

Natura, materia e coscienza nella filosofia dello spirito di Hegel

Gennaro Luise

Pontificia Università della Santa Croce
g.luise@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-03-05

Abstract

In this contribution we would like to sketch and discuss some typical themes of Hegelian thought developed in the Jena works. The principal aim of our enquiry is to individuate the relation between subjectivity and the external reality, the latter conceived as a natural world or as a complex of cultural forms generated by the spirit or transmitted in an ethos. The scope of the essay is, on one side, to reflect on the positive and real consistence of the material determination, in an effort to avoid the consideration of the matter as a pure “limit” of the thought, and on the other side, to outline Hegel’s philosophy of the activity of the Spirit, in its original forms, dynamic and inner creativity, as elaborated in Hegel’s Jena works.

INDICE

1	Introduzione	93
2	Natura, materia e la “genesi” dello spirito	94
3	Conclusione	99
	Note	100

1 INTRODUZIONE

Nella sua caratterizzazione essenziale della definizione dell’*idealismo*, Gustavo Bontadini (1903-1990) non manca di considerare il rivolgersi del pensiero verso sé stesso come una inversione della considerazione dell’oggetto; come un movimento che va verso una nuova considerazione dell’oggetto del

pensiero *nel soggetto*. Inversione quest'ultima, che coincide con quella inversione «dell'intenzione o moto conoscitivo dalla direzione sua verso l'essere assoluto a quella verso il puro pensiero»¹, decisiva poiché segna «il trapasso dal fenomenismo all'idealismo: dalla concezione del reale come apparenza, alla considerazione del reale come Soggetto; dalla critica della metafisica alla nuova metafisica, la metafisica della mente»². Ma, si badi, secondo Bontadini questo passaggio dall'una figura all'altra è reso legittimo, anzi necessario, dalla constatazione che i fenomeni sono contenuti di coscienza. Il conoscere è definito proprio dal venir meno della sua stessa «presenza» a favore della manifestazione dell'essere in esso presente; poiché, afferma Bontadini, il conoscere è lo stesso essere *in quanto* manifesto, ne consegue che questa identità annulla ogni distinzione «tra l'essere e sé, e si pone come la stessa *intimità*, la stessa essenza dell'essere»³. Affermare che tale principio non è definitorio dell'idealismo più di quanto non lo sia del realismo, o meglio, della metafisica classica nella sua versione tomista, comporta per Bontadini anche la possibilità di ricordare come ogni distinzione o separazione che, dopo l'identificazione *idealista*, si riscontrasse nella realtà, sarebbe da ricondurre ad un aporetico principio esterno al conoscere e come tale all'essere. Tale principio esterno dovrebbe essere ricondotto a ciò che qui sembra corrispondere, in trasparenza a queste considerazioni, come la definizione più pura e più carica di paradosso dell'idea, a sua volta paradossale, di «materia».

Sulla scia di queste considerazioni, nel presente saggio intendiamo effettuare una breve ricognizione intorno alle forme dello spirito che reggono il rapporto dell'Io con l'altro da sé, sia esso il mondo materiale naturale o il mondo delle forme culturali generate dallo spirito o trasmesse in un *ethos*. In tal senso, può essere istruttivo vedere in quali modalità il pensatore di Stoccarda, nel suo periodo jenese, e quindi in un momento di particolare attenzione alle varianti della filosofia della soggettività trascendentale, concepisca la dinamica originaria delle attività dello spirito, che è anche la genesi delle forme originarie del suo stesso svolgimento. Tale analisi potrà chiarire quali siano, proprio in un luogo genetico del sistema hegeliano dello spirito, le modalità della mediazione dialettica della natura.

2 NATURA, MATERIA E LA “GENESI” DELLO SPIRITO

I primi momenti di universalizzazione e di «toglimento»⁴ della individualità irrelata dello spirito sono le prime forme della coscienza: memoria, linguaggio e intelletto, per quanto riguarda il processo teoretico, e lavoro, strumento, come suo medio, famiglia e amore, per lo svolgimento pratico. Forse con

maggior chiarezza che altrove, in un testo in cui l'argomentazione è ridotta alla sua forma essenziale, come nelle lezioni di Jena sulla filosofia dello spirito, si può intendere, in primo luogo, la fecondità del pensiero, idea di origine teologica e relativa alla «logica» della Trinità e delle Processioni Divine, e, in secondo luogo, il «lavoro» come il prototipo della considerazione dell'attività spirituale, in quanto creativa o meglio *rivelativa* dell'attività creativa immanente dell'Assoluto. Se poi si debba intendere questa creatività come una dottrina demiurgica, oppure come una autoctisi della coscienza stessa, ovvero «l'essere ideale del mondo»⁵, ciò attiene alle varianti del sistema hegeliano, che ricomprende tutte queste possibili rappresentazioni come momenti di una radicale dottrina emanazionista e panlogicista.

Il modello della «produttività» è da intendersi, nella filosofia dello spirito, primariamente come generatività del concetto, come progressione generativa interna al *logos*⁶. In un secondo momento, il progressivo farsi «forma» (*Form*) del bisogno, il suo liberarsi dall'individualità per pervenire a gradi di coscienza superiori, avviene a mezzo di una progressiva introiezione di un mondo che, in prima istanza, appariva materialmente esterno alla coscienza singolare: «Questa *relazione negativa* alla natura è in generale il lato negativo dello spirito, o è il modo in cui esso *si organizza in sé come questo negativo*; il modo, cioè, in cui diviene totalità della *coscienza* del singolo; giacché la coscienza in quanto attiva, in quanto nega, toglie l'essere del suo essere-altro, è la coscienza come un lato di se stessa, come coscienza soggettiva, ovvero coscienza come singolarità assoluta»⁷. Se si calibra con attenzione questo tipo di considerazione e la si compagina con il presupposto di un radicale monismo, da intendersi se non propriamente come acosmismo, per lo meno come impossibilità di pensare una fonte del reale che sia «antagonista» allo Spirito, che ne rompa l'unità, si può apprezzare, con ancora maggior chiarezza, come la forma generativa concettuale sia l'inizio della dinamica dello svolgimento della coscienza, il cui archetipo è il sillogismo. Dice Hegel, nell'esposizione dell'attività della volontà: «Il volente *vuole*, cioè vuole porre sé, fare oggetto sé in quanto sé. Esso è *libero*, ma questa libertà è il vuoto, formale, cattivo [volere]. Esso è in sé conchiuso, ovvero è il *sillogismo* in se stesso; α) il volere è l'*universale*, il *fine*; β) è il singolo, il Sé, attività, realtà; γ) è il medio di questi due, l'*impulso*, questo è *un alcunché che ha due lati* [*das Zweyseitige*], il quale ha il *contenuto*, è un universale, il fine ed il Sé attivo di questo; quello è il *fondamento*, questo la *forma*»⁸.

Il lavoro, attività primariamente di relazione con il mondo inorganico e naturale in generale, è parimenti relazione fondante, insieme alla famiglia ed alla proprietà, dello Stato nella sua forma puramente etica, astratta o, meglio, generale. Si tenga presente che la società civile, momento dello spirito og-

gettivo corrispondente a quella che qui si va delineando come dialettica del lavoro, così come verrà definita nelle formulazioni del sistema successive a quella abbozzata nelle lezioni jenesi, è astratta rispetto allo Stato organizzato secondo il diritto, il quale si ritrova ad un livello successivo (dello sviluppo dialettico), ma è spirito di un popolo, spirito reale (*wirklicher Geist*), in relazione alle forme individuali che sono state superate nelle aurorali attività dello spirito. Lo spirito in quanto intuizione originaria, è immediatamente «sapere di un essente», ma tale intuizione è anche il primo momento di una mediazione che riconduce lo spirito a sé, attraverso l'intuizione che vi è un «essere» ad esso stesso relato. Proprio nel porsi come indipendente da questa relazione, lo spirito è primariamente libero e pone l'oggetto di quella prima relazione immediata intuitiva «in sé come un *non-essente*, come un che di tolto, così esso è, in generale, *immaginazione rappresentatrice*»⁹. Da questo intuire dell'intuito lo spirito emerge come intuire dell'intuire, ovvero come intuizione del proprio «possesso» dell'intuizione, e del ritornare in-sé come spirito che media la negatività o scissione di quell'in-sé che è l'essere del rappresentato. Nella notte del suo momento precosciente, poiché tale è ancora lo spirito che si sta generando, lo spirito stesso si dà in una prima posizione che, poiché è già un togliimento, può essere ricondotta a coscienza, in una sintesi dei momenti precedenti che libera lo spirito dalla necessità ineluttabile dell'oggettivo, preserva il potere dello spirito, potere di posizione e di auto-posizione¹⁰ e lo apre alla rappresentazione formale cosciente.

Il compimento del togliimento della natura avviene attraverso il passaggio dallo spirito individuale, che è ancora un momento ideale dell'esistenza dello spirito, mediante il reciproco riconoscere (*Anerkennen*), al superamento della distinzione fra le coscienze dei singoli, che erano pervenute a sé nell'atto di posizione della propria *forma* come riverbero oggettivo dell'agire di intelletto e volontà, a favore dell'organizzazione di un popolo come sostanza etica reale ed universale, assoluta. Una posizione analoga è guadagnata nelle lezioni jenesi attraverso l'esposizione dialettica dalla coscienza che produce, avendo come *medio* lo strumento correlato alla potenza del lavoro, il soddisfacimento di un impulso necessario; tale coscienza perviene in ultimo ad una consapevolezza di sé come «idealità del togliere»¹¹ l'impulso (*Trieb*).

A questo punto del nostro ragionamento può forse essere utile almeno accennare al problema della relazione materia-spirito così com'è presentato da Hegel all'inizio dell'*Antropologia*, in confronto con i sistemi filosofici della modernità, nel §389, e relativa aggiunta, dell'*Enciclopedia*. La dottrina della corporeità ivi espressa andrebbe ripensata a partire dai paragrafi §99-106 dell'*Enciclopedia*, dedicati, nella *Scienza della Logica*, alla *Quantità*. In

relazione a questa problematica, tenere ferma una radicale discontinuità fra spirito e materia è incompatibile con una nozione di spirito che possenga *eminenter*, seppure non *formaliter*, tutte le perfezioni dell'essere, ivi compresa la spazialità. Proprio in tal senso la classica dottrina dei trascendentali permette di indicare la convergenza dell'essere e dell'unità, distinguendo poi l'unità forte dello spirito dall'unità divisibile propria dell'estensione. In ultima analisi, questa via porterebbe poi, coerentemente, a pensare la materia come una sorta di $\psi\upsilon\chi\eta$ oscura e in definitiva inconscia. Ma l'estensione non potrà essere ricondotta ad un puro negativo, incompatibile logicamente, ancor prima che metafisicamente, con la pura positività dell'Assoluto. Pare proprio di poter dire che sussista una differenza essenziale tra la spazialità e la temporalità: infatti l'eterno ed il temporale sono veramente in quella relazione che erroneamente, nella prospettiva tradizionale, si attribuisce alla spiritualità nei confronti della materia. Infatti, ciò che è temporale è proprio ciò che non-è-ancora o non-è-più, ed è quindi definito negativamente rispetto a ciò che è *simpliciter*. D'altra parte sostenere che l'estensione coincida con la divisibilità, presuppone una indebita inclusione della spazialità in quell'orizzonte temporale nel quale soltanto è pensabile che un intero qualsiasi venga diviso. Mentre la temporalità è incompatibile in ogni modo con ogni predicazione di inerenza alla sostanza prima, la spazialità pare invece incompatibile solo se la si considera *formaliter* presente nell'Assoluto, mentre non apparirebbe tale se la si vedesse presente *eminenter* nell'Assoluto, come una perfezione riducibile alla spiritualità.

Un argomento valido contro questo punto ruota intorno al tentativo di mostrare che nemmeno *eminenter* la spazialità è riducibile alla spiritualità, ragion per cui l'estensione è originariamente inclusa come perfezione fra le determinazioni essenziali dell'Origine del mondo. L'idea vera e propria di una corporeità metafisica è non contraddittoria solo se la corporeità è una determinazione presente *formaliter* nell'Assoluto come un analogo della spiritualità, che non potrebbe mai contenere eminentemente la materialità, trasvalutandola e spiritualizzandola. L'Assoluto, ovvero la dimensione originaria dell'essere è, formalmente e non solo eminentemente, spaziale, mentre non è né formalmente né eminentemente temporale. Altrimenti la corporeità sarebbe formalmente (ed eminentemente) incompatibile con la Spiritualità dell'Assoluto, poiché esso sarebbe formalmente incompatibile, con una proprietà del corpo "metafisico", dato che esso verrebbe solamente trasvalutato nello spirito, tale trasvalutazione essendo semplicemente una considerazione della materia al di fuori della temporalità. Ma la temporalità, come abbiamo affermato all'inizio, è una proprietà che noi possiamo correttamente separare dall'estensione materiale in sé stessa.

Riprendendo ora il filo della nostra analisi, possiamo rilevare che i frutti stessi dell'attività dell'immaginazione¹² e del pensiero devono pervenire alla loro denominazione stabile, nel momento del linguaggio, previo al lavoro vero e proprio dell'attività pratica; all'inizio dell'attività del pensiero, l'agire verso sé stesso consisterà nel «portare fuori» sé stesso: «Questo lavoro è perciò il primo interno operare su se stesso, un'attività completamente *non sensibile* e l'inizio della libera elevazione dello spirito, giacché esso ha qui se stesso come oggetto»¹³.

In realtà, il lavoro come «pensiero» si ritroverà, nelle articolazioni successive delle relazioni interne alla coscienza, in una forma superiore rispetto alla successiva appropriazione delle realtà esterne, che escono dalla mescolanza di luce e oscurità in cui è avvolto lo spirito nella sua attività previa alla memoria. Esso sarà inteso, nella successiva dinamica dell'attività pratica, come attività di conoscenza riflessa di sé stessa, da parte della coscienza, la quale riverbera la sua essenza in ciò che sta ad essa dinanzi in quanto da essa stessa posto. Non si dimentichi che, in origine, tale posizione era pur sempre un togliimento del desiderio, o del «fuoco sacro» dell'agire, a sua volta indotto da un impulso che genera polivoche e ordinate tipologie di azione. La serie di considerazioni, che viene svolta da Hegel nell'ambito della trattazione della processualità teoretica, permette di ritrovare nel linguaggio la prima riconduzione alla coscienza della realtà: «Mediante il nome, dunque, l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente*. Questa è la prima forza creativa che lo spirito esercita; Adamo diede un nome a tutte le cose, questo è il diritto di sovranità sull'intera natura, la prima appropriazione di essa, ovvero la sua creazione da parte dello spirito; *λόγος*: ragione, *essenza* della cosa e discorso, *cosa e parola*, categoria. L'uomo parlando si rivolge alla cosa come alla *sua*, e vive in una natura spirituale, nel suo mondo, e questo è l'essere dell'oggetto»¹⁴.

Lo strumento per il lavoro, al pari del nome e del linguaggio per la memoria, è considerato come medio che permane rispetto alla semplice affermazione del bisogno; così come il mezzo permane rispetto allo scopo in quanto permette una infinità di realizzazioni dello stesso scopo e quindi una relazione estesa all'*oggettivo*¹⁵. Se l'azione è il farsi più radicale della coscienza, allora lo strumento, che permette di produrre la dimensione oggettiva, ha la sua maggiore utilità nella possibilità di far pervenire a sé l'azione stessa di togliimento del bisogno¹⁶.

Ora, senza addentrarci nella ricostruzione di queste riflessioni, intendiamo richiamare, anche solo brevemente, lo svolgimento della dialettica della coscienza infelice così come esposto nella *Fenomenologia dello spirito*; in quel luogo si può ritrovare, infatti, una prospettiva religiosa, che propone ad un

livello ancora superiore, la relazione della coscienza alla propria azione¹⁷. La coscienza religiosa alienata aveva vanamente cercato, nel primo momento della sua dialettica, la presenza del divino nel finito del mondo sensibile e dei segni, che propone, in verità, la presenza del divino come illusoria presenza e come assenza; dopo questa disillusione, la coscienza infelice è spinta di nuovo a sé ed al mondo circostante inteso come ciò che deve essere trasformato, con il quale, quindi, attraverso il lavoro, trova una momentanea e provvisoria unione, che tiene identica e «consaputa» l'unità della coscienza. La «nuova» unità guadagnata da questo secondo momento sarà, poi, ricondotta alla reale giustificazione della certezza della coscienza, ovvero alla considerazione del terzo momento: «Nel primo tipo di rapporto, tale coscienza era soltanto *concetto* della coscienza reale, solo l'animo interno non ancora reale nella attività e nel godimento. Nel *secondo* rapporto la coscienza era questa realizzazione come attività e godimento esterni. Adesso, invece, ritornata da tale exteriorità, la coscienza ha fatto *esperienza* di sé come di una coscienza reale e realizzante, la cui *verità*, cioè, è di essere *in sé e per sé*»¹⁸. Attraverso la sua estrema negazione, ovvero, attraverso il sacrificio di tutta la struttura desiderativa a favore della relazione all'*Altro*, la coscienza perverrà alla rappresentazione di sé come Ragione, alla rappresentazione della certezza di «essere ogni realtà»¹⁹.

Si può quindi affermare che a tale modalità della coscienza resta consegnata sia la visione sistematica della verità della relazione dell'Io a tutto ciò che lo trascende, e che l'Io stesso introietta attraverso la mediazione che trascende in realtà ogni Non-Io, sia la reinterpretazione hegeliana, operata attraverso una critica che si potrebbe vedere anche come un'autocritica, della filosofia della soggettività trascendentale. Ma, in ultimo, la verità di tale coscienza è la considerazione della propria azione come *nullità*, come azione affettata dalla miseria della dimensione singolare. Attraverso questa certezza, guadagnata *via negationis*, la coscienza perverrà all'auto-rappresentazione di sé come *ragione*, ovvero «la rappresentazione della certezza di essere, nella propria singolarità, assolutamente *in sé*, cioè di essere ogni realtà»²⁰.

3 CONCLUSIONE

Per tornare, in conclusione, al punto dal quale eravamo partiti, all'inizio di questo saggio, possiamo rilevare che in effetti, per lo meno negli scritti di Jena sulla filosofia dello spirito, che qui abbiamo brevemente esaminato, la riflessione hegeliana sulla dinamica di introiezione del mondo na-

turale nel cono di luce della coscienza, è una dinamica che ha il suo parallelo nella progressiva elevazione dello spirito sulla materialità della natura e del soggetto pensante finito. Ma la spinta stessa a tale introiezione è indice di una considerazione dialettica della natura che lascia intravedere ulteriori sviluppi del pensiero hegeliano. Proprio nella discussione che, all'inizio dell'*Antropologia* nella Filosofia dello Spirito dell'*Enciclopedia*, nel già citato §389²¹, Hegel condurrà intorno all'alternativa fra spiritualismo-razionalismo e materialismo-empirismo nei sistemi filosofici della modernità cartesiana, proprio in quel luogo troverà spazio, a nostro avviso, un pensiero dello spirito e della materia che perviene ad una considerazione unitaria della coppia materia-spirito. Tale unità, poi, non è solo la riconduzione di un elemento all'altro, procedimento che in definitiva conduce a considerare il pensiero come una *res* spaziale e la materia come un limite che ha la funzione di definire negativamente solo e principalmente il suo concetto, che qui si configurerebbe invero solo come contraddittorio, ovvero il "pensiero". Se non è una riconduzione, unilaterale e paradossale, visto che si tratta di ricondurre l'uno all'altro due termini che sono semplicemente l'uno il contraddittorio dell'altro, allora tale dialettica lascia intravedere come l'oggettività della materia, e delle sue determinazioni, si reduplichi e si ritrovi realmente nell'oggettività del pensiero e delle sue determinazioni, al cui ordine di oggettività lo spirito ha accesso attraverso la dialettica, certamente, ma a patto di intendere la dialettica come pensiero intensivo e graduale della determinazione materiale.

NOTE

1. G. Bontadini, *Idealismo e realismo*, in *Studi sull'idealismo*, Milano, Vita e Pensiero, 1995², p. 282.
2. *Ibidem*.
3. *Ibidem*.
4. La scelta di Cantillo per la traduzione di *aufheben*, ricade sul termine «togliere», in riferimento alla scelta operata da A. Moni, e confermata da C. Cesa nel 1968, nella traduzione della *Wissenschaft der Logik*. Su ciò vedi l'ampia nota esplicativa di Cantillo in Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Bari 2008², pp. 4-5, nota 5.
5. Ivi, p. 45; GW, Bd. 6, p. 308.
6. Su questo si veda W. Beierwaltes, *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 160-206.
7. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jense*, cit., p. 13; GW, Bd. 6, p. 275; corsivi nel testo.
8. Ivi, p. 86; GW, Bd. 8, p. 202; corsivi nel testo.

9. Ivi, p. 70; GW, Bd. 8, p. 186; corsivi nel testo.
10. Cfr. ivi pp. 71-3; GW, Bd. 8, pp. 187-8. Si noti il tono fichtiano della descrizione delle attività originarie dello spirito, indice della rimediazione hegeliana della dottrina della scienza come dottrina dell'Io.
11. Ivi, p. 36; GW, Bd. 6, p. 300. Su questi aspetti vedi l'ottima monografia di M. Anzalone, *Volontà e soggettività nel giovane Hegel*, Luciano, Napoli 2008, pp. 212-9.
12. Si potrebbe istituire un confronto fra la funzione assegnata da Hegel all'immaginazione nelle lezioni jenesi, come anche in *Fede e sapere* (1802), e la connotazione della funzione operativa dell'immaginazione e della necessità delle forme di pensiero presente nella kantiana *Antropologia pragmatica*, che meriterebbe peraltro di essere riletta in relazione agli esiti maturi dell'impresa critica. Dice Kant nell'*Antropologia*: «La parola affinità (*affinitas*) richiama qui quella mutua azione, analoga alla connessione mentale, che si ha in chimica fra due sostanze fisiche specificamente diverse, che intimamente agiscono l'una sull'altra e tendono all'unità: nel qual caso l'unione produce una terza sostanza, la quale ha proprietà che possono essere prodotte soltanto dalla unione di materie eterogenee. Intelletto e senso, pur nelle loro diversità, si affratellano da loro stessi nella produzione della nostra conoscenza, come se l'uno derivasse dall'altro o ambedue avessero una radice comune; il che però non può essere, o almeno è per noi incomprendibile come il diverso possa aver avuto origine da una sola e medesima radice» (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII, 177; trad. it. di G. Vidari riv. da A. Guerra, Laterza, Roma-Bari 2001⁴, p. 63). Si può qui vedere una ripresa del tema dell'immaginazione così come era posto nella *Deduzione* della prima edizione della *Critica della ragion pura* (cfr. *KrV*, AA IV, 75-95, A 95-130). L'immaginazione era ivi intesa come capacità di cogliere una legge di regolarità e una affinità di fenomeni, e l'atto dell'immaginazione era propriamente quello di essere la sorgente conoscitiva, attraverso un atto trascendentale, dell'affinità dei fenomeni e la loro stessa connessione in modo indipendente dal loro presentarsi singolarmente e con una consistenza «atomistica». Nella seconda edizione della stessa *Deduzione* (cfr. *KrV*, AA III, 107-130, B 129-169), l'immaginazione sarà ricondotta più chiaramente ad un effetto della sintesi intellettuale sulla sensibilità. E, nel passo dell'*Antropologia* che abbiamo testé citato, l'immaginazione torna ancora una volta, nell'alveo dell'attività pragmatica della facoltà di conoscere, come luogo di origine di una conoscenza non immediatamente concettuale della connessione dei fenomeni. La rappresentazione che pone nel togliimento dell'immediato potrebbe essere il correlativo hegeliano dell'immaginazione in Kant: quest'ultima andrebbe quindi intesa come capacità di produrre immagini secondo schemi di esercizio delle facoltà secondo un principio di unificabilità e di affinità, invece, per Hegel, l'esercizio di tale facoltà andrebbe visto come un'introiezione del mondo, in quanto quest'ultimo è ricondotto ad una opposizione interna tolta, secondo la dialettica dell'intuire e del mediare l'intuizione, da parte dell'atto stesso dell'intuire, che abbiamo sommariamente richiamato poco sopra nel corpo del testo.
13. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., p. 79; GW, Bd. 8, p. 194; corsivo

nel testo.

14. Ivi, p. 74; GW, Bd. 8, p. 190; corsivi nel testo.
 15. Cfr. F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 60-3.
 16. Cfr. anche Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., pp. 33-7; GW, Bd. 6, pp. 297-300.
 17. Per tutto questo cfr. M. Fornaro, *Il lavoro negli scritti jenesi di Hegel*, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 62-70.
 18. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. a cura di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996³, p. 323; *Phänomenologie des Geistes*, in GW, Bd. 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Meiner, Hamburg 1980, pp. 128-9; corsivi nel testo.
 19. Cfr. ivi, p. 331; cfr. GW, Bd. 9, p. 131.
 20. Ivi, p. 331; cfr. GW, Bd. 9, p. 131; corsivi nel testo.
 21. Cfr. *supra*, pp. 96-97.
-

© 2017 Gennaro Luise & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)