera e universale e quella della volontà formale. Sebbene la volontà libera si fondi effettivamente sul modello dell'intuizione, tutti i momenti del suo sviluppo, formali e limitati, sono piuttosto contraddistinti da movimenti prettamente riflessivi. Lo stesso formalismo della volontà soggettiva, come mostrato nel primo capitolo del presente lavoro, è strettamente legato all'analisi della riflessione esterna, compiuta da Hegel nella *Dottrina dell'essenza* della *Scienza della logica*. Piuttosto, quindi, che ridurre la posizione hegeliana a una posizione semplicemente intuizionista, bisognerebbe vedere nel ruolo dell'intuizione l'esplicitazione di una dimensione tanto presupposta quanto prodotta proprio dai movimenti radicalmente riflessivi delle sue forme finite, delle sue cristallizzazioni formali.

L'ultima determinazione della volontà libera corrisponde al suo contenuto. Alla luce di quanto analizzato all'interno delle altre due determinazioni precedenti, il contenuto della volontà coinciderà ora con la sua universalità, con il superamento della prospettiva della soggettività formale alla presenza della quale solamente si dà la differenza del contenuto dalla forma. Vediamo allora come viene presentata tale determinazione da Hegel:

«La volontà è *universale*, poiché in essa è tolta ogni limitazione e singolarità particolare, come tale che risiede unicamente nella diversità del concetto e del suo oggetto o contenuto, ovvero, secondo altra forma, nella diversità del suo soggettivo essere per sé e del suo essere in sé, della sua singolarità *escludente* [*seiner ausschließenden und beschließenden Einzelheit*] e concludente e della sua universalità stessa»⁴⁰².

⁴⁰⁰ Cfr. A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit.: «the goal of the (concept of) will lies in the intuition of its (*a posteriori*) realization» (p. 210).

⁴⁰¹ Cfr. R. STERN, *Kantian Ethics*, cit., pp. 139-156. Stern individua proprio nell'intuizionismo la possibile risposta di Hegel al formalismo della legge universale kantiana. Come abbiamo però visto nel primo capitolo del presente lavoro, il formalismo della volontà è ben lungi dal poter essere ridotto a quello della legge universale, e va riconsiderato come un momento fondamentale dello stesso sviluppo dello spirito che porta all'affermarsi dell'intuizione come espressione della volontà libera.

⁴⁰² *PbR*, §24

L'universalità della volontà conferma quindi il superamento di ogni opposizione tra la prospettiva finita del soggetto formale e il suo contenuto, aprendo un orizzonte di totalità nella quale non è possibile alcuna esclusione. Il punto fondamentale a cui rimanda quest'ultima determinazione della volontà libera è proprio l'ulteriore precisazione del carattere specifico dell'universalità di essa. La volontà è infatti universale adesso non nel senso di un suo essere astratta. Ciò prevedrebbe infatti una sua opposizione e astrazione rispetto a un contenuto ancora altro. Né, tantomeno, essa può coincidere con una forma di "comunanza" o di "pertinenza a tutti", secondo la quale essa manterrebbe ancora qualcosa come esterno rispetto a essa. La volontà libera, invece, per Hegel, coincide con la determinazione logica della *konkrete Allgemeinheit*. Scrive Hegel: «È l'universalità entro di sé *concreta* e così essente per sé, la quale è la sostanza, l'immanente genere o immanente idea dell'autocoscienza»⁴⁰³. Come già anticipato nelle pagine precedenti, la volontà libera si erge quindi al di sopra delle determinazioni particolari e delle soggettività finite istituendo non un orizzonte trascendentale rispetto a esse, ma, piuttosto, un'immanenza dell'universale presupposta da sempre a tutte queste componenti della volontà.

Ci sono diversi momenti dell'esposizione logica hegeliana nei quali l'universalità concreta ricopre un ruolo importante. Mi si permetta però di far riferimento, più che al rimando diretto fatto dallo stesso Hegel ai §118-§126 dell'*Enciclopedia*, alla struttura propria della "teleologia" per come è esposta all'interno della *Scienza della logica*⁴⁰⁴. Proprio il movimento teleologico è infatti individuabile come quel processo immanente all'interno della realtà, esprime un'universalità continuamente presupposta e prodotta. In esso, lo scopo rappresenta un universale concreto, che, proprio come la volontà che è ora scopo a se stessa, ha in sé tanto la particolarità quanto l'esteriorità. Scrive Hegel: «Lo scopo al contrario è l'*universale concreto*, che ha in lui stesso il momento della particolarità ed esteriorità ed è perciò attivo e costituisce lo stimolo a staccar sé da se stesso»⁴⁰⁵. Così, le determinazioni particolari e le soggettività finite della volontà formale sono adesso superate e ricomprese nella totalità della volontà libera, che costituisce per esse lo scopo finale e che nella loro limitatezza rimanda sempre a se stessa. «Il concetto della volontà libera – scrive Hegel nei *Lineamenti* –, inteso come l'universale *ultraestensivo* rispetto al suo oggetto, *penetrante entro la sua determinazione*, il quale universale in essa è identico a sé; esso è quell'universalità concreta che rappresenta il *telos* proprio di ogni sua determinazione particolare e che è immanente rispetto a esse.

La nota al §24 si conclude allora con la definizione dell'universale della volontà libera nei termini del "razionale" (*das Vernünftige*). Tale razionale, immanente rispetto alle determinazioni particolari della volontà, può essere colto per Hegel solo dal pensiero speculativo. Torneremo nell'ultima parte del

⁴⁰³ Ivi, §24A

⁴⁰⁴ Cfr. *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche. Rivista trimestrale di scienze umane», 19(1), 1990, pp. 127-230; J. KREINES, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, cit.; Id., *Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will*, cit., pp. 111-154.

⁴⁰⁵ *WdL II*, 159; 840

presente capitolo sulle diverse problematiche che tale posizione può aprire rispetto a una più generale definizione della relazione tra praticità e pensiero speculativo.

Quanto invece interessa adesso approfondire ulteriormente è il particolare rapporto che, alla luce della nuova definizione e delle nuove componenti della volontà libera, intrattengono il soggettivo e l'oggettivo. Passare da questa relazione è l'ultimo tassello che manca alla nostra analisi per una possibile comprensione della posizione hegeliana circa l'integrazione delle forme finite dello spirito soggettivo pratico all'interno del nuovo orizzonte dell'oggettività, caratterizzato dal realizzarsi dell'universalità della volontà libera.

4.3.3 *Il soggettivo e l'oggettivo*

L'intera analisi condotta all'interno del presente lavoro è stata un'analisi delle forme limitate della volontà. In esse un ruolo fondamentale è ricoperto certamente dalla prospettiva soggettiva dello spirito che esse rappresentano. Il nostro interesse si è concentrato proprio su una potenziale rivalutazione del ruolo nevralgico che il rapporto tra razionale e irrazionale, connaturato alla soggettività dello spirito pratico, potrebbe ricoprire nell'affermarsi di una dimensione universale della volontà.

Di questa dimensione universale, coincidente con la volontà libera, abbiamo qui analizzato la struttura interna, mostrando la differenza che essa presenta rispetto alle sue forme limitate e mettendo in luce come, allo stesso tempo, essa non possa essere considerata una semplice astrazione rispetto a esse. Abbiamo però accennato anche alla coincidenza, proprio in virtù del superamento della soggettività, tra la volontà libera e la sua realizzazione nella dimensione dell'oggettività dello spirito. Se da una parte, certamente, lo spirito libero rappresenta il culmine dello sviluppo dello spirito pratico come il superamento proprio dei limiti di quest'ultimo, allo stesso tempo, esso è il concetto che nell'oggettività dello spirito trova la sua più propria realizzazione e senza il quale la stessa oggettività non si darebbe come possibile.

A questo punto, però, risulta utile tirare brevemente le somme delle due dimensioni appena citate: quella del soggettivo e quella dell'oggettivo. Solo così, infatti, l'integrazione delle forme limitate della volontà nella sua dimensione universale e libera potrà essere resa chiara e svincolata da possibili fraintendimenti.

Il chiarimento della definizione dei due lati della volontà, quello soggettivo e quello oggettivo, viene condotto da Hegel nei paragrafi dal §25 al §28 dei *Lineamenti*. Nel primo troviamo scritto:

«Rispetto alla volontà in genere il *soggettivo* significa il lato della di lei autocoscienza, dell'individualità [*Einzelheit*] (§7) nella *differenza* dal concetto, essente *in sé*, della volontà»⁴⁰⁶.

Questa prima definizione del “soggettivo” mette in chiaro la differente prospettiva dalla quale va guardata la soggettività nella dimensione psicologica della volontà. Uno dei più grandi fraintendimenti riguardo a ciò è stato individuato proprio da Peperzak. La soggettività della volontà non va infatti considerata dalla prospettiva fenomenologica di una coscienza che ha come proprio oggetto qualcosa di esterno⁴⁰⁷. Anche all'interno della prospettiva soggettiva della volontà formale, gli oggetti ai quali essa si rivolge sono due determinazioni interne. Essa si fa quindi sempre portatrice di un'autocoscienza, seppure limitata e finita, della sua propria individualità.

Per questo motivo, il lato soggettivo della volontà corrisponde proprio a quell'autocoscienza inconsapevole della limitatezza della sua prospettiva, e ancora condizionata dal conflitto interno tra razionale e irrazionale. Il concetto della volontà è, perciò, dal punto di vista soggettivo, ancora in sé, perché non giunto all'effettiva autodeterminazione e autoconsapevolezza. Proprio in virtù del suo essere un momento della volontà libera autodeterminantesi, il soggettivo assume diverse forme limitate che, nel loro formalismo, bene rappresentano il cristallizzarsi nel finito del concetto universale di volontà libera. Scrive infatti Hegel, elencando i significati diversi del “soggettivo” nella volontà libera: «perciò la soggettività della volontà significa α) la *pura forma*, l'*assoluta unità* dell'autocoscienza con sé, nella qual forma l'autocoscienza intesa come Io=Io è semplicemente interiore e riposare astratto su di sé – la *pura certezza* di se stessa, differente dalla verità; β) la *particolarità* della volontà intesa come l'arbitrio e il contenuto accidentale di fini qualsivogliano; γ) in genere la forma unilaterale (§8), in quanto il voluto, quale ch'esso sia quanto al suo contenuto, è soltanto un contenuto appartenente all'autocoscienza e fine inattuato»⁴⁰⁸. Tutti i significati appena elencati propri del lato soggettivo, mettono in risalto come la volontà libera, in essi, vada considerata nei termini di una razionalità ancora non consapevole di sé, della sua libertà e della sua universalità. Nelle forme della volontà soggettiva il razionale è continuamente teso alla propria potenziale opposizione a un irrazionale che considera come elemento altro e diverso, seppure espressione della sua natura interiore, di una parte della sua anima. La soggettività resta così ferma alla sua unilateralità, come una razionalità non esprimentesi come orizzonte comprensivo di totalità.

⁴⁰⁶ P_hR, §25

⁴⁰⁷ «Free will cannot be analyzed as a subject confronted with an object external to it: the “outer” world, the body, or some unfree depth of the soul. Such confrontations are typical from the perspective of *consciousness*, but the phenomenological perspective is not spiritual enough to see that subject and object are integral moments of the *self-determining* and *self-determined* identity of the free will that is for itself what is in itself» A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 212.

⁴⁰⁸ P_hR, §25

Quali significati avrà allora il lato oggettivo della volontà? Come è facile dedurre da quanto detto prima, l'oggettivo si mostrerà allora come quella dimensione della volontà che ha superato la parzialità della soggettività, integrandola e riducendola a un sistema razionale. La volontà, in un possibile senso dell'"oggettivo", «α) in quanto essa ha se stessa per sua determinazione e così è conforme al suo concetto e verace, è la volontà *semplicemente oggettiva*»⁴⁰⁹. Ma a questo significato di volontà libera, che rappresenta il momento già più volte ripreso del superamento della soggettività formale in funzione di un'oggettività universale della volontà che ha se stessa come oggetto, si affiancano altri due significati del termine. Il primo consiste nel fatto che «β) la volontà *oggettiva* però, intesa come *priva della forma infinita* dell'autocoscienza, è la volontà immersa entro il suo obbietto o situazione, in qualunque modo essa sia costituita quanto al suo contenuto – la volontà infantile, etica, come la volontà schiava, superstiziosa, ecc.»⁴¹⁰. In questo senso, la volontà oggettiva viene considerata come quella volontà caratterizzata e determinata immediatamente dalla situazione nella quale si colloca, indipendentemente dalla sua forma infinita, ovvero dalla possibilità di comprendersi come volontà libera e universale. Mentre il primo significato di oggettivo corrisponde quindi alla posizione stessa della volontà infinita che ha come proprio oggetto se stessa, il secondo significato considera invece la situazione particolare della volontà oggettiva, che deve essere presa secondo la situazione che la determina (ad esempio, la volontà etica in quanto volontà determinata dall'oggettività della dimensione etica e in essa immersa). In questo senso, l'immediatezza dell'esserci nella quale si trova calata la volontà oggettiva costituisce la seconda natura di quest'ultima.

L'ultimo significato dell'"oggettivo" per la volontà costituirà allora esattamente quell'elemento che, nel secondo significato, rappresenta la situazione o l'obbietto che rende la volontà "oggettiva" in virtù del suo essere immersa in esso. Scrive infatti Hegel: «γ) L'*oggettività* è infine la forma unilaterale nell'opposizione alla determinazione soggettiva della volontà, quindi l'immediatezza dell'esserci, come esistenza *esteriore*»⁴¹¹. La volontà libera, nel suo lato oggettivo, è quindi la necessità di darsi anche come quella forma unilaterale opposta ai soggetti. Essa deve insomma darsi esistenza esteriore e, in questo senso, deve poter realizzarsi come mondo delle istituzioni etiche, come mondo della libertà. Questo è un momento fondamentale della volontà oggettiva, perché solo in questa necessità di esteriorizzazione – già presente alla radice del movimento interno-esterno per la volontà soggettiva – essa trova appunto la propria oggettività; «la volontà – continua Hegel – diviene a sé *oggettiva* in questo senso soltanto grazie all'attuazione dei suoi fini»⁴¹².

⁴⁰⁹ Ivi, §26

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ Ibid.

⁴¹² Ibid.

A quali risultati conduce allora l'analisi sin qui condotta? In che modo tale oggettività della volontà si dà esteriorità? Da una parte, la libertà che è oggetto per la volontà libera deve ora essere considerata come il sistema razionale di se stessa. Se nella volontà formale e soggettiva si era raggiunta la necessità di un sistema razionale degli impulsi, ora che la volontà ha invece se stessa e la sua libertà come oggetto, tale sistema si tramuta nel sistema della libertà stessa, nel quale le determinazioni vengono direttamente comprese e pensate come espressione di quest'ultima. Allo stesso tempo, però, la necessità oggettiva dell'esteriorizzazione conduce al fatto che tale sistema debba essere anche realtà immediata. Come scrive ancora Peperzak: «Its actuality [of the willing self-consciousness] is an objective but rational system of determinations, both thought and willed by the determining and determined reason of the subject»⁴¹³. Nella misura in cui la volontà libera è allora tanto sistema delle determinazioni quanto realtà immediata, i soggetti, prima esclusivamente lasciati alle forme limitate della volontà, guardano all'oggettività esterna come al concetto della loro stessa volontà che si realizza a livello sistematico e razionale. È qui insomma che si gettano le basi per Hegel per la finale comprensione della possibile integrazione tra il soggettivo e l'oggettivo in funzione della creazione di un'effettiva soluzione al conflitto delle soggettività finite e formali. Vediamo quindi brevemente come ciò venga riassunto nell'ultimo paragrafo dedicato a tale rapporto:

«L'attività della volontà, di togliere la contraddizione della soggettività e dell'oggettività e di tradurre i suoi fini da quella determinazione in questa e in pari tempo nell'oggettività restare *presso di sé*, è (al di fuori del modo formale della coscienza (§8), in cui l'oggettività è soltanto come realtà immediata) lo *sviluppo essenziale* del contenuto sostanziale dell'idea (§21), uno sviluppo, nel quale il concetto determina l'idea, dapprima *essa stessa astratta*, a totalità del di lei sistema, la quale totalità, intesa come il sostanziale, è indipendente dall'opposizione di un fine meramente soggettivo e della sua realizzazione, è *la medesima cosa* in queste due forme»⁴¹⁴.

L'attività della volontà di togliere la contraddizione tra il soggettivo e l'oggettivo corrisponde allo sviluppo del contenuto dell'idea stessa di volontà libera, per come è stata esposta nel §21. L'attività della volontà, affinché si possa sviluppare come un'attività libera che ha come proprio contenuto, oggetto e fine l'universalità, deve adesso tradurre i fini particolari della soggettività all'interno dell'oggettività, così da mantenerne il contenuto, ma donandogli la forma razionale della volontà libera, all'interno del sistema razionale della libertà. Allo stesso tempo, però, la stessa volontà soggettiva non può essere negata del

⁴¹³ A. PEPERZAK, *Modern Freedom*, cit., p. 212

⁴¹⁴ *PhR*, §28

tutto, ma deve poter ritrovare se stessa proprio in quel mondo della libertà che la sua stessa volontà libera ha contribuito a creare.

Adesso, però, lo spirito libero sin qui analizzato, che ha la propria essenza e la propria universalità come contenuto e fine, è ancora da considerare come quell'idea astratta che rappresenta ciò che di sostanziale risiede alla base di una volontà ancora finita. Non essendo ancora giunti pienamente nel mondo della libertà, ma avendo solo visto il sorgere nello sviluppo dell'individualità volente della volontà libera e della sua struttura oggettiva e universale, la prospettiva della volontà finita non è ancora superata, ma, al contrario, è proprio nella sua nuova forma che si radica l'idea astratta della volontà libera e razionale. La questione può essere meglio chiarita attraverso il rimando al §482 dell'*Enciclopedia* del '30. Qui troviamo infatti scritto:

«In quanto idea *astratta*, l'idea esistente, ancora una volta, solo nella volontà *immediata*, è il lato dell'*esistenza* della ragione, della volontà *singolare* in quanto sapere che sa quella sua determinazione, la quale costituisce l'attività soltanto formale»⁴¹⁵.

La volontà finita resta quindi il punto in relazione al quale coordinare la nuova prospettiva oggettiva della volontà razionale e libera. Sebbene lo spirito libero abbia in sé già il concetto di quell'universalità autodeterminantesi, che ha come proprio scopo ed essenza se stessa, tuttavia, la volontà immediata e formale resta ancora punto imprescindibile per giungere all'effettivo darsi di una dimensione oggettiva dello spirito stesso. Il passaggio da soggettivo a oggettivo, come abbiamo detto, si esplica certamente attraverso la stessa attività della volontà, ma tale attività mantiene nell'oggettività ancora il persistere della posizione formale della volontà. Il punto, però, è che nel passaggio all'oggettività tale posizione formale e finita della volontà può essere integrata potenzialmente all'interno del mondo dello spirito oggettivo, abbandonando così la sua sottomissione alla sola prospettiva immediata e soggettiva del conflitto interno tra razionale e irrazionale. La nuova forma della volontà finita, acquisita attraverso l'assunzione dell'idea astratta della libertà, porta allora non più al semplice perseguimento dei fini particolari attraverso un modello di razionalità pratica basato sull'arbitrio, ma allo sviluppo della stessa idea astratta in modo «indipendente dall'opposizione di un fine meramente soggettivo e della sua realizzazione». Così, la volontà formale non viene abbandonata o negata del tutto: «L'idea si manifesta – scrive Hegel – così soltanto nella volontà che è una volontà finita, ma è l'*attività* di sviluppare l'idea e di porre il dispiegarsi del suo contenuto come essere determinato: *esistenza dell'idea che è realtà effettiva, spirito oggettivo*»⁴¹⁶.

⁴¹⁵ *Enz* C, §482

⁴¹⁶ *Ibid.*

Così, in conclusione, la prospettiva della volontà formale non viene annullata nel passaggio alla dimensione oggettiva della volontà. Al contrario, essa viene mantenuta come momento fondamentale, in quanto è proprio attraverso essa che può esplicarsi l'attività di sviluppo dell'idea di libertà. Rispetto alle sue forme limitate, la nuova volontà formale assume semplicemente uno sguardo di consapevolezza rispetto ai propri limiti e ai propri conflitti interiori. Essi non possono essere eliminati. Ogni soggetto si troverà sempre e comunque condizionato dai suoi sentimenti, dai suoi impulsi e dalle sue passioni. Allo stesso tempo, egli agirà nel mondo molte volte compiendo scelte arbitrarie, mirate al perseguimento del soddisfacimento dei propri bisogni. Tutto ciò, però, ora potrà essere pensato dallo stesso soggetto come un portato limitato e finito della sua volontà, il quale nell'oggettività delle istituzioni non trova altro che una ricontestualizzazione a livello universale. Il contenuto interno alla volontà soggettiva ha ora nell'oggettività dello spirito il proprio mondo, come un mondo di libertà che ha messo da parte l'indeterminatezza e l'accidentalità della forma del soggetto finito.

Il risultato di questa integrazione della volontà finita nel mondo della libertà ha come conseguenza la necessità che ogni singolo soggetto "pensi" oltre la semplice prospettiva dei suoi fini particolari, sostituendo un approccio ingenuo e schiacciato sul lato dell'immediatezza e dell'arbitrarietà con il pensiero speculativo che comprende le strutture istituzionali come luogo nel quale realizzare l'universalità della volontà libera. Il soggetto finito ha così nelle istituzioni la propria casa, in quanto è in esse che l'accidentalità del formalismo e del conflitto tra razionale e irrazionale viene superata in un sistema razionale della libertà⁴¹⁷.

Nell'ultima parte del capitolo si cercherà di chiarire come, sebbene il modello hegeliano abbia integrato il punto di vista soggettivo della praticità all'interno di una dimensione universale e oggettiva, esso, allo stesso tempo, l'abbia fatto prediligendo certamente il modello teoretico del pensiero rispetto ai processi pratici che avevano accompagnato l'intero sviluppo delle soggettività finite. Così facendo, la stessa razionalità pratica dei soggetti sembra essere andata incontro a un appiattimento sulle strutture del pensiero teoretico e speculativo. In questo senso, il primo passo sarà quello di affrontare il problema del primato del teoretico rispetto al pratico nella proposta hegeliana per poi confrontare i risultati di tale analisi con conclusioni più generali sulla relazione tra spirito oggettivo e spirito assoluto e, più nello specifico, tra l'eticità e la dimensione del pensiero speculativo: la filosofia.

⁴¹⁷ Cfr. A. PEPPERZAK, *Modern Freedom*, cit.: «The actualization of intelligent freedom in the form of a *world* makes the self-conscious subjects feel at home in objective institutions that embody the concept of the will» (p. 213).

4.4 Teoretico e pratico: unione o disunione?

4.4.1 Il problema del primato

Abbiamo visto come il pensiero sia il centro intorno al quale ruota la rideterminazione della volontà finita in quanto volontà intelligente, capace di pensare l'oggettività delle proprie istituzioni come il sistema razionale della libertà e come realizzazione esterna della stessa idea astratta che il soggetto ha di fronte a sé. La volontà libera, infatti, secondo il suo concetto è stata definita come quell'universalità essente in sé e per sé, autodeterminantesi in virtù della sua infinità e del suo avere come oggetto se stessa. Tale universalità, però, come specificato da Hegel nella nota al §24 dei *Lineamenti*, «è in genere ciò che vien denominato il *razionale* [*das Vernünftige*] e che può venir colto soltanto in questo modo speculativo»⁴¹⁸. Perché la volontà possa essere realmente libera, essa non deve semplicemente astrarsi rispetto ai propri contenuti, come faceva l'arbitrio, ma, al contrario, deve esplicitarsi nei soggetti come una forma di intelligenza pensante, che possa cogliere il razionale all'interno dell'oggettività, e in quest'ultima divenire consapevole di essa come del proprio contenuto.

La dimensione del pensiero e, più in generale, del sapere è quindi al centro dello stesso esplicitarsi di questa nuova volontà libera, universale e infinita. Come si è visto, però, tale volontà, almeno inizialmente, ha la necessità di porsi come una forma di attività ancora propria della volontà finita e, in questo senso, essa si configura come un'idea astratta che i singoli esseri umani devono realizzare nel mondo. Come si coniuga allora tale dimensione della finitezza dell'uomo con la sua integrazione nella dimensione del pensiero speculativo e universale? Può essere di aiuto riprendere qui la conclusione della nota finale della sezione *Spirito libero* nell'*Enciclopedia* del '30:

«Se il sapere dell'idea – cioè il sapere per cui gli uomini sanno che la loro essenza, il loro scopo ed oggetto, è la libertà – è sapere speculativo, questa idea stessa è in quanto tale la realtà effettiva degli uomini: non quella ch'essi *hanno*, ma quella ch'essi *sono*»⁴¹⁹.

Il passaggio è fondamentale perché contribuisce a chiarire che cosa intenda Hegel quando parla di quella dimensione del pensiero che si attua attraverso la volontà. Più che un esercizio soggettivo di una qualche attività riflessiva formale, infatti, tale pensiero speculativo porta con sé il crisma dell'universalità e della sua immanenza rispetto alla finitezza. Per questo motivo, il sapere dell'idea astratta, come della libertà, da parte dei singoli soggetti è un sapere che li pervade e che costituisce il loro profondo carattere

⁴¹⁸ *PbR*, §24A

⁴¹⁹ *EnzC*, §482A

libero e razionale; il sapere dell'idea rappresenta in questo senso ciò che essi sono e costituisce la loro stessa disposizione etica, la loro seconda natura in quanto esseri razionali.

A fronte dei dubbi che Williams aveva esposto riguardo all'impossibilità di pensare una dimensione imparziale della praticità umana, Hegel propone quindi un modello secondo il quale i procedimenti formali legati alla praticità del soggetto trovino infine una possibile dimensione universale nell'elevarsi di essi a un sistema razionale della libertà. Così facendo, il pratico, sebbene nel contenuto si mantenga legato alla particolarità delle sue determinazioni, dei suoi impulsi e delle sue passioni, dal punto di vista della forma trova nell'unità tra pensiero e volontà il realizzarsi effettivo della propria libertà e della propria autodeterminazione. All'interno dello spirito oggettivo la forma dell'arbitrarietà viene sottomessa a quella di un pensiero che possa divenire consapevole del formalismo dei soggetti finiti e, allo stesso tempo, riconoscere nelle istituzioni e nel mondo esterno la dimensione nella quale si realizza esattamente la liberazione del singolo soggetto dal suo interno conflitto tra razionale e irrazionale.

Ora, il fatto che il compimento dello sviluppo del concetto di libertà sia arrivato al suo culmine con l'affermarsi di una prospettiva nella quale i soggetti singoli sono prima di tutto esseri disposti eticamente, nella misura in cui sono capaci di comprendere attraverso il pensiero l'effettivo realizzarsi della loro libertà nella dimensione oggettiva delle istituzioni etiche, ha come conseguenza una forte ambiguità circa il primato del teoretico sul pratico⁴²⁰. I procedimenti pratici che caratterizzano le singole scelte dei soggetti lasciano ora il campo a una forma di praticità diversa, dominata dalla dimensione speculativa del pensiero universale che ha sempre come oggetto se stesso. Sebbene questa sia sicuramente la direzione più giusta da seguire per la costruzione stessa di una oggettività istituzionale capace di sopperire all'accidentalità delle scelte arbitrarie singole, allo stesso tempo, rischia di appiattire se stessa esclusivamente sulla dimensione del sapere speculativo, lasciando da parte le procedure di determinazione della volontà alle prese con i casi particolari e le condizioni contingenti.

Tale punto è stato messo principalmente in evidenza da Alfredo Ferrarin, che ha rintracciato in un fraintendimento dell'etica aristotelica la radice dell'ambiguità hegeliana. Ferrarin scrive: «What he [Hegel] misreads with respect to the unity of theoretical and practical intellects, however, is the subsequent unity of intellectual and ethical ways of life; he disregards the importance of the distinction between ethical and dianoetical virtues and the dissociation between *logistikón* and *epistémónikon* intelligence (calculative and scientific), between wisdom (*sophia*) and practical intelligence (*phronêsis*) in book VI of *Nicomachean*

⁴²⁰ Riguardo al tale possibile primato del teoretico nel concetto hegeliano di volontà libera si vedano A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit.; F. MENEGONI, *Soggetto e struttura dell'agire*, cit.; S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel*, cit., pp. 107-117. Per una rivalutazione del ruolo del pratico in Hegel e contro la visione del primato del teoretico cfr. A. BUCHWALTER, *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, New York 2012, pp. 138-154.

Ethics, and thereby the gap, if not the potential conflict, between politics and philosophy»⁴²¹. Ho riportato l'intera citazione perché rende bene l'idea di quanto profondo possa essere il fraintendimento hegeliano. Non mi soffermerò qui sull'ultimo punto messo in evidenza da Ferrarin, riguardante le ricadute che la posizione hegeliana può avere sul rapporto tra filosofia e politica, poiché sarà argomento proprio delle ultime pagine del presente capitolo. Quanto però ora mi sembra interessante è entrare più nel merito dello schiacciamento che, secondo Ferrarin, Hegel avrebbe operato all'interno dello spirito libero tra le due nozioni aristoteliche di *sophia* e *phronêsis*.

Partiamo quindi dalla differenza aristotelica tra le due nozioni. Nell'*Etica nicomachea* Aristotele definisce così la saggezza e, più in generale, la figura del saggio:

«Per quanto riguarda la saggezza [*φρόνησις*], ne coglieremo l'essenza se considereremo qual è la natura di coloro che chiamiamo saggi. Ebbene, comunemente si ritiene che sia proprio del saggio essere capace di ben deliberare su ciò che è buono e vantaggioso per lui, non da un punto di vista parziale, [...] ma su ciò che è buono e utile per una vita felice in senso globale. Una prova ne è che noi chiamiamo saggi coloro che lo sono in un campo particolare, quando calcolano esattamente i mezzi per ottenere un fine buono in cose che non sono oggetto di un'arte. Ne consegue che anche in generale è saggio chi è capace di deliberare»⁴²².

Il legame tra *phronêsis* e virtù etiche è fondamentale per capire bene quale sia la forma di razionalità pratica che Aristotele ha in mente quando parla di saggezza. La *phronêsis* non va infatti confusa con una semplice abilità di calcolo generica, con quello che Hegel chiama libero arbitrio. Proprio come per Hegel la volontà non può essere assolutamente ricondotta a una semplice facoltà, pena la riduzione di essa a semplice mezzo, così il saggio incarna il modello di deliberazione pratica sempre congiunta al perseguimento di una vita buona. Così, senza il possesso di virtù etiche – ovvero di quelle virtù legate alla parte passionale e desiderativa e mirate al buon uso di tale materiale psichico e irrazionale, in funzione del raggiungimento di quel bene finale che è la felicità – il saggio non potrebbe essere tale. Allo stesso tempo, però, la stessa virtù etica non si darebbe senza il possesso da parte dell'essere umano del deliberare rettamente e saggiamente⁴²³.

Essendo strettamente legata alla parte passionale e irrazionale della natura umana, la saggezza si configura come una forma di razionalità pratica, che non ha però alcuna connessione con l'interesse speculativo, ma che è piuttosto mirata alla corretta valutazione e decisione rispetto alle condizioni

⁴²¹ A. FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, cit., p. 331

⁴²² *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140a 25-32

⁴²³ Per un approfondimento sulla relazione complessa e bilaterale tra virtù etica e *phronêsis* si veda C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989.

contingenti che si trova ad affrontare. «La *phronêsis* – scrive Vegetti – è appunto la modalità di funzionamento ottimale della parte opinativa, «doxastica», dell'anima razionale. Essa è una capacità di approssimazione «stocastica», mediante il calcolo pronto e prudente delle opportunità, in ordine ai fini praticabili dall'uomo»⁴²⁴. Per il raggiungimento di una vita buona, la saggezza si impegna nel corretto uso delle virtù etiche, calcolando e valutando il modo migliore e più equilibrato per poter dare seguito alle sue pulsioni e ai suoi desideri.

Differentemente dalla *phronêsis*, la *sophia* non ricopre un ruolo all'interno della vita etica dei singoli esseri umani. Mentre il saggio è colui che agisce in modo buono e corretto all'interno della dimensione pratica ed etica, il sapiente è colui che «non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma anche che colga il vero per quanto riguarda i principi stessi»⁴²⁵. Il sapiente si interessa insomma di quelle “realtà più sublimi” che hanno un valore certamente superiore rispetto alla dimensione pratica e politica dell'uomo⁴²⁶.

La differenza tra saggezza e sapienza, tra *phronêsis* e *sophia* è quindi profonda e diretta all'esplicitazione di una sostanziale differenza tra razionalità pratica e pensiero teoretico e alla conseguente distinzione tra la dimensione etica e quella filosofica. Nello specifico, la saggezza non si ferma alla semplice contemplazione, ma va oltre, non accontentandosi degli universali, e interessandosi alle situazioni particolari che concernono l'azione del singolo essere umano. «La saggezza – scrive Aristotele – non ha come oggetto solo gli universali, ma bisogna che essa conosca anche i particolari, giacché essa concerne l'azione, e l'azione riguarda le situazioni particolari»⁴²⁷.

Quando Ferrarin parla di un fraintendimento alla base del modello di volontà libera propostoci da Hegel, egli sta mettendo in evidenza esattamente lo schiacciamento tra *phronêsis* e *sophia*, in favore della seconda. Hegel avrebbe insomma sottomesso l'intero sviluppo delle strutture della razionalità soggettiva alla dimensione oggettiva del pensiero speculativo, innalzando la stessa praticità a una forma più teoretica di razionalità. La possibilità di una dimensione universale per l'agire pratico dell'individuo sarebbe insomma legata, in Hegel, a una forma di primato della ragione teoretica, capace di svilupparsi sotto forma di imparzialità oggettiva e autodeterminantesi, giungendo addirittura a ricoprire quella base sostanziale sulla quale far reggere l'intera impalcatura dell'oggettività dello spirito. La libertà, in questo senso, si esplica sempre e comunque come pensiero e, nello specifico, come pensiero che pensa se stesso⁴²⁸.

⁴²⁴ M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, cit., p. 194

⁴²⁵ *Eth. Nic.*, 6, 1141a 18-19

⁴²⁶ «È assurdo infatti, pensare che la politica e la saggezza siano la forma più alta di conoscenza, se è vero che l'uomo non è la realtà di maggior valore dell'universo» (*Eth. Nic.*, 6, 1141a 20-21).

⁴²⁷ *Eth. Nic.*, 7, 1141b 15-16

⁴²⁸ Cfr. S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel*, cit., p. 108

Sebbene i dubbi di Bernard Williams riguardo l'inconciliabilità di pratico e teoretico non colgano effettivamente la potenzialità di una ragione immanente e universale, limitandosi a considerare il lato teoretico come un mezzo di riflessione astratta, tuttavia hanno messo in luce una forma di resistenza della dimensione pratica rispetto al suo poter essere inglobata serenamente all'interno di una dimensione universale e speculativa.

Il primato del teoretico sul pratico – come nota lo stesso Ferrarin – rischia di portare con sé diverse ripercussioni e complicazioni riguardo alla relazione tra filosofia ed eticità. L'appiattimento della volontà libera sul livello del pensiero conduce infatti, più che all'unità di teoretico e pratico, alla sostanziale preminenza del pensiero speculativo come forma di razionalità pratica, capace di rendersi consapevole del dispiegarsi oggettivo della propria universalità. Come detto all'inizio del presente paragrafo, il razionale, immanente rispetto alle strutture oggettive dello spirito, può essere colto da Hegel solo dal pensiero speculativo e solo attraverso tale pensiero la volontà libera può giungere all'avere se stessa come oggetto del proprio sapere.

Alla fine del percorso hegeliano, allora, lo spirito libero sembra essere certamente l'unione di spirito teoretico e spirito pratico, ma in modo tale che tale unione si mostri come una forma di razionalità pratica sottodeterminata dalla sostanzialità del pensiero speculativo e della consapevolezza che tale pensiero porta con sé in quanto espressione di una struttura universale. Sebbene l'universalità della volontà libera si realizzi nelle istituzioni etiche e i soggetti, in base alla loro seconda natura e alla loro disposizione etica, siano portati a vedere nelle istituzioni esattamente il realizzarsi del contenuto delle loro determinazioni particolari, allo stesso tempo, la comprensione di questa struttura universale e complessiva della volontà libera, realizzantesi nell'eticità come unità di soggetto e oggetto⁴²⁹, appare in ultima istanza chiara solo ed esclusivamente al pensiero speculativo, cioè al pensiero filosofico, capace di cogliere la totalità stessa dell'esserci della volontà libera. Come già ribadito prima, la stessa libertà è tale solo in quanto espressione dell'autocomprensione del pensiero e della propria consapevolezza.

L'ultimo passo della presente analisi sarà allora quello di indagare l'orizzonte di discussione riguardante la complessa relazione tra eticità e filosofia che la posizione hegeliana sullo spirito libero può aprire⁴³⁰. In tal modo cercheremo anche di chiarire come la relazione tra teoretico e pratico e, più in generale, quella

⁴²⁹ Per un'analisi specifica delle diverse modalità di realizzazione della libertà nell'eticità cfr. E. CAFAGNA, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, Mulino, Bologna 1998; G. DUSO, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. Duso, G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 171-185; J.-F. KERVÉGAN, *L'Effectiv et le Rationelle. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2007.

⁴³⁰ Per una trattazione del rapporto tra dimensione dello spirito oggettivo – nello specifico, dello Stato – e filosofia in Hegel si veda H.F. FULDA, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Klostermann, Frankfurt 1968; A. PEPPERZAK, *Autoconoscenza dell'assoluto: lineamenti della filosofia dello spirito hegeliano*, Bibliopolis, Napoli 1988.

tra formalismo della volontà finita e universalità del pensiero attuantesi come volontà libera, possa essere vista, in Hegel, sostanzialmente come una relazione di indifferenza tra due dimensioni che non trovano effettiva integrazione.

4.4.2 *Eticità e filosofia*

Si è visto come lo spirito libero segni il passaggio dalla soggettività all'oggettività di tale spirito. Nell'oggettività del mondo della libertà, infatti, lo spirito per Hegel si libera dalle catene dell'accidentalità, che ogni forma finita tanto dell'intelligenza quanto della volontà portava con sé. Allo stesso tempo, nell'oggettività trova realizzazione quella libertà che rappresenta l'universalità del pensiero, sciolta dalla finitezza del soggetto, che vuole se stessa e si determina. Da una parte, quindi, lo spirito oggettivo rappresenta il momento in cui viene superata ogni divisione tra teoretico e pratico e, dall'altra, proprio tale divisione si fonda su un carattere di consapevolezza proprio del pensiero speculativo. Un soggetto è libero solo nella misura in cui diviene consapevole che la sua libertà non è semplice espressione del suo arbitrio, ma piuttosto sapere dei limiti della sua finitezza e, allo stesso tempo, comprensione dell'oggettività delle istituzioni come realizzazione della liberazione da tali limiti.

Abbiamo appena visto come tale consapevolezza faccia presagire una forma di primato del teoretico rispetto al pratico, nella misura in cui la volontà libera giunge a coincidere fondamentalmente con forme di sapere speculativo. Tra i primi a porsi dei dubbi riguardo alle possibili implicazioni di questa scelta da parte di Hegel è stato Stanley Rosen, che nel suo contributo *Theory and Practice in Hegel* ha cercato proprio di mostrare quali ripercussioni porta con sé il modello di spirito libero posto da Hegel alla base dello sviluppo stesso dello spirito oggettivo. Lungi dal poter qui analizzare nello specifico i vari passaggi portati avanti da Rosen, quanto sembra piuttosto produttivo è utilizzarne lo sguardo problematico come punto di approdo della nostra analisi riguardante l'integrazione del rapporto soggettivo tra razionale e irrazionale e la nuova dimensione speculativa dell'essere umano in quanto libero e calato nell'oggettività delle sue istituzioni.

Il punto fondamentale, per Rosen, consisterebbe proprio nell'appiattimento della prospettiva dell'autodeterminazione della volontà sul lato del pensiero consapevole di sé. In questo senso, se lo sviluppo dello spirito soggettivo porta con sé il porsi finale della vera idea di volontà libera, quest'ultima trova in realtà una duplice realizzazione nei passaggi successivi del sistema hegeliano. Da una parte, essa, nello spirito oggettivo, trova realizzazione appunto come volontà che vuole se stessa e che, nella disposizione etica degli individui e nelle loro istituzioni, trova finalmente il proprio effettivo esserci e la propria realtà. Allo stesso tempo, però, dall'altra parte, in quanto la volontà coincide con il sapere speculativo della propria universalità autodeterminantesi, esso eccede la stessa dimensione dell'eticità,

nella quale la volontà singola si trova ancora immersa in forme principalmente immediate, e trova invece la propria realizzazione come pensiero speculativo solo nello spirito assoluto. È nello spirito assoluto infatti che l'idea astratta non trova più semplice realizzazione esterna nell'oggettività del mondo, ma, piuttosto, la propria diretta relazione con lo stesso sapere speculativo. Dal punto di vista dello spirito assoluto, insomma, il filosofo è in grado di guardare allo stesso spirito oggettivo, riconoscendo in esso il dispiegarsi del razionale e del pensiero infinito e universale. Vediamo però più nello specifico un passaggio dell'analisi di Rosen, che può rendere meglio l'idea di quanto appena esposto:

«The unity of theoretical and practical occurs decisively in objective Spirit and is the necessary precondition for Absolute Spirit or *the Absolute*: for the whole and knowledge of the whole. The unity of the philosopher and the state is then effected by the fact that the philosopher is a citizen and, in that guise, an element of the precondition for his identity as thinker of the Absolute»⁴³¹.

Come è possibile allora risolvere questa ambiguità che circonda le direzioni di sviluppo sistematico che, da una parte, portano alla concatenazione ordinata che procede dal soggettivo all'oggettivo e, infine, all'assoluto, e dall'altra presentano proprio l'ultimo stadio come momento presupposto alla comprensione della verità interna ai momenti precedenti? Rispondere a questa domanda significa, almeno parzialmente, rispondere anche all'interrogativo riguardante l'integrazione delle forme finite della volontà all'interno degli sviluppi successivi che ne costituiscono il superamento. Il rapporto tra razionale e irrazionale, che determina la volontà finita dello spirito pratico, non può essere eliminato, in quanto parte della stessa natura propria dell'essere umano. Allo stesso tempo, esso risulta essere un problema in funzione di un progetto che veda nell'autodeterminarsi libero e non accidentale dello spirito il suo scopo ultimo. Nell'oggettività delle istituzioni la dimensione etica diviene quel momento nel quale il rapporto tra razionale e irrazionale viene integrato nelle forme di abitudine preposte alla sua regolarizzazione e sistematizzazione all'interno degli scopi universali della comunità e dello Stato. Così facendo, l'universalità della volontà libera si esprime attraverso la seconda natura di ogni singola volontà finita che, seppur mantenendo il contenuto proprio delle forme soggettive, agisce adesso in funzione della realizzazione di un sistema razionale di libertà nel mondo esterno.

Come visto però nelle pagine precedenti, questa forma di pensiero universale e libero, che si dispiegherebbe come infinito attraverso la disposizione dei singoli individui, non è un loro possesso, ma piuttosto la loro base sostanziale presupposta. La loro razionalità pratica, in un certo senso, si mantiene sul piano dell'immediatezza dal punto di vista dell'esistenza, seppure, agli occhi del pensiero speculativo,

⁴³¹ S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel*, cit., p. 116

essa si espliciti come una forma di consapevolezza dell'identità tra soggettivo e oggettivo all'interno dello stesso spirito oggettivo. Afferrare questo "razionale" che gli esseri umani "sono" nella loro vita comunitaria è possibile unicamente per il pensiero speculativo, il quale trova la propria realizzazione solo come filosofia nello spirito assoluto.

Alla luce di ciò, sembra essere proprio il filosofo la figura presupposta a quella del cittadino. Esso è colui che è capace, in quanto detentore del dispiegarsi consapevole del pensiero speculativo, di riconoscere come nella volontà finita del cittadino le forme limitate della volontà soggettiva siano superate in funzione dell'identità del contenuto delle determinazioni particolari con le istituzioni che ne garantiscono equamente e ordinatamente il soddisfacimento. Il rapporto tra razionale e irrazionale, interno alle forme soggettive della volontà, non viene insomma del tutto superato, ma ricontestualizzato all'interno dell'oggettività della volontà. Il cittadino, in questo senso, trova sicuramente nelle istituzioni l'espressione stessa dei suoi fini particolari e il soddisfacimento dei suoi impulsi e bisogni, ma, allo stesso tempo, mantiene in sé il contrasto tra la sua capacità razionale di riconoscersi nelle istituzioni e di agire a livello razionale nella comunità e le tendenze più immediate e a lui interne, necessarie per la sua stessa azione e per l'interesse che egli nutre nella realizzazione della volontà universale e libera come tutela equa di tali impulsi. Il rapporto tra razionale e irrazionale, allora, viene superato solo nel punto di vista della filosofia, che, nella sua consapevolezza e nel suo sguardo speculativo, diviene realmente consapevole del progetto più ampio alla base delle condizioni immediate nelle quali la volontà finita si mantiene ancora nell'oggettività dello spirito.

Quest'ultimo capitolo del presente lavoro ha cercato, in ultima analisi, di mostrare come la soluzione hegeliana al contrasto tra la volontà finita, condizionata dalla sua limitatezza e accidentalità, e la dimensione universale della volontà libera sia in realtà fondata, in ultima istanza, su un'identità tra teoretico e pratico culminante nell'affermarsi della teoreticità del pensiero speculativo. Ciò ha permesso, da una parte, il mantenimento sostanziale della condizione finita della volontà soggettiva, che, in questo modo, sembra essere comunque determinata da quell'internalismo che già Williams ha rivendicato per l'agire dei singoli. Allo stesso tempo, però, tale internalismo è stato visto nel suo essere radicalmente condizionato da una forma di disposizione etica propria dell'essere umano politicamente ed eticamente caratterizzato.

L'appiattimento tra saggezza e sapienza, indicato da Ferrarin, ha inoltre mostrato come le modalità di autodeterminazione della volontà, alla fine, per Hegel giungano ad esprimersi esattamente come uno sguardo teoretico sulla limitatezza intrinseca ai soggetti finiti e sul mondo esterno nel quale essi devono agire. Così facendo, alla preservazione del formalismo intrinseco a ogni volontà finita si è aggiunta la prospettiva del sapere speculativo attraverso la quale soltanto è possibile il giungere alla propria consapevolezza della volontà libera. La distinzione problematica tra cittadino e filosofo ha messo in luce proprio tale problematica. Da una parte, una dimensione pratica nella quale l'azione dei soggetti finiti

trova nelle istituzioni l'espressione di tutte quelle componenti che, se legate alla sua semplice soggettività, non fanno altro che restare schiave del rapporto insuperabile tra razionale e irrazionale. In questo senso, il cittadino diviene il realizzarsi di una figura in bilico tra il suo intrinseco formalismo come soggetto finito e la sua razionalità espressa nella costruzione e realizzazione del mondo della libertà.

Il filosofo, allo stesso tempo, è l'unico attraverso il quale questa ineliminabile radice della relazione tra razionale e irrazionale può essere effettivamente superata. L'autonomia personale, propria della complessa figura ancora immediata e non perfettamente consapevole del cittadino, è qualcosa di diverso dalla libertà del pensiero del filosofo, la quale sola esprime la liberazione definitiva dalle briglie dell'esistenza formale, in funzione dell'affermarsi dello sguardo teoretico come consapevolezza del dispiegarsi tanto dei limiti del soggettivo, quanto dell'universalità sottesa all'oggettivo.

Conclusione

Definire la psicologia del volere come luogo del rapporto formale e conflittuale tra razionale e irrazionale: questo è stato il punto di partenza di un'analisi votata, da una parte, al chiarimento di alcuni momenti fondamentali della sezione enciclopedica *Psicologia* e, dall'altra, all'apertura di nuovi spazi per il ripensamento tanto del formalismo del volere finito, quanto della libertà che al tale formalismo dovrebbe porre rimedio.

Nel primo capitolo si è visto come la dimensione psicologica dello spirito sia intrinsecamente determinata dalla continua distanza tra una forma e un contenuto, tra la certezza che il soggetto ha della propria verità e l'effettiva coincidenza di essa con quest'ultima. La psicologia hegeliana diviene così il regno dell'indagine dello spirito sulle proprie determinazioni immediate e sui meccanismi riflessivi che ne permettono la graduale comprensione. In questo modo lo spirito affronta gli ultimi elementi residuali della sua natura immediata. La psicologia viene così riscoperta come il luogo proprio del formalismo, nella misura in cui con "formalismo" si intende la distanza che la forma del soggetto mantiene rispetto a un contenuto che non riconosce come proprio.

Nella sua forma teoretica lo spirito si trova a sviluppare la conoscenza che il soggetto ha inizialmente del mondo esterno in modo del tutto immediato, sino a giungere all'effettiva coincidenza del sapere che lo spirito ha di se stesso con ciò che lui considerava come altro e indipendente dalle sue determinazioni. Così il pensiero diviene quel momento in cui ogni approccio statico da parte dei soggetti agli oggetti esterni si dissolve nell'unità dell'orizzonte universale della totalità pensata. Il soggetto, quando guarda ai suoi oggetti, guarda in realtà a un contenuto che è espressione della sua stessa forma, a un qualcosa che dalla distanza tra una semplice intuizione e il suo oggetto è giunta alla comprensione della pervasività di ogni realtà da parte del pensiero razionale e del sapere.

Allo stesso tempo, lo spirito pratico ha condotto la sua personale lotta contro la natura immediata e contingente dell'essere umano passando attraverso i continui fallimenti del proprio autodeterminarsi. La realizzazione esterna delle determinazioni interne da parte della volontà coincide sempre con lo scontrarsi del soggetto con un contenuto di cui egli ancora non si è appropriato. Il formalismo insomma accompagna continuamente il distacco tra la forma della volontà e il suo contenuto, determinando irrimediabilmente l'internalismo dello spirito, condizionato continuamente dalla sua prospettiva soggettiva e interna.

Il secondo capitolo, dedicato alle strutture irrazionali della natura umana è stato un passaggio necessario in funzione del chiarimento della nozione di "volontà" a livello psicologico. La relazione

formale tra la parte razionale e la parte irrazionale dello spirito pratico nasce infatti proprio dalle componenti più interne e sfuggenti del soggetto spirituale. Il formalismo, insomma, muove i suoi primi passi non a partire dal tentativo della ragione di ergersi come punto di vista imparziale, quanto piuttosto a partire dalle condizioni immediate nelle quali la volontà stessa si trova accidentalmente e naturalmente determinata.

La componente irrazionale è quindi ciò da cui prende avvio l'analisi hegeliana dello spirito pratico. I sentimenti, per primi, hanno infatti il potere di porsi come elemento immediatamente determinante le nostre scelte. In essi la volontà si trova come determinata non razionalmente. Le azioni della volontà immediata hanno una particolare dimensione nella quale esse vengono dirette dall'incontro accidentale con il mondo esterno o con particolari desideri e impulsi della natura umana.

L'insieme di impulsi e passioni del soggetto viene però man mano riconosciuto come elemento fondamentale per la tendenza all'agire dell'essere umano. Nessun essere umano può agire senza essere mosso internamente da determinazioni proprie della sua natura irrazionale, da quella "tendenza" (*òrexìs*) aristotelica che risiede nella parte irrazionale dell'anima. Il risultato dell'analisi della riscoperta da parte di Hegel del ruolo nevralgico che ricopre la parte irrazionale nello sviluppo della volontà è una ulteriore bivalenza intrinseca alla volontà stessa. Essa è, nel suo primo momento di sviluppo, tanto l'espressione più basilare di formalismo – nella distanza che separa la forma della volontà immediata e naturale dal suo contenuto interno e determinato –, quanto la dimostrazione dell'impossibilità di fare a meno da parte del soggetto di una dimensione che sia rappresentazione della radice "internalista" del modello dello spirito pratico soggettivo hegeliano.

Nella misura in cui la traccia che percorre tutto lo sviluppo di conoscenza di se stesso dello spirito è direzionata all'esplicitarsi dell'autodeterminazione libera di quest'ultimo, della libertà in quanto sua vera essenza, tutto il contenuto immediato e naturale viene preso dal soggetto riflessivo come un contenuto accidentale e caotico che, per il conseguimento del soddisfacimento razionale dei bisogni, va modellato secondo scelte ponderate. Alla parte irrazionale della volontà deve insomma seguire l'esplicitazione di quella parte razionale capace di scegliere e calcolare quali impulsi soddisfare e quali no.

La componente riflessiva della volontà diviene allora quella componente che agli occhi del soggetto finito si oppone in modo netto alle tendenze incontrollate della natura irrazionale e alla loro immediatezza. È stato mostrato come il modello della ragione calcolatrice possa essere facilmente avvicinato a quello proposto dalla filosofia moderna a partire da Hobbes. La strutturazione, da parte di Hobbes, di una razionalità umana in continua relazione dialettica con gli impulsi naturali ha condizionato non poco l'imporsi di un'idea di libertà coincidente con il libero arbitrio. L'uomo hobbesiano è l'uomo capace di scegliere indipendentemente dal condizionamento deterministico del mondo esterno. Esso non è soggetto a catene causali, ma piuttosto è indipendente rispetto a qualsiasi influenza che non sia quella della sua stessa capacità riflessiva.

I risultati dell'analisi della volontà riflettente da parte di Hegel sono significativi nell'ottica dell'ulteriore definizione del rapporto tra razionale e irrazionale. Se precedentemente si è vista tutta l'importanza della tendenza irrazionale all'agire, ora il soggetto finito non può fare a meno di esprimere la sua autonomia rispetto al contenuto del proprio volere preso come qualcosa di semplicemente "trovato". Se, insomma, da una parte, si ha il recupero del valore intrinseco della componente irrazionale, sembra, allo stesso tempo, che solo in un confronto negativo della razionalità con tale componente sia possibile il sorgere di una dimensione nuova, nella quale il soggetto ponga le basi per l'ulteriore sviluppo del proprio concetto. È infatti solo grazie alla capacità di compiere scelte che lo spirito pratico giunge alla propria universalità formale. Solo nella riflessione il soggetto finito ordina i propri desideri e le proprie passioni, ponendo come proprio scopo non più qualcosa di contingente e sempre nuovo, ma, piuttosto, la felicità stessa, il sistema formale dei suoi bisogni, capace di massimizzare il godimento stesso di ogni individuo.

È proprio nella felicità, nell'ultima propaggine della metamorfosi della volontà riflettente, che l'universalità del pensiero libero trova il suo primo germe. Nell'opposizione con l'irrazionalità il soggetto razionale scopre la necessità di una dimensione universale che possa superare le limitatezze dell'occasionalità della sua prospettiva finita. A partire dall'internalismo delle sue passioni e dei suoi impulsi il soggetto finito è spinto proprio al superamento di esso. L'essere umano ha i propri scopi interni come unicamente dipendenti dalla sua prospettiva soggettiva. Contemporaneamente, egli comprende come non vi sia alcun lato delle sue determinazioni interne che possa sottrarsi alla necessità di un ordine che possa regolarne il caotico porsi.

L'essere umano hegeliano è quindi profondamente dilaniato al suo interno dalla dialettica tra l'irrazionale e il razionale. Questi due termini, a livello soggettivo, non sono altro che le due forme limitate alle quali il soggetto è profondamente legato, costituendo esse la sua stessa natura umana. L'autonomia personale del soggetto finito nasce proprio dalla risposta alla sua stessa finitezza. La psicologia dello spirito in Hegel apre le porte alla revisione delle condizioni finite della volontà soggettiva, che, proprio in virtù della sua complessa composizione e del suo formalismo, trova la forza di superare se stessa per spingere verso una libertà capace di comprendere in sé razionale e irrazionale come elementi profondamente problematici.

Gran parte del presente lavoro è stato dedicato al chiarimento del complesso rapporto che lega razionale e irrazionale all'interno della volontà finita. Tale operazione ha portato, in ultima istanza, a guardare con occhi diversi la stessa nozione di "libertà" nella filosofia di Hegel. Attraverso l'analisi della finitezza del soggetto pratico si è potuto comprendere meglio come lo scontro tra razionale e irrazionale conduca alla loro unione e compenetrazione sotto l'unità di un pensiero universale e oggettivo. Giunto all'inevitabile conoscenza della sua finitezza formale abbiamo visto come lo spirito, per sapersi libero, non può fare altro che pensare il mondo esterno e la sua oggettività come la vera forma della libertà,

come la vera espressione e realizzazione di tutti quegli impulsi e di tutti quei desideri che all'interno della sua condizione psicologica si mantengono formalmente estranei e contingenti.

Dalle finalità sempre molteplici e accidentali della volontà formale e finita si passa allora al porsi di fini comuni, tali che l'autonomia personale dell'individuo possa misurarsi nella sua identità con le istituzioni che ne compongono la vita a livello etico e con la comprensione filosofica che di esse si ha. Nel pensiero razionale la volontà libera diviene consapevolezza dei limiti del soggetto finito e riconoscimento delle istituzioni etiche come espressione oggettiva del sistema degli impulsi e dei bisogni del singolo soggetto.

L'intera analisi della psicologia del volere in Hegel ha condotto al superamento stesso dei momenti di quest'ultima. Il "formalismo", che inizialmente sembrava essere proprio di quelle forme di ragione pratica che cercano di elevarsi dal punto di vista del soggetto alla libertà, trascendente rispetto alle componenti passionali, ha dimostrato invece di essere elemento continuamente in gioco per qualsiasi soggetto. Più che sintomo di una forma di tensione all'imparzialità e all'astrattezza della ragione, esso sembra, in ultima istanza, essere esattamente quella condizione limitata, funzionale proprio al raggiungimento di una vera libertà per il pensiero razionale e speculativo.

Escludere del tutto l'influenza di una dimensione universale e oggettiva nello sviluppo dello spirito pratico sembra essere, alla luce dei risultati ottenuti dalla nostra analisi, un errore altrettanto grave, che rischia di rendere ancora una volta poco produttivo un discorso serio sul ruolo formativo del confronto con il razionale e l'irrazionale nella volontà soggettiva.

L'aver individuato la traccia di un dover essere interno allo spirito pratico già a partire dalla sua immediatezza ha permesso di leggere sin dall'inizio tutte le posizioni formali della volontà tanto come un limite, quanto come un passaggio fondamentale per l'affermarsi di quella volontà libera e autodeterminantesi che rappresenta il presupposto e il prodotto del formalismo della volontà finita e naturale. L'imparzialità del concetto di volontà libera è quindi presente ai nostri occhi di studiosi della dimensione psicologica dello spirito soggettivo lungo tutto il percorso che rivaluta la complessità della finitezza della volontà. Ciò che Hegel ci spinge a conoscere non è né la presenza di un principio universale per la ragione pratica né, tantomeno, la semplice contingenza di una volontà finita. Egli ci sta facendo invece capire come l'impossibilità di eludere la limitatezza della soggettività individuale e finita sia il sintomo di un concetto universale rispetto a essa tanto trascendente, quanto in essa cristallizzato e immanente.

Una tale visione è destinata a cambiare radicalmente il nostro modo di pensare il rapporto tra razionale e irrazionale all'interno della nostra visione della volontà e del suo concetto, chiarendo maggiormente in che misura dipenda dalle determinazioni interne e accidentali dell'individuo, o dalla sua capacità razionale, il modo in cui egli agisce nel mondo.

Il risultato del presente lavoro vuole essere proprio questo: grazie a una rivalutazione del formalismo interno al rapporto tra razionale e irrazionale nella volontà soggettiva, comprendere quali nuovi spazi di discussione si possano aprire per pensare la libertà individuale al di fuori della dimensione psicologica. La psicologia del volere, molto spesso impropriamente trascurata o opposta aspramente ai progetti di costruzione etica e sociale, deve invece essere il passo ineludibile nell'edificazione di un'oggettività dello spirito che possa risolvere la scissione invalicabile all'interno del soggetto. Il sistema degli impulsi, la soluzione alla dialettica che sempre si alimenta all'interno dei singoli individui, non può trovare risposta né nella semplice tutela di meccanismi formali propri della finitezza, né nella sola rideterminazione dei rapporti intersoggettivi a livello etico. Le istituzioni e la seconda natura devono divenire piuttosto espressione di un progetto universale che nella psicologia individuale trova un momento da risolvere, una conflittualità da placare. La liberazione dello spirito dalla naturalità dei sentimenti coincide così con la realizzazione esterna degli stessi sentimenti, degli impulsi e delle passioni, nel loro essere portati nella realtà delle istituzioni e sottratti al formalismo del soggetto individuale, che continuamente, tanto nell'astrarre quanto nel trovarsi determinato da essi, sempre li fraintende.

Le conquiste del presente lavoro possono quindi essere così riassunte:

- a) la sezione enciclopedica *Psicologia* è il luogo del formalismo, nel quale quest'ultimo può essere rivalutato secondo il suo fondamentale ruolo sistematico nello sviluppo del sapere;
- b) il razionale e l'irrazionale rappresentano i due termini continuamente in conflitto all'interno della psicologia umana. Essi sono connaturati a ogni soggetto finito e ne determinano la prospettiva formale;
- c) a partire dalla psicologia è possibile giungere al superamento del suo formalismo e alla liberazione del soggetto dal conflitto tra razionale e irrazionale al di fuori della sua dimensione psicologica e finita.

Alla luce di queste conquiste si è però fatto avanti un nuovo possibile spazio di discussione. Nell'esclusione della libertà dall'orizzonte psicologico Hegel ha posto le basi per un ulteriore orizzonte problematico. Il soggetto finito, emancipatosi dalla sua finitezza grazie al sapere sviluppato su di essa, trova infatti nel sistema hegeliano il realizzarsi della sua libertà in due modi diversi. In quanto "cittadino", il soggetto è calato nelle istituzioni e, attraverso processi abitudinari, trova in esse l'espressione della sua libertà e della sua volontà. In questo senso, possiamo parlare per il soggetto di una libertà etica e di quest'ultima come la sua seconda natura.

Allo stesso tempo, come Hegel stesso fa notare in relazione alla volontà libera, l'identità tra teoretico e pratico si esprime sotto forma di un pensiero speculativo e razionale, capace di guardare ai limiti psicologici dello spirito e di riconoscere nel passaggio all'oggettività la necessaria realizzazione esterna

della volontà libera. Tale pensiero speculativo si costituisce come pensiero libero, realizzantesi nello spirito assoluto e, nello specifico, nella filosofia.

Aver svincolato la volontà libera dalla dimensione della psicologia del soggetto non ha del tutto risolto l'ambiguità che ne circonda la realizzazione. Approfondire il rapporto tra libertà etica e pensiero libero, tra cittadino e filosofo sarà allora il passo successivo per la determinazione della dimensione totale della volontà e del suo rapporto con il pensiero. In questo lavoro si spera di averne messo in luce la necessità a partire dalle radici conflittuali e psicologiche dalle quali tale argomento nasce.

Bibliografia

- H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990
- M. ANZALONE, *Forme del pratico nella psicologia di Hegel*, Mulino, Bologna 2012
- A. BERGÉS, *Der freie Wille als Rechtsprinzip. Untersuchungen zur Grundlegung des Rechts bei Hobbes und Hegel*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2012
- R. BODEI, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Mulino, Bologna 2014
- B. BOWMAN, *Hegel and the Metaphysics of Absolute Negativity*, Cambridge University Press, New York 2013
- A. BUCHWALTER, *Dialectics, Politics, and the Contemporary Value of Hegel's Practical Philosophy*, Routledge, New York 2012
- J.W. BURBIDGE, *Hegel's Systematic Contingency*, Palgrave, New York 2007;
- *On Hegel's Logic*, Humanities Press, New Jersey 1995
- E. CAFAGNA, *Libertà del volere e concetto di persona nella filosofia dello spirito di Hegel*, «Etica & Politica», XIV, 2, 2012, pp. 68-102;
- *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, Mulino, Bologna 1998;
 - *Dottrine psicologiche nella teoria hegeliana del volere*, «Annali della Scuola Superiore di Pisa», I, 1, 1996, pp. 427-485
- M. CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e pensiero, Milano 1939
- E. CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, trad. it. G.A. De Toni, Castelvechi, Roma 2016

F. CHIEREGHIN, *La Fenomenologia dello spirito di Hegel. Introduzione alla lettura*, Carocci, Roma 2011;

- *Rileggere la Scienza della logica di Hegel. Ricorsività, retroazioni, ologrammi*, Carocci, Roma 2011
- *La dialettica del giudizio nell'Enciclopedia di Heidelberg: Hegel e Aristotele*, «Giornale di metafisica online», 17(3), 1995, <http://digital.casalini.it/10.1400/22470>
- “Vivere” e “vivere bene”. *Note sul concetto aristotelico di πρᾶξις*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 95(1), 1990, pp. 57-74
- *Finalità e idea della vita. La ricezione hegeliana della teleologia di Kant*, «Verifiche. Rivista trimestrale di scienze umane», 19(1), 1990, pp. 127-230;
- *L'eredità greca nell'antropologia hegeliana*, «Verifiche», 18, 1989, pp. 239-281;
- *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*, Verifiche, Trento 1980

R.M. CHISHOLM, *Human Freedom and the Self*, «Lindley Lecture», 4, 1964

F. CIRULLI, *Hegel's Critique of Essence: A Reading of Wesenslogik*, Routledge, New York/London 2006

R. CLARKE, J. CAPES, *Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/incompatibilism-theories/>

C. CESA, *Libertà e libertà politica nella filosofia classica tedesca*, in G. Duso, G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 11-30

- *Abstufungen der Sprache im Sittlichen Dichtung, Gesetze und “Rotwelsch”*, in R. Bubner, G. Hindrichs, *Von der Logik zur Sprache. Stuttgarter Hegel-Kongress 2005*, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, pp. 534-548
- *Tra Moralität e Sittlichkeit. Sul confront di Hegel con la filosofia pratica di Kant*, in V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli 1981, pp. 147-178

- L. CORTI, *Ritratti hegeliani. Un capitolo della filosofia americana contemporanea*, Carocci, Roma 2014
- M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Laterza, Bari/Roma 2004
- M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014
- M. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Bonset, Amsterdam 1964
- W.A. DE VRIES, *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, London 1988
- W. DUDLEY, *The Systematic Context and Structure of Hegel's Social Theory: A Response to Frederick Neuhouser*, «The Owl of Minerva», 36 (1), 2004, pp. 3-14
- *Impure Reason: Hegel on the Irrationality of the Rational*, «The Owl of Minerva», 35(1-2), 2003, pp. 25-48
 - *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
 - *Freedom In and Through Hegel's Philosophy*, «Dialogue», 34 (9), pp. 683-704
- K. DÜSING, *Forme di libertà nell'esposizione e soluzione kantiana della terza antinomia*, in M. Failla (a cura di), *Leggere il presente. Questione kantiane*, Carocci, Roma 2014, pp. 37-48
- *Soggettività in Hegel e Aristotele*, in P. Palumbo, A. Le Moli (a cura di), *Soggettività e autocoscienza. Prospettive storico-critiche*, Mimesis, Milano/Udine 2011, pp. 45-60
 - *Glück und Lebenssinn in Kants Moraltheologie*, in J. von Disse, B. Goebel, *Got und die Frage nach dem Glück. Anthropologische und ethische Perspektiven*, Knecht, Freiburg 2010, pp. 208-227;
 - *Le determinazioni della volontà libera e la libertà del concetto in Hegel*, trad. it. G. Rametta, in G. Duso, G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 133-146;

- *Subjektivität und Freiheit. Untersuchungen zum Idealismus von Kant bis Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 2002;
- *Hegel e l'antichità classica*, a cura di S. Giammusso, La città del sole, Napoli 2001;
- *Der Begriff der Vernunft in Hegels „Phänomenologie“*, in H.F. Fulda, R.-P. Horstmann (hrsg.), *Vernunftbegriffe in der Moderne. Stuttgarter Hegel-Kongress 1993*, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, pp. 245-260
- *Zum Verhältnis von Intelligenz und Wille bei Fichte und Hegel*, in F. Huspe, B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, pp. 107-133
- *Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung*, in L. Eley, *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1990, pp. 33-58
- *Hegel Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, «Hegel-Studien», Felix Meiner Verlag, Bonn 1979, pp. 201-214
- *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, «Hegel-Studien», Felix Meiner Verlag, Bonn 1976

G. DUSO, *La libertà politica nella Rechtsphilosophie hegeliana: una traccia*, in G. Duso, G. Rametta, *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 171-185

E. FACKENHEIM, *On the Actuality of the Rational and the Rationality of the Actual*, in J. Stewart (ed. by), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 42-52

N. FAZIONI, *Il problema della contingenza. Logica e politica in Hegel*, Franco Angeli, Milano 2015

A. FERRARIN, *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci, Roma 2016;

- *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago/London 2015;

- *Saggezza, immaginazione e giudizio pratico. Studio su Aristotele e Kant*, ETS, Pisa 2004;
- *Artificio, desiderio, considerazione di sé. Hobbes e i fondamenti antropologici della politica*, ETS, Pisa 2001;
- *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2001, p. 235;

M. FORSTER, *Das geistige Tierreich*, in K. Vieweg, W. Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, pp. 394-414

P. FRANCO, *Hegel's Philosophy of Freedom*, Yale University Press, New Haven 1999

H.G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, «The Journal of Philosophy», 68 (1), 1971

G. FRILLI, *Ragione, desiderio, artificio. Hegel e Hobbes a confronto*, Firenze University Press, Firenze 2017;

- *Le passioni del Sé. Desiderio e soggettività in Hegel e Hobbes*, «Dialectica e filosofia. Quaderni», 2, 2014, 1-12

H.F. FULDA, *Anthropologie und Psychologie in Hegels "Philosophie des subjektiven Geistes"*, in R. Schumacher (hrsg.), *Idealismus als Theorie der Repräsentation*, Mentis, Paderborn 2001, pp. 101-125;

- *The Rights of Philosophy*, in O. Höffe, R.B. Pippin, *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge University Press, New York 2004, pp. 21-48;
- *Von Gedächtnis zum Denken*, in F. Huspe, B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, pp. 321-360;
- *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Klostermann, Frankfurt 1968

H.S. HARRIS, *Hegel's Ladder. 2: The Odyssey of Spirit*, vol. 2, Hackett, Indianapolis/Cambridge 1997

K. HARTMANN, *Hegels Logik*, de Gruyter, Berlin 1999

G. HATFIELD, *Kant and the Empirical Psychology in the 18th Century*, «Psychological Science», 9 (6), 1998, 423-428

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1995

D. HENRICH, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010;

- *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, trad. en. R. Velkley, Harvard University Press, Cambridge/London 1994;
- (hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, «Hegel-Studien», 19, 1979

F. HESPE, B. TUSCHLING (hrsg.), *Psychologie und Anthropologie oder der Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991

R.-P. HORSTMANN, *Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (hrsg.), *Hegels philosophische Psychologie*, «Hegel-Studien», Felix Meiner Verlag, Bonn 1979, pp. 191-199

S. HOULGATE, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London/New York 2013;

- *The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity*, Purdue University Press, West Lafayette 2006;
- *The Unity of Theoretical and Practical Spirit in Hegel's Concept of Freedom*, «Review of Metaphysics», 48 (4), 1995, pp. 859-881;
- *Necessity and Contingency in Hegel's Science of Logic*, «The Owl of Minerva», 27(1), 1995, pp. 37-49

P. IFFERGAN, *Hegel's Discovery of the Philosophy of Spirit. Autonomy, Alienation, and Ethical Life: the Jena Lectures 1802-1806*, Palgrave, London 2014

L. ILLETTERATI, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Verifiche, Trento 1996

L. ILLETTERATI, P. GIUSPOLI, G. MENDOLA, *Hegel*, Carocci, Roma 2010

P. van INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Clarendon, Oxford 1983

M.J. INWOOD, *A commentary on Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2010;

M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, ETS, Pisa 2012

M.W. JACKSON, *Hegel: The Real and the Rational*, in J. Stewart (ed. by), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 19-25

W. JAESCHKE, *Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte der Reflexionsbegriff in Hegel Logik-Entwürfen*, «Hegel-Studien», 13, 1978, 85-177

M.P. JENKINS, *Bernard Williams*, Acumen, Chesnam 2006

P.J. KAIN, *Hegel's Critique of Kantian Practical Reason*, «Canadian Journal of Philosophy», 28 (3), 1998, pp. 367-412

R. KANE (ed. by), *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford University Press, Oxford/New York 2002

- *Two Kinds of Incompatibilism*, «Philosophy and Phenomenological Research», 50 (2), 1989, pp. 219-254;

J.-F. KERVÉGAN, *La raison des normes. Essai sur Kant*, Vrin Paris, 2015

- *Person, Subjekt, Institution. Bemerkungen über die Tiefstrukturen der Rechtsphilosophie Hegels*, in K. Seelmann, B. Zabel (hrsg.), *Autonomie und Normativität*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 3-17
- *Ein logisches, nicht metaphysisches Denken der Handlung*, in A. F. Koch, F. Schick, K. Vieweg, C. Wirsing (hrsg.), *200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014, pp. 379-390
- *La théorie kantienne de la normativité*, in Id., *Raison pratique et normativité chez Kant. Droit, politique et cosmopolitique*, ENS, Lyon 2010, pp. 89-109
- *Soggetti, norme e istituzioni. Che cos'è una vita etica?*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, Mimesis, Milano 2009, pp. 385-404

- *L'Effectiv et le Rationelle. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris 2007
- A. KOCH, *Die Evolution des logischen Raumes: Aufsätze zu Hegels Nichtstandard-Metaphysik*, Mohr-Siebeck, Tübingen 2014
- *Die Macht der Antinomie und die normativen Grundlagen der Polis*, «Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für 2009», Heidelberg 2010, pp. 118-131
 - *Freiheit bei Kant*, in Friedrich-Otto Scharbau (hrsg.), *Kant, Luther und die Würde des Menschen. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e.V., Band 2*, Martin Luther Verlag, Erlangen 2005, pp. 39-53
 - *Vernunft und Sinnlichkeit im praktischen Denken. Eine sprachbehavioristische Rekonstruktion Kantischer Theoreme gegen Sellars*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1980
- C. KORSGAARD, *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009;
- *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, Oxford/New York 2008;
 - *The Sources of Normativity*, ed. by O. O'Neill, Cambridge University Press, Cambridge 1996;
 - *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, New York 1996
- J. KREINES, *Reason in the World: Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, Oxford/New York 2015;
- *Kant and Hegel on Teleology and Life from the Perspective of Debates about Free Will*, in Khurana T. (ed. by), *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, König, Köln 2013, pp. 111-154
- A. LAITINEN, *Hegelian Constructivism in Ethical Theory*, in I. Testa, L. Ruggiu (ed. by), *"I That Is We, We That Is I." Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Leiden/Boston 2016, pp. 127-146

- C. LARMORE, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 2008
- R.B. LOUDEN, *The Critique of the Morality System*, in Thomas A. (ed.), *Bernard Williams*, Cambridge University Press, New York 2007
- L. LUGARINI, *La riforma hegeliana della psicologia*, «Il pensiero», 1974, pp. 1-19
- D.E. LEARY, *Immanuel Kant and the development of modern psychology*, in W.R. Woodward, M.G. Ash (ed. by), *The problematic science: Psychology in nineteenth-century thought*, Praeger, New York 1982, pp. 17–42;
- *German Idealism and the Development of Psychology in the Nineteenth Century*, «Journal of the History of Philosophy», 18 (3), 1980, pp. 299-317
- J. MCDOWELL, *Zur Deutung von Hegels Handlungstheorie im Vernunftkapitel der Phänomenologie des Geistes*, in K. Vieweg, W. Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008, pp. 369-393
- *Might There Be External Reasons?*, in Altham J.E.J., Harrison R., *World, Mind, and Ethics: Essay on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, New York 1995
- M. MCKENNA, D.J. COATES, *Compatibilism*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/compatibilism/>
- M. MCKENNA, D. PEREBOOM, *Free Will: A Contemporary Introduction*, Routledge, New York/London 2016
- F. MENEGONI, *Handlungen und Tätigkeiten in Hegels Philosophie des objektiven und des absoluten Geistes*, in T. Oehl, A. Kok (hrsg.), *Objektiver und absoluter Geist nach Hegel*, Brill, Boston 2018, pp. 123-141
- *Azione e responsabilità: la teoria hegeliana dell'agire intenzionale*, in F. Menegoni, N.A. De Carlo, L. Dal Corso (a cura di), *Etica e mondo del lavoro. Organizzazioni positive, azione, responsabilità*, Franco Angeli, Milano 2017, pp. 23-37
 - *Hegel's Theory of Action: Between Conviction and Recognition*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *"I that is We, We that is I". Perspectives on Contemporary Hegel*, Brill, Boston 2016, pp. 147-176

- *Lineamenti per una teoria dell'azione nella filosofia dello spirito*, in F. Chiereghin (a cura di), *Filosofia e scienze filosofiche nell'«Enciclopedia» hegeliana del 1817*, Verifiche, Trento 1995, pp. 455-562;
 - *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993;
 - *Finalità e destinazione morale nella "Critica del giudizio" di Kant*, Verifiche, Trento 1988
 - *Morale e moralità in Hegel*, Liviana, Padova 1982
- E. MILLGRAM, *D'où venons-nous...que sommes nous?*, in Callcut D. (ed.), *Reading Bernard Williams*, Routledge, New York 2009, p. 144
- *Practical Indiction*, Harvard University Press, Cambridge/London 1997
- A. MOHSENI, *Abstrakte Freiheit. Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*, «Hegel-Studien», 62, 2015
- A. MORETTO, *Aspetti etici della critica hegeliana alla «cattiva infinità»*, in E. Berti (a cura di), *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova 1988
- D. MOYAR, *Hegel's Conscience*, Oxford University Press, Oxford/New York 2011
- C. NATALI, *La saggezza di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 1989
- F. NEUHOUSER, *The Method of Philosophy of Right*, in D. JAMES, *Hegel's Elements of Philosophy of Right: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge/London 2017;
- *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press, Cambridge/London 2000
- A. NUZZO, *Anthropology, Geist, and the Soul-Body Relation: The Systematic Beginning of Hegel's Philosophy of Spirit*, in D.S. Stern (ed. by), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013, pp. 1-18

- *La «verità» del concetto di libertà secondo Hegel: Dasein e idea della libertà nell'eticità*, in G. Duso, G. Rametta (a cura di), *La libertà nella filosofia classica tedesca*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 147-170
- *Rappresentazione e concetto nella logica della Filosofia del diritto di Hegel*, Guida, Napoli 1990

M.A.L. OSHANA, *Autonomy Naturalized*, «Midwest Studies in Philosophy», 19, 1994, pp. 76-94

K. PADGETT-WALSH, *Reasons Internalism, Hegelian Resources*, «Philosophy and Religious Studies Publications», 25, 2010

A. PATTEN, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1999

A. PEPERZAK, *Modern Freedom: Hegel's Legal, Moral, and Political Philosophy*, Kluwer, Dordrecht 2001;

- *Hegels praktische Philosophie: ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Verwirklichung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991;
- *Hegels über Wille und Affektivität*, in F. Huspe, B. Tuschling, *Psychologie und Anthropologie oder Philosophie des Geistes*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1991, pp. 361-395;
- *Autoconoscenza dell'assoluto: lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Bibliopolis, Napoli 1988

R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, New York 2008;

- *Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism*, «European Journal of Philosophy», 7 (2), 1999, pp. 194-212;
- *Hegel, Ethical Reasons, Kantian Rejoinders*, «Philosophical Topics», 19 (2), 1991, pp. 99-132;
- *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge 1989

S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Mulino, Bologna 1977

O. PÖGGLER, *Hegels Idee der Phänomenologie des Geistes*, Alber, Freiburg/München 1973

- M. QUANTE, *The Logic of Essence as Internal Reflection*, in D. Moyar (ed. by), *The Oxford Handbook of Hegel*, Oxford University Press, New York 2017, pp. 242-268;
- *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Berlin 2011; *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, a cura di F. Menegoni, trad. it. G. Miolli, F. Sanguinetti, Franco Angeli, Milano 2016;
 - *Hegels Begriff der Handlung*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1993; trad.it. *Il concetto hegeliano di azione*, trad.it. P. Livieri, Franco Angeli, Milano 2011;
 - "Reason...Apprehended Irrationally": *Hegel's Critique of Observing Reason*, in *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Guide*, ed. by D. Moyar, M. Quante, Cambridge University Press, New York 2008, pp. 91-111;
 - *Personal Autonomy and the Structure of the Will*, in Kotkavirta J. (ed. by), *Right, Morality, Ethical Life: Studies in G.W.F. Hegel's Philosophy of Right*, University of Jyväskylä, Jyväskylä 1997, pp. 45-49
- P. RAMET, *Kantian and Hegelian Perspectives on Duty*, «The Souther Journal of Philosophy», 21(2), 1983, pp. 281-299
- J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, ed. by B. Herman, Harvard University Press, Cambridge/London 2000;
- *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «The Journal of Philosophy», 77 (9), 1980, pp. 515-572;
 - *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge/London 1971
- M. RIEDEL, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, in Id. (hrsg.), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975, pp. 109-127
- J. ROBERTSON, *Internalism, Practical Reason, and Motivation*, in Millgram E. (ed.), *Varieties of Practical Reasoning*, MIT Press, Cambridge/London
- S. ROSEN, *Theory and Practice in Hegel: Union or Disunion?*, in Id., *The Ancients and the Moderns: Rethinking Modernity*, Yale University Press, New Haven/London 1989, pp. 107-117

- S. SEDGWICK, *Hegel's Critique of Kant's Empiricism and the Categorical Imperative*, «Zeitschrift für Philosophie Forschung», 50(4), 1996, pp. 563-594
- L. SIEP, *Natur und Freiheit. Hegelsche Perspektive auf gegenwärtige Fragen*, in G. Hinrichs, A. Honneth (hrsg.), *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, Klostermann, Frankfurt am Main 2013;
- *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014
 - *Die Bedeutung der „Natur des Menschen“ für eine konkrete Ethik*, in G. Maio, J. Clausen, O. Müller (hrsg.), *Mensch ohne Maß? Reichweite und Grenzen anthropologischer Argumente in der Philosophie*, Alber, Freiburg/München 2008, pp. 195-212
 - *Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena*, in D. Henrich, K. Düsing (hrsg.), *Hegel in Jena*, «Hegel-Studien», Felix Meiner Verlag, Bonn 1980, pp. 217-228
 - *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, «Hegel-Studien», 9, 1974
- D.S. STERN (ed. by), *Essay's on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013
- R. STERN, *Freedom, Norms, and Nature in Hegel: Self-Legislation or Self-Realization?*, in J. Kreines, R. Zuckert, *Hegel on Philosophy of History*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 88-105;
- *Kantian Ethics: Value, Agency, and Obligation*, Oxford University Press, Oxford 2015;
 - *Understanding Moral Obligation: Kant, Hegel and Kierkegaard*, Cambridge University Press, New York 2012;
 - *Hegelian Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford/New York 2009
- M. THEUNISSEN, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978

- A. THOMAS., *Bernard Williams*, Cambridge University Press, New York 2007
- G. VARNIER, *Ragione, negatività, autoscienza. La genesi della dialettica hegeliana a Jena tra teoria della conoscenza e razionalità assoluta*, Guida, Napoli 1990
- M. VEGETTI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari/Roma 1989
- R.L. VELKLEY, (ed.by), *Freedom and the Human Person*, Catholic University of America Press, Washington 2007;
- *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago/London 1989
- K. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fink, München 2012
- K. VIHVELIN, *Arguments for Incompatibilism*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2017, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/incompatibilism-arguments/>
- B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Routledge, London 2011; *L'etica e i limiti della filosofia*, trad. it. R. Rini, Laterza, Roma 1987;
- *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973-1980*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; *Sorte Morale*, trad.it. Rodolfo Rini, Il Saggiatore, Milano 1987;
- R.R. WILLIAMS, *Freedom as Correlation: Recognition and Self-Actualization in Hegel's Philosophy of Spirit*, in D.S. Stern (ed. by), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013, pp. 155-180
- R.D. WINFIELD, *Hegel and the Future of Systematic Philosophy*, Palgrave, London 2014;
- *The Psychology of Will and the Deduction of Right: Rethinking Hegel's Theory of Practical Intelligence*, in D.S. Stern (ed. by), *Essays on Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, SUNY, New York 2013, pp. 201-222;
 - *Hegel and Mind: Rethinking Philosophical Psychology*, Palgrave, London 2010

- A.W. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge Uni Press, New York 1990
- C. YEOMANS, *The Expansion of Autonomy: Hegel's Pluralistic Philosophy of Action*, Oxford University Press, Oxford/New York 2015;
- *Freedom and Reflection: Hegel and the Logic of Agency*, Oxford University Press, Oxford/New York, 2012
- Y. YOVEL, *Hegel's Dictum that the Rational is Actual and the Actual is Rational: Its Ontological Content and Its Function in Discourse*, in J. Stewart (ed. by), *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston 1996, pp. 26-41;
- *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton 1980
- L. ZHE, *The Self-Consciousness of Pure Practical Reason: Hegel's Dialogue with Kant in the "Essay on Natural Law" (1802/1803)*, «Tijdschrift voor Filosofie», 3, 2006, pp. 525-544