
Il circolo soggettivo-oggettivo. Dal limite della cultura del soggettivo alla filosofia dello spirito: il presupposto della libertà soggettiva del regno dello spirito.

Rossella Bonito Oliva

Abstract: In his reflection Hegel identifies the possibility of a "new metaphysics" or "first science" in the thought of circularity between "historical" and "logical". The cultural situation of his age reflects a time of splitting which is accompanied by the need for the absolute. Therapy is entrusted to thought as an interpretative practice of the present, using criticism as *pharmakon*. The limit of the culture of the subjective produces in human beings a melancholy estrangement from their own time, leaving the track of gestation of a new world unexplored. Returning to ancient metaphysics starting from the Modern brings into play the translation of the logical into the speculative. The transition from dynamism and richness of reality to the ideal, from the finite to the infinite, from the logos to the idea does not dissolve the knots of resistance of reality, the complexity of the subjective. The circle curves into the spiral that refers to the "historical" to the "logical" and tests the "logical" through the "historical". The gap produced by the modern awareness of subjective freedom is not irrelevant. All that remains for Hegel and philosophy is to accept the unstoppable progression, immanent to the finite, recognizing that "philosophy" is nourished by philosophizing, that theory starts from praxis and that the philosopher is assigned the moment of the "end of the day".

Keywords: History, Logic, Subjectivity, Modern.

1. Una premessa

Hegel condivide con molti pensatori del suo tempo la convinzione che la filosofia debba essere più vicina alla vita degli uomini, esercitare una funzione critica attraverso l'uso pubblico della ragione, in continuità con quanto enunciato da Kant nella risposta alla domanda su *Che cosa è l'Illuminismo*. L'attenzione costante alla vita concreta degli uomini fa maturare in lui la convinzione che il lavoro dello storico pensante possa restituire alla filosofia il ruolo di *magistra vitae* come argine alla disgregazione e al nichilismo dilagante. Il dialogo tra passato e presente, tra narrazione e fattualità, tra *Historie* e *Geschichte*, costituisce il terreno su cui muoversi speculativamente tra vita e forme.¹ L'impegno a rileggere la filosofia classica greca al di là delle rivisitazioni di scuola, a ripercorrere il cammino del genere umano porta Hegel sin dagli anni giovanili a cercare una via d'uscita dalle antinomie, portate ad

emergenza dal pensiero critico fermo alla riflessione, all'unilateralità del soggettivo. La situazione culturale del tempo riflette un «tempo di scissione a cui si accompagna il bisogno di assoluto, di una filosofia prima»: terapia come prassi interpretativa del presente che assuma la scissione e il bisogno di totalità, utilizzando la critica come *pharmakon* della crisi.² Oltrepassare la riflessione soggettiva attraverso il pensiero significa muovere dalla realtà spirituale come «regno», in cui convergono e si muovono eredità e latenze, essere possibile ed effettualità nell'orizzonte dell'esistenza umana, nella continuità di un divenire che è conservazione, trasformazione, ringiovanimento e invecchiamento, scandito dai fatti e pensabile solo nella sua essenza plastica e dinamica. Là dove il progresso delle conoscenze ha posto la questione della legittimazione del lavoro dell'intelletto, il movimento del negativo, in cui si produce il passaggio dall'esperienza alla conoscenza, ha portato ad emergenza la potenza determinante della ragione pratica, la legge della libertà come forma e sostanza del divenire dell'uomo in quanto opera di se stesso. Da questo punto di vista la storia - la vita concreta degli individui determinata all'interno della cornice culturale del loro tempo - è oggetto della filosofia - pensiero che si eleva «attraverso la ragione oltre il temporale e il finito».³

Pensare in una questa complessità determinata dalla vivente realtà spirituale è questione che si pone al Moderno a partire dalla coscienza della libertà soggettiva, sconosciuta agli Antichi, emersa nel Cristianesimo e portata alla luce pienamente dal *Rischiaramento*, ma non ancora «pensata» come generatrice di una realtà specifica (*Wirlichkeit*). La consapevolezza del valore del soggettivo richiede risposte adeguate tanto al sentimento doloroso della «morte di Dio», quanto al bisogno di assoluto lasciato privo di un fondamento stabile.⁴ L'«uscita dalla minorità» richiede il riposizionamento del pensiero rispetto agli interrogativi aperti dalla grande rivoluzione generata nel pensiero dalla filosofia critica e nella storia recente europea dagli eventi rivoluzionari, lasciando inesplorata la compiuta articolazione della libertà in un mondo d'individui liberi. Il Moderno deve trovare sostituti per Dio, Provvidenza e Teodicea capaci di disegnare l'orizzonte di senso del divenire segnato dal dolore e dal male preservando il diritto del soggettivo nel tempo del finito e il bisogno di assoluto «oltre il temporale e il finito». Con la fine di ogni Teodicea, il dinamico e plastico intrecciarsi di eventi e conoscenze interroga il pensiero del presente

senza tuttavia fornire risposte adeguate alla disgregazione e all'atomizzazione, al «fatto» del Moderno.⁵

Parole come destino e consolazione non parlano più al cuore e alla testa degli individui ancora incapaci di trovare ragioni e strategie in grado di rispondere alla scissione del presente, di risanare la ferita aperta dal sentimento del limite del finito.⁶ Coscienza, libertà e assoluto sono i punti di differenziazione del Moderno, che nella radicalizzazione della riflessione ha abbandonato la filosofia prima, la metafisica, ormai «decaduta». Secondo Hegel essa rimane l'unica via per rivitalizzare un'eredità spirituale che si manifesta nella permanente tensione alla verità che riecheggia nel bisogno di filosofia. L'interrogazione critica kantiana ha posto l'accento sui principi che informano ogni conoscenza e azione impegnate nell'esperienza, tutto quanto rende necessario ora un passo oltre Kant: il superamento della riflessione nel pensiero come liberazione dal limite del finito, realizzazione del dover-essere nella oggettivazione dell'autonomia attraverso la soggettivazione del soggettivo.⁷ Hegel non intende operare correzioni, ma prendere sul serio la condizione di disagio di un'epoca che ha riconosciuto l'alto valore della libertà, senza trovare una soluzione all'affaticarsi improduttivo dei filosofi, incapaci di ricercare sull'abisso aperto da Kant tra reale e ideale, tra diritto del soggettivo e bisogno di assoluto. Alla fine, recuperare nel filosofare la dignità della filosofia, restituendo alla filosofia la dinamicità del filosofare.⁸

Il ripiegamento del soggettivo nella riflessione rinvia al movimento di mediazione posto e attivato nella relazione tra uomo e mondo, tempo dell'individuo e tempo della storia, individuale e universale, che porta alla luce l'implicazione di posizione e potenza del soggettivo come *Mitte*. Rintracciare l'unificazione lungo la via speculativa significa per Hegel assumere questo «bisogno» di unificazione nel sistema che muovendo dall'esperienza pensi la relazione tra forma e contenuto, tra ideale e reale all'interno della totalità che prende corpo nel sapere.

2. Pensare le aporie della filosofia della riflessione

Agli Antichi non era sconosciuta la difficoltà della filosofia, l'apparente estraneità tra senso comune e filosofia, tra *doxa* ed *episteme*. L'esercizio platonico della dialettica per procedere dal non-vero alla verità, la metafisica aristotelica che pone lo speculativo come sintesi compiuta dell'empirico, costituiscono esempi di una «filosofia prima» non riproducibile nel presente se non ripensandola nello slittamento soggettivo prodotto nel Moderno. Nell'affine spirito che anima la ricerca della verità, il differenziale posto nel Moderno è l'autonomia, la «spontaneità» delle forme del conoscere del soggettivo in cui la processualità dell'esperienza definisce l'orientamento orizzontale del trascendentale. Al di là l'idea rimane postulato a cui spinge un «anelito infinito», a cui la ragione ora può coraggiosamente rispondere attraverso il lavoro paziente di attraversamento delle antinomie del soggettivo sotto la guida dell'obiettivo della sua ricerca:⁹ la potenza della ragione come *logos*, trama della relazione tra soggettivo e oggettivo che si distende nei momenti di una circolarità che tiene insieme centro e circonferenza, tutto

e parti nella soggettivazione come liberazione del limite del soggettivo.¹⁰

Il sistema è la via di oltrepassamento della logica trascendentale che tiene ferma la centralità del soggettivo all'interno dell'esperienza, pensando i momenti di un movimento più che le parti messe in gioco. Le aporie rimangono pietre d'inciampo con cui la ragione «urta» fin quando è prigioniera dei limiti dell'intelletto, o meglio fin quando ragione e intelletto rimangono, all'interno della rappresentazione, mere facoltà di un unilaterale soggettivo. La filosofia come sistema va oltre il limite della riflessione critica, rovescia il primo movimento regressivo nel procedere in avanti, anticipando senza sovvertire o rimuovere il movimento di generazione dello spirituale dal non-più-naturale della forma umana della vita. La filosofia come «scienza prima» procede, allora, dalla prassi di osservazione e anticipazione sul materiale offerto dall'itinerario dell'esperienza, in cui la coscienza è il punto dirimente tra divenire regolare della natura e divenire teleologico della realtà spirituale da cui prende forma la sintesi dialettica di pensiero e realtà. Non si tratta di procedere per astrazione o per negazione, ma di scandagliare il soggettivo per portare alla luce la radice spirituale del negativo, l'in-determinato dello spirito che si distende nei momenti della realtà compiuta attraverso il cammino di dolore e disperazione della coscienza.¹¹

Hegel è convinto che questo territorio emergente dal procedere formalizzante dell'intelletto e oltre la puntualità dell'esperienza sia l'oggetto ma anche il possibile punto di svolta della filosofia moderna, sebbene appaia «misterioso» fin quando si rimane fermi alla conoscenza intellettuale. Mistico, misterioso in quanto sfondo e insieme soglia del lavoro dell'intelletto: condizione di possibilità della logica trascendentale che si manifesta nella circolarità d'inizio e fine dalla conoscenza al pensiero. Stare a guardare l'itinerario del soggettivo significa cogliere in questo itinerario il cammino e il processo attraverso l'anticipazione, pensare tenendo ferma la tensione alla verità che può apparire «soprannaturale», perciò misteriosa, solo e fino a quando ci si arresta all'opposizione, alla scissione tra finito e infinito, tra vita e forma, che aggrava la fatica e il lavoro del concetto impigliato nella rete delle categorie. Il «soprannaturale» è solo all'interno del rinvio fermo all'empirico. L'attraversamento dell'empirico invece permette di cogliere il legame che tiene insieme i momenti del movimento «interno» al soggettivo nella mediazione, superamento (*Aufheben*) della puntualità della successione di punti nella circolarità di un unitario processo dal primo balbettio dello spirito alla forma dispiegata della realtà spirituale, dal magma originario del poter essere tutto all'articolazione delle determinazioni concrete dello spirito.¹²

In questa direzione la filosofia può recuperare il ruolo di *magistra vitae*. Essa non offre consolazione al dolore della scissione, ma legge speculativamente la realtà effettiva secondo la necessità della conoscenza in cui l'enigma dell'accidentale e del contingente trova il suo orizzonte di significato nel determinarsi del possibile attraverso il divenire spirituale nella differenza delle epoche, dei popoli e nell'affinarsi delle forme di vita del genere umano.¹³ Ciò su cui la filosofia esercita il suo magistero è la vita, ma sapere della vita significa pensare la vita nell'intreccio di

diversificate forme del tempo che scandiscono le articolazioni dal singolo, all'intersoggettivo, allo storico, dal passato attraverso il presente al futuro: da queste procede il sapere risolvendo la differenza delle parti nella circolarità dei momenti, non prima o nonostante il divenire, ma nel suo compimento assoluto nella pienezza del tempo.¹⁴

In ultima analisi l'unica risposta alla domanda su come va il mondo e sulla possibilità del male va cercata nella storia pensata concettualmente a partire dalle pagine del libro scritto nei caratteri del linguaggio dello spirito. Tra il dicibile e il comprensibile e l'eccedenza della varietà del mondo e il dinamismo del regno spirituale, il *logos* riallaccia il suo filo attraverso la consapevolezza moderna della libertà: il finito non viene compensato o esonerato dal dolore infinito che inquieta la coscienza della libertà, per la quale termini quali destino e consolazione non hanno più significato.¹⁵ Ora solo la filosofia può «insegnare a vivere» individuando la terapia del disagio, il rimedio alla «fragilità del bene». La forma Moderna di «una filosofia prima» non può eludere lo stato di sofferenza della coscienza e deve trovare la sua cifra nella conoscenza dell'essenza dello spirito, manifestazione di una totalità dinamica e plastica.

3. La postura della filosofia moderna

Tornare agli antichi significa riportare alla luce la potenza del pensiero nel proprio tempo come tempo di un divenire che coniuga la scansione regolare con la processualità della storia umana, intessendo la trama delle vicende umane mosse dalle passioni e ispirate dall'ideale, tracciando il confine tra le epoche, coordinando le lancette del tempo storico con il tempo della vita. Nell'ombra più che nell'evidenza dei fatti, nel perdurare del senso più che nell'eternità oltre il tempo del finito, opera la ragione nel mondo. Le figure storiche sono modi attraverso i quali si snodano i momenti dell'esperienza, allo stesso modo che le forme del pensiero sono i nodi attraverso i quali la filosofia pensa il divenire del passato nel presente. In questa prospettiva ogni filosofo, come ogni filosofia, insegna ponendo le pietre per l'edificio sempre rinnovantesi del pensiero. Su questa scena si muovono personaggi che incarnano posture, passaggi e trasformazioni del pensiero.

La condanna a morte di Socrate, sacrificato dalla *polis* per aver messo in moto, tentato di generare attraverso la *maieutica* una nuova vita «interessata alla verità», più che un documento e un contenuto della storia della filosofia, segna l'emergere del dissidio tra la potenza negativa dell'ideale e la realtà del proprio tempo.¹⁶ Dissidi e asimmetrie che non danno luogo solo a un conflitto d'interpretazioni, ma sono specchio del tempo e del suo passare espresso nella «decisione» all'universale del filosofo, oltre la differenza e lo scorrere del tempo.

Non era fuori dal suo tempo Socrate, ma inattuale nella sua purezza, animato da una visione ideale del mondo al di là degli interessi privati e lontano dal culto del potere. Il richiamo al «conosci te stesso» dell'iscrizione del tempio di Apollo non aveva nulla di trasgressivo dal punto di vista politico, ma portava ad emergenza la rottura sotterranea tra l'obbedienza al comando divino e la spinta disgregante della pratica dei sofisti. Socrate conosce e ac-

chetta i rischi della dissonanza tra l'ispirazione morale del suo pensiero e il costume della vita ordinaria nell'Atene del suo tempo, fa di questa dissonanza il segnavia dell'itinerario verso la verità. Per questa fede profonda rifiuta di fuggire dalla città, non si ribella all'ingiusta condanna, rimane fedele alla *polis*, unico luogo di legittimazione del valore della verità al di là della «sua» vita. La condanna di Socrate non ha generato un nuovo mondo. La sintomatologia della rottura della «bella eticità», della piena fusione tra la legge divina e la legge umana, non trova ancora con Socrate, come già prima con Antigone, un rimedio alla «fragilità del bene», nella misura in cui nessuna filosofia può attecchire su un tessuto sociale disgregato. La vicenda di Socrate perciò spingerà Platone e Aristotele a scegliere un altro stile e un diverso spazio per l'esercizio del pensiero in cui la ricerca rigorosa della verità troverà il suo domicilio nella scuola piuttosto che nell'*agorà*, sancendo il distacco del filosofo dalla vocazione dell'eroe.¹⁷ Un passato che ha ancora qualcosa da insegnare in un tempo di radicale trasformazione della vita degli uomini.

L'uso pubblico della ragione, la purezza della morale non hanno costruito «una filosofia prima» e all'ideale dell'universale sembra mancare la forza per arginare pregiudizio e superstizione nel proliferare di disgregazione e atomismo. La cultura del soggettivo rimane radicata nel distacco melanconico dal proprio tempo, incapace di cogliere nella configurazione culturale la traccia per un oltrepassamento dell'unilaterale soggettivo nella figura di un nuovo mondo.¹⁸ C'è poco di divino nella commedia moderna, se la cultura rimane «unico rimedio al male», se la filosofia non trova parole per rispondere al riso beffardo del cortigiano ben lontano dalla grandezza di Socrate e Antigone. Il linguaggio «scintillante di spirito» dà voce all'autocoscienza ribelle, di un Sé che si conserva in una vuota autoreferenzialità. Il Nipote di Rameau mette fuori gioco le obiezioni del filosofo che lo interroga, ne smaschera il disinteresse alla vita, alla vita degli uomini.¹⁹ Jacques e il suo padrone intrecciano credenze e superstizioni, inanellano avventure e seguono dicerie in cui privato e pubblico si mescolano e le opinioni si accavallano. Il *Nipote di Rameau* e *Jacques il fatalista* sono i personaggi della commedia moderna, o meglio le figure sintomatiche di una crisi. Personaggi effervescenti e disincantati come la cultura del tempo, obbediscono all'unico principio dettato dall'attaccamento alla vita. Nello spirito estraniato la spiritosità ha preso il posto del tragico, il linguaggio della disgregatezza ha soppiantato il buon senso e la ragione. Il riso beffardo preannuncia «la morte più fredda e piatta» del Terrore.²⁰ Al dilagare dell'astrazione soggiace la filosofia stessa incapace di spingersi dall'atmosfera culturale al pensiero. Integrando il ruolo di spettatore con la funzione dell'attore, il filosofo dovrà attraversare specularmente il «tumulto del tempo». Il terreno in cui si misura e da cui si eleva il sapere dell'intreccio tra realtà effettuale e ideale, tra passioni e idee, tra patire e pensare disegna il divenire nel dischiudersi della coscienza nell'esistenza storica come epifania dello spirito.

La moderna consapevolezza della libertà ha reso urgente l'interrogativo sulla storia ricondotta totalmente al fare umano all'interno della rappresentazione dell'uomo come opera di se stesso. Trovare ragione dei fatti, dell'accidentale nelle vicende umane al di là del «destino e della

consolazione» radicalizza il sentimento della contraddizione, del dolore, della morte, del conflitto nell'individuo divenuto consapevole del suo valore, ma inquietato dal perpetuarsi dell'errore e del male nella «sua» storia. Fin quando anche il filosofo rimane immerso nella cultura del soggettivo, non trova una via d'uscita dai dilemmi aperti dal limite del soggettivo, dal reiterarsi del contingente nella storia umana.

4. La trama della storia

Nelle lezioni sulla filosofia della storia universale del 1822-23 nella sezione dedicata all'idea della libertà umana, Hegel definisce l'idea astratta e le passioni, l'ideale e il contingente, la trama longitudinale e trasversale «del tappeto che la storia universale ci stende davanti agli occhi». ²¹ Il tappeto è l'oggettivazione, il risultato del lavoro immanente dello spirito, una tessitura che attraverso il movimento del filo incrocia e intreccia le sfumature cromatiche del *pathos* degli uomini con l'idea dell'opera compiuta. Questa trama, questo incrocio di passioni e ideali è opera di un artefice invisibile che astutamente tiene insieme gli eventi con la storia universale attraverso la lenta e paziente tessitura di figure differenti di epoche e popoli nel movimento di un unico filo sotterraneo: la ragione. Lo «storico pensante» segue questo filo nella trama discontinua e puntuale dei fatti. Quando il filosofo mette mano alla sua opera con gli strumenti del pensiero vede il tappeto più che quanto appare nell'immediatezza sconnesso e accidentale. Egli mette a fuoco l'invisibile dell'idea e riconosce l'universale nella particolarità delle passioni. Il suo lavoro non imita la natura e non è una costruzione astratta, ma visione e voce del *logos* ancora invisibile e muto nei fatti e nelle passioni degli uomini disorientati dal tumulto del contingente. Il lavoro dello storico pensante non potrebbe dare sonorità al *logos* se non avesse a sostegno una traccia, un occhio, una bocca e delle corde vocali, che conferiscono forza di penetrazione al filo attraverso il tappeto ricco di figure lungo la successione degli eventi disegnando il paesaggio stratificato in cui sotto le vette maestose dei grandi eventi, scorrono i fiumi carsici, che rinnovano la vita dello spirito attraverso le vicende umane mosse dalle passioni e ispirate dalla coscienza della libertà.

La coscienza è non-ancora-spirituale del tutto fin quando rimane nell'opposizione, in quanto non sa veramente cosa si produce dall'attività di messa a distanza della varietà e ricchezza dell'esteriorità, o meglio dalla potenza del movimento negativo che fa del centro ostinatamente resistente il medio (*Mitte*) -punto di rovesciamento dell'opposizione nella mediazione- sia pure inquietato dalla vita che reitera l'opposizione a cui resiste l'ostinazione autoreferenziale. Una scissione nella scissione, una *Entzweiung* che trascrive il limite di ogni vivente rispetto all'indifferente fluire della vita nel dolore spirituale della contraddizione. L'Io non elimina la scissione e tanto meno il dolore che anticipa la possibilità della morte, piuttosto sospende la potenza magmatica dell'inconscio - la vita tellurica e siderale dello spirito - evitando il rischio della dispersione. L'ostinazione pone un centro delimitando un territorio e un itinerario, generando una «scomodità»

dall'interno, un'asimmetria tra la mobilità della vita e la stabilità dell'Io: oggettiva nel suo «esserci» e soggettiva come centro di afferenza del molteplice empirico dentro e fuori di sé. ²² In qualche modo l'inconveniente è il reiterarsi in-finito del doppio movimento, secondo una diversa velocità, tra il centro e la periferia. L'Io/centro non è però un punto spaziale fisso che divide inconscio e coscienza, né polo di afferenza astratto, tanto meno una indistinta forza centripeta che delimita una periferia in-finita, piuttosto è condizione/condizionante, attività di mediazione immanente che libera l'opaca autoreferenzialità della monade-anima nella determinazione dell'essere spirituale come essere-cosciente (*Bewusst-Sein*). In qualche modo l'Io sia pure consapevole non sa veramente cosa si genera nel e dal suo interno fin quando non si riflette e si rispecchia in un Altro che, egli stesso soggetto, gli resiste e gli si oppone secondo lo stesso movimento di posizione/esclusione. Nella vita comune la coscienza come lavoro del negativo che si fa opera trova la sua misura, acquisisce il passo e in qualche modo la gestualità - il linguaggio - dello spirituale. La pulsazione dell'animale razionale prende il ritmo della voce dello spirito nella forma della libertà soggettiva. Questo è il dischiudersi di un universale, di un genere spirituale non dato per natura, nella sua essenza (*Ge-Wesen*) compimento, determinazione dialettica del poter essere tutto nell'attraversamento della scissione in quanto vivente.

La riflessione è ripiegamento dell'Io su se stesso, capacità di astrazione dall'esterno, ma soprattutto metabolizzazione creatrice della profondità interiore messa attraverso la distanza e perciò in qualche modo resa «suo» oggetto. L'impedimento non è superato da un ordine spaziale o gerarchico, ma dalla circolarità d'inconscio e coscienza attivata dal movimento d'interiorizzazione e di esteriorizzazione: elaborazione del dolore della contraddizione - sentimento di esteriorità e estraneità - nella traduzione della immediatezza naturale nel *Bewusst-Sein*. Solo «una pietra non presenta questo inconveniente», nella misura in cui il gesto di ripiegamento della riflessione raccoglie intorno a un centro i momenti della genesi di un ente spirituale attraverso la relazione non-più-naturale alla vita da cui si dischiude nell'esistenza singola il germe del genere spirituale. ²³ Dalla coscienza si genera un doppio e circolare movimento di soggettivazione e di assoggettamento, d'interiorizzazione e di esteriorizzazione nella forma di coazione a ripetere fin quando rimane chiusa nella riflessione, un intervallo fin quando non rovescia la resistenza all'inquietudine da sovraesposizione nel sapere di sé che scioglie l'ostinazione difensiva nella prassi in vista di un mondo spirituale. Il distacco dalla vita naturale nella determinazione dell'essenza spirituale come incisione della spinta della vita attraverso la lama del desiderio che traduce simbolicamente la relazione/conflitto con l'Altro nelle figure del soggettivo in quanto lavoro sulla *Entzweiung*.

La coscienza sancisce il passaggio dal regno della natura al regno dello spirito che dà materia e forma al salto dalla natura allo spirito, attualizzandosi, fa della pulsazione dell'anima la voce articolata della realtà spirituale, convertendo la ricettività plasmabile psichica nell'attività dello spirito. La coscienza segna la cesura e manifesta la differenza tra la *dynamis* di ogni vivente naturale e l'*ente-lechia* come sostanza dinamica dello spirito.

Solo la coscienza infatti apre l'interrogativo su quanto non ha la regolarità della natura e nemmeno lo stigma del bene, confinando il territorio della filosofia come scienza dell'esperienza. Un itinerario segnato da avanzamenti e ritorni, da corsi e apparenti ricorsi che non insidiano la totalità dei momenti. Il cammino e il lavoro a partire dal limite dell'opposizione configura la sintesi di passioni e idea, di *pathos* e *logos* della realtà spirituale colta sullo storico pensante. La genesi dello spirito come realtà di tutti e di ciascuno culmina nel carattere dell'uomo divenuto consapevole della pari inalienabilità del suo corpo e della sua libertà.²⁴

5. Essere storico e fare storia

Lo «spirito libero» è il «lato dell'esistenza della ragione», idea che esiste solo nel «volere immediato» che si svolge, diventa realtà effettiva attraverso la volontà di singoli e popoli. Un'idea che rimane ambigua, fonte di fraintendimento, fin quando non viene ad emergenza l'intreccio della ragione attraverso l'esperienza della coscienza della libertà soggettiva: ragione come trama del reale effettivo prodotto dal risolversi pratico del soggettivo. Storicamente si è affermata con il Cristianesimo, ma solo nel sapere dell'idea della libertà gli uomini sanno che loro essenza, scopo e oggetto è la libertà. Fin quando essa è principio astratto dello spirito e del cuore rimane un dover essere.²⁵ Nelle lezioni sulla filosofia dello spirito del 1827/28, che precedono di poco l'ultima edizione dell'*Enciclopedia*, Hegel specifica che la libertà soggettiva, il carattere dell'uomo, ha come condizione di possibilità l'esistenza di un mondo di liberi tra liberi, mentre rimane fonte di infelicità là dove sia limitata alla dimensione solo interiore.²⁶ Ad essere chiamata in causa nell'esperienza della libertà è la «volontà soggettiva» in cui la soggettivazione del soggettivo si fa prassi consapevole che dà forma a passioni e sentimenti, li assume a contenuto, nella circolarità plastica che abbraccia la multiformità delle passioni nella totalità dell'intero dell'uomo. La spinta non muove da un astratto dover-essere, ma è il determinarsi del possibile nella realtà effettiva come manifestazione dell'essenza spirituale né meccanica, né arbitraria. La libertà soggettiva è risultato del lungo processo attraverso il quale l'immediata potenza magmatica si distende nelle figure di un mondo come universale concreto, esistente, del vivente razionale.

La volontà muove e interpreta la liberazione del soggettivo nel suo oggettivarsi in cui l'io sperimenta il limite della volontà particolare tanto rispetto alla legge astratta del diritto quanto nell'eccedenza della sua tensione al benessere. Nella spinta pratica il soggettivo converte la riflessione sul mondo dato nell'esercizio del giudizio: «il diritto di non riconoscere nulla di cui l'io non abbia intelligenza come di razionale» che è «il più alto diritto del soggetto».²⁷ La coscienza morale (*Ge-Wissen*) articola l'esserci dell'esistenza consapevole: dalla coscienza (*Bewusst-Sein*) come soggettivazione della forma consapevole della vita umana prende corpo «l'esigenza» della coscienza morale di commisurare il mondo dato con l'ideale del mondo. Questo sposta il confine del territorio dell'intellezione al razionale, in quanto scaturigine della distinzione tra morale e immorale, bene e male che riposa «sul-

la soggettività della volontà».²⁸ Soggettività della volontà che compara l'astratta differenza posta dalla legge tra lecito e illecito con il sentimento del dovere ispirato dalla distinzione di valore tra morale e immorale.²⁹ Solo nel decidersi all'azione il soggetto farà esperienza del fatto che «agire significa darsi in preda» alla «necessità del finito», al «rovesciarsi di necessità in accidentalità e viceversa».³⁰ L'intenzione (*Absicht*) che attiva l'astrazione della «riflessione soggettiva» sull'interiorità e sull'esteriorità, ma non toglie «la natura del fatto finito stesso» in cui ricadono le ineludibili «particolarizzazioni delle accidentalità».³¹ L'uomo non può mai del tutto conoscere la ricchezza di contenuti serbata nel suo inconscio che spingono all'azione, tanto meno l'infinita serie di circostanze in cui ricade l'azione. Il soggetto morale ha da sperimentare il significato pieno della libertà della volontà nella decisione che riapre l'intervallo tra il valore dell'intenzione e la fattualità concreta, tra la purezza formale e la ricaduta concreta dell'agire: convergere di elementi che s'incontrano, urtano esponendo la volontà soggettiva al contingente. Solo «il punto di vista dell'universale» è «il negativo che raffrena», come esperienza della libertà che procede dall'interno dell'io e dall'intero dinamico intersoggettivo e transindividuale in cui si dà, nella tensione alla realizzazione di un mondo di liberi non semplicemente nell'obbedienza alla legge.³²

La coscienza morale introduce lo scarto del soggettivo, ma non toglie il rischio dell'accidentalità del finito non ancora giunto al sapere di sé che metabolizza l'unilaterale della riflessione nella reciprocità tra privato e pubblico, tra morale e diritto nella costruzione di un mondo comune. Solo l'esperienza concreta della libertà manifesta la gravità della volontà, che diversamente dalla regolare ed esteriore legge del mondo fisico, è

giustificazione dell'autocoscienza soggettiva, cioè di sapere *entro di sé* e muovendo *da se stessa* che cos'è diritto e dovere, e di riconoscere nient'altro che essa in tal modo sa come il bene, nell'affermazione che quel che essa in tal modo sa e vuole è in *verità* diritto e dovere.³³

Giustificazione (*Berechtigung*) non come ciò che giustifica e riconosce, ma come ciò che pone il diritto dell'autocoscienza soggettiva che conosce dentro di sé «il bene» riconoscendolo pubblicamente (affermandolo) come diritto e dovere.³⁴ Non un punto di arrivo e nemmeno la quiete, solo l'essere-proprio-a-se-stesso - familiare - di quel Sé formatosi dal determinarsi e strutturarsi storico dell'idea di libertà come superamento della legge giuridica nella legge morale nel segno del diritto del soggettivo: stigma di un dinamismo che nessun singolo passaggio storico come *geschichtlich* e nessuna comunità specifica reale, e non solo ideale, porta a compimento. Il vero

di contro a questo vero involgentesi nella soggettività del sentire e rappresentare è l'immane trapasso dell'interno nell'esterno, dell'immaginazione della ragione nella realtà, al che ha lavorato l'intera storia del mondo, e grazie al quale lavoro l'umanità civilizzata ha conquistato la realtà e la coscienza del razionale esserci, delle istituzioni dello stato e delle leggi.³⁵

Interrogarsi sulla ragione e sul fine è compito della filosofia e del filosofo moderno posto dinanzi al manifestarsi

della ragione nella coscienza della libertà soggettiva. Solo la coscienza morale, pensiero nel suo contenuto e nella sua forma, è medio del trapasso non meccanico di «tutto quanto sta dentro» il lavoro e la storia dell'umanità.³⁶ Non è perciò un limite assoluto questa resistente interiorità della coscienza morale, piuttosto un sacrario che conserva e preserva la condizione della libertà, del poter essere, risorsa che apre a un altrimenti dalle pagine di lacrime e sangue che la narrazione della storia consegna all'umanità futura.³⁷ Come ogni sacrario custodisce la memoria del dolore del trapassare, del male e dell'errore nel finito e permane insieme riserva inviolabile del diritto/dovere della particolarità. Il tribunale della coscienza non ha la forza di contrastare il tribunale del mondo, ma il giudizio morale oltre le sentenze della storia universale restituisce ogni volta alla coscienza della libertà soggettiva la possibilità di un altrimenti e di un futuro.

6. Dal tempo della vita all'idea

Perciò «l'ostinatezza» dell'uomo non più disposto a riconoscere nulla che non sia «giustificato dal pensiero», a cui solo la conoscenza può assicurare «una pace più calda con la realtà» è il limite culturale che prefigura un nuovo giorno per la filosofia. Questo sintomo segnala a «la filosofia» che una vita è invecchiata e la nottola di Minerva può levarsi in volo «sul far del crepuscolo».³⁸ La «pace calda» promessa dalla conoscenza non è garantita dal distacco melanconico dalla vita, dall'indifferenza verso i sintomi d'invecchiamento, ma esige un'osservazione capace di cogliere il legame tra vecchiaia e trasformazione, tra il già stato e il da-venire nella saldatura tra reale e ideale. La filosofia, però, può elevarsi in volo solo al declinare del giorno, muovendosi tra la luce piena e l'oscurità della notte quando lo sguardo dall'alto permette una visione più larga e un panorama non più mosso dalle faccende della vita.³⁹ Il volo del pensiero non genera, non ringiovanisce e non crea, ma può «insegnare a vivere»: tenere in uno il reale e l'ideale nel *logos*, cogliere il razionale del reale e la realtà del razionale come trama intessuta dal rinnovarsi della vita nella morte, del prender corpo dell'universale attraverso l'individuale.

Per questo difficile compito al filosofo sono necessarie «l'assoluta educazione e disciplina della coscienza» per «scansare l'accidentalità del pensare ragionante e dell'arbitrio» difendendosi dal rischio della distrazione proveniente dal mondo in cui gli è dato vivere e a cui appartiene.⁴⁰ Scansare non significa arretrare dinanzi alla molteplicità e al movimento, piuttosto concentrarsi per «accogliere nella forma razionale la rimanente molteplicità delle cognizioni e delle scienze», per fissare «l'elemento logico» che le tiene insieme: «l'universale che non sta come particolare accanto ad un altro particolare, ma come sua essenza è l'assoluto-vero».⁴¹ Un paziente lavoro di attraversamento, un lento seguire quel togliere conservando (*Aufheben*) della realtà spirituale in cui si anticipa il profilo dinamico ed elastico della totalità che muove dall'interno e nell'azione reciproca delle sue parti.

Dal punto di vista del filosofo cogliere l'essenziale schivando l'accidentale, procedere dialetticamente implica anticipare il necessario nel possibile, la mediazione

nell'opposizione, cogliere il legame sotterraneo che manifestandosi si fa oggetto del pensiero, *logos* che si raccoglie nel *nous*. Se si riduce la natura al fisico, si «dovrebbe dire che il logico è il soprannaturale, che penetra ogni rapporto o attività naturale dell'uomo, il suo sentire, intuire, bramare, ogni suo bisogno o suo istinto, facendone in generale un che di umano».⁴² Naturalmente umano, come il linguaggio che si articola e si affina nelle espressioni nel progredire della cultura dalle più immediate immagini e passioni fino alle forme più alte di rappresentazione e concettualizzazione. La pratica del mondo produce il trapassare dall'immediatezza delle forme ancora involuppate e inconsce alle «tranquille regioni del pensiero» giunto a se stesso.⁴³ Vincendo la presa stretta delle categorie, evitando la disgregazione causata dalla materia infinitamente molteplice, il concetto più che tagliare la rete che lo imbriglia, ritrova «qua e là nodi più fermi, che sono i punti d'appoggio e d'orientamento della sua vita e coscienza».⁴⁴ Non si dà progressione lineare, ma movimento circolare tra la totalità compiuta dello spirito e le forme del sapere, tra il tutto e il suo dirimersi dialettico nella conoscenza: centro e circonferenza si disegnano nel manifestarsi delle forme del logico attraverso la rete i cui nodi rendono possibile il diramarsi di nuovi fili e di nuovi intrecci. La semplicità del pensiero è perciò oggetto della «decisione di voler pensare in modo puro, una decisione presa mediante la libertà che [...] coglie [...] la semplicità del pensiero».⁴⁵ Infatti:

L'elemento logico quanto alla forma ha tre lati: a) *quello astratto o intelletivo*, b) *quello dialettico o negativamente razionale*, c) *quello speculativo o positivamente razionale*. Questi tre lati non costituiscono *parti* della logica, ma sono *momenti di ogni elemento logico-reale*, cioè di ogni concetto o di ogni vero in generale.⁴⁶

La filosofia come scienza

pone in modo assoluto ciascuna delle sue parti e, quindi nell'inizio e in ogni singolo punto costituisce un'identità e un sapere; come totalità oggettiva il sapere si fonda al tempo stesso sempre di più quanto più si forma (*bildet*) e le sue parti sono fondate soltanto contemporaneamente con questa totalità della conoscenza. Centro e circonferenza sono in rapporto reciproco in modo che il primo inizio della circonferenza è già in rapporto al centro.⁴⁷

Centro e circonferenza risultano allora dall'intrecciarsi dialettico di sapere e conoscenza portando a compimento la potenza inconscia del *logos* nell'articolarsi dialettico di momenti in ogni passaggio. Arrestarsi alla fenomenologia della coscienza e progredire all'infinito al di qua del sapere dell'assoluto, come fa la «rozza ignoranza» di chi diffida della scienza, non è propriamente errore da correggere, ma quanto è da estirpare come «cattiva pratica» per liberare la ragione ancora imbrigliata dall'intelletto, affinché essa spodesti l'intelletto. La cultura del soggettivo è una forma di non-sapere, alimentata dall'astratta rivendicazione del diritto di «pensare in proprio», che favorisce la dissipazione dell'opinione, dell'accidentale e dell'arbitrario. Il risultato è una sterile *doxa*, una pedagogia che si accontenta di certezze senza fondamento, che si lascia immobilizzare dalla ragnatela delle categorie riproducendo all'infinito la divaricazione tra soggettivo e oggettivo, sacrifi-

cando l'intero all'irrisolvibile opposizione, senza ritrovare il filo del *logos*.⁴⁸ Incapace di dar forma nella misura in cui si limita al materiale che si trova dinanzi, alla cultura, senza cogliere il legame tra la cultura e ciò che da essa emerge come spinta ed esigenza, tra i contenuti del soggetto e la forma del soggetto. Se la scienza dell'esperienza della coscienza introduce al mondo dello spirito ancora segnato dall'irrequietezza del soggetto, solo il sapere assoluto coglie la «verità di tutte le guise della coscienza» superando l'opposizione tra certezza e verità, liberando il pensiero dall'«opposizione della coscienza» ne «la pura autocoscienza che si sviluppa» e ha «la forma del Sé», coscienza di Sé in cui e per cui «ciò che è in sé e per sé» è concetto saputo e il «concetto come tale «è quello che è in sé e per sé»». ⁴⁹ Oltre il regno dello spirito, il puro pensiero è la verità come essa è in sé e per sé senza velo. «[...] questo contenuto è la *esposizione di Dio, come egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito*»,⁵⁰ come tale idea. Oltre il regno e il travaglio del concetto l'idea assoluta è libertà autentica in cui non si dà più passaggio o opacità: «un'esteriorità dello spazio e del tempo [...] senza soggettività».⁵¹

Esteriorità dello spazio e del tempo in quanto congedo o al di là e prima di spazio e tempo, ma insieme pienezza del tempo e coappartenenza di spazio e tempo che emerge dal movimento del negativo. L'esposizione di Dio prima della creazione è il puro pensiero, *nous apathes*, progressiva liberazione dai limiti come risoluzione dei momenti nella totalità che si produce dall'incedere/disvelarsi del *logos* nel sapere.⁵² Un debito del *nous* verso il *logos* infinito che non apre al «cattivo infinito» solo nella misura in cui il movimento lineare si è curvato nel rinvio circolare tra tutto e parti. Procedere verso la verità è possibile, essa rimane direzione che assunta chiaramente nella ricerca sostiene il cammino attraverso le aporie, è feconda come sosteneva Aristotele, e possibile fonte di piacere e di beatitudine. Ma come Hegel ha ricordato più volte il Moderno non può restaurare l'Antico, la ricerca perdura nella tensione alla verità, ma la consapevolezza moderna della libertà soggettiva sancisce il debito del *nous* verso il *logos*, riabilita il tempo del finito attraverso il lavoro infinito della «soggettività».

Nella prefazione alla seconda edizione della prima parte della *Scienza della logica* successiva a questa chiusura sull'idea assoluta non più rielaborata, Hegel sottolinea la difficoltà per il filosofo moderno di dare veste sistemica ad una filosofia prima. Se Platone aveva rifatto sette volte i suoi libri de *La Repubblica*, per «innalzare di nuovo, nei tempi moderni un edificio indipendente di scienza filosofica» che «ha un profondo principio, un oggetto più difficile e un più ampio materiale», al moderno pensatore sarebbero necessarie non 7, ma 77 riscritture. Hegel non riuscirà nell'impresa interrotta dal sopraggiungere della morte.⁵³ Prima della morte, tuttavia, confessa quanto sia stato difficile per lui sottrarsi alla distrazione dovuta a «la grandezza e la molteplicità degli interessi dell'epoca», della «sua» epoca. Il «rumoroso tumulto» del presente disturba «la serena calma della conoscenza semplicemente pensante». Una calma che non può essere guadagnata nell'isolamento dal proprio tempo, nel disprezzo per il tumulto che è parte della «grandezza e molteplicità degli interessi dell'epoca».⁵⁴

Al tempo della vita appartiene il «tumulto del presente» che distrae il filosofo, o meglio lo guida sulla soglia del «regno delle ombre». Ombre che abitano le «tranquille regioni del pensiero che è giunto a se stesso, ed è soltanto in sé», dove «tacciono gli interessi che muovono la vita dei popoli e degli individui».⁵⁵ Ma «l'inquietudine e la dissipazione propria della nostra coscienza moderna non consentono di non tenere conto, più o meno, delle riflessioni e considerazioni che possono essere suggerite, immediatamente, dall'argomento stesso»,⁵⁶ perciò l'educazione e la disciplina non possono più essere affidati al dialogo e alla lettura, né per il filosofo, né per l'uomo di conoscenza. L'educazione e la disciplina per una esposizione plastica del pensiero che vinca «l'impazienza della riflessione incidentale» può essere «procurata coll'andare innanzi, collo studio e colla produzione dell'intero sviluppo».⁵⁷ Plasticità, pazienza e disciplina fanno la differenza tra il filosofo antico e il pensatore moderno, tra Platone e Hegel. Per il pensatore della Modernità il passaggio dal dinamismo e dalla ricchezza della realtà all'ideale, dal finito all'infinito, dal *logos* all'idea presenta ancora ostacoli nonostante l'agilità guadagnata dal pensiero sostenuto da «nodi fermi». Non rimane che accettare il procedere inarrestabile non certo all'infinito, ma immanente al finito, riconoscendo che la «filosofia» si alimenta dal filosofare, che la teoria muove dalla prassi e che al filosofo è assegnata l'ora del «finire del giorno». Questa alla fine la condizione possibile per una filosofia capace di esercitare la funzione di *magistra vitae* attraverso la critica del presente come pensiero della crisi impegnato a rintracciare le spinte e le condizioni per un tempo nuovo.

Note

¹ Su questo punto cfr. L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Guerini e Associati, Milano, 2000 e R. Bodei, *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2014.

² Sulla funzione terapeutica della filosofia cfr. M. Quante, *La realtà dello spirito. Studi su Hegel*, con una prefazione di R. Pippin, a cura di F. Menegoni, tr. e apparati di G. Miolli e F. Sanguinetti, Franco Angeli, Milano, 2016, in part. pp. 58-67.

³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik erster Band: Die objektive Logik*, erstes Buch: *Das Sein* (1812) in *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hrsg. v. F. Hogemann und W. Jaeschke, Meiner, Hamburg, 1977, tr. it. *Scienza della Logica, Libro primo. L'essere (1812)*, a cura di P. Giuspoli, G. Castagnaro e P. Livieri, Quaderni di Verifiche, Trento, 2009, qui p. 109 [d'ora in avanti citato con *W.L. (1812)*].

⁴ Cfr. R. Bodei, «Hegel dal 'nuovo mondo' al tramonto di un'epoca», in AA.VV., *Lezioni hegeliane*, a cura di S. Achella, Edizioni della Scuola Normale Superiore di Pisa, 2018, pp. 21-35.

⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Felix Meiner, Hamburg, 1968 ss., tr. it. *Primi Scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia. Sul tema della fine della Teodicea, cfr. J. L. Villacañas, «Hegel e la somma improbabilità della Teodicea», in AA.VV., *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a cura di R. Bonito Oliva e G. Cantillo, Guerini e Associati, Milano, 1998, qui pp. 498-514.

⁶ Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, «Oltre il destino, al di là della consolazione», in Id. *L'individuo moderno e la nuova comunità. Ricerche sul significato della libertà soggettiva in Hegel*, Guida editori, Napoli, 2000, pp. 145-170.

⁷ G.W.F. Hegel, *W.L. (1812)*, tr. it. cit., p. 36.

⁸ Cfr. A. Nuzzo, «Idea della filosofia e attività del filosofare in Kant e Hegel», in AA.VV., *L'esordio pubblico di Hegel. Per il bicentenario della Differenzschrift*, a cura di M. Cingoli, Guerini e Associati, Milano, 2004, pp. 33-40.

⁹ Hegel riconosce la funzione produttiva delle aporie e la funzione costruttiva generata dalla chiarezza della direzione e del fine da raggiungere. Analogamente Aristotele, *Metafisica* (B), 1, 995a: «[...] per tutto il tempo che la mente versa nell'aporia, è più o meno nelle condizioni di un uomo incatenato [...] chi si mette a fare un'indagine senza aver prima ponderato le difficoltà somiglia a chi ignora verso quale direzione debba muovere i passi [...] il fine è ben chiaro per chi precedentemente abbia saputo impostare il problema».

¹⁰ Sull'utilizzazione hegeliana di questa figura del circolo tanto nel rapporto finito-infinito, quanto nel rapporto coscienza-autocoscienza, cfr. D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986; in riferimento alla «circularità del metodo assoluto» si veda V. Verra, «La circolarità del metodo assoluto in Hegel», in Id. *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, Il Mulino, Bologna, 2007, pp. 199-216.

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke* hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, Bd. 3, p. 145, tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1972 (4. r.) in 2 voll., qui vol. I, p. 152 (d'ora in avanti citato con *Phän.*): «Quel che per la coscienza si viene istituendo, è l'esperienza di ciò che lo spirito è, questa sostanza assoluta la quale, nella perfetta libertà e indipendenza della propria opposizione, ossia di autocoscienze diverse per sé essenti, costituisce l'unità loro: *Io che è Noi e Noi che è Io*. Soltanto nell'autocoscienza come concetto dello spirito, la coscienza raggiunge il suo punto di volta: qui essa, muovendo dalla variopinta parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là ultrasensibile, si inoltra nel giorno spirituale della presenzialità» (d'ora in avanti cit. con *Phän.*).

¹² Cfr. G.W.F. Hegel, *Encyclopedie der philosophischen Wissenschaften (Wissenschaft der Logik)*, a cura di Fr. Nicolin e O. Pöggeler, Meiner, Hamburg 1975, tr. it. *Scienza della Logica* (parte prima) a cura di V. Verra, UTET, Torino, 1981, §82 Z: «A questo proposito va anzitutto osservato che ciò che è mistico è certamente misterioso, ma soltanto per l'intelletto e semplicemente perché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, mentre ciò che è mistico (come equivalente allo speculativo) è l'unità concreta di quelle determinazioni che per l'intelletto valgono soltanto in quanto separate e contrapposte» (d'ora in avanti cit. con *Enc. W.L.*).

¹³ Cfr. B. Mabile, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier Philosophie, Paris, 1999, in part. pp. 304 e ss.

¹⁴ Sul rapporto tra tempo e filosofia cfr. R. Morani, *Rileggere Hegel, Tempo, soggetto, negatività, dialettica*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2019, in part. pp. 39-65.

¹⁵ Cfr. J.F. Kervégan, *L'effectif e le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2007, in part. pp. 7-34.

¹⁶ Socrate patisce il destino tragico del costume, in cui, non gli uomini, ma due potenze si scontrano: il diritto divino (il costume ingenuo) con cui la volontà si identifica, con l'altro diritto «altrettanto divino» della coscienza, il diritto di sapere. Socrate è perciò la vittima sacrificale della crisi della *polis*, non perché «trasgredisce» intenzionalmente: è sintomo della dissoluzione della forza del diritto divino nella mente d'individui disgregati. Il peccato di Socrate è stato di voler affermare la misura della «conoscenza» di sé, indipendentemente da ogni interesse particolare. Un principio non ancora giunto a espressione, dal quale si svilupperà, con la crisi della civiltà ateniese, lo stile nuovo della filosofia come «elaborazione di un mondo interiore». La filosofia di Socrate è per questo in primo luogo etica, tesa alla generazione di una nuova coscienza, ma lontana dagli interessi degli uomini. Il destino tragico di Socrate è affine a quello di Antigone, anche ella simbolo e vittima di un passaggio da un mondo che non tiene più a un mondo non ancora compiuto. (cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in *Werke*, cit. Bd. 18 pp. 316-370, d'ora in avanti cit. con *V.G.Ph.*).

¹⁷ Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, «Fratture e ricomposizioni. Eroi e uomini in cerca di qualità», in Id. *Labirinti e costellazioni*, Mimesis, Milano, 2008, pp. 37-52.

¹⁸ Su questo punto si veda R. Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 211-248.

¹⁹ Cfr. G. Garelli, *Lo spirito in figura. Il tema dell'estetico nella «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Il Mulino, Bologna, 2010, in part. pp. 137-149.

²⁰ *Phän.* p. 436, tr. it. Vol. II, p. 130.

²¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, hrsg. v. K. H. Ilting, K. Brehmer und H. N. Seelmann, tr. it. Id. *Filosofia della storia universale. Secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, a cura di S. Dellavalle, Einaudi, Torino, 2001, p. 24.

²² Sia consentito rinviare a R. Bonito Oliva, «Io-Soggetto», in AA.VV., *Filosofia classica tedesca: le parole chiave*, a cura di L. Illetterati e P. Giuspoli, Carocci Editore, Roma, 2016, pp. 193-217.

²³ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik in Werke*, cit. Bd. V-VI, qui Bd. VI, pp. 493-497 (d'ora in avanti cit. con *W.L.*).

²⁴ G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Werke*, cit., Bdd. 8-9-10 qui Bd. 10, §§ 481-482, tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, Laterza, Roma-Bari, 1967, (d'ora in avanti cit. con *Enz.*).

²⁵ *Enz.* § 482.

²⁶ Cfr. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie des Geistes (Berlin 1827-28)*, hrsg. v. F. Hesppe und B. Tuschling, in *Vorlesungen*, Bd. XIII, Hamburg, Meiner, 1994, p. 258-259, tr. it. *Lezioni sulla filosofia dello spirito (1827-1828)*, a cura di R. Bonito Oliva, Guerini e Associati, Milano, 2000, pp. 343-344; d'ora in avanti cit. con *V.Ph.G.*).

²⁷ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, cit. Bd. 7, tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto Diritto naturale e scienza dello stato in compendio con le aggiunte di Edouard Gans*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari, 1999, § 132 (d'ora in avanti citato con *G.Ph.R.*). Su questo punto si veda A. Nuzzo, «Moralità, eticità e realizzazione della libertà», in *Lezioni hegeliane*, cit., pp. 75-95.

²⁸ *G.Ph.R.* §108.

²⁹ Si veda F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Verifiche, Trento, 1993, in part. pp. 135-154, in cui l'autrice si concentra su «l'essenza tragica dell'agire umano», a partire dal confronto di Hegel con la filosofia kantiana. L'ineludibile contraddizione dell'agire spinge Hegel oltre la moralità a ripensare la moralità attraverso l'etica aristotelica.

³⁰ *G. Ph.R.*, §118.

³¹ *ivi*, § 119.

³² *V.Ph.G.*, p. 256, tr. it. cit. p. 341.

³³ *G.Ph.R.*, §137. Si veda M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, prefazione di F. Menegoni, tr. it. di P. Livieri, Franco Angeli, Milano, 2006, in part. pp. 122-175.

³⁴ *V.Ph.G.* p. 161, tr. it. 256: «La libertà di ogni singolo è solo in quanto è riconosciuto dagli altri come libero, e nel fatto che gli altri hanno in lui la coscienza del proprio valore».

³⁵ G.W.F. Hegel, *G.Ph.R.*, §270.

³⁶ *ivi*, § 258.

³⁷ Se Hegel a Jena parla del fondo oscuro dell'anima come «questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in presenti. [...] Questa notte si vede quando si fissa negli occhi un uomo — si penetra in una notte, che diviene spaventosa; qui ad ognuno sta sospesa di contro la notte del mondo» (G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, hrsg. v. R.P. Horstmann e J.H. Trede, Meiner, Hamburg, 1976, p. 187, tr. it. Hegel, G.W.F., *Filosofia dello spirito (1805-1806)* in G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 71), a Berlino nell'*Enciclopedia* usa il termine «fondo indeterminato» in cui tutto è presente anche se in maniera involuta (G.W.F. Hegel, *Enz.* cit. § 403). La coscienza morale è il determinarsi di questo fondo come «unità del sapere soggettivo e di ciò che è in sé e per sé» che rimane inoggettivabile e intoccabile «santuario, violare il quale sarebbe sacrilegio», un che di formale, non «verace», tuttavia presupposto del suo inveramento nell'eticità (G.W.F. Hegel, *G.Ph.R.* § 137), determinazione soggettiva dell'originario in-determinato, riserva della capacità spirituale di giudizio che trasfigura quel fondo magmatico nella tensione al valore che si risolve nella spinta all'azione. Un centro formale - infinita certezza di sé - che è santuario non nel senso religioso, ma come incancellabile passaggio dalla formalità del diritto alla determinazione della volontà intelligente che assume la libertà come «sua» legge, sostanza che si fa soggetto che sancisce l'assoluto diritto della libertà soggettiva (*ivi*, § 7): gravità della volontà.

³⁸ G.W.F. Hegel, *G.Ph.R.*, p. 28, tr. it. p. 17.

³⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Enc. (W.L.)*, §237Z: «L'idea assoluta per questo rispetto va paragonata al vecchio che pronuncia le stesse frasi religiose del fanciullo, ma per lui queste frasi hanno il significato di tutta quanta la sua vita [...] anche il contenuto dell'idea assoluta è l'intera espansione che avevamo finora davanti a noi [...] il sapere del contenuto è lo sviluppo vivente dell'idea, e questo sguardo retrospettivo, nella sua semplicità, è contenuto nella forma».

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *W.L.* Bd. 5, p. 55; tr. it. *Scienza della Logica*, trad. A. Moni e C. Cesa, Laterza, Bari-Roma, 2011, vol. I, pp. 41-42.

⁴¹ *Ivi*, p. 55-56, tr. it. p. 42.

⁴² *Ivi* p. 20, tr. it. p. 10.

⁴³ *Ivi*, p. 23, tr. it. p. 13.

⁴⁴ *Ivi* p. 27, tr. it. p. 16.

⁴⁵ *Enc., W.L.*, § 78 Z.

⁴⁶ *Ivi*, § 79.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Felix Meiner, Hamburg,

1968 ss. p. 82, tr. it.: *Primi Scritti critici*, a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, p. 101.

⁴⁸ Su questo si veda H. F. Fulda, "La logica speculativa come la vera metafisica. Sulla trasformazione hegeliana della concezione moderna della metafisica", in AA.VV., *La logica e la metafisica di Hegel. Guida alla critica*, a cura di A. Nuzzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993, pp. 53-68.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *W.L.* Bd 5, p. 43 tr. it. vol. I., p. 31.

⁵⁰ *ivi*, p. 44, tr. it. p. 31.

⁵¹ *W.L.* Bd. VI, p. 573, tr. it. cit. vol. III, p. 375.

⁵² Hegel chiude l'*Enciclopedia* riportando per intero un passo del libro XII della *Metafisica* di Aristotele. Aristotele si sofferma sul fatto che il pensiero che pensa se stesso è atto, ma non potenza e solo questo in-atto è ciò che di divino possiede l'intelletto. Ma Dio è potenza e beatitudine (concessa solo talvolta ai mortali). Se l'atto dell'intelletto è vita «l'atto divino nella sua essenza» è «vita ottima ed eterna». A Dio appartengono vita e durata continua ed eterna in quanto non è soggetto a passione ed alterazione. Come Hegel aggiunge nelle sue lezioni dedicate a questo passo «Dio è sempre dentro la speculazione», «è là», perché l'attività del pensiero è vita, ma Dio è «l'attività» che si svolge su se stessa, la «vita più eccellente, la vita eterna e la migliore» (*V.G.Ph.*, XVIII, pp. 330 e ss.). Ciò che Aristotele dice nella maniera più determinata è ciò che la filosofia moderna pone come «assoluto», come liberazione.

⁵³ G.W.F. Hegel, *W.L.* cit. (*Vorrede zur zweiten Ausgabe*), in *Werke*, cit., Bd. 5, pp. 33-34, tr. it. cit. vol. I, pp. 21-22.

⁵⁴ Sugli spostamenti tra la prima e la seconda edizione della *Scienza della logica*, cfr. L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere*, Guerini e Associati, Milano, 1998.

⁵⁵ *W.L.* Bd. 5, p. 23; tr. it. vol. I, p. 13.

⁵⁶ *ivi*, p. 31; tr. it. p. 20.

⁵⁷ *ivi*, p. 33; tr. it. p. 22.