

Year: 1991

Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251561>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1991) Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno. In: Hegel e la comprensione della modernità. Milano, S. 15-33.

EMIL ANGEHRN

IL PRINCIPIO DELLA SOGGETTIVITÀ
E L'AMBIVALENZA DEL MODERNO

1.

La filosofia è secondo Hegel « il proprio tempo appreso in pensieri » (7, 12)¹. Il tempo che la filosofia di Hegel apprende in pensieri è il moderno. Secondo Habermas egli non solo ne ha elaborato per primo « un concetto chiaro »², ma ha inoltre considerato « il problema dell'*autoverificazione* del moderno [...] in quanto *problema fondamentale* della sua filosofia »³. La posizione assunta da Hegel rispetto ai principi e ai fenomeni del moderno sembra però sotto numerosi aspetti ambivalente. Hegel si presenta contemporaneamente come un entusiastico sostenitore e un radicale critico del moderno. Cosicché mentre ad alcuni sembra per esempio che la sua teoria della società civile testimoni di una filosofia sociale progressista⁴, ad altri pare di scorgere nella sua critica del diritto naturale il sintomo di una filosofia dello Stato del tutto restauratrice. Altri interpreti spiegano invece questa discrepanza con l'evoluzione interna del suo pensiero; mentre cioè la critica del giovane Hegel alla propria epoca tende ancora al superamento in senso produttivo delle aporie del moderno, l'Hegel maturo si è ormai con esso riconciliato e riconosce semmai l'unilateralità proprio nell'incapacità dell'intelletto a realizzare una tale conciliazione⁵. In questo modo vengono alla luce delle discrepanze all'interno della critica: la critica del moderno non consiste soltanto (e in Hegel

¹ Le citazioni si riferiscono a G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970 e sg. Le cifre riportate in parentesi indicano il numero del volume e la pagina.

² J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1985, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 26.

⁴ Cfr. ad esempio R. P. Horstmann, *Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie*, in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. von M. Riedel, Frankfurt a. M. 1975, vol. 2, pp. 276-311.

⁵ È questa la tesi di Habermas, *op. cit.*, lezioni I e II.

non primariamente) nel regresso alla premodernità, ma anche in un superamento in senso progressivo delle sue scissioni, mentre, viceversa, proprio un certo riconoscimento delle sue conquiste sociali rivela un carattere conservatore: nella filosofia di Hegel troviamo riflessi di tutte e tre queste posizioni.

Ma che cosa designa esattamente il termine « moderno », e qual è il suo principio? L'epoca che Hegel definisce moderna è il suo proprio tempo, le cui radici però risalgono comunque molto indietro. L'« epoca nuovissima (*neueste Zeit*) » (18, 460), come Hegel definisce il presente, è la forma attuale della cosiddetta « epoca più nuova » che comincia con la svolta della Rivoluzione francese e che a sua volta costituisce la terza e conclusiva fase dell'« epoca nuova », la quale va « dalla Riforma fino ai tempi nostri » (12, 417). L'età moderna nel suo complesso è però il terzo periodo del cosiddetto « nuovo mondo » (12, 413), nome con cui Hegel intende (in opposizione all'antico) il mondo germanico-cristiano. Tuttavia questa stessa genealogia risale al di là del mondo nuovo come tale: con il disfacimento della Grecia al tempo della guerra del Peloponneso comincia « il principio dell'età moderna » (18, 404). Già qui « l'elemento della soggettività, della moralità, della propria riflessione e dell'interiorità » si insinua nella moralità greca tanto come « fonte dell'ulteriore progresso » quanto della « corruzione » (12, 323). Precorrendo Heidegger, Hegel vede il primissimo inizio del moderno alla fine del presocratismo: Socrate è il « principale punto di svolta » (18, 441) che informa « il principio universale della filosofia per tutti i tempi a venire » (447).

Il principio che impronta in misura eminente il corso del pensiero europeo e che contemporaneamente deve rispondere dei caratteri ambivalenti del presente, è il principio della soggettività. È lo stesso e medesimo principio che definisce il supremo contenuto di verità dello spirito moderno e che al contempo è alla base delle tendenze all'unilateralizzazione, alla caduta nel mero « soggettivismo ». Storicamente queste tendenze nascono col principio stesso: i loro primi rappresentanti sono i contemporanei di Socrate, i sofisti. Sarà dunque essenziale saper cogliere la linea di demarcazione tra il principio e il suo stravolgimento; necessaria premessa a questo proposito è la chiarificazione del concetto stesso. Questo concetto rimanda a diversi campi di applicazione e abbraccia diverse connotazioni, il cui carattere unitario non è chiaro fin dal primo momento. Le due connotazioni dominanti sono già registrate da Hegel fin dalla prima comparsa del principio: da una parte il piano ontologico della vera costituzione del reale: vale a dire la posizione dell'« assoluto come soggetto » (18, 404); dall'altra il « diritto [...] della libertà soggettiva » (447) riferito all'indi-

viduo, al suo pensare e volere. Il rapporto tra questi due aspetti è uno dei problemi di cui riteniamo prioritario il chiarimento.

La tesi portante delle seguenti argomentazioni è che l'ambivalenza del moderno si fonda nell'ambivalenza del principio della soggettività; bisognerà dunque anche illustrare il modo in cui l'oscurità appena appurata nel rapporto fra i due aspetti del principio – in quanto determinazione fondamentale ontologica e in quanto diritto del soggetto singolo – incida su questa ambivalenza. In Hegel l'ambivalenza non si esaurisce soltanto in un'oscillazione tra adesione e rifiuto del moderno, tra pensiero progressista e restauratore. Al di là di ciò, è la critica stessa a essere ambivalente, nel senso che da una parte si riferisce al principio di soggettività in quanto tale, dall'altra alle sue forme di decadimento con le loro tendenze distruttive e anche regressive. L'exasperazione del principio soggettivo fino al soggettivismo moderno non è un superamento ma un decadimento: in questo senso la critica del moderno è nello stesso tempo una difesa che tende a conservarne il potenziale produttivo.

Ci sono diversi ambiti tematici in cui viene trattato il problema della soggettività e del moderno nella filosofia di Hegel. Il suo punto di riferimento più immediato è la teoria della storia universale; la sua esplicazione concettuale si trova in parte nella logica (§ 2), in parte nella filosofia dello spirito, e qui sia nella teoria dello spirito oggettivo (§ 3) che in quella dello spirito assoluto (§ 4).

2.

Si può ravvisare la peculiarità dell'ottica hegeliana già nel fatto stesso che il problema della soggettività sia tematizzato nell'ambito della logica, e cioè in quella che è propriamente la sua filosofia fondamentale. La logica raccoglie l'istanza propria dell'ontologia di determinare le strutture fondamentali dell'essente in quanto tale, di elaborare quelle dell'« Assoluto-Vero » (5, 56). Essa si rivolge contro la tendenza del tempo che ha provocato il « declino della metafisica » e ha lasciato dietro di sé « un popolo civile senza metafisica » – come « un tempio [...] privo di santuario » (5, 14). Ora dunque sembra corrispondere all'interpretazione corrente della storia del pensiero il fatto di concepire il principio soggettivo proprio come figura di rottura rispetto al pensiero metafisico. Mentre Platone e Aristotele pensavano a partire dal « veramente essente », dall'*ontōs on* e dall'*ousia*, sicché in loro la metafisica costituiva il fondamento anche per la teoria dell'essere dell'uomo, la filosofia dell'età moderna sembra porre il soggetto autonomo come istanza

contraria a quei fondamenti. Certezza soggettiva e libertà soggettiva diventano i nuovi fondamenti a partire dai quali bisogna arrivare a determinare il vero e il giusto.

A questo comune punto di vista sembra direttamente contraporsi la concezione di Hegel quando articola lo stesso principio soggettivo nel quadro della filosofia fondamentale – e per di più in quanto sua determinazione suprema. Certo, secondo le parole di Hegel è solo la « logica oggettiva » che « prende il posto della metafisica di una volta »; a essa si contrappone la logica soggettiva, il cui oggetto è il vero in quanto « il soggetto stesso » (5, 61). Tuttavia è chiaro che qui non si tratta di sfere separate, né del semplice passaggio dall'essere alla coscienza. Tra le due parti vige una continuità nel senso che la logica soggettiva è l'approfondimento di quella oggettiva e la sua propria riflessione e che in tal misura porta a conclusione, e in certo qual modo corregge internamente, anche l'istanza propria della metafisica « di una volta », affetta in sé da una costitutiva carenza. Non già che il soggetto si contrapponga al vero che è in sé come suo « altro »: è piuttosto l'assoluto stesso che deve essere inteso come soggetto, come spirito – un concetto di cui Hegel annota testualmente che esso appartiene « all'epoca più nuova » (3, 28). Inoltre ciò che sta alla base e che precede il soggetto non deve essere semplicemente negato o superato, bensì « tolto » nel senso hegeliano, serbato in quanto fondamento.

La questione è se questo « togliamento », che è sostituzione e preservazione nello stesso tempo, possa essere pensato senza alcuna frattura. La questione è dunque se il principio soggettivo sia in grado di assumersi il peso di ciò a cui subentra. La discrepanza insita nell'elevazione hegeliana del soggetto a principio ontologico ultimo si esprime in modo esemplare nella famosa frase della Prefazione della *Fenomenologia*: « Tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto* » (3, 23). L'anomalia linguistica della proposizione (solo raramente considerata dagli interpreti) è il sintomo di un problema irrisolto. Hegel non postula né il disgiuntivo « non come sostanza, ma come soggetto », né il congiuntivo « non solo, ma altrettanto decisamente »; egli formula invece una figura intermedia, logicamente incongrua: « non come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto ». Questa formulazione è sintomatica proprio perché cerca di fissare due momenti senza chiarirne il rapporto interno: in primo luogo (nel non-ma) la superiore dignità ontologica del concetto di soggetto, in secondo luogo (« nell'altrettanto decisamente »), la necessaria complementarità di soggetto e sostanza. È ora evidente che questa duplice determinazione del rap-

porto di soggetto e sostanza è connessa all'ambivalenza dello stesso concetto di soggetto.

Per poter spiegare *in che cosa* consista questa discrepanza bisogna innanzi tutto chiarire quel che esattamente indica il postulato: pensare la sostanza in quanto soggetto. La sua esplicazione nel contesto della *Logica* abbraccia il suo programma interamente: il percorso dall'in-sé del puro essere fino all'assoluta auto-relazione dell'idea è lo svolgimento concreto di questo postulato. Sono due però i punti che si riferiscono in senso più marcato a questa esplicazione: il passaggio dalla logica dell'essenza a quella del concetto e la sezione conclusiva sull'idea assoluta.

Il pensiero fondamentale del passaggio dall'essenza al concetto è che « il concetto » rappresenta il « compimento » proprio e la « verità della sostanza » (6, 246 e sg.). La sostanza è « in sé » quello che il soggetto è « in quanto manifestato » (246). Se cioè la sostanza contiene già, per così dire sul piano del contenuto, l'entità ontologica di una cosa, il suo essere in sé e per sé, il passaggio all'« esser posto » (251) non comporta nessun ulteriore momento di determinazione, bensì una nuova forma dell'essere che è caratterizzata da due fattori: da una parte essa indica che le determinazioni di una cosa non le sono semplicemente premesse, o che non le pervengono dall'esterno, ma che invece sono poste da essa stessa in quanto sue proprie, che cioè tutto ciò che costituisce la sua « determinatezza » è in verità un momento della sua auto-« determinazione »; d'altro canto essa implica anche che il rapporto interno di queste determinazioni e l'unità del tutto non siano niente di presupposto, ma che siano posti invece proprio da ciò di cui è in questione l'unità. « Soggettività » è il duplice processo dell'autodifferenziazione delle determinazioni e della loro riunione in unità. Così il passaggio nel suo complesso articola un processo di autoappropriazione e di divenir-se-stesso attraverso il quale soltanto qualcosa diviene effettivamente ciò che essa è in sé. L'autoappropriazione che va intesa tanto in senso teoretico quanto pratico ed è autodeterminazione e produzione di autotrasparenza, è esattamente nella stessa forma autoliberazione: il passaggio da sostanza a soggetto è il luogo del trapasso dalla necessità alla libertà.

Già a questo punto si mostra dunque immediatamente l'intimo nesso esistente tra le due direzioni di tendenza del principio della soggettività, tra la categoria ontologica del soggetto e il principio della libertà soggettiva. Il loro motivo comune è la struttura di un autoriferimento in cui tutto si scioglie; a esso è connessa l'idea dell'autodeterminazione e quindi dell'autoposizione. Nello stesso tempo traspare il modo in cui il principio di libertà soggettiva

giunge ad accordarsi con la nuova ontologia: il superamento dell'ontologia della sostanza significa il suo distacco dal fondamento metafisico di un assoluto essente-in-sé. In ogni caso ci si potrebbe già a questo punto chiedere se la struttura del concetto ontologico di soggetto possa essere riprodotta senza residui anche in rapporto al soggetto finito, visto che è la *sua* libertà a essere innanzi tutto in questione nel diritto alla libertà soggettiva; o se in quest'ultimo, invece, non sia da ravvisare, sotto tutti e tre gli aspetti, — autoriferimento, autodeterminazione e autoposizione — un contrappeso sia nel senso di una sostanzialità non risolta nel fondamento del soggetto, sia nel senso di un qualcosa a cui il soggetto resta, come non-autarchico, in riferimento.

Prima di dedicarci a questo problema è necessario completare e concretizzare il pensiero fondamentale del passaggio al concetto riferendoci alla determinazione conclusiva della logica. La convergenza tra la suprema determinazione del vero e la determinazione del soggetto viene messa espressamente in rilievo. Già l'introduzione alla logica del concetto ribadisce l'uguaglianza strutturale tra l'« io » e il « concetto », ambedue contenenti in sé tanto l'« universalità » quanto la « singolarità »: « Quella assoluta universalità, che è altrettanto immediatamente assoluta individuazione [...], costituisce tanto la natura dell'io quanto quella del concetto » (253). Questa stessa costituzione ontologica viene poi presentata nel capitolo conclusivo come quella dell'idea assoluta: da definizione ultima del vero funge l'idea di un'autodeterminazione che in quanto autoriferimento irriducibile (« soggettività come di un atomo ») nello stesso tempo non è tagliata fuori dall'Altro e dall'Universale, ma ha invece in esso « la *sua propria* oggettività » (549). È l'idea di una piena autodeterminazione che risolve nella propria attività tutto ciò che la precede o, con le parole di Hegel, è l'idea di una forma che non è forma di un sostrato dato, ma che costituisce nel suo automovimento stesso il contenuto e che in esso si realizza in quanto « forma infinita » o « assoluta » (6, 550; 568). Questo movimento del differenziarsi nei propri momenti e divenire uno con se stesso è la connotazione ontologica della vita dello spirito. Così, preso come denominazione per il movimento della « forma assoluta », il concetto della soggettività indica una determinazione dell'assoluto, che non è in nessun caso superabile e che in nessun caso può essere relativizzata. È in un certo modo un *index veri* ontologico, un criterio del « veramente essente ».

In questo quadro è una caratteristica propria del pensiero hegeliano che anche a questa suprema determinazione ontologica pertenga un indice storico. Solo lo sviluppo storico porta lo spirito alla costituzione nella quale esso giunge a un tale autodispiegamento

soggettivo. Questo vale tanto per la coscienza dell'individuo quanto per le formazioni dello spirito collettivo e per i modi della sua autocomprensione nella religione o nella scienza. Proprio in ciò si rivela il passo irreversibile segnato dal moderno, la sua verità interiore. Il moderno, nella misura in cui designa il processo di questa autoesplicazione dello spirito⁶, trova in ciò la sua dignità, per nulla relativizzata o revocata.

Così il progresso logico disegna la genesi di una struttura dell'autoappropriazione che comprende due aspetti: la piena *realizzazione* del suo essere-in-sé e la realizzazione dell'in-sé *attraverso se stesso*. Attraverso il togliimento del presupposto nel proprio porre deve essere raggiunto un effettivo *esser-se-stesso*, un'effettiva identità con sé. Se la sostanza realizza già un'identità con sé nei suoi momenti (accidenti), e però come relazione non-trasparente della necessità e della mera potenza, così l'autorelazione del concetto è, dal canto suo, una relazione di libertà e manifestazione: l'assoluto si rivela *nelle* sue determinazioni che in ciò sono esse stesse poste in quanto « libere » (6, 270). Una tale autoidentità è immediatamente riflessiva: libero è solo chi si sa libero.

La domanda che ora si impone è se un tale rapporto possa effettivamente rappresentare il fondamento del pensiero moderno. Non viene forse ipostatizzato qui un concetto di libertà totale che è in verità inadeguato al soggetto? Hegel stesso cerca di dare una risposta al problema operando una distinzione tra un vero concetto di soggetto e uno unilaterale e falso. Quest'ultimo è in alcune occasioni definito dalla categoria della « soggettività », che riflette soltanto la posizione soggettiva e che ha ancora fuori di sé l'« oggettività »; solo l'idea può unificare entrambe. Già nell'introduzione alla *Logica* si sottolinea il fatto che il concetto del « *soggettivo* tende a *esser frainteso* nel senso dell'accidentale e dell'arbitrario », il che non definisce « *il soggetto* stesso » ma solo un suo momento (5, 62). Analogamente l'*Enciclopedia* distingue la « soggettività *inclusiva* », che abbraccia in sé l'oggettivo dalla « soggettività (solo) *unilaterale* » del mero essere-in-sé (§ 215 nota). In questo modo Hegel vorrebbe differenziare chiaramente il vero principio della soggettività dalla sua forma deviata: il soggettivismo unilaterale. Resta aperta però la questione se una tale distinzione concettuale risolva veramente il problema. Il problema è appunto se la sogget-

⁶ Cfr. *Rechtsphilosophie*, § 273 nota: « l'opera del mondo moderno, nel quale l'idea sostanziale ha acquistato la forma infinita »; § 182 aggiunta: il « mondo moderno, che assegna per la prima volta il loro diritto a tutte le determinazioni dell'idea ».

tività « inclusiva » sia adeguata al principio soggettivo dell'età moderna il quale è *anche e innanzi tutto* un principio del soggetto finito. Da sempre la lettura non ortodossa di Hegel si è scontrata col fatto che la logica modifica in modo peculiare il contenuto dei suoi concetti-guida: il concetto di verità, che articola l'istanza suprema della filosofia, diviene alla fine indistinguibile dal concetto ontologico di verità⁷, sicché il problema classico del rapporto tra il soggetto e l'in-sé viene così tendenzialmente eliminato. In maniera simile la libertà tende – nella misura in cui la sua esplicazione ontologica coincide con quella dell'essente vero – alla perdita del senso che essa possiede, anche e prioritariamente sia nel linguaggio corrente sia in quello filosofico e che sottintende l'obiezione del soggetto *contro* il necessario; è perciò solo un corollario di questa tendenza il fatto che essa si traduca poi, anche in senso deficitario, in un mero « riconoscimento della necessità »⁸. In che misura poi lo stesso concetto di soggettività sia affetto da simili discrepanze e diventi anche nella filosofia di Hegel una figura ambivalente, lo si potrà mostrare, più agevolmente ancora che nella logica, nella filosofia dello spirito.

3.

Nell'ambito dello spirito oggettivo sono soprattutto due le dicotomie che illuminano questo problema, sia secondo la prospettiva sistematica che storica⁹: la distinzione tra moralità ed eticità da un lato, quella tra società civile e Stato dall'altro. Come la « scoperta della società civile » appartiene al « mondo moderno » (cfr. *Rechtsphilos.*, § 182 aggiunta), così il punto di vista morale rappresenta la svolta tra l'« Antichità e l'Età moderna » (§ 124 nota)¹⁰. Il fatto che entrambe le distinzioni riflettano dunque la ce-

⁷ Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (nel testo d'ora in poi: *Enz.*), § 213: « Per verità s'intende per prima cosa che io *so* come qualcosa è. Questa è però la verità solo in rapporto alla coscienza, ovvero la verità formale, la mera esattezza. Viceversa, la verità in senso più profondo consiste nel fatto che l'oggettività è identica al concetto. È questo senso più profondo della verità che è in questione quando si parla ad esempio di un *vero* Stato o di una *vera* opera d'arte ».

⁸ Cfr. F. Engels, *Anti-Dühring*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 20, Berlin (D.D.R.) 1972, p. 106.

⁹ Hegel sottolinea in più occasioni il significato di queste dicotomie, contro il loro appiattimento all'interno della tradizione; cfr. *Rechtsphilosophie*, § 33 nota; 33 aggiunta; 182 aggiunta; 258 nota.

¹⁰ Cfr. inoltre § 62 nota; 162 nota; 185 nota; *Enzyklopädie*, § 503 nota.

sura del moderno, rimanda al loro principio comune: il « diritto alla libertà soggettiva » (§ 124 nota), che costituisce il nucleo sia del « punto di vista morale » che della società civile.

Deviando dal normale modo di intendere la parola, Hegel non definisce il « punto di vista morale » in riferimento a un obbligo, ma in primo luogo in riferimento a un *diritto* (§ 107), che comprende tre aspetti: in primo luogo la libertà d'azione e la responsabilità morale; in secondo luogo il diritto al perseguimento dei propri scopi e alla realizzazione del proprio benessere, infine il diritto all'autonomia morale – « il sommo diritto del soggetto » a « considerare come valido » soltanto quanto « sia da esso riconosciuto come buono » (*Enz.* § 503 nota). Presupposto storico di questo diritto è la concezione, divenuta dominante con il cristianesimo, del valore infinito del singolo (§§ 124 nota; 185 nota) che acquista la sua radicalità nell'essere affermato esplicitamente in quanto diritto del soggetto nella sua particolarità, nella sua irriducibile individualità (§ 121; cfr. § 124). Questa radicalizzazione indica al contempo però anche la direzione nella quale avviene il capovolgimento in « mero » soggettivo che non è più la verità interiore della sostanza, bensì la sua contro-istanza.

La difficoltà concettuale sta nel fatto che tra le due versioni del soggetto deve tuttavia sussistere continuità interna. Il soggettivismo decisionistico non è nient'altro che il principio di soggettività stesso portato alle sue estreme conseguenze. Con ciò s'è definito il punto in cui questo diviene in sé ambivalente e capovolge in sé la valutazione del moderno. Nella sua astrattezza il principio della libertà soggettiva si fa principio del male (§§ 139 e sgg.); nella realtà storica esso sfocia in violenza e terrore (§§ 75 nota; 258 nota). Poiché esso in ultima analisi mira al diritto del soggetto in quanto soggetto particolare, sembra naturale che debba poi risolversi nell'assolutizzazione dell'arbitrio. La sua autocorrezione può consistere soltanto nella riappropriazione del fondamento sostanziale. Alla divergenza di soggetto e sostanza nella sfera della moralità¹¹ si contrappone l'eticità come « sostanza concreta » (§ 144), in cui gli individui riconoscono « la loro propria essenza » (*Enz.*, § 514). D'altra parte, però, è proprio il particolare statuto del concetto di soggettività a far sorgere qui il dubbio che l'intera costruzione risulti eccessivamente armonizzante. Benché infatti rientri nel modello generale della dialettica hegeliana che il pieno compimento di un principio coincida al tempo stesso con l'inizio

¹¹ Cfr. § 141, il confronto tra un essente in sé « senza soggettività » e una « soggettività senza l'essente in sé ».

del suo declino e col passaggio a un principio superiore, tuttavia il problema specifico è dato qui dal fatto che la soggettività non è un qualunque principio tra gli altri, ma definisce la determinazione formale conclusiva dello spirito. Per questo motivo resta aperta la questione se il superamento dell'unilateralità possa essere pensato anche in questo caso secondo il modello dell'attraversamento della stessa unilateralià – dunque come interno auto-superamento – o non debba piuttosto aver luogo nella forma di una revoca dell'astratto, dunque come ritorno all'indietro. Si tratta in realtà di una discrepanza nel rapporto tra moralità ed eticità, che non sembra risolvibile all'interno della teoria hegeliana.

Si può considerare lo sdoppiamento di Stato e società civile proprio come un tentativo di sviscerare e risolvere l'ambivalenza interna del principio soggettivo in maniera non-aporetica. L'istituzione separata di due sistemi sociali conferisce al principio soggettivo il suo diritto proprio e al contempo gli impone il suo limite. La società civile è la sfera all'interno della quale la libertà soggettiva può realizzarsi e divenire la base di un'unità sociale senza cadere immediatamente nell'instabilità; tuttavia la sua non è che una stabilità limitata che necessita dell'inserimento nella cornice più ampia dello Stato. A livello di modelli ideali la costituzione del sociale si trova di fronte a un'unica alternativa: « O si muove dalla sostanzialità [...] o [...] dalla singolarità in quanto fondamento » (§ 156 aggiunta). Si tratta dell'alternativa tra l'« unità sostanziale » (§ 258) in sé necessaria e un'unità che è per il singolo « un fatto arbitrario » (§ 258 nota). Hegel colloca anche lo Stato del moderno diritto naturale, che si fonda sul contratto, ancora a fianco del « sistema della atomistica » (*Enz.*, § 523). La vera unità sociale è in confronto a ciò qualcosa di assolutamente « non fatto », ma semplicemente « essente in sé e per sé » (§§ 273 nota; 274 aggiunta). Ciò nonostante lo Stato *moderno* non deve essere mera sostanzialità. Esso ha la sua legittimità – in opposizione allo « Stato solamente sostanziale » di Platone (§ 185 nota) – proprio nel fatto che in esso la libertà soggettiva si afferma anche nella propria autonomia di contro all'intero, almeno in quanto suo momento irrinunciabile¹².

Malgrado la sua limitatezza è comunque importante fissare il positivo potenziale di libertà della società civile. Questa è progressiva nella liberalizzazione di tutto ciò che appartiene alla sfera civile-privata, come l'autonomia morale, nella produzione della forma dell'universalità nel sapere e nel volere (§ 187), nel potenziale eman-

¹² Cfr. § 206; 206 nota; 162; 261 aggiunta.

cipatorio della « cultura » (§ 187 nota) e del « lavoro » (§ 184), attraverso cui solo diviene possibile un'appropriazione non-regressiva del sostanziale-etico, « della sostanzialità non più immediata, naturale [...] ma infinitamente soggettiva dell'eticità » (§ 187 nota). Se questo potenziale rimane nondimeno limitato, se anzi esso si realizza infine in forma aporetica, ciò dipende dalla carenza dell'universalità sociale realizzata nella società civile. Essa è carente sotto due aspetti: in primo luogo perché determina soltanto la « forma » (§ 186), e non il « contenuto » (§ 258 nota) dell'agire ed è per il singolo solo « mezzo » (§ 187), non « fine » (§ 258 nota); in secondo luogo poi perché non è, dal punto di vista logico, una universalità essente in sé e per sé, bensì mera « comunità » (§§ 75; 182 aggiunta; 258 nota). In entrambi i casi siamo di fronte all'unilateralizzazione del principio soggettivo; entrambi indicano nello stesso tempo, secondo Hegel, una carenza etica. Il primo indica che la socialità viene soltanto strumentalizzata dall'agire orientato al proprio benessere individuale; il secondo che l'universalità sociale è un'universalità posta soggettivamente, anziché essere alla base del fare soggettivo in quanto suo fondamento e « punto di partenza » (§ 258 nota). Particolarità ed esser-posto sono le due facce della carenza del soggettivo.

L'esposizione della dinamica interna della società civile e delle sue conseguenze distruttive rende più concretamente evidente *in che senso* il principio soggettivo soggiaccia alla critica. Sono note le penetranti descrizioni hegeliane delle disfunzioni della società che, partendo dal suo stesso principio, non è in grado di assolvere quello che è proprio il suo compito specifico: l'equiparazione degli interessi privati e l'assicurazione del benessere generale. Essa porta così a un compresenza di lusso e di bisogno (§ 195), di spreco e di miseria (§ 185), di smisurata ricchezza e di infinita povertà (§§ 243-245). È in questo che si manifesta la carenza del suo principio: nella sua concentrazione sulla particolarità e sull'universalità meramente « formale » essa non riesce a promuovere una stabile universalità sociale; anche le istanze correttive interne alla società – « polizia » e « corporazione » – riescono a colmare questa carenza solo in linea tendenziale.

A considerarne le conseguenze la carenza del principio soggettivo si può interpretare secondo due tendenze: come autodistruzione e come regressione. Per illustrare la prima di queste due tendenze Hegel inserisce una figura che ha per lui anche altrove un valore e una posizione di rilievo: la figura della cattiva infinità o del progresso all'infinito. La « particolarità per sé », che è sottomessa alla logica dello « smisurato » e della « cattiva infinità » (§ 185 aggiunta), distrugge « se stessa e il suo concetto sostanzia-

le » (§ 185). L'astratto meccanismo regolatore del « sistema dei bisogni » non è in grado di impedire la povertà, proprio perché non è affatto orientato al fine dell'appagamento dei bisogni, quanto piuttosto verso il *medium* astratto del valore, che, in questo modo, da mezzo si trasforma in fine. Il progresso infinito della produzione di valore si allontana sempre più dal suo fine originario; nell'inversione mezzo-fine il volere diventa vuoto tendere, l'accumulazione diventa « progresso dell'irrealtà » (*Enz.*, § 529 nota). La figura della cattiva infinità¹³ è quella in cui l'adempimento è divenuto impossibile ed è perciò la figura dell'auto-toglimento e dell'autodistruzione. Ciò che nell'individuo è la vuotezza dell'arbitrio formale – o anche l'« insoddisfazione » del soggetto estetico-ironico – si rivela sul piano del sistema sociale come instabilità e disfunzionalità. Su entrambi i piani l'astratta soggettività si dimostra un principio distruttivo, e anzi, autodistruttivo.

Al di là di ciò essa si rivela un principio di ricaduta e di regressione. Il decisionismo della libertà formale converge con l'immediatezza dell'umore naturale¹⁴; la soggettività astratta tende a capovolgere in naturalità. In generale, la cattiva infinità è la forma processuale del naturale – l'eterno ritorno dell'uguale, che non giunge ad alcuna formazione durevole, il tempo naturale che consuma se stesso. Solo il tempo storico, il regno dello spirito, produce ciò che è durevole e solido¹⁵. Al *proton pseudos* del diritto naturale appartiene, secondo questa visione, non solo il postulato atomistico del singolo, ma anche, e altrettanto, il postulato dell'individuo in quanto essenza naturale (in quanto « naturale esistenza soggettiva », § 123): da esso lo Stato non trae né la sua determinatezza etica né quella funzionale. Se per Aristotele lo Stato nasce avendo per scopo la semplice vita, ma è avendo per scopo il vivere bene (*eu zen*) che si mantiene (*Politica* I, 1252b), di converso il moderno diritto naturale riporta all'autoconservazione naturale in quanto sommo bene del soggetto (ad es. Hobbes, *De homine*, 11.6). Così l'effetto liberatorio che il concetto di soggettività implica – liberazione dalla determinazione sostanziale del-

¹³ La stessa figura ricompare nella filosofia del diritto, ad esempio nell'inesorabilità della vendetta (§ 102) o nel « perenne dover essere » della morale (§ 135).

¹⁴ Cfr. ad esempio le riflessioni sull'opinione pubblica: § 316 e sg.

¹⁵ È quanto Hegel illustra ricorrendo a un motivo mitico: la pena inflitta ai titani sconfitti; la « sete inestinguibile » di Tantalo e la fatica senza fine di Sisifo sono esemplificazioni dell'« anelito del dovere », della ripulsa della « quiete ultima dell'appagamento » – la qual cosa i Greci videro in realtà giustamente come « dannazione », « non, al modo dell'anelito moderno, come un che di superiore » (14, 63). La caduta dei titani è però la vittoria degli dei nuovi sui vecchi, dello spirito sulla potenza naturale.

l'essenza, dalla norma sociale, dalla propria naturalità – viene sospeso e ribaltato nel suo contrario. Questo però significa allo stesso tempo che nella misura in cui la posizione ambivalente di Hegel sulla soggettività è espressione di un'oscillazione tra il potenziale emancipatorio di quest'ultima e le sue tendenze regressive, non bisognerà leggere la sua critica della modernità semplicemente in un senso restauratore, ma anche come critica di fenomeni di decadenza, nei quali è in gioco proprio il contenuto di libertà del moderno.

Non posso qui esaminare dettagliatamente il modo in cui Hegel cerca di superare queste unilateralità della società civile nello Stato. Sotto ogni aspetto della critica lo Stato deve essere un correttivo: ricomponendo il principio della soggettività con il suo fondamento sostanziale, esso sospende le sue tendenze regressive e distruttive. Ma è proprio qui che diviene importante la prospettiva storica: lo Stato moderno deve infatti superare la carenza della società civile mantenendone il più peculiare principio: la libertà soggettiva. Ora, resta comunque altamente opinabile se lo Stato delineato da Hegel renda effettivamente giustizia a questo postulato. Certo, ci sono diversi punti in cui Hegel sottolinea il carattere irrinunciabile della libertà soggettiva in quanto fondamento anche dello Stato. Tuttavia sembra in complesso innegabile che la pretesa dello Stato moderno di portare a compimento, nella sua « immensa forza e profondità », il principio soggettivo e di conciliarlo nello stesso tempo con la sostanzialità (§ 260), resti appunto soltanto una pretesa. Non di rado, in questi casi, diviene dominante la tendenza a considerare la soggettività, laddove se ne parli in senso enfatico, come un predicato dello Stato e non del singolo (§§ 279, 321). Così la filosofia dello Stato, pur rivendicando il diritto del soggettivo contro il sostanzialismo platonico, ne resta di fatto innanzi tutto la critica. Neanch'essa può in verità eliminare l'ambivalenza del soggetto, né tantomeno portare un reale accordo fra il suo diritto irriducibile e la sua limitatezza.

Come esito provvisorio della teoria dello spirito oggettivo, si possono dunque fissare due punti: da un lato la risoluta adesione al postulato storico-politico della libertà soggettiva; dall'altro invece la critica del soggettivismo astratto che si basa sulla particolarità e sull'universalità formale e che svela nella sua attuazione reale le sue tendenze autodistruttive, ma anche regressive. Questa critica trova il suo completamento, con l'aggiunta di un importante aspetto, nella teoria dello spirito assoluto.

4.

Di questa teoria vorrei prendere in considerazione solo una parte, che risulta particolarmente rilevante per la critica della moder-

nità: l'estetica. Essa lo è già solo per il fatto di designare *la* dimensione dello spirito il cui momento culminante è situato prima del principio della soggettività. L'arte classica – il « compimento del regno della bellezza » – è la rappresentazione della « bella individualità » e non della soggettività (14, 127). Sulla sua ambivalenza la teoria dell'arte di Hegel ci fornisce più di una testimonianza, il cui costante sottofondo è la tanto discussa tesi della morte dell'arte. L'arte è « morta » nella misura in cui non è più « il modo più alto in cui la verità si dà esistenza » (13, 141). L'immediatezza del mezzo estetico non è più in grado di afferrare ciò che si è rivelato a partire dal cristianesimo, e poi nell'età moderna, come la determinazione del vero: spiritualità, interiorità, soggettività. Dal momento però che la coincidenza di contenuto e forma è parte del criterio della bellezza, l'arte « romantica » – vale a dire tutta quella post-antica, cristiana – resta indietro dal punto di vista estetico a quella classica, anche se, per quanto riguarda il suo contenuto, essa la trascende. La tesi della morte dell'arte è così contemporaneamente l'affermazione della superiore verità della soggettività; è la « mancanza di soggettività interiore », che spinge l'arte classica al di là di se stessa (14, 110). In effetti, proprio il dispiegamento dell'arte romantica sembra condurre a un ribaltamento in cui il principio superiore diventa istanza del falso: una delle vette del suo compimento, l'ironia romantica, è per Hegel occasione del suo più accanito confronto con il soggettivismo contemporaneo. Così anche qui il principio superiore sembra destinato a corrompersi nel suo svolgimento radicale, fino a tradursi in falso. Se in ciò è dato riconoscere una delle discrepanze del principio soggettivo, anche una seconda ambivalenza viene alla luce nella descrizione stessa dell'arte contemporanea: in essa Hegel intende mostrare, accanto a quella figura di decadenza, anche un'altra legittima incarnazione estetica della soggettività moderna. Infine c'è da riconoscere già all'origine del principio soggettivo, nella dissoluzione dell'ideale classico, una terza e ancor più profonda ambivalenza.

Un significato decisivo spetta innanzi tutto alla duplicità delle figure in base a cui Hegel considera l'arte del suo tempo e che esprimono entrambe, in modo diverso, la verità « sull' » arte. L'arte è soggettivo produrre, esecuzione di un'opera, *positum* dell'uomo. Nella sua forma classica essa è padrona del suo oggetto: l'artista greco è creatore e « padrone del Dio » (*Enz.*, § 560). Per l'arte romantico-cristiana però il suo « oggetto assoluto », il « vero in sé e per sé », è un contenuto che essa « non crea da se stessa » (14, 169) ma che riceve dalla religione come « presupposto essenziale » (139). In quanto produzione soggettiva essa sta dunque in un rap-

porto di tensione con la pretesa di verità del suo contenuto; cosicché essa diventa in un senso fondamentale inadeguata, non-vera. La sua unica autocomprensione legittima consiste quindi nella confessione del suo carattere limitato e del suo statuto di mera parvenza; il suo valore è quello della bella parvenza che non si spacca o si fraintende più come presentazione dell'assoluto. In effetti in questa autolimitazione essa può sviluppare dei propri criteri di validità estetica e creare forme di compiutezza artistica in cui lo spirito umano si riconosce e realizza nella sua libera soggettività (14, 231-242).

In netto contrasto con tutto ciò c'è però l'altra espressione dell'« estetico », che non succede all'estetica in quanto disciplina fondamentale con una ridotta pretesa di verità, ma che invece in certa misura ne usurpa il posto. L'ironia romantica è questo « estetico » portato fino alle sue estreme conseguenze, che non si riduce a momento di una più ampia verità; come compiuto estetismo essa è anche compiuto soggettivismo e in ciò incarna ciò che in un apparato concettuale più tardo si chiamerà nichilismo. L'elemento di mera parvenza, che è immanente all'estetico, viene qui totalizzato; va perduto il rapporto di tensione, attraverso il quale la parvenza si pone in opposizione a un vero sussistente per sé. A fianco del soggetto non domina più la serietà, che sostiene la vera arte, bensì il mero gioco; a fianco dell'oggetto scompare il contenuto della cosa dinanzi al puro porre. Niente è per l'ironia estetica « *in sé e per sé* » dotato di valore in se stesso, ma solo in quanto prodotto della soggettività dell'io » (13, 94). Anche qui ciò che sta a cuore a Hegel è stabilire il vero rapporto di sostanza e soggetto in quanto metro e misura della critica: mentre « in ogni vero poetare [...] la libertà autentica fa agire il sostanziale come una potenza in sé », e proprio in quanto « la potenza più intima del pensiero e della volontà soggettiva » (13, 385), qui troviamo invece la dissoluzione di ogni contenuto sostanziale a opera della potenza della creazione soggettiva, la quale diviene, infine, in questa pura autorelationalità un'« ironia su se stessa » (97) e si dissolve così in mera parvenza.

In modo quindi del tutto analogo a quello in cui si presentano certe correnti del postmodernismo nietzschiano di oggi, Hegel presenta qui la figura della coscienza da lui criticata. Anche in essa si mostra una verità sull'arte – sull'arte nella misura in cui si assolutizza come arte. Essa incarna una figura del nichilismo, strutturalmente analoga a quella che Hegel diagnostica nella potenza creatrice dell'io in Fichte, nella disgregazione dell'etico, in generale nella *ratio* intellettuale dell'illuminismo. Eppure forse non è un caso che Hegel conduca questa critica dello spirito del tempo nel

modo più radicale proprio nel campo dell'estetica. In quanto formazione e produzione, l'arte è in certo modo predisposta a divenire paradigma del porre soggettivo. Non può d'altronde neanche essere un caso che in quelle correnti spirituali del presente che tendono alla sospensione di forti pretese di verità e di sistemi di valore unitari, siano riconoscibili al tempo stesso delle affinità con l'estetico. L'eliminazione della separazione di essere e parvenza, la rivalutazione di gioco e finzione, la fusione di istanze pratiche, teoriche e artistiche sono alcuni dei sintomi di questa coscienza. Strutturalmente la critica di Hegel è qui esercitata in modo analogo a quella svolta nella filosofia del diritto: è critica della unilaterizzazione della ragione soggettiva, delle sue tendenze dissolutive e regressive. Tuttavia questi momenti distruttivi si trovano qui universalizzati, non riguardano più soltanto l'esistenza etica, ma anche il modo d'essere teorico e pratico dello spirito nel suo complesso.

Resta ora da aggiungere un'ultima ambivalenza non sempre presente ma tuttavia accertabile in contesti significativi. In essa il problema non è più quello della differenza tra il principio della soggettività e la sua forma di decadenza; si tratta invece della critica del principio stesso. È ben noto quanto fossero fortemente plasmate sul modello dell'arte le idee politico-storiche portanti del giovane Hegel; nel cosiddetto *più antico programma sistematico*, il « supremo atto della ragione » viene dichiarato « atto estetico » e « l'idea della bellezza » è proclamata principio supremo della filosofia (1, 235). Non si creda però che questa concezione sia scomparsa nell'Hegel maturo senza lasciare tracce: benché il principio cristiano-moderno sia per Hegel senza dubbio « qualcosa di superiore » nei confronti dell'ideale estetico (14, 208), resta il fatto che il passaggio al « qualcosa di superiore » non è soltanto una conquista. Ne è sintomo la prefigurazione del trapasso pur nello stadio della somma compiutezza: il « calmo tratto di tristezza » più volte notato da Hegel, che è insito nelle « immagini degli dei antichi pur nella bellezza perfezionata fino alla leggiadria » (14, 108). La loro tristezza è tristezza per « il destino che li aspetta », tristezza per l'incombente declino. Il passaggio dalla bella individualità alla soggettività è *anche* una perdita irrecuperabile¹⁶. Nell'estetico già l'irrompere della soggettività è una perdita; tuttavia il motivo tra-

¹⁶ È interessante notare qui l'analogia strutturale con la teoria dell'arte di Nietzsche, che in un certo senso sviluppa lo stesso motivo fino al gradino successivo: il culto di Dioniso è una difesa contro la perdita imposta dal *principio d'individuazione*, da cui il « dio venturo » promette l'affrancamento. Cfr. *Die Geburt der Tragödie*, in *Sämtliche Werke*, Berlin 1967, vol. I, pp. 28 e sg.

valica l'ambito dell'estetico. Nel motivo della tristezza risuona la consapevolezza, implicita anche nella diagnosi generale della modernità, del *bilancio negativo* che procede di pari passo con la storia della soggettività – anche se poi la bella individualità rimane un passato irripetibile e l'esplicita concezione di Hegel della storia si interdice esplicitamente la tristezza sulla perdita del sostanziale¹⁷.

5.

L'ambivalenza del moderno è in Hegel ambivalenza della soggettività. Tutto ciò che va altrimenti trascritto nel bilancio delle entrate e delle uscite del moderno – ad esempio perdita dell'unità, differenziazione delle sfere di valore, scissione¹⁸ – va compreso in rapporto al processo storico universale del sorgere della soggettività. Se Hegel da una parte condivide tanto il postulato universale di pensare l'assoluto in quanto soggetto, quanto la più specifica esigenza del diritto a una libertà soggettiva, egli pone d'altra parte anche dei chiari limiti all'applicazione di questo diritto. Si tratta di limiti che in parte riguardano la sua unilaterizzazione interna, le sue tendenze regressive e distruttive; dal punto di vista logico non si tratta qui di una critica al « soggetto » in quanto figura succedente la « sostanza », ma soprattutto alla « soggettività » in quanto suo momento astratto. Se questa distinzione all'interno della prospettiva hegeliana non appare problematica, le cose sono invece ben diverse per quanto concerne la coscienza della perdita, certo non sviluppata in forma sistematica, e tuttavia in più casi articolata in modo implicito, che tocca il principio della soggettività in quanto tale. Su questo sfondo si impone ineluttabilmente la domanda, se gli effetti negativi del principio soggettivo non siano forse da addebitare a *esso stesso* e non soltanto alla sua realizzazione inadeguata: è questo il vero nocciolo dell'ambivalenza nella concezione hegeliana della soggettività.

Volendo ricercare le cause di questa oscillazione, le ritroveremo forse in ultima istanza nella metafisica dello spirito di Hegel. Il proposito di superare il sostanzialismo della metafisica tradizionale attraverso la soggettivizzazione dell'assoluto porta, all'inter-

¹⁷ Cfr. ad esempio 14, 236: « non serve a nulla volersi riappropriare – per così dire, sostanzialmente – di intuizioni del passato ».

¹⁸ Sono questi ad esempio i termini-chiave con cui Habermas, riallacciandosi a Weber e a Marx, caratterizza il « discorso filosofico della modernità ».

no del monismo hegeliano dello spirito, a una singolarizzazione del soggetto. La singolarità, che appartiene costitutivamente alla soggettività, risulta infine essere quella dell'assoluto stesso, cui pertiene la singolarità, benché non sia un particolare accanto ad altri. Il vero soggetto è il soggetto infinito. Fin tanto che i soggetti individuali rimangono irriducibilmente particolari, il loro effettivo essere individuati non può mai essere tolto. Tra i soggetti individuali reali e l'esatto concetto della soggettività non può aver luogo alcuna adeguazione. Il *telos*, in vista del quale è concepito il concetto stesso, è l'idea di un pieno esser-sé, qual è concepita da Hegel nel concetto della libertà. Il soggetto è libero nella misura in cui esso risolve il suo essere nella sua assoluta autorelazione; libero per eccellenza è soltanto il soggetto assoluto.

Così, anche quando affronta con più chiarezza la problematica del principio soggettivo, la filosofia dello spirito rimanda per parte sua di nuovo alla logica. In questo quadro il fatto stesso *che* la filosofia dello spirito si fonda nella teoria fondamentale della logica, rientra nel problema stesso che è qui in questione: la tendenza della soggettività al soggettivismo è nel suo aspetto fondamentale basata sul fatto che la soggettività funge da ultima determinazione ontologica del vero. Tra questa e l'esser soggetto del soggetto finito permane uno iato; così a quest'ultimo, finché esso si considera *come* soggetto, la deviazione in soggettivismo appare ineluttabile. Giacché questo non è solo particolare di fatto; il « diritto della *particolarità* » costituisce piuttosto il nucleo stesso della libertà soggettiva. È chiaro che secondo Hegel esso dev'essere equiparato alla universalità sostanziale. Tuttavia poiché in verità non è pensato alcun concetto di soggettività finita, questa equiparazione, sia dall'una che dall'altra parte, resta soltanto un postulato. Nella sintomatica formulazione della filosofia del diritto gli individui vengono degradati addirittura ad « accidenti » dello spirito (§ 145; 156 aggiunta; 163 nota), e il loro rapporto con l'intero viene così concepito come rapporto della sostanzialità; è questa la figura che si oppone al soggettivismo assolutizzato. Il dilemma del concetto della soggettività è il suo oscillare tra assolutezza e nullità. Un dilemma a cui si sottrarrebbe una spiegazione come quella ad esempio di D. Henrich, il quale definisce il principio del moderno a partire dal concetto di una soggettività finita che nella sua autorelazione si sa contemporaneamente riferita a un fondamento di cui non le è dato disporre¹⁹. Se la falsità della soggettività moderna

¹⁹ Cfr. ad esempio *Die Grundstruktur der modernen Philosophie*, in *Subjektivität und Selbsterhaltung*, hrsg. von H. Ebeling, Frankfurt a. M. 1976, pp. 97-121.

è il soggettivismo astratto, la sua verità non sarebbe allora l'integrazione pura e semplice della sostanzialità nella sua autorelazione – l'assoluta soggettività –, bensì il cosciente riconoscimento della sua finitezza. Su questa base bisognerebbe arrivare a riformulare le implicazioni interne all'istanza di un soggetto che in quanto particolare sia nello stesso tempo anche universale e conduca una « vita universale » (§ 258 nota). Resta però la questione di come vada posta in relazione una tale riformulazione con il postulato metafisico fondamentale di pensare l'assoluto in quanto soggetto; aperta resta anche la questione se sia dato risolvere infine le ambivalenze del moderno o solo coglierle in forma più coerente.

HEGEL E LA COMPrensIONE DELLA MODERNITÀ

a cura di Vincenzo Vitiello

Copyright © 1991
by Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
Napoli, via Monte di Dio 14

Edizioni Angelo Guerini e Associati
Via A. Sciesa 7 - 20135 Milano
ISBN 88-7802-253-5

GUERINI
E ASSOCIATI