

GIORNALE CRITICO
DELLA
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO
DA
GIOVANNI GENTILE

SETTIMA SERIE VOLUME XI
ANNO XCIV (XCVI), FASC. III

CASA EDITRICE LE LETTERE
FIRENZE

SOMMARIO DEL FASCICOLO

TULLIO GREGORY, <i>Dubbio, fede e religioni in Montaigne</i>	459
--	-----

Studi e ricerche:

ELISA RUBINO, <i>Alfredo di Shakeshill editore della meteorologia aristotelica</i>	479
ORESTE TRABUCCO, <i>Edizioni dellaportiane antiche e nuove</i>	497
GIULIA BELGIOIOSO, « <i>Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit</i> ». <i>Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno</i>	535
GIULIANA DI BIASE, <i>Liberal education in John Locke's «Some Thoughts concerning Education»</i>	564
EMANUELE CAFAGNA, <i>Hegel e il determinismo</i>	588
FRANCESCO PETRUZZELLI, <i>Silvestro Centofanti e la critica ad «Averroès et l'averroïsme» (1852). I carteggi Renan-Vieusseux (1852-1855) e Renan-Centofanti (1855)</i>	610

Discussioni e postille:

FABIO FROSINI, « <i>Leonardo e le arti meccaniche</i> ». <i>Romano Nanni studioso di Leonardo da Vinci</i>	636
VALERIO DEL NERO, <i>Fra magia e astrologia nel Rinascimento</i>	648
LUIGI GUERRINI, <i>Novità celesti. Cosmologia, teologia e antropologia nella prima fase della rivoluzione scientifica</i>	658
PAOLO VIGNOLA, <i>Gilles Deleuze e l'eredità kantiana</i>	663
GIOVANNI MORRONE, <i>La storia è il risultato della storiografia?</i>	668
VIRGINIO MARZOCCHI, <i>Marxismo, individualismo metodologico, epistemologia delle scienze sociali</i>	678

Note e notizie:

<i>Un tentativo di interpretazione del concetto spinoziano di «scientia intuitiva»</i> (Fiormichele Benigni)	684
<i>I «Discorsi accademici» di Domenico Cirillo</i> (Fabio D'Angelo)	686
<i>Hegel e l'Islam</i> (Giovanni Bonacina)	687
<i>Pasquale D'Ercole</i> (Alessandro Savorelli)	690
<i>La tradizione come problema</i> (Ambrogio Garofano)	692
<i>Libri ricevuti</i>	695

HEGEL E IL DETERMINISMO

In diverse occasioni Hegel distingue la volontà libera dalla capacità di arbitrio e trae da ciò conclusioni disparate riguardanti la logica delle categorie modali o il ruolo dell'agire umano nella politica e nella storia¹. Nella *Introduzione* dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, che in molti punti essenziali riprende la trattazione dello *Spirito pratico* dell'*Enciclopedia*, tale distinzione acquista uno specifico rilievo sistematico. Non solo la dimostrazione che sia possibile all'uomo scegliere come agire non prova che il suo volere sia libero, ma quando questa capacità viene confusa con la libertà del volere, l'arbitrio assume il ruolo di una «contraddizione»².

In diretto rapporto con questa caratterizzazione dell'arbitrio compare una delle poche occorrenze del termine 'determinismo' nel *corpus* delle opere hegeliane. A chi identifica la libertà con la «certezza» che il soggetto ha di poter astrarre dai propri impulsi naturali, e di poter prendere decisioni sulla base di motivi esclusivamente interni, «il determinismo ha giustamente [...] contrapposto il contenuto, che in quanto è ciò che il volere si trova ad avere non è racchiuso in quella certezza e quindi le giunge dall'esterno»³. Anche se l'autocoscienza avverte come integralmente suo il movente che l'ha indotta a seguire un impulso o è certa di aver originato la rappresentazione di un desiderio, la ragione che ha mosso i suoi impulsi o inclinazioni è, in realtà, a lei esterna. Sostenere il contrario, e identificare la capacità di astrarre da moventi esterni con la libertà del volere, finisce per ridurre la libertà a un «inganno (*Täuschung*)»⁴.

Hegel non dà ulteriori dettagli sull'argomento difeso dal determinismo ma è sufficientemente chiaro che ne condivide l'assunto. Meno chiaro è se il

¹ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), in ID., *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1986, vol. 8, § 145 *Zusatz*, pp. 284-286; ID., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, cit., vol. 12, p. 59.

² G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von K. Gotsch - E. Weisser - Lohmann, in ID., *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg, Meiner 1968 sgg., vol. 14/1, § 15 ann., p. 39.

³ *Ibidem*.

⁴ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 15 ann., p. 39.

riconoscimento tributato a questo argomento comporti, da parte sua, un'adesione al determinismo come tale. Nella storia delle interpretazioni non sono mancati approcci che hanno tratto tale conclusione, e che, conseguentemente, hanno interpretato il complesso della filosofia pratica di Hegel o come un necessitarismo che esclude la libertà dell'arbitrio oppure come un compatibilismo che concilia il determinismo della legge naturale con l'ammissione che il volere è libero. Il primo approccio ha avuto largo corso nell'Ottocento e nel Novecento, ed è stata la precoce conclusione di quanti, già dalle prime recensioni dei *Lineamenti*, hanno giudicato i continui richiami hegeliani alla libertà nient'altro che un trucco retorico⁵. In anni più recenti si è invece imposto un diverso modo di interpretare la posizione di Hegel. Secondo tale indirizzo, l'affermazione di Hegel secondo cui l'arbitrio dell'uomo è, in ultima istanza, determinato dalla sua costituzione naturale, non esclude la possibilità di dimostrare che l'agente compia scelte responsabili nello spazio dell'interazione sociale⁶.

In quel che segue si prova a sostenere che entrambe le prospettive sono sbagliate. La convinzione hegeliana che le questioni relative all'attribuzione della libertà all'arbitrio non tocchino l'analisi della libertà del volere non implica la negazione che il soggetto sia integralmente responsabile delle sue scelte, né, più in generale, comporta un'adesione al determinismo. La ripresa di uno specifico argomento del determinismo, piuttosto, conforta Hegel nella convinzione che l'approccio indeterminista alla capacità d'arbitrio non possa fornire una definizione adeguata della libertà del volere. Tale conclusione consente a Hegel di esporre i limiti di una definizione della libertà del volere affidata alla sola *Psicologia*, quindi di motivare il passaggio della sua teoria dello 'spirito' a una differente sfera, quella della *Filosofia del diritto*, nella quale l'arbitrio come tale non svanisce ma smette di costituire una contraddizione.

Per argomentare questa tesi è necessario considerare preliminarmente

⁵ Per un esempio ottocentesco si veda la recensione di J.F. Herbart alle *Grundlinien*, e le accuse in essa contenute di spinozismo; cfr. M. RIEDEL, *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 1, Frankfurt a.M., Suhrkamp 1975, in part. pp. 83 sgg. Nel corso del Novecento hanno avuto particolare influenza, su questo punto, K.R. POPPER, *The Open Society and its Enemies*; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, a cura di D. Antiseri, Roma, Armando 2002, cfr. in particolare pp. 295-296 e I. BERLIN, *Freedom and Its Betrayal. Six Enemies of Human Liberty*, ed. by H. Hardy, Princeton, University Press 2002, cfr. in particolare p. 112. Per una ripresa dell'impostazione di Berlin cfr. G.H.R. PARKINSON, *Hegel's concept of freedom*, in M. INWOOD (ed.), *Hegel*, Oxford, University Press 1985, pp. 153-173, cfr. in particolare p. 161 per il confronto di Hegel con il determinismo.

⁶ La versione più elaborata di questa tesi, che attribuisce a Hegel una variante del compatibilismo diversa dal 'compatibilismo classico', in quanto eviterebbe di assegnare alla volontà un potere causale, si trova in R. PIPPIN, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, University Press 2008, vedi in particolare pp. 38-39 dove si cita il riferimento al determinismo dei *Lineamenti*. Con poche differenze la tesi è già presentata in Id., *Naturalness and Mindedness: Hegel's Compatibilism*, «European Journal of Philosophy», VII, 1999, pp. 194-212. È attribuita a Hegel una posizione compatibilista anche in F. BEISER, *Hegel*, New York, Routledge 2005, p. 75, cfr. anche pp. 204-205 sulla nozione di arbitrio; R.M. WALLACE, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom, and God*, Cambridge, University Press 2005, cfr. in particolare p. 83; C. YEOMAN, *Freedom and Reflection*, Oxford, University Press, 2012, cfr. in particolare p. 7.

che cosa significhi 'determinismo' per Hegel. A questa indagine sono dedicate le prime tre parti di questo contributo, che illustrano i caratteri storici del determinismo cui Hegel fa riferimento. Riportare il determinismo alla sua realtà storica serve a individuare la funzione teorica che il richiamo a esso riveste, come si incaricano di documentare le ultime due parti.

1. *Determinismo e metafisica dogmatica*

L'argomento che Hegel riprende dal determinismo è immediatamente preceduto da una notazione storica che lega il determinismo alla filosofia di Wolff. Hegel evoca il conflitto, svoltosi ai tempi della «metafisica wolffiana», fra gli esponenti del pietismo e gli esponenti del razionalismo di tradizione leibniziana. Per i primi, il legame instaurato da Wolff fra volontà libera e principio di ragione sufficiente elimina la libertà d'arbitrio; per i secondi, l'identificazione della libertà con la certezza di poter determinare una scelta riduce la libertà del volere, come detto, a un inganno. Nel seguito dell'annotazione, tuttavia, il fronte avverso al determinismo è evocato facendo riferimento a una serie di autori che non appartengono al periodo della metafisica wolffiana. La certezza che il determinismo mette in dubbio è, infatti, quella difesa dalle «filosofie della riflessione», che Hegel esemplifica richiamando sia la filosofia «kantiana» sia quella completa «banalizzazione» di essa che è, a suo dire, la filosofia «friesiana»⁷.

Il richiamo ad autori che appartengono a un periodo storico diverso da quello in cui Wolff è stato attivo suggerisce che l'evocazione della metafisica wolffiana serve a indicare la lunga durata di un confronto, quello fra determinismo e indeterminismo, che a Hegel interessa nei suoi riflessi più recenti. Per comprendere cosa intenda Hegel quando si riferisce al determinismo, quindi, è senz'altro opportuno considerare la sua interpretazione della filosofia di Wolff, ma escludendo in partenza che egli riduca il determinismo ad essa. Piuttosto, nella filosofia di Wolff e, come si vedrà più avanti, in quella di Leibniz, Hegel coglie le premesse metafisiche di una teoria che ha raggiunto, in tempi a lui più vicini, un'autonoma identità.

Prima del breve cenno contenuto nei *Lineamenti* Hegel ha già avuto occasione di collegare il determinismo a Wolff definendo la cosmologia di quest'ultimo il «sistema del determinismo». Così risulta da una delle prime esposizioni, data da Hegel, della filosofia di Wolff, testimoniata dagli appunti delle lezioni da lui tenute nell'ambito del suo insegnamento ginnasiale a Norimberga. Nei paragrafi iniziali del quaderno Abegg, Hegel espone l'intero sistema metafisico di Wolff e, in questo contesto, ne tratta la cosmologia mettendo in evidenza le implicazioni modali del concetto di 'mondo', oltre che le ricadute di esse sul tema della libertà umana e dell'origine del male. Hegel riconosce a Wolff, e al concetto di mondo da lui difeso, l'intento di non ridurre la libertà dell'uomo all'ordine meccanico della legge naturale. Per Wolff, infatti, quello a cui la natura provvede con il suo ordine meccanico è diffe-

⁷ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 15 ann., p. 39.

rente da quel che essa dispone per l'uomo⁸. Ma lo stesso «ente libero», in quanto componente del mondo, è, per Wolff, connesso causalmente alla totalità degli altri enti, in modo che, nonostante la sua asserita libertà, sia di fatto «determinato da un altro»⁹.

Hegel rileva che questa contraddizione non è assunta, da Wolff, come tale, ma piuttosto annullata in un'antinomia che ammette come compatibile il determinismo degli eventi naturali con la libertà dell'agire umano. Alla natura viene assegnata una necessità che ha in Dio – in quanto ragione sufficiente del mondo – la sua causa, senza che questo escluda l'attribuzione di libertà alla volontà umana. È questo impianto antinomico che vale alla cosmologia di Wolff l'etichetta di «sistema del determinismo»¹⁰ e le critiche da parte di Hegel. Tale sistema è infatti definito una «inconsequenza (*Inconsequenz*)» perché, sebbene intenda rendere compatibili necessità e libertà, esso vanifica tanto una quanto l'altra. Ciò che costituirebbe una «argomentazione conseguente (*Consequenz*)»¹¹ sarebbe invece la trattazione dialettica della necessità naturale e della libertà. Ognuno dei termini di questa antinomia è infatti al suo interno contraddittorio, per cui una necessità naturale intesa come una necessità solo esteriore è in realtà «contingenza» e la libertà dell'agire umano, lungi dall'essere mera contingenza, comprende in sé la necessità. Hegel commenta queste riflessioni e detta ai suoi studenti: «nella libertà c'è la necessità [...] nella necessità c'è anche la libertà»¹².

Ricordando l'esito antilibertario della cosmologia di Wolff, Hegel riprende un giudizio consolidato. Almeno a partire dal conflitto con Lange, il principale fronte di attacco alla filosofia di Wolff è sempre consistito nel negare che la dipendenza della natura fisica e della natura morale da un unico principio di ragione possa far salva la contingenza dell'atto di arbitrio¹³. Seb-

⁸ G.W.F. HEGEL, *Oberklasse Philosophische Enzyklopädie: Anmerkungen zur philosophischen Enzyklopädie. Schülerhefte 1812/13 Julius Friedrich Heinrich Abegg*, in *Nürnberger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808-1816)*, hrsg. von Klaus Grotzsch, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 10/2, p. 737.

⁹ *Ibidem*. La medesima presentazione della cosmologia di Wolff sarà poi ripresa nel *Concetto preliminare della Scienza della Logica* della prima e seconda edizione dell'*Encyclopaedia*, e poi nella prima delle tre 'posizioni del pensiero rispetto all'oggettività' della terza edizione, cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und H.-C. Lucas, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 20, § 35, p. 73.

¹⁰ G.W.F. HEGEL, *Philosophische Enzyklopädie. Abegg 1812/13*, cit., p. 737. Anche nelle *Lezioni di Storia della filosofia* la filosofia di Wolff è collegata al «determinismo», senza però che venga data una definizione di esso; cfr. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Werke*, cit., vol. 20, p. 257.

¹¹ G.W.F. HEGEL, *Philosophische Enzyklopädie. Abegg 1812/13*, cit., p. 737.

¹² *Ivi*, p. 738.

¹³ Cfr. M. WUNDT, *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen, Mohr 1945 [Hildesheim, Olms 1964], pp. 234 sgg.; B. BIANCO, *Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff*, in: «Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung», vol. 15: *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*, Berlin, De Gruyter 1989, pp. 111-155; A. THOMAS, *Zwischen Determinismus und Freiheit. Zum Problem des Intellektualismus in Wolffs praktischer Philosophie*, in *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, hrsg. von J. Stolzenberg-O.-P. Rudolph, vol. 3, Hildesheim-Zürich-New York, Olms 2007, pp. 127-144.

bene la cosmologia di Wolff consideri l'ordine del mondo effettivamente reale un ordine contingente, in quanto risultato di un'elezione divina, un'impostazione metafisica che affidi l'effettività della ragione sufficiente alla sequenza temporale che precede l'atto d'arbitrio costituisce un'obiezione di principio alla possibilità che l'agente possa considerarsi pienamente titolare della determinazione del suo atto¹⁴. Ma Hegel non si limita a rivolgere a Wolff l'accusa convenzionale di fatalismo. Gli accenni a una soluzione della antinomia di natura e libertà, e l'accusa rivolta a Wolff di non trattare in maniera dialettica necessità e libertà, sono funzionali – già in queste lezioni ginnasiali – all'inclusione del «sistema del determinismo» nel proprio sistema metafisico.

Quest'affermazione è giustificata da un'altra testimonianza del periodo di Norimberga, affidata alla *Scienza della Logica*, nella quale la posizione metafisica espressa dalla cosmologia di Wolff, con le sue ascendenze leibniziane, introduce una compiuta definizione di 'determinismo'. La definizione si trova nel primo capitolo, intitolato *Il meccanismo*, della seconda sezione della *Dottrina del concetto*. Tale capitolo non tratta, come ci si potrebbe aspettare dal titolo, del meccanicismo inteso come un indirizzo della filosofia della natura, ma delle manifestazioni spirituali che hanno carattere di meccanicismo. Anche nel linguaggio ordinario ricorre il riferimento a questo tipo di oggettività quando si parla, in riferimento alle capacità conoscitive, di «un modo meccanico di rappresentare», di «una memoria meccanica» oppure, in ambito pratico, della «abitudine», intesa come «un modo meccanico di agire»¹⁵. Sebbene questi eventi non appartengano all'ordine della natura, ma appunto a quello dello spirito, in loro mancano la «perspicacia e presenza propri dello spirito»¹⁶. La loro oggettività è dunque diversa da quella che ha un evento naturale, e tuttavia non è un'oggettività che esprima compiutamente lo spirito come 'idea' – cosa che avviene solo al termine dello sviluppo dialettico che, attraverso il *Chimismo*, culmina nella *Teleologia*.

La prima, immediata manifestazione della oggettività del concetto, nella quale atti dell'intelligenza o del volere accadono secondo la forma di un meccanismo, ha avuto nella metafisica di Leibniz e nella nozione di monade il suo più compiuto precedente. Il fondamento metafisico del determinismo non si ritrova, dunque, soltanto nella cosmologia di Wolff, ma anzitutto nell'idea di armonia prestabilita e nella connessa nozione di monade, che, per Hegel, fornisce una corretta formulazione dell'«individualità» del «concetto» e la condivisibile asserzione del carattere oggettivo di esso. L'insieme delle monadi, infatti, costituisce una totalità che coincide con la particolarità con cui ogni monade si autoriferisce, così che l'universalità del Tutto non è differente ma è iden-

¹⁴ Per una versione aggiornata di questo tipo di obiezione, che argomenta l'incompatibilità di determinismo e libero volere per mezzo del cosiddetto *consequence argument*, cfr. P. VAN INWAGEN, *An Essay on Free Will*, Oxford, University Press 1983, in particolare p. 16 e pp. 56 ss. Interessante anche l'analisi che Van Inwagen riserva al principio di ragione sufficiente, che nella sua applicazione alla tesi determinista risulta contraddittorio, cfr. pp. 202-203.

¹⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, in ID., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 12, p. 133.

¹⁶ *Ibidem*.

tica all'individualità secondo cui ogni componente di esso esiste¹⁷.

Alla nozione di monade come individuo, tuttavia, non corrisponde una teoria delle relazioni fra monadi che ne confermi i tratti innovativi. Mentre la monade considerata individualmente esprime il superamento di una concezione solo riflessiva del conoscere, le relazioni fra esse sono costruite secondo modalità proprie del pensiero riflettente¹⁸. Ogni monade è posta in relazione con le restanti secondo una modalità puramente esteriore, così che l'insieme concorre a definire semplicemente un «composto», un «aggregato»¹⁹. Tale aggregato può anche esprimere un «ordine», ma questo ordine rimane altro dalla capacità di autodeterminarsi della singola monade²⁰.

La coincidenza fra identità e differenza, che la nozione di monade esprime, entra così in contraddizione con il nesso che connette l'insieme delle monadi, il quale determina la singola monade secondo una modalità puramente «esteriore»²¹. Questa esteriorità annulla l'autodeterminazione che, pure, si pretende costituisca il fondamento della monade. Ogni determinazione della monade individuale dipende da un nesso totale che è pienamente «indifferente» sia all'«essere determinato» della monade individuale sia al suo «comportamento attivo»²². Le monadi sono individui indipendenti, ma perdono la loro individualità nella riduzione di ognuna all'identità del nesso. Esse sono relate, ma secondo un'identità che elimina le loro differenze, ovvero secondo differenze che annullano l'autodeterminazione individuale, dato che il nesso che le lega in modo identico è solo esteriore²³.

Il «determinismo (*Determinismus*)» è definito da Hegel come «il punto di vista» che ipostatizza questa posizione come il «vero»²⁴ e che, quindi, blocca lo sviluppo dialettico dell'oggettività del concetto a tale primo, «immediato» momento. Detto altrimenti, il determinismo attribuisce indebitamente il carattere di principio ultimo del reale a una tipologia di oggettività che, certo, Hegel stesso attribuisce al «concetto», ma riservandola a manifestazioni dell'intelligenza e del volere in cui lo spirito non è pienamente presente. Trascurando la natura dialettica dell'oggettività meccanica, e il suo risolversi in for-

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*, cit., 134.

¹⁸ La presenza, nella metafisica di Leibniz, di una concezione della relazione esterna della 'sostanza' insufficiente a esprimere la 'realtà' dello spirito è argomentata in una lunga nota che mette a confronto Spinoza e Leibniz nella *Dottrina dell'essenza* della *Scienza della Logica*; cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13)*, hrsg. von F. Hogemann-W. Jaeschke, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 11, pp. 376 ss. Su questi aspetti cfr. Y. BELAVAL, *La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz*, «Archives de Philosophie», XXXIII, 1970, pp. 547-578. Per un'analisi del ruolo di Kant nel giudizio di Hegel su Leibniz cfr. D. INGRAM, *Hegel on Leibniz and Individuation*, «Kant-Studien», LXXVI, 1985, pp. 420-435. Sottolinea egualmente il ruolo di Kant, escludendo che gli apprezzamenti di Hegel per Leibniz implicino un ritorno a un quadro precritico J.-M. BUÉE, *Hegel et la monadologie leibnizienne. Une tentative de restauration post-kantienne de l'ontologie?*, «Archives de Philosophie», LXXVI, 2013, pp. 319-333.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band*, cit., 135.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 136.

²⁴ *Ivi*, p. 135.

me di 'oggettività' più idonee a esprimere l'"idea", il determinismo assume la contraddizione di un'oggettività che, al tempo stesso, afferma e nega la libertà dell'individuo come se essa fosse un risultato finale, ciò che esprime compiutamente la realtà dello spirito.

In ragione dell'approccio armonicistico al reale il determinismo può connettere ogni evento, fisico o morale, a un nesso causale che coinvolge il Tutto e sottoporre ogni determinazione a una «spiegazione» che coincide con la necessità ipotetica con cui il nesso esterno determina la monade. Ma, una volta eliminato il limite segnato dall'autodeterminazione, il rimando di ogni singolo evento a un influsso causale esterno diviene, secondo Hegel, una procedura potenzialmente infinita, che fa di ogni causa a sua volta un effetto di una sequenza senza inizio. L'apparente valore esplicativo di una connessione che lega ogni effetto alla necessità di un nesso esteriore non fa che duplicare la medesima determinazione sia sul lato del nesso totale sia sul lato della monade individuale. La previsione di un effetto si fonda su quanto predeterminato e rende la spiegazione o concettualizzazione di un evento «tautologica»²⁵.

La definizione che Hegel dà del determinismo nella *Scienza della Logica* coincide, dunque, con la denuncia dei suoi limiti e con l'indicazione che essi sono anzitutto di natura epistemologica. Tali limiti sono già palesi nel 'sistema del determinismo' allestito dalla cosmologia di Wolff, che, assumendo la necessità dell'ordine armonico come il contrario della contingenza dell'atto d'arbitrio, elimina in principio ogni possibilità di autodeterminazione individuale. In più, il determinismo fallisce proprio là dove pretenderebbe di segnare un progresso rispetto al sistema metafisico di Leibniz e di Wolff, ossia nel raggiungimento di risultati scientifici basati su premesse verificabili.

2. Il determinismo di Ulrich

A partire dalla seconda metà dell'Ottocento è divenuto abituale utilizzare il termine 'determinismo' riferendolo a una teoria che ha nella filosofia della fisica il suo ambito d'elezione²⁶. In realtà, già negli ultimi decenni del Settecento alcuni autori appartenenti alla tarda tradizione leibniziana avevano assunto il termine come definizione della propria teoria etica nel confronto critico con la morale di Kant. Sebbene non manchi nelle opere di Wolff il

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Per una storia del determinismo che assume come definitorio il suo sviluppo a partire dalla seconda metà dell'Ottocento cfr. E. CASSIRER, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und systematische Studien zum Kausalproblem*, in Id., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. von B. Recki, Hamburg, Meiner 1998 sgg., vol. 19, p. 23. L'impostazione di Cassirer è stata sottoposta a revisione, richiamando l'attenzione sull'evoluzione tardo-settecentesca del determinismo, in I. HACKING, *The Taming of Chance*, Cambridge, University Press 1990, cfr. in particolare pp. 150 sgg. Curiosamente Hacking cita come prima attestazione del termine il titolo dell'opera di C.W. SNELL, *Über Determinismus und moralische Freiheit*, Offenbach, Weiß-Brede 1789 (cfr. p. 242). In realtà, l'opera di Snell già presuppone il conflitto fra determinismo e filosofia di Kant, di cui vien dato conto in apertura dell'opera (cfr. pp. 3 sgg.).

richiamo ripetuto alla capacità determinante del principio di ragione sufficiente, è solo con autori come Johann August Heinrich Ulrich che il termine 'determinismo' diviene l'etichetta di un'autonoma teoria filosofica²⁷.

Hegel ha conosciuto personalmente Ulrich, che ha avuto un ruolo importante nel favorire il suo ingresso nel mondo dell'insegnamento universitario a Jena, e che è stato uno dei primi, al di fuori della cerchia dei suoi sodali più prossimi, a riconoscerne il talento filosofico. Si deve infatti a Ulrich uno dei pareri favorevoli che consentirono a Hegel di dare avvio alla procedura per ottenere la *venia legendi* sostituendo alla discussione di una dissertazione la discussione di una serie di tesi preliminari²⁸. Inoltre, in una nota inviata al decano della facoltà filosofica che precede questa decisione, Ulrich conforta il suo giudizio favorevole sulla possibilità di concedere a Hegel il titolo di dottore ricordando di aver redatto uno dei pareri per la censura necessari per la pubblicazione della *Differenzschrift* e di aver conosciuto, nella occasione di quella lettura, un «filosofo acuto»²⁹. Infine, va ricordato che Ulrich ha fatto parte della commissione presente alla prima lezione tenuta da Hegel a Jena, obbligo didattico con cui si concludeva l'*iter* che portava alla libera docenza³⁰.

La *Eleutherologie*, il manuale utilizzato da Ulrich per i suoi corsi di filosofia morale, consente di chiarire perché Hegel si riferisca al determinismo mettendolo in relazione a Kant e a Fries, e quale sia il quadro teorico da cui ricava l'argomento cui sopra si accennava. Più in generale, l'opera aiuta a definire le opzioni teoriche di fondo nel confronto fra determinismo e indeterminismo, in quanto fornisce in premessa un'analisi dei differenti principi modali su cui esse si basano rispettivamente. Il principio fondante del determinismo è, per Ulrich, la «necessità» o «necessità naturale», intesa non solo come la regolarità causale della natura fisica ma anche come la causalità che l'obbligazione morale conferisce all'azione. Natura fisica e natura morale sono in-

²⁷ Johann August Heinrich Ulrich (1746-1813) è stato dal 1767 docente a Jena, dove a partire dal 1783 è divenuto titolare della cattedra di morale e politica. Dai suoi annunci di lezioni risulta che nel 1801/02 – 1802/03 e 1804/05 Ulrich ha tenuto, come Hegel, l'insegnamento di logica e metafisica, nel 1802 quello di diritto naturale e nel 1805/06 quello di storia della filosofia. Su questi aspetti cfr. H. KIMMERLE, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit*, «Hegel-Studien», IV, 1967, pp. 21-99, in particolare pp. 97-98. Sulla filosofia di Ulrich e sul suo confronto con Kant cfr. F. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard, University Press 1987, in particolare pp. 203 sgg.

²⁸ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Dissertationi Philosophicae... Praemissa Theses*, in ID., *Schriften und Entwürfen (1799-1808)*, unter Mitarbeit von T. Ebert hrsg. von M. Baum und K.R. Meist, in ID., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 5, pp. 223-228. La procedura di abilitazione dell'Università di Jena prevedeva la consegna e discussione di una dissertazione di abilitazione prima della stampa del catalogo delle lezioni. Hegel ha potuto sostituire la consegna effettiva della dissertazione *De Orbitis Planetarum*, che è avvenuta solo dopo la stampa del catalogo, con una discussione di tesi preliminari. Su queste circostanze e sul ruolo di Ulrich in questa vicenda si veda la nota editoriale del volume qui citato, in particolare p. 616 e p. 630.

²⁹ Cfr. H. KIMMERLE, *Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807)*, cit., p. 30. Hegel aveva richiesto che il titolo di dottore, necessario per ottenere la facoltà di insegnamento, gli fosse riconosciuto tramite l'equipollenza della tesi magistrale discussa a Tübingen.

³⁰ *Ivi*, p. 44.

fatti unite dal principio di ragione sufficiente, che trova nella regolarità del nesso causale l'evidenza oggettiva della sua necessità³¹. Dato un punto nel tempo, e l'insieme delle circostanze a quel punto presenti, tutto ciò che accade – incluse le azioni prodotte da propositi e scelte – ha una ragione sufficiente per verificarsi in una maniera determinata piuttosto che nel suo contrario³². Il principio che è alla base dell'indeterminismo, invece, nega questo tipo di necessità. La «contingenza (*Zufälligkeit*)» che Ulrich definisce «formale (*formell*)» non prevede semplicemente che, di fronte al soggetto agente che sceglie, possano darsi condizioni esterne diverse da quelle che, di fatto, si danno oppure che tali condizioni possano mutare – forme di contingenza, queste ultime, ammesse anche dal determinismo. La contingenza formale si spinge a eliminare la ragione sufficiente. Per l'indeterminista, in presenza delle medesime circostanze interne ed esterne che condizionano l'esistenza di qualcosa, la medesima cosa potrebbe avvenire come anche non avvenire³³.

Rispetto a questi presupposti modali, che rendono le due teorie reciprocamente escludenti, la filosofia kantiana appare a Ulrich segnata da un'ambiguità di fondo, perché, a suo dire, volta a conciliare determinismo e indeterminismo. Molti elementi della filosofia di Kant, infatti, possono essere considerati inequivocabilmente deterministici. La «spontaneità»³⁴ della causa da cui sorge l'azione libera, ovvero sia il suo non essere a sua volta effetto di una sequenza causale che la preceda, non contraddice la necessità del principio causale. Gli effetti che essa produce vengono raggiunti nel tempo, e quindi, al pari di qualsiasi altro evento fisico, ricadono sotto le medesime condizioni che rendono un accadimento sottoponibile a spiegazione. Sebbene l'azione libera abbia il suo principio nel «carattere intellegibile» del soggetto, in una causa dunque che propriamente non comincia a esistere nel tempo, la sua efficacia si manifesta nel «carattere empirico» dell'agente e risponde alle medesime condizioni temporali che consentono di spiegare qualsiasi evento del mondo fenomenico³⁵.

Nonostante questa lettura deterministica del «principio regolativo»³⁶ della ragione, tuttavia, l'*Eleutheriologie* scorge nella filosofia kantiana importanti tratti indeterministici. Ulrich si concentra in particolare su un brano della *Critica della ragione pura* in cui Kant presenta un argomento spesso assunto, anche nel dibattito a noi contemporaneo, come dimostrazione dell'incom-

³¹ J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie, oder über Freiheit und Nothwendigkeit*, Jena, Crökersche Buchandlung 1788, p. 16.

³² *Ivi*, p. 20. Questa relazione fra determinismo e simultaneità di diversi eventi in un punto presente può accostarsi alla classica formulazione del determinismo contenuta nell'*Essai philosophique sur les probabilités* di Laplace. Per un tentativo di formalizzazione del determinismo fondato su questo aspetto si rimanda a R. MONTAGUE, *Deterministic Theories*, in *Id.*, *Formal Philosophy. Selected Papers of Richard Montague*, Yale, University Press 1974, pp. 301-359.

³³ *Ibidem*.

³⁴ J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie*, cit., p. 28.

³⁵ *Ivi*, p. 29.

³⁶ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Reimer 1902 sgg., vol. 3, p. 375 (B 582).

patibilità fra determinismo e libertà del volere, ovvero il richiamo alla certezza delle possibilità alternative come condizione della responsabilità morale³⁷. Kant fa l'esempio della considerazione retroattiva di una menzogna intenzionale e del biasimo che consegue alla coscienza che si sarebbe dovuto agire diversamente, essendo stato possibile farlo: «questo biasimo si fonda su una legge della ragione, per cui essa è considerata una causa che avrebbe potuto e dovuto determinare diversamente il comportamento dell'uomo»³⁸.

Mentre nell'applicazione della legge morale la facoltà razionale sembra essere concepita da Kant – per Ulrich giustamente – come un'istanza che regola causalmente la sensibilità, la sua mancata applicazione sembra far riferimento a una facoltà razionale che prescinde dalle condizioni sensibili. Ma in questo modo, legando la libertà del volere alle possibilità alternative, e affidando alla scelta d'arbitrio la realtà effettiva di una di esse, Kant espone la facoltà pratica della ragione alla contingenza formale. Provocatoriamente, e allo scopo di rilevare nel criticismo una contraddizione di fondo, Ulrich rivolge a Kant la domanda: «perché questa facoltà in occasione di certe azioni è applicata e in occasione di altre no? O è presente qualcosa, che una volta contiene la ragione dell'applicazione, un'altra la ragione dell'omissione, oppure non è presente. Nel primo caso necessità, nel secondo contingenza»³⁹.

Come risposta a queste incongruenze della teoria morale di Kant, nella seconda parte dell'*Eleutheriologie* viene confutata l'idea che la negazione del principio della contingenza formale comporti la negazione della libertà del volere. Ulrich elenca cinque differenti argomenti con cui l'indeterminismo afferma la vigenza del principio della contingenza dimostrando la non esistenza di ragioni determinanti. I primi tre pretendono di poter dare di ciò una dimostrazione *a posteriori*, e di fare oggetto d'esperienza l'assenza delle ragioni determinanti di un atto⁴⁰. A questi argomenti Ulrich può facilmente opporre l'impossibilità di rendere l'arbitrio oggetto d'esperienza immediata del «senso interno», così come l'impossibilità di rendere oggetto d'esperienza 'mediata diretta' l'esistenza di un corso degli eventi alternativo a quello di fatto occorso⁴¹. Più diffusa è invece la confutazione di quello che Ulrich chiama l'argomento *a posteriori* 'mediato indirettamente', che intende confutare precisamente l'argomento di Kant prima citato. L'assenza di una ragione che determini in modo esterno la scelta sembra attestata dal sentimento o dalla percezione di pentimento, sorti dalla consapevolezza che una scelta alternativa a quella di fatto perseguita sarebbe stata possibile.

³⁷ Ha sostenuto in maniera influente che la responsabilità morale non dipende dal 'principio delle possibilità alternative' H. FRANKFURT, *Alternate possibilities and moral responsibility*, ora in ID., *The importance of what we care about. Philosophical essays*, Cambridge, University Press 1998, pp. 1-10. Per un quadro sintetico dell'evoluzione più recente dell'impostazione di Frankfurt, e delle obiezioni a essa rivolte, cfr. J.M. FISCHER, *Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism: New Work*, in *The Oxford Handbook of Free Will*, ed. by R. Kane, Oxford, University Press 2011, pp. 243-265.

³⁸ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), cit., pp. 375-376 (B582-583); Cfr. J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie*, cit., p. 30.

³⁹ J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie*, cit., p. 34.

⁴⁰ *Ivi*, pp. 42-43.

⁴¹ *Ivi*, pp. 44-45.

La strategia di confutazione di Ulrich prevede la scomposizione analitica della facoltà di arbitrio nelle manifestazioni di coscienza che compongono il «potere» con cui il soggetto domina la propria attenzione o la propria capacità di rappresentare. In particolare, Ulrich si concentra sul potere di risvegliare o dirigere la propria «attenzione», mettendo in evidenza che il «grado», con cui un'idea si impone all'attenzione o permane in essa, non dipende, solamente, dallo «sforzo» che il soggetto fa per mantenerla viva, ma anche dall'«interesse (*Interesse*)» che determina tale grado in senso oggettivo⁴². Nessuna idea sorge o permane in assenza di un effettivo interesse, e il potere che il soggetto ha di mutare o dirigere le proprie rappresentazioni – potere che anche il determinismo riconosce al soggetto volente – non esclude, anzi, implica questo lato oggettivo dell'attenzione⁴³.

L'impressione fatta valere dall'indeterminismo, secondo cui, date le medesime condizioni esterne e interne, l'arbitrio avrebbe potuto prendere una decisione alternativa a quella che di fatto ha preso, nasce dall'aver trascurato che l'attenzione ha un lato oggettivo e che i moventi della natura sensibile non possono essere eliminati: «una decisione [...] che fosse indipendente da ogni elemento sensibile non è possibile, quanto meno per noi uomini»⁴⁴. Il fatto che la considerazione retrospettiva di un atto appaia caratterizzata dalla piena indifferenza fra la scelta compiuta e il suo contrario non dimostra che la scelta compiuta non avesse ragioni determinanti oggettive che hanno determinato l'interesse per essa⁴⁵. Piuttosto, la considerazione retrospettiva attesta che, prima o dopo l'istante in cui la scelta è stata compiuta, il grado del suo interesse era o è divenuto inferiore rispetto al momento in cui la decisione è stata presa. Sentendo che avrebbe potuto scegliere diversamente da come ha fatto, l'agente non giunge a intendere la libertà del proprio volere – come pretende l'indeterminismo. Avvertendo l'opportunità di rimproverarsi qualcosa, l'agente semplicemente prende atto che l'interesse che ha motivato la sua scelta ha cessato di avere la forza che aveva nel momento in cui la decisione è stata presa⁴⁶.

3. Determinismo e filosofia critica

Non è possibile dimostrare in maniera certa che Hegel abbia letto questi passi dell'*Eleutheriologie*. È invece certo che egli conoscesse la replica indirizzata a Ulrich dal versante kantiano. Fra gli *excerpta* da lui redatti a Stoccarda figura infatti la recensione che alla *Eleutheriologie* aveva dedicato Christian

⁴² *Ivi*, pp. 46-47. Per una definizione di 'interesse' e delle ragioni di esso, cfr. anche p. 55. Il nesso instaurato fra volontà e interesse da Ulrich è in opposizione alla convinzione kantiana che il volere libero possa essere reso soggettivamente comprensibile in base a un interesse. Su questo cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 4, pp. 459-460.

⁴³ *Ivi*, pp. 51-52.

⁴⁴ *Ivi*, p. 56.

⁴⁵ *Ivi*, p. 50.

⁴⁶ *Ivi*, p. 53.

Jacob Kraus⁴⁷. Questa recensione, alla cui stesura ha partecipato in maniera rilevante lo stesso Kant, rappresenta una tappa importante del confronto fra determinismo e criticismo e può accostarsi alle prese di posizione contro il determinismo che Kant ha affidato alle trattazioni di opere più note⁴⁸. Hegel l'ha ricopiata quasi integralmente, e la lettura di essa deve aver influenzato l'immagine generale che, negli anni della formazione, egli si è fatto tanto del determinismo quanto della morale kantiana. La caratterizzazione dell'oggettività meccanica che Hegel attribuisce al determinismo si ritrova, infatti, nel modo in cui Kraus stigmatizza l'immagine dell'uomo restituita dal determinismo, il quale riduce gli agenti a «veri e propri automi»⁴⁹. In opposizione a ciò, questa recensione accredita una lettura della morale di Kant che privilegia, come motivo fondante di essa, l'idea di una ragione pratica che è *attiva* essendo pienamente indipendente dalle condizioni sensibili.

In piena aderenza all'impostazione kantiana, la recensione di Kraus contesta che sia possibile fondare un'etica senza isolare il principio della morale dal principio della natura fisica. Secondo Kraus, diversamente da quel che Ulrich ritiene, Kant non ha mai inteso dimostrare la compatibilità della libertà del volere con il determinismo. Il fatto che, sulla scorta della terza antinomia della *Dialettica trascendentale*, Kant ammetta una compresenza nel soggetto agente di ragioni morali e di ragioni fisiche, e escluda che il loro nesso possa costituire una contraddizione, non implica che la necessità della legge naturale abbia caratteri deterministici né che le ragioni morali e quelle fisiche facciano capo a un medesimo principio. Il limite principale del determinismo consiste invece nella pretesa di definire un comune fondamento della necessità naturale e del principio morale, e nel pretendere, a partire da esso, di fornire il «sistema della vigente necessità naturale di tutte le esternazioni umane della forza»⁵⁰.

Contro il tentativo di Ulrich di annettere Kant al determinismo, Kraus ricorda che la necessità dell'obbligazione, per Kant, non può essere ridotta alla 'necessità ipotetica'. A differenza di quest'ultima la necessità espressa dal dovere è del tutto indipendente da «ciò che accade effettivamente» e dalle condizioni che rendono reale qualsiasi evento sul piano em-

⁴⁷ G.W.F. HEGEL, *Exzerpt 28: Philosophie. Ueber Freiheit*, in ID., *Frühe Exzerpte*, unter Mitarbeit von G. Schüler hrsg. von F. Nicolin, in ID., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 3, 184-190.

⁴⁸ Il manoscritto kantiano che Kraus ha utilizzato come traccia della sua recensione si legge adesso in I. KANT, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 23, pp. 77-81. Sul ruolo attivo che Kant ha avuto nella preparazione del lavoro di Kraus e, più in generale, sulle circostanze che hanno portato a questa recensione cfr. M. KUEHN, *Kant. A Biography*, Cambridge, University Press 2001, p. 330. Kant si occupa esplicitamente di determinismo in una nota contenuta nella prima parte della *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, cfr. I. Kant, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6, p. 49. È da riferire al confronto con il determinismo anche l'affermata incompatibilità della libertà con l'attribuzione del tempo alle 'cose in sé' in un noto luogo della *Kritik der praktischen Vernunft*, cfr. I. KANT, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 5, in particolare pp. 94-97.

⁴⁹ C.J. KRAUS, *Recension von Ulrich's Eleutheriologie*, in I. KANT, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 8, p. 458; HEGEL, *Philosophie. Ueber Freiheit*, cit. p. 189.

⁵⁰ *Ivi*, p. 455; *ivi*, p. 185.

pirico⁵¹. Mentre il determinismo di Ulrich cerca un passaggio dal 'potere' al 'dovere' mettendo l'atto di libertà sullo stesso piano della possibilità degli eventi fisici, Kant intende l'azione morale come un evento certamente causale, ma fondato su un principio cosmologico differente da quello che vale per gli enti fisici. L'obbligazione morale presuppone infatti un'«autoattività originaria (*ursprüngliche Selbstbätigkeit*)»⁵² che pone la libertà su un piano tutt' affatto diverso da quello empirico. Mentre in quest'ultimo la possibilità diviene effettivamente reale secondo le condizioni dello spazio e del tempo, l'obbligazione morale è oggettiva secondo condizioni che appartengono al solo pensiero. L'azione morale manifesta nell'uomo un'attività che diviene reale non «tramite un urto», come avviene per «la macchina», né «tramite il sentimento», come avviene per «l'animale», ma «tramite il pensiero»⁵³.

L'«autoattività» della facoltà pratica razionale, che rende la ragione principio e condizione dei suoi effetti, consente così di eliminare in radice il pre-determinismo dell'approccio di Ulrich. Come avveniva al pietismo del primo Settecento, anche Kraus rivolge al determinismo di Ulrich l'obiezione di eliminare l'autodeterminazione. Kraus si misura però con un argomento più sottile con cui Ulrich ritiene di rendere compatibile il determinismo e la libertà del volere. In una enumerazione dei vari significati da attribuire al concetto di libertà, nella *Eleutheriologie*, si afferma che «l'uomo è libero nella misura in cui il suo volere, se anche ora non è buono e giusto, è migliorabile con mezzi morali»⁵⁴. In questo modo, il predeterminismo, implicato dall'inclusione dell'atto libero nella sequenza temporale che presiede alla stessa necessità naturale, vale per gli eventi passati che hanno portato a un atto presente, ma non vale per gli eventi futuri rispetto a quest'atto. Si può spiegare il comportamento di un uomo come conseguenza di una sequenza causale iniziata nel passato, e rispetto ad essa il suo atto può risultare inevitabile; ma ciò non esclude che il suo comportamento, in futuro, non solo possa, ma anche *debb*a migliorare⁵⁵.

Contro questo argomento, che introduce il tema del raffinamento degli impulsi nell'etica deterministica, Kraus ribadisce l'incompatibilità del determinismo con la libertà del volere e contesta che esso salvaguardi la contingenza futura. Se la sequenza causale con cui si spiega qualsiasi effetto viene intesa nel senso che ogni evento presente, compresa un'azione umana, è stato determinato da una serie passata di eventi, questa determinazione non può non valere anche per la serie futura. Kraus fa l'esempio degli abitanti di Jena, il cui fare e omettere può essere considerato, alla fine della statistica di un anno, il risultato di tutto quanto viene causato all'inizio dell'anno. Se si attribuisce a essi la libertà di migliorare, non si comprende perché il punto

⁵¹ C.J. KRAUS, *Recension*, cit., p. 456; G.W.F. HEGEL, *Philosophie. Ueber Freiheit*, cit., 186.

⁵² *Ivi*, p. 456; *ibidem*. La caratterizzazione della ragione come 'autoattività' riprende I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 452.

⁵³ C.J. KRAUS, *Recension*, cit., p. 456; G.W.F. HEGEL, *Philosophie. Ueber Freiheit*, cit., p. 186.

⁵⁴ J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie*, cit., p. 64.

⁵⁵ *Ivi*, p. 63 e p. 82.

che segna una discontinuità rispetto al loro più censurabile passato non possa essere fissato all'inizio dell'anno, quando avevano ancora tempo per non commettere reati o per fare quanto di buono hanno ommesso di fare⁵⁶. Lungi dal rendere compatibile il determinismo con la libertà del volere, dunque, l'argomento di Ulrich espone il determinismo a una contraddizione, poiché implica che si affermi la necessità di una scelta intesa come il risultato inevitabile di una sequenza passata di eventi e, al tempo stesso, la sua non-necessità in quanto momento iniziale di una sequenza futura.

L'autoattività della ragione pratica elimina invece questa contraddittorietà sottraendo l'efficienza della causalità espressa dall'atto morale alla condizione del tempo, sia esso passato o futuro, e affidando alla ragione, nel suo uso pratico, la determinazione completa dell'azione morale. In questo contesto Kraus discute le obiezioni rivolte da Ulrich all'esempio kantiano della menzogna intenzionale e al biasimo che suscita la presa d'atto retrospettiva del fatto che si è agito contro la legge morale. La presunta incongruenza fra la necessità secondo cui la facoltà pratica razionale applica la legge e la contingenza che, per converso, la sua mancata applicazione implicherebbe, svanisce se si comprende che le considerazioni di Kant non sono di natura teoretica. Sebbene la legge morale si lasci intendere dal soggetto morale, ciò non implica che il sentimento morale del soggetto possa essere predeterminato come un evento della realtà empirica.

È pur vero che in un passo della *Fondazione della Metafisica dei costumi* – citato da Ulrich a riprova della vicinanza di Kant al determinismo – Kant sembra mettere in relazione decisione razionale e costituzione sensibile del soggetto, perché il 'dovere' (*Sollen*) è caratterizzato come un volere che è efficace con difficoltà e la sensibilità costituisce un impedimento alla realizzazione del dovere⁵⁷. Ma il contrasto fra ragione e sensibilità, che la natura costrittiva dell'imperativo categorico rivela, non ha alcun ruolo nella definizione dell'oggettività della legge morale. Il richiamo kantiano alla riflessione retrospettiva sull'atto mancato, e sul biasimo che ne consegue, non va letto come una dichiarazione di indeterminismo dell'azione morale. Piuttosto, la consapevolezza che il proprio arbitrio avrebbe potuto scegliere diversamente da come ha fatto è la dimostrazione che il pensiero non può evitare di prendere atto che la libertà è «reale (*wirklich*)»⁵⁸ anche se non può essere conosciuta.

4. *L'indeterminismo di Fries*

Nella recensione di Kraus Hegel poteva leggere un'esposizione dei fondamenti della morale kantiana che, contro il determinismo, mette una certa enfasi sulla caratterizzazione della ragione pratica come 'autoattività' e sulla

⁵⁶ C.J. KRAUS, *Recension*, cit., p. 457; G.W.F. HEGEL, *Philosophie. Ueber Freiheit*, cit., pp. 187-188. Il rimando è a J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie*, cit., p. 63.

⁵⁷ Cfr. J.A.H. ULRICH, *Eleutheriologie*, cit., p. 38, che rimanda a I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in ID., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 4, p. 449.

⁵⁸ C.J. KRAUS, *Recension*, cit., pp. 459-460; HEGEL, *Philosophie. Ueber Freiheit*, cit., p. 189.

necessità di separare ragione e sensibilità nella considerazione dei principi fondativi della morale. È verosimile pensare che un'eco di questo testo sia ancora presente nell'annotazione da cui qui si è partiti, là dove Hegel riconduce la definizione della libertà in tutta la «filosofia della riflessione» alla nozione di «autoattività formale (*formale Selbstthätigkeit*)»⁵⁹. Nella scena filosofica che si apre dopo Kant uno dei compiti prevalenti della filosofia morale è stato quello di verificare la legittimità di tale nozione, considerandola un risultato che presuppone uno sviluppo genetico a partire dalla costituzione sensibile dell'agente. Rispetto a questo compito, l'indeterminismo della scelta d'arbitrio assume un ruolo nuovo rispetto al precedente kantiano, poiché è proprio all'atto d'arbitrio che viene affidata una mediazione fra sensibilità e intelletto che si ritiene manchi alla facoltà pratica della ragione⁶⁰. La precisazione contenuta nei *Lineamenti*, secondo la quale, rispetto alla definizione dell'arbitrio, la trattazione fa riferimento alla filosofia di Fries, è dunque un'indicazione che va tenuta in giusto conto se si vuol dare un contorno più definito al bersaglio teorico contro cui Hegel rivolge l'argomento del determinismo.

Fries si abilita a Jena nello stesso anno di Hegel e, come lui, deve aver conosciuto personalmente Ulrich. Ma, al di là del dato biografico, in Fries il confronto con il determinismo ha un ruolo decisivo nell'uso peculiare che egli fa di materiali kantiani. Nell'esposizione che Fries dà della terza antinomia della *Dialettica trascendentale* della *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, l'immagine della regolarità fisico-meccanica è compiutamente deterministica. L'azione umana, invece, non subisce la determinazione di cause esterne. L'uomo agente, infatti, è in grado di indirizzare il corso degli eventi secondo una facoltà di scelta che può assecondare ovvero non assecondare la catena causale della natura. Anche Fries, come Ulrich, riprende il medesimo esempio kantiano della considerazione retrospettiva di una menzogna intenzionale e della consapevolezza che la propria scelta avrebbe potuto dare agli eventi un corso diverso⁶¹. La conseguenza che Fries trae dall'analisi di questa presunta incongruenza è però opposta a quella di Ulrich. Mentre in quest'ultimo essa serve ad affermare che non è necessario che un atto abbia una possibilità alternativa perché venga giudicato libero, in Fries essa serve a sottrarre l'azione umana al quadro deterministico ammesso per la natura fisico-meccanica. La capacità di compiere la scelta è ciò che qualifica l'atto uma-

⁵⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 15 ann., p. 39.

⁶⁰ L'autore che ha avuto più influenza nell'indicare questa direzione è stato senza dubbio Fichte, che nella sua riflessione etica ha dedicato molto spazio al rapporto fra l'autoattività della ragione pratica e la riflessione sugli impulsi; si veda, ad esempio, J.G. FICHTE, *Das System der Sittenlehre*, in ID. *Werke 1789-179*, hrsg. von R. Lauth - H. Gliwitsky, in ID. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, Frommann - Holzboog 1962 sgg., vol. I, 5, p. 131. Per questo tema si rimanda a C. CESA, *Sul concetto di «pratico»*, ora in ID., *Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna, il Mulino 1992, pp. 101-119 e C. DE PASCALE, *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, il Mulino, Bologna 1995, in particolare pp. 167 sgg.

⁶¹ J.F. FRIES, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft. Band 2 (1831)*, in J.F. FRIES, *Sämtliche Schriften*, hrsg. von G. König-L. Geldsetzer, Aalen, Scientia Verlag 1963 sgg., vol. 5, pp. 282.

no, e questa scelta avviene secondo una «contingenza (*Zufälligkeit*)»⁶² che si sottrae al determinismo della necessità naturale.

Fries è attento a non confondere questa capacità con la libertà, quindi a non identificare l'atto d'arbitrio con la libertà⁶³. Quest'ultima appartiene propriamente a una dimensione trascendente che schiude a una dimensione divina e «alla necessità assoluta dell'eterno». Ma, pur non coincidendo con la libertà, l'atto d'arbitrio e la contingenza che esso introduce nella sequenza causale della natura rivela che la stessa necessità naturale è contingente. La necessità naturale, infatti, non è «una necessità assoluta dell'essere stesso delle cose»⁶⁴ ma solo una forma fenomenica, certo indispensabile alla ragione finita per conoscere, ma del tutto contingente rispetto all'essenza vera del reale.

Nell'*Ethica*, pubblicata da Fries pochi anni prima dell'uscita dei *Lineamenti*, Hegel poteva ritrovare questo modo di intendere la modalità dell'azione morale all'interno di una teoria generale dell'agire umano e dei suoi presupposti antropologici. In quest'opera un ruolo centrale è riservato proprio alla nozione di «autoattività (*Selbstthätigkeit*)», poiché l'intero sistema delle facoltà umane è costruito secondo la diversa interazione fra la passività degli impulsi, siano essi sensibili o spirituali, e la capacità del soggetto di essere attivo a partire da se stesso⁶⁵. Nella «forza d'atto (*Thatkraft*)», la facoltà che presiede all'agire etico, l'autoattività che dà origine ai moti volontari, i quali determinano il «temperamento» e il «carattere» di un uomo, trova nella scelta d'arbitrio il suo tratto qualificante⁶⁶. L'etica stessa, intesa come il sapere che ha il suo compito principale nella definizione dei fini dell'uomo, riceve dalla capacità di compiere scelte consapevoli, quindi dall'indirizzo che esse danno all'intelletto in vista di un progressivo raffinamento degli impulsi individuali, la sua legittimità⁶⁷.

Questa impostazione comporta una generale ridefinizione dei materiali kantiani utilizzati da Fries e, in particolare, un nuovo modo di intendere la 'realtà' dell'azione morale. I caratteri modali dell'azione, già definiti nella *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, vengono inseriti in una più comprensiva comparazione fra le categorie della filosofia teoretica e quelle della filosofia pratica, che prevedono per l'azione (*Handlung*) una tavola delle categorie dettata nell'opposizione con il determinismo della legge naturale. La 'modalità', che sul versante teoretico comprende le categorie di «possibile e impossibile», «esserci e non esserci», «necessario e contingente», corrisponde, sul versante dell'azione, alla tipologia generale «decisione (*Entschluß*)». Quest'ultima, in corrispondenza con le categorie della modalità teoretica, elenca, come modalità pratiche, «consentire e non consentire (*Dürfen und Nichtdürfen*)», «potere e non potere (*Können und Nichtkönnen*)» e, infine, «dovere e scelta (*Pflicht und Wahl*)»⁶⁸.

⁶² *Ivi*, p. 283.

⁶³ J.F. FRIES, *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, cit., p. 284.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ J.F. FRIES, *Ethik*, in ID., *Sämtliche Schriften*, cit., vol. 10, pp. 27-28.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 29-30.

⁶⁷ J.F. FRIES, *Ethik*, cit., p. 33.

⁶⁸ *Ivi*, p. 153. La tavola delle categorie dell'azione di Fries è differente dalla tavola del-

Mentre la necessità della legge fisica prevede un'inclusione immediata della realtà di un evento nella necessità di una legge e le modalità della 'realtà', della 'possibilità' e della 'contingenza' vengono applicate, in ambito teoretico, in ragione dei nostri limiti conoscitivi e della incapacità di cogliere sempre la predeterminazione di un evento, l'azione è in se stessa o necessaria, se determinata dal dovere, o contingente, se determinata dalla scelta⁶⁹. Infatti, il dovere comanda in maniera necessaria solo in rapporto alla personalità dell'agente. Tutto quel che non attiene alla dignità della persona è invece «eticamente contingente», ovvero è affidato «al piacimento, alla scelta dell'uomo» una volta che sia giudicato consentito⁷⁰. Si può dunque dare un'azione morale tanto se la sua modalità è 'necessaria', quanto se essa è 'contingente'. Il discrimine che dà 'realtà' all'azione, secondo una o l'altra modalità, è affidato alla scelta d'arbitrio. La 'realtà' dell'azione etica, che introduce la responsabilità morale, consiste allora nel fatto che l'uomo «*potrebbe* agire secondo la pretesa (*Anforderung*) della legge». Questo 'potere' (*Können*) lascia aperta l'alternativa di agire o di non agire, e assegna l'effettiva imputazione dell'«atto stesso» alla scelta che il volente compie in maniera contingente⁷¹.

Da questa teoria della modalità dell'atto morale discende un modo di intendere l'«autonomia» della ragione pratica differente dal precedente kantiano, sebbene in pretesa continuità con esso. Fries interpreta la nozione di autonomia in un duplice senso e la definisce o come un compito che si realizza quando l'impulso razionale fa dell'agente un ente integralmente determinato dalla legge, ovvero come la facoltà di seguire o non seguire impulsi che possono avere anche un'origine eteronoma, che siano cioè di natura sensibile⁷². In questo secondo significato il concetto kantiano di autonomia è identificato con la libertà d'arbitrio: «questa libertà consiste, in generale, nella facoltà di poter scegliere, è libertà (o autonomia) dell'arbitrio e non dell'impulso. Solo laddove io ho la scelta di fare o non fare mi si può attribuire la lode o il biasimo di quel che faccio»⁷³.

La caratterizzazione kantiana della ragione pratica come 'autoattività' conosce così in Fries uno sviluppo del tutto peculiare. Mentre in Kant il volere è autonomo in quanto l'arbitrio è immediatamente determinato dalla legge, e quindi l'autoattività non fa riferimento al rapporto riflessivo che il soggetto ha con gli impulsi, Fries identifica l'autonomia del volere con l'indeterminismo della scelta e fa di essa la 'realtà' dell'azione libera. Per Kant la libertà non è dimostrata dalla possibilità alternativa della scelta ma dalla determinazione di una legge che, senza che la sua efficacia dipenda da condizioni sensibili, fornisce all'arbitrio ragioni sufficienti per giudicare quale at-

le categorie della libertà contenuta nella *Kritik der Praktischen Vernunft*, che prevede come modalità della 'realtà' «il dovere e ciò che è contrario al dovere», e come modalità della 'necessità' il «dovere perfetto e il dovere imperfetto»; cfr. I. KANT, *Gesammelte Schriften*, cit., vol. 6, p. 66.

⁶⁹ J.F. FRIES, *Ethik*, cit., p. 161.

⁷⁰ *Ivi*, p. 162.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² J.F. FRIES, *Ethik*, cit., pp. 184-185.

⁷³ *Ivi*, p. 185.

to intraprendere⁷⁴. Il superamento di una necessità solo esteriore dell'obbligazione morale comporta invece, in Fries, non solo il richiamo all'autoattività della ragione ma anche l'attribuzione alla scelta d'arbitrio della realtà della libertà.

Hegel ha presente tale innovazione quando sottolinea, in relazione all'argomento del determinismo da cui si è partiti, l'*immanenza* nell'arbitrio dell'«elemento formale (*formell*) nella libera autodeterminazione»⁷⁵. Egli ha cioè presente lo sviluppo che la nozione di autoattività ha subito in autori successivi a Kant e la loro esigenza di ricercare un'unità, fra autoattività razionale e costituzione sensibile della determinazione individuale, che è esclusa nel formalismo kantiano. È quindi molto probabile che egli veda chiaramente quel che distingue Fries da Kant, ma che il suo accomunare entrambi sotto l'etichetta generica di 'filosofia della riflessione' intenda segnalare la mancanza di una vera evoluzione nella filosofia che è seguita a Kant. Un'impostazione filosofico-morale che affidi la realtà del volere all'atto d'arbitrio non supera la definizione solo formale dell'autoattività della ragione, ma, piuttosto, grava di indeterminismo il formalismo di Kant.

5. Arbitrio e contingenza

L'accento di Hegel all'argomento determinista, secondo cui la certezza interiore della titolarità di una scelta non assicura la sua effettiva indipendenza da moventi esterni, sembra fare di lui un seguace del determinismo. A chi è convinto che la libertà del volere sia attestata dalla possibilità di scegliere in maniera alternativa rispetto a ciò che gli impulsi inducono a fare, Hegel opporrebbe l'argomento secondo cui la mancata percezione di ragioni esterne di scelta non esclude che esse ci siano. In realtà, si è visto – nella prima e seconda parte – che quella di Hegel è una posizione critica nei confronti del determinismo, poiché l'assenza di autodeterminazione è da lui sottolineata come un limite intrinseco dell'oggettività meccanica da esso propugnata; nella terza e quarta parte, peraltro, si è documentato come la tipologia di determinismo difeso da Ulrich non sia, per Hegel, interessante di per sé, ma lo sia rispetto alla confutazione di una presunta autoattività della ragione, che in autori come Fries conosce uno sviluppo esplicitamente indeterminista. A Hegel interessa segnalare il ruolo del determinismo nella critica all'indeterminismo, e gli interessa con rispetto alla sua propria definizione dell'arbitrio, tutta costruita su questa opposizione.

A somiglianza dell'indeterminismo, infatti, Hegel definisce l'arbitrio come la capacità dell'autocoscienza di astrarre riflessivamente dai propri impulsi, tendenze, inclinazioni naturali e di riempire questa astrazione secondo il proprio discernimento. In maniera conforme all'intero *Spirito pratico*, an-

⁷⁴ Per la definizione di 'autonomia' in Kant cfr. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, cit., p. 440. Sulla distinzione kantiana di volontà libera e arbitrio, e sulla relazione fra possibilità d'azione e capacità di giudizio si veda, almeno, P. STEKELER-WEITHOFER, *Willkür und Wille bei Kant*, «Kant-Studien», 1990, 3, pp. 304-320, in particolare p. 309.

⁷⁵ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 15 ann., p. 39.

che nell'arbitrio' la facoltà (*Vermögen*) del volere è intesa come una 'possibilità' che si sottrae a una 'necessità' dell'impulso solo esteriore e che è in grado di rendere una tendenza naturale il contenuto della *propria* volontà. Ma, mentre nelle conformazioni precedenti dello *Spirito pratico*, la piena coincidenza fra l'universalità delle tendenze del volere e l'individualità del loro contenuto non è affidata allo stesso volente, nell'arbitrio' è la scelta a determinare la 'realtà' di ciò che è possibile fare. Per l'arbitrio il contenuto naturale del volere può diventare il proprio contenuto ma anche non diventarlo, e grazie alla «possibilità» di «scegliere» che esso appronta, la determinazione dell'atto ha un'alternativa, non è predeterminato⁷⁶. Il contenuto del volere è dato dalla natura, ma la capacità d'arbitrio si sottrae al dato, consentendo giungano a effetto soltanto gli impulsi ammessi dall'autodeterminazione del soggetto, che indirizza la necessità naturale verso fini che egli solo ha scelto.

Contro il determinismo la definizione hegeliana dell'arbitrio registra, dunque, un tratto qualificante dell'indeterminismo a lui contemporaneo. L'indipendenza della scelta d'arbitrio è in grado di opporre alla necessità solo esteriore del contenuto naturale la 'contingenza formale' della scelta. Come Hegel scrive, riferendosi al contenuto dell'arbitrio: «poiché questo contenuto necessario in sé come fine, al tempo stesso è determinato come possibile di fronte alla riflessione [dell'arbitrio], come volere l'arbitrio è la contingenza (*Zufälligkeit*)»⁷⁷. Tuttavia, in netta opposizione all'indeterminismo, Hegel chiarisce subito che la contingenza dell'arbitrio non può costituire la realtà della libertà. Se si considera l'arbitrio sotto il profilo psicologico è del tutto legittimo ritenere che l'arbitrio sia il «mezzo»⁷⁸ con il quale il volente dirige l'oggettività della natura verso fini soggettivi. Ma confondere la definizione psicologica della capacità d'arbitrio con la libertà del volere, come avviene nella «rappresentazione più consueta» della libertà, dimostra di non avere nemmeno sentore di cosa sia «volontà libera, diritto, eticità»⁷⁹.

La veemente critica di Hegel a chi ritiene che la libertà consista nel fatto che «si possa fare quel che si vuole»⁸⁰ denuncia l'attribuzione alla libertà del volere della realtà dell'atto di arbitrio. Essa non va letta, quindi, come un attacco a chi identifica la libertà del volere con la liceità di seguire il proprio desiderio – posizione questa vanificata già nell'ambito sistematico della *Fenomenologia*⁸¹. In questo contesto l'attacco è invece rivolto a chi assu-

⁷⁶ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 14, p. 38. In un recente contributo Ludwig Siep si è spinto a scorgere in questa concezione dell'arbitrio un precorrimiento della nozione di *second-order desires* nella formulazione di Harry Frankfurt, lasciando intendere che l'autoriflessività dell'arbitrio esprima, per Hegel, la ragione pratica; cfr. L. SIEP, *Natur und Freiheit. Hegelsche Perspektiven auf gegenwärtigen Fragen*, in *Freiheit. Stuttgarter Hegel-Kongress 2011*, hrsg. von G. Hindrichs-A. Honneth, Frankfurt a.M., Klostermann 2013, pp. 55-83, in particolare p. 63. Per la definizione di *second-order desires* cfr. H. FRANKFURT, *Freedom of the will and the concept of a person*, ora in ID., *The importance of what we care about*, cit., pp. 11-25.

⁷⁷ *Ivi*, § 15 ann., p. 38.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 15 ann., p. 38.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Si veda il passaggio alla 'autocoscienza che riconosce' in G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), cit., in ID., *Gesammelte Werke*

me la realtà della libertà come contingenza formale della scelta, quindi a una concezione della modalità dell'atto libero che si può esemplificare con la teoria etica di Fries. Tale impostazione è immediatamente smentita dall'argomento del determinismo, il quale dimostra che la scelta d'arbitrio presuppone la medesima 'necessità' esteriore cui pretende di sottrarsi. Sulla scorta di tale argomento Hegel può affermare che l'indeterminismo dell'atto d'arbitrio non fornisce alla 'possibilità' della libertà una 'realtà' che sia davvero diversa da quella del determinismo, perché la scelta, che il soggetto è certo di aver autodeterminato, è in realtà determinata da una necessità esteriore.

Questo ribaltamento della pretesa 'realtà' della libertà nella 'necessità esteriore' di essa spiega la caratterizzazione dell'arbitrio come una 'contraddizione'. L'arbitrio, inteso come capacità dell'autocoscienza di imporre agli impulsi i propri fini, è indipendente dalla necessità esteriore della natura e, al tempo stesso, ne dipende. Come recita l'*Enciclopedia* a questo proposito, l'arbitrio va considerato «come la contraddizione di realizzarsi in una particolarità che, al tempo stesso, per esso è una nullità, e di avere un soddisfacimento all'interno di qualcosa da cui è, al tempo stesso, fuori»⁸². Più in generale, è l'intero *Spirito pratico* a essere portato, nell'arbitrio, a contraddizione. Assieme alla «felicità (*Glückseligkeit*)», che costituisce l'ultima configurazione dello *Spirito pratico* e il corrispettivo oggettivo della contingenza introdotta dall'arbitrio, il superamento della contraddizione che è l'arbitrio costituisce propriamente il passaggio allo *Spirito oggettivo*⁸³. Qui non si può seguire nei dettagli come sia giustificato tale superamento, e il ruolo svolto in esso al concetto di 'felicità', ma solo notare che nella contingenza dell'arbitrio la finità dello *Spirito pratico* arriva a contraddire il suo stesso statuto sistematico facendo apparire la 'realtà' dello spirito come qualcosa che dipenda, internamente, dalla contingenza dell'atto d'arbitrio e, esternamente, dalla contingente realizzazione della felicità.

Quello che invece qui importa sottolineare è che la caratterizzazione dell'arbitrio come «contraddizione» non vuole alludere a una presunta incapacità del suo titolare di autodeterminarsi, né Hegel sta sostenendo la tesi che il volere giunga a essere libero quando il soggetto si emancipa da questa contraddizione governando i propri desideri⁸⁴. La capacità d'arbitrio, intesa co-

ke, cit., vol. 20, §§ 429-430, pp. 429-430. L'attacco di Hegel è stato frequentemente frainteso e il suo obiettivo identificato con una forma di soggettivismo volontaristico. Si veda, per un esempio di questo fraintendimento, A. PEPERZAK, *Hegels praktische Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog 1991, pp. 78-79. Un altro esempio, più recente, in K. VIEWEG, *Das Denken der Freiheit. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*, München, Fink 2012, in particolare pp. 77 sgg.

⁸² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., § 478, p. 474. La medesima caratterizzazione dell'arbitrio come contraddizione si trova anche nella prima edizione dell'*Enciclopedia*, quindi prima dell'uscita dei *Lineamenti*; cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), unter Mitarbeit von H.-C. Lucas und U. Rameil hrsg. von W. Bonsiepen und K. Grotzsch, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., vol. 13, § 398, p. 222.

⁸³ G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., §§ 479-480, p. 475.

⁸⁴ Per un'interpretazione della hegeliana libertà del volere come armonizzazione degli impulsi costituenti l'identità di un agente cfr. A.W. WOOD, *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge, University Press 1990, in particolare pp. 48-49. Per Wood, che vede in ciò una con-

me una configurazione della *Psicologia*, va assunta pienamente nella sua contraddittorietà, la quale appartiene allo sfondo metafisico leibniziano-wolffiano presupposto non solo dal determinismo di Ulrich ma anche dall'indeterminismo. Tale contraddittorietà, infatti, è propria di un'idea solo esteriore dell'oggettività dello spirito, e viene elusa sia da chi nega l'autodeterminazione della scelta sia da chi attribuisce libertà all'autoattività della ragione. Sbaglia il determinismo a negare questa contingenza eliminando l'autodeterminazione, ma sbaglia altrettanto l'indeterminismo a identificare questa contingenza con la libertà del volere.

La soluzione di Hegel, a fronte dell'antinomia fra determinismo e indeterminismo, non consiste nel prendere partito per uno dei contendenti, né nel presentare una definizione del volere libero che concili le loro tesi⁸⁵. Se si considera l'arbitrio come una configurazione propria della *Psicologia*, entrambe le prospettive affermano qualcosa di vero, ma sono entrambe false quando assumono che la libertà del volere si possa definire a partire dalla determinazione dell'arbitrio. Quando si tratta di una volontà libera e non solo di attitudini pratiche – che pure possono avere un contenuto razionale – come le 'passioni' o gli 'interessi'⁸⁶, la forma dell'arbitrio non è riempita da impulsi naturali dati, ma da un contenuto la cui 'realtà' non dipende più dalla contingenza della scelta. Come 'soggetto della psicologia' l'uomo continua a scegliere secondo l'opposizione naturalistica di una scelta interiore e di un mondo esterno in cui i suoi fini giungono a effetto, e l'efficacia delle sue scelte, quindi della sua capacità di arbitrio, è esposta a questa contingenza⁸⁷. Ma è come 'persona' che l'uomo è titolare di una volontà libera, e la volontà non ha al suo esterno la medesima esteriorità della natura ma un «esserci (*Dasein*)» a sua volta spirituale, ossia 'cose di proprietà' nel *Diritto astratto*, 'intenzioni' nella *Moralità*, 'costumi' nell'*Eticità*⁸⁸. La dimostrazione che la capacità di

tinuità fra Kant e Hegel, l'arbitrio non sarebbe adeguato a esprimere la libertà del volere in ragione del fatto che quella dell'arbitrio è un'autodeterminazione non ancora completa. Riprende sostanzialmente questa impostazione. A. PATTEN, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford, University Press 1999, cfr. in particolare pp. 50-51.

⁸⁵ La contraddittoria compresenza di determinismo e indeterminismo nel 'momento' della 'particolarità' del concetto del volere ha indotto recentemente ad attribuire a Hegel la tesi che questa compresenza sia la libertà del volere. Si veda, a questo proposito, R.M. WALLACE, *Hegel's Philosophy of Reality, Freedom and God*, cit., in particolare pp. 14-17. Wallace legge la teoria hegeliana del volere libero come una sorta di conciliazione fra naturalismo e normativismo. Oppure si legga C. YEOMAN, *Freedom and Reflection*, cit., in particolare pp. 175 sgg. Sulla base di una peculiare lettura della *Dottrina dell'essenza* della *Scienza della logica*, Yeoman interpreta la volontà libera come conciliazione fra 'necessità assoluta' e 'contingenza'.

⁸⁶ 'Passioni' e 'interessi' sono trattati in maniera più dettagliata, in relazione all'arbitrio, all'interno dello *Spirito pratico* dell'*Enciclopedia*; cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., § 474, p. 471 e § 475, pp. 472-473.

⁸⁷ Ciò non esclude che ci sia una contingenza propria dello 'spirito oggettivo', che va distinta da quella della scelta, e che si manifesta tanto nel 'male' quanto nel 'diritto esterno dello Stato'; cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 139 ann., p. 121 e § 333 ann., p. 270.

⁸⁸ Sul diritto come «esserci (*Dasein*)», ossia come realtà esterna della volontà libera, cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 29, p. 45. L'elenco di proprietà, intenzioni e costumi, come realtà oggettive dei diritti va riferita alla sequenza *Diritto astratto*, *Moralità*, *Eticità*, ovvero le tre sezioni principali delle *Grundlinien*.

autodeterminarsi della 'persona' sia effettivamente reale non va allora cercata nel suo rapporto riflessivo con gli impulsi naturali. Tale dimostrazione, piuttosto, coincide con l'intero sviluppo dialettico dello 'spirito oggettivo', nel quale gli impulsi non vengono trattati più nel rapporto con l'interiorità soggettiva dell'atto d'arbitrio ma come un «sistema razionale delle determinazioni del volere»⁸⁹. Tale realtà, data oggettivamente, concorre a definire una necessità dello spirito che non è un'istanza solo esteriore, una mera «costrizione dell'arbitrio»⁹⁰.

Contro letture che fanno rientrare la filosofia pratica di Hegel nella famiglia dei determinismi va quindi ricordato che l'arbitrio, inteso come la capacità del volente di autodeterminarsi, non è eliminato nella 'idea' della volontà libera. Per la definizione stessa di una volontà libera che sia non solo «in sé» ma anche «per sé»⁹¹ – una libertà cioè che non sia soltanto una prerogativa del soggetto ma che abbia anche un «esserci» esterno – la capacità di arbitrio è essenziale. Anche la determinazione del diritto, infatti, può essere esteriore, nel senso di costrittiva o di positiva. Ma, a differenza della determinazione naturale, l'«esserci» del diritto può smettere di essere meramente esteriore e divenire una 'realtà' la cui necessità oggettiva corrisponde alla 'disposizione d'animo' del soggetto. La 'persona' agisce presupponendo una determinazione legale o etica che è sì esterna, ma che lui stesso avrebbe potuto scegliere come sua: «l'arbitrio è [...] il volere soltanto come la soggettività pura, che riesce ad essere al tempo stesso pura e concreta in quanto ha come contenuto e fine solo [...] la libertà stessa»⁹².

D'altro canto, caratterizzare la filosofia pratica di Hegel come una forma di 'compatibilismo' vuol dire mantenere la definizione hegeliana del volere libero dentro i confini segnati dal dibattito fra determinismo e indeterminismo – esattamente ciò che Hegel vuole evitare. Hegel non presenta argomenti per sostenere che il determinismo è compatibile con la libertà del volere, e questo per il duplice motivo che egli critica il determinismo nella sua pretesa di offrire una teoria compiuta dello spirito, e che riconosce cogenza a un argomento del determinismo solo rispetto all'arbitrio e non rispetto alla libertà del volere. Certo, Hegel non ha mai inteso negare che l'arbitrio possa essere determinato da impulsi naturali e che alcune scelte dell'arbitrio possano essere spiegate secondo i principi di un'oggettività meccanica. Ma la trattazione del volere libero della 'persona' presuppone una teoria dello 'spirito oggettivo' e la dimostrazione che, rispetto alle 'manifestazioni' di quest'ultimo, l'esteriorità propria della realtà naturale non è determinante.

EMANUELE CAFAGNA

⁸⁹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 19 ann., p. 40.

⁹⁰ Sul concetto di 'diritto' definito come limitazione dell'arbitrio, e sulle implicazioni di ciò rispetto alla filosofia politica di Rousseau e Kant cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 29 ann., p. 45.

⁹¹ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien*, cit., § 21, p. 41.

⁹² G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie* (1830), cit., § 480, p. 476.

INDICE DELL'ANNATA

ARTICOLI

ANDREA CECCARELLI, <i>Un inedito commento rinascimentale a Lucrezio: Gian Vincenzo Pinelli, Pedro Nuñez Vela e Andreas Dudith lettori del «De rerum natura» a Padova</i>	233
TULLIO GREGORY, <i>Dubbio, fede e religioni in Montaigne</i>	459

STUDI E RICERCHE

GIULIA BELGIOIOSO, <i>«Je mêle insensiblement mes rêveries du jour avec celles de la nuit». Note sul lessico cartesiano del sonno e del sogno</i>	535
EMANUELE CAFAGNA, <i>Hegel e il determinismo</i>	588
LAURA CAROTTI, <i>Tra «Astrophil and Stella» e gli «Eroici furori»: un'annotazione su Philip Sidney e Giordano Bruno</i>	281
FRANCESCO CERRATO, <i>Uno storicismo moderato. Pasquale Galluppi interprete di Kant e Spinoza</i>	336
GIULIANA DI BIASE, <i>Liberal education in John Locke's «Some Thoughts concerning Education»</i>	564
DANILO DI LANZO, <i>Il Frammento 80 B 1 DK di Protagora sul conoscere</i>	264
RICCARDO MARTINELLI, <i>La dottrina delle categorie nella «Erkenntnislehre» di Carl Stumpf</i>	355
FRANCESCA PENTASSUGLIO, <i>«Non tantum tritos vulgo omnium manibus scriptores». Alcune osservazioni sugli «Aeschinisi socratici dialogi tres» di Jean Le Clerc</i>	311
FRANCESCO PETRUZZELLI, <i>Silvestro Centofanti e la critica ad «Averroès et l'averroïsme» (1852). I carteggi Renan-Vieusseux (1852-1855) e Renan-Centofanti (1855)</i>	610
FRANCESCO MARIA PIROCCHI, <i>Sibille e impostori. Il dibattito sugli oracoli in età moderna</i>	291

ELISA RUBINO, <i>Alfredo di Shareshill editore della meteorologia aristotelica</i>	479
ORESTE TRABUCCO, <i>Edizioni dellaportiane antiche e nuove</i>	497
IGNACIO URIBE, <i>La recompensa de los opuestos. Vico y el juicio carente de reflexión</i>	324

GIOVANNI GENTILE TRA FILOSOFIA E CULTURA

AMBROGIO GAROFANO, ANDREA PINAZZI E FEDERICA PITILLO, <i>Premessa</i>	11
MARCELLO MUSTÈ, <i>Gentile e Marx</i>	15
ALESSANDRO SAVORELLI, <i>La filosofia della storia nel primo Gentile</i>	28
STEFANIA PIETROFORTE, <i>Gentile e Laberthonnière: alcune osservazioni</i>	39
AMBROGIO GAROFANO, <i>La riforma della dialettica hegeliana. Gentile e gli interpreti ottocenteschi</i>	53
DAVIDE SPANIO, <i>Il precipizio del divenire. Mondo e creazione nel «Sistema di logica» gentiliano</i>	63
FRANCESCA IANNELLI, <i>L'estetica del sentimento di Giovanni Gentile</i>	77
ANDREA PINAZZI, «Alterità» e «società» nella filosofia del diritto di Giovanni Gentile	92
SEBASTIANO GENTILE, <i>Il carteggio Gentile-Kristeller: tra studi umanistici e leggi razziali</i>	104
ALESSANDRA TARQUINI, <i>Giovanni Gentile e la cultura fascista</i> . . .	123
CECILIA CASTELLANI, <i>L'archivio della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici</i>	136
ALESSANDRO APRILE, <i>Il "vecchio modernista" ed il "gentilissimo professore". Il rapporto di Ernesto Buonaiuti con Giovanni Gentile attraverso alcune lettere inedite</i>	149
<i>Giovanni Gentile. Bibliografia 1994-2014, a cura di Marco Diamanti</i>	183

DISCUSSIONI E POSTILLE

VALERIO DEL NERO, <i>Fra magia e astrologia nel Rinascimento</i> . . .	648
FABIO FROSINI, «Leonardo e le arti meccaniche». <i>Romano Nanni studioso di Leonardo da Vinci</i>	636
GIULIO GISONDI, <i>I «Rethoricorum Libri Quinque» di Giorgio da Trebisonda e la ricezione della «methodus» ermogeniana</i> .	373

LUIGI GUERRINI, <i>Novità celesti. Cosmologia, teologia e antropologia nella prima fase della rivoluzione scientifica</i>	658
ANDEA LAMBERTI, <i>La storiografia italiana su Bernard Mandeville: letture a confronto</i>	385
VIRGINIO MARZOCCHI, <i>Marxismo, individualismo metodologico, epistemologia delle scienze sociali</i>	678
GIOVANNI MORRONE, <i>La storia è il risultato della storiografia?</i> ..	668
ALFONSO MUSCI, <i>Benedetto Croce e Aby Warburg. La «Loica» del Mantegna e lo «Schlangenritual»</i>	396
LEANDRO PERINI, ORESTE TRABUCCO, <i>Discutendo di Antonio Labriola e Fra Dolcino. Due interventi</i>	418
PAOLO VIGNOLA, <i>Gilles Deleuze e l'eredità kantiana</i>	663
MAURO VISENTIN, <i>Appunto sulla concezione severiniana del tempo</i>	426

NOTE E NOTIZIE

Arnaldo di Villanova (Giovanni Bonacina), p. 438 – *Il «De intellectu»* (prima edizione, 1503), di Agostino Nifo (Eva Del Soldato), p. 441 – *Medicina e filosofia del Cinquecento padovano* (Oreste Trabucco), p. 442 – *Un tentativo di interpretazione del concetto spinoziano di «scientia intuitiva»* (Fiormichele Benigni), p. 684 – *Le «Meditazioni sulla felicità» di Pietro Verri* (Giovanni Bonacina), p. 444 – *I «Discorsi accademici» di Domenico Cirillo* (Fabio D'Angelo), p. 686 – *Hegel e l'Islam* (Giovanni Bonacina), p. 687 – *Pasquale D'Ercole* (Alessandro Savorelli), p. 690 – *La tradizione come problema* (Ambrogio Garofano), p. 692.

Libri ricevuti

447, 695