

Federica Pitillo*

L'abitudine come seconda natura: forme e limiti della libertà in Hegel**

Abstract

This essay examines the concept of habit (*Gewohnheit*) as “second nature” in the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, focusing on its role in the realization of freedom. In Hegel’s thought, freedom cannot remain a merely reflective or subjective principle, but must acquire stability through embodied practices and shared forms of life. Habit thus functions as a mediation between subjective spirit and ethical life (*Sittlichkeit*), enabling individuals to interiorize norms, dispositions, and social practices. At the anthropological level, habit allows the subject to shape and appropriate the body, transforming natural impulses into embodied capacities. At the ethical and political level, it makes possible the integration of individuals within institutions and forms of communal life, so that ethical norms come to operate as a “second nature.” The essay argues, however, that this process is intrinsically ambivalent. While habit frees the subject from immediate natural determination, it also risks producing conformity and passive adaptation to existing institutions. By highlighting this tension, the paper reconsiders Hegel’s conception of ethical life and engages contemporary interpretations that emphasize the excessive and non-fully institutionalizable character of freedom.

Keywords

G.W.F. Hegel, Habit, Second Nature, Freedom, Ethical Life, Subjectivity.

* Università di Napoli Federico II

** Questo contributo è il risultato di un progetto di ricerca intitolato “Mimesi, abitudine e seconda natura. Prospettive di ricerca a partire dalla filosofia classica tedesca” condotto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università Federico II di Napoli nell’ambito del progetto PRIN 2022 “L’agire morale tra imitazione e autonomia / Moral Agency between Imitation and Autonomy” finanziato dall’Unione Europea, Next Generation EU, M4C2, Investimento 1.1. – PRIN PNRR 2022, CUP: E53C24003320006.

Le opere di G.W.F. Hegel sono citate da:

Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und dem Hegel-Archiv der Ruhr-Universität Bochum, Hamburg 1968 ss., cit. come GW, seguito dal numero del volume, della pagina e della traduzione italiana.

Werke in 20 Bänden, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, cit. come TWA, seguito dal numero di volume, della pagina e della traduzione italiana. Laddove non altrimenti indicato, s’intende che la traduzione è mia.

1. Com'è noto, nel pensiero di Hegel, il problema della libertà non si esaurisce nella sua definizione come autodeterminazione del soggetto, ma implica la questione della sua effettività: gli esseri umani non sono liberi perché *possiedono* l'idea della libertà, ma perché *sono* questa idea¹. Dunque, per esseri liberi, non basta soltanto conoscere l'idea di libertà, piuttosto occorre essere liberi *effettivamente*. Se la libertà dev'essere reale, essa non può rimanere confinata alla dimensione della decisione riflessiva, ma deve assumere una forma stabile, capace di strutturare il comportamento individuale e il mondo condiviso.

È in questo contesto che il concetto di abitudine (*Gewohnheit*) acquista una densità teorica che eccede di gran lunga la sua collocazione sistematica, ovvero la sezione antropologica dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Ciò che rende interessante il concetto hegeliano di abitudine è che esso, sul piano sistematico, funge da anello di congiunzione tra spirito soggettivo e spirito oggettivo, tra individuo e comunità.

Al livello dello spirito soggettivo, l'abitudine rappresenta il passaggio dalla vita psichica alla coscienza. Tale passaggio non avviene senza soluzione di continuità, piuttosto implica una rottura tra l'essere umano e la sua naturalità, l'irruzione di un potere dinamico nella monotonia della vita meramente naturale che va a costituire la vitalità e la persistenza della soggettività. Attraverso la ripetizione e l'incorporazione, il soggetto si sottrae alla dipendenza degli impulsi e delle sensazioni e produce una disponibilità del corpo che costituisce la condizione di ogni attività ulteriore.

Ma l'abitudine non si limita soltanto a rendere il corpo mezzo di percezione di sé e del mondo, essa è anche quello strumento che consente agli individui di interiorizzare modi di sentire, agire e pensare comuni, ovvero di abitare l'universale etico e riconoscere il mondo come il proprio mondo. Dall'accostamento tra Antropologia e Filosofia del diritto emerge così il nesso profondo che tiene assieme le disposizioni individuali acquisite e le relazioni che i singoli intrattengono tra loro e con gli apparati istituzionali.

Il punto interessante e, al contempo, ambiguo e problematico dell'argomentazione hegeliana è che il concetto di abitudine viene associato a quello di "seconda natura": l'abitudine non è semplicemente un meccanismo di automatizzazione, ma una forma di idealizzazione pratica, nella quale ciò che è stato acquisito si presenta come naturale. Essa non è né pura natura né pura autodeterminazione, ma il risultato di un processo di mediazione che, pur essendo opera dello spirito, non si dà come tale alla coscienza.

¹ Cfr. GW 20, p. 477; tr. it. di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 474.

Analogamente, sul piano della vita etica, le istituzioni non operano primariamente come oggetti di decisione, ma come forme di vita già interiorizzate, che orientano l'agire in un modo che potremmo definire inconscio o preriflessivo. L'eticità presuppone, dunque, che le norme siano diventate seconda natura, che agiscano cioè senza richiedere una costante tematizzazione. La stabilità della libertà oggettiva dipende così da un processo di sedimentazione che eccede la dimensione della coscienza individuale.

In questo contributo, intendo presentare una breve e non esaustiva analisi del concetto hegeliano di abitudine come seconda natura, con l'obiettivo di mostrarne l'intrinseca ambivalenza e opacità. Se da un lato l'abitudine costituisce la condizione di possibilità dell'affrancamento dal mondo istintuale, attraverso una progressiva incorporazione del dato naturale, dall'altro lato essa implica sempre il rischio di una ricaduta nella naturalità e, dunque, di una sospensione della negatività che caratterizza l'autodeterminazione dello spirito (§ 2).

Parimenti, al livello dell'eticità, l'abitudine non appare soltanto come il fondamento della comunità, che struttura comportamenti e modi di pensare condivisi, ma anche come il luogo in cui la libertà rischia di perdere la propria capacità trasformativa ed emancipativa (§ 3). L'analisi dell'ambivalenza e opacità di questo concetto consente non solo di riconsiderare con sguardo critico e autonomo il pensiero di Hegel, ma anche di aprire un confronto con letture contemporanee che insistono sul carattere eccedente e non completamente istituzionalizzabile della libertà (§ 4).

2. Nel sistema hegeliano, l'abitudine occupa una posizione peculiare, al confine tra Filosofia della natura e Filosofia dello spirito. La prima si conclude, infatti, con il medesimo tema da cui prende le mosse la seconda: lo studio dell'anima e delle sue funzioni. La transizione dalla natura allo spirito non rappresenta un mero superamento della dimensione naturale, quanto piuttosto il processo attraverso cui lo spirito si costituisce come *seconda natura*: "l'abitudine è stata chiamata a ragione una seconda natura: *natura*, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; – *seconda*, perché è un'immediatezza *posta* dall'anima, un modellare ed elaborare la corporalità, che spetta alle determinazioni del sentimento come tali, e alle determinatezze della rappresentazione e del volere, in quanto corporizzate [*verleiblichten*]"².

In più occasioni, Hegel non manca di riconoscere che la trattazione dell'abitudine è «un punto difficile nell'organizzazione dello spirito»³. La difficoltà è data dal fatto di dover tenere assieme elementi incompa-

² Ivi, p. 416; tr. it., p. 412.

³ *Ibidem*; tr. it., p. 411; tr. it., p. 411.

tibili: per un verso, l'abitudine è spirituale in quanto modella il corpo a partire da uno scopo soggettivo; per l'altro, è qualcosa di meccanico e ripetitivo, che la soggettività compie in modo inconsapevole, col rischio di cadere vittima di automatismi che possono mettere in discussione la sua dimensione cosciente e, dunque, la sua libertà. Si tratta ora di esaminare questi due poli presenti nel concetto di abitudine per comprendere il carattere *artificiale* del rapporto che l'essere umano intrattiene col mondo.

Per Hegel, l'abitudine è *seconda* natura perché è la dinamica mediante cui il soggetto si riappropria del proprio corpo: le "determinatezze della rappresentazione e del volere" sono somatizzate, tradotte cioè in forma corporea. Attraverso la *Gewohnheit* l'uomo trasforma il proprio corpo, lo modella e rende fluido, fino a farlo diventare strumento dell'anima. Dalla posizione eretta alla mimica sino al linguaggio, l'abitudine abbraccia l'intera sfera dello spirito umano: "all'espressione umana appartiene [...] in genere il portamento eretto, in particolare la formazione della mano come strumento assoluto, della bocca, riso, pianto ecc., e il tono spirituale diffuso sul tutto, il quale manifesta immediatamente il corpo come l'aspetto esterno di una natura più alta"⁴.

Gli scopi posti dall'idealità spirituale trasformano il corpo fisico (*Körper*) nel corpo di un soggetto (*Leib*). Hegel insiste molto sulla necessità di addestrare il corpo: mentre negli animali il corpo, obbedendo agli istinti, compie tutto ciò che è necessario, l'essere umano, invece, "deve prima rendersi padrone del suo corpo attraverso la sua attività. All'inizio, l'anima umana penetra nel corpo solo in modo molto indeterminato. Affinché questa compenetrazione diventi determinata, è necessaria l'educazione [*Bildung*]"⁵.

L'abitudine implica, dunque, una prassi trasformativa, che modella e apre il corpo al mondo esterno. L'individuo sembra non doversi più opporre a ciò che viene dall'esterno, poiché impara progressivamente a volere ciò che accade. Così, un cambiamento imposto dall'esterno viene interiorizzato fino a diventare abitudine, ovvero si trasforma in una disposizione che si esegue meccanicamente dall'interno⁶.

Dal punto di vista ontologico, l'abitudine è quel processo in cui l'accidentale diventa essenziale, ovvero un processo in cui un elemento contingente, proveniente dall'esterno e ripetuto più volte, è superato nell'universalità di una disposizione essenziale del soggetto. Non si tratta semplicemente di introdurre un'instabilità in ciò che, altrimenti, continuerebbe a sussistere sempre allo stesso modo, quanto piuttosto di un

⁴ Ivi, p. 418; tr. it., p. 413.

⁵ TWA 7, p. 190.

⁶ Cfr. F. Ravaisson, *De l'habitude*, Fayard, Paris 1984, p. 10.

cambiamento nella disposizione interna del soggetto, il quale si conserva *in e attraverso* questo cambiamento⁷.

L'abitudine, però, rimane *natura*, anche se seconda, perché è sempre sul punto di dissolversi nella naturalità: “sebbene l'uomo, da un lato, diventi libero attraverso l'abitudine, dall'altro, essa lo rende suo *schiaivo*; certamente essa non è una natura *immediata*, *prima*, governata dalla particolarità delle sensazioni, ma piuttosto una *seconda natura*, *posta* dall'anima, ma pur sempre una *natura*, un qualcosa di *posto* che assume la figura di un *immediato*, un'idealità dell'essente ancora essa stessa affetta dalla forma dell'essere, di conseguenza qualcosa che non corrisponde allo spirito libero, qualcosa di meramente *antropologico*”⁸.

Il processo di liberazione messo in atto dall'abitudine non può cancellare del tutto l'origine naturale dell'anima. L'essere umano resta, infatti, sottoposto alla necessità naturale e alla tirannia degli stimoli esterni. Che l'abitudine rimandi a “qualcosa di meramente *antropologico*” significa che i suoi scopi si realizzano nella forma dell'automatismo, senza riflessione. Rimane quindi un'opacità, che caratterizza l'abitudine e più generalmente l'intera sezione antropologica dell'*Enciclopedia*.

Tuttavia si può sostenere che tale opacità rappresenti il carattere più proprio del concetto hegeliano di abitudine: per un verso, infatti, è forma spirituale (ma sarebbe più corretto dire *meccanismo spirituale*⁹) necessaria che si oppone alla prima natura, è riflessività non-cosciente che plasma l'individuo in reazione al mondo esterno; per un altro verso, però, tale forma spirituale appare manchevole, perché le sue connessioni non sono autonome, vale a dire dettate da ragioni, bensì dalla sua esistenza naturale e, dunque, non libera, in cui l'abitudine rischia sempre di ricadere.

In altre parole, ogni tentativo di costituire il soggetto come istanza di agire autonomo sulla base della sola legge propria richiede, al contempo, che tale legge assuma la forza esterna dell'abitudine nei confronti della natura interna; altrimenti, questa finirebbe per travolgere

⁷ Cfr. C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Vrin, Paris 1996, p. 108.

⁸ TWA 7, p. 189.

⁹ In tal senso, nella *Scienza della logica*, si legge: “i termini, che si riferiscono tra loro nello spirito, rimangono estrinseci reciprocamente e rispetto allo spirito stesso. *Maniera meccanica d'immaginarsi, memoria meccanica, abitudine, operazione meccanica* significano che in quello che lo spirito comprende o fa manca la particolare penetrazione e presenza appunto dello spirito. Benché il suo meccanismo teoretico o pratico non possa aver luogo senza la sua spontaneità, senza un impulso e una coscienza, pur tuttavia vi manca la libertà dell'individualità, e siccome essa non vi appare, un simile operare si mostra come un operare puramente estrinseco” (GW 12, p. 133; tr. it. di A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Roma-Bari 2004, vol. II, p. 808).

il soggetto, come accade, ad esempio, nel caso della follia¹⁰. La tesi di Hegel è che il soggetto, “come alcunché di *naturale* ed *esistente*, è suscettibile di follia”¹¹, ovvero può a tal punto fissare e calcificare un contenuto particolare da non riuscire più a sublimarlo attraverso la sua attività conscia.

La possibilità della follia rende visibile, in forma patologica, una dinamica già all’opera nell’abitudine: la tendenza alla fissazione di contenuti che, una volta incorporati, possono sottrarsi alla rielaborazione riflessiva del soggetto. E tuttavia – e questo punto è di grande interesse per comprendere la tensione interna al concetto di abitudine – soltanto un’anima che è «suscettibile di questa malattia» può diventare libera¹². La libertà non è assenza di vincoli, ma capacità di lavorare su contenuti che possono irrigidirsi e condurre la soggettività a forme distorte di esercizio della libertà.

3. Abbiamo mostrato come, attraverso l’abitudine, le determinazioni spirituali siano somatizzate e il corpo diventi mezzo di percezione di sé e del mondo. Tale processo, però, non si realizza pacificamente, piuttosto implica una rottura tra l’essere umano e la sua naturalità, che si complica nello sviluppo della coscienza: «il compimento della natura nella cultura, dell’appartenenza al genere nella staturalità non è per Hegel un processo armonico, ma richiede spaccature, negazioni ed emancipazioni dall’essere naturale dell’uomo»¹³.

È proprio su questa rottura che dobbiamo ora focalizzare l’attenzione, spostando l’analisi dal piano individuale a quello sociale. Come accennato in apertura, nella prospettiva hegeliana, la libertà non ha la forma dell’ideale astratto o di un universale che si impone nella forma del dovere, piuttosto si configura come “la realtà di un mondo, riceve la *forma della necessità*”. Ciò significa che il suo contenuto, depurato da particolarità e accidentalità, si presenta “come abitudine, modo di sentire e carattere di esso, è l’ethos o il *costume* [Sitte]”¹⁴.

Nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel accosta esplicitamente l’eticità all’abitudine: “nella semplice *identità* con la realtà degli individui l’ethos appare, inteso come l’universale modo di agire dei medesimi – come *costume* –, l’*abitudine* dell’ethos come una *seconda natura*, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima

¹⁰ Su questo si veda S. Žižek, *Discipline Between Two Freedoms: Madness and Habit in German Idealism*, in M. Gabriel, S. Žižek (a cura di), *Mythology, Madness, and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, Continuum, London-New York 2009, pp. 95-121.

¹¹ GW 20, pp. 412-413; tr. it., p. 407.

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ L. Siep, *La filosofia politica di Hegel*, in “Verifiche” 20, n. 3-4, 1991, pp. 219-242: 226.

¹⁴ GW 20, pp. 478-479; tr. it., pp. 473-474.

pervasiva, significato e realtà del loro esserci, lo *spirito* vivente e sussistente come un mondo, lo spirito la cui sostanza è in tal modo per la prima volta come spirito”¹⁵.

Attraverso l'abitudine, gli individui interiorizzano modi di sentire, di agire e di pensare comuni. L'universale etico non si limita a plasmare le facoltà naturali dell'essere umano; esso è seconda natura perché integra questo dare forma alla naturalità dell'umano all'interno di un mondo storico-sociale, che appare al soggetto come il *suo* mondo. Dunque, l'eticità come seconda natura non si oppone alla prima natura del soggetto, piuttosto la sovradetermina, nella misura in cui norme e convenzioni sono per l'individuo il prodotto dell'elaborazione storica e sociale della prima natura.

L'individuo si è tradotto nell'eticità. Il suo sapersi come libero e autonomo coincide con la capacità di aderire ai nessi etici e di abitarli mediante un processo riflessivo. In tal senso, il rapporto degli individui con il mondo etico sarebbe di identificazione e riconoscimento. Particolare e universale – questa una delle critiche classiche rivolte a Hegel – sarebbero *già* da sempre mediati, così che, sul piano dell'eticità, non sembrerebbe esserci spazio alcuno per l'azione del singolo che si oppone al mondo e vuole cambiarlo. L'eticità si limiterebbe piuttosto a riprodurre in modo affermativo la realtà sussistente¹⁶.

D'altra parte, Hegel sembra riconoscere che il contesto etico di riferimento può, talvolta, non corrispondere alle istanze espresse dalla soggettività e che ciò può dar luogo a una crisi: quando, nella storia, i singoli – come nel caso di Socrate o degli Stoici – cercano nella propria interiorità il fondamento del giusto e del bene, ciò rivela che l'eticità vigente ha ormai cessato di offrire un orientamento adeguato. In questi casi, il mondo esterno sembra inadeguato o ingiusto, e quindi l'individuo smette di seguire le norme comuni per cercare dentro di sé un senso di armonia che non trova più nella realtà¹⁷.

Tuttavia, dagli esempi riportati, emerge che Hegel non ha in mente le società moderne, quando pensa alla possibilità di una presa di distanza del singolo dalle norme vigenti, in quanto non più razionali, ovvero fondate su principi capaci di essere universalizzati. Dal suo punto di vista, nella modernità, l'individuo non può non riconoscere la razio-

¹⁵ GW 14.1, p. 141; tr. it. di G. Marini, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello Stato in compendio con le Aggiunte di Eduard Gans*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 137.

¹⁶ Cfr., tra gli altri, C. Taylor, *Hegel e la società moderna*, tr. it. di A. La Porta, Il Mulino, Bologna 1984; M. Theunissen, *Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts*, in D. Henrich, R.-P. Horstmann (a cura di), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, pp. 317-381.

¹⁷ GW 14.1, p. 121; tr. it., p. 118.

nalità incorporata nelle pratiche e nelle norme etiche. Nella comunità, in quanto struttura oggettiva, egli supera l'immediatezza e la determinatezza finita che lo caratterizza, così che l'abitudine dell'*ethos* diviene una *seconda natura*.

È questa la ragione, per cui, in un modello etico così concepito, non c'è spazio per la virtù. Hegel non sostiene che la deliberazione della volontà non sia necessaria o che l'individuo non debba pensare da solo in ambito morale, piuttosto ritiene che un sistema di doveri adeguatamente strutturato dovrebbe rendere meno comuni i "casi difficili", ovvero i casi in cui fare appello alla virtù individuale. Anzi, a rigore, in una comunità in cui i nessi etici sono pienamente realizzati e sviluppati, parlare di virtù sarebbe nient'altro che "vuota declamazione"¹⁸.

La certezza soggettiva della libertà assume un contenuto di verità soltanto nella misura in cui si colloca nell'*ethos*. L'appartenenza del soggetto all'eticità fa sì che le sue leggi posseggano "un'autorità e potenza assoluta, infinitamente più stabile che non l'essere della natura"¹⁹. Tuttavia ciò che è storico rischia così di diventare più naturale della stessa natura²⁰. Proprio come l'immagine della talpa shakespeariana tanto amata da Hegel, la dimensione secondo-naturale appare più cieca delle leggi immutabili della natura. Riaffiora qui quell'opacità che abbiamo visto all'opera nell'accezione antropologica di abitudine e che è all'origine della ricaduta dello spirito nella pura naturalità.

Dunque, l'esigenza hegeliana di tenere assieme l'inserimento degli individui entro istituzioni che sono espressione di norme e la convalida soggettiva di queste norme non si realizza sempre pacificamente, piuttosto appare come "un calvario costellato di putrefatte interiorità"²¹. Rimane, perciò, una tensione al cuore della soggettività hegeliana: per un verso, l'individuo può contrapporsi in modo velleitario alla comunità, generando forme patologiche di isolamento che derivano da un esercizio distorto della libertà; per un altro verso, l'individuo può aderire alle istituzioni del mondo etico, può abitare lo spazio sociale, plasmando le istanze soggettive sulle norme comuni, ma ciò non esclude il rischio di una perdita del potenziale emancipativo, quando non anche quello di conformismo e di passiva accettazione dello stato di cose presente. Nello Stato, nell'eticità

¹⁸ Ivi, p. 140; tr. it., p. 136.

¹⁹ Ivi, p. 138; tr. it., p. 134.

²⁰ Come ha rilevato Adorno, "lo spirito come seconda natura è la negazione dello spirito, e proprio tanto più fondamentalmente quanto più la sua autocoscienza diventa cieca di fronte alla propria incontrollata naturalità. Ciò si compie in Hegel. Il suo spirito del mondo (*Weltgeist*) è l'ideologia della storia naturale" (T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, tr. it. di C.A. Donolo, Einaudi, Torino 1970, p. 322).

²¹ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, tr. it. di G. Raciti, SE, Milano 2004, p. 56.

compiuta, la libertà soggettiva perderebbe così ogni ruolo attivo e si dissolverebbe in rapporti oggettivo-sostanziali.

Da qui si dipana un ulteriore livello argomentativo, che ha a che fare con la specificità del modo attraverso cui Hegel prospetta il rapporto fra individuo e sostanzialità etica. Tale rapporto si realizza come conoscenza o, meglio, come autoconoscenza. Hegel non può riproporre né la certezza preriflessiva propria dell'eticità ingenua né il dualismo di teoretico e pratico caratteristico delle cosiddette filosofie della riflessione, a cui aveva rivolto le sue critiche sin dagli anni jenesi. La sostanzialità etica è sapere, sapere di sé, si conosce in senso compiuto *in* e *attraverso* l'individuo.

Tuttavia sorge qui il problema di come “evitare che il soggetto singolo come forma finita dello *spirito*” entri in contraddizione “con sé stesso come forma *finita* dello spirito”. Hegel risolverebbe il problema, per un verso “attraverso una formalizzazione del concetto di libertà”, per l'altro “attraverso una sistematica separazione del soggetto conoscente da quello agente”²². Così, plasmandosi su un modello autoreferenziale, derivante dall'impianto logico hegeliano, il concetto di libertà subirebbe un processo di eccessiva formalizzazione, che, di fatto, tenderebbe a fagocitare l'azione del singolo in quanto caratterizzata da differenza e finitezza.

4. La ricostruzione del concetto hegeliano di abitudine come seconda natura ha consentito di mettere in luce la sua funzione decisiva all'interno dell'economia complessiva del sistema, quale punto di snodo tra dimensione soggettiva e ordine etico oggettivo. L'abitudine non si configura, infatti, come un semplice fenomeno psicologico o come un meccanismo di ripetizione privo di spessore teorico, ma come il processo attraverso cui la libertà si radica nella corporeità e nella prassi, acquisendo quella stabilità senza la quale resterebbe confinata all'astrattezza della pura autodeterminazione. In tal senso, essa rappresenta la condizione di possibilità dell'effettività della libertà: solo in quanto incorporata, sedimentata e resa *disposizione*, la libertà può strutturare l'agire individuale e il mondo condiviso.

Tuttavia, proprio nel momento in cui rende possibile questa incarnazione della libertà, l'abitudine ne rivela anche il carattere ambiguo e problematico. Il suo essere seconda natura implica infatti una forma di immediatezza mediata che tende a sottrarsi alla trasparenza della coscienza: ciò che è stato prodotto dall'attività dello spirito si presenta come dato non più discutibile. Ne deriva un'opacità che attraversa tanto il piano antropologico quanto quello etico-sociale. Se, da un lato, l'abitudine libera

²² R.-P. Horstmann, *Subjektiver Geist und Moralität. Zur systematischen Stellung der Philosophie des subjektiven Geistes*, in D. Henrich (a cura di), *Hegels philosophische Psychologie*, “Hegel-Studien” Beiheft 19, Bouvier, Bonn 1979, pp. 191-199: 196-197.

l'individuo dalla dipendenza immediata dagli impulsi naturali, dall'altro lo espone al rischio di una nuova forma di dipendenza, quella degli schemi incorporati che possono limitare la sua capacità critica²³.

Questa ambivalenza emerge con particolare evidenza nel passaggio dall'individuale al sociale. Sul piano dell'eticità, infatti, l'abitudine rappresenta il medium attraverso cui le norme e le istituzioni diventano effettive, trasformandosi in modi di sentire e di agire condivisi che orientano il comportamento senza richiedere una continua deliberazione. L'universale etico si realizza così non come imposizione esterna, ma come forma di vita interiorizzata, nella quale l'individuo si riconosce. E tuttavia, proprio questa interiorizzazione può tradursi in una forma di adesione approblematica al dato storico, in cui la razionalità delle istituzioni viene presupposta più che costantemente verificata.

È un tratto fondamentale della disposizione etica quello di conservare al proprio interno un momento irriflesso di datità: "se si considera l'eticità dal punto di vista oggettivo, si può dire che l'essere etico sia non-cosciente di sé. In questo senso Antigone proclama che nessuno sa donde vengono le leggi: esse sono eterne. Cioè, esse sono la determinazione essente in sé e per sé, sgorgante dalla natura della cosa"²⁴. Analogamente nella *Fenomenologia dello spirito*, a proposito del conflitto fra Antigone e Creonte, leggiamo che "la legge umana procede da quella divina; la legge che vige sulla terra viene fuori da quella degli inferi; ciò che è consapevole procede dall'inconsapevole; la mediazione dall'immediatezza; e tutto ritorna là donde era venuto"²⁵. Nella prospettiva hegeliana, l'essere etico conserva un irriducibile elemento di naturalità, che esprime la datità delle leggi e che, perciò, non può essere pienamente riconosciuto come razionale.

Dalle considerazioni svolte sin qui emerge, dunque, come il concetto hegeliano di abitudine in quanto seconda natura, lungi dall'esaurirsi entro i confini del sistema in cui è formulato, apra uno spazio teorico che consente di ripensare il rapporto tra libertà e prassi sociale. Se, infatti, esso chiarisce in che modo la libertà debba necessariamente incarnarsi in pratiche e istituzioni per essere effettiva, al tempo stesso lascia emergere una dimensione di non coincidenza tra soggetto e forme della sua oggettivazione.

²³ "L'essere umano muore anche d'abitudine, cioè quando egli si è affatto abituato alla vita, è divenuto spiritualmente e fisicamente torpido ed è diletta l'opposizione di coscienza soggettiva e attività spirituale, giacché l'essere umano è attivo soltanto finché non ha raggiunto qualcosa e vuole prodursi e farsi valere in relazione con esso. Quando questo è portato a compimento, diletta l'attività e vivezza, e l'assenza d'interesse, che allora subentra, è morte fisica o spirituale" (TWA 7, p. 302; tr. it., p. 331, trad. modificata).

²⁴ Ivi, p. 293; tr. it., p. 329, trad. modificata.

²⁵ GW 9, p. 249; tr. it. di G. Garelli, *Fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 305.

È proprio su questo scarto che si sono innestate alcune interpretazioni contemporanee di questo concetto. Menke ha acutamente osservato che “le pratiche etiche conservano un momento irrisolvibile di seconda natura poiché esse non possono ottenere una forma completamente autonoma nella partecipazione appropriativa dei soggetti. Nella teoria dell’eticità di Hegel non è chiaro perché *debba* essere così”²⁶. Le norme etiche non diventano mai del tutto naturali per gli individui: anche quando vengono interiorizzate, permane un elemento che non si lascia integrare completamente. La libertà avrebbe un carattere eccedente e non completamente istituzionalizzabile, che non si risolve nelle forme di vita etica, ma si manifesta originariamente come “forza” (*Kraft*), cioè come capacità di iniziare qualcosa di nuovo che non può essere interamente inglobato nelle norme e nelle istituzioni²⁷.

Questa prospettiva teorica consente di riaprire lo spazio per una soggettività che non coincide mai del tutto con i ruoli e le norme che la costituiscono, ma conserva una capacità di scarto, di deviazione e di trasformazione. È questa la posizione di Rebenisch: “soltanto se possiamo – sempre di nuovo – separarci dalle nostre determinazioni, possiamo essere determinati; soltanto così si dà la possibilità dell’(auto)critica e soltanto così è possibile distinguere la riaffermazione del nostro vecchio sé (del vecchio principio) dal puro conformismo. La differenziazione di sé, che è sempre latente e solo occasionalmente anche esplicita, è quindi la condizione di possibilità per un’appropriazione o un cambiamento della prassi sociale, che è sempre già determinata”²⁸. In questo quadro teorico, la libertà non si esaurisce nella partecipazione all’eticità, ma si esprime nella capacità di distanziamento critico e trasformazione delle pratiche sedimentate.

In ultima analisi, il concetto hegeliano di abitudine come seconda natura non appare mai completamente appropriabile, ma conserva al proprio interno un margine di opacità che rende possibile l’esercizio della critica. La tensione individuata al cuore di questo concetto configura certamente un limite del modello sistematico hegeliano, ma può essere interpretata anche come l’indizio di una concezione della libertà intrinsecamente eccedente rispetto alle sue realizzazioni storiche – una libertà che, proprio perché si costituisce attraverso processi di incorporazione

²⁶ C. Menke, *Autonomia e liberazione. Studi su Hegel*, tr. it. di G. Andreozzi, Guida, Napoli 2024, p. 40.

²⁷ Cfr. C. Menke, *Diritto e violenza*, a cura di F. Mancuso e G. Andreozzi, Castelvechi, Roma 2022.

²⁸ J. Rebenisch, *La moralità dell’ironia. Hegel e la modernità*, tr. it. di F. Pitillo, Inschiboleth, Roma 2019, p. 99.

e sedimentazione, non coincide mai del tutto con le forme in cui si dà, mantenendo aperta la possibilità della loro trasformazione. In tal senso, il pensiero di Hegel non sopravvive come identità, ma rappresenta piuttosto una traccia, un campo di riattivazione, una matrice che eccede sé stessa, producendo, talvolta, effetti imprevisti nei contesti contemporanei.

Recensioni

