



II. Il mondo invertito

Il mondo invertito¹ è nella storia hegeliana dell'esperienza della coscienza uno dei passi più difficili nell'insieme del tutto.

Io vorrei tentare di mostrare questa dottrina del *mondo invertito* contenuta nel capitolo *Forza e intelletto* come una dottrina centrale per tutta la costruzione della *Fenomenologia*. A questo riguardo mi posso collegare a quanto ha esposto R. Wiehl²: che non si può intendere l'inizio della fenomenologia senza rimando alla filosofia kantiana. Se si abbraccia con uno sguardo la suddivisione fondamentale della fenomenologia della coscienza, si vede palesemente che Hegel si è posto il compito di mostrare come sono interamente collegati i diversi modi del conoscere, cioè intuizione, intelletto ed unità dell'appercezione od autocoscienza, di cui la critica kantiana ricerca il reciproco influenzarsi.

Il capitolo della fenomenologia della coscienza è in fondo dominato dalla questione: come mai *la coscienza diviene autocoscienza, ovvero come diviene cosciente la coscienza di essere autocoscienza?* Ma questa osservazione che la coscienza è autoco-

¹ Traduco così l'espressione «*verkebrte Welt*» e poi *Verkehrung, verkehrt*, per distinguerla dal concetto di *Umkehrung*, che è stato assunto, come termine fondamentale, dalla filosofia di Marx e della scuola di Francoforte (Adorno, Marcuse, Habermas, ecc.), e che è tradotto correntemente in italiano col termine «*rovesciamento*».

² La prima pubblicazione di questa conferenza al Congresso hegeliano Royaumont 1964 è in «*Hegel-Studien*», 3, (1966), 135-164. Vi si trova ripetutamente citato il contributo di R. Wiehl (103 ss.).

scienza è una dottrina centrale della filosofia moderna da Descartes in poi. Per questo l'idea hegeliana della fenomenologia si trova nella linea cartesiana. Quanto ciò sia vero ce lo insegnano dei parallelismi tra contemporanei, particolarmente il libro largamente ignorato di Sinclair, l'amico di Hölderlin e di Hegel, a cui è indirizzata la dedica nell'inno del Reno, libro che si intitola appunto *Certezza e verità*. L'opera cerca di compiere nello stesso senso, determinato già da Fichte, e quasi contemporaneamente ad Hegel, il cammino dalla certezza alla verità partendo in modo del tutto consapevole dal concetto cartesiano del *cogito me cogitare*.

Ora per Hegel resta stabilito sin dall'inizio, quando egli descrive l'apparire della coscienza nella fenomenologia dello spirito, che ciò in cui si compie il sapere, e in cui soltanto si può dare la completa adeguazione di certezza e verità, non può essere la mera coscienza del mondo oggettivo che diviene coscienza di sé, ma che essa deve abbracciare in sé il modo di essere della singola soggettività, e deve diventare *spirito*. Sul cammino verso questo risultato si trova, come prima tesi di Hegel, che la *coscienza è autocoscienza*, ed è compito scientifico di questa prima parte della fenomenologia di giustificare in maniera persuasiva questa tesi; così Hegel «*dimostra*» il passaggio della coscienza alla coscienza di sé, cioè il progresso necessario della coscienza ad autocoscienza. Perciò da parte di Hegel viene conscientemente posta a fondamento dell'opera la concettualità kantiana, intuizione, intelletto, autocoscienza, ed il contributo di R. Wiehl mostra come si debba intendere retrospettivamente la certezza sensibile come punto di partenza, cioè come la coscienza che è del tutto inconsapevole della propria essenza come autocoscienza.

Nel complesso il sillabare di Hegel, a cui sono dedicati i nostri sforzi, consiste, se mi è permessa questa preliminare osservazione metodica, nel verificare fino a che punto riesce ciò che Hegel esige quando egli dice che tutto dipende dalla necessità del processo.

Noi dobbiamo comprendere, noi come coscienza osservante – questo è il punto di vista della fenomenologia –, quali figure

dello spirito si presentino ed in qual ordine di susseguenza esse vengano fuori l'una dall'altra.

Tale pretesa di necessità del processo dialettico si realizza e si verifica sempre quando si legge esattamente. Leggere esattamente ha in Hegel – e non soltanto in Hegel – sempre la strana conseguenza che proprio ciò che si è raggiunto in faticosi tentativi di interpretazione del passo letto viene descritto espressamente nel passo susseguente del testo. Questa è l'esperienza che farà ognuno come lettore di Hegel; quanto più egli riesce ad esplicitarsi il contenuto del processo di pensiero che ha di fronte a sé, tanto più può essere sicuro che nel passo seguente del testo hegeliano questa esplicitazione viene da sé. Questo implica (e ciò ha significato centrale per l'essenza della filosofia, anche se non è mai tanto palpabile quanto in Hegel) che propriamente si parla sempre della stessa cosa, e che a livelli diversi della spiegazione si presenta o si mostra sempre la stessa cosa come il vero e proprio ed unico oggetto o contenuto.

Questa stessa cosa si presenta all'inizio del filosofare nella figura della coscienza che diviene autocoscienza; è il sé della coscienza che deve emergere come il vero oggetto del sapere. Così bisogna intendere sin dall'inizio il compito che Hegel si è posto nella *Fenomenologia*: trattare l'autocoscienza, la sintesi dell'appercezione di Kant, non come qualcosa di già dato, ma come qualcosa che è esso stesso da dimostrare, e ciò significa: dimostrarla come la verità in ogni coscienza. Ogni coscienza è autocoscienza. Se riconosciamo questo come tema, allora ci diviene chiaro quale posto prende il capitolo del mondo invertito, che io vorrei brevemente esporre nell'ordine sistematico dell'opera.

È nel capitolo su *Forza e intelletto* che si trova svolta la sconcertante problematica del mondo «invertito».

Hegel è uno svevo, e sconcertare è la sua passione, come per tutti gli svevi. Ma è particolarmente difficile da risolvere ciò che egli qui intende, e come giunge a questa svolta. Cercherò di mostrare ciò che, con l'aiuto di contenuti storici di interpretazione, si lascia intendere sotto l'espressione hegeliana di «mondo invertito», ed in che senso il vero mondo che si nasconde dietro l'apparire viene detto «invertito».

Si tratta del testo che va da p. 110 in poi³. La svolta decisiva del mondo «invertito» segue a p. 121. Il mondo vero, di cui Hegel parla a p. 111, è il mondo la cui inversione verso un altro invertito viene esposta a p. 121. Qui (p. 111) esso non è ancora riconosciuto come mondo invertito, e vuole essere piuttosto il vero mondo, niente altro che la verità.

Il procedimento del pensiero consisteva nel riconoscere, da parte di Hegel, anzitutto il concetto della forza come verità della percezione. La coscienza della percezione, che la coscienza filosofica osserva, esperisce che la verità che era intesa con la cosa e le sue proprietà non è la cosa e le sue proprietà, quanto piuttosto la forza ed il gioco delle forze. Questo è il passaggio che Hegel esige venga compreso da parte della coscienza filosofica. Essa deve intendere che la scomposizione della cosa nelle diverse cose, cioè il punto di vista dell'atomistica, che risulta quando per esempio ci si avvicina con i mezzi della moderna analisi chimica a ciò che è una cosa e alle sue proprietà, non basta per capire ciò che propriamente è la realtà, in cui le cose con le loro proprietà sono reali. Il percepire resta troppo esteriore. Esso prende atto di cose che hanno proprietà, cioè le prende per la verità. Ma ciò che viene così percepito, la costituzione chimica delle cose è la loro completa e vera realtà? Bisogna riconoscere che dietro queste proprietà vi sono in verità forze che esercitano reciprocamente i loro effetti.

La formula costitutiva del chimico esprime la costituzione di un materiale. Ma questo in verità, proprio come ha dimostrato il moderno sviluppo e trasformazione della chimica in fisica, è un gioco di forze.

Così ho raggiunto il punto da cui deve iniziare l'analisi più precisa. La dialettica della forza appartiene ai brani di Hegel che sono stati commentati nella miglior maniera da lui stesso, poiché essi appaiono non soltanto nella *Fenomenologia*, ma in estensione molto maggiore nella *Logica* ovvero nella *Enciclopedia*. La dialettica della forza possiede qualcosa di tanto stringen-

³ Viene presa come riferimento la seguente edizione: G.W.F. HEGEL, *Phenomenologie des Geistes*, Hamburg 1952. La traduzione italiana dei testi della *Fenomenologia*, *Logica*, ecc., è sempre mia; il numero di pagina dei testi citati o riferiti, riportato spesso in parentesi, è quello della edizione tedesca [N. d. T.].

te e persuasivo che Hegel è, come egli stesso s'avvede, quanto mai lontano da ogni sofistica.

È infatti persuasivo che certo si tratta di una falsa astrazione quando si dice qui vi è una forza che si vuole esternare e che si esterna quando viene sollecitata all'esternarsi; in questo consiste la realtà di ciò che qui abbiamo di fronte a noi. Tuttavia non c'è dubbio, ed è comprensibile per tutti, che ciò che sollecita una forza ad esternarsi deve essere esso stesso una forza. Ciò che allora abbiamo è sempre e soltanto un gioco di forze: sollecitare ed essere sollecitato è in tal senso lo stesso processo. Così pure è chiaro, e questa è la dialettica di forza ed estrinsecazione, che la forza non è quella compressa che è trattenuta in sé, ma è forza soltanto in quanto è il suo proprio effetto. Era un intendimento del tutto esteriore quello di prendere per reale il rapporto della cosa che resta in se stessa identica, sostanziale, con le proprietà che mutano in essa, accidentali.

L'intera realtà della cosa è, come poi ci divien conscio, la forza. Ma è di nuovo una falsa astrazione credere che vi sia la forza di per sé, che «esisterebbe» isolata dalla sua estrinsecazione e dal nesso delle altre forze. Ciò che esiste sono le forze ed il loro gioco. Se si confrontano in maniera corrispondente le figure della coscienza che corrispondono a queste forme dell'esperienza oggettiva, allora si vede che il percepire è un rapportarsi esteriore, che crede di percepire ciò che permane uguale e ciò che muta attorno a sé. In rapporto ad esso la scienza, che qui si chiama intelletto, perché va oltre questa esteriorità, cerca di stabilire che cosa vi sia dietro di sé e ricerca le leggi che reggono queste forze, comprende molto meglio qual è la verità di questa realtà.

Questo è infatti il passaggio fondamentale che Hegel compie qui (*Fen.* 110).

Mi permetto di anteporre a questo passo un'osservazione generale. Se si analizza la filosofia di Hegel, si può sempre osservare che ogni nuova figura della coscienza viene riposta in due forme. Anzitutto in una dialettica od aporetica che è per noi; Hegel mostra quale contraddizione concettuale si trovi nell'oggetto in quanto tale che viene spiegato, e mostra altrettanto in che maniera contraddittoria ci si mostri la coscienza di questo

oggetto – poi mostra il movimento in cui queste contraddizioni diventano esperienza per la stessa coscienza osservata.

Quando allora la coscienza osservata fa l'esperienza della contraddizione essa deve abbandonare la sua posizione, cioè mutare la sua opinione dell'oggetto. Esso non è affatto ciò che sembrava essere. Ma ciò ha come conseguenza per il nostro osservare che esso comprenda la necessità di passare ora ad un'altra figura della coscienza, da cui ci si può aspettare che ciò che essa opina sia realmente vero. Ci viene dimostrato che questa coscienza della certezza sensibile, della percezione, dell'intelletto, non ha ragione. Non è un sapere reale. Noi dobbiamo perciò andar oltre la coscienza che appare in queste figure.

Infatti essa si impiglia in contraddizioni che le rendono impossibile restare nella sua presunta verità e che ci dimostrano la sua non verità. In quanto è coscienza, ad esempio del fisico, essa resta testardamente in se stessa e si rifiuta di andare oltre di sé. Hegel lo esprime così: essa dimentica sempre il suo intendimento ed è e resta la stessa figura della coscienza; noi, la coscienza filosofica, dobbiamo avere una memoria migliore e comprendere che un tale sapere non è tutto il sapere e che il mondo da me compreso non è il mondo nella sua totalità.

La filosofia comprende perciò la necessità di andare oltre questa coscienza che resta testarda. Noi dobbiamo seguire come ciò accade.

Ciò che anzitutto viene sviluppato è la contraddizione che ci si presenta. Ciò non è propriamente la dialettica fenomenologica.

Infatti Hegel tratta anzitutto le contraddizioni insite nel pensiero dell'oggetto, nella sua essenza: così la dialettica di essenza ed inessenziale, di cosa e proprietà, di forza ed estrinsecazione è insita nel concetto ed appartiene propriamente alla logica. La coscienza fenomenologica che Hegel ne ricava, e per il cui motivo le sviluppa, riguarda il sapere di esse, cioè il fatto che esso deve andare oltre il percepire, se esso vuole adempiere il vero e proprio compito dell'intelletto che è quello di riconoscere ciò che propriamente è.

Ed ora noi guardiamo nell'interno. Ciò è inteso anzitutto in un senso molto semplice, in paragone alla superficialità della di-

stinzione tra cosa che permane e proprietà che mutano. Ma se noi guardiamo in tal modo nell'interno la questione sarà: che cosa c'è da vedere in questo interno? Qual è l'interna essenza dell'interno apparire? Una cosa è chiara: guardare nell'interno è cosa dell'intelletto, non più delle percezioni sensibili. È ciò che Platone ha indicato nel concetto del *voeiv* in contrapposizione alla *αἰσθησις*.

L'oggetto del puro pensare (*voeiv*) è caratterizzato dal fatto di non essere dato sensibilmente.

Perciò è abbastanza persuasivo il fatto che Hegel a p. 111 parli «dell'interno vero», come l'assoluto universale, l'universale non soltanto sensibile, che è divenuto per l'intelletto – cioè il *νοητὸν εἶδος*, per esprimersi anzitutto in maniera platonica. In lui «si apre soltanto ora al di là del mondo sensibile come mondo apparente ormai un mondo sovrasensibile come il vero mondo». È il passaggio di Platone⁴. L'universale non è ciò che nell'opinione aleggia come l'elemento comune delle apparizioni sensibili – esso è l'*ὄντως ὄν*, l'*εἶδος*, l'universale dell'intelletto e non l'universale del sensibile nella sua fenomenica alterità. L'espressione che segue nel testo hegeliano assume un suono molto strano: «Oltre il dileguante al di qua il permanente al di là». Qui Platone viene accostato molto strettamente al cristianesimo – e poiché questo punto di vista non deve essere l'ultima verità si ode già quasi Nietzsche e la sua espressione che il cristianesimo è un platonismo per il popolo. In realtà la struttura che qui Hegel descrive è della estrema astrazione concettuale, che, come si vedrà, abbraccia non soltanto la posizione platonica e cristiana, ma anche quella della moderna scienza della natura.

Questo mondo sovrasensibile deve essere il vero mondo. Esso è il permanere nel dileguare, un'espressione che spesso ritorna in Hegel. Rincontreremo precisamente questa espressione quando si tratterà di comprendere il mondo «invertito». Poiché, per anticiparlo subito, alla fine emergerà il risultato: proprio questo è ciò che permane, ciò che è reale dove tutto di continuo dilegua. Proprio ciò è il mondo reale, avere la sua sus-

⁴ Cfr. l'esposizione di Platone data da Hegel nelle sue lezioni: G.W.F. HEGEL, *Werke*, XIV, Berlino 1833, 169 ss.

sistenza nel fatto che c'è continuo divenir altro, permanente divenir altro.

Permanenza non è più allora il mero contrario del dileguare, ma è essa stessa la verità del dileguare. Questa è la tesi del mondo «invertito».

Come arriva Hegel a questo? Io non voglio tanto ricostruire ciò logicamente, quanto piuttosto rendere concretamente evidenti i fenomeni di cui Hegel parla qui, così da poter vedere ciò che rispettivamente è la *presuntività* nella verità che la coscienza presume, crede di avere. R. Wiehl ha con ragione messo in rilievo questo: il presumere permane sempre, come presuntività che dà l'impulso a tutto il processo della presentazione delle figure della coscienza. Così Hegel pone ora la questione di che cosa intende qui la coscienza: che cosa è questo interno in cui l'intelletto ora scruta – che cos'è questa coscienza dell'al di là? Forse che essa intende un vuoto al di là, che è la forma preliminare della coscienza infelice?

Ciò non è vero, dice Hegel. Questo al di là non è vuoto, poiché «esso proviene dall'apparire», è la sua verità. Che specie di verità? Per essa egli trova la splendida espressione: questo al di là è l'apparire come apparire. Cioè: l'apparire che non è l'apparire di un altro, che non si distingue da un essere vero e proprio che è al di là di esso, ma che non è nient'altro che apparire. Esso non è apparenza di contro al reale, ma l'apparire come il reale stesso. L'apparire è la totalità delle apparenze, così diceva l'espressione a p. 110. Con ciò si intendeva che l'apparire non è la mera estrinseca azione di una forza che, con il suo «paralizzarsi», tolga se stessa ed il suo effetto, quanto piuttosto che l'apparire è il tutto della realtà. Esso non soltanto *ha* il suo fondamento, esso è come apparire dell'essenza.

Rispetto alla superficialità del discorso di una cosa che «ha» proprietà, anzi perfino rispetto all'intendere che riconosce la forza che si estrinseca o che viene repressa, si apre allo sguardo nell'interna essenza delle cose la vista dello «assoluto scambio» del gioco delle forze, in cui la realtà vien meglio afferrata che in quello sguardo superficiale del percepire. In quanto questo gioco delle cose si mostra retto da leggi, sono proprio i fenomeni (*τὰ φαινόμενα* – *die Erscheinungen*) che vengono salvati. «Il sem-

plice nel gioco della forza stessa è la verità di esso e la legge della forza» (*Fen.* 114). Rispettivamente vien detto nella logica delle determinazioni della riflessione: «La loro [cioè delle determinazioni della riflessione] apparenza si compie nell'apparire (*Ihr Schein vervollständigt sich zur Erscheinung*)»⁵. L'espressione «il tutto dell'apparenza» porta in tal modo al concetto della legge. È evidente che la legge è semplice rispetto al mutevole gioco reciproco delle forze che agiscono l'una sull'altra: come legge semplice essa determina il tutto dell'apparire. La presunta differenza nelle forze che costituisce l'effetto delle forze, sollecitare, essere sollecitato, essere ricompreso ed estrinsecarsi, questa differenza dell'universale è in verità semplice. Ciò è espresso in maniera prettamente hegeliana, ma lo si può verificare in maniera fenomenologica e intuitiva; questa differenza non è in verità quella delle forze separate le une dalle altre, che si danno per se stesse e che vengono poi rapportate le une alle altre: essa è l'apparire della legge semplice ed identica.

Così è la legge della natura, che in seguito viene fuori come verità dell'oggetto, l'unica legge che domina in ultima istanza la realtà della meccanica, cioè che spiega completamente i fenomeni. Questo è un punto molto importante. Qui si può menzionare quella interpretazione di Platone che intese l'idea platonica come legge della natura. Questo era inconsapevole hegelismo. In Hegel questo passaggio dell'identificazione viene veramente compiuto. Ma si vedrà perché egli non può fermarsi a questa identificazione⁶. Anzitutto comunque egli può dire: la differenza universale «è espressa nella legge come la stabile immagine dell'instabile apparire». La legge è il permanere del di-

⁵ G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, ed. G. Lasson, Leipzig 1951, II, 101. [Il testo in parentesi quadra è anch'esso di H.G. Gadamer. Ho ritenuto poi opportuno riportare il testo tedesco, in parentesi tonda, perché la traduzione di *Schein* ed *Erscheinung* in italiano è assai problematica e controversa. Per le successive citazioni della *Logica* è stata usata l'abbreviazione *Log.*, seguita dall'indicazione del volume e della pagina secondo l'edizione qui menzionata (N.d.T.).]

⁶ Ma neanche la scuola di Marburgo poté tener fermo a questa costruzione dell'oggetto attraverso la legge; ciò viene reso evidente dal tardo concetto del concreto originario in Natorp, ma anche dalla recezione del tardo Platone da parte dell'ultimo Natorp, concezione che si avvicina in maniera così sorprendente ad Hegel. Questo nesso è stato seguito da vicino da R. Wiehl nei suoi studi di prossima pubblicazione sulla dialettica platonica ed hegeliana.

leguare. La realtà viene vista come il mondo delle leggi, che permane oltre il dileguare. «Il mondo sovrasensibile è perciò un quieto regno di leggi» – al di là del mondo percepito, ma tuttavia presente in esso come «la sua immediata, quieta immagine». Questo vien detto a p. 114. Hegel la chiama addirittura «quieta immagine del continuo mutamento». Non c'è dubbio che questa espressione suoni non soltanto platonica ma anche galileiana. Galilei o meglio Newton è presente in ciò che segue. Infatti è il compiuto sistema della meccanica galileiana che è qui implicito, con allusione alla forza di gravità come definizione universale del corpo. Hegel mostra ora che questo passaggio al mondo sovrasensibile, vero, il passaggio dell'intelletto, è soltanto un primo passaggio di cui si deve constatare che non raggiunge tutta la verità. È impossibile dire: la verità della realtà è la legge della natura (così come Natorp ha presso a poco interpretato Platone). Hegel mostra infatti che in espressioni come quella «regno delle forze» è già detto implicitamente che essa non comprende l'intero apparire. La coscienza si impiglia necessariamente nella dialettica di legge e caduta, ovvero ne risulta una moltiplicazione delle leggi; si pensi in concreto come la legge della caduta di Galilei venne contestata a suo tempo dagli aristotelici perché essa non bastava a spiegare l'intero fenomeno nel suo apparire. L'intero fenomeno contiene in tal caso il momento della resistenza, dell'attrito. Un'altra legge deve aggiungersi qui alla legge della libera caduta, che non viene mai data, la legge dell'attrito del mezzo resistente. E ciò significa fondamentalmente: nessun fenomeno è un «puro» caso di una legge.

Noi abbiamo quindi nel caso del nostro esempio due leggi, se vogliamo raggiungere veramente lo scopo di esporre il reale fenomeno nella quieta immagine delle leggi. Il tentativo di costruire la meccanica in modo tale che le sia possibile spiegare i casi non puri porta anzitutto ad una moltiplicazione delle leggi; ma se con ciò si «intende» la natura dei fenomeni di movimento come un tutto, allora ci si schiude la vista dell'unità delle leggi in quanto tali, che trova la sua ultima realizzazione nel collegamento tra fisica terrestre e meccanica astronomica. Questo è secondo Hegel ciò che è insito nell'espressione della attrazione universale: «che tutto ha una stabile differenza verso l'altro»;

questo vuol dire che non sono le determinazioni casuali (nella forma della indipendenza sensibile dell'uno dall'altro) ciò in cui consiste ogni differenza, quanto piuttosto la determinazione, essenziale ad ogni corpo, di formare un campo di forze. Questo è il nuovo luogo in cui l'essenza della forza si mostra non nella differenza di forze, quanto come una differenza nella legge della forza stessa; e così, per esempio, l'elettricità è sempre positiva e negativa – come la «tensione» che chiamiamo energia elettrica.

Certo, allora, una tale differenza dei segni esiste soltanto nell'intelletto. Se dunque il gioco delle forze inteso come legge è per così dire elettricità positiva e negativa, tutto ciò non indica altro che la tensione, che in verità è l'energia elettrica, e non per così dire due forze diverse. Questa è allora la verità del gioco delle forze: esiste solamente l'unità della legge della realtà, la legge dell'apparire⁷. Il fatto che il discorso sulle diverse leggi non sia vero ha la sua corrispondenza nella coscienza. Ciò che costituisce la dialettica dello spiegare è che la legge della realtà, che esso (spiegare) determina, è distinta solo nell'intelletto. La tautologia dello spiegare si può dimostrare in certo qual modo nell'esempio delle leggi fonetiche: là si parla delle leggi dello spostamento delle lettere, che «spiegano» il mutamento fonetico di una lingua. Ma le leggi sono naturalmente ciò che esse spiegano. Esse non hanno la minima traccia di altra pretesa. Ogni regola grammaticale ha lo stesso carattere tautologico. In essa non viene spiegato niente, ma viene soltanto espresso, come legge che domina la lingua, ciò che in verità è la vita della lingua.

Ho parlato volutamente di «vita del linguaggio». In ciò si svela lo scopo del mio pensiero, permettendomi così di giungere alla dottrina hegeliana del mondo «invertito». Infatti: che cos'è che manca propriamente, ovunque noi lasciamo determinare da leggi il mutare dei fenomeni? Perché ciò non è ancora la vera realtà? A questa rappresentazione platonico-galileiana del quieto regno delle leggi o della unitaria conformità alle leggi manca la realtà stessa, il mutarsi in quanto tale. Hegel lo chiama l'assolutezza del mutamento, cioè il principio dell'alterazione. Così

⁷ Log., II, 124 ss.

Aristotele aveva già criticato Platone sostenendo che le idee, le εἶδη erano più αἴτια ἀκίνησις ἢ κινήσεως esse rispondono più alla domanda: «Che cosa non muta nella natura?», che alla domanda: «Che cos'è la natura?». Perché la natura, dice Aristotele, è completamente ciò che ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν ἑαυτῷ ἔχει, cioè ciò che muta da sé.

Così Hegel scrive alla fine di questo brano, passo in cui viene anzitutto nominato il mondo «invertito» (Fen. 121): «Poiché il primo mondo sovrasensibile era soltanto l'immediata elevazione del mondo percepito nell'elemento universale» – noi interpretiamo: l'ascensus della metafora platonica della caverna, l'ascesa al mondo noetico della idea permanente. – «Esso aveva il suo necessario riscontro in questo». Questa è la debolezza del mondo delle idee; il suo essere contrapposto al mondo percepito (come ciò che non è). Lo stesso intende anche Aristotele con la sua espressione che Platone sdoppi il mondo: perché questa immagine del mondo percepito, il mondo noetico? Non manca, a questo mondo figurato matematicamente, l'elemento decisivo? Non è esso il vero mondo soltanto per questo mondo percepito nel mutamento, e non gli manca il principio del mutamento e della alterazione, che dovrebbe costituire invece l'essere della realtà percepita?⁸ Così Hegel conclude: «Al primo regno delle leggi mancava tale principio, ma esso lo riottiene come mondo "invertito"». Un mondo che contiene in sé la ἀρχὴ κινήσεως e che è come tale il mondo vero, è una inversione del mondo platonico, in cui movimento ed alterazione dovrebbero essere nulli. Anche questo mondo è ora un mondo sovrasensibile, cioè le alterazioni sono qui non soltanto «altrimenti», cioè non esistenti, ma vengono intese come movimenti. Esso non è soltanto il quieto regno delle leggi, a cui deve ubbidire ogni alterazione, ma un mondo in cui tutto si rinnova perché contiene in sé l'origine del mutamento. Ciò sembra un puro rovesciamento, e l'inter-

⁸ Questo è il luogo per richiamare l'attenzione sull'elemento discorde della concezione hegeliana di Platone. Da un lato egli lo vede con occhi aristotelici: «Platone intende l'essenza (Wesen) come l'universale, e perciò sembra mancargli la dimensione del reale». D'altra parte egli riconosce nella dialettica di Platone questo «principio negativo» (cioè della realtà) quando egli dice: «Esso è essenzialmente in essa, essendo l'unità dei contrari» (G.W.F. HEGEL, Werke, XIV, 322).

pretazione moderna pervenne all'immagine del «rovesciamento» per indicare il rapporto di Aristotele con la dottrina platonica delle idee. Non il sommo *Eidos* ma il *τόδε τι* è la «prima sostanza» (J. Stenzel).

Ma in che senso si può, tramite questo rovesciamento del segno ontologico, chiamare il vero mondo un mondo «invertito»? Che aspetto ha questo secondo mondo sovrasensibile? Qui debbo, per rendere evidente il tutto, ritornare ancora indietro. Hegel ci ha indicato l'elettricità come esempio per la differenza nella forza stessa, ed ha formalizzato ciò nella dialettica di omonimo e non omonimo, che nell'elettricità appaiono come la differenza di positivo e negativo. Ma gli esempi di Hegel non debbono limitarci. Ciò che Hegel illustra ogni volta con esempi è preso da lui stesso sovente da diverse sfere. Qui l'espressione omonimo ci spinge più avanti. In greco omonimo è ὁμόνομον, in latino *univocum*.

L'omonimo è, dal punto di vista della scolastica, il genere. Legge e genere vengono qui presi insieme. Entrambi hanno implicito il fatto che essi *esistono* solo come i differenti casi.

Si può prendere coscienza di ciò e dire: l'omonimo intende così, cioè significa, il non omonimo. Col genere animale unghiato si intende cavallo, asino, mulo, cammello, ecc.; col non omonimo si intende questi, ciò è la loro verità. E con ogni singola specie si intendono anche i differenti individui. Se noi ripensiamo a ciò, allora vediamo che in tutto questo al fin dei conti è implicito il pensiero: la differenza, ciò che è differente, ciò che non è detto o compreso nell'omonimo è proprio il reale. Di nuovo possiamo riconoscere in ciò un antico motivo. Poiché ciò vale fondamentalmente per la critica aristotelica all'idea platonica è per ciò che Aristotele stesso insegna: l'εἶδος è soltanto un momento del *τόδε τι*, o, come Hegel lo vuole esprimere a p. 124, questo mondo sovrasensibile, che è il mondo «invertito», ha il mondo, che esso inverte, in se stesso. Esso contiene l'εἶδος. È esso ciò che costituisce il *τόδε τι*, ciò che soltanto può essere dato come risposta alla domanda dell'intelletto: τί ἐστίν; come viene appunto detto nello scritto di Aristotele nelle categorie. Anche Aristotele non può rispondere in maniera diversa da Platone.

Quando io ho un questo-qui e viene chiesto: che cos'è questo? allora io posso rispondere soltanto ciò: l'εἶδος.

In tal senso il punto di vista dell'intelletto è onnicomprensivo. Ma ciò non significa che la realtà è soltanto l'εἶδος. È proprio l'inverso: ciò che è reale è il singolo, che è di questa specie, e di cui si può dire che è di questa specie. Ma perché Hegel può dire che l'ente del fenomeno ha il suo essere invertito in quanto inversione in se stesso? Perché la vera realtà si chiama il mondo «invertito»?

Io desidererei sviluppare una sequenza di pensieri che renda comprensibile il concetto del mondo «invertito»: non è mai e poi mai «puro» *Eidos* ciò che ci vien dato come fenomeno – anche se l'*Eidos* esiste soltanto in lui e in ciò che gli è simile. Nessun uovo è uguale all'altro (Leibniz). Nessun caso è un puro caso di una legge. Il mondo reale, dato come fenomeno rispetto alla «verità» della legge, è perciò in un certo senso «invertito»; in esso le cose non vanno secondo gli ideali di un astratto matematico o di un moralista. Naturalmente la sua realtà vivente consiste proprio in questo suo essere invertito. E questa è la sua funzione nel processo dimostrativo della *Fenomenologia*: volgersi-contro-se-stesso, rapportarsi a se stesso, e cioè: essere-vivente.

Ma è vero che Hegel intende l'essere «invertito» come non esser retto? Oppure egli pensa sempre e soltanto il rovesciamento dialettico e vuole dire anche qui: il vero mondo non è quel mondo sovrasensibile delle quiete leggi, ma il rovesciamento di esse. Il diverso dell'uguale, il mutevole è il vero. In tal senso l'inversione costituisce – vedi p. 123 in basso – l'essenza di un aspetto del mondo sovrasensibile. Ma Hegel avverte espressamente che la cosa non deve essere rappresentata sensibilmente, come si trattasse del rovesciamento (inversione) di un esser posto, sussistente per sé, tanto che vi sia così anzitutto il primo mondo sovrasensibile e poi anche il secondo mondo «invertito». L'inversione è piuttosto, come dice p. 123, riflessione in sé, non il contrario di un altro. Il senso dialettico di questa riflessione in sé consiste chiaramente in quanto segue: se io prendo il contrario (il mondo invertito) per il vero – in sé e per sé –, allora il vero è necessariamente il contrario di se stesso. Poiché

la realtà del fenomeno aveva mostrato di non essere, in ciò che essa è in sé e per sé, soltanto dei puri casi di leggi. Ma ciò implica che essa è *anche* la legge del fenomeno. Essa è perciò entrambe le cose, la legge e la sua inversione. Essa è il contrario di se stessa. Se ci lasciamo illustrare tutto questo dalla critica hegeliana alle astrazioni di cui si può dire che *debbono* soltanto essere, alle ipotesi e a tutte le altre «invisibilità di un continuo dover essere»⁹, allora vediamo che la visione razionale della realtà rifiuta la vuota universalità di tali ipotesi e leggi, nonostante che abbracci pure la realtà di queste. Il razionale ed il concreto è la realtà determinata dal principio del mutamento. Le astrazioni verranno sempre distrutte, perché tutto avviene diversamente.

La logica contiene notoriamente il tutto dispiegato delle determinazioni dell'essere e rappresenta per una certa parte il naturale commentario delle opinioni dell'essere oggettivo, che corrispondono alle figure fenomeniche della coscienza e vengono sviluppate nella *Fenomenologia*.

Anche il mondo «invertito» appare non soltanto nella *Fenomenologia*, ma pure nella *Logica*, e precisamente nella maniera per cui il mondo essente in sé e per sé è l'inverso del mondo apparente. Qui il significato di rovesciamento sta evidentemente alla base dell'espressione, e non si ha alcun motivo per pensare in senso contenutistico all'essere «invertito» di questo mondo come un essere pervertito. Comunque resta sempre da considerare il fatto che l'*Enciclopedia* (anche nella sua redazione heidelberghese) non conosce affatto il concetto di mondo «invertito» e che la *Logica* non svolge lo sviluppo dialettico di questo concetto in maniera del tutto concorde alla *Fenomenologia*.

Sembra che Hegel abbia visto che l'astratta contrapposizione di legge e fenomeno, com'essa ci viene presentata nella *Fenomenologia*, cioè come opposizione al mondo sovrasensibile, sia inadeguata al senso della legge. Mentre egli nella *Fenomenologia* dice del quieto regno delle leggi che esso è *si* al di là del mondo percepito, ma che è altrettanto presente in esso e che è la sua immediata, quieta immagine, nella *Logica* dice invece, nello

⁹ *Fen.* 190.

stesso contesto: «La legge perciò *non*¹⁰ è al di là dell'apparire, ma immediatamente presente in esso»¹¹. A ciò corrisponde il fatto che il regno delle leggi non appare più affatto come un mondo (cioè un mondo sovrasensibile). «Il mondo esistente è esso stesso il regno delle leggi».

Naturalmente il concetto della legge percorre anche qui gli stessi gradi che appaiono nello sviluppo della *Fenomenologia*.

Essa è anzitutto la mera base del fenomeno e costituisce l'elemento permanente nel mutamento – presso cui continua a sussistere il contenuto mutevole dei fenomeni. Si tratta poi di un secondo passaggio, e di un mutato senso della legge, quando la legge stessa pone le differenze che costituiscono il suo contenuto. Dal punto di vista del contenuto ciò corrisponde al primo ed al secondo mondo sensibile della *Fenomenologia*. Ma, cosa degna di nota, soltanto alla legge che riflette in sé la totalità dei fenomeni vien qui riconosciuto il carattere di totalità, cioè l'esser-mondo. Nella *Logica* infatti il quieto regno delle leggi non viene affatto detto *mondo*¹², ma soltanto il mondo «invertito», totalmente riflesso in sé, essente in-sé e per-sé, viene detto mondo (quello che nella *Fenomenologia* viene detto un *secondo mondo sovrasensibile*). E difatti soltanto di questo vien detto esplicitamente: «Così il fenomeno in sé riflesso è ormai un *mondo* che si apre come essente in sé e per sé al di sopra del mondo che appare». Esso vien detto anche «*mondo sovrasensibile*»¹³, e si mostra infine come mondo invertito.

Alcuni degli esempi hegeliani che tanto in questo come in quel testo vengono usati per esplicitare questo essere «invertito», cioè l'essere rovesciato di questo mondo sovrasensibile, non ci aiutano molto, in generale, per il chiarimento del senso di questo essere «invertito». Polo nord e polo sud, elettricità positiva e negativa¹⁴ illustrano unicamente la reversibilità di tali rapporti, e quindi il loro carattere dialettico.

E tuttavia non si può evitare la questione se l'espressione del

¹⁰ Corsivo dell'autore.

¹¹ *Log.*, II, 127.

¹² Corsivo dell'autore.

¹³ *Log.*, II, 131 ss.

¹⁴ *Fen.* 122; *Log.*, II, 134.

mondo invertito, nonostante tutto il senso dialettico di rovesciamento che porta con sé, non lasci tuttavia per Hegel risuonare qualcosa che corrisponda al doppio senso dell'essere «invertito». Un primo cenno di ciò lo trovo a p. 122 della *Fenomenologia*. Là ci si fa incontro l'espressione della «legge di un mondo che ha di fronte a sé un mondo invertito, sovrasensibile, in cui ciò che in quello è disprezzato, qui viene onorato, ciò che in quello viene onorato, qui viene disprezzato». Il mondo «invertito» è quindi un mondo in cui tutto è rovesciato rispetto al mondo giusto. Non è questo un principio assai conosciuto della nostra letteratura, ciò che noi chiamiamo satira? Si pensi per esempio ai miti platonici, specialmente al mito nel *Politico* oppure al maestro della satira inglese, a Swift. Anche nel modo di dire «ma questo è il mondo alla rovescia», quando per esempio i servi fanno i padroni, ed i padroni i servi, è riscontrabile un cenno che tale rovesciamento ha qualcosa di rivelante. Ciò che è presente nel mondo invertito non è soltanto il contrario, la pura astratta contrapposizione del mondo sussistente. Piuttosto questo rovesciamento in cui tutto è diverso rende visibile, in una specie di specchio deformante, proprio la occulta inversione o perversione di ciò che è presso di noi. Il mondo invertito sarebbe perciò l'inversione dell'essere invertito.

Essere il mondo «invertito» rispetto all'inversione o perversione del mondo significherebbe esporre la sua perversione, e questo è certamente il senso di ogni satira.

Questa esposizione attraverso la possibilità contraria lascia però intravedere una vera, pur irreale, possibilità del mondo sussistente. Anzi, il senso di ogni rappresentazione satirica implica proprio questo. In quanto asserzione il rovesciamento satirico crede il mondo capace di riconoscersi come pervertito e perciò anche nelle sue vere possibilità. È perciò lo stesso mondo reale che si dispiega in questa possibilità e nella possibilità contraria. In quanto il mondo «invertito» si rappresenta come «invertito» esso esprime la perversione del mondo sussistente. Hegel può perciò dire a ragione di esso che è «per se stesso "invertito", cioè l'invertito di se stesso», poiché esso non è il mero contrario. Il mondo vero è piuttosto tutte e due le cose, la verità progettata come ideale e il suo proprio essere «invertito». Pensiamo poi al

fatto che uno dei compiti principali della satira è lo smascheramento dell'ipocrisia morale, cioè della non verità del mondo che dovrebbe essere. Ciò conferisce al mondo «invertito» il suo vero rigore. La vera realtà diviene visibile nel suo stato di inversione al di dietro della falsa apparenza, in quanto la rappresentazione satirica è in ogni caso il «contrario in sé», sia come esagerazione, sia come il contrasto dell'innocenza, o comunque sia¹⁵.

In questo senso il mondo «invertito» non è più una mera immediata contrarietà rispetto all'apparire. Hegel indica questa veduta (*Fen.* 122) come una considerazione superficiale in cui «l'un mondo è l'apparire, l'altro l'a-Sé». Questa è una contrapposizione esteriore dell'intelletto. In verità non si tratta del contrasto di due mondi. È piuttosto il mondo «vero, sovrasensibile», che ha in sé i due lati, che si scinde nel contrasto e con ciò si rapporta a se stesso.

A proposito di ciò c'è un'eccellente documentazione in un tema preferito da Hegel, che lo accompagna a partire dalla sua giovinezza. È il problema della punizione ovvero del perdono dei peccati che costrinse il giovane teologo ad andar oltre la veduta morale del mondo kantiano-fichtiana. Effettivamente nell'analisi del problema della colpa¹⁶ si trova per la prima volta, per quanto so io, il concetto dell'essere «invertito». Sarebbe del tutto superficiale, come dice espressamente la *Fenomenologia* (*Fen.* 122), intendere la pena come pena soltanto nel fenomeno, in sé invece, o nel vero mondo, come beneficio per il delinquente. Soltanto nell'astratto pensare dell'intelletto si ritrova il discorso di questi due mondi. Ciò non è un rovesciamento speculativo. Il rovesciamento che rappresenta la pena rispetto al

¹⁵ L'applicazione letteraria del concetto del «mondo invertito» alla satira del tardo medioevo si trova in *extenso* in K. ROSENKRANZ, *Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter*, Halle 1830, 586-594. Cfr. anche il libro di K. LAZAROVICZ, *Verkehrte Welt. Vorstudien zu einer Geschichte der deutschen Satire*, Tübingen 1963, che naturalmente non si occupa della storia della formazione della parola. Qualcosa di più si trova in A. LIEDE, *Dichtung als Spiel. Unsinnpoesie an den Grenzen der Sprache*, Berlin 1963, II, 40 ss., ed alcuni documenti del XVII sec. in J. ROUSSET, *La littérature de l'âge baroque*, Paris 1963, 26-28, particolarmente p. 27. In seguito a ciò sembra che il motivo del rovesciamento nell'assurdo soltanto a poco a poco riceva il carattere di una espressione di verità nel senso della satira.

¹⁶ G.W.F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, Tübingen 1907, 280.

l'azione non è neanche quell'effetto contrario dal quale il malfattore cerca di difendersi. Ciò non sarebbe il punto di vista del diritto, e con ciò della pena, ma il punto di vista della vendetta. Certo c'è una certa legge immediata della rappresaglia. Ma la pena ha un senso del tutto contrario, e perciò essa può essere detta da Hegel la «inversione» della vendetta. Mentre colui che si vendica mostra se stesso come l'ente-essenziale rispetto a colui che lo ha offeso e cerca di ricostituire la sua esistenza offesa attraverso l'annientamento del malfattore, nella pena si tratta di tutt'altro, e precisamente del diritto offeso. L'effetto contrario della pena non è la mera conseguenza dell'offesa, ma appartiene all'essenza dell'azione stessa. L'azione come delitto esige la punizione, cioè essa non ha l'immediatezza di una mera azione, ma, in quanto è il delitto stesso, è presente nella figura della universalità. Perciò Hegel può dire: «Il suo essere "invertito", il fatto di diventare il contrario di ciò che era prima, è la pena». La pena come inversione vuol dire evidentemente: la pena ha un interno rapporto essenziale all'azione.

La pena è razionale. Il malfattore come l'essere razionale, che egli vuol essere, deve rivolgersi contro se stesso. Nel sistema dell'eticità¹⁷ Hegel descrive in modo altamente suggestivo come nel fenomeno della cattiva coscienza si attua questo rovesciamento in maniera astratta, ideale. L'autoscissione del malfattore può ben essere di continuo assordata dalla paura di fronte alla pena, quindi dal suo far resistenza di fronte alla realtà – essa si riproduce sempre nell'idealità della coscienza, e ciò significa: l'essere «invertito» si riproduce sempre fintanto che si «esige» la pena.

Non è ora necessario intendere questa trasformazione del senso della pena nel pieno doppio senso dell'essere «invertito»? Che la pena come richiesta e necessaria «sia» l'essere «invertito» dell'azione significa che essa viene riconosciuta come tale. In essa è perciò conseguita la riconciliazione della legge con la realtà contrapposta nel delitto. Ma se essa viene accettata e compiuta, ed è così la pena reale, allora essa si toglie – come

¹⁷ G.W.F. HEGEL, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. a cura di G. Lasson, Leipzig 1913, 453.

altrettanto si è tolta l'autodistruzione del delinquente, ed egli è di nuovo concorde con se stesso. La scissione della vita, che lo dominava nell'angoscia di fronte alla pena e nel tormento della coscienza, è tolta nella riconciliazione del destino. Anche qui si può dire che il mondo invertito, che consiste nel fatto che la pena non «è ciò che disonora ed annienta l'uomo, ma la grazia che conserva la sua essenza», non è un rovesciamento dell'astratto mondo del contrasto di azione e punizione; esso palesa al tempo stesso l'essere «invertito» di questo astratto mondo e lo eleva nella «più alta sfera»¹⁸ del destino e della riconciliazione col destino.

Anche il processo della serie di figure del sapere nella *Fenomenologia* mostra con tutta chiarezza che inversione ed essere «invertito» abbraccia appunto, e soprattutto, il buono ed il cattivo, così che il significato dell'essere «invertito» è tanto formale quanto contenutistico. Nel capitolo *La cultura ed il suo regno della realtà* (*Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit*) viene preso espressamente come tema l'esempio menzionato anche nella *Logica* per il mondo «invertito»: «Ciò che nella realtà com'essa ci appare è cattivo, disgrazia ecc. è in sé e per sé buono ed una fortuna»¹⁹. Là viene detto: «Se [...] la coscienza retta prende sotto protezione, nella unica maniera che qui è possibile, ciò che è buono e ciò che è nobile, cioè ciò che si mantiene uguale nella sua estrinsecazione – in modo che non perda appunto il suo valore perché vien collegato al cattivo o mescolato con lui [...] – allora questa coscienza, mentre credeva soltanto di contraddire, ha con ciò soltanto [...] riassunto in maniera triviale [...] che ciò che vien detto nobile e buono è nella sua essenza l'inverso di se stesso, così come il cattivo al contrario è ciò che è eccellente»²⁰.

Il buono è il cattivo. Non si può mai abbastanza intendere Hegel letteralmente. «*Summum ius – summa iniuria*» significa: rettitudine è in se stessa perversione (*Verkehrtheit*) cioè essa non soltanto porta all'ingiustizia ma è essa stessa la massima ingiu-

¹⁸ G.W.F. HEGEL, *Theologische Jugendschriften*, cit., 279.

¹⁹ *Log.*, II, 134.

²⁰ *Fen.* 373 ss.

stizia. Noi siamo troppo abituati a leggere frasi speculative come se in esse permanga un soggetto a fondamento, *al quale vengono soltanto attribuite altre proprietà*²¹.

Con ciò ritorniamo dalla nostra ricerca del senso dialettico del mondo «invertito» alla sua funzione nel processo di pensiero della *Fenomenologia*. Ciò che mostrai, nell'esempio della pena e della riconciliazione del destino, deriva a dir la verità da una «altra sfera», che Hegel stesso riporta qui per illustrazione del passaggio, ma comunque la struttura generale e l'interna necessità del processo dialettico viene con ciò confermata. Noi non possiamo far altro che ammettere che il mondo non sensibile, sovrasensibile dell'universale rappresenta soltanto un momento in ciò che è reale. La vera realtà è quella della vita che si muove in se stessa. Platone ha pensato ciò nel concetto *αὐτοκτινοῦν*; Aristotele lo ha pensato come l'essenza comune della *Physis*. Nel processo delle figure del sapere, che la *Fenomenologia* percorre, è un progresso enorme il fatto che ora venga pensato l'essere del vivente. Il vivente non è più soltanto mero caso della legge o risultato di leggi dell'azione reciproca, ma esso è rivolto verso se stesso, o, come noi diciamo: si comporta. Esso è un soggetto. Ciò è una verità stabile. Per quanto pure la moderna fisiologia possa svelarci i segreti della vita organica, tuttavia nel sapere del vivente non smetteremo mai di compiere una svolta; di pensare ciò che, come gioco delle forze, regola la vita secondo leggi, piuttosto come un rapportarsi, come comportamento dell'organismo, e di intenderlo come vivente. Potrà sempre venire un giorno il Newton del filo d'erba²²: in un senso più profondo avrà sempre ragione Kant. Il nostro intendimento del mondo non cesserà mai di giudicare

²¹ Cfr. *supra*, 17 ss. Anche l'uso corrente della lingua tedesca distingue, del resto abbastanza sicuramente, tra «errato» (*falsch*) e «invertito-stravolto» (*verkehrt*). Una risposta invertita, stravolta, non è certo giusta, ma si possono già riconoscere in essa gli elementi del vero, ed essi hanno bisogno soltanto del «raddrizzamento», mentre una risposta errata come tale non contiene affatto la via per una tale rettificazione. Così, per esempio, una informazione può definirsi sbagliata, anche se essa viene data con una consapevole intenzione di ingannare; in tal caso però essa non potrebbe chiamarsi invertita, stravolta. Una risposta o informazione stravolta infatti è sempre una informazione che vuol essere giusta, ed a cui capitò di essere sbagliata. Così anche il *malum* è la *conversio boni*.

²² Ciò che conoscerà il vivente con la stessa precisione con cui si può conoscere il non-vivente.

in maniera teleologica. Ciò è anche per noi, non soltanto per Hegel, un passaggio necessario, un progresso ad un altro, più elevato mondo del sapere, come del saputo. Ciò che consideriamo come vivente dobbiamo vederlo in realtà, in un senso decisivo, come un se stesso. «Se stesso» però significa: in ogni identità indifferenziata con sé, differenziarsi da se stesso. Il modo d'essere del vivente corrisponde in ciò al modo d'essere del sapere stesso, che intende il vivente. Poiché anche la coscienza dell'essere se stesso ha la stessa struttura di un differenziare che non è alcun differenziare. Con ciò è compiuto fondamentalmente il passaggio dalla coscienza di se stesso all'autocoscienza. Se noi comprendiamo che il mondo impuro agli occhi dell'idealista e del matematico, cioè il mondo «invertito», perverso (poiché in esso non ci sono soltanto l'universalità della legge ed i puri casi), è il mondo vero; se noi comprendiamo cioè che ciò vuol dire che in esso vi è vita, e che nell'infinito movimento, nella continua differenziazione di sé da se stesso si mantiene l'unità dell'autocoscienza, allora la mediazione che Hegel si è proposta come compito nella dialettica della coscienza è essenzialmente risolta. Allora è dimostrato che la coscienza è autocoscienza. Essa è nel suo sapere più propriamente certa di ciò che di tutte le conoscenze dell'essente che gli comunicano i sensi e l'intelletto. Questa certezza le supera tutte. Quando essa pensa un essente come un se stesso, cioè come ciò che si rapporta a se stesso, allora ciò che è pensato come essente in tal maniera viene inteso come qualcosa che ha la stessa certezza di se stesso che possiede la propria autocoscienza.

Questo è il vero e proprio penetrare nell'interno della natura, ciò che soltanto comprende la naturalezza della natura, la sua vita: il vivente sente il vivente, cioè lo comprende dall'interno come se stesso oppure in quanto se stesso. L'*αὐτοκτινοῦν* è nella sua astratta essenza il rapportarsi a se stesso del vivente; come sapere esso è la formula dell'idealismo, Io uguale Io, cioè l'autocoscienza.

Così questa prima parte della *Fenomenologia* risolve il compito di mostrare alla coscienza in sé stessa il punto di vista dell'idealismo. Ciò che Hegel svolge oltre questo punto di vista del-

l'idealismo, il concetto della ragione che oltrepassa la soggettività del se stesso e trova la sua realizzazione come spirito, ha raggiunto in questa prima parte la sua fondazione. La sua effettuazione va anche al di là di noi stessi.

III. La dialettica dell'autocoscienza

Il seguente tentativo tratta uno dei più famosi capitoli della filosofia hegeliana. Il potente *pathos* della libertà, che era anche il *pathos* di Hegel, mi sembra che sia responsabile del fatto che non si è capito proprio questo capitolo nel suo vero valore dimostrativo per l'essenza e la realtà della libertà. Perciò bisogna acquistare il dovuto abito critico rispetto all'eccesso di risonanza che ha questa parola della libertà. A tale scopo è bene prestare una precisa attenzione al valore che, come passaggio nella dimostrazione, questo capitolo assume in quell'opera di Hegel che è la scienza dell'apparire dello spirito. Perciò inizierò col mostrare che Hegel sa molto bene ciò che vuole quando egli non introduce l'idealismo trascendentale alla maniera di Fichte.

Che cosa significa il fatto «che non soltanto la coscienza delle cose è possibile solo per un'autocoscienza, quanto piuttosto che solo quest'ultima è la verità di quelle figure» (*Fen.* 128)¹? Si tratta di un compito ben diverso da quello posto e risolto da Kant nella deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto. La sintesi trascendentale della percezione è sì la funzione dell'autocoscienza, ma appunto solo in quanto rende possibile la coscienza di un altro, di un oggetto in quanto tale. È perfino la coscienza dell'autodeterminazione della ragione, che la dottrina della scienza di Fichte sviluppa partendo dal primato della ra-

¹ Si cita sempre secondo l'edizione Hoffmeister della *Fenomenologia*, come nel precedente studio.

gione pratica, assolve una funzione trascendentale e serve alla fondazione del sapere del Non-Io. Al contrario Hegel dichiara enfaticamente che nell'autocoscienza si raggiunge il concetto dello *spirito*, e con ciò quella svolta in cui la coscienza «dalla colorita parvenza dell'al di qua sensibile e dalla vuota notte dell'al di là sovransensibile incede nel giorno spirituale del concetto» (*Fen.* 140). Questa barocca espressione di Hegel lascia intendere che con il concetto dello spirito viene raggiunta una realtà che, come quella del giorno, abbraccia tutto il visibile, include tutto ciò che è. E ciò conferisce al capitolo sull'autocoscienza una posizione centrale nel tutto del cammino fenomenologico. L'autocoscienza è sì una certezza immediata, ma che questa certezza dell'autocoscienza sia al tempo stesso la verità di ogni certezza è un fatto non implicito di già nella certezza immediata in quanto tale. Hegel ricorda espressamente che anche l'idealismo che si chiama filosofia trascendentale e che esprime la certezza di essere ogni realtà in verità riconosce anche un'altra certezza, Kant la «cosa in sé», Fichte l'«urto». Perciò Hegel può dire: «L'idealismo che inizia con una tale asserzione è una mera assicurazione che non comprende se stessa, né si può rendere comprensibile agli altri» (*Fen.* 177). Io desidererei chiarire quale differenza comporta il fatto che Hegel intenda il cammino dalla coscienza all'autocoscienza come il cammino del vero idealismo. Come riesce la certezza della coscienza di essere ogni realtà ad avere così la propria prova?

Si ricordi che anche Schelling ritenne che la posizione dell'idealismo era bisognosa di una prova materiale, e che egli intese l'Io della intuizione intellettuale o quello dell'autocoscienza come la più alta potenza, come il potenziato soggetto-oggetto della natura. In verità proprio Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito* ha criticato il concetto schellinghiano dell'Assoluto a causa della presunta non-mediatezza della sua assolutezza, ma il modo in cui Hegel deduce qui l'idealismo della ragione e lo oppone al concetto formale dell'idealismo assume in sé l'istanza di Schelling, e non soltanto nella maniera in cui lo scritto *Sulla differenza tra il sistema di Fichte e di Schelling* aveva già intrapreso a mediare e a superare. Anche nel più tardo sistema delle scienze filosofiche, Hegel ha ben svolto la natura come il reale so-

strato dello spirito che si realizza, e la *Fenomenologia* è nel più tardo ordinamento sistematico una parte di questa filosofia del reale, in quanto essa è la scienza dello spirito che appare, perciò reale. Così il principio dell'idealismo, come principio formale, non trova in fondo alcun posto nella scienza dello spirito reale, o meglio: esso trova in lui addirittura la sua realizzazione, in quanto appunto l'autocoscienza non è soltanto il punto della certezza di sé della coscienza, quanto piuttosto ragione, e ciò significa che il pensare è certo di fare l'esperienza del mondo «come sua propria verità e presenza». Questo è il modo in cui Hegel trasforma il compito critico della deduzione trascendentale dei concetti dell'intelletto, e come egli «dimostra» l'idealismo della ragione passando per la certezza dell'autocoscienza.

La ragione infatti è l'unità di pensare ed essere. Nel concetto della ragione è implicito il fatto che l'essere non è altro dal pensiero, che l'opposizione dell'apparenza e dell'intelletto non è una vera opposizione. Di tutto ciò la ragione è certa: «Per essa (l'autocoscienza), allorché si concepisce così, è come se soltanto ora il mondo le si apra, prima non lo capisce, lo appetisce e lo lavora, si ritira da esso, si ritira in sé, ecc.» (*Fen.* 176). Così Hegel descrive il cammino attraverso il quale il «vuoto» idealismo si eleva all'idealismo della ragione. Che tutto è «mio», come contenuto della mia coscienza, non è ancora la verità di questa coscienza. Hegel lo esprime così: «L'autocoscienza è però divenuta soltanto per sé, non ancora come unità con la coscienza in quanto tale» (*Fen.* 128). Possiamo anche dire: nella puntualità del Sé certo di se stesso non è conosciuto ancora l'Essere nella sua verità, come spirito e ragione.

Che l'autocoscienza non sia ancora nella sua verità, finché resta la mera puntualità della certezza di se stesso; che soltanto in unità con la coscienza sia ogni realtà, tutto ciò determinerà le tappe ulteriori dello spirito nel suo apparire. Ma prima l'entrata in questa sfera richiede un'analisi più precisa. Abbiamo visto nella trattazione del «mondo invertito» che l'essere invertito della legge della forza consiste nel «dover allontanare la rappresentazione sensibile e che le differenze sussistano irrigidite in un altro elemento». Ciò vuol dire: il *chorismos* e l'ipostatizzazione platonica delle idee è altrettanto da bandire quanto la pretesa

spiegazione della natura attraverso i «*principia mathematica*». La differenza di idea e fenomeno è ontologicamente altrettanto nulla quanto quella dell'intelletto e di ciò che esso spiega. È un grosso errore vedere in questa dottrina del mondo invertito una critica o addirittura una caricatura delle scienze. Non è affatto fuori luogo sostenere che, nello «spiegare», la coscienza si trova «in un immediato colloquio con se stessa» (*Fen.* 127). È piuttosto la verità del positivismo il sostituire il concetto della spiegazione con quello della descrizione (Kirchhoff). Hegel ha visto giustamente la cosa. La scissione dell'essere nella universalità e singolarità, nell'idea e nel fenomeno, nella legge e nel suo caso è altrettanto da abbandonare quanto la scissione della coscienza nella coscienza e nel suo oggetto. Hegel chiama ciò la «differenza interna» o l'infinità. In quanto infatti ciò che si differenzia non è ristretto esternamente dal limite di un altro, da cui si differenzia, esso è in sé infinito. Ed io ho mostrato che il concetto del Sé possiede questa infinità, e che questa spetta altrettanto alla vita, al modo di essere di organismi che «si comportano», come alla coscienza di se stesso, a questo «respingersi dell'omonimo come omonimo da se stesso», cioè all'Io, che si comprende.

Ciò è quindi divenuto «per noi», il fatto che questo diverso non è diverso. «Io, l'omonimo, mi respingo da me stesso» (*Fen.* 128).

Ma il respingersi dell'omonimo e l'attrarsi del non omonimo è non soltanto la struttura dell'autocoscienza, quanto anche la tensione fisica dei fenomeni elettromagnetici, ed anche la differenza platonica di idea e fenomeno che partecipa di esso in quanto omonimo. Hegel adopera qui il concetto dell'omonimo così astrattamente che esso abbraccia tanto la dottrina platonica delle idee, ὁμώνυμον, quanto il concetto moderno di legge e l'equazione elettromagnetica. L'auto-rapportarsi che contraddistingue l'autocoscienza è quindi presente anche per l'intelletto, ma come un accadere in cui esso non si riconosce. Non appena la coscienza acquisisce un concetto di questa infinità compare, invece che come intelletto, nella più alta figura dell'autocoscienza. Chi comprende il comportarsi vivente, cioè il differenziarsi dell'indifferenziato, deve non soltanto sapere se stesso, cioè es-

sere autocoscienza, ma imparerà a comprendere alla fine che le proprie figure della coscienza, per le quali il loro vero era una cosa, un altro rispetto a se stesse, in verità non sono affatto differenti dal loro altro, dalla coscienza, ma sono piuttosto indifferenziatamente, in unità con essa, e cioè sono autocoscienza. Il vero non si trova, come pensava follemente l'intelletto, «al di là», nel sovrasensibile, nell'interno; piuttosto la coscienza è a se stessa questo «interno», cioè è autocoscienza.

In tutto ciò era chiaro che la struttura della vita, come scissione, è divenir-uguale-a-se-stessa, è ciò che si presenta come questa differenziazione degli indifferenziati. Già in questi fogli del periodo di Francoforte, conservatisi per un caso fortunato, Hegel aveva svolto il tema che la vita è identità dell'identità e della differenza: ogni vivente è collegato col suo «altro», col suo ambiente, in un continuo scambio di assimilazione e secrezione, e per di più egli è, come questo singolo vivente, nient'altro che il modo della continuazione della specie. Perciò non si tratta affatto di mancanza di chiarezza o di arbitrio se da una parte la struttura universale della vita, come interna differenza o infinità, è risultato del pensare intellettuale, e se dall'altra, sotto il titolo «determinazione della vita», esso anticipa la struttura dell'autocoscienza, così che essa stessa viene svolta tanto alla fine del capitolo «coscienza», come all'inizio del capitolo «autocoscienza». Il comportarsi del vivente si lascia pensare soltanto a partire dall'Io, che è conscio di sé. Ciò non è soltanto un'apparenza antropomorfistica, sviluppata dalla moderna analisi del comportamento per umiliare l'uomo, ma un fatto metodicamente stringente. All'autocoscienza spetta la posizione guida quando si tratta di pensare il comportamento. Al contrario però l'uguaglianza di struttura tra il movimento della vita del vivente e l'autocoscienza insegna che l'autocoscienza in verità non è affatto la puntualità dell'«Io uguale Io», quanto piuttosto, come Hegel dice, «Io che è Noi e Noi che è Io», cioè spirito. Hegel esprime ciò naturalmente soltanto nell'introduzione alla dialettica dell'autocoscienza. Infatti è chiaro soltanto «per noi», per la coscienza riflettente ed osservante, che l'unità dei diversi, che è la vita, si mostrerà anche come la verità dell'autocoscienza, e propriamente: essere tutta la realtà, cioè ragione. Hegel svolge

perciò una specie di riconciliazione tra gli «Anciens» ed i «Modernes»: la ragione che è, lo spirito che è, cioè λόγος e νοῦς e πνεῦμα da una parte, e dall'altra parte il *cogito*, la verità dell'autocoscienza, non sono delle opposizioni. Il cammino dello spirito che appare è il cammino sul quale Hegel, nella posizione dei «Modernes», insegna a ritrovare la posizione degli «Anciens», o «Antiques» stessi.

Quando Hegel chiama l'autocoscienza il regno nativo della verità, egli intende allora che il vero non è più una specie di un altro territorio in cui la coscienza cerca di penetrare – questa era la posizione della coscienza –, quanto che la coscienza come autocoscienza è essa stessa nativa nel territorio della verità, è a casa sua in esso: essa trova ogni verità in sé. Ma egli sa anche che essa comprende in sé l'intera estensione della vita.

Ora non c'è più bisogno di una precisa analisi dei momenti della dialettica della vita, che la circolazione della vita rappresenta – basta il suo risultato, l'«unità riflessa». Ciò che è tanto «immediata continuità e coerenza del suo essere» (il «sangue universale»), quanto anche «la figura permanente ed il discreto essente per sé», quanto anche «il puro processo degli stessi» – in breve, «il tutto che si mantiene semplicemente in questo movimento», ha la determinazione di essere la semplice specie (Fen. 138). Il vivente è specie e non individuo, cioè è una unità «riflessa», per la quale le differenze degli esemplari non esistono.

È evidente che ciò è la stessa struttura che appartiene anche all'Io. Anche per l'Io le differenze non sono differenze: tutte sono sue rappresentazioni. Ma non è solo questa identità di struttura che appare evidente – è necessario che ciò che è autocoscienza sia esso stesso vita. Perciò Hegel dice di esso addirittura «quest'altra vita». Quest'altra vita è naturalmente, come autocoscienza, una vita particolare, cioè una vita che ha coscienza e per la quale perciò il carattere di specie che appartiene al vivente è «dato». Non è soltanto in se stesso specie, cioè: esso non è soltanto effettivamente come «Io» il semplice universale, che unisce in sé ogni differente, quanto è «per esso» il fatto che esso sa che il vivente altrimenti è solo specie, mentre esso soltanto è «per se stesso specie». È «la nullità dell'altro», che lo appaga

completamente – proprio come la vita non conosce nulla che se stessa, e si mantiene col dissolvere tutto il resto, la sostanza inorganica, e si mantiene come specie in un irriverente spreco e sacrificio degli individui. Come autocoscienza essa è conscia di questa nullità dell'altro e la dimostra con l'annientamento di esso.

Ciò è una prima mediazione, tramite cui l'autocoscienza si «genera» come «vera» certezza dell'appetire (*Begierde*)² – un'autocoscienza che Hegel occasionalmente chiama anche «l'inconturbato sentimento di sé» (Fen. 148). Poiché infatti essa è nella sua immediatezza la certezza vitale della vitalità, l'affermazione di se stessa che trova nell'appagamento dell'appetire.

Ma c'è un «ma» in tutto ciò che limita la «verità» di questa autocoscienza. È fin troppo chiaro che l'autocoscienza dell'appetire, ovvero il suo appagamento, non conferisce alcuna certezza durevole; «nel godimento mi struggo dalla brama dell'appetire». L'infelice correre di Faust per il mondo non gli procura appunto alcun appagamento. Ciò in cui l'appetire trova il suo appagamento è, finché esso non è nient'altro che appetire, necessariamente ciò che deve essere annientato, è quindi nullo – e perciò l'autocoscienza non trova in questa maniera ciò in cui essa si dovrebbe sentire affermata. Essa deve fare l'esperienza dell'indipendenza dell'oggetto (Fen. 135). Ciò è «per noi» del tutto evidente. Poiché «noi» che abbiamo condiviso finora il cammino della *Fenomenologia* dello spirito sappiamo che l'autocoscienza della vitalità «sa» di avere la sua identità come «vivente» solo nella continua dissoluzione dell'altro, cioè come partecipazione all'infinità, alla circolazione della vita.

L'oggetto dell'appetire è con ciò esso stesso «vita», appunto perché esso è per l'appetire «tutto il resto» meno che se stesso, che è il Sé. Ciò viene fuori nella dialettica di Hegel col fatto che egli si chiede come mai l'autocoscienza dell'appetire giunga all'esperienza della indipendenza del suo oggetto. Con ciò non si

² Non mi sembra che ci possa essere una traduzione migliore, per *Begierde*, che appetire. Essa risponde a mio avviso anche al sottofondo storico-teorico dei primi due capitoli della *Fenomenologia*: Hegel, come Leibniz, vuole sviluppare i due caratteri fondamentali dell'autocoscienza, della monade, come *repraesentatio* ed *appetitus*, come *Bewusstsein* e *Begierde* [N. d. T.].

intende soltanto che quest'altro, che il desiderio annienta, abbia un essere indipendente da lei, così che l'oggetto dell'appetire venga continuamente riprodotto dal divampante appetire. Piuttosto viene asserito che l'oggetto dell'appetire in quanto tale, e cioè non soltanto per noi, quanto piuttosto per l'appetire stesso, è della stessa struttura della vita. Ciò deve essere inteso nel suo stesso senso preciso, ed evidentemente vuol dire: non è questa o quella cosa determinata, ma qualcosa di relativamente arbitrario ciò che ogni volta, come oggetto del desiderio, e tramite il suo appagamento, conferisce ad uno la certezza di se stesso. Le differenze che possono avere i diversi «oggetti» sono per l'appetire così poco rilevanti, come poco rilevante è per la specie la vita dell'individuo, o per l'organismo le singole sostanze che esso assimila. Chi ha fame vuole «qualcosa da mangiare», non importa cosa. Al tempo stesso l'autocoscienza dell'appetire resta dipendente da questo altro: «Perché questo togliere abbia luogo, questo altro deve essere» (Fen. 139). Per questo l'oggetto ha «indipendenza»: «è in realtà un altro rispetto all'autocoscienza, l'essenza dell'appetire». Bisogna prendere questa frase in tutto il suo peso. Essa significa: il senso di sé del desiderio, che divampa e si spegne, non è, come tale, affatto la verità dell'autocoscienza che esso sembra essere. L'autocoscienza dell'appetire sa piuttosto di essere dipendente dall'oggetto dell'appetire. «La certezza di sé stesso raggiunta nel proprio appagamento» è condizionata da esso; esso è in realtà un altro..., di cui essa è alla ricerca. Solo quando esiste quest'altro l'autocoscienza può trovare il proprio appagamento tramite la negazione di esso stesso. Certo non è il determinato oggetto dell'appetire, che viene annientato, ad avere indipendenza; egli la perde infatti. Ciò che calma la nostra fame o la nostra sete è un mero altro, di cui noi siamo la negazione, ma appunto perciò questo sensibile senso di sé non è una vera autocoscienza. La condizione del selvaggio appetire, come per esempio la grande fame o la sete, consiste sì nel non conoscere niente altro che se stesso, ma appunto per questo il suo appagamento si toglie come autocoscienza. Perché l'appetire giunga alla reale autocoscienza l'oggetto dell'appetire, in tutta la sua «nullità dell'altro», non deve cessare di essere. Esso deve essere vivente autocoscienza «nella singolarità della sua

separazione» (Fen. 140). Anche l'appetire che cerca un'autocoscienza reale, conosce sì come appetire soltanto se stesso, e non cerca nient'altro che se stesso nell'altro, ma esso può trovare se stesso in lui solo se quest'altro è indipendente e se gli concede di non persistere a sua volta in se stesso, di «essere per l'altro» (Fen. 139). Ma solo la coscienza può far ciò, essere l'altro di se stesso, e togliersi, senza cessare di essere. In tal senso è necessario che l'autocoscienza trovi il suo appagamento, ed è necessario che l'oggetto compia questa negazione di se stesso. Questo «è necessario» è il vecchio ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον di Aristotele: se l'autocoscienza deve divenire vera autocoscienza, essa deve restare in sé e deve trovare l'altra autocoscienza che è pronta ad essere «per lei». Perciò la conseguenza necessaria è il raddoppiamento dell'autocoscienza: essa è possibile solo come doppia. Ciò l'insegna anche la sua esperienza. Solo qualcosa che esiste nonostante il suo essere negato, cioè che nega se stesso, può, attraverso la sua esistenza, comprovare all'Io ciò a cui esso aspira tanto cupidamente: non dover conoscere nient'altro che se stesso. E questa è ora l'esperienza che deve fare l'autocoscienza dell'appetire, cioè che ciò che soltanto può procurargli la sua autocoscienza, in quanto essa nega se stessa, deve essere esso stesso autocoscienza. Ciò però non significa soltanto che essa è libera di affermarli volontariamente la sua propria autocoscienza, quanto che è anche libera di negargli il suo riconoscimento³.

Ci si aspetterebbe che, a causa dell'accertamento del ricono-

³ A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947, 12 ss., e, seguendo lui, J. HIP-POLYTE, *Etudes sur Hegel et Marx*, Paris 1951, 181 ss., interpretano il passaggio dall'appetire all'autocoscienza riconosciuta ancora con l'aiuto del concetto di appetire come desiderio. Il vero desiderio sarebbe il desiderio del desiderio di un altro (*desir du desir d'un autre*), cioè amore, specialmente in senso erotico. Hegel stesso non lo chiama più appetire, ed in realtà questa descrizione francese del passaggio dall'appetire all'autocoscienza riconosciuta è errata. Perciò anche l'illustrazione dell'essenza del desiderio umano, in sé molto graziosa, secondo la quale un oggetto, anche se in sé è privo di valore, è da desiderare perché un altro lo desidera, non è qui al suo posto. Essa è una specie di anticipazione che ha il suo vero valore illustrativo nel più tardo processo del cammino hegeliano, principalmente nel mondo dello spirito alienato. È evidente che Sartre, influenzato da Kojève proprio su questo punto, ha interpretato l'appetire come un desiderio erotico, ed ha, in seguito a ciò, sviluppato le sue analisi psicologiche dell'autocoscienza in *L'Être et le Néant*.

scimento, di cui l'autocoscienza ha bisogno, accada che l'autocoscienza si diriga cupidamente verso l'altra autocoscienza e cerchi di privarla della sua indipendenza. In realtà è così, e perciò comincia con l'autocoscienza del signore la nuova esperienza della coscienza – per progredire naturalmente proprio nell'esperienza della coscienza schiava verso una più alta figura della libertà dell'autocoscienza. E tuttavia, come sempre, anche il famoso capitolo che porta il titolo «Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù», viene aperto da un'introduzione che analizza il concetto dell'autocoscienza, come esso è ora raggiunto; essa è appunto una tale autocoscienza per la quale è, ed è necessariamente, un'altra autocoscienza, nella misura in cui il concetto del riconoscimento viene svolto nella sua dialettica – cioè: per noi, per l'analisi filosofica che rivolgiamo a questo concetto.

Per noi è infatti chiaro che, se l'autocoscienza è soltanto riconosciuta, deve irretirsi in una dialettica che è insita nell'essenza del riconoscimento. Hegel la descrive come la dialettica dell'unità «spirituale» nel «raddoppiamento» dell'autocoscienza. «Spirituale» viene detto qui con deliberato proposito. Poiché noi sappiamo che vi è qualcosa come lo «spirito», che non è autocoscienza puntuale, quanto piuttosto un «mondo» che, in quanto sociale, vive del reciproco riconoscimento. Hegel analizza qui infatti la dialettica dell'autocoscienza anzitutto come movimento del riconoscere, com'esso si presenta *a noi*, cioè come riflessione in sé, che non è quella della coscienza, ma quella del concetto. Evidentemente non si tratta soltanto di un unico raddoppiamento della coscienza, cioè del fatto che per l'autocoscienza vi è un'altra autocoscienza – questo è il raddoppiamento della coscienza *in sé*: in se stessa, in quanto autocoscienza che dice «Io» a se stessa, è scissa ed unita; in tale stato è l'interna differenza, o l'infinità, che essa come autocoscienza condivide con la vita. Ma il problema è ora questa realizzazione dell'infinità (il concetto «dell'infinità che si realizza nell'autocoscienza»).

L'interna differenza tra Io ed Io, che è insita nell'autocoscienza, giunge ora all'*apparire*, diviene l'intera differenza del Noi, che sono Io e Tu, Io reale ed un altro Io reale. Ciò avviene

nel movimento del riconoscere. Si tratta di un movimento complicato. Non basta dire che l'autocoscienza si è persa nell'altro, cioè ha perso se stessa a favore dell'altro, ha la sua autocoscienza solo nell'altro. Essa infatti non vede più l'altro come il Sé, ma solo «se stessa» nell'altro quando è in tal modo alla ricerca dell'onore, cioè cerca la propria autocoscienza nell'altro. Non è quindi affatto l'essere dell'altro ciò che essa cerca, ma soltanto «il suo essere altro» – cioè il proprio essere altro, in cui essa crede di affermarsi – e ciò non può bastare. Invero, per divenire certa di se stessa, essa deve togliere sì «l'altro essere indipendente» – come nell'appetire – ma essa deve anche riprendere se stessa a favore dell'altro, poiché quest'altro è se stessa; la sua propria autocoscienza dipende dall'altro non come l'oggetto dell'appetire, che deve essere tolto, quanto piuttosto dipende in un senso più spirituale da esso. Solo ciò può darle l'affermazione di se stessa e cioè il fatto che l'altro non è più «il suo altro», ma che invece questo altro è «libero» – finanche rispetto a essa stessa. Il fatto che si esige il riconoscimento dall'altro significa il togliere dell'altro; ma questa pretesa implica il riconoscimento della libertà dell'altro, e così questo riconoscimento è altrettanto il ritorno dell'altro in se stesso, nel suo libero essere; e non soltanto il suo proprio ritorno in se stessa, cioè l'affermazione del suo proprio Sé.

Ed ora è chiaro che tutto ciò ha valore soltanto in una piena reciprocità. Si pensi ad una forma triviale del riconoscimento, il saluto: «Ognuno vede l'altro fare ciò che esso fa; ognuno fa ciò che esige dall'altro, e fa anche ciò che fa soltanto perché anche l'altro fa lo stesso; l'unilaterale sarebbe inutile» (*Fen.* 142). In realtà sarebbe non soltanto inutile ma addirittura mortale per la propria autocoscienza. Si pensi al senso di umiliazione quando qualcuno non saluta a sua volta l'altro, sia che lui non voglia conoscerlo – una tremenda sconfitta della propria autocoscienza sia che egli veramente non lo conosca, ma che lo abbia scambiato per un altro e misconosciuto – anche così non si prova niente di bello, tanto essenziale è la reciprocità: «Essi si riconoscono come riconoscenti reciprocamente; in realtà si tratta di un intreccio dai molti aspetti e dai diversi significati».

Questa illustrazione della dialettica del riconoscimento attra-

verso il costume del saluto non è soltanto in se stessa persuasiva; essa anticipa anche in modo persuasivo il sottofondo a partire dal quale Hegel descrive la esperienza dell'autocoscienza ed il ruolo sistematicamente decisivo della morte. È un'esperienza molto concreta quella a cui Hegel si richiama: la dialettica del riconoscimento viene esperita nel processo, cioè nella lotta per la vita e la morte, nella risolutezza dell'autocoscienza a dimostrarsi la sua verità, cioè l'essere riconosciuta, sia pure mettendo in pericolo la propria vita. Che un rapporto di cose di tal sorta sussista autenticamente ci è dimostrato dall'istituzione della lotta a due per la ricostituzione dell'onore ferito, il duello. Chi si presta alla lotta con l'altro – chi gli fa l'onore di prestarsi alla lotta, dimostra con ciò che non voleva umiliarlo – o, al contrario, chi chiede soddisfazione dimostra con ciò che egli non può sopportare l'umiliazione ricevuta senza che l'altro la ritiri con il suo accettare la lotta. È noto che nel «mercato d'onore» non è sufficiente nessun'altra scusa e l'offeso può rifiutare ogni riconciliazione. Si tratta della piena reciprocità della lotta per la vita e la morte permessa dal regolamento d'onore. Solo così viene ricostituito il riconoscimento reciproco, in cui l'autocoscienza trova la sua affermazione sociale. Dare tutto per il proprio onore: certo ciò dimostra l'importanza dell'onore. E se Hegel in seguito mostra che l'affermazione della propria autocoscienza attraverso l'esser padrone non può portare ad una vera autocoscienza, e che l'autocoscienza della capacità che ha lo schiavo che lavora è più alta di quella del signore che soltanto gode, anche per questo non manca una soddisfacente conferma dell'esperienza sociale: il regolamento d'onore di una aristocrazia, assunto da una borghesia elevatasi tramite il proprio lavoro, non viene più capito nel momento in cui finisce la nuova coscienza di appartenere alle classi dominanti. La sua imitazione del regolamento d'onore dei nobili, espressasi ad esempio nella soddisfazione studentesca o «accademica» di una classe dominante, perde allora il suo senso. Perciò è anche giusto storicamente il fatto che la sussistenza di tal regolamento d'onore sia l'espressione simbolica del risultato di quella lotta per la vita e la morte, da cui sorgono e si scindono signoria e servitù. Ciò che Hegel ci

offre è però una costruzione ideale, tipologica, del rapporto tra signoria e servitù, che viene illustrata tramite lo sfondo storico del sorgere della signoria⁴. Hegel non ci dà una storia primordiale del sorgere della signoria come non ci dà neppure una storia della liberazione dalla signoria; ma piuttosto una genealogia ideale del rapporto signore-servo quand'egli deduce la libera autocoscienza dal rapporto essenziale tra l'incondizionatezza della libertà e quella della morte⁵.

Un'autocoscienza, che ancora come autocoscienza vivente si trova soltanto insieme con l'altra autocoscienza, «figure indipendenti, coscienze immerse [...] nell'essere della vita» (*Fen.* 143), non ha alcuna verità; essa deve, «come puro essere per sé, cioè come autocoscienza», esporsi e convalidarsi nella lotta per la vita e per la morte. La reciprocità dell'ordinamento d'onore che fu esposta sopra è del tutto adatta a far conoscere che questa «esposizione» non può consistere soltanto nel fatto che l'autocoscienza cerca di annientare l'altra esistenza, ma anche nel fatto che deve elevarsi al di sopra del suo proprio essere determinato, al di sopra del suo «essere attaccato alla vita» (*Fen.* 144). Quindi essa ha bisogno di mettere in gioco la vita non perché non possa diventare certa di sé senza l'annientamento dell'altro, e perciò non senza la lotta con lui, quanto perché essa non può giungere al proprio essere per sé senza il superamento del proprio essere attaccata alla vita, e cioè senza l'annientamento di se stessa come mera vita. Naturalmente l'attende poi la cognizione contraria, e cioè che lo scambievole rischio della propria vita non può procurare ciò che dovrebbe: la certezza di se stesso. È indicativo per il senso di questa dialettica il fatto che

⁴ La questione storica del sorgere della servitù, che l'attuale etnologia lascia derivare dal soggiogamento delle popolazioni contadine da parte delle irrompenti popolazioni di cavalieri, può perciò venir trascurata. Anche questa teoria crede di spiegare come sorge la struttura della autorità dello Stato. Ma ciò non è ancora divenuto tematico.

⁵ Kojève lo ha ben visto nella sua introduzione al pensiero di Hegel che ha fatto epoca. La sua via verso Hegel, segnata dalle vittime sanguinose della rivoluzione russa di Ottobre e dall'esigenza, da esse motivata, di capire Marx, lo condusse ad intraprendere applicazioni storiche che non persuadono. In questo punto non si possono contraddire né Heidegger né i marxisti, anche se resta vero che ogni rivoluzione è sanguinosa – come anche ogni guerra. Ma il lavoro di Kojève conserva ancor oggi il suo valore, perché egli, proprio per il significato della morte in Hegel, ha per primo dischiuso filosoficamente i manoscritti di Jena.

colui che sopravvive nella lotta raggiunge il suo scopo tanto poco come colui che soccombe: ciò che può dare all'autocoscienza la certezza di se stessa deve essere una ben altra negazione dell'autocoscienza che non l'annientamento dell'altro. Non soltanto per uno quindi, per la autocoscienza che si sottomette, «la vita [è] così essenziale quanto la pura autocoscienza», quanto anche proprio per l'altro: esso *ha bisogno* della vita dell'altro, naturalmente come di una coscienza che non è per sé, ma piuttosto per un altro. Quest'altra autocoscienza è, dato che non ha un vero essere per sé, «esser-cosa» (*Dingheit*), una cosa, *res* come l'antico schiavo. Così dalla esperienza della lotta per il riconoscimento risulta: l'autocoscienza può essere soltanto se si trova affermata nell'altro; questo significa però che essa è raddoppiata e che si scinde in signore e servo.

La dialettica di servo e padrone viene ora svolta in due passaggi, anzitutto dal punto di vista del signore, poi da quello del servo (cfr. *Fen.* 148: «Vedemmo soltanto ciò che è la servitù nel suo rapporto alla signoria»). Questo svolgimento non offre particolari difficoltà di intendimento finché si tratta del signore. Che il signore giunga all'appagamento del suo desiderio con l'aiuto dello schiavo che serve, è di un'evidenza immediata: l'indipendenza delle cose, da cui l'autocoscienza del desiderio si trovava ad essere dipendente, è ora tolta: il servo fornisce la cosa lavorata al padrone per il suo «puro» godimento. Egli gli apparecchiava la tavola (*Kojève*). Perché allora la coscienza del padrone resta tuttavia una falsa autocoscienza? Ci si aspetterebbe che ora venisse sviluppata la dipendenza del signore dal servo. Questa dipendenza è ben nota, non soltanto per la parola d'ordine marxista dello sciopero generale, quanto, altrettanto, per la dialettica della volontà di potenza sviluppata da Nietzsche, e ci vien confermata inoltre dalla quotidiana esperienza del servire: la dipendenza del signore dal servo dimostra l'illusione dell'autocoscienza del padrone, per così dire la sua effettiva servitù. È certo una verità che il padrone viene ad essere dipendente dal servo, e che la coscienza di essere il padrone si vede limitata da questo fatto. Ma l'analisi dialettica di Hegel è molto più rigorosa: essa ricerca il capovolgimento dialettico nell'autocoscienza del padrone, e non si accontenta di constatare la forzata limi-

tazione del suo esser padrone. Infatti, riguardo a questa effettiva dipendenza del padrone si potrebbe dire: non è tanto peggio per i fatti che essi non permettono più al padrone il suo pieno essere padrone? Il padrone che sa di essere dipendente dal suo servo in verità non ha l'autocoscienza di un padrone, quanto quella di un servo – notoriamente fino alle forme comiche dell'ubbidienza paurosa. Per noi è chiaro che questo non è un padrone, ma ciò è divenuto chiaro per il padrone? Non è egli comico appunto per il suo sentirsi padrone mentre in realtà ha paura? Noi che conosciamo la dipendenza del padrone sappiamo al tempo stesso che la sua dipendenza in verità è quella dell'appetire, e non quella del riconoscimento che sta fallendo. Proprio questo sarebbe il nuovo stadio della paradossalità raggiunta dall'autocoscienza, e cioè il suo sentirsi, come autocoscienza, sottoposta ad un'altra autocoscienza. Mi sembra indicativo il fatto che l'argomentazione di Hegel sdegni la più prossima dialettica della dipendenza, ed intenda la coscienza di un padrone, che è, e resta padrone. Egli ha raggiunto tutto, e precisamente anche che un'altra autocoscienza si tolga come essere-per-sé e con ciò faccia essa stessa ciò che fa la prima: il servo non viene soltanto trattato effettivamente come cosa, ma piuttosto tratta se stesso come cosa, si risolve nel servire, ha la sua «autocoscienza» soltanto nel signore. Il servo fedele al suo padrone vede in tutto ciò che fa non se stesso, ma il padrone. Egli pensa a far sì che per il signore la cosa non sia nulla, e che egli sia puro essere-per-sé, che si vede confermato nel servire. E in tal senso è qui raggiunto il riconoscimento.

Ma che valore ha un tale essere per lui, per la sua autocoscienza? L'argomento che porta Hegel è questo: un padrone, sia pure esso così incontrastato, a cui il servo non dia mai la più piccola sensazione che egli è dipendente da lui – proprio questo «solo padrone» deve riconoscere che egli non è per questo certo del suo essere-per-sé come verità. Ciò di cui è certo attraverso il servo è appunto la dipendenza ed inessenzialità della coscienza serva. Solo questo è la sua verità ed è una illusoria verità. Così Hegel può trovare nella stessa autocoscienza – in ciò che essa pretende e non nella sua reale debolezza – il capovolgimento dialettico: la verità dell'autocoscienza si dovrà trovare non nella

coscienza del padrone, ma invece nella coscienza serva (anche se quest'ultima anzitutto è «al di fuori di sé», cioè si sa nel padrone e non si sa come la verità dell'autocoscienza, cioè non sa che il padrone non è affatto «autocoscienza indipendente», e che ben lo è invece essa stessa).

Così ha luogo il capovolgimento tramite cui la coscienza serva, in quanto ricompresa in sé, cioè coscienza ritornata in sé dal suo essere al di fuori di sé, si interiorizza e comincia a pensare altrimenti, e cioè qui «in maniera autocosciente». In sé la servitù è l'estremo contrario di un'autentica autocoscienza: «Anzitutto per la servitù il padrone è l'essenziale». Nella coscienza del servire è insita la piena dedizione di se stesso al padrone ed ai suoi bisogni. Ciò significa l'assoluta sottomissione di tutti i propri bisogni all'unica importanza del servire, e cioè: alla sola importanza del padrone. Perciò per lui è «la coscienza indipendente essente per sé [...] la verità», ma evidentemente senza che esso sia del tutto conscio di ciò. Questa coscienza non ha una propria autocoscienza od essere-per-sé: in quanto la servitù è del tutto «per l'altro», «per lei non è ancora a lei (*an ihr*)» chiaro che anch'esso ha la sua verità nella coscienza indipendente – e ciò vorrebbe dire che essa stessa è coscienza indipendente.

Ed ora Hegel si riallaccia al ruolo che la lotta per la vita e la morte aveva giocato per l'autocoscienza. Egli chiama la morte la signora assoluta. Ciò vuol dire: c'è un signore ancora più grande di quello al cui servizio e dipendenza si è data la servitù. Già il signore porta colui che è dedito al servire al dissolvimento, cioè alla rinuncia all'attaccamento al suo proprio essere naturale ed ai propri bisogni. Tutto ciò è implicito nella completa sottomissione: per la coscienza che serve nulla è tanto importante quanto la soddisfazione del signore. Ma quanto più ha voluto tener fermo se stesso, «la semplice autocoscienza, il puro essere per sé» chi nella paura della morte, in questo totale dissolvimento, ha rinunciato a tutto ciò che è esterno! Il signore assoluto, la morte, che esige l'assoluta sottomissione, riversa quindi completamente su se stesso colui che trema.

Il puro essere per sé è divenuto «cosciente» appunto perché, nella paura della morte, null'altro, a cui ci si potrebbe sostenere, riesce più a rimaner saldo; è cioè divenuto «per esso» ciò che gli

importa veramente – e questa è la ragione per cui la servitù ora acquista un'autocoscienza del servire; il servo dimostra a se stesso il proprio essere-per-sé in una nuova maniera, che è anche diversa dal sacrificio di sé che ha luogo col servire: «Ella – la coscienza servile – toglie in tutti i *singoli* momenti (non soltanto nell'universale dissoluzione della paura della morte) il suo attaccamento all'essere naturale, lo elimina lavorando». «Eliminare col lavoro l'essere naturale», ecco il motto del modo in cui il sapere del puro essere per sé, che alla coscienza che lavora è diventato «per lei», giunge alla coscienza di sé: tramite il lavoro. Il lavoro è «desiderio trattenuto»: invece di soddisfare immediatamente il desiderio la coscienza si tiene salda in se stessa, non annienta l'oggetto («dileguare trattenuto»), ma lo fa diventare un che di permanente col «formarlo», con l'imprimergli la propria forma. La coscienza che lavora, formando l'oggetto, giunge ad intuire l'essere indipendente come se stesso. È chiaro ciò che qui è inteso: è l'autocoscienza del saper fare che si vede affermata continuamente e durevolmente in ciò che essa «forma» ed ha formato: è attraverso il lavoro che l'autocoscienza che è per sé si stabilisce nell'«elemento del permanere». Questo è in realtà il significato positivo del formare: garantire una autocoscienza che anche lo schiavo può avere: l'ἐφ'ἑμὶν dell'autocoscienza stoica è fundamentalmente raggiunto. Non per nulla Hegel completa questo processo di pensiero tramite un altro momento. Perché infatti il lato negativo del «formare» ha una portata molto più profonda in quanto opera il superamento della paura⁶. Ora soltanto diviene completamente chiaro che qui si tratta di una, anzi della fase decisiva nella genealogia della libertà. Non soltanto l'affermazione di se stesso in ciò che è, quanto piuttosto l'imporsi contro la sua dipendenza da ciò che è, costituisce la libertà della autocoscienza. Essa non diviene a se stessa un ente, semplicemente ciò che è, quando produce l'opera del proprio lavoro, ma diventa invece «per se stessa un

⁶ Solo riguardo a correnti fraintendimenti (H. POPITZ, *Der entfremdete Mensch*, Berlin 1921, 131) venga sottolineato il fatto che il concetto negativo del lavoro, da Hegel considerato nel senso di un giudizio di valore, è comunque quello propriamente positivo. Hegel è solito usare concetti hegeliani, come qui quello di «negativo», per lo più in senso hegeliano.

essere-per-sé». Hegel dà di nuovo al «tremore di fronte all'essere estraneo» il significato fondamentale per l'autocoscienza. In realtà non è la paura dell'essere servo che sia, come tale, il passaggio alla libertà. Che qualcuno nella lotta anteponga per paura la vita all'onore non implica quel tremare sin nell'ultima fibra di se stesso, in cui soltanto il puro «essere-per-sé» può divenire certo di sé. Chi con disprezzo dell'onore ferito, e cioè a dispetto del riconoscimento negato, resta attaccato all'esistenza, è veramente uno schiavo che è tenuto avvinto dalla catena dell'essere naturale. Hegel dice perfino che qualcuno può «venir riconosciuto come persona anche se egli stesso non ha raggiunto la verità di questo essere riconosciuto come un'autocoscienza indipendente»; un passo singolare. Evidentemente Hegel allude al fatto che l'ordine giuridico che impone di non riconoscere mai nessuno come cosa (*res*), ma sempre come persona, appunto perché esso giudica senza riguardo della persona, e cioè nel riconoscimento dell'uguaglianza di tutti come «persona», non garantisce alcuna reale autocoscienza. Il lavoro che uno non fa più per il padrone, non significa come tale una liberazione alla vera autocoscienza; anzi neanche l'«abilità» attiva lo sarebbe, esso può rappresentare una libertà che resta ancora nella servitù: gli riesce in ogni caso, senza che come vera capacità sia una coscienza indipendente, un'autocoscienza del mestiere, così come la caparbieta afferma soltanto, in maniera presunta, la sua libertà, ed è una forma della dipendenza che si ribella.

Perché il lavoro fondi una vera autocoscienza, esso deve basarsi piuttosto sulla coscienza che sopra dissi «coscienza del saper fare» e che «domina il potere universale e l'intero essere oggettivo» (*Fen.* 150). Hegel sviluppa questa libertà della capacità sottolineando, nel formare, il togliere la negazione dell'opposta forma oggettiva. «Ma questo negativo oggettivo è proprio l'essere estraneo di fronte a cui ha tremato». Questa è una tesi arida che deve essere esplicitata. Senza dubbio la morte è un'esperienza di un'ultima dipendenza della esistenza, contro la quale essa si rivolta. Questo signore estraneo, che è signore su tutto, rappresenta tutto ciò che è estraneo da cui l'autocoscienza dipende. In questo senso ogni togliere di una cosa estranea,

e sia pure solo il possibile togliere della forma puramente essente delle cose, è una liberazione della propria autocoscienza.

Soltanto in ciò consiste la vera e propria affermazione prodotta dall'autocoscienza della competenza, e cioè nel fatto che uno diventa «come suo proprio per lei» – e quindi non si conosce soltanto nel singolo essente che produce, quanto nel proprio essere per sé della competenza: «esso pone se stesso» – si consolida come essere per sé nell'elemento del permanere e non è più il mero dissolvimento dell'essere naturale, che nell'autocoscienza dell'angoscia e del servire elimina col lavoro il proprio tremare. Per quanto lavorando per il signore sembrava avere solamente un senso estraneo (e come servire lo aveva veramente), la coscienza servile in quanto si dà al lavoro come lavoro – e non solo al signore – diviene cosciente di sé. In quanto essa «esponde», cioè produce, la forma come la propria forma, essa conosce se stessa in lei ed ha così in se stessa, oppure nel lavoro, il *suo proprio senso*: «Io lo so fare». Certo ciò non è ancora l'automovimento che ci è offerto per esempio dall'opera d'arte che ci permette quel riconoscere: «Questo sei tu». Non si parla qui della forma determinata che la coscienza che lavora dà alla cosa, e che sarebbe tale che ella si riconoscerebbe in essa; non si parla affatto di «cosa» ma soltanto di «forma». Ciò in cui ella si vede affermata è soltanto la forma che ella stessa ha dato alla cosa. Perciò essa trova la sua affermazione non nell'intuizione di un determinato ente, ma soltanto nella forma che è la sua forma, e che gli rappresenta quindi proprio il suo puro essere per sé, nella libertà della sua capacità, del suo saper fare. In senso stretto non vi è perciò la capacità in quanto tale, questa mera «virtuosità», ma la coscienza della propria capacità, che resiste all'universale dissolvimento, all'annientamento tramite il nulla dell'alterità.

La storia della libertà non è con ciò certamente alla fine. Ma nella storia della coscienza della libertà è compiuto con ciò il passo decisivo. Lo mostra il seguito: questo esser-per-sé è divenuto, come «universale dissolvimento» dell'autocoscienza, «una nuova figura dell'autocoscienza, una coscienza che *pensa* o è pura autocoscienza» (*Fen.* 151) – e ciò è però il vero universale, in cui io e tu siamo lo stesso. Esso si svilupperà come au-

tocoscienza razionale. Avere o mostrare la ragione vuol dire in realtà poter prescindere da se stesso e lasciar valere ciò in cui nessun singolo si può credere di eccellere rispetto ad un altro. Che due e due fanno quattro non è una mia, né una tua verità, né una verità che abbia bisogno di un riconoscimento reciproco. È la ragione come certezza di essere ogni realtà, è lo spirito, cioè è una specie di vera universalità, come l'eticità è l'*ethos* che unisce ovviamente tutti. In esso l'autocoscienza non è persa, ma vi si ritroverà, ben sapendo che la sua singolarità ha torto.

È stata una disgrazia per il giusto intendimento di questo capitolo il fatto che Karl Marx abbia adoperato questa dialettica di padrone e servo per tutt'altri rapporti. Ed invero ciò non è stato, come mostrammo sopra, semplicemente un fraintendimento di Hegel. Che il servo tramite il lavoro raggiunga una coscienza più elevata di quella del padrone che gode soltanto, è piuttosto il presupposto perché si liberi dalla servitù, anche nel senso esterno dell'esistenza sociale – come fa il borghese riguardo a lui.

Hegel descrive nella sua dialettica della servitù non il proletario, ma piuttosto il servo della gleba e l'artigiano. L'emancipazione delle città, e più tardi quella dei contadini, che trovò la propria espressione nell'ascesa rivoluzionaria del *tiers état*, terzo stato, verso la responsabilità politica, ha soltanto un'affinità strutturale con quella del lavoratore come schiavo salariato del capitalismo. La vera e propria funzione del lavoro per l'autocoscienza si adempie appunto nel mondo del lavoro non alienato. Nella *Fenomenologia dello spirito*, che Hegel descrive, con l'interna libertà dell'autocoscienza, che deriva dalla dialettica di signoria e servitù, non è stata detta l'ultima parola. Perciò si tratta di una critica del tutto superficiale se si cerca e si ritiene che manchi, come risultato di questa dialettica, la liberazione dello schiavo salariato dalla signoria del capitale. Che l'autocoscienza in quanto libera debba inserirsi in tutto l'essere oggettivo, che debba raggiungere la solidarietà dello spirito etico e la comunità dell'*ethos* come verità ovvia, e debba compiere la realizzazione della ragione come un compito umano e sociale, ciò non si sarebbe dovuto opporre, come nuova verità critica, all'uomo che ha insegnato l'unità di «reale e razionale» – e ciò non può voler dire l'approvazione di tutto lo stato di fatto. Marx ha iniziato il

suo conflitto critico con Hegel non qui, ma, come anche può sembrare più opportuno, nella filosofia del diritto. Ma il suo concetto dogmatico di coscienza e di idealismo gli ha impedito di riconoscere che Hegel non si è mai sognato di sostenere che il lavoro sia solo il lavoro del pensiero, e che il razionale sia realizzato soltanto col pensiero. Così pure il lavoro di cui qui si parla è il lavoro materiale, e l'esperienza che la coscienza fa qui è quella della spiritualità di ogni lavoro materiale. Se ora è vero che il sistema di produzione della moderna industria non permette al lavoratore di trovare il suo senso personale nel lavoro, allora, in vista del carattere più ampio di questo modo di lavorare, si pone necessariamente la domanda: chi è dunque nella società industriale di oggi, con la sua logica costrittiva e la sua costrizione al consumo che tutto soggioga, veramente libero? Proprio in vista di questa questione mi sembra che Hegel, con la sua dialettica di padrone e servo, tracci lo schema di una verità ancor oggi valida. Anzitutto deve essere spezzata la catena delle cose se deve esserci libertà. Il cammino dell'umanità verso il benessere universale non è già un cammino verso la libertà di tutti – esso potrebbe ben diventare un cammino verso la non libertà di tutti.