

## ***Figure dell’“infermità etica”: Allwill e Woldemar nella lettura di Hegel***

Mariafilomena Anzalone  
Università della Basilicata  
Dipartimento di Scienze Umane  
marilenaanzalone@gmail.com

### **ABSTRACT**

In his works, and especially in the *Phenomenology of Spirit*, Hegel often uses literary references. Among them, we can find also some characters that, in Hegel’s view, embody a worst aspect of the modern subject, “the ethical infirmity”, the inability to act, to realize themselves objectifying their inner determinations. Characters of this kind are Allwill and Woldemar, protagonists of two homonymous novels of Jacobi, that Hegel critically analyzes in *Faith and Knowledge*. Through the Hegelian analysis of these two literary figures, we will try to highlight the features and causes of this “ethical infirmity”, showing how Hegel see it as a one of the diseases to which it is structurally exposed the modern subjectivity.

### **KEYWORDS**

Ethics, subjectivity, beautiful soul, moral conscience

### **1. Introduzione**

In un libro di qualche anno fa<sup>1</sup> Allen Speight si interrogava sul ruolo giocato dalla letteratura nell’elaborazione hegeliana di un’opera complessa e stratificata come la *Fenomenologia dello spirito*. Secondo Speight, il frequente ricorso ai personaggi letterari si lega, nella *Fenomenologia*, ad uno specifico progetto filosofico: quello di indagare e comprendere l’agire umano nel mondo moderno<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge University Press, New York 2001.

<sup>2</sup> I tre generi letterari che Hegel prende in considerazione – la tragedia, la commedia, e il romanzo romantico – sarebbero, in questa prospettiva, una via

Anche a non voler riconoscere all'utilizzo hegeliano della letteratura un ruolo filosoficamente così decisivo come quello attribuitogli da Speight, è indubbio che esso faccia acquistare efficacia esplicativa alla spesso intricata pagina hegeliana offrendo, nel contempo, al lettore così come allo studioso un ulteriore strumento di analisi ermeneutica. E ciò è tanto più vero in relazione al tema dell'agire e delle sue caratteristiche: Antigone<sup>3</sup>, Karl Moor<sup>4</sup>, Faust<sup>5</sup> divengono figure paradigmatiche di un certo tipo di soggettività, di uno specifico modo di affrontare i conflitti interiori, di concepire le relazioni intersoggettive, di risolvere i dilemmi morali e di intendere i doveri etici.

All'interno del vasto campo di riferimenti letterari, presenti non solo nella *Fenomenologia*, possiamo trovare anche alcuni personaggi che, secondo Hegel, incarnano un aspetto deteriore del soggetto

d'accesso privilegiato a tre momenti dell'agire umano: retroattività, teatralità e perdono.

<sup>3</sup> La trattazione hegeliana dell'Antigone sofoclea vanta un'ampia letteratura critica. Ci limitiamo a segnalare, tra i lavori più recenti: P. Vinci, *L'Antigone di Hegel. Alle origini tragiche della soggettività*, in P. Montani (a cura di), *Antigone e la filosofia*, Donzelli, Roma 2001, pp. 31-46; O. Pöggeler, *Schicksal und Geschichte: Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*, Paderborn, München 2004; F. Iannelli, *Oltre Antigone. Figure della soggettività nella Fenomenologia dello spirito di G.W.F. Hegel*, Carocci, Roma 2006; K. Hutchings, T. Pulkkinen (eds.), *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

<sup>4</sup> Al protagonista del dramma di Schiller *I Masnadieri* (1781) sembra ispirata la figura dell'"uomo di cuore" nella sezione della *Fenomenologia* dedicata a *La legge del cuore e il delirio della presunzione* (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX, Meiner, Hamburg 1980, pp. 202 e ss.; d'ora in poi citato con la sigla *Phä*; trad. it., G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, introd. di G. Cantillo, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, pp. 306; d'ora in poi citato con *Fen*). In proposito si veda: J. Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di G.A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 347 e ss.

<sup>5</sup> Cfr. *Fen*, I, pp. 301 e ss.; *Phä*, p. 198 e ss.; per il rapporto tra il *Faust* di Goethe e la *Fenomenologia dello spirito* cfr. R. Wieland, *Zur Dialektik des ästhetischen Scheins. Vergleichende Studien zu Hegels Phänomenologie des Geistes, der Ästhetik und Goethes Faust II*, Forum Academicum, Königstein 1981.

moderno: “l’infermità etica”, l’incapacità, in sede etica, di agire<sup>6</sup>, di realizzare se stessi oggettivando le proprie determinazioni interiori. Personaggi di questo genere sono Allwill e Woldemar, protagonisti di due omonimi romanzi di Jacobi, analizzati in *Fede e sapere*. A Woldemar, in particolare, Hegel dedica un esame dettagliato nelle lezioni sull’estetica e si ispira nel delineare la figura fenomenologica dell’anima bella.

Nel nostro breve saggio, attraverso l’analisi hegeliana di queste due figure letterarie, cercheremo di far emergere le caratteristiche e le cause di questa infermità etica, mostrando come Hegel veda in essa una delle patologie<sup>7</sup> a cui è strutturalmente esposta la soggettività moderna.

---

<sup>6</sup> È bene ricordare che per Hegel “Soltanto l’estrinsecazione della volontà morale è azione (*Handlung*)” in quanto contiene le seguenti determinazioni: “α) di venir saputa da me nella sua exteriorità come la mia, β) di essere la relazione essenziale con il concetto come un dover essere e γ) con la volontà di altri” (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. v. E. Weisser-Lohmann, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. XIV, Meiner, Hamburg 2006; trad. it., G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari 2000, § 113, ann.; d’ora in poi citato con la sigla *GPhR*). Si può parlare di azione, quindi, solo quando ci si riferisce all’espressione di una volontà soggettiva libera, consapevole di sé, che agisce in base alle sue determinazioni interiori, che vuole realizzare l’universale che è in lei e, nel farlo, si trova in relazione ad altri soggetti. Di conseguenza, Hegel usa il termine “fatto” (*Tat*) per indicare ogni alterazione della realtà dovuta ad una attività, e azione (*Handlung*) per indicare il prodotto di un fare voluto e saputo dalla volontà libera e autocosciente che decide di riconoscere come dovuti a lei e, in ultima analisi, a lei imputabili, solo quegli effetti di cui voleva essere causa. Questa differenza trova, secondo Hegel, il suo fondamento nell’affermazione moderna del principio della soggettività e dell’elemento del sapere che lo caratterizza: gli eroi tragici, come ad esempio Edipo, non essendo ancora giunti “alla riflessione sulla differenza tra *fatto* e *azione*, tra l’avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze”, si sentono colpevoli di tutto ciò che gli accade, anche di ciò che non hanno voluto, e si fanno carico dell’“intera estensione del fatto” (*GPhR*, § 118, ann.). Sul concetto di azione in Hegel segnaliamo: M. Giusti, *Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung*, “Hegel-Studien”, 22, 1987, pp. 51-71; F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell’agire in Hegel*, Verifiche, Trento 1993; M. Alessio, *Azione ed eticità in Hegel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milano 1996; M. Quante, *Il concetto hegeliano di azione*, trad. it. di P. Livieri, pref. di F. Menegoni, Franco Angeli, Milano 2011.

<sup>7</sup> Cfr. in proposito R. Bonito Oliva, *Labirinti e costellazioni. Un percorso ai margini di Hegel*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 129 e ss.

2. *Allwill e Woldemar: “licenze di una più alta poesia”*

In *Fede e sapere* la trattazione delle figure di Allwill e Woldemar avviene nell’ambito della più complessiva trattazione e valutazione della filosofia pratica di Jacobi<sup>8</sup>. Ad essa, quindi, è necessario richiamarsi, seppur brevemente, per comprendere il contesto in cui si colloca il riferimento a queste due figure e il senso che esso, in tale contesto, acquista.

In queste pagine Hegel si sofferma sull’esigenza che anima la filosofia pratica di Jacobi: far valere, contro l’etica kantiano-fichtiana, considerata il frutto di una ragione astratta e formale, la concretezza del sentimento. Tale esigenza, a suo avviso, è del tutto legittima, poiché la ragione pratica kantiana “non può produrre altro che un sistema di tirannia e di smembramento dell’eticità e della bellezza”<sup>9</sup>. Da questo punto di vista, l’intenzione jacobiana di riportare in primo piano l’individualità soggettiva, mortificata dall’universalità astratta della legge morale, è pienamente condivisibile. Per questo motivo, Hegel giudica “bello e purissimo” un passo della *Lettera a Fichte*, in cui Jacobi scrive: “Già, io sono l’ateo e il senza Dio, che ergendosi contro la volontà che nulla vuole, vuole mentire come mentì, morendo, Desdemona (...) violare e legge e giuramento come Epanimonda, come Giovanni de Witt, volere la propria morte come Ottone, commettere un sacrilegio come Davide; già, e cogliere le spighe di sabato, se non v’è

---

<sup>8</sup> Su questa critica cfr.: M. Brueggen, *La critique de Jacobi par Hegel dans Foi et savoir*, “Archives de philosophie”, 1967, pp. 187-188. Sul rapporto tra Hegel e Jacobi segnaliamo: G. Kirscher, *Hegel et la philosophie de F.H. Jacobi*, “Hegel-Studien”, 4, 1969; V. Rühle, *Jacobi und Hegel. Zum Darstellungs- und Mitteilungsproblem einer Philosophie des Absoluten*, “Hegel-Studien”, 24, 1989, pp. 159-182; H.-J. Gawoll, *Von der Unmittelbarkeit des Seins zur Vermittlung der Substanz. Hegels ambivalentes Verhältnis zu Jacobi*, “Hegel-Studien”, 33, 1998, pp. 133 e ss.; L. De Vos, *Unmittelbares Wissen und begriffenes Selbstbewusstsein des Geistes. Jacobi in Hegels Philosophie der Religion*, in W. Jaeschke, B. Sandkaulen (a cura di), *F.H. Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburg 2004, pp. 337-357.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, hrsg. v. H. Buchner u. O. Pöggeler, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Meiner, Hamburg 1968, p. 380 (d’ora in poi citato con la sigla *Gw*); trad. it., G.W.F. Hegel, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, a cura di R. Bodei, Mursia, Milano 1990, pp. 207-208 (d’ora in poi citato con la sigla *Fs*).

altra ragione se non quella che sono affamato, e se la legge è fatta per l'uomo e non l'uomo per la legge”<sup>10</sup>.

Di fronte alla prospettiva di un dovere completamente estraneo ed esterno all'uomo, di una legge che si impone senza radicarsi in un movente soggettivo, sentito come immediatamente vivente, Hegel accoglie la rivendicazione di Jacobi, ma, nel contempo, ne sottolinea anche il limite. Scrive, infatti, che “alla bellezza etica non può mancare” né l'aspetto “vivente in quanto individualità”, né la “forma del concetto e della legge, l'universalità e l'oggettività”<sup>11</sup>. Se Kant ha trascurato il primo aspetto, Jacobi mostra una totale “negligenza dell'aspetto legale ed oggettivo”<sup>12</sup>, a favore di un'assolutizzazione di quello soggettivo. Tale negligenza, come Hegel stesso ammette, non emerge tanto nel passo su citato della *Lettera a Fichte*, dove Jacobi non esclude l'aspetto oggettivo dell'eticità, ma “neppure l'esprime”<sup>13</sup>; essa, piuttosto, può essere riscontrata nelle posizioni espresse da Jacobi nelle *Lettere su Spinoza*, ed emerge, in particolare, quando ricorda la vicenda degli eroi spartani Sperzia e Buli<sup>14</sup>. Inviati in Persia per essere uccisi e riparare, così, all'omicidio, avvenuto a Sparta, di due araldi persiani, Sperzia e Buli rifiutano di sottomettersi al re di Persia e di avere, così, salva la vita. Motivano il loro rifiuto richiamandosi alla loro “esperienza” di uomini liberi, che non può essere compresa dal loro interlocutore Idarne<sup>15</sup>, e alle leggi e ai costumi di Sparta, di cui lo stesso

---

<sup>10</sup> *Fs*, p. 208; *Gw*, pp. 380-381. La traduzione della *Lettera a Fichte* citata nell'edizione italiana di *Fede e sapere* è tratta da F.H. Jacobi, *Idealismo e realismo*, a cura di N. Bobbio, De Silva, Torino 1948, p. 188. Sulla lettura hegeliana di questo passo di Jacobi, cfr. E. Cafagna, *La libertà nel mondo. Etica e scienza dello Stato nei Lineamenti di filosofia del diritto di Hegel*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 91 e ss. Sulla importanza della *Lettera a Fichte* di Jacobi nella speculazione hegeliana cfr. S. Achella, *Tra storia e politica. La religione nel giovane Hegel*, Editoriale Scientifica, Napoli 2008, pp. 182 e ss.

<sup>11</sup> *Fs*, pp. 208-209; *Gw*, p. 381.

<sup>12</sup> *Fs*, p. 209; *Gw*, p. 381.

<sup>13</sup> *Fs*, p. 209; *Gw*, p. 381.

<sup>14</sup> L'episodio cui fa riferimento Jacobi è tratto dal libro VII delle *Storie* di Erodoto. Sul rapporto tra la filosofia di Jacobi e la storia cfr. T. Dini, *Il filo storico della verità. La storia della filosofia secondo F.H. Jacobi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

<sup>15</sup> Idarne, comandante persiano, offre ai due spartani un banchetto ospitale e durante il convito chiede loro: ““Perché, cittadini di Lacedemone, sfuggite

Serse, monarca assoluto, non può intendere fino in fondo il valore. Nella lettura che ne dà Jacobi, i due spartani, richiamandosi alla loro esperienza, non intendono “comunicare una verità” o utilizzare categorie astratte, ma confessano, piuttosto, “solo il sentimento del loro cuore, il loro *affetto*”<sup>16</sup>. Ciò dimostra, nell’ottica di Jacobi, che concetti come quello di virtù o di libertà non possono essere colti né comunicati sul piano razionale, ma sono vissuti in un’esperienza soggettiva e particolare.

Hegel non condivide minimamente la lettura jacobiana dell’episodio di Sperzia e Buli: il loro va considerato come un vero e proprio “comportamento etico” in cui non traspare soltanto “la soggettività dell’esperienza, dell’animo, di un’inclinazione” ma viene in primo piano la suprema necessità e la suprema energia della libertà etica”, cioè quanto “vi è di più oggettivo (...) ossia terra, popolo e leggi”<sup>17</sup>. Ma Jacobi non comprende tutto questo e lo riporta ad un contingente sentimento soggettivo perché “intende ciò che è razionale come qualcosa di volgarmente empirico” e, “nel campo della bellezza etica è contrario al concetto e all’oggettività”<sup>18</sup>.

La filosofia pratica jacobiana sembra muoversi, quindi, lungo una direttrice duplice ma convergente: assolutizzazione della soggettività, considerata nella sua particolarità, e negligenza dell’oggettività. Ciò emerge, con particolare forza, proprio nelle creature letterarie di Jacobi,

---

l’amicizia del Re? Osservate, riguardando me e il mio stato, come sappia il Re onorare gli uomini di merito. Così anche a voi, se vi sottometterete, concederebbe il Re – dato che avete presso di lui acquistato fama di uomini di merito – a ognuno di voi un paese come l’Ellade da governare”. “Idarne” gli risposero, “il consiglio che ci dai è unilaterale, perché tu hai sperimentato un solo aspetto della proposta, senza avere esperienza dell’altro. Tu conosci la servitù, ma non hai ancora sperimentato la libertà e come sia dolce. Chè se tu l’avessi sperimentata, non di lance soltanto ci consiglieresti di armarci in sua difesa, ma anche di scuri”” (Erodoto, *Storie*, trad. it. di P. Sgroj, Newton, Roma 1997, VII, 135, p. 408).

<sup>16</sup> F.H. Jacobi, *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, trad. it. di F. Capra, riv. da V. Verra, Laterza, Bari 1969, p. 148. La citazione di Jacobi è riportata da Hegel in *Fs*, p. 209; *Gw*, p. 381. Com’è noto, Jacobi vede nel sentimento il luogo stesso del manifestarsi della realtà spirituale dell’uomo, la facoltà superiore a tutte le altre che distingue realmente l’uomo dagli animali.

<sup>17</sup> *Fs*, p. 209; *Gw*, pp. 381-382.

<sup>18</sup> *Fs*, p. 210; *Gw*, pp. 382.

nei protagonisti dei suoi romanzi, che Hegel considera essenziali per comprendere e chiarire il concetto jacobiano di “bellezza etica”<sup>19</sup>.

In effetti, lo stesso Jacobi, nella prefazione alla quarta edizione dell'*Allwill*, aveva affermato che l'idea di scrivere un romanzo filosofico nasceva dalla necessità di “comunicare agli altri le sue convinzioni”, che “poggiavano sull'intuizione immediata”; a tal fine egli aveva inteso “procedere rappresentando”, dando vita ad un lavoro che “fosse soltanto circonfuso dalla creazione poetica, e che dovesse porre davanti agli occhi, nel modo più scrupoloso, l'umanità com'è, spiegabile o inspiegabile che sia”<sup>20</sup>. La scelta hegeliana di utilizzare il contenuto di questi due romanzi per offrire un'interpretazione critica del pensiero filosofico di Jacobi è, quindi, fondata innanzitutto sull'intenzione stessa che ha animato il loro autore. Anche se l'identificazione tra i personaggi di Jacobi e la sua concezione morale non è sempre così pacifica, è indubitabile che attraverso Allwill e Woldemar venga presentato al lettore, seppur con sfumature diverse, un certo “tipo umano”.

Nel caso dell'*Allwill*<sup>21</sup> – la cui esile trama<sup>22</sup> è tutta costruita sulle vicende interiori raccontate nello scambio epistolare tra il protagonista, Allwill, e la sua amica Silly – Jacobi indica già con il nome (All-will, tutto-volontà) sia “l'idea di un essere che si risolve nella sua smisurata

---

<sup>19</sup> Cfr. *Fs*, p. 210; *Gw*, pp. 382.

<sup>20</sup> F.H. Jacobi, *Allwill*, trad. it. di P. Bernardini, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 53-54. Secondo Verra la forma letteraria del romanzo non è uno “strumento estrinseco” che Jacobi utilizza per esprimere “un pensiero filosofico già elaborato”; a suo avviso, invece, “la prima fase del pensiero di Jacobi è tutta incentrata nello sforzo di realizzare un nuovo tipo di filosofia nel romanzo e attraverso il romanzo, e soltanto quando tale speranza verrà a cadere (...), sarà privilegiato invece il dibattito teorico diretto” (V. Verra, *Esperienza filosofica nel romanzo epistolare. “Dalle carte di Eduard Allwill” di F.H. Jacobi*, in R. Ascarelli, U. Bavaj, R. Venuti, a cura di, *L'avventura della conoscenza. Momenti del Bildungsroman dal “Parzival” a Thomas Mann*, Guida, Napoli 1992, pp. 30-31. Su questo punto cfr. anche M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 26 e ss.

<sup>21</sup> Si tratta di un romanzo epistolare, ispirato dalla lettura di Goethe e Rousseau, di cui Jacobi curò ben cinque edizioni tra il 1775 e il 1812, apportando modifiche rilevanti fino al 1792, anno della pubblicazione della quarta edizione. Per la storia redazionale del testo, cfr. M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., pp. 29 e ss.

<sup>22</sup> Come nota Serenella Iovino, curatrice dell'edizione italiana del *Woldemar*, queste due opere sono “più o meno prive di una trama realmente romanzesca” (S. Iovino, *Woldemar. Due letture possibili. Introduzione*, in F.H. Jacobi, *Woldemar*, trad. it. di S. Iovino, Cedam, Padova 2000, p. 11).

volontà (...) sia quella di un essere che vuole realizzare in se stesso, e insieme, tutto quanto serve alla pienezza della sua potenza (volontà-di-tutto)”<sup>23</sup>. Allwill appare come un animo appassionato e nobile quanto ostinato nella sua convinzione di dover vivere “in accordo con la natura”<sup>24</sup>. Egli contrappone alle sterili leggi morali gli impulsi spontanei e immediati che la natura ha posto negli uomini, che sono i soli a poter produrre un agire realmente virtuoso. In questo senso, le norme che regolano la società, “la squisita virtù della morale della scuola, civica, dell’esercito”, sono come “una specie di nebbia, che copre con un velo tutta la spensierata superficie degli oggetti, fatta di colori, splendore, luce e ombra, e lascia che si veda in loro soltanto il solido immutabile”<sup>25</sup>. La moralità effettiva nasce solo nella prassi di colui che, vivendo in sintonia con la natura e con il suo cuore, oppone ai principi resi immutabili dalla consuetudine e dalla tradizione, lo slancio del suo sentire. Volere realmente significa non tradire questo sentire.

Lo stesso potente richiamo al “cuore” come fonte del bene morale è presente in *Woldemar*, protagonista dell’omonimo romanzo<sup>26</sup>. Anche in questo caso, attraverso le vicissitudini dell’amicizia tra *Woldemar* e *Henriette*, emerge la personalità impetuosa e insieme malinconica di *Woldemar*. Egli oppone alla morale utilitaristica del padre di *Henriette*, *Honrich*, così come alle leggi “positive” che regolano la convivenza civile, l’ideale di un agire che si radica nella coscienza morale. “Solo smettere di usare la coscienza è causa di rovina”<sup>27</sup>, afferma perentoriamente *Woldemar*, e questa coscienza coincide con il sentimento stesso del dovere: “le azioni che non traggano origine *in maniera immediata e libera* dal sentimento del dovere, e che non si fondino esclusivamente su tale sentimento, non sono azioni veramente oneste, veramente buone e virtuose. Il sentimento di cui parlo è noto a tutti gli uomini sotto il nome di coscienza (*Gewissen*), ed essa è la sola fonte della morale, l’origine di ogni diritto, di tutte le forme e le

---

<sup>23</sup> M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., p. 32.

<sup>24</sup> F.H. Jacobi, *Allwill*, cit., p. 169.

<sup>25</sup> Ivi, p. 97.

<sup>26</sup> Anche il *Woldemar* ha alle spalle una complessa storia redazionale. Il romanzo, a partire dal 1777, fu rielaborato più volte fino al 1796 e ristampato nel 1817. In proposito cfr. S. Iovino, *Breve prospetto della trama e delle edizioni*, in F.H. Jacobi, *Woldemar*, cit., pp. 24-25; M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., pp. 33 e ss.

<sup>27</sup> F.H. Jacobi, *Woldemar*, cit., p. 121.



istituzioni giuridiche ed etiche, infinitamente distinte l'una dall'altra; forme che, benché *non vi* riescano, *dovrebbero* nella loro moltitudine fare le veci della coscienza”<sup>28</sup>.

Nelle parole di Woldemar si esprime, plasticamente, il tentativo di superare la scissione kantiana tra universalità della legge e particolarità del sentire, identificando la ragione pura pratica, in quanto fonte della moralità, con il “cuore”, con la certezza istintiva e soggettiva del bene<sup>29</sup>. In Jacobi, e in particolare nelle sue due creature letterarie, l'aspetto divino e nel contempo naturale della coscienza morale, affermato già da Rousseau<sup>30</sup>, viene rivendicato alla luce dell'opposizione kantiana tra legge morale e natura, e del conseguente assoggettamento della coscienza morale ad una razionalità che la fa divenire “ciecamente legalistica, sorda, muta e insensibile”, strappandole “fino all'ultima fibra, la sua radice vivente, il cuore dell'uomo”<sup>31</sup>. L'appello al cuore, non privo di risonanze pascaliane, riveste un'assoluta centralità e, come osserva Ivaldo, nei protagonisti dei romanzi di Jacobi “assume un carattere ‘soggettivistico’, poiché il cuore è inteso come “la facoltà creatrice della virtù”<sup>32</sup>.

Al cuore si ispira il genio morale, incarnato da questi due personaggi; in quanto tale, il genio morale non si lascia imbrigliare dalle leggi esterne e positive, ma le istituisce dando vita, quando le

---

<sup>28</sup> Ivi, pp. 103-104. Come osserva Iovino, a differenza di Allwill, “Woldemar non abiura *in toto* la legge. Egli ne riconosce la funzione e la necessità, ammettendo che essa scaturisce direttamente dalla coscienza morale; ciononostante, il suo cristallizzarsi in forme estrinseche e sclerotizzate (...) non può evitarne di tradirne la purezza e l'essere immediato” (ivi, p. 104, nota 113).

<sup>29</sup> “Ciò che è bene lo dice all'uomo solo e immediatamente il suo *cuore*; solo il suo cuore, il suo istinto, possono indicargli ciò che è buono; e lo fanno senza mediazioni, poiché è di quest'amore del bene che l'uomo vive” (ivi, p. 122).

<sup>30</sup> “Coscienza, coscienza! Istinto divino, immortale e celeste voce, guida sicura di un essere ignorante e limitato, intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio, sei tu che fai l'eccellenza della sua natura e la moralità delle sue azioni; senza di te non sento niente in me che mi elevi al di sopra delle bestie, salvo il triste privilegio di smarrirmi di errore in errore, con l'aiuto di un intelletto senza regola e di una ragione senza principi” (J.J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. di A. Visalberghi, Laterza, Roma-Bari, p. 202).

<sup>31</sup> F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*, trad. it. di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia 2001, p. 56.

<sup>32</sup> M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., p. 43.

circostanze lo rendano necessario, ad un nuovo ordine di cose che scaturisce da una “decisione immediata dello spirito e della coscienza”<sup>33</sup>. Come afferma Woldemar, la prassi del genio morale, equiparata a quella del genio artistico, è una prassi innovativa e creatrice, guidata dal “gusto morale”<sup>34</sup>: essa genera “eccezioni”, “licenze di una più alta poesia”, per le quali la grammatica della virtù non dispone di alcuna regola precisa”<sup>35</sup>.

Di fronte allo slancio “eroico” di Allwill e Woldemar, Jacobi stesso introduce degli elementi di perplessità che emergono, ad esempio, nel giudizio di Silly su Allwill. In una lettera, Silly scrive che in lui “l’uomo intero, per quanto riguarda la sua parte etica, è diventato *poesia*. E da ciò ne può derivare che egli abbandona ogni verità (...). La pienezza di questo stato è un autentico misticismo dell’avversione alla legge, e un quietismo dell’immoralità”<sup>36</sup>. Come ha evidenziato Ivaldo, in questa considerazione di Silly si esprime la presa di distanza di Jacobi dagli ideali dello *Sturm und Drang*, presa di distanza che, nel *Woldemar*, approda a una critica “della pretesa del genio morale di porsi come misura dell’etico”<sup>37</sup>.

Nella lettura hegeliana di queste figure, presente in *Fede e sapere*, non è tanto la messa in discussione di tale pretesa a costituire il fulcro

---

<sup>33</sup> F.H. Jacobi, *Woldemar*, cit., p. 117.

<sup>34</sup> Ivi, p. 98. “La conoscenza del bene, così come quella del bello, è sottoposta alla discrezione del gusto; senza il gusto, infatti, questa conoscenza non può avere *inizio* né, al di sopra del gusto, la si può elevare. Il gusto morale, come il gusto estetico, si sviluppa attraverso modelli eccellenti; e gli alti originali sono sempre l’opera di un genio creatore. Attraverso il genio la natura dà le leggi alle arti: all’arte del bene come a quella del bello” (ivi, pp. 98-99.)

<sup>35</sup> Ivi, pp. 117-118. È da ricordare che nella ristampa del *Woldemar* pubblicata nel 1817, Jacobi aggiungerà un dialogo di carattere filosofico tra Woldemar e un allievo di Ferguson dedicato proprio al tema della virtù. Sulla centralità di questo tema, cfr. S. Iovino, *Radice della virtù. Saggio sul Woldemar di F.H. Jacobi*, La Città del Sole, Napoli 1999.

<sup>36</sup> F.H. Jacobi, *Allwill*, cit., pp. 161-162.

<sup>37</sup> M. Ivaldo, *Introduzione a Jacobi*, cit., p. 42. Ivaldo fa notare come “Anche se lo *Allwill* e il *Woldemar* sono accomunati da una critica al genio morale – che in certo modo si pone anche come rifiuto *ante litteram* di alcuni motivi del romanticismo –, esiste però un aspetto del genio morale che Jacobi apprezza. È il suo atteggiamento polemico verso una morale precettistica e utilitaria, fondata su sistemi dottrinali astratti e sulle convenzioni sociali” (ivi, p. 39).

della critica hegeliana, quanto il suo rivelarsi del tutto inconcludente, il suo approdare soltanto ad una idolatrice contemplazione del proprio sé. Scrive Hegel: “Il tono fondamentale di queste figure è però questa cosciente mancanza di oggettività, questa soggettività fermamente attaccata a se stessa, questa continua – non certo meditazione – bensì riflessione sulla propria personalità, questa contemplazione che ritorna eternamente sul soggetto e che pone, al posto della libertà etica, la più grande pignoleria, il cupido egoismo e la cronica infermità etica (*sittliche Siechheit*)”<sup>38</sup>.

Non c'è, dunque, alcun nuovo ordine di valori che erompe dall'agire di Allwill e Woldemar, alcuna decisione immediata capace di istituire più autentiche relazioni etiche: le loro vicende si risolvono in un'analisi interiore narcisistica ed estenuante quanto inconcludente. La loro pretesa di essere centro creativo della realtà si dispiega nei termini di un reiterato movimento di negazione che non produce nulla, non dà vita ad azioni alte e nobili, non li spinge a costruire rinnovati rapporti etici, ma si traduce in un'unilaterale e continuo riferimento a sé, al proprio sentire, alla propria interiorità. E di questa interiorità, tali personaggi, restano completamente prigionieri. “Così negli eroi Allwill e Woldemar noi vediamo rappresentato proprio questo tormento dell'eterna contemplazione di se stessi, e non in un'azione soltanto, bensì nell'ancora più grande noia e spossatezza del vuoto essere”<sup>39</sup>.

### 3. *L'anima bella di Woldemar*

Nelle lezioni sull'estetica, interrogandosi sul modo in cui l'arte può raffigurare l'azione<sup>40</sup>, Hegel prende in considerazione “l'individualità umana totale come carattere”, che costituisce il vero e proprio “centro della rappresentazione artistica ideale”<sup>41</sup>. Per essere davvero tale, però,

---

<sup>38</sup> *Fs*, p. 210; *Gw*, p. 382.

<sup>39</sup> *Fs*, p. 211; *Gw*, p. 383.

<sup>40</sup> Sulla particolare attenzione dedicata al tema dell'azione nell'estetica di Hegel, cfr. F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, cit., pp. 141 e ss.

<sup>41</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, Bde. XIII-XV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970 (d'ora in poi citato con la sigla *Ästh*), p. 306; trad. it., G.W.F. Hegel,

il carattere rappresentato artisticamente deve avere, secondo Hegel, la “ricca vigoria della soggettività che si raccoglie in sé”, deve essere, cioè, una “singolarità veramente libera” che “deve mostrarsi non solo come universalità, ma altrettanto come particolarità concreta e come mediazione unificante e compenetrazione di questi due lati, che *per se stessi* sono come unità”<sup>42</sup>. Alcuni dei “prodotti” dell’arte moderna, non corrispondono affatto a questo ideale e tra di essi c’è proprio il *Woldemar*.

Il giudizio che esprime Hegel sul personaggio creato da Jacobi è meno stringato rispetto a quello, pur estremamente efficace nella sua sinteticità, presente in *Fede e sapere*. Esso lascia trasparire, nella considerazione del valore estetico del romanzo, le caratteristiche anche psicologiche della personalità di Woldemar, senza però entrare più di tanto nel merito della trama del romanzo.

Hegel presenta Woldemar sostanzialmente come un debole, un individuo incapace di far corrispondere alla consapevolezza della propria “virtù ed eccellenza” azioni che ne siano all’altezza. La sua debolezza consiste proprio nel “rapporto errato per tutti i lati” che intrattiene con la realtà: convinto o, forse, sarebbe meglio dire illuso, della propria “magnificenza”<sup>43</sup> e superiorità, Woldemar respinge tutto ciò che è “altro” rispetto alla sua anima “alta e divina”, in quanto “indegno di lei”<sup>44</sup>. Egli, spiega Hegel, è a tutti gli effetti un’anima bella che “non è aperta neanche ai veri interessi etici ed ai solidi fini della vita, ma, chiusa nel proprio bozzolo, vive e si muove solo nelle sue personalissime elucubrazioni religiose e morali”<sup>45</sup>. Non c’è in Woldemar alcuna reale uscita fuori di sé, nessuna concreta oggettivazione, ma solo un compiacimento narcisistico dell’eccellenza del proprio io che, nel disprezzo per ogni alterità, si mostra anche incapace di costruire autentiche relazioni intersoggettive. Dall’alto della sua superiorità morale, egli vede nella realtà e in coloro che lo circondano solo lo specchio in cui ammirare se stesso: tutti dovrebbero “in ogni momento

---

*Estetica*, a cura di N. Merker, Feltrinelli, Milano 1978, p. 310 (d’ora in poi citato con la sigla *E*).

<sup>42</sup> *E*, p. 311; *Ästh*, I, p. 306.

<sup>43</sup> *E*, p. 317; *Ästh*, I, p. 313.

<sup>44</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 313.

<sup>45</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 313.

indovinare, comprendere, onorare questa bellezza solitaria”<sup>46</sup>, che splende di luce propria e per questo non deve dare alcuna prova di sé. Quando questo riconoscimento non ha luogo, l'animo di Woldemar ne risulta profondamente colpito: la sua debolezza interiore non gli consente di sopportare un simile affronto, così come non gli consente di sopportare “i piccoli inconvenienti e contrattempi, su cui passa sopra senza esserne toccato un carattere forte e grande”<sup>47</sup>.

Alla debolezza si congiunge, così, una forte suscettibilità che genera non solo un continuo stato di disperazione ma anche comportamenti del tutto incoerenti rispetto a quei valori di amicizia e amore cui pure Woldemar afferma di ispirarsi e sui quali si incentra tutta la vicenda romanzesca<sup>48</sup>. Se gli altri non colgono la grandezza del suo animo, nota sarcasticamente Hegel, “vanno a farsi benedire da un momento all'altro tutta la umanità, tutta l'amicizia, tutto l'amore”<sup>49</sup>.

Di conseguenza, oltre ad essere un animo debole e suscettibile, Woldemar è anche un individuo isolato dagli altri e dalla realtà, perché non ha “la forza ed il coraggio di volere ed affrontare qualcosa di reale”<sup>50</sup>. Come già è emerso in *Fede e sapere*, la sua vicenda si risolve in uno spasmodico tormento interiore, in un'ossessiva riflessione su se stesso, che porta nella sua vita “tristezza, afflizione, cordoglio, cattivo umore”<sup>51</sup>.

Le caratteristiche distintive di Woldemar (vanità, povertà, isolamento, insoddisfazione) sono quelle che Hegel nelle lezioni sull'estetica, ma ancor prima nella *Fenomenologia* ha attribuito alla figura dell'anima bella. Ispirandosi anche alle pagine del *Woldemar*<sup>52</sup>,

---

<sup>46</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 313.

<sup>47</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 314.

<sup>48</sup> In questo senso, esemplare deve apparire a Hegel la profonda crisi in cui cade Woldemar quando, dopo aver scoperto che Henriette gli ha nascosto il giuramento, fatto al padre morente, di non sposarlo mai, rovina il suo rapporto con Henriette e con le persone a lui più vicine.

<sup>49</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, pp. 313-314.

<sup>50</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 314.

<sup>51</sup> *E*, p. 318; *Ästh*, I, p. 314.

<sup>52</sup> Cfr. in proposito: G. Falke, *Hegel und Jacobi. Ein methodisches Beispiel zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes*, “Hegel-Studien”, 22, 1987, pp. 129-142. Si veda anche il già citato volume di Speight che considera il *Woldemar* l'esempio di un “linguaggio narrativo del perdono”, di cui Hegel si approprierebbe nella parte conclusiva della sezione fenomenologica de *Lo spirito certo di sé*,

ha presentato questa figura come “la genialità morale” che “Nella maestà della sua altezza oltre la legge determinata e oltre ogni contenuto del dovere (...) sa la voce interiore nel suo sapere immediato come voce divina” e si realizza solo nella contemplazione di se stessa, nell’“intuizione di questa sua propria divinità”<sup>53</sup>. Consapevole del valore assoluto della propria interiorità, l’anima bella sprofonda nella sua soggettività, nel suo “più intimo recesso”<sup>54</sup>. Questo movimento di interiorizzazione è, nel contempo, un movimento di chiusura rispetto all’oggettività, vista come potenziale elemento di corruzione della nobiltà del proprio animo. L’unica rarefatta forma di oggettività che ancora viene riconosciuta dall’anima bella è quella della comunità di anime belle come lei. Ma, come emerge nel *Woldemar*, nella crisi dell’amicizia tra Woldemar e Henriette, anche questo legame, si regge solo sulla reciproca assicurazione<sup>55</sup> rispetto alla propria purezza e nobiltà, e, nell’urto con la complessa trama delle relazioni intersoggettive, mostra tutta la sua fragilità.

L’anima bella è, dunque, pura ma in questa purezza si misura tutta la sua povertà: è incapace di oggettivarsi, di farsi altro da sé, di sopportare “il travaglio del negativo”; l’ansia di contaminare la sua purezza la porta a restare chiusa in una tensione che non si concretizza mai in un atto. La sua unica “azione” consiste nel contemplare la propria purezza e divinità in una dimensione allo stesso tempo estetica

---

attuando attraverso il perdono dell’anima bella, la conciliazione dello spirito (cfr. A. Speight, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, cit., pp. 112-121). Il *Woldemar*, però, non è certo l’unico riferimento letterario di cui Hegel si serve nel delineare la figura fenomenologica dell’anima bella: in essa agiscono suggestioni ed elementi tratti dalle opere di Goethe, Schiller, Schleiermacher, Novalis, Schlegel. Non potendo, in questa sede, renderne conto dettagliatamente, segnaliamo i seguenti studi: L. Lugarini, *L’esperienza dell’anima bella*, in Id., *Prospettive hegeliane*, IANUA, Roma 1986, pp. 190 e ss.; D.O. Dahlstrom, *Die schöne Seele bei Schiller und Hegel*, “Hegel-Jahrbuch”, 1991, pp. 147-156; P. Vinci, *Coscienza infelice e anima bella. Commentario della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1999, in particolare pp. 497 e ss.; B. Paha, *Die schöne Seele Hegels und die Literatur der Frühromantik*, Grin Verlag, München 2009.

<sup>53</sup> *Fen*, II, p. 181; *Phä*, pp. 352-353.

<sup>54</sup> *Fen*, II, p. 182; *Phä*, p. 353.

<sup>55</sup> “Lo spirito e la sostanza della loro unione è dunque la reciproca assicurazione della loro coscienza, delle loro buone intenzioni, è il rallegrarsi di questa reciproca purezza” (*Fen*, II, p. 181; *Phä*, p. 353).

e religiosa. Scrive Hegel in una pagina giustamente celebre: “Per conservare la purezza del suo cuore, fugge il contatto dell’effettualità e si impunta nella pervicace impotenza di rinunciare al proprio Sé affinato fino all’ultima astrazione e di darsi sostanzialità, ovvero di mutare il suo pensiero in essere e di affidarsi alla differenza assoluta (...) il suo operare è l’anelare che non fa se non perdersi nel suo farsi oggetto, privo di essenza, (...) in questa lucida purezza dei suoi momenti, una infelice *anima bella*, come la si suol chiamare, arde consumandosi in se stessa e diletta qual vana caligine che si dissolve nell’aria”<sup>56</sup>.

#### 4. La necessità di un “ponte” per mediare il “cuore e la realtà”

Nelle lezioni sull’estetica Hegel afferma che figure come quelle di Woldemar, da un punto di vista artistico, non possono che suscitare un interesse “vuoto” come le loro vicende, in cui non si dà un autentico svolgimento drammatico, visto che l’unico elemento rappresentato è una soggettività perennemente ripiegata su se stessa. Da un punto di vista etico, però, esse ci interrogano sul perché lo slancio attivistico di un soggetto convinto di incarnare e cogliere l’universale, di avere in sé addirittura una voce divina, si traduca in una sterile contemplazione di sé e della nobiltà del proprio cuore. Perché i fini alti e nobili di Allwill e Woldemar non trovano alcuna realizzazione? Perché le loro eccellenti intenzioni non si traducono in azioni che ne siano all’altezza?

La causa di tutto ciò non è da ricercare tanto nello scarso talento poetico di Jacobi, incapace di esprimere, nei suoi romanzi, qualcosa di più della “federico-enrico-jacobità”<sup>57</sup> e di rappresentare qualcosa di realmente universale. Essa va piuttosto cercata nel tipo di soggettività

---

<sup>56</sup> *Fen*, II, p. 184 ; *Phä*, p. 354-355.

<sup>57</sup> Questa accusa era stata mossa a Jacobi da Schlegel che, nel 1796, aveva recensito il *Woldemar*, tacciandolo di soggettivismo, in quanto romanzo che esprimeva solo l’individualità particolaristica del suo autore. Cfr. F. Schlegel, *Rezension von Jacobis Woldemar*, in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hrsg. v. E. Behler, J.J. Anstett, H. Eichner, Schöningh Verlag, München-Paderborn-Wien 1958 e ss., Bd. II, pp. 57-77. Sulla ricezione del *Woldemar*, cfr. F. Bechmann, *Jacobis Woldemar im Spiegel der Kritik: eine Rezeptionsästhetische Untersuchung*, Lang, Frankfurt am Main 1990.

che questi personaggi incarnano e sulla quale Hegel riflette a più riprese nel corso del suo itinerario speculativo.

Già in *Fede e sapere* l'esame critico della filosofia di Jacobi, in cui si inquadra anche quello dei suoi personaggi letterari, è condotto a partire dalla convinzione che nel suo pensiero, così come in quello di Kant e Fichte, si realizzi "il ciclo completo" delle forme della "metafisica della soggettività"<sup>58</sup>. Pur presentando differenze teoriche non marginali<sup>59</sup>, queste filosofie sono caratterizzate dal "comune principio soggettivo" per cui da un lato rendono la ragione soggettiva un che di finito, riducendola ad intelletto, a produzione di opposizioni e contrasti consolidati; dall'altro attribuiscono sempre e solo ad essa il compito di superare tali opposizioni mediante un'assolutizzazione dell'istanza soggettiva che, fissando ancor di più la scissione, riesce a generare solo un'infinta tensione al suo superamento, una cattiva infinità che non attinge l'infinito nella sua relazione al finito, ma può appagare il suo anelito solo con un "salto" nella fede<sup>60</sup>.

Nei sistemi di Kant, Fichte e Jacobi si esprime compiutamente, secondo Hegel, il "principio del Nord", quella "grande forma dello spirito del mondo"<sup>61</sup> che trova il suo retroterra spirituale nel protestantesimo<sup>62</sup>, in una religiosità che, ritirandosi nell'interiorità

---

<sup>58</sup> *Fs*, p. 251; *Gw*, p. 413.

<sup>59</sup> Per quanto tutte e tre siano attraversate dal contrasto tra soggettivo e oggettivo, queste filosofie differiscono tra di loro per il modo in cui tentano di risolverlo: "La filosofia kantiana stabilisce l'aspetto oggettivo (...): il concetto assoluto che come ragion pratica è semplicemente per sé, è la più alta oggettività nel finito, assolutamente postulato come idealità in sé e per sé. La filosofia di Jacobi è l'aspetto soggettivo: essa sposta il contrasto e l'esser-identico assolutamente postulato nella soggettività del sentimento come anelito infinito e dolore inguaribile. La filosofia fichtiana è la sintesi delle altre due: essa esige la forma dell'oggettività e dei principi come Kant, ma pone nello stesso tempo il conflitto di questa oggettività pura contro la soggettività come aspirazione e identità soggettiva" (*Fs*, pp. 130-131; *Gw*, p. 321).

<sup>60</sup> "questa relazione di una finitezza assoluta al veramente assoluto è la *fede*, in cui invero la soggettività si riconosce di fronte all'eterno come finitezza e nulla, ma essa stessa dispone questo riconoscimento in modo tale da salvare e mantenere se stessa come un in sé al di fuori dell'assoluto" (*Fs*, p. 201; *Gw*, p. 375).

<sup>61</sup> *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 316.

<sup>62</sup> Cfr. F. Cacciatore, *Protestantesimo e filosofia in Hegel*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, in particolare le pp. 63 e ss. dedicate a *Protestantesimo e soggettività moderna*. Per una ricostruzione dell'evolversi della lettura hegeliana del



soggettiva, non mediandosi con il mondo, lo abbandona all'intelletto. Quella protestante è una soggettività che, sul piano religioso, riproduce gli stessi meccanismi che abbiamo visto agire in Woldemar. È, infatti, “la soggettività, nella quale bellezza e verità si rappresentano nel sentimento e nelle disposizioni dell'animo, nell'amore e nell'intelletto”<sup>63</sup>. È una soggettività che, sul piano religioso<sup>64</sup>, “costruisce nel cuore dell'individuo i suoi templi ed i suoi altari”, che rifugge da ogni forma di esteriorizzazione oggettivante perché in essa avverte “il pericolo che l'intelletto consideri l'intuito come cosa ed il bosco sacro come legna”<sup>65</sup>. Il movimento interiorizzante della soggettività protestante rende “l'oggettivo (...) ciò che non ha alcun valore ed è un nulla” e impegna questa soggettività in una vera e propria “battaglia” per preservarsi “dalla necessità per cui il soggettivo si oggettiva”<sup>66</sup>.

Questa “battaglia” non è, però, una condizione in cui accidentalmente viene a trovarsi la soggettività protestante o l'anima bella di Woldemar. Essa è il segno, piuttosto, di uno dei rischi che corre il soggetto moderno in quanto soggetto che, a differenza di quello antico, è innanzitutto sapere di sé, consapevolezza del proprio valore assoluto. Se nell'*Antike* ognuno era “costume, immediatamente come universale” e rinunciava “alla sua particolarità senza sapere questa come tale, come *questo* Sé, come l'essenza”<sup>67</sup>, nella modernità, che con il

---

protestantesimo, cfr. W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 172 e ss.

<sup>63</sup> *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 317.

<sup>64</sup> Come osserva Cantillo, nella coscienza religiosa luterana “l'affermazione e la rivendicazione del principio della libertà soggettiva si accompagna alla coscienza del male che si annida nella stessa “interiorità” del soggetto, nell'ostinata affermazione della sua singolarità e della sua libertà particolare” (G. Cantillo, *Il pensiero della vita moderna. L'Illuminismo*, in Id., *L'istinto della ragione. Logica vita diritto in Hegel*, Luciano, Napoli 2012, p. 93).

<sup>65</sup> *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 317.

<sup>66</sup> *Fs*, p. 125; *Gw*, p. 317. In proposito cfr. S. Dellavalle, *La distruzione del bosco sacro e il principio del Nord*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 450-474.

<sup>67</sup> G.W.F. Hegel, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes (1805/06)*, hrsg. v. R.-P. Horstmann, in Id., *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Meiner, Hamburg 1976, pp. 262 (d'ora in poi citato con la sigla *Pg*); trad. it., G.W.F. Hegel, *Filosofia dello*

cristianesimo ha visto sorgere “il principio superiore della soggettività”, “ognuno *ritorna* completamente *in sé*, sa il suo *Sé come tale*, come questo *Sé*, come l’essenza”, possiede “*immediatamente il suo assoluto nel suo sapere*”<sup>68</sup>. Sorge il *Prinzip der absoluten Einzelheit*: esso si configura certamente come una conquista rispetto alla condizione del cittadino della *polis* cui mancava proprio “il sapere assolutamente se stessa della singolarità, questo assoluto essere-[concentrato]-in-sé (*Insichseyen*)”<sup>69</sup>. Ma tale conquista non è priva di risvolti negativi: ritornando in sé, la soggettività rischia di sprofondare nella sua interiorità, di chiudersi “nell’intuizione dell’Io=Io, dove quest’Io è ogni essenzialità e ogni esserci”<sup>70</sup>. Dilegua, in questo modo, ogni oggettività che non sia mera trasparenza attraverso la quale l’io guarda se stesso; l’oggettivo, osserva Hegel, “non arriva ad essere un negativo del *Sé* effettuale, così come il *Sé* non arriva all’effettualità”<sup>71</sup>.

Si realizza così un processo che, sul piano artistico, si è espresso plasticamente nell’ironia romantica<sup>72</sup> di Schlegel<sup>73</sup>, che rappresenta “la

*spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 149 (d’ora in poi citato con la sigla *FSJ*).

<sup>68</sup> *FSJ*, pp. 149-150; *Pg*, p. 262. L’elemento del sapere caratterizza fortemente la soggettività moderna, che si sa come irripetibile singolarità avente valore in se stessa e che, quindi, può anche opporsi a qualsiasi istanza universale e totalizzante. Su questo tema cfr. M. D’Abbiere, *Moralità ed eticità nella Realphilosophie II. Sullo sviluppo del sistema hegeliano negli anni 1805-1806*, “Giornale critico della filosofia italiana”, Aprile-Giugno 1975, pp. 222-262.

<sup>69</sup> *FSJ*, p. 151; *Pg*, p. 263.

<sup>70</sup> *Fen*, p. 182; *Phä*, pp. 353-354.

<sup>71</sup> *Fen*, p. 183; *Phä*, p. 354.

<sup>72</sup> Sulla critica di Hegel all’ironia romantica cfr. I. Strohschneider-Kohrs, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Niemeyer, Tübingen 1977 (in particolare le pp. 215 e ss. dove vengono messi in discussione i fondamenti della critica hegeliana a Schlegel); D. Innerarity, *Hegel y el Romanticismo*, Editorial Tecnos, Madrid 1993, cap. 5.

<sup>73</sup> Come Hegel ribadisce in più occasioni, il fondamento teorico dell’ironia romantica di Schlegel è costituito dai principi della filosofia fichtiana (Cfr. *E*, pp. 87-88; *Ästh I*, p. 93). Hegel mostra maggiore apprezzamento per una concezione dell’ironia contemporanea a quella di Schlegel ed elaborata da K.W. Solger nell’*Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* (1815). Si veda in proposito: G.W.F. Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, in Id., *Berliner Schriften*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1956, pp. 155-220; trad. it., G.W.F. Hegel, *Due*

più alta forma”<sup>74</sup> della soggettività moderna<sup>75</sup>, in cui l'Io, “signore e padrone di tutto”, in quanto soggettività assoluta, si comporta *ironicamente* verso la realtà, si pone cioè come assoluta negatività, di fronte alla quale ogni oggettività perde consistenza e valore. Per un tale io “non vi è nulla che non sia da porre solo ad opera dell'Io e che perciò non possa egualmente essere annientato dall'Io”<sup>76</sup>. Nella sua pretesa di porsi al di là e al di sopra di ogni legge, diritto, consuetudine<sup>77</sup>, una tale soggettività finisce solo per porsi al di fuori dell'oggettività, perdendo anche la propria consistenza oggettiva. La nullità dell'oggettività si traduce nella nullità di questa stessa soggettività. Scrive Hegel: “Se l'io si arresta a questo stadio, a lui tutto appare come nullo e vano: eccetto la propria soggettività che perciò diviene vuota e *vana* essa stessa”<sup>78</sup>. E diviene, come abbiamo visto soprattutto nel caso di Woldemar, una soggettività insoddisfatta, un'anima bella che avverte la sua “indigenza”, che ha “sete del sostanziale e del solido” ma non riesce a

---

scritti berlinesi su Solger e Humboldt, a cura di G. Pinna, Liguori, Napoli 1990, pp. 45-112; *GPhR*, § 140, ann.

<sup>74</sup> *GPhR*, § 140, ann.

<sup>75</sup> La rilevanza dell'ironia romantica come strumento di comprensione delle caratteristiche del soggetto moderno è sottolineata da Hegel nelle lezioni sulla storia della filosofia, allorché scrive che essa “è un elemento importante per capire il concetto di modernità” (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 4: *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. v. P. Garniron u. W. Jaeschke, in Id., *Vorlesungen*, Bd. IX, Meiner, Hamburg 1986, p. 220; trad. it., G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli appunti di diversi uditori. In Appendice i manoscritti delle introduzioni del 1820 e del 1823*, a cura di R. Bordoli, Laterza, Bari 2009, p. 201).

<sup>76</sup> *E*, p. 88; *Ästh*, I, p. 93.

<sup>77</sup> La connotazione etica della critica hegeliana all'ironia romantica emerge con particolare forza nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, sebbene non sia assente nelle lezioni sull'estetica. Scrive Hegel: “prendete una legge nel fatto e onestamente come essente in sé e per sé, io pure ci sto e mi ci trovo, ma sono anche più in là di voi, io sono anche al di là di quella legge e posso farla diventare *così o così*. Non la cosa è ciò che è l'eccellente, sebbene *io* sono l'eccellente, e sono il padrone della legge e della cosa, un padrone che con esse, come con suo libito, *soltanto gioca*, e in questa coscienza ironica, nella quale io lascio perire il Sommo, *soltanto godo di me*” (*GPhR*, § 140, ann.).

<sup>78</sup> *E*, p. 90; *Ästh*, I, p. 96.

liberarsi dal suo isolamento, “da questo ritrarsi in sé”, non riesce a sottrarsi “a questa interiorità astratta insoddisfatta”<sup>79</sup>.

Abbiamo così quella condizione di infermità che rappresenta la cifra delle vicende di Allwill e Woldemar e l’esito dell’assolutizzazione della soggettività moderna: “La insoddisfazione per questa quiete e per questa impotenza – che non può agire, che nulla può toccare, per non rinunciare all’armonia interna, e che pur con il desiderio di realtà e di assoluto, rimane tuttavia irreal e vuota, anche se in sé pura – fa sì che sorgano lo struggimento e la malattia dell’anima bella”<sup>80</sup>.

Malattia tutta moderna, l’infermità etica si radica nel riferimento del soggetto a sé, alla propria interiorità, vissuta come una dimensione inviolabile; riferimento che, se assolutizzato, rischia di tradursi in un ostinato concentrarsi nella propria irriducibile singolarità. La soggettività, divenuta del tutto soggettivistica, perde quella carica universalistica che pure le appartiene ma che, di fatto, non riesce a tradurre nella realtà vivente dello spirito. Essa tiene chiusa in sé “l’energia dello spirito come la selce la scintilla”<sup>81</sup>: non si realizza nell’esistenza, non oggettiva la propria interiorità, non ha la forza di sopportare l’alienazione che è connessa ad ogni oggettivazione. Il suo valore appare allora simile a quello di un “costoso gioiello” che “viene a rilucere solo in singoli punti” e, perciò, il suo rilucere è solo un “lampeggiare”<sup>82</sup>.

Richiamandosi al proprio sentire, al proprio cuore e alla voce divina che in esso si esprime, Allwill e Woldemar sembravano aver superato la “scissione” kantiana tra natura e morale, tra inclinazione e dovere. Ma tale superamento mostra, nella lettura hegeliana di queste figure, tutti i suoi limiti e le sue aporie, perchè non realizza alcuna autentica “bellezza etica”: sposta semplicemente la scissione ad un livello diverso ma non per questo meno lacerante e profondo. Allwill e Woldemar non avvertono la difficoltà di far coincidere la propria soggettiva inclinazione con la legge morale: essi, anzi, sentono che questa legge si produce nel loro cuore. Ma è proprio in questa consapevolezza che si apre lo spazio della loro malattia: la perpetua

---

<sup>79</sup> *E*, p. 90; *Ästh*, I, p. 96.

<sup>80</sup> *E*, pp. 90-91; *Ästh*, I, p. 96.

<sup>81</sup> *E*, p. 769; *Ästh*, II, p. 223.

<sup>82</sup> *E*, p. 764; *Ästh*, II, p. 218.

riflessione sulla propria individualità, sulla “bellezza” della propria anima, diviene coscienza della loro “suprema soggettività” e dà luogo ad una vera e propria “idolatria interiore”<sup>83</sup>. Come ha acutamente osservato Valerio Verra, mediante “l’ingrediente della riflessione e della coscienza di questa bellezza soggettiva”, la soggettività “viene gettata fuori dall’innocenza mediante la quale soltanto essa è capace di essere bella, pia e religiosa”<sup>84</sup>. Per questo Allwill e Woldemar, lungi dal produrre nella realtà quella armonia tra naturalità e moralità che è segno di una umanità piena, restano impigliati “nell’immortale contemplazione di se stessi”<sup>85</sup>. Le loro vicende assumono, così, i colori dell’inferno, di quell’inferno che in *Fede e sapere* Hegel definisce come “l’esser soli con il proprio appartenere a se stessi”<sup>86</sup>. Questa solitudine è in realtà la conseguenza di un isolamento, di una rottura dei vincoli che legano Allwill e Woldemar ad una realtà vista come inadeguata rispetto alla sublimità della propria anima. Essi restano così fermi e “infermi” nella scissione tra la loro soggettività e la realtà oggettiva, non hanno la forza di sottrarre a questi opposti il reciproco carattere di estraneità e di ritrovare se stessi nell’altro da sé, producendo una totalità etica.

A tale infermità sembrano dunque essere destinati Allwill e Woldemar e sembra essere perennemente esposta la soggettività moderna<sup>87</sup>, a meno che essa non trovi la forza di guarire, costruendo un “ponte per mediare il suo cuore e la realtà”<sup>88</sup>.

---

<sup>83</sup> *Fs*, p. 210; *Gw*, p. 382.

<sup>84</sup> V. Verra, *G.W.F. Hegel: la filosofia moderna e riflessione in Glauben und Wissen*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere*, cit., p. 26. Ma una vera anima bella, come afferma Schiller, “non si rende mai conto della bellezza del suo agire” (F. Schiller, *Grazia e dignità*, trad. it. di D. Maio e S. Tedesco, SE, Milano 2010, p. 52).

<sup>85</sup> *Fs*, p. 210; *Gw*, p. 382.

<sup>86</sup> *Fs*, p. 211; *Gw*, p. 382.

<sup>87</sup> Cfr. in proposito R. Bonito Oliva, *La questione del nichilismo e la questione del soggettivo*, in R. Bonito Oliva, G. Cantillo (a cura di), *Fede e sapere*, cit., pp. 263-282.

<sup>88</sup> *E*, p. 768; *Ästh*, II, p. 222.