MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM

LA SCIENZA RICERCATA SAGGI E TESTI:
LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA
Sezione diretta da *Luigi Ruggiu*

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di peer-review

LO SPAZIO SOCIALE DELLA RAGIONE

Da Hegel in avanti

A cura di
Luigi Ruggiu e Italo Testa

MIMESIS

Il presente volume è stato pubblicato grazie al contributo del MIUR nell'ambito del Progetto di Ricerca di rilevante Interesse Nazionale (PRIN 2007), coordinatore nazionale prof. Mario Ruggenini, e con il contributo dei Fondi di Ricerca di Ateneo del Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università Ca' Foscari di Venezia.

© 2009 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it / www.mimesisbookshop.com
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono e fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesised@tiscali.it
Via Chiamparis, 94 – 33013 Gemona del Friuli (UD)
E-mail: info.mim@mim-c.net

INDICE

PREMESSA
di Luigi Ruggiu e Italo Testa p. I

SEZIONE I
SPIRITO OGGETTIVO E COSTITUZIONE DELLA SOCIALITÀ

I. RAGIONE SOCIALE E OGGETTIVITÀ
di Luigi Ruggiu p. 11

II. IL PROBLEMA DELL'IDENTITÀ COLLETTIVA:
IL NOI ISTITUENTE E IL NOI ISTITUITO
di Vincent Descombes p. 33

III. HEGEL: LA SOLITUDINE DELLA RAGIONE COMUNITARIA
di Vincenzo Vitiello p. 51

IV. LA *TRAGEDIA NELL'ETICO*: SOCIETÀ CIVILE E STATO
IN HEGEL TRA BERNA E I PRIMI ANNI DI JENA
di Giuseppe Cantillo p. 67

V. LA MENTE E LE ISTITUZIONI:
L'OLISMO ANTROPOLOGICO DI DESCOMBES
di Diego Zucca p. 83

SEZIONE II
SPAZIO GLOBALE E *WELTGESCHICHTE*

I. GIUSTIZIA ANORMALE: RAGIONE SOCIALE SENZA 'SOCIETÀ'
NELL'ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE
di Nancy Fraser p. 101

II. Dalla *Weltgeschichte* alla modernità-mondo.
Il problema di una sfera pubblica globale
di Giacomo Marramao p. 131

III. L'imponderabilità del mondo: forme plurali
della ragione e governo della contingenza
di Salvatore Natoli p. 151

IV. Alcune riflessioni su Hegel e l'oriente musulmano
di Giovanni Bonacina p. 161

Sezione III
RICONOSCIMENTO, PERSONA, LIBERTÀ

I. Riconoscere le persone
di Charles Larmore p. 179

II. Persona e riconoscimento
di Heikki Ikäheimo p. 193

III. Culture e riconoscimento.
Una prospettiva antropologica
di Ugo Fabietti p. 219

IV. Riconoscimento e libertà dei moderni
di Biagio De Giovanni p. 233

Sezione IV
NATURA, INTENZIONALITÀ E INTERAZIONE

I. La struttura del desiderio e del riconoscimento:
auto-coscienza e auto-costituzione
di Robert. B. Brandom p. 261

II. Attraversare il confine: interno, esterno, intenzionalità.
Ancora su Brandom interprete di Hegel
di Stefano Poggi p. 291

III. Seconda natura e riconoscimento.
Hegel e la teoria dello spazio sociale
di Italo Testa p. 315

IV. Un'antinomia del giudizio empirico: Brandom e McDowell
di Danielle Macbeth p. 343

V. La trama della *Fenomenologia* di Hegel
di Kenley R. Dove p. 361

Sezione v
ONTOLOGIA SOCIALE E ISTITUZIONI

I. Soggetti, norme e istituzioni: che cos'è una vita etica?
di Jean-François Kervégan p. 387

II. Ragioni di gruppo e intenzionalità collettiva
di Raimo Tuomela p. 407

III. Vincoli universali del linguaggio e impegni deontici
nella costruzione della realtà sociale
di Francesca di Lorenzo p. 425

IV. Hegel era noneista? Oggetti sociali e oggetti filosofici
di Franca D'Agostini p. 449

V. Vita e socialità del *Geist*. Alcune
note sul *Frammento di Sistema* del 1800
di Francesco Mora p. 479

V

Francesco Mora

VITA E SOCIALITÀ DEL *GEIST*. ALCUNE NOTE SUL *FRAMMENTO DI SISTEMA* DEL 1800

1. *Prassi della vita e vita come prassi*[1]

In una filosofia non ancora strutturata in sistema come quella che Hegel espone nel *Frammento* del 1800 la nozione di vita riveste un ruolo di assoluta centralità e di fondamento rispetto agli altri concetti (organismo e natura; teleologia e libertà; antropologia e comunità; amore e destino; fede e religione) che trovano il loro significato solo in relazione a essa, orizzonte di riferimento seppur non trascendentale kantiano o fichtiano. La vita qui appare come la prima e fondamentale categoria di un'ontologia pratica e sociale, intendendo con tale dizione non tanto un suo essere reale nella sua limitatezza all'orizzonte del finito, quanto a una *prassi sociale* – movimento dialettico di «unione di unione e di non-unione» – dello speculativo. Intesa come prassi delle relazioni sociali, la vita non è primariamente la realtà, ma ciò che permette il costituirsi e l'ordinamento di questa, legge del movimento del reale. In questo frammento, cioè, la vita svolge per Hegel il ruolo di *costituzione*, nel senso politico del termine, tanto del reale quanto del pensiero; in essa vi è, anche se ancora in forma embrionale, quella *Versöhnung* di essere e pensare che sta alla base di tutta la filosofia hegeliana. Ma qui, la vita non è ancora, come nell'*Enciclopedia* o nella *Scienza della Logica*, il concetto che è in grado di rappresentare l'idea come natura, ossia l'idea nella forma della sua esteriorità; essa si configura piuttosto come l'essenza del permanere nel trapassare, che si manifesta attraverso e si articola in altre categorie o *forme di vita*, le quali esauriscono, ma soltanto nella modalità ancora separante della riflessione, le forme ontiche dell'esistenza. Alla vita vengono così subordinate tutte quelle figure – dall'organismo alla religione – che divengono vere e proprie categorie di questa giovanile *filosofia della vita* hegeliana.

1 Cfr. G.W.F. Hegel, *Theologische Jugendschriften,* a cura di H. Nohl, Mohr, Tübingen, 1907 (trad. it. *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Guida, Napoli, 1977).

Ciò che qui si cerca di mostrare è la possibilità di un percorso che ha come punto di partenza e di arrivo la vita stessa, la quale si manifesta attraverso e tramite figure che ancora, tuttavia, non ridanno compiutamente il movimento dialettico della riunificazione, come accade per l'amore e la religione. Solo nella relazione e nel collegamento che si vengono a instaurare tra queste figure, che emanano dalla vita e la rappresentano, con la vita medesima, è possibile cogliere il suo senso unitario e unificante, e allo stesso tempo molteplice, in quanto vera unificazione non prodotta dalla riflessione. La vita, definita da Hegel come *spirito*[2], è la medesima che egli definisce come unione dell'unione e della non-unione; ciò significa che se la vita è plurale nelle sue manifestazioni, è unità unificante nella sua essenza.

Risulta importante far vedere come nel *Frammento* vi sia una perfetta coincidenza tra vita e filosofia («una filosofia della vita», afferma Hans Jonas, seppur in contesto diverso, «comprende nel suo oggetto la filosofia dell'organismo e la filosofia dello spirito»[3]), una filosofia della vita intesa non tanto come nello storicismo di Dilthey o nella metafisica intuizionistica di Simmel, bensì come *Geist* e *Naturphilosophie*, dove i due ambiti non sono congiunti in quanto giustapposti, ma unificati nella loro mantenuta differenza nell'azione unificante della vita. In questo senso *unificazione è filosofia* e unificare è vita; la filosofia è filosofia in quanto vita e la vita è quella prassi fondamentale di «unione di unione e di non-unione», in quanto filosofia.

L'*en kai pan* viene qui privato del suo carattere intuitivo-mitologico e trasformato in concetto filosofico, così come la religione viene considerata non più teologicamente, come ambito superiore alla filosofia, ma storicamente in quanto forma della vita. La tormentata espressione hegeliana – «la filosofia deve quindi terminare con la religione»[4] –

2 «Questa elevazione dell'uomo non da finito ad infinito (poiché questi sono semplici prodotti della riflessione, e la loro separazione come tale è assoluta) ma da vita finita a vita infinita è la religione. La vita infinita può essere chiamata spirito, in opposizione alla pluralità astratta, poiché lo spirito è l'unità vivente del molteplice stesso inteso come forma dello spirito, non in opposizione al molteplice come mera pluralità separata da lui, morta; in tal caso infatti lo spirito sarebbe l'unità semplice che si chiama legge, ed è un semplice pensato, qualcosa di non vivente. Lo spirito è la legge vivificante in unione con il molteplice che ne è vivificato», *Theologische Jugendschriften*, cit., p. 347; trad. it., cit., pp. 474-475.

3 H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 7.

4 *Theologische Jugendschriften*, cit., p. 348; trad. it., cit., p. 476.

che ha diviso i critici, resta coerentemente all'interno della strutturazione della giovanile filosofia hegeliana. Se da un lato essa significa che nella religione non c'è più filosofia, andando al di là di quanto afferma Heidegger indicando la *Bestimmung* della filosofia nel suo dover essere *atea*[5], questa filosofia di cui parla Hegel non è l'attività riflessiva dell'intelletto[6] ma la filosofia della vita, il sapere unificante e dell'unificazione (genitivo soggettivo e oggettivo). Ma la filosofia, a differenza della vita, che in sé e per sé è solo unità, è, in quanto essa stessa forma manifestativa della vita, plurale e molteplice; in questo secondo caso, la filosofia termina nella religione, poiché la filosofia si compie, ha piena attuazione nella religione e, in questa seconda accezione, la filosofia risulta l'attività riflessiva dell'intelletto, *riflessione* che sfocia nella religione che perpetua la scissione, una filosofia, cioè, come *forma* molteplice e finita, come sapere separante della vita e una religione che fallisce la riunificazione.

La duplicità della filosofia è data dal fatto che essa è anche *produzione* umana, e dunque vincolata alla parzialità e alla finitezza, esprimente separazione e conflitto. Filosofia della vita e filosofia della riflessione non affermano però, di nuovo, una situazione di opposizione e relazione, bensì la filosofia in quanto vita si dà come riunificazione di spirito e natura, di pensiero ed essere, di Dio e uomo. Non è questa, però, la bella unità dei Greci, ormai non più valida e proponibile per il mondo moderno, ma è una riunificazione che abbisogna, per essere compresa, di una metafisica e di una logica diverse. È il lavoro che attende Hegel, dopo Francoforte, a Jena.

---

5 « 'Ateo' non nel senso di una teoria come il materialismo o altre simili. Ogni filosofia che si comprende per quello che è, deve, in quanto rappresenta un modo effettivo di interpretazione della vita, sapere che, proprio quando ha ancora un' 'idea' di Dio, il ritrarsi in sé della vita allontanandosi da tale idea è, per esprimersi in termini religiosi, come levare la mano contro Dio. Ma solo così la filosofia sta davanti a Dio rettamente, cioè in modo conforme alla possibilità per lei disponibile; ateo significa qui: tenersi liberi dalla allettante occupazione di parlare soltanto di religiosità. Chissà che non sia già un puro controsenso l'idea di una filosofia della religione e che non faccia, tale filosofia, i suoi calcoli senza l'effettività dell'uomo», M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Prospetto della situazione ermeneutica*, pref. di H.G. Gadamer, *Uno scritto "teologico" giovanile di Heidegger*, «Filosofia e Teologia», IV, 3 (1990), pp. 489-532, qui p. 507. Sull'argomento mi permetto di rinviare a F. Mora, *L'ente in movimento. Heidegger interprete di Aristotele*, Il Poligrafo, Padova, 2000.

6 E. Mirri, *Introduzione*, in G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili,* cit., p. 468.

2. *Organismo, Natura, Teleologia: dalla vita biologica alla vita sociale*

Si possono intraprendere due linee che, pur seguendo itinerari differenti ma circolari, consentono di arrivare alla definizione dell'essenza sociale e reciproca della vita. Una prima linea è quella che può essere indicata come *fisico-naturale* (Organismo-Natura-Teleologia); la seconda linea come *pratico-sociale* (Libertà-Ethos-Comunità).

Attraverso questi due momenti è possibile avviare un'operazione di ri-attualizzazione della «giovanile» filosofia hegeliana, la quale se ha nella cosiddetta età di Goethe[7] le sue origini e il suo sviluppo tematico, trova anche nella contemporaneità – a prescindere da ogni *Hegelrenaissance* – non solo processi ma anche snodi problematici analoghi.

a) *La linea fisico-naturale*

Il primo percorso che descrive la vita è composto da tre stazioni fondamentali: Organismo-Natura-Teleologia. Questa prima triade mette in campo il fondamentale carattere di *movimento* che la vita assume, attraverso il quale è stata caratterizzata fin dall'antichità[8]. Se questa linea concettuale meglio si evidenzia all'interno della produzione sistematica hegeliana, in particolare nell'*Enciclopedia* e nella *Scienza della Logica*, dove la vita è determinata rispettivamente come «idea nella forma dell'esser-altro (*Anders-sein*)» (la natura come esteriorità in cui si determina l'idea) e «idea immediata»[9], essa, tuttavia, è presente anche nel frammento del 1800. Qui, la natura è l'ambito della pluralità al cui interno i viventi, anch'essi plurali, sono *organismi*[10],

---

7 L. Illetterati, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, «Quaderni di verifiche», 6 (1995), pp. 363-364; P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli, 1993; R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino, 1987, pp. 138-178; C. Jamme, *"Ein ungelehrtes Buch". Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1979-1800*, Hegel-Studien, Beiheft 23, Bouvier, Bonn, 1983.

8 Platone, *Timeo*, 27 b ss.

9 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio (Heidelberg 1817*); trad. it. a cura di F. Biasutti et. Al., Verifiche, Trento 1987, §§ 192-193; Id., *Scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, riv. da C. Cesa, Laterza, Bari, 1968, Sez. III, cap. I, La vita, vol. II, p. 864. Cfr. L. Illetterati, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, cit., pp. 341-347.

10 O. Breidbach, *Das Organische in Hegels Denken*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1982; J. D'Hondt, *Le concept de la vie chez Hegel*, in AA.VV., *Hegels Philosophie der Natur*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 138-150; K.H. Ilting, *Hegels Philosophie des Organischen*, in M.J. Petry (a cura di), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Fromann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1987, pp. 349-376;

estrinsecazioni di quel *tutto organico*, di quella *vita indivisa* che è la natura stessa. A sua volta la vita diviene l'ambito di riferimento in grado di dar senso sia alla pluralità di organismi sia alla natura; in quanto prassi dell'unificazione si articola in filosofia dell'organico e *Naturphilosophie*. L'*Anders-sein* della natura non si dà, allora, come ambito indipendente e separato, bensì, proprio in quanto manifesta il movimento dialettico della vita, esso trova la dimensione dello spirito, di quella *vita infinita* che, con l'organico, è nella *Vereinigung*. Se è vero che nei paragrafi dell'*Enciclopedia* di Heidelberg la natura è *Darstellung*, forma che rappresenta la vita nella modalità dell'essere altro, ragione incarnata (*Verkörperte Vernunft)*, negli *Scritti teologici giovanili* centrale risulta la dimensione ontologico-sociale della vita, che include in sé come unione dell'unione e della non-unione spirito e organismo, mentre nelle opere sistematiche, a partire dal periodo di Jena, la vita sparisce come struttura dell'intero, lasciando il posto all'Idea.

La definizione hegeliana di vita più volte richiamata, descritta come la «capacità di scindersi permanendo comunque in unità con sé e di sopportare dunque il peso della differenza», mostra come in essa venga meno il «carattere di separatezza tra l'oggettività e il suo concetto, tra l'esistere fuori di sé e l'idea, che determina il modo attraverso il quale si dà la natura»[11].

La vita risulta essere, allora, il momento essenziale di mediazione che agisce all'interno della dialettica natura/spirito. Pensare la natura come vita e considerarla strutturata nei momenti del movimento, della percezione e dell'emozione[12], dotandola di una finalità interna, dimostra come Hegel, fin dall'inizio della sua speculazione, vada recuperando la nozione complessa di physis aristotelica, e contro una visione meccanicistica imponga un'interpretazione organicistica, fondata sulla nozione di vita come intero[13]. Eppure vi è una sostanziale differenza tra la *Naturphilosophie* hegeliana e la

---

sull'argomento e per la bibliografia si veda tutto il volume; F. Chiereghin, *La Naturphilosophie di Hegel tra classicità e modernità*, in M. Sanchez Sorondo (a cura di), *Physica, Cosmologia, Naturphilosophie*. *Nuovi approcci*, Herder - Pontificia Università Lateranense, Roma, 1993.

11 L. Illetterati, *Vita e organismo nella filosofia della natura*, cit., p. 357.

12 Cfr., H. Jonas, *Organismo e libertà*, cit., p. 233.

13 «La vita pura è lo stesso essere» (*Theologische Jugendschriften*, cit., p. 303; trad. it., cit., p. 416). Cfr. F.W.J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, La Nuova Italia, Firenze, 1967, in particolare *Introduzione alle Idee per una Filosofia della Natura* e l'*Aggiunta*, pp. 1-65; K. Düsing (a cura di), *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Dinter, Köln, 1988; T. Griffero, *"Misteri" della filosofia nel giovane Schelling*, in G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '93*, Laterza, Bari-Roma, 1994, pp. 95-119; F. Moiso, *Vita, natura, libertà*, Mursia, Milano, 1990.

Fisica di Aristotele; se la prima, infatti, almeno nei testi sistematici, risulta una fisica organica, la seconda si caratterizza come un'ontologia del divenire[14]. Solo negli *Scritti teologici giovanili*, e in particolare nel *Systemfragment*, è possibile instaurare un parallelismo tra Aristotele e Hegel, almeno per quanto riguarda la concezione della natura, proprio perché entrambi fanno della filosofia della natura una filosofia della vita.

Va detto, poi, che nel frammento hegeliano la natura è principalmente mondo e la teleologia che la guida è correttamente fatta risalire alla kantiana *Critica del giudizio*[15]. Hegel vede nella filosofia aristotelica l'espressione compiuta del pensiero antico, proprio perché assume come modello quella che Heidegger definisce una filosofia della natura, ma che in realtà si presenta come un'autentica ontologia del finito e della vita. Se per Hegel è Kant con il suo concetto di finalità interna ad aprire la strada alla riflessione sull'idea di vita, tuttavia egli ha solamente ripreso e riportato in luce «la solida determinazione che Aristotele ha dato del vivente, che esso sia da considerare come operante secondo un fine»[16]. Vivente, dunque, è colui che opera – ossia produce e agisce – secondo un fine; il vero e profondo concetto di vivente, come afferma Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, consiste nel fatto che questi «deve considerarsi come fine autonomo in sé: alcunché di identico a sé, che si stacca da se stesso e nel suo estrinsecarsi rimane identico col suo concetto – in una parola, l'idea che realizza se stessa»[17]. Per Hegel la natura viene intesa come vita, «cioè come tale che è scopo in sé e unità con sé, non trapassa in altro (…). Natura significa appunto che una cosa diviene ciò che era già in lei fin

14 Cfr. L. Ruggiu, *Rapporti fra la Metafisica e la Fisica di Aristotele*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», LXXXV, 2-4 (1993), pp. 455-512. Sul rapporto Hegel/Aristotele cfr. P. Aubenque, *Hegel et Aristote*, in J. D'Hondt (a cura di), *Hegel et la pensée greque*, PUF, Paris, 1974; D. Dubarle, *La nature chez Hegel et chez Aristote*, «Archives de Philosophie», 38 (1975), pp. 3-32; A. Ferrarin, *Hegel interprete di Aristotele*, ETS, Pisa, 1990; N. Hartmann, *Aristoteles und Hegel*, in Id., *Kleinere Schriften*, Bd. II, De Gruyter, Berlin, 1956; G. Lebrun, *Hegel lecteur d'Aristote*, «Les Etudes philosophiques», 3 (1983), pp. 329-347.

15 Sul problema della teleologia e la sua derivazione kantiana si veda F. Chiereghin, *Teleologia e idea della vita tra Aristotele e Kant*, «Quaderni di Verifiche», 6 (1995), pp. 213-247; Id., *Finalità e idea della vita. La recezione hegeliana della teleologia di Kant*, cit.; V. Verra (a cura di), *Hegel interprete di Kant*, Prismi, Napoli, 1981.

16 Cfr. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. Croce, Bari 1963, § 360 A; F. Chiereghin, *Finalità della vita*, cit., pp. 208-209.

17 G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. it. di E. Codignola e G. Sanna, vol. II, La Nuova Italia, Firenze, 1932, p. 321.

da principio: è questa interna universalità e finalità che si realizza»[18]; ciò che è cruciale, per Hegel, è che il pensiero greco coglie ed esprime l'idea come vita. La vita per Aristotele è finalità interna[19] e per questo motivo è superiore a qualsiasi teleologia moderna, che è legata alla finitezza in quanto finalità esterna, cioè tecnica. Rimane innegabile la potente influenza esercitata dalla *Critica del giudizio* kantiana su Hegel, in quanto, tramite la ideazione del concetto di vita mette in atto un «distacco dalla prospettiva del criticismo»[20]. Se per Kant non vi è analogia tra organizzazione della natura e causalità razionale, per Hegel la vita è il *medium*, ciò che vale tanto per la natura che per l'organismo.

L'ironia nietzscheana – «chi una volta si è ammalato di hegelite (…), non starà mai più completamente bene» – non ci dice l'avvenuta e definitiva rottura con quella che Schopenhauer indica come «l'epoca della disonestà». Se un confronto con la contemporaneità si limitasse a mostrare i punti di frattura con la prima produzione filosofica hegeliana, esso diverrebbe un'operazione oltre che consunta anche sterile. Problematizzare le analogie può risultare, al contrario, proficuo per comprendere con gli occhi contemporanei ciò che sembra essere una riflessione ormai muta e troppo lontana.

Si è detto che il vivente è organismo per delineare l'ambito politico e dello stato in una critica serrata contro il meccanicismo kantiano e soprattutto fichtiano[21], un organismo che opera secondo una finalità, così come la vita diviene un operare secondo un telos che ordina la natura. Ma se ci si ferma ad una ricostruzione storico-teoretica, sicuramente valida e importante, in quanto rivaluta e conferisce il giusto peso alla finora poco apprezzata *Naturphilosophie* hegeliana[22]; se ci si limita ad una interpretazione biologistica e organica della vita e del vivente in quanto tale, della natura e della sua teleologia, si rischia di cogliere soltanto un aspetto del fenomeno-vita. Il rischio è quello di intraprendere un'ermeneutica della vita che segue una filosofia della riflessione, riproponendo ancora una volta la separazione tra spirito e natura, tra vita infinita e vita finita; se si pensa, infatti, la soggettività hegeliana unica-

18 *Ibidem*, pp. 319-321.

19 Cfr. *De An.*, II, 4,2; G.W.F. Hegel, *Enciclopedia (Heidelberg 1817)*, cit., p. 176, parte I; Id., *Scienza della logica*, cit., Sez. II, cap. III, Teleologia, vol. II, p. 833 sg; I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft,* § 62.

20 F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita*, cit., p. 137.

21 G.W.F. Hegel, *Le maniere di trattare scientificamente il diritto naturale*, in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, trad. it. di A. Negri, Laterza, Bari, 1962, pp. 3-125; Id., *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, intr. e trad. it. a cura di R. Bodei, Mursia, Milano, 1981.

22 V. Hösle, *Hegel e la fondazione dell'idealismo oggettivo*, Guerini, Milano, 1994.

mente come quel tutto che «si determina dall'interno in virtù di sé soltanto»[23], si omette il significato *intersoggettivo e comunitario* che sta alla base della figure di organismo e di vita. Allo stesso modo, pensare l'organismo come qualcosa di unicamente biologico e considerare il parallelismo con lo stato soltanto come metaforico, rende poco comprensibile l'essenza della libertà umana. Se libertà e organismo biologico si mostrano come due concetti che si oppongono, l'organismo è unità chiusa in sé, senza finestre, verso l'esterno, e in lui nasce, matura e si compie qualsiasi movimento vitale. Tutti i processi che in esso si svolgono avvengono solamente *dentro*, endogeni e endocinetici, e nell'interiorità si consumano. Al contrario, la libertà è movimento nel senso aristotelico: atto di una potenza in quanto potenza, il rimanere dell'essere in grado di, forza e capacità che restano in quanto possibilità del possibile. Se l'organismo è atto che rimane chiuso nella sua forma, in tale determinazione viene a darsi la coscienza e la consapevolezza del conflitto insanabile tra vita e forma, che la vincola all'interno dell'organizzazione dell'organico e delle sue leggi. Se Hegel avesse pensato la vita unicamente come organismo biologico e si si fosse fermato alla comprensione materiale di tale *Grundbegriff*, allora si dovrebbe dire che Hegel pensa la vita come assenza di libertà. Allo stesso modo, pensare la vita come riunificazione di organico e spirituale, oppure pensarla come riunificazione di spirito e organico, senza inserirla all'interno di una dimensione di *socialità*, significa annullare, se non addirittura negare, la libertà, anche nella sua valenza trascendentale. Hegel come Aristotele, se interpretati come i filosofi dell'organico, inteso olisticamente come intero, sono considerati negatori della libertà. Ma ciò accade perché viene omessa la determinazione sociale e intersoggettiva, la dimensione pratica non solo dell'organismo, della vita della natura, della teleologia naturale, ma soprattutto dello spirito e della vita dello spirito. È soltanto attraverso tale decisivo filtro interpretativo che viene a cadere la separatezza della riflessione, la scissione dell'intelletto e la divisione dei saperi che è poi la divisione del mondo, della vita e dell'esistere dell'uomo; in questo senso la definizione aristotelica che dice «la vita è azione, non produzione», sta a significare la valenza pratica e sociale della vita stessa, la radice ontologica come ontologia sociale[24]. Il senso profondo della vita, dunque, risiede nel fatto che essa è essenzialmente *prassi sociale comunitaria* e questo fondamentale significato ci introduce allo sviluppo della seconda linea di percorso e ai suoi tre momenti che sono Libertà, Ethos, Comunità.

---

23 F. Chiereghin, *Finalità e idea della vita*, cit., p. 211.

24 *Pol.*, I (A), 4, 1254a 7; H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione. Hegel e il sorgere della "teoria sociale"*, il Mulino, Bologna, 1966.

b) *La linea pratico-sociale*

Il concetto hegeliano di libertà non va letto *unicamente* nel senso di una ripresa del tema dell'autonomia kantiana e quindi in chiave di primato della ragion pratica o come il risultato di una *socialità della ragione*[25]; in quanto libertà è movimento di autoriappropriazione, è l'essere dell'uomo presso di sé nel mondo[26], nell'essenziale rapporto di riconoscimento dell'altro e nell'altro. La categoria di *appropriazione* è il ponte che permette di transitare dalla sfera della libertà a quella della comunità (*Gemeinschaft*), dal singolare al plurale; in tal senso, allora, la questione della libertà è indissolubilmente legata alla considerazione di derivazione platonico-aristotelica della *politica*, ossia alla concezione che il tutto (*das Ganze*) precede ed esercita un primato ontologico sulla parte, che la *polis*, la *koinonia politike*, è origine prima ontologica e poi politica del cittadino, di quel *zoon politikon* che è il solo ad essere *zoon logon echon*. La *polis* intesa come *Gemeinschaft* è l'organismo, il tutto-vivente, che sta a fondamento dell'uomo, in quanto la vita umana è possibile e si dà solo all'interno della comunità politica.

La libertà, allora, non è qualcosa di individuale, di *privato*, non è una qualità del *Privatleben*, la vita della scissione e della separatezza propria dello stato moderno e della società borghese (la critica hegeliana a Hobbes ne è uno degli aspetti più indicativi) e della filosofia della riflessione, ma è, al contrario, libertà nell'intero e dell'intero, ossia è espressione della vita intesa come prassi sociale e rapporti intersoggettivi. Tuttavia, i rapporti di intersoggettività che costituiscono la comunità, assieme alla libertà come ethos[27], se da un lato costituiscono le dimensioni della prassi sociale, dall'altro sono le articolazioni ontologiche fondamentali che, coniugandosi e relazionandosi, organizzano la vita. In questa dimensione in cui lo speculativo può concretamente esprimersi, in quanto la vita è riunificazione e riunificazione è essere[28], risulta decisivo il valore ontologico del livello sociale e comunitario.

---

25 T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

26 «Libertà significa essere nel mondo presso di sé, ovvero ricondurre a sé la totalità delle determinazioni storiche nelle quali si concretizza l'uomo nella sua esistenza», L. Ruggiu, *Hegel e la filosofia pratica*, «Paradigmi», XIX, 57 (2001), pp. 523-554.

27 L. Cortella, *La libertà come ethos*, in L. Ruggiu/I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini, Milano 2003, pp. 129-138; Id., *Autocritica del moderno*, Il Poligrafo, Padova, 2003, in part., *L'ethos della modernità*, pp. 233-242.

28 G.W.F. Hegel, *Fede ed essere*, in *Theologische Jugendschriften*, cit., p. 383; trad. it., cit., p. 532.

Interpretare lo spirito come ethos e comunità[29] fa luce anche sulla caratteristica fondamentale della giovanile riflessione hegeliana sulla vita, evitando il rischio di ricadere in letture riflessive o biologiste. Se quest'ultima vede solo il carattere organico della vita, derubricata a mera *zoe*, cogliere l'aspetto socialitario del vivere significa pensarlo come unificazione di *bios e zoe*, spazio sociale all'interno del quale è possibile anche la dimensione del *bios theoretikos*. Inoltre, la possibile curvatura soggettivistica dell'interpretazione che vede nella sfera della socialità e nella filosofia della prassi il carattere fondamentale della filosofia hegeliana, trova nello stesso Hegel un precedente nella critica all'appercezione trascendentale[30]. La vita, pensata come *Vereinigung* e *Versöhnung*, come intero che si identifica con l'istituzione sociale, come orizzonte originario *pratico* annulla il dualismo di soggetto e oggetto, asportando dal centro del sistema, ancora in formazione, la metafisica della soggettività ed evitando a questo una ricaduta nella *Trennung* del moderno. Pensare lo spirito come *comunità* non risulta un'operazione di soggettivizzazione, poiché qui il soggetto è la pluralità che si dà nelle forme dell'organico.«La scissione», afferma Hegel, «è la fonte del bisogno della filosofia»[31], ma essa può essere tolta solo dalla prassi unificante della vita, nella mediazione dei rapporti socialitari che avviene tramite la prassi linguistica, lo scambio interattivo e il lavoro. Per Hegel – almeno all'altezza del 1800 – la declinazione comunitaria della vita è qualcosa di ontologicamente necessario, rappresentando anche l'azione speculativa che permette la riunificazione di soggetto e oggetto. Se la vita è prassi sociale essa è fondamento e struttura della comunità. La vita, dunque, definita come «unione di unione e di non-unione», è l'intero in quanto comunità, essere della socialità. Ciò che risulta rilevante ai fini della comprensione della lettura *pratico-sociale* dei concetti fondamentali della filosofia hegeliana è la posizione originaria della *comunità*, la priorità ontologica del tutto sulla parte, da cui consegue una considerazione dell'uomo come *zoon politikon*, il cui significato etico e sociale fa tutt'uno con quello ontologico: l'uomo è uomo solo in quanto è animale sociale; viceversa, se abita (*ethos*) fuori della comunità è, come avverte Aristotele, o bestia o Dio. L'esistenza dell'uomo è allora *prassi* in senso totale, cioè in quanto agire e parlare (*logos*); infatti, attraverso la prassi

29 L. Ruggiu, *Hegel: fine della filosofia?*, in *Hegel contemporaneo*, cit., pp. 218-246, qui pp. 229-230.

30 L. Ruggiu, *Hegel e la filosofia pratica*, cit., pp. 540-546.

31 G.W.F. Hegel, *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, cit., p. 13.

linguistica – funzione essenziale delle relazioni intersoggettive – l'uomo agisce (*prattein*), decide (*proairein/krinein*) e intrattiene rapporti (*legein/logos*) con i suoi simili.

L'azione che la comunità svolge nei confronti dell'uomo è duplice: di protezione dall'angoscia per l'estremo, di assegnazione di senso all'esperienza del limite. Mistero del sacro da un lato e principio di responsabilità dall'altro, *daimon* di fronte a religione, sono i percorsi compiuti dalla comunità e dalla società. Certo, nella differenza tra comunità e società ne va dell'Europa e della cristianità[32], e anche della civiltà della tecnica e della storia dell'Occidente come storia del nichilismo[33]. Di questo si avvede Hegel, in una modalità tutta *filosofica*, nei suoi *Scritti teologici giovanili* che devono essere riletti, dopo Dilthey e Marcuse, ma anche dopo Kojève e Hyppolite, anche tramite quei contributi che i grandi interpreti del Novecento (Heidegger, Lévinas, Adorno, per citare solo i più noti) e quelli contemporanei (Derrida, Habermas, Rorty e i neopragmatisti americani) hanno prodotto anche non solo in relazione al pensiero hegeliano.

Negli *Scritti teologici giovanili* il ruolo di privilegio che spetta alla comunità non assume i connotati di un movimento conservativo o addirittura reazionario, di una rimozione della questione del moderno, ma al contrario questa viene finalmente coniugata con il *polemos*, affinché vi sia la totale «espansione della vita», un *polemos* che non è solo quello eracliteo interpretato da Heidegger (o da Jünger e Schmitt)[34] – il versante sociale e comunitaristico del cosiddetto pensiero negativo o della destra politica –, ma nemmeno le terribili parole del Vangelo di Luca citate da Kierkegaard: «se uno viene a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e persino la propria vita, non può essere mio discepolo»[35]. Il *polemos* hegeliano, al contrario, è la lotta (*Kampf*) per il riconoscimento, ciò che conduce alla figura dello spirito (*Geist*), «Io che è Noi, e Noi che è Io»[36]; è questa anche la definizione di *comunità*, così come ad essa è del tutto omogenea la definizione di vita in quanto «unione di unione e di non unione». Vita, Spirito, Comunità si fondono in una unità che trova nella prassi sociale

32 Novalis, *La cristianità ossia l'Europa*, Mursia, Milano, 1985.

33 M. Heidegger, *Il nichilismo europeo*, in Id., *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 563-743; Cfr. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari-Roma, 1996.

34 M. Heidegger, *Eraclito. L'inizio del pensiero occidentale. Logica. La dottrina eraclitea del Logos* (SS 1943), Mursia, Milano, 1993.

35 *Vangelo di Luca*, 14, 26; S. Kierkegaard, *Timore e tremore,* Rizzoli, Milano, 1986.

36 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1960, I, p. 273.

la propria ragion d'essere; nella comunità che è *interrelazione*, la vita è lo spirito stesso, ossia reticolo relazionale che ingloba ogni momento – teoretico, religioso, artistico, conoscitivo, psicologico, sociale, economico, politico – dell'uomo con l'*altro* uomo. Ed è solo in tale *reciprocità*, che non è tuttavia sterile egualitarismo, ma che anzi mantiene intatte tutte le differenze, che Hegel, almeno in questi primi tentativi filosofici, delinea una visione socialitaria dello spirito e pensa alla vita come vita di relazione, vita comunitaria. A differenza di Rousseau, Hegel non fa della comunità un mito, ma la intende come il dominio della totalità sulla singolarità; nella comunità Hegel vede il predominio del tutto sulla parte, ma per dare a quest'ultima la condizione autentica della libertà; ciò che differenzia in modo netto la concezione comunitaria di Hegel da quella di Rousseau consiste nel fatto che quest'ultimo pensa la comunità a partire dal problema dell'esistenza, mentre Hegel parte dal problema del pensiero della soggettività; se anche per Rousseau, vivere è agire, tale agire è «fare uso dei nostri organi, dei nostri sensi, delle nostre facoltà»; l'esistenza coincide con la vita, il *bios* che si organizza nell'*ethos* è la *zoe*. Per Hegel una tale filosofia è filosofia della scissione, del privilegio, e dunque della separazione del sentimento dalla ragione; ancora filosofia dell'opposizione che non perviene all'unità, ma oppone la *vita conservativa* dell'uomo singolo all'*esistenza comunitaria*, «la morte differita»[37] alla comunità, in quanto modalità «dell'esistenza vitale». Il senso della comunità per Hegel non è quello dell'esistenza – che oltre a riproporre la figura del soggetto in primo piano, pone l'individuo in una dimensione ekstatica e alienata, in uno «stare oltre se stesso» in una *consistenza*, «continuamente eccedente il proprio sito» – quanto piuttosto quello della *vita*. Non è certamente casuale il fatto che Hegel negli *Scritti teologici giovanili* non parli di esistenza ma sempre di vita, poiché solo la vita (in quanto *bios* e *zoe* – prassi sociale e organismo) è il *comune*, ma un comune che mi appartiene, in cui si esprime la pienezza della *proprietà* della mia vita. Ciò che rende *mia* la vita è, dunque, il suo essere comune. L'*Eigentlichkeit*, l'autentica proprietà che fa sì che la vita sia mia, mi appartenga, consiste nel suo *essere comune*, ossia nel suo *essere comunità*. Nessuna contraddizione allora può sussistere tra la piena consapevolezza dell'io in quanto mia proprietà inalienabile e dimensione comunitaria, poiché questa, lungi dall'essere lo spazio dell'esteriorizzazione e della perdita del sé, è al contrario l'orizzonte all'interno del quale ontologicamente si radica nel modo più autentico (*eigentlich*) il mio proprio io, la *mia vita*.

37 R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998, p. 51.